Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sosyoloji Anabilim Dalı

Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Programı

MÜSLÜMAN FEMİNİST BİR KADININ YAŞAM ÖYKÜSÜNDEN 1980'LERDEN GÜNÜMÜZE İSLAMCI KADIN HAREKETİ

Gizem Merve BEŞLİ

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2018

MÜSLÜMAN FEMİNİST BİR KADININ YAŞAM ÖYKÜSÜNDEN 1980'LERDEN GÜNÜMÜZE İSLAMCI KADIN HAREKETİ

Gizem Merve BEŞLİ

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sosyoloji Anabilim Dalı

Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Programı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2018

KABUL VE ONAY

Gizem Merve Beşli tarafından hazırlanan "Müslüman Feminist Bir Kadının Yaşam Öyküsünden 1980'lerden Günümüze İslamcı Kadının Dönüşümü'' başlıklı bu çalışma, 07.06.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Feryal TURAN (Başkan)

Prof. Dr. Aylin Görgün BARAN (Danışman)

Doç. Dr. Aysel Günindi ERSÖZ

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

☑ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

☐ Tezimin/Raporumun …… yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

07.06.2018

Gizem Merve BEŞLİ

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin/raporumun tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

o **Tezimin/Raporumun tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.**

(Bu seçenekle teziniz arama motorlarında indekslenebilecek, daha sonra tezinizin erişim statüsünün değiştirilmesini talep etseniz ve kütüphane bu talebinizi yerine getirse bile, teziniz arama motorlarının önbelleklerinde kalmaya devam edebilecektir)

o **Tezimin/Raporumun .....tarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.**

(Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir, kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir)

o **Tezimin/Raporumun.....tarihine kadar erişime açılmasını istemiyorum ancak kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisinin alınmasını onaylıyorum.**

o **Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi**

07.06.2018

Gizem Merve BEŞLİ

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Tez Danışmanının **Prof. Dr. Aylin GÖRGÜN BARAN** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Gizem Merve BEŞLİ

TEŞEKKÜR

Bu tezin ortaya çıkma serüveni çok uzun yıllar öncesine, çocukluğuma uzanıyor. İçinde büyüdüğüm ortamda tanıdığım ilk feminist annemdi. Bunu yıllar sonra fark ettim... Kadın çalışmalarına ilgi duymamda yine çocukluğumda etrafımı saran çilekeş kadınların etkisi var. Neredeyse hepsi çocuk gelindi ve yaşları 20 olmadan iki üç çocuk sahibi olmuşlardı. Ücretli bir işte çalışmıyorlardı, çocuk ve yaşlı bakımından sorumluydular. Fiziksel, psikolojik, cinsel ve ekonomik şiddete maruz kalıyorlardı ve bu kadınların terapistleri elbette ki en yakın komşularıydı. Onların hayatlarını izlerken, bu işte bir tuhaflık var demiştim. Yıllar içinde o tuhaflığın ne olduğu çok iyi anladım...

Bu nedenle ilk teşekkürümü 'kadın' konusunda ufkumu açan annem Lale Beşli'ye sunmak istiyorum. Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmalarında yüksek lisans yapmam konusunda beni teşvik eden çok kıymetli öğretmenim Dr. Tülay Üstündağ'a ve ders döneminde işyerinden izin almamı kolaylaştıran mesai arkadaşlarım Eda, Deniz ve Elvan'a da teşekkür ederim. Yüksek Lisans sayesinde tanıdığım ve olmasalardı hayatımda çok büyük bir boşluk olurmuş diye düşündüğüm feminist kız kardeşlerim Ezgi, Zuhal, Gökçe, Hale, Ayşegül ve Şeyda'ya; tezimi yazma sürecinde beni sürekli yüreklendiren ve dönüt veren vefalı dostum Eda'ya, her bunaldığımda yanımda olan ev arkadaşım Tuba ve telefonla dakikalarca içimi akıttığım Ömür'e çok çok teşekkür ediyorum.

Tezimin oluşmasında büyük katkısı olan Zeynep Göknil Şanal'a da, her istediğimde ulaşabildiğim ve saatlerce süren yüz yüze görüşmelerimiz için teşekkürü borç bilirim. Elbette ki en büyük teşekkürümü, bu süreçte başından sonuna kadar yanımda olan, bilgisini ve deneyimi içtenlikle paylaşan değerli danışmanım Prof. Dr. Aylin Görgün Baran'a sunuyorum.

ÖZET

BEŞLİ, Gizem Merve. *Müslüman Feminist Bir Kadının Yaşam Öyküsünden 1980'lerden Günümüze İslamcı Kadın Hareketi.* Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2018.

Feminizm, temelde kadın ve erkek arasındaki eşitsizliği ortadan kaldırmayı ve toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlamayı amaçlayan fikir akımıdır. İlk olarak 18. yüzyılda duyulan bu kavram, yıllar içerisinde kadınların onurlu bir yaşam elde etmesi için verdikleri mücadelenin adı olmuştur. 1980'lerde gelişen neoliberal politikalar ve küreselleşmenin etkisiyle, İslamcı hareket güç kazanmıştır. Bu süreçte, Müslüman kadınların, haklarını İslami paradigma ile aradıkları akımın adı İslami Feminizmdir. İlk İran'da kullanılan bu kavram, 1987 yılında Türkiye'de bir derginin kapak yaptığı 'Türbanlı Feministler' adında bir dosyayla duyulmuştur. Hem İslami değerlere sıkı sıkıya bağlı olan, hem de kadın erkek eşitliği talep eden bu tesettürlü ve entelektüel kadınlar, başörtüsü ile kamusal alana çıkma mücadeleleriyle özellikle 90'lı yılların gündemine oturmuştur. İslamcı kadın başörtüsünü bir özgürlük nişanesi olarak gördüğü için, tüm hak arayışını başörtüsü mağduriyeti söylemi üzerinden yürütmüştür. Öte yandan, özellikle son yıllarda, İslamcı kadınların söylemleri değişmiş, artık daha evrensel konulara insan hakları temelinde değinmeye başlamışlardır. Bu çalışma, kadın karşıtı İslami söylemi ayıklamak için çoğunluğu ilahiyatçı kadınlar tarafından kurulan Başkent Kadın Platformu Dönem Başkanı Zeynep Göknil Şanal'la biyografik yöntemlerden biri olan Yaşam Öyküsü Metoduyla yürütülerek, katılımcının gözünden İslam ve Feminizm ilişkisi konu edilmiştir.

Anahtar Sözcükler

Feminizm, İslami Feminizm, İslam'da Kadın, Neoliberalizm ve İslamcılık, Dönüşen İslamcı Kadın, Yaşam Öyküsü

ABSTRACT

BEŞLİ, Gizem Merve. *İslamic Women's Movement Since the 1980s Through the Life Story of a Muslim Feminist,* Master's Thesis, Ankara, 2018.

Feminism is a stream of ideas aimed at removing inequality between men and women, and ensuring gender equality. This term, which was first heard in the 18th century, has been the name of the struggle over the years that women have maintained to achieve a dignified life. With the influence of neoliberal policies and globalization, the Islamist movement gained strength in the 1980s. Within that period, Islamic Feminism has been the name of the movement, which women seek for rights through Islamic paradigm. Being used first in Iran, this term was heard in Turkey in 1987 with a journal headline 'Turbaned Feminists'. These intellectual and turbaned women were fighting for gender equality, having place in public sphere with their headscarves, and holding the agenda of the 1990s. For Islamic woman, headscarf was a mark of freedom, therefore; she pursued all her right-seeking path on discourse of headscarf victimization. On the other hand, especially in recent years, Islamic women's discourse has changed. They began talking more about universal themes on the basis of human rights. This thesis was carried out through life story method with Zeynep Göknil Şanal to understand Islam and feminism relationship from her perspective. Şanal is the term president of Capital City Women's Platform founded by mostly women theologians with the aim of extracting anti-female discourses from Islam.

Keywords

Feminism, İslamic Feminism, Women in İslam, Neoliberalism and İslamism, Transformation of İslamic Women, Life Story

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....i

BİLDİRİM.....ii

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....iii

ETİK BEYAN.....iv

TEŞEKKÜR.....v

ÖZET.....vi

ABSTRACT.....vii

İÇİNDEKİLER.....viii

KISALTMALAR DİZİNİ.....xi

GİRİŞ.....1

1.BÖLÜM ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE METODU.....5

1.1.Araştırmanın Konusu ve Problemi.....5

1.2. Araştırmanın Amacı.....6

1.3. Araştırmanın Metodu.....7

1.3.1. Yaşam Öyküsü Metodu.....7

1.3.2. Araştırmanın Veri Toplama Tekniği.....10

1.4. Araştırmada Karşılaşılan Güçlükler.....13

1.5. Araştırmanın Yürütülüş Şekli.....13

2.BÖLÜM KURAMSAL ÇERÇEVE: SOSYAL KİMLİK.....16

2.1. Sosyal Kimlik Kuramı.....16

2.1.1.Sosyal Kimlik.....17

2.1.2. Sosyal Sınıflandırma.....18

2.1.3. En Küçük Grup Paradigması.....19

2.1.4.Sosyal Karşılaştırma.....19

2.1.5. Sosyal Yapı.....20

2.2. Sosyal Kimliğin İnşası 21

3. BÖLÜM NEOLİBERALİZM, KÜRESELLEŞME VE TÜRKİYE'DE İSLAMCLIK.....23

3.1. Neoliberalizm, Küreselleşme ve Türkiye'de İslamcı Hareketin Yükselişi 24

3.2. 1980 sonrası Türkiye'de Yaşanan İslami Uyanışın Dinamikleri 28

3.3. İslamcılığın Yeni Aktörleri ve Türkiye'de Dönüşen İslamcı Kadın Profili 31

3.3.1. 1980 ve 1990'larda İslamcı Kadın 31

3.3.1.1. İslamcı Kadının Siyasi Arenaya Çıkışı 37

3.3.2. 2000'ler itibariyle İslamcı Kadın.....43

4.BÖLÜM İSLAMİ FEMİNİZM.....50

4.1.İslami Feminizm Nedir ve Nasıl Ortaya Çıkmıştır? 50

4.2.İslamcı Kadın Yazarlar ve Feminizmle İlişkileri 53

4.3. İslam Ülkelerinde Kadın Hareketi 66

4.3.1.Mısır'da Kadın 68

4.3.2. İran'da Kadın 71

4.3.3. Malezya, Endonezya, Pakistan ve Ürdün'de Kadın 73

4.4. İslami Feminist Kongreler 75

5.BÖLÜM BAŞKENT KADIN PLATFORMU DERNEĞİ DÖNEM BAŞKANI DR. ZEYNEP GÖKNİL ŞANAL'IN YAŞAM ÖYKÜSÜ VE İSLAMİ FEMİNİZME BAKIŞI 79

5.1. Katılımcının Çocukluğu, Gençliği ve Erken Yetişkinlik Sürecinde

Yaşadıkları 80

5.1.1.Katılımcının Kendi Arayışıyla Müslüman Olması ve Evlenmesi.....80

5.1.2. Katılımcının Başkent Kadın Platformu'na Üye Oluşu ve Kadın Hakları Kapsamındaki Çalışmaları 83

5.1.3.Dindar Kadınlar Arasındaki Görüş Ayrılıkları 85

5.2. Katılımcının Kuran'da Geçen Örtünme, Şahitlik, 4 Eşle Evlilik ve Miras'a Bakışı 87

5.2.1. Örtünme 87

5.2.2. Dört Eşle Evlilik ve Nikah 91

5.2.3. Miras ve Mehir 93

5.2.4. Şahitlik 93

5.3. Katılımcının Aile, Kadının Çalışması, Kadının Cinselliği ve LGBTİ'ye Bakışı 95

5.3.1.Aile 95

5.3.2. Kadının Çalışması 96

5.3.3. Kadının Cinselliği.....98

5.3.4. Eşçinsellik, Transeksüellik, İnterseksüellik.....100

5.4. Katılımcının İslami Feminizm'e Bakışı..... 102

5.4.1. Kuranı Kadın Gözüyle Yeniden Yorumlamak 105

5.4.2.Erkek Eliyle Müslüman Kadınlar Zirvesi 107

5.4.3.Laiklik 107

5.4.5. Siyasi Katılım 107

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ 111

KAYNAKÇA 121

EK 1. Katılımcı Görüşme Formu 130

EK 2. Tez Çalışması Orijinallik Raporu 133

EK 3. Etik Kurul Muafiyet Formu 134

KISALTMALAR DİZİNİ

AKDER: Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği

AKP: Adalet ve Kalkınma Partisi

BKP: Başkent Kadın Platformu

BKPD: Başkent Kadın Platformu Derneği

CEDAW: Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi)

ÇATOM: Çok Amaçlı Toplum Merkezi

DYP: Doğru Yol Partisi

FP: Fazilet Partisi

GİKAP: Gökkuşağı İstanbul Kadın Platformu

KŞKMİ: Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi

MEB: Milli Eğitim Bakanlığı

MGK: Milli Güvenlik Kurulu

MNP: Milli Nizam Partisi

MSP: Milli Saadet Partisi

MÜSİAD: Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği

ODTÜ: Orta Doğu Teknik Üniversitesi

RP: Refah Partisi

SIS: Sisters in İslam (İslam'daki Kızkardeşler)

TBMM: Türkiye Büyük Millet Meclisi

YÖK: Yükseköğretim Kurulu

GİRİŞ

Feminizm, temelde kadın ve erkek arasında eşitlik sağlamayı amaçlayan ve cinsiyetçiliği sona erdirmeye çalışan bir harekettir. Arat'a (2010: 29) göre, dünya nüfusunun yarısı oluşturan bir cinsiyetin yani kadının uygarlık tarihi boyunca hep ikincil konumda kalmasına duyduğu tepkinin ve kurtuluş hareketinin adıdır feminizm. Bugünden bakıldığında erkek ve kadın cinsinin yerleşik hayata geçmesiyle başlayan ve binlerce yıl var olagelmiş erkek egemenliğinin, 150-200 sene önce ortaya çıkan kadın hakları söylemiyle kıyaslanması mümkün değildir. Dolayıyla 20. yüzyılın en etkin ideolojisi olan feminizm, öne sürülmeye çalışıldığı gibi boş ve sıradan bir slogan değil, kadını ikinci konumda gören, kamusal hayattan uzak tutmaya çalışan geleneksel cinsiyetçi ideolojiyle baş edebilmek için gerekli bir akımdır (Arat, 2010, s. 36).

Türkiye'de modernleşmenin temel simgelerinden olan kadın, Osmanlı döneminden Cumhuriyet dönemine kadar uzanan birinci dalga feminist hareketin de etkisiyle, çeşitli alanlarda haklarını aramaya başlamıştır. Guida West ve Rhoda Lois Blumberg (1990, s. 24), *Women and Social Protest* (Kadın ve Toplumsal Protesto) isimli kitapta, kadın protesto hareketlerinin tipolojisi üzerine yaptıkları araştırmalarla, kadınları protesto alanına çeken dört etkenin ekonomik mücadeleler, milliyetçi ırkçı veya etnik mücadeleler, geniş anlamda hümanist mücadeleler ve kadın hakları ile ilgi kolektif eylemler olduğunu öne sürmüşlerdir Milli mücadele sırasında orduya katılan Türk kadınının, savaş sonrasında Batı'daki süfrajet hareketinden etkilenerek siyasi haklar mücadelesi vermesi de bu dört eylem tipi arasındaki akışkanlığa örnek teşkil etmektedir. Abadan Unat'a (1998, s. 327) göre, Mustafa Kemal, yalnızca devletin bağımsızlığı değil, aynı zamanda bireylerin bağımsızlığını da hedeflediğinden, Türk kadınını, ayağına takılan ataerki, örf ve adet prangasından kurtarmak gerektiğine inanarak çalışmıştır. Cumhuriyet yalnızca halifeliği kaldırmamış, aynı zamanda hayatın her alanını laikleştirerek ulusal bir bilinç yaratmayı amaçlamıştır. Böylece yurttaş olma bilincine eren kadın, medeni ve siyasal hakları için mücadele etmiştir (Berktay, 2004, s. 17). Bu açıdan Türkiye'de modernleşmenin, kadına biçilen sosyal kimlikler üzerinden şekillendiği ve laik kadın imajının ön planda tutulduğu görülmektedir.

1926 tarihli medeni kanunla, evlilik, miras, boşanma gibi konularda güçlenen kadına, 1930 yerel ve 1934 genel seçimlerinde seçme seçilme hakkı tanınmış ve 18 kadın 1935 seçimlerinde parlamentoya girmiştir. Cumhuriyet'in kuruluşunda liberal feminizm yaklaşımıyla Türk kadını batılı, modern, eğitimli kadın kimliği ile inşa edilmiştir. Bu liberal anlayış çerçevesinde devlet, kadınların Batı'da olduğu gibi eğitimleri, meslek seçimleri, siyasi yaşama katılarak seçme ve seçilme haklarını almaları 1926 yılındaki medeni kanunla belirlenmiştir. 1935-1970 arası dönemde kadınlar çoğunlukla yardım derneklerinde faaliyet yürütmüş, 1945'ten sonra meslek ve yardım kuruluşlarında kadınların örgütlenmesi ve siyasal partilerde kadın kollarının kurulabilmesi için mücadele etmişlerdir. 1970'lerde daha ziyade solcu kadınların kurduğu İlerici Kadınlar Derneği gibi dernekler aracılığıyla okuma yazma kursları açma faaliyetlerine girişmişlerdir.

1980'lerden sonra Türkiye'de gelişen liberal ortam, iletişim ve eğitim olanaklarındaki artış, farklı sivil toplum örgütlerinin oluşmasına ve gelişmesine imkân yaratmıştır. 1984'te feminist literatür oluşturmak için Kadın Çevresi adında bir yayınevi kurulmuş, sonradan bu gruptan ayrılan kadınlar Sosyalist Feminist Kaktüs dergisini çıkarmışlardır. 1987'de Dayağa Hayır kampanyası ile başlayan eylemler Kariye Şenliği ile devam etmiştir. 1980'lerde kadın konusu medyanın da, sinemanın da, yayın dünyasının da en çok kullandığı tema olmuştur Duygu Asena'nın çok ses getiren yarı otobiyografik kitabı 'Kadının Adı Yok' 1987 yılında yayınlanmıştır. 8-12 Mart 1988'de İstanbul'da Geçici Modern Kadın Müzesi oluşturulmuştur. İlk olarak üye ülkeler tarafından 1 Mart 1980'de imzalanan CEDAW, 19 Ocak 1986'da Türkiye'de yürürlüğe girmiştir. Yine bu yıllarda yapılan 'Feminist Haftasonu' programları sonunda düzenlenen 1. Kadın Kurultayı ile Kadınların Kurtuluş Bildirgesi yayınlanıştır (Çakır, 1997, s. 753).

1990'lı yıllarda feminizm ve kadın hareketi değişik biçimlerde devam etmiş, kadın meselesi her kesimde tartışılır hale gelmiştir. Bu yıllarda neredeyse tüm örgütlerin içerisinde kadın birimi oluşturulmaya başlanmıştır (Kara, 2005, s. 16). 1990'ların başında birçok önemli üniversitede Kadın Sorunları Araştırma Merkezleri kurulmuş, Kadın Eserleri Kütüphanesi ile Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü oluşturulmuştur. 1990'da şiddet gören kadınların korunabilmesi için Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı kurularak, başvuru yapan kadınlara hem hukuksal hem de psikolojik

danışmanlık hizmeti verilmiştir. Ankara'da 1991 yılında Altındağ Kadın Dayanışma Merkezi kurulmuştur. 1993 yılına kadar yaklaşık 500 kadın bu merkezden hizmet almıştır. Merkez, 1993'te Kadın Dayanışma Vakfına dönüştürülerek, akabinde Altındağ'da bir sığınma evi açılmıştır. 1990'larda Bakırköy, Şişli, İzmir, Kayseri ve Nazilli'de kadın sığınakları açılmıştır. 1995'de Çok Amaçlı Toplum Merkezleri'nin (ÇATOM) ilki açılmıştır (Çakır, 1997, s. 755).

Özetle, 1990'ların kurumsallaşma dönemi olması, hem hareketin kendi dinamikleri, hem de Türkiye'nin mevcut politik ortamı ile alakalıdır. 90'larda, toplumsal muhalefet gerilemeye başlamış ve gündemi muhalifler belirlemeye çalışmıştır. Ayrıca, 80'lerde muhalif hareketin bir parçası olamayan kadınlar, İslami hareket etrafında örgütlenmeye başlamışlardır. Müslüman feministler, feminist hareketin seçkinci-tahakkümcü yapısını eleştiriyor ve inanmanın ezilmek için bir neden olmadığını anlatmaya çalışıyorlardı. Ülkenin gündemine irtica kaygısıyla yerleşen bu hareket, kadınlar arasında sert tartışmalara ve kopmalara neden olmuş (Bora, 2014, s. 8), dönemin aktivist İslamcı kadınları 'Türbanlı feministler' diye gazetelere kapak olurken, hem dünyada hem de Türkiye'de İslami Feminizm kavramı yavaş yavaş gündeme girmiştir.

İslami Feminizm, 1980'lerin sonu itibariyle özellikle Müslüman ülkelerde, İslam'ın demokratikleşmesi ve kadın haklarının İslami açıdan uygulanabilirliğini göz önünde bulundurarak tartışılan bir söylem olmuştur. Türkiye'de İslami Feminizm, 80'li yıllarda ülkenin sosyo-politik ortamında görülmeye başlayan ve başörtüsü tartışmalarıyla gündeme gelen İslamcı kadının üniversite eğitimi alma ve kamusal alana çıkma mücadelesini anlatmaktadır. İslamcı kadınlar, temelde feminist taleplerini İslami bir paradigma ile dile getirdiklerinden, İslami feminist olarak adlandırılmışlardır. Kendini hiçbir rahatsızlık duymadan feminist olarak ifade eden İslamcı kadınların yanı sıra, feminist yakıştırmasını anlamsız ve gereksiz bulan ve bu tabire öfke ile yaklaşan bir grup İslamcı kadın da vardır. 90'lı yıllar Türkiye'de İslamcılığın dönüştüğü yıllardır. Bu süreçte hakikat İslam'dadır ve İslam'ın özüne dönmek gerekir, gibi söylemlerden vazgeçilmiş ve liberal demokrasi ile uzlaşma yoluna gidilmiştir. Yani, radikal İslam'dan, liberal İslam'a doğru bir geçiş yaşanmıştır.

Türkiye'de 2002 yılında yapılan genel seçimlerde kendilerini muhafazakar-demokrat olarak niteleyen bir grubun iktidara gelmesiyle birlikte İslami feminizm mücadelesi

önemli kazanımlar elde etmiştir. Türbanlı kadınların eğitim almaları önündeki engeller kaldırılmış, böylece birçok türbanlı kadın eğitim olanağına kavuşmuştur. Daha sonraları türbanlı kadınların kamusal yaşama katılımının önündeki engeller aşılmış ve iş yaşamında kamusal alanda görünürlükleri giderek artmıştır. Örtünen kadınların bir özne olarak kendilerini toplumun tüm kesimlerinde ifade etmeleri İslami feminizm açısından önemli bir başarı göstergesi olarak kabul edilmiştir. Yalnızca üniversitelerde değil, medya kuruluşlarında da ekranlardan kamuoyuna seslenen bu türbanlı kadınlar kadın öznenin tekliğini kaldırmış, giyim ve örtünme üzerinden modern-geleneksel kadın ayrımını getirmiştir. Bu grupsal bakış "öteki" üzerinden sosyal kimliklerin nasıl inşa edildiğini ortaya koyar niteliktedir.

Çalışmanın birinci bölümü, konu, amaç ve metot kısmına ayrılmıştır. Bu bölümde çalışma konusunun ve probleminin ne olduğu ve neyi amaçladığı açıklanarak, çalışmanın gerçekleştirildiği Yaşam Öyküsü Metodu anlatılmıştır. Akabinde, araştırma esnasında yaşanan güçlüklere değinilerek, araştırmacının katılımcıyla gerçekleştirdiği görüşmenin nasıl yürütüldüğü detaylandırılmıştır. İkinci bölümde, araştırmanın kuramsal çerçevesini oluşturan Sosyal Kimlik Kuramına yer verilmiştir. Bu kuramın ne olduğu ve sosyal kimlik inşasında nasıl etki ettiği üzerinden açıklamalara gidilerek çalışmanın problemi ile bağı kurulmuştur. Çalışmanın üçüncü bölümü 'Neoliberalizm, Küreselleşme ve Türkiye'de İslamcılık' başlığı altında, 1980 sonrası yükselen İslami hareketin nedenleri, İslamcı kadınların eğitim, kamusal alana çıkma ve siyasi katılım alanlarındaki hak arayışları, süreç içerisinde yaşadıkları kimliksel dönüşümler anlatılmıştır. Çalışmanın dördüncü bölümü 'İslami Feminizm' başlığı altında yürütülmüştür. İslami Feminizm nedir, nasıl ortaya çıkmıştır, İslamcı kadın yazarların ve araştırmacıların feminizmle olan ilişkileri, İslam ülkelerinde kadın hakları çerçevesinde yaşananlar ve İslami Feminist Kongreler konu alınmıştır. Beşinci bölümde Yaşam Öyküsü Metodu ile Başkent Kadın Platformu Dönem Başkanı Zeynep Göknil Şanal'ın İslam ve feminizme bakışı aktarılmıştır. Çalışmanın son kısmında, araştırmada elde edilen verilerin değerlendirilmesine ve sonuca yer verilmiştir.

1. BÖLÜM
ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE METODU

1.1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE PROBLEMİ

Türkiye'de liberal ekonomik anlayışın bir yansıması olarak kadının modernleşmesi/modernleştirilmesi noktasında 1980'li yıllardan itibaren liberal feminist düşünce dönüşüme uğrayarak bazı radikal oluşumlara kapı aralamıştır. Özellikle 1983 yılından sonra askeri darbenin izlerini silecek şekilde siyasi yaşama giren daha özgürlükçü neoliberal politikalar birçok alanda olduğu gibi İslami feminizmin de yeşermesine öncülük etmiştir. 1990'larda örgütlü olarak mücadeleye başlayan İslami Feminist hareketler toplumda farklı seslerin yükselmesine neden olurken öte taraftan bir kamuoyu oluşturmuşlardır. Dolayısıyla 2002 yılından sonra Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) döneminde türban yasağının kalkmasıyla İslami feminist kadınlar mücadelelerinde başarı elde etmişlerdir. Bu durum Türkiye'de İslami feminist hareketin de yükselişini getirmekle birlikte Müslüman kadınların feminizmi ve İslam tartışmaları sürdürüldü. Müslüman kadınların feminizmi aynı zamanda akademisyenler, ilahiyatçılar ve kanaat önderi tarafından sıklıkla dillendirildi.

İslami feminizme ilişkin bu tartışmalar birçok araştırmanın konusu olmuştur. Ancak çalışmamızı diğer çalışmalardan farklı kılan, bu konunun kendini Müslüman ve feminist kimliğiyle ifade eden bir kadın öznenin yaşam öyküsü üzerinden gerçekleştirilmesidir. İslami kadın hareketinin gelişiminde önemli bir konuma sahip olan Başkent Kadın Platformu Derneği (BKPD) Dönem Başkanı Sayın Zeynep Göknil Şanal'ın yaşam öyküsünün, çalışmamızda Türkiye'nin 1980 sonrasındaki Müslüman kadın hareketinin gelişimine ışık tutacağı düşünülmüştür.

Bu çalışmanın ana hareket noktasını Zeynep Göknil Şanal'ın yaşam öyküsü üzerinden sahip olduğu sosyal kimlik duruşuyla 1980'lerin sonunda ortaya çıkan, 1990'lar itibariyle daha yaygın olarak duyulan 'İslami Feminizmin yeni bir toplumsal hareket' olarak gelişimi oluşturmaktadır. Dolayısıyla çalışmada, özne olarak katılımcının sahip olduğu Müslüman kimliği, feminist kimliği ve sosyal kimliğinin inşasında neler

yaşadığı, bu kimliklere sahip olmanın toplum ve çevresi tarafından nasıl karşılandığı, sekülerizm ile İslam dinin çelişip çelişmediği, bir Müslüman olarak Kuran'daki kadını eşitsiz konuma düşüren ayetler hakkındaki değerlendirilmelerinin neler olduğu ve Kuran'ın yeniden yorumlanmasının mümkün olup olmadığı, İslami kadın hareketinin günümüzdeki durgunlaşmasını neye bağladığı yaşam öyküsü üzerinden sorgulanmıştır. Ayrıca literatür üzerinden İslami feminizm nedir, nerede ve nasıl ortaya çıkmıştır, İslamcı yazarlar ve feminizme bakışları, dünyadaki İslami feminist hareketler, Müslüman ülkelerde kadın hareketleri kapsamında yaşananlar, düzenlenen İslami feminist kongreler, 1980 sonrasında radikal İslam'dan liberal İslam'a geçiş sürecinde yaşananlar, 1980 askeri darbesi ile yükselen İslami hareketin iç ve dış dinamikleri, neoliberal ekonomi politikaları ve serbest piyasa ekonomisinin yarattığı ve güçlendirdiği İslamcı kitlenin zamanla nasıl evrildiği, kadınların başörtüsü nedeniyle yaşadıkları çerçevesinde eğitim, iş, siyaset alanında karşılaştıkları zorlukların neler olduğu sorgulanmıştır. İslamcı kadınların dönemsel olarak taleplerinin ve buna bağlı olarak da söylemlerinde nasıl bir değişim olduğu ve bu değişim ile ortaya çıkan yeni Müslüman kadın profili üzerinden blog, inisiyatif, platform gibi çeşitli kaynaklar incelemeye tabi tutulmuştur.

1.2. ARAŞTIRMANIN AMACI

Bu bağlamda çalışmanın amacı; Zeynep Göknil Şanal'ın sosyal kimlik olarak İslam dini ve feminist kimliği nasıl edindiğini, bu kimliği kendi yaşantısında nasıl dönüştürdüğünü, İslam ve feminizme bakışını ve kendini İslami feminist hareket içerisinde nereye konumlandırdığını anlamak ve bu konuda olumlu-olumsuz neler yaşadıklarını, katılımcının bir özne olarak kendi yaşam öyküsü üzerinden Türkiye'deki İslami feminizmin gelişiminin nasıl olduğunu tespit etmektir. Bu amaç çerçevesinde Türkiye'deki İslami hareketin yükselişinde neoliberal politikaların etkisi üzerinden İslami Kadın Hareketinin gelişmesi ve bu mücadele sonundaki kazanımlar açıklanmaya çalışılmıştır. Kendini 'feminist' olarak tanımlayan ya da 'feminist' olarak nitelenen ve İslami değerlere sıkı sıkıya bağlı Müslüman kadınların, neden 1980'lerden sonra kamusal alana çıktığı, yaşadıkları zorluklar ve elde ettikleri ile günümüze kadar geçen

zaman içerisinde yaşadıkları dönüşümler; İslami feminist hareketin Türkiye'deki öncülerinden olan Dr. Zeynep Göknil Şanal'ın hayat hikâyesi üzerinden, onun bir kadın özne olarak nasıl anlamlandırdığı ile ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1.3. ARAŞTIRMANIN METODU

Bu çalışma feminist metot ve yaşam öyküsü üzerinden Zeynep Göknil Şanal'ın İslami ve feminist kimliğinin nasıl oluştuğu ve sosyal bir kimlik olarak bu kimliğin özneye yaşam sürecinde aidiyet ve grup dayanışması bakımından neler kazandırdığı, bu kimliklerin kendi yaşamındaki dönüşümleri ile bu duruşunun İslam'da kadın konusunu değerlendirmesindeki yansımalarının neler olduğunu tespit etmeye yöneliktir. Dolayısıyla Zeynep Göknil Şanal'ın yaşam öyküsü üzerinden bir sosyal kimlik olarak dini ve feminist kimliğini nasıl inşa ettiğine odaklanılmıştır. Şimdi yaşam öyküsü bir yöntem olarak ne anlama gelmektedir, sorusunun yanıtı verilmeye çalışılacaktır.

1.3.1. Yaşam Öyküsü Metodu

Bu çalışma, yorumcu/inşacı yaklaşım üzerinden nitel bir araştırma olarak gerçekleştirilmiştir. Biyografik açıdan ve tek bir kişi üzerinden yaşam öyküsü (life story) ile veriler toplanmıştır. Bu yöntemin neyi içerdiğine ilişkin bilgiler aşağıda yer almaktadır.

John Creswell, yaşam öyküsü, sözlü tarih ve otobiyografi içeren yazıların tümü için 'biyografi' terimini kullanmıştır. Biyografik çalışma, bir kadına ya da erkeğe ait arşiv materyalleri aracılığıyla ya da bizzat kendi katılımıyla ifade edilen bireysel deneyimlerinin çalışılmasıdır. Öte yandan Norman Denzin'e göre biyografik çalışma; otobiyografi, yaşam tarihi (life history), yaşam öyküsü (life story) ve sözlü tarih gibi alt dallara ayrılmalıdır. Yaşam öyküsü araştırması (life story inquiry), antropoloji ve sosyal bilimlerde kullanılan bir yaklaşımdır. Araştırmacı, bir bireyin yaşamını derinlemesine inceleyerek, başından geçen önemli olayların hem kişisel hem de toplumsal konuları

nasıl etkilediğini ya da bireyin bunlardan nasıl etkilendiğini anlamaya çalışır (Kasapoğlu, 2013, s. 2).

Amerikalı Kızılderili Şeflerinin hayat hikâyelerini ele alan çalışmalar, ilk yaşam öyküsü örneklerini oluşturmaktadır. Yaşam Öyküsü araştırmaları, 1920 ve 1930'larda ilk başta antropologlar daha sonra da sosyolog ve edebiyatçılar tarafından sıklıkla kullanılan bir yöntem haline gelmiştir. 1970'lerden sonra pek çok disiplinin araştırılmasında da aktif olarak kullanılmıştır (Bulut, 2014, s. 882-883). Yaşam öyküsü üzerinden elde edilen bilgilerin araştırmada kullanılması, Becker, Bertaux, Denzin ve Plummer gibi antropolog ve sosyologlarla başlamıştır (Megias, Garcia ve Arcos, 2016, s. 962). Yaşam öyküleri, somut olayların bizzat o olayları yaşayan kişi aracılığıyla ilk elden anlatılması ve yaşam olayları ile bağlantı kurulmasını sağladıkları için sosyolojik araştırmalarda kullanılmıştır (Fisher'dan akt. Bulut, 2014, s. 883).

Bu yöntem, iletişim ve bilgi alışverişi yoluyla anlatıcıdan soru sorarak elde edilen bilgileri sentezleyerek ortaya kayda değer bir bilgi çıkmasını sağlamaktadır. Tartışma ve sorgulama yalnızca anlatıcı üzerinden değil, bir şekilde konuya dâhil olan kişiler ve gruplarla da yapılabilir. Anlatı, anlatıcı ile araştırmacıya birlikte zaman geçirme imkânı tanıdığından, konunun bütünüyle anlaşılmasını sağlar (Megias, Garcia ve Arcos, 2016, s. 962).

Biyografik yaklaşımın amacı, anlatı görüşmelerinden elde edilen bilgilerle, kişiye ait öznel değerlendirmeleri toplamak ve kategorize etmek değildir. Görüşmeci, elde ettiği öznel bilgiyi toplumsal ve tarihsel açıdan yorumlayarak nesnel anlamını inşa eder. Yaklaşım, sosyal yapının özneleri etkilediğini ve aynı zamanda özneler tarafından üretildiğini kabul ederek hareket eder (Reichertz, 1997, s. 575).

Yaşam öyküsünü araştırmak amacıyla gerçekleştirilen biyografik anlatı görüşmelerinin temel amacı öznenin ifade ettiklerinin sosyal yapı ile bağlantısını anlamaya ve ortaya koymaya çalışmaktır. Zira, Bertaux'a göre kişinin kendi deneyimlerini yorumlama biçimi zamanla değiştiğinden, öznenin şimdiki zamana ait biyografik bakış açısına

odaklanmak yerine, anlatılanlardan uygun biyografiler inşa edilmelidir (Betaux ve Kohli, 1984, s. 218).

Anlatı görüşmelerinde, öznenin yaşamındaki belli başlı olaylar ve dönemler önem arz eder. Görüşmeci, çocukluk, ergenlik, yetişkinlik, yaşlılık gibi dönemleri içine alan okul, iş hayatı, evlilik, doğum ve ölümler gibi kişinin yaşamında önemli sayılabilecek meseleleri özellikle öğrenmeye çalışarak, sonradan bunları kendi içerisinde kategorize ederek ifade etmelidir (Shütze, 1983, s. 287).

Yaşam öyküsü araştırmasının en belirgin amacı ise, dini, ırkı, rengi, cinsiyeti, siyasi görüşü gibi nedenlerle marjinal sayılan bireylerin öznel yaşantılarına ulaşmaktır. Bu yöntem, bir anlamda 'ötekini' anlama konusunda bizzat kendileri tarafından aktarılan deneyimlere ulaşmak ve onların hayatlarını derinlemesine görmek açısından son derece önemli bir işleve sahiptir. Zira yaşam öyküleri bireylerin yaşantılarına daha içerden bakarak onları anlamamızı kolaylaştırır.

Atkinson'a (1998, s. 25-26) göre yaşam öyküsü araştırmasının avantajları arasında şunlar vardır. Katılımcıların hikâyelerini paylaşarak, kendi deneyimlerini bir kere daha gözden geçirme ve paylaşmanın verdiği rahatlama duygusuna erişme şansı ele etmesi sağlanır. Birey, deneyimlerini bugünkü bakış açısıyla yorumladığından, kendi hikâyesine bakış açısı değişebilir ve bu da başkalarının da söz konusu yaşama farklı bir gözden bakmasını sağlayabilir. Özne, geçmiş yaşantısını gözden geçirirken, geleceğe dair amaç ve beklentileri de güncellenmiş olur.

Bununla beraber yaşam öyküsü araştırmasının bazı sınırlılıkları da vardır. Katılımcının içini açtığı görüşmeler, gizlilik ve gönüllülük esasına bağlı olduğu için etik sorunlar diğer araştırmalara göre daha çok önem arz eder. Örneğin, araştırmacı soruları önceden hazırlar ve katılımcıdan geçmişindeki en özel (acı dolu, travmatik, müphem, gizemli) olayları anlatmasını bekler. Bu durum bir güç dengesizliği olarak algılanabilir. Aynı zamanda katılımcının öznel durumu da bilinç dışı bir direnç oluşturabilir (Bulut, 2014, s. 884). Yaşam öyküsünün en güçlü yanı ise, bilginin bizzat öznenin kendisinden alınmasıdır. Bu sayede sadece nesnel bilgi edinilmez, yaşananların birey için öznel olarak ne alama geldiği de öğrenilebilir. İnsanların, geçmiş deneyimlerini bugünkü

bakış açılarıyla nasıl yeniden inşa ettiklerini görmek de bu yaklaşımın en güzel yanlarından biridir.

1.3.2. Araştırmanın Veri Toplama Tekniği

Biyografik araştırma yöntemlerinden biri olan yaşam öyküsü araştırmalarında, özneye katılımcı denir. Biyografik anlatılarda katılımcılar rastgele belirlenmez. Araştırmanın konusuna göre belirli özelliklere ve deneyimlere sahip katılımcılar seçilir. Katılımcıların mutlaka görüşmeye ve deneyimlerini aktarmaya gönüllü olması ve araştırma için gereken bilginin aktarılabilmesi için de yeterli zamanı ayırabilecek durumda olması gerekir. Önemli olan katılımcının sayısı değil derinliği ve zenginliğidir. Niceliksel olarak katılımcıların sayısının fazla olması çalışmayı daha güvenilir ve bilimsel hale getirmeyeceği gibi, bazen tek bir kişi ile yapılan çalışmalar derinlemesine görüşmeye daha uygun olduğu için güvenirliği de artırabilir (Goodson ve Sikes, 2011, s. 25).

Katılımcı ile görüşülürken dikkat edilmesi gereken konuların başında, araştırmacının doğru katılımcıyı seçmesi ve onunla iletişim kurmayı başarması gelir. Görüşmenin gerçekleştiği ortamın her iki taraf için de uygun olması ve görüşmenin sağlıklı devam edebilmesi için güvenli bir atmosfer oluşturulması gerekir. Araştırmacı, katılımcının kendisinden bahsedeceğini göz önünce bulundurarak, güvenli, huzurlu ve rahat bir ortamın son derece önemli olduğunu hatırlamalı ve katılımcıyı yargılamadan dinlemelidir (Rosenthal, 2003, s. 920). Bu durum aynı zamanda feminist yaklaşımın da temel ilkeleri arasında bulunmaktadır. Öznenin kendini güvende hissetmesini sağlayabilmek için araştırmacının kendi yaşadıklarından ve çevresinden örnekler vererek katılımcıyı rahatlatmaya özen göstermelidir.

Diğer önemli noktalardan biri, araştırmacı ve katılımcı arasında hiyerarşik bir ilişki olmamasıdır. Katılımcı, araştırmaya katıldığı için araçsallaştırılmamalıdır. Katılımcı ile ilk iletişim kurulduğunda, neden söz konusu çalışma için seçildiği kendisine anlatılmalı ve çalışmanın amacı ile ilgili bilgi verilmelidir. Ancak ilk aşamada katılımcının kafasını karıştırmamak adına çok detaya girilmeden konunun temel esaslarından bahsetmek yerinde olacaktır (Güvercin, 2015, s. 10). Feminist yaklaşımın başka bir ilkesi olan

araştırmacıyla katılımcı arasında yatay bir ilişki düzleminin geliştirilmesidir. Feminist çalışmalarda yaşam öyküsü yönteminin kullanılması öznenin bilgi, deneyim ve anlamlandırmalarına ulaşmak için hiyerarşik ilişkiyi kırma ve eşitler arası ilişkiye dönüştürme amacı güdülür.

Araştırmacıya karşı dürüst olmak da biyografik anlatı görüşmelerinin en önemli ayrıntılarından biridir. Zira görüşmeler uzun saatler sürebilir. Katılımcının kendisini buna göre ayarlaması gerekmektedir, ancak görüşmeyi bitirmek istediğinde de mutlaka sonlandırılması gerekir (Goodson ve Sikes, 2011, s. 38).

Biyografik anlatı görüşmelerinde katılımcının izni alınarak ses kaydı yapılması, bu süreçte en faydalı olacak tekniklerden biridir. Ses kayıt cihazı katılımcının hazır olduğu ve uygun bulduğu anda çalıştırılmalıdır. Gabriel Rosental'a (2004, s. 52). göre, yaşam öyküsü kapsamında bilgi almak için gereken biyografik anlatı görüşmeleri iki aşamada gerçekleştirilmelidir. İlk aşamada görüşmenin başlayabilmesi için genel bir giriş sorusu sorulur ve akabinde katılımcıdan daha fazla bilgi alabilmek için detay içeren sorularla devam edilir. Görüşme esnasında katılımcının sözü kesilmez ve göz teması kurularak, arada bir 'hı hı' 'evet' gibi paralinguistik ifadeler kullanılarak dikkatli bir şekilde dinlendiği hissettirilir.

Araştırmanın ikinci aşamasında, daha özel sorulara geçilmelidir. İlk aşamada katılımcının bahsettiği, araştırmacının da daha detaylı bilgi almak üzere not aldığı konular olabilir. Katılımcının özellikle konuşmak istemediği bir konu ise, konuşmaya zorlanmaz. Ancak öyle değilse, söz konusu olayla ilgili daha fazla bilgi verilmesi istenir. Yine bu aşamada, araştırmacı daha önceden hazırladığı soruları sorarak cevap almaya çalışır (Rosental, 2003, s. 918).

Katılımcının anlattıkları kuramsal bir yapı içerisinde sunulmadığından, elde edilen bilgilerin daha sonra analiz edilmesi, yorumlanması, kavramsallaştırılması ve organize edilmesi gerekir. Biyografik anlatı sona erdikten sonra araştırmacı parçaları birleştirerek, verileri sistematik bir şekilde değerlendirir. McAdams'a göre araştırmacı bir yaşam öyküsünü yapılandırmaya çalışırken, katılımcının yaşamını çocukluk, ergenlik ve yetişkinlik olarak üçe bölerek işe koyulmalıdır. Bu dönemlerde yaşadığı kritik olaylar, hayatının kırılma noktaları, köklü değişim ve dönüşüm geçirdiği anlar da

elde edilen bilgiyi kategorize etmekte faydalı olacaktır. Katılımcının hayat mücadelesi içerisinde karşılaştığı en büyük zorluk, karakterinin oluşmasına etki eden mühim bir kişi ya da hadise veya kitap, film, dizi gibi şeyler, bireysel olarak dini ve siyasi görüşü, yaşam öyküsü anlatırken sürekli vermeye çalıştığı mesajlar da materyalin şekillenmesinde önem arz eder. Görüşme sonunda mutlaka katılımcıya teşekkür edilmeli ve araştırmacı ikinci bir görüşmenin faydalı olacağını düşünüyorsa bunu dile getirerek, tekrar görüşmekten yana olduğunu vurgulamalı ve yeni bir randevu talep etmelidir (akt.Bulut, 2014, s. 891).

Bu çalışma, İslamiyet'i, feminist bir perspektiften yorumlayan İslamcı kadınların oluşturduğu ve Türkiye'de başka bir örneği olmayan Başkent Kadın Platformu Derneği'nin Dönem Başkanı Dr. Zeynep Göknil Şanal ile gerçekleştirilmiştir. Görüşmenin yalızca Şanal'la yürütülmesinin nedeni, çalışmanın konusu itibariyle kendini açıkça hem feminist hem de İslami referanslarla tanımlayan katılımcının yaşantısının ve deneyimlerinin araştırmanın konusu bakımından çok değerli ve uygun olmasıdır. Görüşmeler boyunca katılımcının paylaşımları dikkatle dinlenmiş ve kendisine etik ilkeler çerçevesinde görüşme öncesinde hazırlanmış yarı yapılandırılmış sorular sorulmuştur. Üç defa ayrı günlerde yapılan ve yaklaşık 20 saat süren derinlemesine görüşmeler esnasında 15 saat ses kaydı tutulmuştur. Şanal'a önceden hazırlanan yarı yapılandırılmış sorular yöneltilerek, İslam ve feminizm, aile, kadın hakları, İslamcı kadının eğitim ve iş hakkı, kamusal alana çıkışı, siyasi katılımı, İslami dernekler ve örgütler, dünyadaki İslami feminist hareket, tesettür, toplumsal cinsiyet rolleri, homoseksüellik gibi kavramları nasıl değerlendirdiğine cevaplar aranmış ve özellikle Kuran'da kadın teması üzerinden, şahitlik, miras, poligami (çok eşlilik) ve örtünme konusundaki fikirleri alınarak çalışma bu temalar üzerinden şekillendirilmiştir. Özellikle yaşamında İslam'la nasıl tanıştığı, aile üyelerinin feminist olması konusundaki görüş ve tepkilerinin neler olduğunu, İslami kimliğe sahip olmanın ne demek olduğu, arkadaşlarının nasıl karşıladığı ve dernek içerisinde nasıl bir aidiyet yarattığını, bu kimlik ve aidiyetin kamusal alandaki avantaj ve dezavantajlarının neler olduğu ayrıntılı olarak sorulmuştur.

1.4. ARAŞTIRMADA KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER

Araştırma, konusu itibariyle İslami değerlere güçlü bir şekilde bağlı olan ve kadın hakları mücadelesi veren ya da vermeye çalışan kadınları hedef almaktadır. Görüşme öncesinde hazırlanan sorular, görüşme talep edilirken birtakım İslamcı kadın derneklerinde aktif çalışan kadınlara gönderilmiştir. Bu derneklerin bir kısmı dayanışma amaçlı kurulmuştur ve Allah rızası gözetmek suretiyle hizmet vermektedir. Diğer kısmı ise hak arayışı güderek çalışmaktadır. Her iki kesimden de soruların yanıtlanması yönünde destek alınamamış ve yüz yüze görüşme talebim reddedilmiştir. Bu sebeple çalışma, yalnızca Başkent Kadın Platformu Derneği Dönem Başkanı Zeynep Göknil Şanal'la derinlemesine görüşme yapılarak gerçekleştirilmiştir.

1.5. ARAŞTIRMANIN YÜRÜTÜLÜŞ ŞEKLİ

Bu çalışma, birçok kitap, makale, dergi, süreli yayın ve internet kaynaklarından edinilen bilgiler ışığında yürütülmüştür. Bunların yanı sıra gazete köşe yazıları ve yayınlanmış yüksek lisans ve doktora tezlerinden de faydalanılarak zenginleştirilmiş ve daha geniş bir bakış açısı ile detaylandırılmıştır. Tez, biyografik bir çalışmayla temellendirilmiş ve biyografik yöntemlerden biri olan yaşam öyküsü metodu ile gerçekleştirilmiştir. Çalışma, başta farklı İslamcı kadın dernekleri, platformlar, bloglar ve inisiyatiflerde aktif olarak çalışan İslamcı kadınlarla derinlemesine görüşme yapılanarak, önceden hazırlanmış yarı yapılandırılmış soruların sorulması ve alınan cevaplar ışığında oluşturulacak değerlendirmelerle şekillendirilmek üzere tasarlanmıştı. Ancak, 10 farklı adrese telefonla ulaşılıp randevu talep edilmişse de konunun feminizmle bağlantısı nedeniyle olumlu dönüt alınamamıştır. Başkent Kadın Platformu Derneği dışında diğer İslami oluşumlardan (dernek, blog, inisiyatif vb.) defalarca tekrarlanan yüz yüze görüşme ya da e-posta yoluyla soruların yanıtlanması talebi de olumsuz karşılanmıştır. Bu sebeple, yaşam öyküsü metoduyla tek kişi üzerinden uzun uzun ve birkaç kere olmak üzere görüşme yapılmasının çalışma açısından daha faydalı olacağına karar verilmiş ve Başkent Kadın Platformu Derneği Dönem Başkanı Dr. Zeynep Göknil Şanal'ın yaşam öyküsü üzerinden çalışma yürütülmüştür.

Zeynep Göknil Şanal ile ilk görüşme, dernek faaliyetlerinin yürütüldüğü ofiste tüm güne yayılarak gerçekleştirilmiştir. Katılımcı, sorulan tüm sorulara açık yüreklilikle uzun yanıtlar vermiş ve çalışmaya katkısı olacağını düşündüğü kitap, dergi gibi dokümanları da paylaşmıştır. Kendisine ilk görüşme talebi için ulaşıldığında hemen randevu vererek, dernekteki görüşmede misafirini samimiyetle ağırlayan bir ev sahibi gibi davranmıştır. Kendisinden izin alınarak ses kaydı tutulmuş, görüşme önceden hazırlanmış sorular çerçevesinde yürütülmeye çalışılmış, bazen de kendiliğinden gelişen konular tartışılmıştır. Görüşme boyunca katılımcının sözü kesilmeden dikkatle dinlenmiş, notlar tutulmuş ve akabinde notlardaki konu başlıkları daha detaylı görüşülmüştür. İlk görüşme yaklaşık 8 saat sürmüş ve 6 saatlik ses kaydı tutulmuştur. İlk görüşmenin yarım asırlık bir yaşam öyküsüne yetmeyeceği göz önünde bulundurularak, henüz konuşulamamış konuları değerlendirmek üzere kendisinden bir randevu daha talep edilerek, hemen bir sonraki hafta sonu tekrar görüşülmüştür. Bu defa görüşme katılımcının kendi isteğiyle, yine kendisi tarafından belirlenen bir pastanede gerçekleştirilmiştir. Öğle vaktinde başlayan görüşme akşam saatlerine kadar sürmüş, bu görüşme de yeniden katılımcının izni ile ses kaydına alınmış ve kendi istediği noktada kesilerek bu şekilde yaklaşık altı saatlik ses kaydı tutulmuştur. İkinci görüşmede daha önce değinilmeyen konulara yönelerek, özellikle katılımcının Kuran'da kadın imgesi üzerinden şahitlik, miras, dört eşle evlilik ve örtünme gibi konular hakkındaki fikirleri dinlenmiştir.

Üçüncü görüşme katılımcının kendi evinde yaklaşık 5 saatte gerçekleştirilmiş, bu defa daha çok sosyal kimliğinin nasıl oluştuğuna, dini ve feminist kimliğinin özne olarak kendisine neler kazandırdığına ve toplumdaki konumunu nasıl etkilediğine dair düşünceleri dinlenerek kayıt tutulmuştur. Tüm görüşmeler sonradan deşifre edilerek her harfine kadar kaydedilmiş ve ses kaydına alınmayan ancak görüşmeler esnasında tutulan notlar da eklenerek tamimiyle katılımcının yaşam öyküsünü içeren dosyaya dönüştürülmüştür. Yüz yüze görüşmeler haricinde, katılımcıya telefon ve e-posta yoluyla ulaşılarak da bazı sorulara cevap aranmıştır. Edinilen tüm bilgiler daha sonra, katılımcının kendi anlamlandırdığı ve algıladığı noktadan hareketle kategorilere ayrılarak kendi içinde bir sınıflandırma yapılmıştır. Tezin beşinci bölümü Zeynep Göknil Şanal'ın paylaştıklarının yaşam öyküsü metoduyla ele alındığı bölüm olarak

şekillendirilmiştir. Bu bölüm katılımcının anlatımı üzerine, araştırmacının anlamlandırdığı şekilde yorum yapılarak oluşturulmuştur.

2. BÖLÜM
KURAMSAL ÇERÇEVE: SOSYAL KİMLİK

Günümüzde kimlik kavramı, üzerine çokça tartışılan ve faklı bağlamlarda kullanılan bir konu haline gelmiştir. Bireysel kimlik, sosyal kimlik, öznel kimlik, nesnel kimlik, toplumsal kimlik, kültürel kimlik gibi... Kimlik en geniş anlamıyla bireye ait bütün özellikleri içine alan, bireyin kendini nasıl tanımladığını ya da toplum tarafından nasıl tanımlandığını ifade eden, süreklilik ve tutarlılık arz eden öznel bir bütünlüktür. Kimlik tanımının oldukça uzun bir geçmişi olmasına rağmen, özellikle 20. yüzyılla birlikte modernizmin bir sonucu olarak kullanılmaya ve tartışılmaya başlanmıştır. Kimlik kavramı çeşitli teorilere, bilim alanlarına, disiplinlere, bakış açılarına, yazarlara göre farklı tanımlanabilir. Nuri Bilgin'e (2007, s. 11) göre kimlik, *bir kişi ya da grubun kendisini tanımlaması ve kendini diğer kişi veya gruplar arasında konumlamasıdır.* Sosyolojik kuramlara göre insan, hem bireysel iç dinamikler hem de çevresel etmenlerle birlikte kimlik kazanır. Sosyolojik kimlik, özellikle sınıfsal farklılıkların nitelendiği, bireyin sosyal durumunu açıklayan kimliktir. Sosyolojik kuramlara göre öznenin kendini tanıması, diğerlerini tanıması sonucu yani 'ben' ve 'öteki' ile gerçekleşir. Birey, üye olduğu grubun özellikleri ile olumlu sosyal kimlik geliştirebilir ya da olumsuz özellikleri nedeniyle olumsuz sosyal kimlik de edinebilir (Aşkın, 2007, s. 215).

Bu çalışmada Zeynep Göknil Şanal'ın yaşam öyküsünde İslami ya da Müslüman feminist kimliğinim, sosyal bir kimlik olarak nasıl bir yer oluşturduğu anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

2.1. SOSYAL KİMLİK KURAMI

Kimlik, sosyal psikoloji disiplininin içerisinde yer alan teori ve araştırmalarının temel ilgi alanlarından biridir. Sosyal psikoloji, kimlik kavramını sosyal kimlik teorisi ile temellendirir. Sosyal kimlik teorisi, 1970'li yılların ortalarında Henri Tajfel ve John Turner tarafından temeli 'grup' olan bir teori olarak geliştirilmiştir. Birey, düşünce, duygu ve davranışlarını üyesi olduğu gruptan etkilenerek şekillendirir, yani sosyal kimlik bireyin üyesi olduğu gruplara bağlı olarak gelişmektedir (Aşkın, 2007, s. 216).

Değerler, düşünceler, bakış açıları, inançlar gibi sosyal göstergeler, sosyal psikolojinin içerisinde yer alan dinamiklerdir. Goldon Allport'a göre sosyal psikoloji, bireylerin sosyal göstergelerinin, yani duygu ve düşüncelerinin diğerlerinin varlığından nasıl etkilendiğini anlamaya yönelik bir girişimdir (akt. Demirtaş, 2003, s.125). Sosyoloji ve psikolojiyi bir araya getiren sosyal psikoloji kavramı birey ve grup arasındaki ilişkiyi anlamayı amaçlamaktadır. Bireyin yalnızken ve grup içindeyken davranışları benzer mi, farklı mıdır? Grup davranışları bireyin davranışlarını ne derece etkiler? Bireyin yalnızken sergilediği davranışlar toplumsal sayılır mı, gibi sorular sosyal psikolojinin cevap aradığı sorulardır (Demirtaş, 2003, s. 125). Henri Tajfel ve John Turner, geleneksel sosyal psikolojiyi indirmeci bulduklarından, sosyal psikolojiye yeni bir boyut kazandırarak deneysel sosyal psikolojiyi geliştirmişlerdir. Bu yaklaşımın temel ilkesi, bireyle toplum arasındaki ilişkiyi inceleyerek, indirgemecilikten uzak bir şekilde insan davranışlarının toplumsal boyutunu keşfetmektir (Tajfel, 1978, s. 77).

Henri Tajfel, II. Dünya Savaşı sırasında Fransa ve Almanya'daki esir kamplarında yaşadığı sürede, din ve ırk grupları gibi sürekli çatışmanın çıkabildiği gruplar üzerinden, gruplar arası çatışma ve grup üyelerinin psikolojik süreçlerini incelemiştir. Bu süreçte ortaya çıkan sosyal algı ile 1970'li yılların ortalarında sosyal kimlik kavramını John Turner ile kuramlaştırmışlardır. Bu kuramcılar, bireyin bir gruba dâhil olduğunda, fikir, duygu, düşünce, bakış açısı ve yargıları gibi bireysel kimliğini oluşturan değerlerin değişip değişmediğini ya da hangi yönde değiştiğini anlamaya çalışmışlardır. Sosyal Kimlik Kuramı, insanların birey olarak değil, bir sosyal grubun üyesi olarak davranış sergilediklerini öne sürmektedir. Yani, benlik tanımının en önemli faktörü üye olunan sosyal sınıfla belirlenir (Mlicki ve Ellemers'tan akt. Demirtaş, 2003, s. 129). Sosyal kimlik kuramı, *sosyal kimlik, sosyal sınıflandırma, sosyal karşılaştırma, en küçük grup paradigması* ve *sosyal yapı* olmak üzere beş kavram üzerinden temellendirilmektedir.

2.1.1. Sosyal Kimlik

Henry Tajfel'e (1982, s. 2) göre sosyal kimlik, bir sosyal sınıfa ya da gruba üye olan bireyin benlik algısının, bu üyeliğe yüklediği anlamdan kaynaklanan bir parçasıdır.

Sosyal kimlik tanımı yapılırken, kişinin bireysel kimliğinden çok grup içerisindeki kimliği vurgulanır. Kişisel kimlik özellikleri biriciktir ve bireyin yalnızca şahsına ait olan duygu, düşünce ve beğenileri anlamına gelir. Ancak, grup içerisinde, bireyin kendini algılama şekli değişebilir. Kendini toplumsal bir sınıfın ya da grubun özelliklerine sahip olarak tanımlayan birey, yeni bir kimlikle karşı karşıya kaldığında, ortaya çıkan kişinin sosyal kimliğidir. John Turner'a göre, bireyin benlik saygısı ile üyesi olduğu grup arasında sıkı bir ilişki vardır. Bir gruba ait olan birey, aynı zamanda bir kimliğe de sahip olmuş olur ve bu sayede kişi kendini konumlandırabilir (Hogg'dan akt. Demirtaş, 2003, s. 130).

John Turner benlik saygısı ve grup üyeliği arasında sıkı bir ilişki olduğundan hareketle, 'Kendini Sınıflandırma Kuramı'nı geliştirmiştir. Turner'a göre kendini sınıflandıran insan, algısal ve davranışsal olarak ait olduğu grubun tipik bir modeli olur ve böylece kişiliksizleşir. Kişiliksizleşme, sosyal kimliğin belirginleşmesi sonucunda bireysel kimliğin geri planda kalması ile ortaya çıkar ancak negatif bir anlamı yoktur. Yani, grup üyeliğinin getirdiği bir özellik olarak kişi çatışma ve ayrımcılık gibi bazı durumlar söz konusu olduğunda bireysel olarak davranmak yerine bir grup üyesi olarak davranır (Demirtaş, 2003, s. 131). Kendini sınıflandırma, kalıp yargılara neden olur. Bireyler, bir gruba üye olduğu anda o grubun kimlik özelliklerine adeta yapışırlar ve bu şekilde kendisi için önemli olan sosyal grubun özellikleri ile ilişkilerini ve davranışlarını yeniden düzenlerler (Wetherell, 1996, s. 65).

2.1.2. Sosyal Sınıflandırma

Sosyal Kimlik Kuramının önemli kavramlarından biri de sosyal sınıflandırmadır. Nesnelerin veya insanların belirli özelliklerine göre sınıflandırılması, bilgi işleme sürecinin daha hızlı bir hale gelmesine yardım ettiğinden, bireylerin çevresindekileri sınıflandırma eğilimi yüksektir. Zira insan beyni daima en kestirme yolu tercih eder, yani bir anlamda 'bilişsel cimridir'. Sosyal sınıflandırma yapan kişi, bireyleri 'insanlar' olarak değil de, kadınlar, siyahiler, Türkler, Almanlar gibi kategorilere ayırır ve bilgiyi bu şekilde işlerler. Yani sınıflandırma, aşırı bilgi yüklemesinden kurtulmak, bir anlamda bilişsel tasarruf için kullanılan bir yoldur. Sınıflandırma, karmaşık süreçlerin içinden çıkmak için bir önkoşul sayılır. Yani, birey çevredeki her şeyi ayrı dikkat harcamak

yerine, sınıflandırma yaparak bilişsel sürecini kolay ve hızlı kılar. John Turner'a göre sosyal sınıflandırma süreci iki temele dayanır. İlki, abartma etkisidir. Yani, birey kendi grubu içindeki benzer özellikleri de, kendi grubu ve diğer gruplar arasındaki farklılıkları da abartılı bir şekilde algılar. İkincisi ise iç grup kayırmacılığıdır. Yani, olumlu kimlik arayışı içerisinde olan birey, kendi grubunun özellikleri ile başka grupları mukayese ederek, kendi lehine bir sonuç çıkarma eğilimdedir. Kişi, kendi grubuyla birtakım değerler üzerinden bağ kurarak duygusal anlamı olan bilişsel bir sınıf oluşturur. Bu sürece de ethnocentrism-etnikmerkezcilik denir. İç grup kayırmacılığı, dış grup yani 'öteki' üzerinden yapıldığı için, kendi grubunu yüceltme ve diğer grubu olumsuz algılama şeklinde görünür. Yani birey katı kalıp yargılara sarılabilir (akt. Demirtaş, s. 135).

2.1.3. En Küçük Grup Paradigması

Tajfel ve arkadaşları, kendi gruplarını kayıran bireylerin diğer gruplarla çatışmaya girmeleri için gerekli ve yeterli önkoşul nedir sorusuna cevap aramak üzere en küçük grup paradigmasını (minimal group paradigm) geliştirmişlerdir. Araştırma sonunda, kayırmacılığın bireyler tarafından en çok tercih edilen yöntem olduğu ortaya çıkmıştır. Çünkü yapılan testlerde, deneklerin, kendi gruplarına rastgele atanmış, yani hiçbir özel yakınlığı bulunmayan kişilere bile herhangi bir çıkarları olmadıkları halde iç-grup kayırmacılığı yaptığı gözlenmiştir. Bu çalışmalar sonunda Tajfel, grubun dış dünyadan kopuk bir halde yaşıyormuş gibi algılanması ile gruba ilişkin bilgilerin kaybolma ihtimalimin yüksek olduğunu vurgulayarak, araştırmacıları ikaz etmiştir (Demirtaş, 2003, s. 137).

2.1.4. Sosyal Karşılaştırma

Sosyal karşılaştırma kuramı, Festinger tarafından geliştirilmiş bir kuramdır. Tajfel ve Turner da, kuramlarını oluştururken bu kuramdan etkilenmişlerdir. Festinger'a göre insanın aynası ötekidir. Yani birey, kendi davranışlarını, yeteneklerini, elde ettiklerini değerlendirme ve sınama ihtiyacı hisseder ve bunu 'öteki' üzerinden yapar. Sosyal kimlik kuramına göre bilginin edinilme şekli sosyal karşılaştırmadır. Sosyal

karşılaştırma bireye kendini tanıması, sahip olduğu değerlerin geçerliliği ve uygulanabilirliği görmesi için fırsat sunar. Zira kişinin fikirlerinin doğruluğuna olan inancı, toplumsal fikir birliğinin bir sonucudur. Bireyler, üyesi oldukları sosyal sınıfların ya da grupların sahip olduğu fikirlerin en doğru olduğuna inanmaya meyilli olduklarından, grup içi kayırmayla iç-grup daha pozitif algılanacağından 'olumlu ayırdedicilik- positive distincteveness' gerçekleşecek ve bu şekilde de kişinin olumlu benlik saygısı artacaktır (Tajfel, 1978, s. 78).

Tajfel'e göre, sosyal sınıflandırma, sosyal çevrenin bireyin davranışına yol göstermesi için düzenlenmesi anlamına gelir. Birey, bu süreçte kendini toplum içerisinde bir yere konumlandırır. Sosyal kimlik ise, kişinin ait olduğu grup aracılığıyla mevcut konumunu tanımlayabilmesi ile oluşur. Birey, ait olduğu gruba yeterince faydalı olamadığını düşünüyor ya da yeterince istifade edemiyorsa, yeni arayışlara girebilir. Olumlu bir sosyal kimlik gelişimi için, gruplar diğer gruplarla kendi grubunu kıyaslar ve gerekiyorsa yeni grup seçer (Demirtaş, 2003, s. 140).

2.1.5. Sosyal Yapı

Kuram, toplumla birey arasındaki ilişkinin arabulucusu olarak sosyal kimliği gösterir. Cinsiyet, dil, sosyo-ekonomik durum, eğitim, kariyer, cinsiyet gibi büyük örneklemli sosyal sınıfların arasında güç ve saygınlık ilişkisi vardır ve bunlar toplumu meydana getirirler. Bireyler, üyesi oldukları sosyal sınıfın ya da grubun diğerlerinden daha iyi olduğuna inanma eğilimdedirler. Yani insanlar ait oldukları grupla özleşirler. Özellikle toplumsa cinsiyetin öğrenilmesi, içinde bulunduğu grubun normlarıyla bağlantılıdır. Buna göre sosyalleşme sürecinde bireyin sosyal öğrenmeleri ile bağlantılı olarak Bem'in kavramıyla ifade edersek bir toplumsal cinsiyet şeması oluşur. Bu bireyin toplumsal cinsiyet eşitsizliğine ilişkin tüm normsal ayrımların zihne kodlanması ile alakalıdır ve ayrımcı düşünce ve davranışlar çocuk yaşlardan itibaren zihinde kodlanan bir fotoğrafa dönüşür ve bireyin topluma uyumu sağlanır (Görgün-Baran, 2012, s.419). Dolaysıyla çocuk hangi aile değerlerinin içinde yetişiyorsa ona yönelik zihinsel bir şemanın oluşması ve kendilik algısı ya da kimliği gelişir. Öte yandan, olumlu sosyal kimlik oluşturamadığını ve toplumsal olarak düşük bir konuma sahip olduğunu düşün

birey grubuyla özdeşleşmekten kaçınır. Yani, olumlu sosyal kimlik için bireyin üyesi olduğu grupla özdeşleşmesine değecek bir motivasyon kaynağı olması gerekir.

Özetle, sosyal psikolojinin toplumsal yanını açıklayan kuram sosyal kimlik kuramıdır. Bu kurama göre grup, bireyin benliğinin bir parçası olduğundan, asla bireyden ayrı düşünülemez. Dolayısıyla toplum içinde yaşayan bireyin etkileşimleri her zaman için sosyaldir. Sosyal kimlik bu nedenle bireyin toplumda edindiği bir konuma denk gelir ve toplumsal ilişkilerinin sürdürülmesinde bir mekanizma işlevi görür.

2.2. SOSYAL KİMLİĞİN İNŞASI

Sosyal kimlik inşası, kültürel tanımlamalar çerçevesinde şekillenmektedir. Tajfel'e göre kişisel kimlik ve sosyal kimlik olmak üzere her bireyin iki çeşit kimliği vardır. Kişisel kimlik, yalnızca bireye ait olan özellikleri içerir. Örneğin, duygular, yetenekler, ilgi alanları, yaşam hedefleri, dini inanç gibi özellikler kişisel kimliğin içinde yer alır. Bireyin 'benim' dediği özellikler kişisel kimliğini oluşturur ve genellikle çok sayıda kimliği bütünleştirir. Kişisel kimlik özerktir. Sosyal kimlik ise bireyin üyesi olduğu ya da ait olduğu grup ya da sınıfın özelliklerine olan bağlılığı ile şekillenir. Yani sosyal kimliğin inşasında, kişinin içine doğduğu aile ve toplumun önemli bir yeri vardır. Bu nedenle, kadın ve erkek kimliği de toplum tarafından belirlenen tanımlamalarla gelişir (Aktaş, 2013, s. 57-58).

Toplum tarafından kabul gören kurallar ve kültürel değerler, çevrenin, okulun, iş yerinin, medyanın etkisiyle bireye kazandırılır. Yani, insanların edindiği tüm özellikler aile ile başlayan sosyalizasyon süreciyle edinilir. Bu süreçte sahip olunan kimlik tanımlamaları bireyin sosyal duruşunu belirler. Tüm insanların kimliklerinde kişisel ve sosyal özelliklerinin payı vardır. Ancak bazı bireyler, sosyal öğelere daha fazla önem atfederler. Aslında, bu farklılık, sosyo-kültürel yapının toplumdan topluma değişmesi ile ilgilidir. Geleneksel toplumun bireyleri, sosyal rolleri, normları, sosyal sınıfları ve modelleri daha kolay kabullenip içselleştirebilir. Modern toplumlarda ise, bireyin dayatılmış kimlikler yerine özgür iradesiyle seçtiği, daha eşitlikçi ve özgürlükçü bir sosyal kimlik söz konusudur. Dayatmalar yerine daha özgür seçimlerin yapılabildiği

sosyal çevrede, bireyin kişisel kimliği ile edindiği sosyal kimlik arasında çatışma ve gerilim olmaz. Sosyal kimliğin inşa edilme sürecinde, aile, ekonomik durum, kültürel sermaye, toplumsal statü, eğitim, kariyer, sınıfsal farklılıklar gibi faktörler etkilidir. Yani sosyalizasyon sürecinde, aile üyelerinin eğitim düzeyi ve yaşanılan yer son derece etkilidir. Hayata dair birçok değer aile içi kültürel tanımlamalarla doğum anından başlayarak devam eder. Örneğin kırsal kesimde eğitimsiz bir ailenin kızı olarak doğan birey, sosyalizasyon sürecinde kadın ve erkekler arasındaki eşitsizliği sürekli gözlemleyeceğinden ve maruz kalacağından, 'erkeğe bağımlılık' rolünü farkında bile olmadan kabul edebilir (İlbars, 1988, 419). Şehirlerde ise eğitim olanaklarının daha fazla olması, kadınlara iyi eğitim ve sonrasında iş imkânı sunduğundan, şehirde yaşayan kadın sosyal yaşamı kendisi için avantaja dönüştürerek, toplumsal statüsünü yükseltmeyi başarabilir (Aktaş, 2013, s. 57).

Bu tez, biyografik bir çalışma ile oluşturulmuştur. Yaşam öyküsü (life story) metodu ile çalışmanın öznesi olan Zeynep Göknil Şanal'ın İslami feminist olarak sosyal kimliğinin nasıl geliştiğine bakmak için, Tajfel ve Turner'ın sosyal kimlik kuramı temel alınmıştır. Bu kuram, Şanal'ın ailesinin, sosyal çevresinin, büyüdüğü ülkenin, eğitim hayatının ve evliliğinin, İslami feminist kimliğinin oluşmasındaki etkisini, üyesi olduğu Başkent Kadın Platformu Derneğinin oluşturduğu sosyal kimliğinin kendi çevresindeki insanlar tarafından nasıl karşılandığı, onların hayatında ne gibi etkiler yarattığı, inşa edilen bu kimlik özelinde İslam dinine ait hadis, sünnet gibi kadını ilgilendiren meselelere nasıl baktığı ve Kur'an'da yer alan ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği oluşturan örtünme, çoklu evlilik, miras ve şahitlik ile ilgili ayetler üzerindeki yorumlarının neler olduğu konusu çalışmamıza temel teşkil etmektedir.

3. BÖLÜM
TÜRKİYE'DE İSLAMCLIK VE İSLAMCI KADININ DEĞİŞEN PROFİLİ

Türkiye'de İslamcılık, modern bir ideoloji olarak, özellikle 1970'lerde bağımsız siyasal partiler etrafında örgütlenmiş, 1980'lerin sonuna kadar da milliyetçi ve muhafazakâr gücü temsil etmiştir. 1990'laran sonra İslamcılık, küreselleşme ve neoliberal politikalarla bütünleşip dönüşüm geçirmiştir. 1970'lerden 1990'ların başına kadarki süreçte, İslamcılık; milliyetçi, muhafazakâr, radikal bir güç olarak var olmuştur. Bu yıllarda İslamcılığın egemen politik söylemi "öz İslam'dadır" sloganı ile kendini göstermiştir. Yani, ancak Peygamber dönemine dönülerek ideal İslam'a ulaşılabilir, düşüncesi ön plana çıkmıştır. İslamcılık, toplumun İslamileştirilmesi ve İslami bir devlet inşası temelinde radikal bir özelliğe sahiptir. 1990'lardan itibaren İslamcılık, liberal demokrasi ile uzlaşı içerisine girerek, önceki ideali olan öz İslam arayışından vazgeçmiştir. 1970-90 arası baskın radikal İslamcılık (Milli Görüş) iflas ederken, 1990'lardan itibaren neoliberal İslam ideolojisi, küreselleşme ile iç içe geçerek dönüşmüştür. Özetle, Türkiye'de radikal İslam, 90'lar itibariyle liberal İslam'a doğru evirilmiştir (Özbey, 2011, s. 2).

1990'lardan bu yana Türkiye'de Malezya ve Endonezya gibi ülkelerde uygulanan Güney Asya kalkınma modeliyle, İslamcılık ve serbest piyasa ekonomisi arasında bir bağlantı kurulmaya çalışılmış ve bunun bir sonucu olarak da sivil toplum, kadın hakları, uzlaşma ve demokratikleşme gibi kavramlar İslamcılar tarafından benimsenmiştir. Bu bağlamda 90'lı yıllarda, neoliberal politikalarla İslami değerlerin uyumlaştırma çabalarının varlığı göze çapraktadır. 2000'lere gelindiğinde ise 'İslam ve Demokrasi', 'İslam ve Sivil Toplum', 'İslam ve Kadın' gibi karşılaştırmalar yine aynı bağlamda var olmuştur. İslamcılık, küreselleşme politikaları kapsamında serbest piyasa ekonomisi, demokratikleşme, özgürleşme, sivilleşme gibi ilkeleri benimseyerek, bu değerlerin en ideal sistem için gerekliliğine inanan küreselleşme ile uzlaşmıştır (Yılmaz, 2015, s. 14).

İslamcılar, küreselleşmeyle İslam'ın evrensellik iddiası arasında benzerlik olduğunu düşünerek, yaşamlarını küreselleşmenin değerleriyle uyumlu hale getirmişlerdir. Bu

sebepledir ki, Türkiye'de yaşanan İslamcı hareket ve liberal politikalar arasında eş zamanlı bir yükseliş söz konusudur.

3.1. NEOLİBERALİZM, KÜRESELLEŞME VE TÜRKİYE'DE İSLAMCI HAREKETİN YÜKSELİŞİ

1980 yılında gerçekleştirilen askeri darbe sonrasında, İslamcılık yükselen radikal bir ideolojiye dönüşürken, 24 Ocak kararlarıyla birlikte, Türkiye'nin ekonomi modelinde ulusal kalkınmadan, serbest piyasa ekonomisine doğru geçiş olmuştur. Bu süreçte, liberal gelenek yeni sağ söylem içine girerek muhafazakâr öğelere eklemlenmiş ve bütün toplumsal hareketin piyasa argümanlarıyla açıklandığı neoliberal tahakküm tarzı görünür olmuştur (Özkazanç, 2005, s. 1).

Alev Özkazanç'a (2005, s. 3) göre, Türkiye'ye özgü neoliberalizm, 1960'dan sonra harekete geçen toplumda, modernizmle mücadele eden otoriter zihniyet ve piyasacı zihniyetin harmanlanması yoluyla yürütülmüştür. 1980 sonrasında devletçi terimler serbest ekonomi terimleri birbirine geçmeye başlamış ve serbest piyasanın işlemesine engel teşkil eden tüm kurumlar ortadan kaldırılmıştır. Türk-İslam piyasa sentezi olarak gündeme gelen sağcılık dışarıya karşı güçlü bir duruş sergilemiştir. Bu süreç, giderek daha belirgin hale gelen kültürel entegrasyon baskısı altında, milliyetçilik/muhafazakarlık, İslamcılık ve piyasa üçlüsü olarak tezahür etmiştir.

Siyasal bir hareket olan İslamcılık'ın, ekonomiden eğitime, sağlıktan kültüre hayatın her alanında görünür hale gelmesini Nilüfer Göle (1999) şöyle ifade etmektedir:

> "Bir İslami kimliğin siyasi güç kazanarak yeniden ortaya çıkarılması ve geliştirilmesi, açıkça olmasa bile, benliğin tanımlanmasından cinsiyet ilişkilerine etik ve estetik değerlere kadar günlük hayatın en mahrem alanlarına girmiş olan modernleşmenin etkisine bağlanır." (s. 71).

Göle'ye göre İslamcılık, Müslüman kimliğin yükselen sesidir ve bu kimlik modern dünya içinde gittikçe radikalleşir ve siyasallaşır. İslamcılığın gelişmesindeki dış etkenlerin payı da son derece büyüktür. 1979'da gerçekleşen İran İslam Devrimi'nin etkilerini Göle (1999) şu şekilde ifade etmektedir:

> "İslami hareketler ve radikal İslamcılık 1970'lerin sonunda İslam dünyasının her yanından düşünürlerin ve İran Devrimi'nin etkisiyle biçimlenen ortak bir eylem olarak günümüzün İslami hareketlerini ifade etmektedir. Radikalizm terimi sistem düzeyinde bir değişikliği gerçekleştirmek, İslami bir toplum yaratmak ve Batı modernliğini eleştirmek amacıyla İslam'ın köklerine ve esaslarına bir dönüş anlamında kullanılmaktadır." (s. 71).

Devrim liderlerinin temel amaçları arasında, İslamcılığı Batı'ya karşı bir alternatif olarak sunmak ve İslami referanslarla Müslüman kimlik yaratma da bulunmaktadır.

Göle'ye (2000, s. 10) göre, İran İslam Devrimi, tüm toplumu yukarıdan aşağıya, yönetim biçiminden eğitime, yaşam biçimlerine, kişilik oluşumuna ve manevi dünyasına kadar İslamileştirmeyi hedeflemiştir. Türkiye'de laik kamusal alan, İslamcı hareketin ortaya çıkmasıyla radikal bir karşı duruşla yüz yüze gelmiştir. İslamcı hareketler, kamusal alanın ahlaki denetimini İslami referanslarla yapmaya çalışırken, demokratik ortama zarar vermiş, diğer yandan da yeni İslami kamusal mekânlar yaratarak, İslami görünürlüğü arttırmaya çalışmıştır (Göle, 2000, s. 33).

İslamcı hareketin yükselişinde eğitimin de rolünün son derece önemli olduğunu hatırlamak gerekir. Zira, İslamcı siyasal iktidarların eğitim kurumları üzerinden örgütlendiklerini, 1980 ve 1990 yıllarına bakıldığında, bu örgütlenmenin özellikle hızla yayılan Kuran kursları ve Üniversiteler aracılığıyla olduğunu görmek mümkündür.

Öte yandan, büyük kentlerde ve en modern üniversitelerde dahi İslamcı kız öğrencilerin oturma eylemleri yaparak üniversitelerde türban yasağının kaldırılmasını talep etmeleri, Cumhuriyetçi kadınlar diye adlandırılabilecek 'ilerici' kesim tarafından şiddetle kınanmış ve Batılılaşma kazanımlarına bir tecavüz olarak değerlendirilmiştir (Göle, 1992, s. 78-79).

1991'de yaşanan Körfez Savaşı da İslami hareketin gelişimini etkileyen dış etkenlerdendir. Kaya'ya (2009, s. 122) göre İslamcılık, Soğuk Savaş sonrasında güçlenen neoliberal ekonomik politikalara duyulan bir tepki ve ayrıca orta sınıf bir hareket olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla Türkiye'de İslamcılığın dönüşümünün küreselleşme ve neoliberal politikalarla meydana geldiği ileri sürülebilir.

1990'larda yaşanan toplumsal ve siyasal alandaki gelişmelere bakıldığında, Körfez Savaşı sonrasında İslam dünyasında yaratılmaya çalışılan Yeni Dünya Düzeni, Soğuk

Savaş'ın bitişi, Sovyet Blok'unun dağılması, neoliberal politikaların yaygınlaşması, ulaşımın kolaylaşması, bilgi-iletişim ve telekomünikasyon alanında yaşanan gelişmeler en genel tanımıyla 'küreselleşme' olarak okunabilir.

Küreselleşmenin bir sonucu olan kültürel heterojenleşme sonucunda, her kültürel topluluğun kendini özgün kılma ve bir kökene dayandırma arzusu, İslamcıların Asr-ı Saadet dönemine dönme ve 'öz'ünü orada arama isteğiyle görünür olmuş, bu durum da toplumsal çatışmalara ve gerilimlere neden olmuştur. Öte yandan küreselleşme ve İslamcılık arasındaki ilişki, farklılıklar, çatışmalar ve çeşitliliklerden beslenerek güçlenmiştir. Bu süreçte dini hareketler yalnızca dini çerçevede değil, dünya ölçeğinde bir harekete doğru evrilmiştir.

Küreselleşme ile ulusa aşırı bir göç hareketi başlamış, eğitim olanakları artmış, sivil toplum güçlenmiş ve kadınlar kamusal alanda daha görünür olmaya başlamıştır. İslamcılar da tüm bu gelişmelerden etkilenmiştir. İslam politikleştikçe, kadın daha ön plana çıkmaya başlamış ve kara çarşafıyla siyasi gösterilere katılan kadın bir simge haline dönüşmüştür. İslamcı hareket yükseldikçe, geleneksel Müslüman kadın profili, politikleşen Müslüman kadın profiliyle çözülmeye başlamış, zihinlere yerleşmiş olan pasif, naif ve itaatkâr kadın, evinden çıkıp kamusal alanda kolektif hareketlere katılan aktif, talepkâr, direngen kadına dönüşmüştür. 1980'lerden sonra, Türkiye'de İslami hareketler karşısında yaşanan irtica korkusu, en çok seküler kadın dernekleri tarafından eleştirilmiş, Şeriat ve Laiklik şeklinde tezahür eden siyasi ikilik, türbanlı kadınlar ve seküler kadınlar arasındaki çatışmaya dönüşmüştür. Kadın, siyasi kavgaların simgesi olmanın ötesinde, toplumsal aktör olarak siyasi yaşama katılmaya başlayarak, kamuoyunu yönlendirebilir hale gelmiştir. İslam ve laiklik arasındaki çelişkiler, toplumda kutuplaşmaya ve hatta şiddete dönüşerek güvensiz bir ortam yaratmış, özellikle de türban mevzusu ekseninde görünür olmuştur. Türbanın bireysel tercihten ziyade, şeriatçı stratejinin bir parçası olduğu ve ardından peçe ile çarşaf geleceği korkusu o günlerin gündemini işgal etmiştir (Göle, 1992, s. 78-79).

Bir 'ilerici-gerici' kavgası sürüp gittiği günlerde, Refah Partisi (RP) yerel seçimlerdeki başarısının ardından, 1995 genel seçimlerinde birinci parti olmuştur. Dönemim Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel, hükümeti kurma görevini Doğru Yol Partisi'ne

(DYP) verince Tansu Çiller Anavatan Partisiyle koalisyon hükümeti kurmuştur. Ancak, daha sonraki süreçte güven oylaması geçersiz sayılan Anayol Koalisyonu dağılmış, bu defa Erbakan hükümeti kurmakla görevlendirilmiş, akabinde RP ile DYP Refahyol hükümetini kurmuştur. 54. Hükümet, 8 Temmuz 1996'da TBMM'de yapılan oylamada güvenoyu almış ve Erbakan başbakan koltuğuna oturmuştur.

Erbakan'ın göreve gelmesiyle birlikte yaptığı icraatlar, ulusal medya ve kamuoyunda ciddi rahatsızlık yaratmıştır. Cumhuriyetin kazanımları ve laik rejime tehdit gibi görülen iktidar, resmi ziyaretlerine Afrika ülkeleriyle başlamıştır. İlk resmi ziyaretini Libya'ya yapan Erbakan, Kaddafi'nin çadırında ağırlanmış ve ziyaret esnasında Libya liderinin neredeyse azarlamaya varan konuşmalarına ses çıkarmaması sebebiyle medyadan büyük tepki almıştır. Başbakanlık konutunda cemaat liderlerine iftar yemeği vermesi, Cuma namazları çıkışında şeriat isteriz diye bağıran tarikat üyeleri, sakal ve cübbenin resmi kurumlarda, başörtüsünün üniversitelerde serbest hale getirilmesine dönük girişimler, Sincan Belediyesinde düzenlenen Kudüs Gecesindeki piyeste sarf edilen replikler, Taksim'e cami projesi, imam-hatip liselerinin arka bahçe olarak nitelenmesi gibi gelişmeler askeri rahatsız etmiştir.

28 Şubat 1997 günü irtica tehdidi gündemiyle toplanan MGK, yaklaşık 9 saat süren görüşmenin ardından 18 maddelik 28 Şubat kararlarını almıştır. Laiklik adına imzalanması beklenen kararların arasında tarikatlara bağlı okulların Milli Eğitim Bakanlığı'na (MEB) devredilmesi, 8 yıllık kesintisiz eğitime geçilmesi, Kuran kurslarının denetlenmesi, tarikatların kapatılması, Atatürk aleyhine düzenlenen eylemlerin cezalandırılması gibi maddeler vardı. Bu sürecin ardından Erbakan ortaya çıkan meşruiyet sorunu ve RP tabanından gelen baskıyla 18 Haziran 1997 tarihinde görevinden istifa etmiştir. Bu dönemde İslamcı kadın büyük kırılma yaşamış, sonraki süreçte 'dava' adına değil bireysel yaşamını oluşturmaya yönelik davranışlar içine girmiştir.

Neoliberal ekonomi politikalarıyla yeniden şekillenen modern toplumun bireyleri yalnızlaşmış ve bireyler bu nedenle yakın gördükleri topluluklara sığınarak bastırılmaya çalışan kimliklerini su üstüne çıkarmışlardır. Yani modernizmden umduğunu bulanamayanlar, güvenli bir sığınak arayışı içerisinde cemaatsel yapılara eklemlenerek aidiyet duygusunu pekiştirmek istemişlerdir. Alev Özkazanç'a (2005) göre:

> "1980 sonrasında bireyin kendisi üzerindeki yönetimi, (bireyciliğin gelişimi, tüketim davranışları, mahremiyet, özel yaşam ve dinsel ahlak) üretim alanında işverenlerin çalışanlar üzerindeki yönetimi (kamu düzeni ile çalışma düzeni arasındaki bağın sıkıca kurulması), cemaatlerin birey üzerindeki yönetimi gibi farklı yönetim türleri siyasi anlam kazanırlar. Cemaatleşmeyle birlikte bireyin vatandaşlık bağıyla bağlı olduğu genel toplum yerine, özel ve ahlaki bir bağla kendi cemaatine aidiyet duyması olgusu güçlenir" (s. 4).

Özkazanç'a (2005, s. 4) göre, 80 sonrası ortaya çıkan devlet yapısı ile siyasal toplum fikri zedelenmiş, cemaatleşme ve tarikatlaşma yaygınlaşmış, sivil toplumun varoluş temeline zarar verilmiş, ortaya ekonomik olarak liberal piyasadan, kültürel olarak da cemaatlerden etkilenmiş yeni bir neoliberal toplum çıkmıştır.

Bu süreçte toplumda yaşanan çatışmalar 28 Şubat'a giden yolu hazırlamış ve laik anti-laik kavgası 'postmodern darbe' ile bir çözülme yaşamıştır. 1970'li yılların başında Milli Nizam Partisi (MNP), Milli Saadet Partisi (MSP) ve 1980'lerden sonra Refah Partisi (RP), projelerini İslam ideali üzerinden gerçekleştirmeye çalışırken, milliyetçi-muhafazakâr ideoloji ekseninde 'milli görüş' hareketi ortaya çıkmıştır.

3.2. 1980 SONRASI TÜRKİYE'DE YAŞANAN İSLAMİ UYANIŞIN DİNAMİKLERİ

1980 sonrasında Türkiye'de yaşanan İslami uyanışın hem içsel hem de dışsal faktörleri vardır. Dışsal nedenlerin başında gelen 1979 İran İslam Devrimi, Batı'ya karşı bir protesto ya da İslami alternatif amacı taşımaktaydı. Bunun yanı sıra, Soğuk Savaş'ın bitmesiyle materyalist dünyanın dağılması, tüm dünyada artan 'manevi' arayış ve dine bağlılığın artması da etkenler arasındadır. Sovyet Blok'unun dağılmasıyla Türkiye, Balkanlarda ve Orta Asya'daki akraba topluluklarla yüz yüze gelmeye başlamış, öte yandan dönemin iç siyasetinin bir sonucu olarak Arap ülkeleri, İran, Pakistan ve Kuzey Afrika gibi yerlerle kurulan ilişkiler, Türkiye'yi tarih içerisindeki refakatçileriyle buluşturmuştur. Bu buluşmaların en önemli aktörü ise İslam'dır (Çaha, 2005, s. 479). Sosyalizmin çöküşü, neoliberalizmin genişlemesine olanak yaratmıştır. Ayrıca, sosyalizm gibi bir kurtuluş idealinin yenilgisi, demokrasi ve kapitalizmin bir arada yürüyebileceği fikrinin yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Bu sebeple 90'lar

Türkiye'sinin siyasi zemininde bu fikrin hegemonyası baskın gelmiş ve kadın hareketini de etkilemiştir (Özuğur, 2016, s. 17).

İslamcı siyasal partilerin 1970'li yılların başı itibariyle İslami sermaye birikimini bünyesinde toplaması, İslamcıların ekonomi sahasında daha çok varlık göstermelerinin önünü açmıştır. 1980'lere gelindiğinde de İslami burjuvazi, ulusal ekonominin yönünü, ekonomiyi tekelleştirerek belirlemeye başlamış ve serbest piyasa ekonomisi sayesinde güçlenmişlerdir. 1990'lardan sonra da İslami sermayeye sahip işadamlarının atılımlarıyla, birtakım ekonomik örgütlenmeler oluşturulmuş, Yimpaş, İhlas ve Kombassan gibi şirketlerle yükselişe geçmişlerdir. 90'lı yıllar Müslümanların siyaset arenasında en güçlü hale geldikleri ve iktidara koştukları yıllar olmuştur. İslamcılar, siyasi başarının yanı sıra iş piyasalarında etkin hale gelmişlerdir. 70'ler ve 80'lerin püriten cemaat mensupları, 90'ların medya holdingi, nakliyat şirketi veya eğitim sektörü haline gelerek, profesyonel yönetici ve uzmanların boy gösterdiği bir mecraya dönüşmüştür (Aktaş, 2005, s. 38).

Ekonomik ve siyasi alanda görülen serbestleşme, İslami kesimin sanayii, ticaret ve entelektüel alanlara kaymasına yardım etmiştir. Özellikle de eğitim alanındaki özelleştirmeler, İslami kesime eğitim sektöründe büyük fırsatlar sunmuştur. 1980 sonrasındaki serbest piyasa ekonomisi ve Özal'ın elitist bürokratik yapının kapılarını halka açarak 'halkın yanında olma' mesajlarıyla açılan Anadolu Liseleri ve İngilizce eğitim fırsatlarının artması, İmam-Hatip liselerinin eğitim kalitesinin artması ile mezunlarının devlet sahasına taşınabilmesi gibi gelişmeler İslami uyanışın içsel etkenleri arasında gösterilebilir. Aslında o yıllarda üniversitelerde ortaya çıkan başörtüsü mevzusu, İslami uyanışın yanı sıra, eğitim hizmetlerinin dindar ailelerin çocuklarını da içine alacak kadar yaygınlaşmasının bir sonucu olarak değerlendirilmiştir (Çaha, 2005, s. 481).

1980 Askeri Darbesi ile rejimin sağ-sol eksenine kaymasını önlemek amacıyla, dini öğeler birer 'birleştirici' unsur olarak kullanılmaya başlanmıştır. Aynur İlyasoğlu'na göre, toplumda çatışma yaratan ve sınıf mücadelesine sebep olan her türlü eyleme karşı, İslam bir siyasal amaç olarak devlet kontrolünde işlevsel hale getirilmiştir. Bu nedenle,1980'lerde yükselen İslamcılığın ardında yatan en önemli faktör, askeri rejim

sonrası toplumun eylemliliğe yönelik fikirlerden uzak tutulmak istenmesi ve din derslerinin genel eğitim müfredatına alınması gibi İslami tedbirlerin devlet eliyle alınarak, meşrulaştırılmış bir sterilizasyon sağlamak istenmiş olmasıdır (İlyasoğlu, 2013, s. 102).

1980 sonrası dönemde Türkiye'de artan, İslami görünürlüğün ardında örgütlü dini grupların geniş halk kesimleriyle kurdukları irtibat vardır. Gecekondularda, varoşlarda ve hatta köylerde yaşayan insanlara, İslami kesimlerden dernekler ve vakıflar destek olmuştur ve bu İslami grupların gündemine demokrasi, sivil toplum, liberal İslam ve kadın hakları gibi terimler yerleşmiştir. O yıllarda İslamcı akımlara Cumhuriyet tarihi boyunca görülmemiş ifade özgürlüğü sağlanmış ve İslamcı akımların devlet örgütlenmesi içinde etkinlik sağlamaları devlet desteğiyle bilinçli bir harekete dönüşmüştür (Şaylan, 1987, s.106). İslamcı hareketlerin Türkiye gündemine oturması, 1980 sonrasında laik eğitim kurumları olan üniversitelerde eğitim almak için direnen türbanlı öğrencilerle olmuştur (Çayır, 2009, s. 50).

1990'lı yıllarla birlikte, Turgut Özal'ın kişiliği ve liberalleşme ile eşitlik ve adalet arayan toplumsal kesimlerde, İslami hareket hız kazanmış ve daha kendinden emin bir hale gelmişse de, 28 Şubat 1997'de yaşananlar ve siyasal İslam'a karşı başlatılan darbe ile İslami hareket kendine duyduğu güveni yitirmeğe başlamıştır. 90'larda, Müslüman entelektüeller hem ulus devletlerin, hem küreselleşen dünyanın sorgulandığı ve buna paralel olarak da Türkiye'nin de yeniden değerlendirmesi gereken bir gündemle karşı karşıya kalmıştır. 1980'li yıllar ve 90'ların başında siyasi vurgusu ön planda olan İslami kesim, 90'ların sonuna doğru düşüncenin vurgulandığı bir dönüşüm gerçekleştirmiş ve İslam'ın entelektüel düzeyde anlatılması için İslami aktörler görünür olmuştur. 1980'li yılların başından 1997'ye kadar İslami kesim arasında 'İslami cemaat' vurgusu yapılırken, 28 Şubat'tan sonra daha çok 'kentli Müslümanlar' vurgusu yapılmaya başlanmıştır (Kentel, 2005, s. 723-724).

3.3. İSLAMCILIĞIN YENİ AKTÖRLERİ VE TÜRKİYE'DE DÖNÜŞEN İSLAMCI KADIN PROFİLİ

Türkiye son yıllarda tesettürlü kadının kimliksel değişim sürecine tanıklık etmektedir. İslamcı kadın, 'Dişilik değil kişilik' sloganı ile kamusal alana çıkmaya çalışmakta ve bu süreçte sahip olduğu entelektüel birikimden istifade etmektedir. Küreselleşmenin etkisinin tüm dünyada olduğu gibi İslam ülkelerinde de hissedilmesi ile birçok İslam ülkesinde kadın hareketinin güçlendiği görülmektedir.

1980 sonrasında, farklı coğrafyalarda yaşayan Müslüman kadınlar, İslami paradigmayla bir feminist hareket geliştirmeye başlamıştır. Bu hareket ya da dini feminizm akımı, şehirli ve eğitim düzeyi yüksek kadınlar arasında ortaya çıkmıştır. Dini eğilimlerinden uzaklaşmayan şehirli Müslüman kadın, İslam'ı sahip olduğu kimliğin önemli bir parçası olarak korumuştur. Bir yandan da küreselleşmenin etkisiyle, her konuda eşitlik arayan İslamcı kadın, modern hayatın içerisine İslami değerleri entegre edebileceğini düşünmüştür (Güç, 2008, s. 655).

Göle'ye (2000, s. 53) göre, bu yeni akım, yani İslami feminist hareket, özel ve mahrem olanı siyasetin bir parçası haline getirmiştir. 'Kişisel olan politiktir' diyen feminist kadınlar, kişisel olan birçok şeyi siyasi alanın içine sokmuştur. İslam siyasileştikçe, İslami aktörler farklı bir forma bürünerek tarih sahnesine geri dönmüştür. İslamcı ideoloji, yeni Müslüman aktörlere kamusal alana çıkma şansı tanıyarak, kamusal görünürlük ve mahremiyet gibi tezat görünen iki farklı konunun yeni anlamlarını ortaya çıkarmıştır.

3.3.1. 1980 ve 1990'larda İslamcı Kadın

1980'li yıllarda sağcı ve muhafazakâr çizgiler taşıyan dindar kesim, 1990'larda emperyalizmi sorgulayan, demokrasi ve insan haklarına vurgu yapan bir profile dönüşmüştür. Bu dönemde Müslüman kadınlara ilişkin sorunlar, yine Müslüman kadınlar aracılığıyla gündeme gelmeye başlamıştır. Dini konumunu 'mümine kadın' olarak ev içerisinde değil, sosyal hayatın içerişimde kariyeriyle var etmeye çalışan yeni İslamcı kadın, Müslüman kadına ilişkin tüm soru ve sorunları açık yüreklilikle

tartışmaya başlamış, ataerkil geleneklerle İslami gelenekleri ayrıştırmak üzere çeşitli sorgulamalara giriştikleri için de, bazı gazeteci ve sosyologlar tarafından 'İslamcı feminist' olarak nitelendirilmiştir (Aktaş, 2005, s. 834).

1980'lerde başlayan toplumu dönüştürme hamlelerin sonuçları, toplumsal yapıda gözle görülür bir değişimle 1990'larda karşımıza çıkmıştır. Bu değişimi açıklayan en önemli faktörlerden biri neoliberalizmle gelişen yeni sermaye yapısı ve 80 darbesi sonrasında sol kadar darbe almayan ve dolayısıyla güçlenen İslamcı harekettir.

Değişen siyasi ve ekonomik arena, yeni aktörler yaratmış ve bu aktörlerin en güçlü sığınağı gelişmekte olan İslamcı hareket olmuştur. Modernleşme sonrasında giderek etki ve önemini kaybedeceği düşünülen İslamcılık, dönemin ekonomik ve siyasi özellikleri nedeniyle daha da güçlenmiş ve büyük şehirlerde dikkat çekici bir hale gelmiştir (Gülalp, 2003, s. 74).

Özal'ın politikaları, 1980'li yıllarda sistemin tabularını sarsmış ve dindar kitleleri harekete geçirmiştir. Bu yıllarda, başörtülü öğrenciler, okuma haklarını dillendirmeye çalışmıştır. Ayrıca, İslam'ın bir gereği olduğuna inandıkları örtünmeyi, modern hayat içerisinde kendilerini özgürleştiren bir simge olarak değerlendirmişlerdir (Aktaş, 2005, s. 834).

1980'lerde askeri darbenin nedenlerinden biri olarak gösterilen irticai gelişmeler, kamusal alanda başörtüsünün bir baskı unsuru olarak gündemde yer almaya devam etmesine sebep olmuştur. Dönemin en önemli sorunlarından olan başörtüsü yasağı, 1990'larda da gündemdeydi ve başörtülü kadınlar tarafından toplumsal bir muhalefet oluşmuştu. Bu muhalif söylem, modern kamusal alana ilişkin tartışmalara, 1990'larda ivme kazandırmış ve başörtüsü yasağının çözümsüzleşen bir noktaya taşınması, Yıldız Ramazanoğlu, Halime Toros, Cihan Aktaş gibi yazarların kalemlerinden hikâye olarak dökülmeye başlamıştır (Aktaş, 2005, s. 833-835).

Cumhuriyetin seçkinleri tarafından başlatılan modernleşme projesinin en önemli yapı taşlarından olan kadınlar, İslami görüntülerinden uzaklaştırılmak suretiyle, homojen ve seküler bir kamusal alan oluşturmuştur. 1980'lerde ise bu 70 senelik laikleşme çabası, üniversite eğitimi almak isteyen İslamcı kadınlarla sarsılmış, eşitlik, modernizm,

kamusal alan gibi konular taştırmaya açılmıştır. Kentlerde görünür olan türban, İslamcı kadının kamusal hayata katılımının adeta bir simgesine dönüşmüş, onlara ev dışında sosyal ilişkiler ağı kurabilmeleri için fırsat tanımış ve İslamcı kadın, Cumhuriyetle yaratılan alanı fırsata dönüştürmeyi başarmıştır (Çayır, 2014, s. 43). İslamcı kadın, Cumhuriyet'in getirdiği 'eşitliği' savunan birinci kuşak feministlerden farklı olarak, kadının 'farklılığı' üzerinde durarak, kamusal alanda dayatılan eşitliğin gerçek bir eşitlik olmadığını ve farklılıkları görmezden geldiğini savunan yeni bir eleştiriyle ortaya çıkmıştır (Türkmen, 134, s. 2007).

İlk defa Türkiye gündemine oturan başörtüsü sorunu, türbanlı kız öğrencilerin üniversite eğitimi alma arzuları ile belirginleşmiştir ve kadınlar İslamcı hareketin bir parçası olarak ön plana çıkmaya başlamışlardır. 1990'lara gelindiğinde üniversitelerden mezun ve meslek sahibi İslamcı kadınlar, kamusal alanda görünür olma ve mesleklerini icra etme talepleriyle gündeme gelerek, kadınların Türk toplumu ve İslamcı hareketteki konumlar ve kadının ev içi-dışı rollerini sorgulayan yeni bir kimlik arayışına girmişlerdir. Bu amaçla çeşitli dernek, vakıf ve platformlar altında örgütlenmişlerdir (Çayır, 2014, s. 41).

Çayır'a (2014, s. 51-53). göre İslamcı kadınlar 1980'li yıllarda modernizme karşı tepkisel bir yaklaşım içerisindeydiler. Dönemin İslamcı yazarları da modernizme tepkiydi ve biyolojik farklar üzerinden yorum yaparak, kadın ve erkeklerin 'eşit' olamayacağını vurgulamaktaydılar. Ancak ilginç olan, 80'li yıllarda kadın hakkında yazan, çizen, konuşan, yorum yapan herkesin erkek olmasıydı. Kadınlar çıkardıkları birkaç dergiyle, sistemin zorluklarına bulaşmadan varlık göstermeye çalışıyor, kadın eylemlerini, konferanslarını, panellerini yönlendiren ve örgütleyen erkeklerin çalışmalarında görüntü olarak kalıyorlardı. Kadın adına konuşan erkeklerin karşılaştığı ilk aykırı ses, 1987'de duyulmuştur. Nokta dergisinin kapak yaptığı Türbanlı Feministler diye adlandırılan bir grup İslamcı kadın, ataerkil sistemin dayatmalarından yıldıklarını dile getirerek, ev işleri ve çocuk bakımı gibi kadına yüklenen sorumlulukların geleneksel rollerden kaynaklandığını ileri sürmüştür. Türbanlı Feministler, daha sonra 'Ayçe' adı verilen bir dergi çıkararak, kadının kamusal alanda var olmasının İslamiyet ile çelişmediğini vurgulamaya çalışmışlardır. 80'lerin İslamcı

kadının yeni bir hayat tarzı yaratamamasının nedeni ise modernizm ve gelenek arasına sıkışmış olması, ev içi ve ev dışı hayatını kaynaştıraması olmuştur.

1990'larda, 80'li yıllarda görünen tepkisel tavrın yerini kendi üzerine düşünen bir İslami söylem almış, siyasal İslamcı hareketin aktörleri olan 'mücahit ve mücahideler' arasındaki uyum bozulmuş, kadınlar kendi adına konuşmaya ve kendi sorunları kendi sesleriyle duyurmaya çalışmışlardır. Yani, 80'lerde sokaklarda, miting alanlarında protestolarıyla tanıdığımız kadınlar, 90'larda seslerini daha örgütlü ve sistematik bir şekilde duyurmuşlardır.

90'larla birlikte İslamcılığın aktörleri değişmiştir, yeni aktörler kentli, orta sınıf, eğitimli ve meslek sahibi kadınlardır. Bu kadınlar biyolojik ve toplumsal kimliklerini sorgulayan, yeni kimlik inşa etmek isteyen, modern kent ortamında başörtüleri ve inançlarıyla var olmaya çalışan, dışlanmış ve marjinal İslamcı kadınlardır (Çayır, 2014, s. 44). Buket Türkmen (2007, s. 136), bu durumun, yalnızca Türkiye'ye özgü olmadığını belirtir. Zira İslam'da temel kaygının kamusal-özel alanın düzenlenmesi olduğu gerçeği tüm İslam coğrafyası için geçerlidir. Çünkü İslami politikalar son yıllarda liberal politikalara dönüşmüş ve böylece mahremin tanımı yeniden yapılmış, kamusal ve özel alanların düzenlenmesi çerçevesinde mahrem ve namahrem ayrımları İslami görünürlüğün sınırlarını çizmiştir.

90'lara gelindiğinde tepkisel/radikal söylemin ağırlığını yitirmesiyle kendi üzerlerine düşünmeye, kimliklerini yeniden sorgulamaya başlayan İslamcı kadınlar, 80'lerin dikey içerikli (ezen-ezilen) siyasal İslamcı söylemlerinin aksine, 90'larda tatil, eğlence, düğünler gibi daha inceltilmiş konulardan bahsetmeye başlamışlardır. 90'larda İslam marjinal bir ideoloji olmaktan uzaklaşmıştır. Bu dönemde iyi eğitimli İslamcılar, kendi televizyon, gazete, hatta tatil yapacakları 5 yıldızlı otelleri bile inşa etmiştir. Zenginleşen İslamcılar, sivil düzlemde de Müstakil Sanayici İşadamları Derneği (MÜSİAD), Gönüllü Kültür Teşekkülleri Birliği, Hak-İş ve Gökkuşağı Kadın Platformu gibi birçok örgüt kurmuşlardır. İslamcı kadınların Türkiye'deki ilk platformu olan ve 1994'te kurulan Gökkuşağı İstanbul Kadın Platformu (GİKAP), sonradan birçok platform ve derneğe örnek olmuştur. Bu platformlar, kadınların kendilerine ait bir ses aradığının da göstergesidir. Zira kadınlar birçok ulusal ve uluslararası konferansta yer alarak varlıkları hissettirmekten geri durmamışlardır (Çayır, 2014, s. 54-57). İslami

aktörlerin modernlik ile ilişkisini düzenleyen bu platformlar, kamusal alanın sınırlarını sorgulayarak, yeniden oluşturulmasına çalışmıştır. Bütün bu süreçte kadın yeni mahremin düzenlenmesinin ana aktörü olmuştur.

Çayır'a (2014, s. 58) göre 90'ların kadınları, 1987'de basında büyük yer tutan İslamcı kesimin canını epeyce sıkan Türbanlı Feministler kadar tepki çekmemiştir. Zira, 90'ların kadınları, kimliklerini 'eşitlik' değil 'farklılık' temelinde oluşturmuştur. 90'ların İslamcı kadını, artık öncesinde seyirci kaldığı olaylara müdahil olmak, amaçlarına ulaşmak için maddi ve manevi olarak güçlenerek, nesne konumundan özne konumuna yükselmek istemiştir.

80'lerde üniversite eğitimi almak isteyen İslamcı kadınlarla başlayan kamusal görünürlük, 90'larda modern meslek sahibi, doktor, avukat, öğretmen gibi İslamcı kadınlarla artmıştı. 80'lerde kadının sesinin helal mi, haram mı olduğu tartışılırken, 90'larda kadın panellerinde konuşmacı olmuş ve kendini kendi diliyle ifade etmiştir. Çayır'a (2014, s. 64) göre, 90'ların İslamcı kadını, yeni konumu ile mahrem ve namahrem arasındaki sınırı delmiştir. 90'lı yıllarda kadınlarla ilgili sorgulamalar daha çok kadınlar tarafından yapılır hale gelmiştir. Bu dönemin İslamcı kadını, Arap toplumunun İslamiyet'ten önceki ataerkil davranışlarının, Kuran'dan kaynaklanmadığını öne sürerek, birincil kaynaklara bizzat ulaşıp İslami kimliğin dönüşümünde etkili olmaya çalışmışlardır. Bu sorgulamalar, İslami edebiyatta da etkili olmuş ve İslami kimliğe sahip kadın ve erkek yazarların romanlarında da göze çarpar hale gelmiştir. Halime Toros'un *Halkaların Ezgisi*, Mehmet Efe'nin *Mızraksız İlmihal*'i, Ahmet Kekeç'in *Yağmur'dan Sonra*'sı bireyselliklerini arayan İslamcı yazarların sancısının görünebildiği örneklerdir (Türkmen, 2007, s. 136).

O yıllarda İslamcı kadının bireyselleşme ve öznelleşmesinin yansımaları yalnızca romanlarda değil, aynı zamanda İslamcı basında da geniş yer tutmuştur. Kadınlar, yüzyıllardır süregelen ataerkil kültürün İslami kaynaklardan beslenmesine karşı çıkmış ve birinci elden yaptıkları araştırmalarla bu durumu sorgulayan yayınlara zemin hazırlamıştır. Hidayet Şefkatli Tuksal, Kuran'ın ve İslam'ın erkekler tarafından yine erkekler lehine yorumlanmasına duyduğu tepkiyi şu şekilde ifade etmiştir.

> ''İslam kadını yüzyıllardır, neden erkeğinden eksik ve kötü kabul etmektedir? Mümin kadının cenneti neden başka bir kulun sübjektif rıza anlayışına endekslenmiştir? (...) Erkeğin potansiyel cinselliği, onun keyfi olarak bile eş değiştirmesine (birini boşayıp bir başkasını almasına) izin veren bir çok eşlilik-nikâhlı hanımlar ve cariyeler-düzeneğinde, her türlü teşvikle olumlu bir söylem içinde ele alınırken, kadının potansiyel cinselliği, fitnenin, ayartıcılığın, kışkırtıcılığın baş sorumlusu olarak, nasıl suçlanmakta, mahkûm edilmekte ve sabıka zinciriyle yüzyıllar ötesine taşınmaktadır? (...) Bu sorular maalesef İslam'ın kadın anlayışına, bu dinin özüne ve temel prensiplerine ters düşen, son derece marjinal bir yaklaşımın sindiğini, onu belirlediğini ve yönlendirdiğini göstermektedir. Bu yaklaşım, kimi zaman ayetlerin tefsiri ve tevili yoluyla Allah Teâlâ'ya, kimi zaman da mevcut hadis rivayetleri yoluyla Hz. Peygambere kolayca isnat edilebilir, çünkü klasik literatürümüz, bu yaklaşımın ilahi ve peygamberi olduğunu kanıtlayacak yüzlerce örnek ve delille doludur.'' (Tuksal, 2012, s. 22).

1990'lı yıllarda, İslamcı kadınlar kamusal alana katılım taleplerini haklı çıkarmak için, İslam'ın ilk dönemlerini örnek göstererek, sık sık dört halife dönemi uygulamalarını ve Kuran ayetlerini gündeme getirmişlerdir. Onlara göre, kadını özel alana mahkûm eden ataerkil geleneklerdi. ''Değişen Türkiye'de Müslüman Kadının Kimliği'' adlı bir panelde konuşan İslamcı bir kadın avukat, durumu şu sözleriyle ifade etmiştir:

> ''Kuran'da kadının sosyal hayata katılımını meşru hatta zaruri kılan tüm ayetlere ve ilk dönem uygulamalarının lehteki şahadetlerine rağmen İslam tarihinde Raşit halifelerden sonra yaygınlaşan, kadının zaruret hali dışında ortalıkta bulunmaması anlayışı, kadının sosyal hayata katılımını engellemiştir. Ona sadece eş ve anne olarak var olma şansı verilmiş, bu saha dışında potansiyelini geliştirmesine mani olunmuştur. Kadın, vesayet altında tutulmuş, onunla ilgili fesat ve fitne söyleminin yaygınlaşmasına sebebiyet verilmiştir. Kadının özgür bir birey olarak kendini gerçekleştirmesine mani olunmuştur... Kadın ve erkek dünyasına yönelik bu keskin yalıtım, erkek ve kadın cinselliğinin çok fazla abartılmasına ve vurgulanmasına sebep olmuştur...'' (Çayır, 2014, s. 64).

Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere, İslamcı kadınlar 'örtülü kimliklerini', sosyal hayattan uzaklaşmak için bir neden değil, bilakis katılım sağlamaları için bir araç olarak değerlendirmektedirler. Cihan Aktaş'a (1991, s. 254) göre, kadını özel alana kapatmak için kullanılan 'fitne' kavramını da, birçok İslamcı kadın tarafından reddedilmektedir. Ona göre, kadın tamimiyle toplumdan tecrit edilirse, fitnenin yayılma olasılığı artacaktır. Yani, İslamcı kadınlar örtülü şekilde kamusal alana çıktıklarında, mevcut görüntülerine rağmen fitne çıkacaksa bu kadınlardan değil erkeklerden kaynaklı bir problemdir.

İslamcı kadınlar, İslam'da kadının kendi arzusuna bağlı olarak çalışma hakkı olduğunu ileri sürerken, ailevi sorumluluklarının da hatırlanması gerektiğini ve kendi fiziksel yapılarına uygun olan meslekleri (doktorluk, öğretmenlik vb.) tercih etmeleri gerektiğini düşünmekteler. İslamcı kadınların modern meslek sahibi olmalarının son derece önemli olduğunu öne sürenler, bazı özel durumlarda kadınların daha başarılı olabileceğini düşünmekteler. Örneğin jinekolojik bir rahatsızlığı olan kadın, bir kadın doktoru tercih ederken; ailevi sorunları olan başka bir kadın yine sıkıntılarını onunla daha rahat empati kurabileceğine inandığı kadın psikoloğa ihtiyaç duyacaktır, şeklinde bir düşünceye sahiptirler. Dolaysıyla, kadınlar eğitimleriyle birlikte yalnızca bilinçli anneler olarak kalmıyor, diğer kadınlara da destek olabiliyorlar. Yani, 90'ların İslamcı kadını, ev içi rolleriyle kamusal alandaki rollerini kaynaştırmaya çalışmaktadır. Sonuç olarak, 1990'lı yılların İslamcı kadınları, 80'li yılların tepkisel ve dışlayıcı aktörlerinden farklıdır. 80'lerin inancını istediği gibi yaşayamamaktan dem vuran kadınları, 90'larda başörtüsüyle doktorluk yapamamaktan şikâyetçi olmuştur. 80'li yıllardaki temsil, artık katılıma dönüşmüştür ve kamusal alana çıkmak isteyen İslamcı kadınlar, çeşitli şekillerde örgütlenerek kendilerini yeniden tanımlamaya çalışıyorlardır. 90'lı yıllarda kadınlar biyolojik kimliklerini reddetmeden, ama sadece ona bağlı kalmadan kamusal alandaki kimlikleriyle de varlık göstermeye çalışmışlardır. Yani özel alanda sahip oldukları kimlikleri, kamusal alana taşıyarak, bu alanı melezleştirmişlerdir. Özetle, İslamcı kadınlar, örtülü bedenleri ve farklı sosyal pratikleriyle, Cumhuriyet modernleşmesinin öngördüğü kamusal alanın sınırlarını zorlayarak, sivil alanı genişletmişlerdir (Çayır, 2014, s. 65-67).

3.3.1.1. İslamcı Kadının Siyasi Arenaya Çıkışı

İslamcı kadınların reel siyasetle tanışması, Refah Partisinin 1983'te başlayan kadın üyeleri kaydetmesi ile başlamıştır. 1989 yılında sahadaki ilk çalışmalar başlamış ve 1990 yılı itibariyle il, ilçe mahalle teşkilatlarına kayıtlı kadın sayısı 18.000 olmuştur (Erarslan, 2005, s. 824).

1990'lı yılların İslamcı kadınlar açısından en önemli özelliği, siyasal parti çatıları altında görünür olmaya başlamış olmalarıdır. Dönemin en etkin ve güçlü partilerinden

olan Refah Partisi, başörtüsü mağduru üniversite öğrencilerine ve ev kadınlarına bünyesinde yer vererek, daha önce Türkiye tarihinde görülmemiş bir hareket başlatmıştır. Bu dönemin ev kadınları milli mücadele yıllarından sonra ilk defa ülke gündemiyle bu denli ilgilenmiştir (Aktaş, 2005, s. 835).

Sibel Erarslan'a (2005, s. 811) göre, 90'lı yıllarda İslami hareketin içinde gelişen kadın hareketi, Refah Partisi içinde görev alan ve dertlerini erkekler değil, kendi sesleriyle haykırmaya çalışan kadınlar aracılığıyla güçlenmiş ve 80'li yıllara göre bir adım öteye geçerek kamusal alanda daha görünür olmayı başarmış, eğitim, istihdam, güvenlik gibi politik talepleri, daha yüksek sesle ifade etmeyi başarmıştır. İslamcı kadınlar, yaşamaya ilişkin talep ve mücadelesini, Refah Partisi Ankara Kadın Komitesi Başkanı Halise Çitçi'nin ifadesiyle, 'hayata burun sokmak' olarak tanımlamışlardır.

1980 itibariyle sesleri duyulmaya başlayan ve kamusal alanda görmeye başladığımız başörtülü kadınlar, o dönemde türban sorununun yarattığı politizasyondan istifade ederek, en çarpıcı dönüşümü Refah Partisi içinde göstermiştir. Dönemin Refah Partisi İstanbul İl Başkanı Recep Tayyip Erdoğan liderliğinde oluşturulan Hanımlar Komisyonu, kısa sürede son derece başarılı bir performans sergileyerek, Genel Başkan Necmettin Erbakan'ın da dikkatini çekmiş ve sonrasında tüm ülkede Hanımlar Komisyonu oluşturulmuş, böylece dönemin muhafazakâr kadınları siyasete dâhil edilmiştir (Çakır, 2000). Aslında bu kadınların siyasete dâhil edilmesi yine siyasi parti başkanlarının onayı ile olmuştur. Bu başkanların erkek oldukları dikkate alınırsa kadının kolaylıkla siyasete girmesinde etkili oldukları söylenebilir.

İslami hareketin yükselişe geçişiyle, sosyalleşme ve kendini ifade etme açısından ev dışında bir mecra bulan kadın, birtakım parti ve derneklerin 'kadın kolu' birimi gibi çalışmaya başlayarak, bu birimleri adeta birer 'kadın gettosuna' dönüştürmüştür. Refah Partisinin Hanımlar Komisyonun başarısı ve türban nedeniyle mesleğini icra edemeyen kadınlar, kendilerini 'sivil toplum' faaliyetlerine hasretmişlerdir. Başlangıçta şüpheyle bakılan bu kadınlar, başarılarından sonra etraflarında daha önce tahmin edemeyecekleri kadar çok sayıda insan bulmuşlardır. Partili erkekler, kendi anneleri, eşleri, kız kardeşleri ve kızlarının da hanımlar komisyonunda çalışmasını desteklemiş ve hatta Milli Görüş hareketinin önderlerinin eşleri de bu harekete ortak olmuşlardır (Çakır, 2000).

Arat'a göre, Refah Partisi Hanım Komisyonları, daha önce Türkiye'de eşi benzeri görülmemiş bir çalışmayla, alt ve orta sınıf ev kadınlarını siyasal alana seçmen ve militan olarak taşımayı başarmıştır. Dayanışma ve toplumsallaşma gibi geleneksel temalarla, siyasallaşma tarzında farklı bir seçenek geliştirilerek, orta sınıf kadınlar siyasallaştırılmıştır. Böylece, geleneksel yapı ve değerlere bağlı kadınlar kendilerine yeni güç kaynakları yaratmış ve yeni kimlikler oluşturmuştur. Refah Partisi'nin programında kadınlara ayrılmış özel bir yer yoktu ve hatta aileye ayrılan kısımda bile kadına özgü bir şey bulmak mümkün değildi. Ancak, 1987'den sonra partiye kaydolmaya başlayan kadınlarla, 1996 yılında 79 ilde örgütlenen RP Hanım Komisyonları, ilçe, mahalle ve sandık düzeylerinde örgütlenerek, 1997 yılı Ağustos ayı raporuna göre, İstanbul'da Refah Partisine kayıtlı 3 kişiden birinin kadın olmasını sağlamıştır (Arat, 1998). Bu durumda iktidar olmak isteyen Refah Partisi Merkez Yönetim Kurulu kadınları bir çeşit oy toplayıcısı olarak kullanmışlardır. Kadınların bu çabaları hem parti hem de kadınların rızasıyla gerçekleştirilmiştir.

Refah Partili kadınların 1994 seçimlerinde her kapıyı çalarak Refah Partisinin propagandasını yapması sonucunda İstanbul Büyükşehir Belediyesi kazanılmıştır. Dönemin İstanbul Hanımlar Komisyonu Başkanı Sibel Eraslan, 1995 Nisan ayı itibariyle İstanbul'da yaklaşık 400 bin kadının partiye kayıtlı olduğunu belirtmiştir (Eraslan, 2014).

1990-95 yılları arasında Hanımlar İl Komisyonu Başkanlığı yapan Sibel Eraslan bu dönemini şu şekilde ifade etmektedir:

> "Refah Partisi içinde kadın varlığı çok yeni bir olguydu. 89'da kadın komisyonu kurulması için görüşmeler başladı. Bir yıl sonra kuruldu. Eğitim çalışmalarına ve örgütlenmeye başladık. Öncelikle birey olmayı öğrenmemiz gerekiyordu. Otobüse nasıl binileceğini, uçağa nasıl binileceğini öğreniyorduk. Bir yerden bir yere gitmeyi başarmak bile önemliydi birçoğumuz için. İçimizde iki tip kadın vardı. Üniversite çevrelerinden gelen entelektüel kadınlar ve ev kadınları. Ev kadınları çok geniş bir kitleydi. Biz o kadınları harekete geçirdik." (Tınç, 1998).

Cihan Aktaş'ın *Tesettür ve Toplum* (1992) adlı eserinde, 1980'lerde üniversitede okuyan başörtülü kadın öğrencilerle yapılan görüşmelerde, okuma amaçlarının 'tebliğ' olduğunun ifade edilmesi ve 1990'lı yıllarda Refah Partisi içinde aktif çalışan kadınların

politika yapmaktaki motivasyon kaynaklarının 'Allah rızası' olması dikkat çekicidir (akt. Eraslan, 2005, s. 818).

Hanım Komisyonlarının kendilerini bu yola canla başla vakfetmelerinin altında 'Allah rızası' yatmaktaydı ve bu niyetle yaptıkları çalışmalar onları somut bir şekilde tatmin ediyordu. Hanım Komisyonlarının siyasal seferberlikteki başarısının en önemli nedenlerinden biri de partili kadınların, tek tek ev ev dolaşarak ev kadınlarıyla yüz yüze iletişim kurması ve ikna etmeyi başarmasıydı. Öncesinde bir saha çalışması yapan teşkilattan kadınlar, çeşitli ziyaretlerde bulunduktan sonra, partiye yakınlık duyan haneleri belirleyip, sonrasında nokta ziyareti gerçekleştiriyorlardı. Mahallede sevilen, sayılan, komşuluk ilişkileri kuvvetli kadınlarla iletişim kurarak, ziyaretlerde onların desteğini de almaya çalışıyorlardı. Kabul günleri olarak bilinen altın günlerine katılıyor, kadınlar sorunlarından bahsettiklerinde RP'li üyeler kimliklerini ortaya koyarak çözüm sunuyorlardı. Hanımlar Komisyonu aslında 'kişisel olan politiktir' mottosunu benimsemiş bir şekilde davranarak, partiye seçmen desteği sağlıyordu (Arat, 1998).

RP Hanımlar Komisyonu deneyimi, Türkiye'deki atıl ev kadını potansiyelinin etkin şekilde kullanılmasının en açık örneği olmasına rağmen, ne yazık ki bu özverili kadınlar büyük bir gayretle çalıştıkları partilerinin merkez karar organlarında yer alamamış, önemli konularda söz sahibi olamamış ve parlamentoda temsil edilememiştir. 1994 ve 1995 seçimlerin başarısının ardındaki en önemli etken kadınlar olmasına karşın, hareketin mutlak desteğini asla göremeyenler de kadınlar olmuştur. Nitekim Refah Partisi kapatılıncaya kadar, partinin hiçbir biriminde kadın temsilciye yer verilmiştir (Çakır, 2000).

Kadının fıtratına uygun işler yapmasını bekleyen İslamcı erkekler, onların dernek, vakıf ve partilerin kadın kollarındaki faaliyetleri destekleyerek, dolaylı olarak yine kendi işlerini kolaylaştırmalarını beklemişlerdir. Gazeteci Özlem Albayrak (2008) bu duruma tepkisini aşağıdaki sözlerle ifade etmektedir:

> "Eğer ortada dava denir bir şey var ise, bu davanın yükünü bu kadınlar koskoca bir devlet zulmüne karşı tek başına göğüsleyerek on yıllardır taşıdılar. Erkekler inancını belli edecek her şeyi çöpe gönderip, örtülü kadınları tek başına bırakıp işlerine, güçlerine, hırslarına baktılar. Vaktiyle, vicdanlı olanların başörtülüler

> nasılsa başka yerde iş bulamaz diye az ücretle çalıştırdığı, geri kalanların onu bile çok gördüğü test edildi. Parayı bulan, ilk iş örtülü hatunu değiştirdi."

Yılmaz'a (2011, s. 807) göre, Sibel Eraslan ve çevresi, seçim sonrası feminist olmakla suçlandığı için, partili erkekler tarafından onların yerine daha rahat yönetilebilecek kadınlar getirilmiştir. Öte yandan, 1995 seçimlerinde tek bir kadın milletvekili adayı bile gösterilmemiştir. 1994 ve 1995 seçimlerinde yaşananlar, kadının siyaset arenasına çıkmasının ne kadar zor olduğunu bir kere daha göstermiştir. Yani katılımları artmış olsa bile, iktidardaki temsilleri tabandaki katılımı yansıtmaktan son derece uzaktı. Kadınların, Müslüman erkeklerden kabul görmelerinin yegâne yolu, vefakâr, emektar ve erkeklerin başarısı için çalışan hizmetkârlar olmasına bağlıydı.

Hidayet Şevkatli Tuksal (2009) bir ropörtaj esnasında Refah Partisi seçim zaferi sonunda kadınların yaşadığı duruma istinaden kendisine yöneltilen soruya şu şekilde yanıt vermiştir:

> "Zaten o hanımları hiçbir zaman ümitlendirmemişlerdi. Kocaları belki ümitlendi. Parti içinde yükselmelerini kolaylaştırmak için hanımlarının etkin çalışmasına bel bağlayanlar oldu. Yani kadınlar kendileri için değil, ya sadece Allah rızası için ya da kocalarının yükselmesi için çalıştılar orada. Zaten RP yıllarca kadınların etkin karar mekanizmalarına gelemeyeceği tezini savundu. Bu da bir hadis rivayetine dayalı olarak savunuldu ve kadınlar da buna iman etmişlerdi. Başka türlü olamayacağını, aksi takdirde günaha gireceklerini düşünüyorlardı. Ama son dönemdeki Merve olayını bazı partililer bana şöyle aktardı: "FP'li yönetim aslında örtülü aday istemiyordu, ama tabandaki kadınlar çok baskı yaptı. Bizi Nazlı Ilıcak ile Oya Akgönenç gibi kişiler temsil etmez dediler."

Siyasetin sürekli açılım ve yükseliş gerektirdiğini belirten Sibel Eraslan, Refah Partili kadınların beklentilerini şu sözlerle açıklamıştır:

> "Bu arada bir mesafe kat etti kadınlar. 89'dan 98'e kadar tecrübe kazandılar. Bu azımsanacak bir şey değil. Çünkü vitrin kadın yok bunların arasında bizatihi, arazide, temelde, tabanda yurt çapında, yurt dışında çalışan kadınlarız biz. O kısa dönem içindeki bu siyasi tecrübeyi siyasi geleneğine pas etmek istiyor bu kadınlar ya da en azından ben bunu dile getirmek istiyorum. Kendi aramızda bu kadınlarla konuştuğumuzda da bu çıkıyor ortaya. Ama bizim bir beklentimiz de var, yani grup olarak beklentimiz. Benim ümidim ve beklentim kadınların karar mekanizmasında varlığıdır." (akt.Tınç, 1998).

Hareketin erkek liderlerine göre, kadınlar da olmalıydı, ama erkekler varken geride durmalı, izin almadan sisteme kafa tutmamalıydılar (Çakır, 2000).

Zira kadınların hakları ve siyasi katılımları söz konusu olduğunda, Müslüman erkeklerin tutucu anlayışları rahatça gözlemleniyordu. Nitekim 28 Şubat 1997 akabinde Refah Partisi yerine kurulan Fazilet Partisi (FP), 28 Şubat öncesi partide olan tüm erkeklere yer vermesine karşın, kadınlara yer verilmemiş, 28 Şubat'ın faturası adeta RP'li kadınlara kesilmişti. 1999 yılında yapılan genel seçimlerde tabandan gelmeyen iki kadının milletvekili adayı gösterilmesi ile vekil olan Merve Kavakçı'nın türbanla meclise giremeyişi sürecinde, erkeklerden göremediği destek, kadınların Müslüman erkeklerce nasıl yalnızlaştırıldığının açık örneğidir (Yılmaz, 2011, s. 808).

Kavakçı, *Başörtüsüz Demokrasi* (2004) adlı kitabında, partideki erkekler tarafından nasıl yalnız bırakıldığını şu sözlerle anlatmamıştır:

> "Bir başkanlık divanı toplanıyor, benim gıyabımda 'şunu, şunu yapsın' deniyordu. Elimde olmadan şu soru kafamı kurcalıyordu. 'Ben bir erkek milletvekili olsam, gıyabımda bu kadar rahat karar alınabilir, 'şöyle şöyle olacak' denebilir miydi? " (s. 64).

Müslüman erkeklerce, bir mağduriyet sembolüne dönüştürülen Kavakçı meselesi de, Fazilet Partili erkeklerin seçim öncesinde başörtüsü üzerinden oy devşirdiğini ancak meclise girişinin yasaklandığı dönemde Kavakçı'ya destek vermeyerek kadınların nasıl yalnızlaştırıldığının açık bir göstergesidir. Bu süreçten sonra, Müslüman erkekler için başörtüsü bireysel haklar ve özgürlüklerin değil, İslamcı-laik çatışmasının bir imgesine dönüşmüştür (Yılmaz, 2011, s. 808).

Zehra Yılmaz, *Dişil Dindarlık* adlı kitabında, günümüzde yeni bir İslamcı hareketten bahsetmenin pek mümkün olmadığını, hareketin, 90'lı yıllarda seslerini duyuran kadınlarca sürdürüldüğünü öne sürmektedir. Yılmaz'a (2015, s. 24) göre, birçok İslamcı kadın, Türkiye'de İslamcı bir partinin iktidarıyla oluşan fırsat alanlarında, İslami söyleme kadın boyutunu da eklemlemeye çalışmaktadır. Kolektif bir hareket meydana getiremeyen, ancak bireysel olarak kamusal alanda yer alan Hilal Kaplan, Özlem Albayrak, Nihal Bengisu Karaca, Esra Elönü gibi kadınlar, gündemdeki konular doğrultusunda siyasi duruşlarını göstermektedir.

3.3.2. 2000'ler itibariyle İslamcı Kadın

2000'ler itibariyle görünür olan yeni dalga feminizm Ayşegül Devecioğlu'na göre, cinsiyet, sınıf, cinsel eğilim gibi kimlik farklılıklarının göz ardı edilmediği bir harekete dönüşmüştür (Develioğlu, 2016). 2000'lerdeki feminist hareketin, İslami-seküler, Türk-Kürt, lezbiyen-heteroseksüel, eğitimli-eğitimsiz, yoksul-zengin, iş sahibi ya da işsiz gibi farklı kimliklerle tahakküme tabi olan ve mevcut ataerkil sistemden kaynaklı mağduriyet yaşayan her kadının sıkıntısını gündeme getirerek, bu farklılıkları yeni bir feminist bakış açısıyla yorumlamaya ve üstesinden gelmeye çalışan bir harekete dönüştüğü söylenebilir.

Dindar kadınının üstündeki; laiklik, ataerkil sistem, ataerkil dindarlık, toplumsal cinsiyet eşitsizliği gibi her türlü rahatsız edici unsurun sorgulanarak, 'kimlik ve öteki' arasındaki ilişkinin, farklılıklara karşı oluşan direnci kırarak, daha demokratik ve çoğulcu bir toplum dinamiğini harekete geçirmesi istenmektedir (Topçu, 2009, s. 3).

Son zamanlardaki gelişmeler ışığında, 2000'li yılların Türkiye genelindeki en dikkat çekici kadın hareketini, İslamcı ve Kürt kadınların oluşturduğundan söz edilebilir. Çok kültürlülük ve kimlik tartışmalarının, Kürt ve İslamcı ideoloji içinde araçsallaştırılan kadınların, bireysel ve kültürel kimlik inşası sürecinde etkileri söz konusudur.

İslamcı yazar Hidayet Şefkatli Tuksal'ın Başkent Kadın Platformu adına 2008 Haziran ayında yaptığı basın açıklaması, İslamcı kadının demokrasi mücadelesinde geldiği noktayı gösterirken, 2000'li yılların İslamcı kadının 1980'lerin İslamcı kadınından ne kadar farklı olduğunu şu şekilde anlatmaktadır:

> "On yıllardır yaşadıklarımız bize eşitliğin ve özgürlüğün değerini öğretti; bu bilinçle herkes için en yüksek standartlarda özgürlük istediğimizin bilinmesini istiyor. 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 retçi Mehmet Bal'ın, Nevruzları mateme dönüştürülen Kürt vatandaşlarımızın ve güvercin tedirginliği ile kurşunlara kurban giden Hrant Dink'in acısı da içimizi o kadar yakıyor." (Topçu, 2009, s. 3).

Bu bildiri, insan haklarını esas alması, farklı dini ve etnik kökenlere, kültürel ve ideolojik farklılıklara, İslamcı algıyı aşan bir şekilde, daha evrensel bakması ve demokratik bir söyleme sahip olması açısından önemlidir. Bu mesele, İslamcı kadınların toplumsal olaylara dini perspektifi dışından bakabildiklerinin, çoğulcu bir toplum fikrinin mümkün olduğunu göstermesi bakımından da ehemmiyet arz etmektedir.

Topçu (2009), 2000'li yıllarla birlikte değişen İslamcı kadın profilinin, daha çoğulcu ve evrensel bir hale dönüştüğünü şu şekilde ifade etmektedir:

> "Gerilimler barındırsa da 2000'li yıllarda İslami hareketin sekülerlikle ilişkisi, İslamcılık anlayışını etkilemesi ve aktörü dönüştürmesi bakımından önemlidir. Kuruculuğunu İslami kadın aktörlerin yaptığı sivil toplum kurumların ayrımcılığa karşı tutarlı yaklaşımlarını, etnik ayrımcılık, 301 davaları, F tipi cezaevleri, faili meçhul cinayetler, kayıp gözaltılar, 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" bildirisi 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." (s. 5).

2000'li yıllar, İslamcı kadın aktörlerin bireysel farklılıklarını rahatça gösterebildiği, hak taleplerini İslami referanslarla aramaktan çok, demokrasi, adalet, insan hakları gibi daha evrensel kavramlarla dile getirebildiği bir kadın hareketine tanıklık etmiştir. İslamiyet'in 'hak' ve 'adalet' gibi değerleri, demokrasi ve insan hakları çerçevesinde duyulur olmuştur.

2013 yılında bir İslamcı kadın derneği olan Hazar Derneği Başkanı Ayla Kerimoğlu'nun, dindar kadınlar tarafından Kadın Buluşmaları toplantıları kapsamında on birincisi düzenlenen 'Ortak Geleceğin İnşası için Diyarbakır'da Buluşan Kadınlar' adlı toplantıda söyledikleriyle de İslamcı kadının 2000'ler Türkiye'sindeki bakış açısının değişimini ortaya koymaktadır.

> "Kürt olduğunu yüksek sesle dile getirdiği için gurbette hasretle ölüme mahkûm edilen o güzel ezgilerin sahibi Ahmet Kaya, oğlundan önce asılma talebi bile reddedilen Dersim'im manevi lideri Seyit Rıza, sadece milletvekili seçildiği için ülkesinde yaşayamaz duruma getirilen Merve Kavakçı, sırf Ermeni olduğu için kalleşçe öldürülen Hrant Dink ve de düşüncelerini dile getirdikleri için hapishanelerin kasvetli odalarına terk edilen bir sürü insan..." (Tuksal, 2013, s. 107)

Kadın Buluşmaları, 2003'te CEDAW Sivil Toplum Forumundan sonra ortak bir söylemi olmadıklarını düşünen dindar kadınların bir araya gelerek sorunlarını tartıştıkları, kadın hakları meselesini her açıdan ele aldıkları toplantılar olarak düzenlenmiştir. Zira CEDAW için hazırlanan Gölge Rapor'da çok direnmelerine rağmen başörtüsü sorununun raporda yer almasını başaramayan dindar kadınlar, ayrımcılıkla mücadeleyi esas alan bir toplantıda ayrımcılığa uğradıklarını düşünmüşlerdir. Bu sayede her kesimden kadını bir araya getiren toplamda 11 buluşma ile birbirlerinden gerçek anlamda haberdar olmaya başlamışlardır. Toplantı için seçilen konu başlıkları da 2000'lerde İslamcı kadının gündeminin daha küresel konulara yöneldiğini ortaya koymaktadır. Diyanetin Yeniden Yapılandırılmasının Rolü, Küresel Tehdide Karşı Kadın Dayanışması, Avrupa Birliği Sürecinde Kadın, Şiddet ve Aile gibi konular toplantıların temasını oluşturmuştur (Tuksal, 2013, s. 108).

Yeşim Arat'a (2005, s. 91). göre, Cumhuriyet'in sunduğu feminizme eleştiri getirerek, 1980 sonrası kendini yeniden yapılandıran seküler kadın gibi, 2000 sonrasında İslamcılığın dayattığı toplumsal rolleri sorgulayan İslamcı kadın aktörler arasında, 'kutsal' seküler modernleşmeyi sorgulayan kadınla, dinin 'kutsal'ını sorgulayan kadın arasında benzerlik vardır.

Hürriyet gazetesinin tesettürlü köşe yazarı Ayşe Baykal'ın, "Erkekler yıllarca başörtülü eşlerine dinin sorumluluğunu yükleyip, başörtülü olmayan kadınlarla dünyevi hazları paylaştı." değerlendirmesine yönelik, seküler hemcinslerinden gelen tepkilere karşılık olarak söyledikleri, İslamcı kadının başörtüsü ve kutsallık arasındaki ilişkiye, ahlak ve erdemin kadına yüklenmiş olmasına karşı bakış açısının nasıl değişmiş olduğunun açık göstergelerindendir.

> ''Ahlak ve erdemin bize zimmetlenmesinden çok mu memnunuz? Bizim onurumuzu zedelenmiyor mu "İçinde ne yazıyor?" diye bir gün bile bakılmayıp, evlerin duvarına asılan kutsal kitap muamelesi görmek! "Sen dindar bir kadınsın!" diye sallanan parmaklar, verilen ayarlar bizi mutlu ediyor olabilir mi sizce? İç dünyamızın ne olduğuyla değil, dışarıdan nasıl göründüğümüzle değerlendirilmek canımızı acıtmıyor mu zannediyorsunuz? Başörtülü kadına yüklenen misyonun ağırlığından haberiniz yoksa örnek vereyim: Dindarlıkla yakından uzaktan ilgisi olmayan haylaz oğlunu 'yola getirsin' diye gelin olarak dindar kızların istendiği bir ülkede yaşıyoruz. Anne, yıllar boyunca şımarttığı oğlunu yine bir kadının omuzlarına yükleyecek, o kız da çocuklarını büyütecek. Haylaz oğlan da hayatını yaşamaya devam edecek. Ben ülkemde "KADIN"ın başörtüsünden dolayı kutsanmasını, başörtülü olmadığı için dışlanmasını, engelli olduğu için acınmasını istemiyorum. Kadın algısında eşitlik istiyorum.'' (Baykal, 2017).

Kürtaj yasağının tartışıldığı günlerde, Fatma Bostan Ünsal ve Nursuna Memecan'ın kürtaj yasağına karşı olduklarını bildirmeleri, bu kararın kadınlara bırakılması gerektiği ve yaratacağı olumsuz sonuçlardan birinin kadının hayatını tehlikeye atmak olacağının vurgulanması, muhafazakâr kesim içerisinde radikal görüşlerin ve bireysel farklılıkların olduğunu göstermektedir (Akyılmaz, 2015, s. 104).

2014 yılında geleneksel İslamcı düşünceye karşıt ve alternatif bir mecra olarak 20'li yaşlarda, son derece iyi üniversitelerde eğitim almış 6 dindar kadın tarafından kurulan Reçel blog, kadınlara reçel yapıp yapamayacaklarına göre kıymet biçen ataerkil sisteme bir eleştiri olarak oluşturulmuştur. Sitede yer alan manifestoda, bloglarını şu şekilde anlatmaktalar:

> "Kadınların ve bilhassa Müslüman kadınların; gündelik deneyimlerine, toplumsal meseleleri algılayışlarına, ilgilerine, meraklarına, dertlerine, umutlarına, kaygılarına, mücadelelerine dair kendi sözümüzü söyleyeceğimiz bir mecramız olsun istedik. Kalemimizi, klavyemizi, tenceremizi, meyvelerimizi, şekerimizi aldık geldik. Reçel zamanla size kendisini anlatacaktır. " (Reçel Nedir?, 2014).

Reçel blog, muhafazakâr kadının günlük dertlerine, kaygılarına, umutlarına eğilen yazılara yer verse de, bir dertleşme sitesi gibi değil, bilakis mevcut düzene ve dini referanslarla sunulan ataerkil dayatmalara bir protesto niteliği taşıması itibariyle önem arz eder. Yani Reçel blog, kadın hakları için mücadele eden dindar ve feminist kadınların bir araya gelerek oluşturdukları bir mecradır denebilir. Reçel Blog'da yer

alan "İlk durağımız Reçel Okur Buluşması" isimli yazıda, kadınların kendilerine nefes alabilecekleri bir alan yaratıldığı şu cümlelerle aktarılmıştır:

> "Reçel'in gündemini genellikle kadınların yaşadığı sıcak, somut dertler belirliyor. Gündelik hayatta bir engelle karşılaşan, konuşamayan, kendisini ifade edemeyen, etse de anlaşılmadığını hisseden, çocuğunu gittiği yerlere götürmek isteyen, gençken bir akrabasının tacizine uğrayan ve bunu kimseye anlatamayan veya otobüste giderken ilginç bir tartışmaya şahit olan kadınların yazı gönderdiği bir yer.''

Aynı yazıdaki geçen şu ifadeler de Reçel Blog'un 'derdinin' ne olduğunu, tam olarak neyi anlatmaya çalıştığını açıklayacaktır:

> ''Türkiye 'de uzun yıllardır süren kadın hareketiyle ve Müslüman kadın hareketiyle de bir şekilde ilgisi olduğunu, onlardan bağımsız bir iş olmadığını söyledik Reçel'in. Okurlardan birisi Reçel okumaya başladıktan sonra başörtüsünün, İslam inancına uygun bir hayat sürmenin kendisine öğretildiği gibi kadınlara dayatılan bir şey olmadığını anladığını söyledi mesela. Bu da Reçel'in her kesimden insanın zihin konforunu sarstığının göstergelerinden birisiydi."

Sevim Korkmaz'ın (2018), Reçel Blog'da kaleme aldığı 'İslam'da erkeği konuşma zamanı gelmedi mi?' isimli yazısında: '*İslam'da, dünyada kadın sorunu varsa, kadının sorunları varsa, sebebi erkeğin kadına bakışında aramak yerine biz kadınlar habire kendi kendimizi didik didik edip duruyoruz.*' diyerek, hem binlerce kez dinlediğimiz 'İslam'da kadın' temasına duyduğu öfkeyi dile getirmiştir, hem de hemcinslerine bakış açılarını değiştirmeleri için çağrıda bulunmuştur.

> ''Kadınların çalışmasını boşanma oranında artışın sebebi olarak gören kadınlar kadar beni dehşete düşüren başka bir şey yok bu konuda. Erkekler, çalışan kadınla adalet ve merhamet çerçevesinde yaşamayı öğrenmek zorunda. Kadınlar olarak bunu vurgulamak gerekiyor, kadın evinde otursun demek yerine... Erkekler olarak korkunuz kadın güçlenir, benim otoritemi sarsarsa eğer bu konuda da Allah'ın elçisi en güzel örneğimiz.''

Reçel Blog yazarları gibi, çoğunluğu oldukça genç kadın ve erkeklerin bir araya gelerek İslami referanslarla oluşturduğu bir diğer oluşum ise 2013 yılında kurulan Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi (KŞKMİ)'dir. KŞKMİ, oluşturdukları web sayfasındaki amaç ve ilkelerini şu şekilde ifade etmektedir:

> "Bizler, erkekliğin bir iktidar kimliğine dönüşerek kadınlar üzerinde baskı ve şiddet aracı olmasına karşı çıkan Müslüman kadınlar olarak, kadınların sadece kadın olmalarından dolayı uğradıkları eşitsizlik, ayrımcılık ve şiddetle mücadele etmeyi amaçlıyoruz. Kadınlar her gün kayıtlara geçmeyen fiziksel, psikolojik veya cinsel şiddete uğrarken, KŞKMİ öncelikli olarak bu şiddete karşı bir tavır almayı amaçlar. Ancak kadınlara karşı uygulanan eşitlikçi olmayan güç ilişkileri ve kadınların sadece kadın olmalarından dolayı maruz bırakıldıkları şiddet halleri gündelik hayatta/toplumsal hayatta farklı şekillerde tezahür etmektedir. Bu nedenle, KŞKMİ kadınların hayatlarını doğrudan veya dolaylı olarak etkileyen her türlü şiddet ve eşitsizlik mekanizması üzerine söylem üretir, tavır alır. KŞKMİ devletin, kocanın, patronun zulmünün; yaşamın her alanında kurulan ataerkil tahakkümün karşısında; zulme uğrayan tüm kadınların kimliğini sorgulamaksızın yanındadır."

KŞKMİ son zamanlarda İslam'la ilgisi olmamasına rağmen, sözde İslami uygulamalarla camilerden uzaklaşan kadınları yeniden camilere toplamak için Cuma günleri 'Kadınlar Camilerde' adında bir etkinlik yapmakta ve bunu sosyal medya üzerinden duyurarak kadınları camilere davet etmektedirler. Topluluk üyeleri gündemdeki konulara ilişkin tepkilerini göstermek için meydanlarda toplanmakta ve seslerini duyurmaya çalışmaktadır. Şu ana kadar basına yansıyan haberlerin, konusu itibariyle gündemdeki ulusal ve global meseleler olduğu görülmektedir. Basına yansıyan haber başlıklarından bir kısmı şöyledir: 'Erkek-devlet Aklının Kurnazlığından Adil Olan Allah'a Sığınıyoruz.', 'Başörtüsü, Kız Çocukları ve İdeolojik Savaş', 'Ankara'da Suriyeli Kadın Ticaretine Hayır', 'Kadına Yönelik Şiddete Karşı Cuma Hutbesi', 'Tacize Son, Direnişe Devam'. Haber başlıklarından ve yaptıklarından da anlaşıldığı gibi, KŞKMİ de 2000'ler Türkiye'sinin değişen kadın imgesinin göstergelerindendir.

Görüldüğü üzere, Türkiye'de İslamcı kadınlar yıllardır sürmekte olan bir kimliksel dönüşüm yaşamaktadırlar. 80'li yıllarda eğitim talebi ile sokağa çıkan kadın, 90'larda başörtüsüyle mesleğini icra etmek için direnmiş ve nihayet 2013 yılında kalkan türban yasağıyla kendileri için vazgeçilmez bir özgürlük nişanesi olan başörtüsünü kamuda ve üniversitelerde özgürce kullanabilme hakkı elde etmişlerdir. Yaşanan süreç, örtülü ancak eğitimli ve modern kadınların politik kimliklerinin oluşmasında ve gözle görülür bir direnç yaratılmasında etkili olmuş; bu durum ise İslamcı kadının kimliğini etkileyerek militan ruhlu muhafazakâr kadınların görünürlüğünü arttırmıştır. Başörtüsü hakkı arayışı ile başlayan süreç İslamcı kadının bir anlamda feminist hareketin içerisinde yer almalarını sağlamış ve sezaryen, kürtaj yasağı gibi konularda verdikleri

tepkilerle de kadın bedenine müdahale edilmesine karşı olduklarını göstermişlerdir. İslamcı kadınlar, eğitim ve iş hayatında başörtüsünden vazgeçmemiş ve Batılı bir medeniyet projesi olarak gördükleri seküler dayatmalara direnerek hem iş dünyasında, hem siyasi mecrada hem eğitimde; kısaca tüm kadınların hakkı olarak gördükleri tüm alanlarda başörtüleriyle yer almaya başlamışlardır. Öte taraftan, din kisvesi altında kadına yapılan eziyete dur demek için, geleneksel ataerkil anlayışa başkaldırmak adına kendi oluşturdukları tüm platformlarda seslerini yükselmeye devam etmektedirler.

4. BÖLÜM
İSLAMİ FEMİNİZM

4.1.İSLAMİ FEMİNİZM NEDİR VE NASIL ORTAYA ÇIKMIŞTIR?

Feminizm, terim olarak ilk kez 1880'lerde Fransa'nın *La Citoyenne* gazetesinde, gazetenin sahibi Hubertine Auclert tarafından icat edilmiş ve kullanılmıştır. Sözcüğün ortaya çıkışındaki amaç, Fransız Devrimi ile vaat edilen haklara kavuşmak ve erkek baskısına/egemenliğine karşı bir direnç göstermekti. Sonraki yıllarda ABD, Büyük Britanya, Mısır gibi ülkelerde de kullanılmaya başlanan 'feminizm', zaman içerisinde pek çok harekete ilham vermiştir (Badran, 2014, s. 38).

Feminizm özü itibariyle kadın ve erkekler arasında eşitliği hedef alan ve cinsiyetçiliğe son vermeyi amaçlayan bir fikir akımı olarak adlandırılabilir. Feminizm, kadınla erkek arasındaki toplumsal farklılık ve bu farklılığın nedenleri ile sonuçlarına odaklanır. Feminizm ve kadın hareketinin özdeş olarak görülmesi, çağdaş feminizmle ilgilidir. Arat'a göre feminizm, son derece özel koşularda ortaya çıkan bir tarihsel olgudur ve bu olduğu en iyi yansıtan da 17. yüzyıl İngiltere'sidir. 17. yüzyıl düşünürleri kadın ve erkek arasında düşünsel donananım açısından bir fark olmadığını ileri sürerek, dönemin kadınlarının bir dizi eşitlik talebiyle ortaya çıkmalarını sağlamışlardır. Bu dönemin feministleri, kadınlığı toplum tarafından belirlenmiş bir olgu olarak niteleyerek, kadın ve erkek arasındaki farklılığın doğal olmadığını öne sürmüş ve erkeklerin toplumsal iktidarına karşı çıkmışlardır. Fransız Devrimi, kadınların örgütlü olmadan ama büyük kitleler halinde bilinçli bir hak arayışına giriştikleri ilk andır. Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik gibi kavramlar 17. yüzyıl liberal düşüncesinin kazanımları üzerinde temellenmiş ve ön plana çıkmaya başlamıştır. Fransız Devrimi, kadınlara örgütlü hareket etmeleri gerektiğini öğretmiştir.

Türkiye'de de feminist hareket kadınların hak arayışları ile başlamıştır. Bu arayış sosyal, politik, hukuki, ekonomik ve dini dinamiklerle meydana gelmiştir ve bu süreçte kadınların hak arayışını İslami paradigma ile yürüttüğü hareketin adı İslami Feminizm olmuştur. İslami feminizm, Kuran'ın referansıyla kadınların ikincil konuma itilemeyeceği iddiası ile bilinmeye başlamıştır. Entelektüel Müslüman kadın, özgür bir

birey olarak var olabilmek için 1990'lı yıllarda başörtüsünden vazgeçmeden kamusal alana çıkabilmek, üniversite eğitimi alabilmek, siyaset yapabilmek gibi amaçlarla sesini daha çok yükseltmeye başlamıştır. Bu noktadan bakıldığında İslamcı kadının bu mücadelesi global kadın hareketinin bir parçasını oluşturmuştur. İslamcı kadınların, taleplerini daha evrensel temalar üzerinden (ifade özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü, kadın hakları gibi) tanımlamaları ile İslami feminizmin bakış açısı oluşturulmuştur (Yılmaz, 2015, s. 134).

Margot Badran'a (2014, s. 45) göre İslami feminist diskurun temel argümanı şudur: "Kuran tüm insanların eşit olduğunu tasdikler ve erkeklerle kadınlar (ve insanların ayrıldığı diğer tüm kategoriler) arasındaki bu eşitliğin uygulanmaya konmasını engelleyen, ataerkil düşünce (ideoloji) ve geleneklerdir." 9.yüzyılda pekiştirilmiş olan İslami içtihat ve fıkıh, dönemin ataerkil anlayış ve davranışları ile şekillendirilmişti ve günümüzdeki şeri uygulamalar da İslami içtihatların ataerkil yorumudur. Ataerkil davranışları meşrulaştırmak için Hz. Muhammed'e ait olduğu öne sürülen ancak her zaman hakikati yansıtmayan hadisler de kullanılmaktadır. Yani, İslami feminizmin tek kaynağı, eşitlikçi bir mesaja sahip İslam dininin kalbi olan Kurandır. Kadınlar Kuran'la temas ederken, kendi kadınlık deneyimlerini kullanıp sorgulamalarını bu şekilde yapar ve klasik yorumların toplumun ataerkil yorumuna ne denli maruz kaldığını göstermeye çalışırlar.

Ayşe Güç İslami Feminizm'in, 1990'lar itibariyle kadınların bizzat kendilerinin ürettiği bir söyleme dönüşmüş olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Müslüman kadının en önemli çabası hem modernizmin dayattığı imajla baş edebilmek hem de dini çevrelerde varlık gösterebilmek için özgür olduklarını güçlü bir şekilde ilan etmektir. Sosyal bilimlere güçlü bir şekilde kök salmış gerçekler ve dini kaynaklar yardımıyla ataerki ile mücadele etmek için tüm dünyada feminist bakış açısına sahip dindar kadınların varlığına ihtiyaç vardır. Örneğin Amina Wadud, Asma Barlas, Hidayet Şevkatli Tutksal gibi isimler bu açıdan son derece önemlidir (Güç, 2008, s. 656).

Badran'a (2014, s. 43) göre, İslami feminizm dünya çapında bir fenomendir ve hem Doğu hem de Batı oluşumlarının ötesinde bir yerdedir. Zira İslami feminizm, dindar-laik, Doğu-Batı gibi zaman içerisinde ortaya çıkmış ayrımları yıkar. Badran'a göre İslami feminizm, çoğunluğu Müslüman ülkelerde, o ülkenin dinamiklerine göre şekillenen, ulusal şartlarına göre ortaya çıkan ve tüm dünyada (özellikle İslam

coğrafyası ve Müslüman yoğunluğu olan Avrupa ülkelerinde) hızla yayılan bir ideolojidir.

Ziba Mir Hosseni'ye (2014, s. 114) göre, Müslüman kadınlar türler arası eşitsizliklerin daima farkında ve karşısında olmalarına rağmen, yakın geçmişe kadar güçlü bir feminizm ortaya çıkamamıştır. Bu durumun sebeplerinden birini Leila Ahmed (1992, s. 154), feminizmin ortaya çıktığı ve özellikle Avrupa ve Amerika'da etkili olduğu dönemlerde, Müslümanların Avrupa'nın üstünlüğünü kayıtsız şartsız kabul ederek yerel toplumların baltalanmasına sebep olması olarak ilişkilendirmektedir.

Güç'e (2008, s. 652) göre günümüzde tartışılan İslami feminizmin kökleri, 19. yüzyılda modernleşme hareketi içerisinde yer alan kadın ve erkek entelektüellerin düşüncelerine kadar uzanır. Bu dönemde kadın hareketlerinin görüldüğü Osmanlı, Mısır ve İran'daki tartışmaların kadın bilinçliliğinin varlığına işaret eden ortak bir çizgisi vardı. Müslüman entelektüellerden Kasım Emin'in *Tahrir'ül Mer'e* ve Halil Hamit'in *İslamiyette Feminizm yahut Alem-i Nisvanda Müsavat-ı Tamme* adlı kitapları, feminist etkileri göstermesi ve kadınları etkilemesi bakımından dikkat çekicidir.

Mir-Hosseini'ye (2014, s. 114-116) göre, feminist bilince sahip Müslüman kadınlar, 19.yüzyılda hem devletlerin antikolonyalist ve ulusalcı önceliklerinden, hem de laik ama despotik gündeminden baskı görmüşler ve bu nedenle de 20. yüzyılın sonlarına kadar da İslam ve feminizm arasındaki ilişkiyi belirgin bir şekilde savunamamışlardır. 20. yüzyılın ikinci yarısında siyasal İslami hareketin ivme kazanmasının bir sonucu olarak, Müslüman kadın eşitlik mücadelesini tartışabileceği bir mecra bulmuş, kadınlar aktivizmini güçlendirmeye başlamıştır. İslamiyet ile feminizm arasında bir çelişki görmeyen Müslüman kadınların sayısı artmış ve bu kadınlar İslam hukukundaki cinsiyet önyargılarını eleştirmeyi başarmışladır. 1980'li yılların sonuna doğru Müslüman kadının eşitlik talebini alışılmışın dışında, İslami referanslarla aradığı bir döneme girilmiş, böylece İslami niteliği olan bu cinsiyet diskurunun 'İslami Feminizm' diye tabir edilmeye başladığı görülmüştür.

'İslami feminizm' ifadesinin, 1990'lı yılların başı itibariyle kavramsallaşmaya başladığı söylenebilir. Shahla Sherkat tarafından 1992 senesinde İran'da kurulan Zanan gazetesinin kadın editörleri arasındaki İranlı akademisyen Afsaheh Najmanadeh ve Ziba Mir-Hosseini, bu kavramı ilk defa kullananlardır. Suudi akademisyen Mai Yamani ise,

1996 senesinde yayınladığı kitabı *Feminism and Islam* adlı eserinde bu kavramı kullanmıştır. Türkiye'de yeni bir feminist paradigma olarak algılanan İslami Feminizm, 1991'de Nilüfer Göle tarafından yazılan *Modern Mahrem*'de ve aynı yıllarda Feride Acar'ın makalelerinde kullanılmıştır. Güney Afrikalı aktivist Shamima Shaik de, demeçlerinde bu ifadeyi 90'lı yıllarda kullanmaya başlamıştır. Özetle, 90'lı yıllar, dünyanın birçok yerinde Müslümanların bu kavramla tanıştığı dönemdir, denebilir (Badran, 2014, s. 40).

4.2. İSLAMCI KADIN YAZARLAR VE FEMİNİZMLE İLİŞKİLERİ

İslami feminizm, kimi Müslüman kadınlar için Kuran'ın emrettiği toplumsal adalet ve cinsiyet eşitliğinin dile getirilmesi iken, kimilerine göre Kuran'ın feminist bir bakış açısıyla yeniden yorumlanmasına yönelik İslami bir projedir. İslami feminizm üzerine yazan, çizen, konuşan kadınların bir kısmı 'İslami feminist' diye etiketlenmekten rahatsızlık duyarken ve bunu reddederken, bir kısmının da kabul ettiği görülür. İslami feminizmin aktörlerinin bir bölümü tüm dini vecibelerini yerine getiren, dindar Müslümanlarken; bir bölümü laik Müslümanlar, bir bölümü ise gayrimüslimdir (Badran, 2014, s. 41).

İslami feministlere göre, Müslüman kadının konumu, sömürgeci ve oryantalist söylemlerle başlatılarak, batılılaşma yanlısı aydınlar aracılığıyla sürdürülmüştür (Güç, 2008, s. 651). Badran, feminist olsun ya da olmasın Müslüman kadının, bu kavramın üretilmesine bir şekilde dahil olduğunu öne sürer. Ona göre kadın hakları ve İslam konusunda konuşan veya tartışmaya giren herkes, farklı İslam anlayışları ile söylemin üretilmesine katkı sağlamış olacaktır (Badran, 2001, s. 50).

Türkiye'de İslam ve feminizm kelimeleri ilk defa Nokta dergisinin 1987 yılında *Türbanlı Feministler* diye manşet atarak değişen İslamcı kadınları görünür kılmasıyla duyulmuştur. *Türbanlı Feministler Dosyası*'nda adı geçen isimler Nazife Şişman, Yıldız Ramazanoğlu, Sibel Erarslan, Cihan Aktaş, Mualla Gülnaz ve Hidayet Şefkatli Tuksal gibi yüksek eğitimli entelektüel kadınlardır. Faslı akademisyen Fatıma Mernissi ve Nawal al-Saadawi, Pakistan asıllı Asma Barlas, ABD'li tarihçi Margot Badran, Afrika

asıllı Müslüman Amina Wadud, Malezyalı Zainah Anwar, İranlı Ziba Mir Hosseini gibi isimler de İslam ve kadın üzerine düşünen ve yazan isimlerdendir.

İslami feminist düşünceler, Müslümanlar arasında hem olumlu hem de olumsuz tepki ile karşılanmaktadır. Bu yeni fikir akımının, İslam'ın daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacağına inananların yanı sıra, bu harekete karşı çıkanlar da olmuştur. Margot Badran'a göre İslami feminist hareketi eleştirenlerin temel argümanları feminizmin Batı kaynaklı olması nedeniyle, İslamiyet'in özüne aykırı olması, feminizmin Müslüman kadınlara değil ancak farklı bir sosyal ve kültürel sınıfa ait kadınların isteklerine cevap aramak için oluşturulmuş bir ideoloji olması ve emperyalist güçlerin İslam dünyasındaki kadınların dayanışmasına nifak sokmaya çalışmasıdır (Sezgin, 2014, s. 62).

Virginia Commonwealh Üniversitesinde İslam Araştırmaları alanında Profesör Amina Muhsin Wadud, İslami feminizm dışında Müslüman feminizmi adında başka bir kategori geliştirilmesi gerektiğine inanmakta ve İslam'ın yeniden yorumlanmasının erkek ve kadın arasındaki eşitliğin sürekli vurgulanmaya çalışılmasından daha etkili olacağını savunmaktadır. Müslüman feministlere göre, İslam dini kadının sömürüldüğü ve ataerkinin güçlü olduğu bir coğrafyada doğduğu için, kadınların özgürleşmesi için gerekli olan Kuran'ın feminist bakış açısı ile tekrar yorumlanmasıdır (İngün, 2005, s. 108).

Amina Muhsin Wadud, Kuran'ın modern çağa uygun yeni tefsiri için, öncelikle geleneksel tefsirlere karşı çıkılması gerektiğini düşünmektedir. Zira, geleneksel tefsirler, ayetleri gelişigüzel yorumlayarak, sadece erkek deneyimlerine yer vermektedir. Bu sebeple de, eksiktir ve olması gerekeni yansıtmamaktadır. Wadud, kullandığı yeni metotla, meseleleri cinsiyete dayalı olmayan nötr terimlerle açıklayarak, İslamiyet'in indiği dönemdeki Arap coğrafyasının sorunlarının evrensel olmadığını ortaya koymaktadır. Ona göre, Kuran'ın etkisinin artabilmesi için, öncesinde Kuran'ın en temel ilkeleri anlaşılmalıdır. Wadud, Kuran'ın tek bir yorumunun olması iddiasını da metnin genişliğini sınırlandıran bir unsur olarak görmekte, bu sebeple tüm evrenin faydasına bir tefsirin, ancak kültürel koşullar ve zaman göz önünde bulundurularak yorumlandığında mümkün olabileceğini düşünmektedir (Wadud, 2005, s. 20-25).

Margot Badran Müslüman olmamasına karşın, kendisi İslami feminist olarak nitelemektedir. İslam coğrafyası, özellikle de Mısır üzerine yaptığı çalışmalarında, yazdığı kitap ve makalelerde 'İslam ve feminizm yan yana gelmez' iddiasını çürütmeye çalışmıştır. 2009 yılında yayınlanan *Feminism In Islam* adlı eserinde, feminizm ve İslam'ın rahatlıkla bir araya gelebilen kavramlar olduğunu anlatırken, İslam coğrafyasında kadının rahatsızlık duyduğu olumsuzlukların nedenini, İslamiyet ile değil, ataerkil yapılar ve geleneklerle ilgili olduğunu ileri sürmektedir (Yılmaz, 2011, s. 109).

Badran'a göre, Kuran'ı kadın gözüyle yeniden okuyarak eşitlik arayan Müslüman kadın, seküler feministlerden daha radikaldir (Güç, 2008, s. 657). Pakistan'da doğan ve şuanda akademik çalışmalar yürüten, İslami feminist yazar Profesör Esma Barlas'a (2014, s. 66-67) göre, her İslam coğrafyasının kendine has sorunları olsa da, pek çok yerde kadınlar benzer ayrımcılığa uğramaktadır. Bunlar arasında en çok karşılaştıklarımız kadına karşı her türlü şiddeti besleyen gelenekler ile kadınların kamusal, siyasi ve iktisadi alanda var olmasına engel teşkil eden sözlü ya da yazılı kurallardır. Ataerkil toplumlar, kadına karşı ayrımcılığı İslam'ın kutsal metni Kuran'ı kullanarak meşrulaştırmaya çalışmaktadırlar. Profesör Esma Barlas, yaptığı çalışmalarda hem Kuran'ın ataerkil bir perspektifle yorumlanmasının bir dizi yanlışlığa neden olduğunu anlatmış, hem de Kuran'ı ataerki karşıtı bir dil ve feminist bir bakış açısıyla yeniden yorumlamaya çalışmıştır. Böylece çalışmalarında İslam'ın kutsal metinlerinin kadın ve erkek haklarının oluşturulması konusundaki geçerliliğini ve güncelliğini koruduğunu ispatlamayı hedeflemiştir. Barlas, Batılı feminizme çok şey borçlu olduğumuzu düşünmekle birlikte, kadınların kurtuluşunun Kuran'ın öğretilerinin özünde olduğuna inanmaktadır. Barlas (2014), Kuran'ın kimi tefsirlerinde ortaya çıkan cinsiyetler arası ayrımcılığın nedenleri şu şekilde sıralamaktadır:

> ''Kuran'ın ataerkil -yani erkeklere ayrıcalık tanıyan ve daha düşük varlıklar olan kadınları erkeğe tabi kılan prensibi yücelten-bir metin olarak okunabilmesi, a)ataerkil toplumlarda yapılan okumasına, b)Ortaçağ boyunca bir avuç erkek alimin izin verdiği tutucu bir metot aracılığıyla okunmasına, c) ilk zamanlardan beri dini bilginin belirlenmesinde dahil olan devletin desteğiyle okunmasına bağlıdır. Bu nedenle Müslümanların Kuran'ı okudukları metin dışı bağlamın ve okurken kullandıkları metotların hem hermenötik hem de tarihi analizi, günümüzde yapılan tutucu okumaların açıklanmasıyla eştözlüdür.'' (s. 70).

Kuran'ın epistemojisinin özünde ataerki karşıtı olduğunu iddia eden Barlas (2014, s. 70), Müslüman toplumlardaki kadın hakları mücadelesinin en sağlam savunma silahının Kuran'ın ta kendisi olduğunu düşünmekte, ataerki yanlısı Müslümanların ise İslami feminist hareketi itibarsızlaştırmaya çalışarak cinsiyet eşitsizliği ile mücadele edilemeyeceği fikrini dayatmaya çalışmalarına karşı durmaktadır.

Ziba Mir Hosseini'ye (2014, s. 104-105) göre, İslam hukuku, şeriatı yani Kuranın hükümleri ideoloji olarak kullanan bir siyasi İslam biçimiminim ortaya çıkmasıyla ve Ulus devletlerin oluşturduğu tek tip hukuk sistemleri ile deforme olmuştur. Kelime anlamı yol olan şeriat; kutsal, evrensel ve ebedi iken, Fıkıh yani içtihat bilimi ise Kuranı referans alarak insan marifeti ile geliştirilmiş kurallardır. Yani fıkıh diğer tüm içtihat şekilleri gibi insanidir ve hata payına sahiptir, bu sebeple de değişmeye mecburdur. Mir-Hosseini, lafzen ve ruhen ataerkil olan fıkıh metinlerinin, Müslüman kadınların adalet arayışını bastırmak için 'ilahi yasadan' alıyormuş gibi gösterildiğini ileri sürerken, aslında hukuki eşitlik ve adaletin İslam'ın özünde olduğunu ifade etmekte ve "Şeriatın ataerkil yorumlarına da fıkha olduğu kadar meydan okunabileceğinden ve okunması gerektiğinden eminim" demektedir. Ziba Mir Hosseini (2014) konuya ilişkin olarak düşüncelerini şöyle aktarmaktadır :

> "Gerek İslami bir devlette yaşayan, gerek Batılı liberal bir devlette diasporaya dahil olan pek çok Müslüman kadının gündelik yaşamı ve hayattaki seçimleri, kaynağını ve otoritesini Allah'tan aldığı iddiasındaki birtakım ataerkil yasa ve görüşler tarafından yönetiliyor ve yönlendiriliyor. Yalnızca elit kesim ve iyi eğitim almış bir azınlık bu görüşleri reddetmeyi ve onlara karşı gelmeyi seçme lüksüne sahip. Ataerki ile İslam'ın kutsal metinleri ve ideallerini birbirinden ayırma ve İslam'ın eşitlikçi ve ahlaklı görüşlerini ifade etmesine müsaade etme istenci, her kesimden Müslüman kadına, münasip tercihler yapacak gücü sağlayabilir, nitekim sağlıyor da. İşte İslami feminizm budur!" (s. 125).

Kısacası, Mir-Housseini İslam'ın temel prensipleri olduğuna inandığı adalet ve eşitliğin, ataerkil toplum düzeni ve insan ürünü olan içtihatlar aracılığı ile tahrip edildiğine inanmakta ve yanlış yorumlanan kutsal metnin kadınları erkek tahakkümüne tabi kılarak ikinci sınıf vatandaşa dönüştürdüğünü ileri sürmektedir. Diğer İslami feminist yazar ve düşünürler gibi, o da problemin İslam ile ilgili olmadığını, bilakis İslam'ın yanlış ve eksik yorumlanması ile ilgili olduğunu düşünmektedir.

Hatice Güler, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda görev yaptığı dönemde cinsiyet eşitliğini geliştirmeye yönelik politikalar üreten isimlerden biriydi ve o da Mir-Hosseini gibi fıkıh ve şeriat ayırımı üzerinden yola çıkarak, Kuran hukukunun dönemsel yorumunun mümkün olabileceğini, Zehra Yılmaz ile yaptığı mülakatta şu şekilde ifade etmiştir.

> ''Kuran'da helal ve haram nettir. Şimdi yorumlanabilecek şeyler ayrıdır...Yani haram dediğimiz şey Kuran'da, Peygamberlerin uygulamalarında ve gelenekte net olan şeylerdir. Neleri yorumlayabiliriz? Hukuki ayetleri yorumlayabilirsiniz, mesela hukuki ayetler örneğin kadın... Kadın konusunda, kadının miras paylaşımı konusunda... Kuran'da öngörülen tavsiye edilen bir şey var. Ama o tavsiyenin ötesinde de ihsan, iyilik tavsiye ediliyor. Şimdi dolayısıyla Kuran'da ataerkil unsurlar var. Yani aileyi geçindiren, her şeyi yapan bir erkek var. İşte ona mirastan fazla verilmiştir, kadına az verilmiştir diyelim... Bugün roller değişmiştir, kadın erkek ekonomik anlamda çalışıyorsa, asıl olan da adalet ve hakkaniyet ise dolayısıyla burada mirastan eşit alınabilir. Hatta kadının ihtiyacı olması durumunda daha fazla alabileceğine dair yorumlar olabilir'' (Güler, 2015, s. 143).

Kendini İslami feminist olarak nitelendiren yazarlar arasında yer alan Hidayet Şefkatli Tuksal da, fıkıh ve şeriat ayırımı konusunda, vahiylerin daha makul, daha adaletli ve daha geniş bir pencereden güncellenerek yorumlanabileceğini düşünmemektedir (Yılmaz, 2015, s. 143).

Tuksal, hadisler üzerinden kadın karşıtı söylemleri ele alarak, doktora tezinde feminist bakış açısıyla Hz. Muhammed'e atfedilen rivayetleri incelemiş ve sonrasında, tezini kitaplaştırarak *Kadın Karşıtı Söylemlerin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* adlı eseri oluşturmuştur. Tuksal'ın bu kitabı yazmaktaki amacı, hadisler aracılığıyla kadını ikincil konuma iten cinsiyetçi söylemin oluşmasına neden olan rivayetlerin ataerkil düşünce sistemindeki etkilerini araştırmaktır (Tuksal, 2009).

Tuksal'ın, hadislere karşı mesafeli yaklaşmasının sebebi, tüm insanları yaratan Tanrı'nın gönderdiği bir elçinin yani Hz. Muhammed'in kelamından bu kadar cinsiyetçi, kadını aşağılayan ve hatta cennete girişini bile kocasının rızasına bağlayan ifadelerin gerçekliğini sorgulamasıdır. Zira, bu zihniyet Kuran'ın ve İslamiyet özüyle hiçbir alası olmayan, kadını köleleştiren ataerkil geleneklerin ürünüdür. Binlerce yıldır süregelen davranışların altındaki kadının eksik ve güçsüz olması mantığı, hiçbir dinin özüne uygun değildir. Kuran, kadın ve erkeği yapıp ettikleri iyi işlere ve Allah'a olan

teslimiyetine göre değerlendirirken, hadisler kadını Kuran'ın özündeki kadından çok daha aşağı görmektedir (Tuksal, 2012, s. 278).

1995 yılında kurulan Başkent Kadın Platformu'nda aktif çalışan Tuksal, 'kadın ve erkek eşitliği' mücadelesinden çok, 'hak ve adalet' mücadelesi kapsamında, diğer kadın dernekleri ile işbirliği içerisinde eylem ve gösterilere destek verdiğini anlatırken, 'feminist' olarak nitelendirilmekten korkan kadınlarla çalışmanın ve yine aynı kadınlar için hak arayışı içinde bulunmanın zorluklarını şu sözlerle ifade etmektedir:

> "1995'te kurulduğumuzdan beri, sadece kadın sorunlarıyla ilgileniyor ve hem dine hem de kadın bakış açısına uygun politikalar geliştirmeye çalışıyoruz. Platform yapı itibariyle, bağımsız girişim gruplarının yanı sıra, bazı vakıf ve derneklerin kadın temsilcilerinden oluşuyor. Dolayısıyla kullandığımız dil ve yöntem aramızda genellikle uzun tartışmalara neden olabiliyor. Çünkü kimseyi tedirgin etmeyecek bir yol bulmak zorundayız. Bizim arkadaşlarımızın taşıdığı endişeleri, diğer kadın kuruluşları da fazlasıyla taşıyor. Bu yüzden her fırsatta feminist olmadıklarını vurgulama ihtiyacı duyuyorlar, çünkü dışlanmaktan gerçekten çekiniyorlar. Başka kesimden bir hanımın bir şeyleri söylemesiyle, aynı şeyleri örtülü, bizim kesimden bir kadının söylemesi çok farklı. Bizden birisi söylediğinde "Bunu nasıl yapar? Bu kadar kişi bizi dışarıdan vurmaya çalışırken bunlar da hainlik yapıp bizi içten vurmaya çalışıyor" diye tepki alabilir" (Tuksal, 2009).

Zira kendini İslami feminist olarak nitelendiren Tuksal'a göre de Türkiye'de feminizm hala anlaşılabilmiş bir kavram değildir. Feminist kadınlara köşe yazısı aracılığı ile saldıran Ali Bulaç'a İslamcı kadınların gösterdiği tepkide de asıl mesele, kendisinin feminizmi anlayamamış olmasını düşünmeleridir.

Ali Bulaç'ın 1987 yılında *'Feminist Bayanların Kısa Aklı'* adıyla yayımladığı köşe yazısına, Mualla Gülnaz, Tuba Tuncer, Yıldız Kavuncu, Elif Halime Toros gibi isimler şiddetle tepki göstermiş ve küçük çaplı bir "İslami feminist" külliyatın doğmasına vesile olmuşlardır. Tuba Tuncer, Ali Bulaç'a cevaben yazdığı *'Kimin Aklı Kısa'* başlıklı köşe yazısında tepkisini dile getirmek için şu cümleleri kullanmıştır:

> "Feministler yazarın sandığının aksine kadının bir cinsel sömürü aracı olarak kullanılmasına karşıdır. Bu konuda bir iki kitap karıştırırsa bunun böyle olduğunu görürdü. Ama o satırların yazarı kadını bir cinsel meta olarak görüyor olmalı ki onların erkeklerle aynı yatağı paylaşmayacağından kaygı duyuyor. Kadınlar insanca muamele, eşit şartlarda var olma mücadelesi veriyor. Dünyaya sadece çocuk yetiştirip ev işleri yapmak için gelmediklerini kabul ettirmeye çalışıyorlar" (Bozaslan, 2012, s. 84).

Mualla Gülnaz da, yine Bulaç'a tepki olarak yazdığı *'Ali Bulaç'ın Düşündürdükleri'* adlı köşe yazısında tepkisini dile getirirken şöyle demiştir:

> "İslamcı erkekler, bu değişen İslamcı kadın kimliğinden rahatsız oluyorlar. Çünkü kişinin ait olduğu grubun söyleminin dışına çıkması anlamına gelen "bireysellik" İslam için zararlı bir kavramdır. İslamcı erkekler İslam kaidelerinin zarar göreceği endişesi ile aslında bir role bürünmüş oldular. Asıl korktukları İslam'ın zarar görmesi değil, kadının bireyselleşmesi ve geleneksel düzene baş kaldırması, ataerkil sistemin çarklarından birini kırmasıdır" (Bozarslan, 2012, s. 84).

Bunların yanı sıra, Yıldız Kavuncu *'İslam'da Kadın ya da İpekböceği'* ve Elif Halime Toros *'Feminist Kime derler?'* Hidayet Şefkatli Tuksal da *'Ali Bulaç'ın Yaman Çelişkisi'* ve Cemile Bayraktar *'Ali Bulaç Hiç Melek Görmüş müdür?'* adlı yazılarıyla ağır eleştirilerde bulunmuşlardır (Gürhan, 2010, s. 379).

Ankara Üniversitesi'nde *Kuran'da Kadın İmgesi* adlı doktora tezi (daha sonra kitaplaştırılmıştır) yazan Hafsa Fidan, Kuran'da hakim olan eril dili çözümlemeye ve linguistik düzlemde nasıl üretildiği üzerine çalışmış ve Kuran'da kadına yapılan göndermelerin zaman zaman ontolojik, zaman zaman da tarihsel olduğunu ifade etmiştir. Fidan tarih ile ontolojinin birbirine alternatif gibi sunulmaması gerektiğini düşünürken, ontolojik olanın tarih içinde kendisini açtığını ileri sürmektedir (Fidan, 2006: 30). Fidan'a (2006) göre;

> "Kadın varlığı, içinde bulunduğu dilsel ve tarihsel ortama tepki verdiği şekilde kendini açabilmiştir. Tepki verme açıları, boyutları ve gücü, kadın varlığının açılma imkanının fiilen tezahür edebilmesi demektir. Bu noktadan bakıldığında belki şunu da söyleyebiliriz. Kuran'ın kadınlar hakkında sergilediği ayetlerin anlamı, erkeklerin onu nasıl yorumladığı kadar kadınların kendi linguistik ve tarihsel ortamlarına verdikleri tepkilerin açısı, boyutu ve gücü nispetinde de belirlenmiştir"(s. 184).

Hem Hidayet Şefkatli Tuksal'ın hem de Hafsa Fidan'ın yürüttüğü tartışmalar, İslamcı kadının İslam diskurundan vazgeçmeksizin modern referanslarla geliştirdikleri sorgulamalardan oluşmaktadır.

İslami feminist söylemin öncü isimleri arasında yer alan gazeteci ve yazar Nihal Bengisu Karaca'ya göre, kadınlar eğer dini bilgilerini Allah'ın kullarına baktığı yerden bakabilen yüksek bir gözle geliştirip kullanabilirse, yolu açılacaktır. Zira bu şekilde yalnızca Allah'a kul olma bilincine erecek, kuralları erkekler tarafından yazılan ve uygulanan ataerkil toplumun Allah'a kul olmayı engelleyen unsurlardan kurtularak, kendi yollarını bulacaklardır (akt. Göle, 2011, s. 233).

Kuran'ın tarihsel sürecin göz önünde bulundurularak yeniden yorumlanması gerektiğini düşünenlerden biri olan gazeteci Ayşe Böhürler, Zehra Yılmaz'la yaptığı mülakatta fikirlerini şu sözlerle ifade etmiştir:

> "(...) biraz Kuran'ın tarihsel yorumlarına dayanan birisiyim. Kuran indiğinde o dönemde bir topluma hitap ediyor. Dönemin özelliklerine uygun bir yorumla geldiğini düşünüyorum. O dönemde Arap toplumunun kadın konusunda son derece geri olduğunu düşünürsek, bu kuralların o döneme göre çok ileri kadın bakış açısı getirdiğini, ama tarihsel süreç içinde bugüne baktığımızda o bakış açısının da yine Kuran'ın metotları çerçevesinde yenilenmesi, revize edilmesi gerektiğini düşünüyorum" (Yılmaz, 2015, s. 142).

Yılmaz'a (2015: 144) göre tüm bu değerlendirmeler, kadınların bireysel olarak Kuran'la yüzleşerek, erkeklerin egemen olduğu ve din adına konuştuğu anlayışı terk edip, kendi bilgileri ışığında dindarlıklarını yeniden inşa etmeye çalıştığını göstermektedir. Kadınların yaşamlarındaki farklılıklar ile gelişen kadın odaklı Kuran tefsiri, İslamcı kadının hayatına yeni bir pencere açmış ve Kuran kadın merkezli yapı söküm yöntemi ile yeniden okunurken, feminizm, metne nasıl yaklaşılması gerektiğini gösteren bir araca dönüşmüştür.

Malezyalı Zainah Anwar (2014, s. 131), 1980'lerin sonunda kurulan Sisters in İslam (SIS) adlı feminist örgütün kurucusu ve Musawah adlı uluslararası ağın kurucularından biri olarak, Malezya'da İslami çerçevede kadın hakları mücadelesi veren İslami feminist aktivisttir. SIS, İslam'ı daha iyi anlayabilmek amacıyla Kuran ve peygamber geleneklerini incelemeye çalışan ve Kuran referansı ile eşiktik arayan bir örgüttür ve amacı Müslüman kadını özgürleştirmektir.

Sisters in Islam (SIS), çalışmalarına başlarken onlara yol gösteren soru şudur: "*Eğer Allah adilse, o takdirde Kur'an ve hadislerde ortaya konan kanun/kural ve politikalar niçin eşitsizlik ortaya koymaktadır*?" (Örenç, 2013, s. 171). Anwar'a (2014, s. 131) göre İslam adil ve özgürleştiricidir ve kadınlar otonom varlıklar olarak yaratılmıştır. SIS gibi oluşumlar aracılığıyla da 1400 yıl önce o dönem için devrim sayılabilecek özellikte kadın haklarıyla nazil olan Kuran'ı yeniden keşfetmek kadınların kendisi için gereklidir. Anwar'a (2014) göre,

> ''Müslüman kadınların büyük çoğunluğu için dini reddetmek söz konusu bile olamaz. Bizler inançlı kadınlarız. İnananlar olarak özgürleşmeyi, doğruluğu ve adaleti kendi inancımızda bulmak istiyoruz. Dinimizi yeniden keşfetmeye, tanımlamaya ve İslam'ın ne olduğuna, nasıl sistematikleştirildiği ve uygulandığına dair bir anlayışın- günümüz kadınlarının gerçeklerini ve tecrübelerini de dikkate alarak- oluşturulmasına katkıda bulunmaya hakkımız olduğuna sonuna kadar inanıyoruz. Uzun yıllar boyunca, erkekler kadın olmanın nasıl bir şey olduğuna, kadınların nasıl olması gerektiğine bizim yerimize karar vermiştir. Dini, bizi toplumun çizdiği sınırlar içinde hapsetmek için kullanmış, böylece bizi ikinci sınıf vatandaşa indirgemişlerdir. Fakat artık kadınların eğitim gördüğü, dünyayı gezdiği ve gitgide güçlü ve sorumluluk sahibi pozisyonlara sahip olduğu bir çağda yaşıyoruz. Günümüzde Malezya, Endonezya gibi ülkelerde yaşayan Müslüman kadınlar artık düşük konumlarını, arkasında dinin desteği olsa bile kabul etmiyor. Kadınlar, İslam'ın adaletsizliği ve insanlığın yarısına kötü muamele edilmesini teşvik ettiğine inanmayı kabul edemez. Günümüz kadınları ataerkil toplumun değerlerine, kocanın babanın, ağabeyin doğuştan sahip olduğu ayrıcalıklı güç ve otoriteye, eşinin, kızının, kız kardeşinin bu otoriteye boyun eğmek zorunda olmasına başkaldırmaktadır'' (s. 128-129).

Arap Kadınlar üzerine araştırma yapan Kahire Üniversitesinde Profesör olan ve Kahire Merkezli Forum Femmes et Memoire (Kadın ve Toplumsal Hafıza Forumu) kurucusu Omaima Abou-Bakr da Mısır'da İslami feminizmin önde gelen isimleri arasında yer almaktadır (Ali, 2014, s. 203). Yukarıda tartışılan bilgiler paralelinde, Abou-Bakr da İslami feminizmin çeşitli alanlarda şekillendiğini düşünmektedir. İlki, erkek egemenliğinin Allah'ın emirlerinden kaynaklandığını ileri sürenlere karşı geliştirilen argümanlardan oluşur. Bu konu üzerine düşünenlerin asıl kaynağı Kuran tefsirleridir ki özellikle kutsal metnin yeniden kadın bakışı ile yorumlanması gerektiğini düşünen akademisyen ve yazarlar arasında Amina Wadud, Asma Barlas gibi isimler vardır. İkincisi, İslam ve sufizm arasındaki ilişki ile ilgilidir ve tasavvuf kavramlarındaki kadın prensiplerinin ortaya koyulması suretiyle sağlanabilecek yaklaşıma bağlıdır. Üçüncüsü,

ulus-aşırı aktivizm ile oluşturulacak ağlar sayesinde Müslüman toplumlardaki aile hukukunda değişiklik yapılması ve toplumsal konumlarının iyileştirilmesi amacıyla fıkhın gözden geçirilmesine bağlıdır. Ziba Mir-Hosseini'nin (2014, s. 149-150) tarih ve antroploji alanındaki çalışmaları, Malezya'daki Müslüman Feminist Örgüt Sisters in Islam (İslamdaki Kız Kardeşler) aracılığıyla başlatılan Musawah hareketi ve WISE ağı (Müslüman kadınların inanç ve eşitlik girişimi) eşitlik ve adalet adına ulus-aşırı İslami feminist hareketlerdir.

Özetle, İslami feminist yazarlar, kadın haklarını, adalet, eşitlik, özgürlük gibi evrensel kavramları İslami referanslarla aramakta ve özellikle Batılı yahut seküler feministlerin iddia edildiğinin aksine İslam'ı kendilerini kurtuluşa götürecek bir yol olarak görmektedirler. Bu bağlamda Kuran'ı yeniden okuma, hadisleri araştırma gibi çalışmalar yapmak üzere dünyanın çeşitli yerlerinde örgütler ve ağlar kurarak güçlenmeye gayret etmektedirler. Kadının dinini özgürce yaşayabilmesi ya da dini referanslarla özgürleşmesi içinde hareket noktaları İslami feminizmdir ve dolayısıyla kendilerine İslami feminist demekten/denmesinden rahatsızlık duymazlar. Bu çerçevede İslami feminist yazarlar, akademisyenler ve düşünürler toplumsal cinsiyet eşitliği bağlamında fıkhın gözden geçirilerek düzeltilmesi, tefsirin yeniden yorumlanması, bilgi birikimi yaratılması açısından kadın tarihinin yeniden yazılması ve bu sayede İslam tarihinin kadın bakış açısı ile değerlendirilmesi gerektiğine inanmakta ve bu alanda çalışmalar yapmaktadırlar.

Feminizmi bir kaynak olarak kullanmakta herhangi bir sakınca görmeyen İslamcı kadınların yanı sıra, İslam ile feminizmin asla bir araya gelebileceğine inanmayan ve dolayısıyla İslamcı feminist olarak tabir edilmeye karşı kadınlar da vardır. Margot Badran'a göre, İslamcı feminist olsun ya da olmasın, İslam ve feminizm, kadın ve İslamcı hareketler konusunda konuşan, fikir yürüten herkes İslami feminist söylemin üretilmesine katkıda bulunur (akt. Güç, 2008, s. 656). Dolayısıyla, bu yaklaşıma göre kendini asla İslami feminist olarak tanımlamayan ve bu şekilde etiketlenmeye karşı olan Faslı Fatıma Mernissi, Mısırlı Nevval el-Saadivi, Türkiye'den ise Yıldız Ramazanoğlu, Nazife Şişman, Emine Şenlikoğlu, gibi isimler de yazıp çizdikleri ile İslami feminizme katkıda bulunmaktadırlar. İslam ve feminizmin bir araya gelmesinin mümkün olmadığını düşünen Emine Şenlikoğlu'na göre:

> "İslam'da feminist bir hareketten söz edilemez, çünkü feminizm üstüdür İslam. Feminizm, insana insan olarak bakmıyor. Bir cinsiyet ayrımı yapıyor. İslam ise insan olarak bakıyor... Sonra bir kadın kendi doğurduğu oğluna, kendi kocasına ve kardeşine savaş açıyor." (Çalışlar,1991, s.179).

Ayşe Böhürler'e göre de İslam üst bir değer ve kimliktir, ama Şenlikoğlu kadar feminizme tepkili değildir ve hatta zaman zaman feminist önermelerden faydalanmaktadır. Böhürler, feminizmin İslam'ın uygulanışındaki sıkıntılara bir referans olabileceğini düşünse de, aslında dindar bir kadının feminist olmasının mümkün olmadığını şu şekilde ifade etmektedir:

> "Feminizm, ideolojik olarak kendi iç yapısında elbette inançlara, dinlere, topluma, sosyolojik yapıya bir bakışı var. Dinlerin de bakışı var. Bir kadın kendisine dindar diyorsa, bir dine ait ise o bakışı benimsiyor demektir. Burada feminizmin ideolojik bakışıyla elbette ki çatışma ortamı ortaya çıkıyor. Çünkü feministin baktığı yerlere bakamaz dindar bir kadın. Çünkü bir dine ait olmak, aynı zamanda biraz teslim olmayı da gerektirir. Tabii ki doğal olarak eleştirinin de, yani dinin kendisine ait eleştirinin de geri plana atılması anlamına gelir. Çünkü bir inanç sistemini kabul ediyorsunuz ve iman ediyorsunuz. İman kavramı feminizmin bakış açısından çok anlaşılabilecek bir şey değil elbette. Ama diğer taraftan da her din adaletli bir toplumu öngörür. Bir Müslüman kadın olarak ben kendi inandığım dinin kadın ve erkek için eşit bir toplum yapısını öngördüğüne inanıyorum. Ama diğer taraftan bu dini uygulayan veya bu dini anlatan ve dinin geleneğini oluşturan veya orada dominant faktör olan erkeklerin bu adalet ve eşitliği dinin gerçek hüviyetine uygun olarak uyarlamasında kusurlu olduklarını düşünüyorum, yaklaşımım bu. Bir feminist gibi bakmıyorum. Ben bu konuda kendimi hiç feminist olarak tanımlayan biri değilim. Ama tarihsel olarak kadın erkek eşitsizliğini, adaletsizliğini gören ve bunun tarihsel geçmişini eleştiren biriyim. Ayrıca bunun değişmesi gerektiğini düşünüyorum ve bu değişimin de İslam'ın özüne, yapısına aykırı ve zıt olduğunu düşünmüyorum." (Yılmaz, 2015, s. 160).

AKDER eski yöneticisi şimdiki AKP İstanbul Milletvekili Fatma Benli de, bedene ilişkin yaklaşımından dolayı feminizme mesafeli yaklaşan İslamcı kadınlardan olup, feminizmle alakalı görüşleri şöyledir:

> "Ben kadının bireysel güçlenmesi üzerine gidiyorum. Bu bireysel güçlenme üzerine giderken, olabildiğince İslami şeylere de uymaya çalışıyorum. Ben direkt feministim dersem, 'bedenim bana aittir' söylemini de kabul etmem gerekir. Ama ben bedenimin bana ait olduğunu düşünmüyorum. Bedenimin bana ait olmadığını düşündüğüm için de başımı örtüyorum. Ben dövme yaptırmıyorum. Benim bedenim tek başıma tasarruf sağlayabileceğim bir şey değil. Ben onu, varlığımı emanet olarak düşünmek zorundayım." (Yılmaz, 2015, s. 161).

İslamcı kadınların feminizme mesafeli durmalarının altında yatan diğer neden, feminizmin aileye dönük eleştirileri ile feminist kadınların, aile ortamında, yani özel alanda gelişen kadın-erkek ilişkilerine olan tepkileridir. Ayşe Bostancı'ya göre:

> "Zaten feminist ideoloji kendini kurgularken aileyi dışlama üzerinden kuruyor ve kendini erkeğe karşı olarak ele alıyor. Sakat bir algılama tarzı var benim baktığım yerden. Ben kadın ve erkeğin birbirinin tamamlayıcısı olduğunu düşünüyorum. Yani bu dünyayı tek başına erkekler de imar edemez, kadınlar da imar edemez. Sonuçta ne yapmış yaratıcı? İki farklı form şekilde yaratmış insanlığı. Bu iki form el ele vererek dünyayı imar edecek. Benim baktığım yerden böyle ama feminist açıdan bakıldığı zaman olay daha farklı. Ailenin formu, aile kurumu formundan dolayı, oradaki rollerden dolayı kadını dezavantajlı hale getiriyor. O halde aile kurumu üzerinde durmayalım ve aile kurumunu bu kadar öne çıkarmayalım, daha özgür yaşam tarzları üzerinde duralım diyor." (Yılmaz, 2015, s. 162).

Nazife Şişman, İslami feminizm kavramının dayatma olduğunu düşündüğü için feminizme mesafeli yaklaşmaktadır. Şişman'a göre, toplumsal cinsiyete ilişkin terimler Batı icadıdır ve dünyevi bir anlayış çerçevesinde Allah'ın yerine toplumu koymaktadır (akt. İngün, 2005, s. 112). Şişman, İslami feminizm kavramının Batı'nın kendi lehine 'uydurduğu' bir kavram olduğunu ileri sürerken şöyle der:

> "Tanımlamanın kim tarafından ve ne maksatla yapıldığı gözden kaçırılmamalı. İslami feminizm terkibinin stratejik bir boyutu var. İslam'ın yumuşak karnı olarak nitelenen kadın kanalından girerek uyumlu İslam üretmeyle bağlantısı var. İşte bu sebeple Soros ve pek çok Amerikan Vakfı 'Müslüman Kadın' konulu projelere büyük bütçe ayırıyor." (İslami Feminizm: Adı Var Kendi Yok, 2006).

Sibel Erarslan, İslam ve feminizm kavramlarının bir arada kullanılmasının mümkün olmadığını, bunun üçüncü dünya ülkelerindeki kadınların bedenleri üzerinde söz hakkı iddia eden Batı'nın uydurduğu bir kavram olduğunu öne sürer. Eraslan, Batı dünyasına göre, Müslüman kadın yaşadığı coğrafyanın kültürel örtünme biçimlerinden vazgeçmeden özgürleşemeyecektir İslami feminizmin ithal olduğunu ve İslam'ın feminizmden fazlasını verdiğini düşünenlerden biri olan Yıldız Ramazanoğlu da feminizme tepkili. Ramazanoğlu, Türkiye'de hiç kimse İslamcı feminist değil ve bu kavram sadece medya sayesinde yaygınlaşmaktadır. Ramazanoğlu feminist olarak nitelenen İslamcı kadınların, Batı propagandasına alet olmaktan korkarak sorunları dile getirmekten çekinebileceklerini düşünmesidir (İslami Feminizm: Adı Var Kendi Yok, 2006).

İslamcı feminizmin ithal olduğunu düşünen Cihan Aktaş'a (2007, s. 132) göre, kadın haklarından bahsetmeye başladığınızda doğrudan feminist olarak etiketlenmek doğru değil. Aktaş aynı zamanda başörtülü feminist, İslamcı feminist gibi tabirleri de Batı kaynaklı ideolojilerin yansıması olduğunu ve Müslüman üst kimliğe zarar verdiğini düşünmesi nedeniyle reddetmektedir.

Reçel Blog editörlerinden Rümeysa Çamdereli, 2007 yılında üniversite eğitimi aldığı ve farklı çevrelerden edindiği arkadaşlarla kadın konusunda örgütlenmeye ve politika yapmaya başladığı dönemde yaşanan başörtüsü yasağıyla okuldan içeri alınmadığını ve bunun bir hak ihlali olduğunu düşünen seküler feminist arkadaşlarıyla mücadele verdiğini aktarmıştır. Çamdereli, yaptığı TEDx konuşmasında, feminist arkadaşlarının, *Farkında mısın? Senin gibi düşünen erkek arkadaşların yan kapıdan rahatça içeri girebiliyorken, sen kadın olduğun için giremiyorsun,* demeleriyle büyük bir kırılma yaşadığını, sonrasında Bell Hooks'un *Feminizm Herkes İçindir* kitabını okuyarak feminizme dair fikirlerinin değiştiğini ve bu şekilde feminist olduğunu aktarmıştır (Çamdereli, 2018).

Öte yandan, Rumeysa Çamdereli gibi yeni nesil İslamcı kadınlar da 80 ve 90'ların İslamcı kadını gibi İslam ile feminizmi bir araya getiren İslami feminizm kavramına mesafeli yaklaşmaya devam etmektedirler. Çamdereli'nin kendisine atılan e-postadaki soruya verdiği cevapla, feminist olmasına karşın İslami feminizm hakkındaki düşünceleri durumu özetlemektedir:

> "İslami feminizm kavramı Türkiyeli bir kavram değil, daha doğrusu burada şekillenen bir İslami feminizmden bahsetmek mümkün değil. Türkiye'de kendine feminist diyen Müslüman kadınlar var. Ama temellerini İslami referansları düzenlemek, bunları yenilemek ve tartışmak üzerinden kendini var eden bir hareketten söz etmek mümkün değil. O yüzden Reçel editörlerinden kendini feminist olarak tanımlayanlara da İslami feminist demenin doğru olup olmadığı konusunda netleşmiş değiliz. Aramızdan kendine Müslüman ve feminist diyen kadınlar var. Ama bir hareket söz konusu değilken kendimizi adlandırma konusunda ortaklaşmamız mümkün değil" (Çamdereli, 2018).

Türkiye özelinde, feminist olarak etiketlenmekten kaçınan İslamcı kadınların, feminizmi kimi zaman yalnızca referans olarak kullanmakta olduğu, asla tam anlamıyla içselleştirmedikleri ve içselleştirmeyecekleri görülmektedir. Feminizm, aynı zamanda

İslamcı erkeklerin de kimi İslamcı kadınlar gibi tepkiyle karşıladığı bir ideolojidir. 2011 yılında dönemin Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez', 'Kadın Konulu Dini Yapılar' başlığı altında düzenlenen toplantıda, Batı icadı feminizmle ve ilahi din İslam'ın karşılaştırılmasının mümkün olmadığına vurgu yapmıştır. Bu durum, İslamcı erkeklerin, feminizme bakış açıları ile ilgili ipucudur (Yılmaz, 2015, s. 163).

Özetle, kimi İslamcı kadınların feminizmle mesafeli bir ilişki kurma ya da tamamen reddetmesinin nedenleri olarak şunlardan söz edilebilir. Onlara göre İslam, ideolojiler üstüdür ve kadın haklarını da içerdiğinden feminizm diye bir ideolojiye ihtiyaç duyulmamaktadır. Ayrıca, feminizm Batı'nın dayattığı ve kültürel yozlaşmayı amaçlayan tehlikeli bir düşünce şeklidir. İslamcı kadınlar, feminizmi aile değerlerini yok sayan ve kadın bedenini kişisel 'mal' gibi gören bir hareket olarak değerlendirdiklerinden ve aynı zamanda kadın erkek ilişkilerindeki fıtratı yok sayan eşitlik iddiası nedeniyle sakıncalı bulduklarından kabul etmezler. Dolayısıyla, Müslüman her kadının, kadın haklarından bahsetmesini 'feminist' hareket olarak yorumlamak mümkün değildir. Badran'ın ifade ettiği gibi tüm bunlar İslami feminist harekete katkı sunsa da, İslamcı kadınları feminizme yakın ve uzak olanlar diye ayırmak, bu ideolojinin anlaşılmasını kolaylaştıracak ve netlik kazandıracaktır.

Yılmaz'a (2015, s. 165) göre kadınlar, eklektik pozisyonları aracılığıyla hem kendilerini hem de dini inanışlarını yeniden tanımlıyor ve bu şekilde güçleniyor. Durum her ne olursa olsun, son derece aşikâr olan şu ki, kadınların İslami referanslarla toplumsal cinsiyet eşitliği arayışı ve özellikle Kuran'ı kadın dostu bir bakış açısıyla yeniden yorumlayarak özgürlük elde etme çabaları, onları hem özel hem de kamusal alanda güçlendirecektir.

4.3. İSLAM ÜLKELERİNDE KADIN HAREKETİ

Müslüman kadınların özgürlük mücadelelerin ardında her zaman ciddi çatışma ve karmaşık süreçler vardır. Zira kadın hakları peşinde koşarken, bir taraftan da sömürgeciliğe karşı gelmek ve bir direniş içerisinde olmak kolay değildir. Müslüman ülkelerdeki kadınlar, haklarını ararken daha çok yaşadıkları olumsuz süreçlerin kökeninde İslami dinamikler değil, ataerkil yapıların olduğuna inanarak hareket etmişlerdir. 19. yüzyılın ortalarından başlayarak 20. yüzyıla taşınan reform

hareketlerinde kadınların rolünü görmezden gelmek mümkün değildir. Özellikle köklü geçmişlere sahip Türkiye (Orta Asya'dan ve Osmanlı'nın son döneminden getirilen miras), İran (Pers Kültürü) ve Mısır (Firavunlar döneminin etkileri) gibi ülkelerde kadın sorununun 'kadın' tarafından da dillendirildiği ve üzerine gidildiği görülmektedir. Müslüman ülkelerde ataerki ile baş etmeye çalışan kadının, İslamcılık ve laiklik gibi zıt görünen iki kavramın aslında göründüğü kadar da zıt olmayabileceği ve hatta özgürleşme projesi içerisinde her ikisinin de birer yöntem olarak kullanılabileceğine olan inancı söz konusudur. Bu sebeptendir ki, belki de artık keskin ayrımların sonuç getiremeyeceğini düşünen kadınların, 'İslami feminizm' ile ortaya çıkarak yeni bir söylem üretmeleri gerekmiştir. 1900'lü yılların başında İran, Mısır ve Türkiye'de kadın hareketlerini etkiyen bazı gelişmeler söz konusu olmuştur. Örneğin, 1926'da İran'da Rıza Şah taç giymiş, 1919'da Mısır'ın başkenti Kahire'de kadınlar İngiliz sömürgeciliğine karşı eylemler düzenlemiş ve Türkiye'de 1927'de Medeni Kanunun kabul edilmesi ile Ortadoğu'da kadın hareketleri canlanmaya başlamıştır. Lakin, halktan kadınların hareketin içerisinde elitler kadar yer alamaması hareketin sınırlarını daraltmakta olduğu düşünülmüştür. Cezayir ve Filistin gibi ülkelerde bir bağımsızlık mücadelesi söz konusu olduğu için, her sınıftan kadının mücadeleye katılım oranı daha yüksektir. Ne yazık ki süreç sonunda yeni yönetimde kadınlar söz alamadılar ve bu sebeple de erkeklerle büyük sorunlar yaşadılar. Özetle, İslami feminizm, kadın erkek çatışmasının, İslami referanslarla kadın lehine çözümlenebilmesi adına bir çabadır (Bora, 2008, s. 60-61).

Bu bölümde İran ve Mısır'da, kadın hareketinin nasıl başladığı ve hangi noktaya geldiği detaylı bir şekilde anlatılacak, akabinde Malezya, Endonezya, Pakistan ve Ürdün gibi Müslüman ülkelerde kadınların sorunlarına ve taleplerine değinilerek mevcut durumları kısaca açıklanmaya çalışılacaktır. Bu gibi İslam ülkelerinde, toplumun imanını ölçmenin en basit aracı olan kadının, kendi iktidarlarını ve hâkimiyetlerini İslam adına yapan erkeklere direnen aktivist Müslüman kadınların nasıl süreçlerden geçtiği ve nihai aşamadaki durumları ifade edilmeye çalışılmıştır.

4.3.1.Mısır'da Kadın

Mısır'da başlayan İslami feminizm tartışmalarının kökeni 19.yy'a kadar uzanır. Mısır'lı ilk feminist erkek olarak bilinen Kasım Emin, 1899 senesinde *Tahrir'ül Mere* (Kadınların Serbestleşmesi) adlı kitabı kaleme alarak tüm İslam ülkelerine ışık tutmaya çalışmıştır. Eserde, kadınları ezen çok eşilik, boşanma, şiddet gibi uygulamaların Kuran'la alakası olmadığı vurgulanmıştır. Aristokrat bir kadın dahi evinde bir köleden farksız olduğunu düşünen Emin'e göre:

> "Bir hizmetçinin görevleri haricinde kendini eğitmesi yasaklanan veya eğitim arzusu sınırlanmış kadın kesinlikle bir köledir çünkü doğal içgüdüleri ve Tanrı vergisi yetenekleri, ahlaki köleleştirmeye eşdeğer olarak ikincil plana atılmıştır. Tamamıyla -kolları, bacakları, bedeni- örtülü olduğundan zorunluluk haricinde yürüyemez, bineğe binemez, nefes alamaz, göremez olmak köle olmak hükmündedir."(akt. Beşli, 2013).

Huda Shawari de, Emin'in izinden giderek Mısır'da ulusal bir kadın hareketi başlatmıştır, bu nedenle de Mısır'ın ilk feminist kadını olarak görülmüştür. 1924'te kurulan Mısır Feminist Birliği'nin (MFB) Başkanı Huda Sharawi ve 12 kurucu üyesi arasında yer alan Labiba Ahmad (1870-1951), Zainab Al-Ghazali (1917-2005), Saiza Nabarawi (1897-1985), Nabawiyyah Musa (1886-1951), Doria Shafik (1908-1975), İnji Aflatun (1923-1989) Mısır'da kadın hareketi konusunda önemli rol oynayarak, Mısır kadınının özgürleşmesi için uğraşmışlardır.

Sharawi, İngilizce ve Fransızca dillerine hakim biri olarak harem kültürüyle büyümüştür. İyi derece Kuran ve tefsir bilgisi olan Shawari, 1908 yılında Margrette Calamine'nin desteğiyle bir konferans düzenlemiş ve sonrasında Cuma konferansları adıyla devam eden geleneği başlatmıştır. Shawari, 14 uluslararası konferansta Mısır'ı temsil etmiş ve 1935'te İstanbul'da gerçekleştirilen "Uluslararası Kadın Konferansı"na başkan seçilmiştir. Shawari, 1910'da kız çocuklarının eğitim alabilmesi için bir okul açarak, Mısır'lı kadınların bağımsızdık hareketine katılmalarına öncülük etmiştir (Al-Ali, 2000, s. 56).

1920 yılında, kadınlar mevcut sistemi protesto etmek için başörtülerini denize attılar. Amaçları, zorunlu olarak başörtüsü takmayacakları, baskıların olmadığı bir Mısır hayalini göstermekti. Mısır kadın hareketi 1950'lere kadar bağımsızdı. Mesela 1956'da yılında seçme seçilme hakkı elde etmek isteyen kadın açlık grevi yapmıştır. Bu eylemin

öncüsü sayılan Doria Şefik, Nasır tarafından ev hapsine çarptırılmıştır. Ancak, bu duruma dayanamayan Şafik 1975 senesinde intihar etmiştir (Salah, 2013, s. 127-133).

Mısır tarihinde önemli isimlerden biri olan Labiba Ahmad (1870-1951), milliyetçilikle İslamcılığı bağdaştırmaya çalışmıştır. Ona göre, Mısır ulusunun inşasında kullanılması gereken harç, Firavunlar döneminden değil, İslamiyet'ten gelir. Zira gerçekte kadın haklarını yücelten İslam'dır (Baron, 2005, s. 107).

Mısır'ın ilk kadın öğretmeni olan Mlik Hifni Nassif 'Çöldeki Araştırmacı' takma adıyla kadın sorunlarına değinen yazılar yazmış ve peçenin kaldırılması gerektiği fikrini öne sürmüştür. 1911 Mısır Yasama Meclisi toplantısında kadın hakları içerikli taleplerini sunmuşsa da, talepleri meclis tarafından kabul görmemiştir. Nassif, gazete makaleleri ve konuşmalarını 1909 senesinde *Feminist Yazılar* (Al-Nisa'iyat) adlı kitapta toplamıştır (Tulunay, 2006, s. 78).

Günümüzün en çok tanınan Mısır'lı feministlerden Nawal El Saadawi, kendisi de kadın sünnetine maruz kalmış bir Müslüman kadın olarak, 1971 yılında kaleme aldığı *Kadın ve Cinsellik* (Al-Mar'a Al-jins) adlı kitabında, sünnetin yarattığı psikolojik travmadan bahsetmektedir ve bunun kadın bedenine yapılan bir saygısızlık olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre ataerkil baskı sınıf baskısı ve emperyalist baskıyla ilişkilidir. Saadawi, yalnızca bir feminist değil aynı zamanda siyasi söylemleriyle de dikkat çeken aktivist kimliği nedeniyle, hem Mısır yönetiminin hem de İslami kuruluşların hedefi olmuş ve 1981 yılında Enver Sedat tarafından hapse mahkûm edilmiştir. 1982 yılında tahliye olduktan sonra Mısır'ın ilk yasal ve bağımsız feminist örgütü olan Arap Kadınlarının Dayanışma Birliği'ni kurmuştur (akt. Tulunay, 2006, s. 90).

Mısır'daki İslami feminizmin önde gelen isimlerinden biri olan Omaima Abou- Bakr aynı zamanda Kahire merkezli Forum Femmes et Memoire'ın (Kadın ve Toplumsal Hafıza Forumu) kurucusu ve Musawah üyesidir. Ona (2014, s. 149) göre, İslami dinamiklerden beslenen ataerkinin ortadan kalkması için adil ve eşitlikçi bir diskura ihtiyaç vardır ki bunu ancak Amina Wadud, Asma Barlas, Maysam al-Faruqi gibi İslami feminist bilgi üretebilen kadınlar aracılığıyla gerçekleştirebilmek mümkündür.

Ulusal Kadın Konseyi Ombudsmanı, Cinsiyet Eşitliği Ofisi Başkanı Fatıma Hafagi'ye göre ise bugün Mısır'da kadın haklarıyla ilgili ciddi sorunlar mevcuttur. Hafagi'ye göre kadınların milliyetçi duygularla sömürgeye karşı olarak meydana çıkmış olmaları,

Mısır'da güçlü bir kadın hareketi olduğunun da göstergesidir. Öte yandan, güçlü bir kadın hareketine sahip olan Mısır'da bugünkü uygulama ve pratikler, ayrımcılık teşkil etmekte ve bundan dolayı da kadınlar pek çok sorun yaşamaktadır. Mısır'ın en büyük kadın organizasyonu olan Arap Kadınlar İttifakı yönetim kurulu üyesi olan Hafagi, Mısır'da çalışan ya da çalışmayan her kadından cinsiyet ayrımcılığına dair şikâyetler aldıklarını ve fakir bölgelerde yaşayan kadınlara destek olmak için CEWLA adında bir sivil toplum kuruluşu oluşturduklarını ifade etmektedir. Mısırdaki pek çok sivil toplum kuruluşu, kadın cinayeti, kadın sünneti ve kadına yönelik her türlü şiddetle başa çıkmak için mücadele etmekte (Böhürler ve Eker, 2014, s. 169).

Mısır'ın feminist hareketiyle özdeşleşmiş bir yayın olan ve Arap dünyasının ilk modern kadın dergisi Heva'nın genel yayın yönetmeni İkbal Bereket, Mısır'da başörtüsünün yaygınlaşmasına çok karşı. Yazdığı kitapları çok iyi bir İslami araştırma ile harmanladığını iddia eden Bereket, başörtüsünün İslami olmadığını, yalnızca 1500 yıl önceki Arap dünyasında bir gelenek ve giyim şekli olduğunu ileri sürmektedir. Bereket örtünme ve çağdaşlık arasındaki fikirlerini şu sözlerle ifade ediyor:

> ''Bugüne kadar gelen ve Suud'da da görebileceğimiz başörtüsü sadece kadınlar değil erkekler tarafından da uygulanıyor. . Suudi Arabistan'da bütün adamlar örtülü. Çünkü bu folklorik kıyafet ve onlar için normal. Onlar bedevi. Mısır'da ise tamamen farklı bir medeniyet var. Biz bedevi değiliz. Çöl insanı değiliz. Biz şehir denen medeni hayatı yaratmış insanlarız. Mısırlı kadınlar binlerce yıl önce kraliçeydiler, bütün ülkeyi yönetirlerdi. İnsanlara, kadınlara karşı nasıl davranmaları gerektiğini öğretmeliyiz. Ben bir kraliçeydim ve ülkemi korumak için savaşa giderdim. Bunu bütün dünya biliyor. Şimdi ise evde oturmam, eşime itaat etmem ve çocuk yetiştirmekten başka bir şey yapmamam isteniyor. (...) Eğer Müslümanlar değişmek ve gelişmek istiyorlarsa, yüzyıllar önceki fıkıh okullarından tamamen farklı zamanda yaşayan bugünün insanına gerçekten uyacak yeni fıkıhlar yaratmalıdır'' (Böhürler ve Eker, 2014, s. 176-177).

21.yüzyılın en önemli olaylarından olan 'Arap Baharı' ile birlikte 2011 yılında Mısır'da gerçekleşen devrimde Müslüman Kardeşler, Hıristiyan unsurlar ve gençlik örgütlenmeleri ile aynı şekilde direnen kadınların varlığı, Mısırlı kadınların aktivistliğini göstermiştir (Ayhan ve Algan, 2011, s. 19).

Özetle, Mısır'da kadın hareketinin 20. yüzyılın başında başlamış olduğunu ve kadınların siyasetle oldukça erken tanışmış olduğunu söyleyebiliriz. Arap dünyası kadınlarına

öncülük eden ve kadın hareketine yön veren feministler genellikle Mısır'dan çıkmış olsa da, şu anki mevcut durumda ülkedeki İslamcı kadınların, kadın hareketi içerisinde yeterince yer bulamadığı görülmektedir. Mısır'da kadının özgürleşmesi ve toplumsal hayata katılması için sesi çıkan çoğunlukla seküler kadınlardır. Öte yandan, birçok kadının da öncelikle milli ve dini duygularla kadın hareketine eklemlendiği, dolayıyla seküler figürler baskın olsa da hareketin İslami dinamiklerden da beslendiği söylenebilir.

4.3.2. İran'da Kadın

İran'da kadınların sokağa çıkışı genellikle milliyetçi ve dini duygularının etkisiyle olmuştur. Batı'daki gibi oy hakkı, eğitim hakkı gibi liberal hak arayışından ziyade, daha genel politik taleplerle görünür olmuşlardır. Yani ilk etapta kadınların talepleri doğrudan kadın meseleleri ile ilgili değildi. İran'da kadınların siyasal tepki amaçlı evlerinden çıkışı ilk olarak 1905-1911 yılları arasına denk gelen Anayasa Devrimi sırasında gerçekleşti. Anayasa Devrimi'ne yol açan siyasi ortam, kadını da erkeklerle birlikte sokağa çekti. Ancak, kadınların destekçisi olan dini liderler, bu eylemlerin radikal bir tavır olarak algılanmasının en büyük engeliydi. Zira, milliyetçi sloganlarla sokaklara dökülen kadınların dinin harekete geçirici etkisi altında kaldığı aşikardı ancak Anayasal Devrim hareketinin sona ermesi ile kadınların büyük kısmı evlerine geri döndü. Öte yandan küçük bir grup kadın, açtıkları dernekler ve yayınlarla kadın hakları mücadelesine devam etti. Kadınların Hürriyeti Derneği (Anjuman-ı Azadi-yi Zanan) ve Milli Kadınlar Derneği (Anjuman-ı Mukadderat-ı Vatan) kadınlar tarafından kurulan en önemli derneklerdi. Bunların yanı sıra Daniş, Şuküfe ve Zaban-i Zanan adında kadınlara yönelik haftalık gazeteler de çıkmaya başladı (Sancar, 2016, s. 189-190).

İran'da kadın haklarının 1.Dünya Savaşı sonrasında güçlenmesinin ardındaki nedenlerin en önemlisi, savaş sonrasında kadın hakları mücadelesinin Avrupa ve ABD'deki yükselişinin İran'da da aynı dönemde karşılık bulmasıydı. Özellikle 1919-1932 yılları arasında İran'ın saygın ve zengin ailelerin kızları olarak dünyaya gelmiş, iyi eğitim almış, yabancı dil bilen kadınlar tarafından kurulan kadın hakları savunucusu derneklerin ve yayınların da fazlasıyla arttığı görülmüştür. Bu derneklerin genel konuları zorla ve erken yaşta evlendirilme ve örtünmeye mecbur edilmeye karşı duyulan

tepkiydi. Çünkü o dönemin öncü kadınlarına göre örtünmek geri kalmışlıktı ve dinin değil de yobaz din adamlarının ve geleneklerin dayatmasıydı (Sanasarian, 1982, s. 41-45).

Kadın hakları hareketinin siyasal haklar konusunda çok fazla ses çıkarmadığı görülmektedir. İran'lı kadınlar siyasi haklar için mücadele etmektense, kadınların günlük yaşamında daha etkili olan meselelerle ilgilenmeyi tercih etmişlerdir. 1932-1941 yılları arasında iktidarda olan Pehlevi'nin otoriter modernleşme politikaları nedeniyle, kadınlar eğitimsizlik, erken yaşta evlendirilme, çarşafsız dolaşabilme gibi meselelerle uğraşmaktan kurtulmuş, bu sebeple de kadın hareketinde bir sönme meydana gelmiştir. Rıza Şah'ın reform politikaları arasında kadınlara üniversite eğitin olanağının tanınması ve kamuda çalışmalarına izin verilmesidir (Sancar, 2016, s. 199-200).

Pehlevi monarşisinin kadınlara eşitlik sağlamaya yönelik reform politikalarından biri de 1963 yılında kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmesi olmuştur. İranlı kadınlar ilk kez 1963 yılındaki referandumda oy kullanmış, ancak 5 milyon kadın seçmenin yalnızca 271 bininin oy kullandığını görülmüştür (Higgins,1985, s.488). 17 Eylül 1963'te yapılan genel seçimlerde meclise 6 kadın milletvekili girmiş ve Şah tarafından iki senatör atanmıştır. 1976 yılında ilk kez Mahnaz Afkami bir kadın bakan olarak göreve başlamıştır (Fisher, 1979, s. 209).

1979 İslam Devrimi'nden sonra ise kadınların yönetime katılımları azaldı. Hatta 1976-79 yılları arasında mecliste % 7 olan kadın oranı, ertesi yıl % 1.5'e geriledi. 1998'te mecliste yalnızca 14 kadın vardı ve kadın bakan ya da bürokrata rastlamak imkânsızdı (Tulunay, 2006, s. 65).

İran'lı kadınların birçoğu gibi İslam'ın adaletine inanarak 1979 devrimini destekleyen Ziba Mir-Hosseini, de, İslamcıların güçlenen iktidarı ve kendi isteklerine göre yorumladıkları şeriat yüzünden ikinci sınıf vatandaşa dönüştüğünü düşünmektedir. Ona göre (2014, s. 101-102). ataerkinin İslam adıyla meşrulaştırılması, Müslüman kadının adil bir ortamda yaşamasına asla izin vermeyecektir, zira Müslüman hukuk demokratik ve modern bir bakış açısı kazanmadıkça Müslüman kadınlar hak eşitliğine ne yazık ki ulaşamayacaktır.

4.3.3. Malezya, Endonezya, Pakistan ve Ürdün'de Kadın

Ayşe Böhürler ve Aslıhan Eker'in 14 bölümden oluşan ve 2004-2006 yılları arasında birçok İslam ülkesini gezerek önce belgesel sonrasında kitap olarak yayınladıkları *Müslüman Ülkelerde Kadın: Duvarların Arkasında* adlı eserinden aşağıda adı geçen İslam ülkelerinde kadınların durumlarına dair paylaşılan bilgiler ışığında Endonezya, Pakistan, ve Ürdün'de kadınların durumuna kısaca değinilecektir.

Malezya'nın önemli siyasi isimlerinden birinin kızı olan Marina Mahathir'e göre, modern görüntüsüne rağmen Malezya ataerkil zihniyetin İslam'ı esir aldığı bir ülke. Kanunlar, çoğunlukla erkek lehine işliyor ve Kuran'ı dayanak alarak çok eşlilik yapabiliyorlar. Malezya 13 eyaletten oluşan bir federasyon ve her eyalette İslam hukuku farklı uygulanabiliyor. Örneğin ikinci kadınla evlenmek isteyen bir erkek, eğer kendi eyaleti buna izin vermiyorsa, başka bir eyalete gidip orada evlenebiliyor. Malezya'da kadınların neredeyse tamamı okuma yazma biliyor ve büyük çoğunluğu iyi derecede eğitimli. Öte yandan, iş yaşamında kadınların varlığı son derece az. Siyasi katılımları yüzde 13, idarede yüzde 24 kadın var, ama aynı işi yapsalar da erkeklerin kazandıklarının yüzde 47'sini kazanabiliyorlar (Böhürler ve Eker, 2008, s. 425).

Zeinah Anwar'a (2014, s. 131) göre diplomalı kadınlar çalışma hayatına girdikçe eşitsizlik ve adaletsizliğe karşı duruşları daha keskin hale gelecek ve ataerkil sistemin İslam kisvesi altında pazarlanmasına karşı daha güçlü savunuculara dönüşeceklerdir (Anwar, 2014, s. 129). 1988 yılında, kendini bir feminist olarak gören Zainah Anwar tarafından Malezya'da kurulan sivil toplum örgütü Sisters in Islam (SIS) yani İslam'daki Kız Kardeşler Örgütü, kadın hakları mücadelesini evrensel değerlerle sürdürebilmek için tefsir ve hadis çalışmalarını, feminist bakış açısını kullanarak yapmaktadırlar. Zainah Anwar'a göre Müslüman kadınlara 1400 yıl önce devrim niteliğinde haklar veren İslam dinini kendimiz için yeniden keşfetmeliyiz. Zira ısrarcı bir biçimde eşitlik ve adalet buyuran Kuran'ın özünde İslam'ın özgürleştirici ve devrimci ruhu vardır.

Kadın aleyhine olan kanunların İslam adı altında pazarlanmasına ve Allah kelamına dayandırılmasına karşı duruş geliştirmek için kadınların muhakkak İslam'ın özünü ve Kuran'ı iyi anlaması gerektiğini düşünen Anwar, 'Sorun vahiy kitapta değil, erkeklerin kadın üzerindeki hakimiyetlerini sürdürmek için benimsedikleri ataerkil toplumun

anlayışıdır' diyerek, feminist olarak Allah'ın adaletine ve eşitliğine olan inancı ile Sisters in İslam Örgütünde özveri ile çalıştığını belirtmektedir (Böhürler ve Eker, 2008, s. 430).

Endonezya 250 milyonluk nüfusa sahip ve nüfusun yüzde 70'i Müslüman. Başkent Jakarta'da üniversiteli kadınlar rahatça seks üzerine konuşabiliyorlar ve yine aynı üniversitede peçeli bir kadın öğrenci tiyatro dersleri alabiliyor. Endonezya'da yüzyıllardır kadın hâkim bir sistem söz konusu ve mal, mülk, soyadı gibi genelde erkek egemenliğinde olan unsurlar da kadın üzerinden gidiyor. Erkek sığınma evleri geleneksel kültürlerinin bir parçası olarak çok yaygın. Endonezya'da, hem feminist kadın hareketi hem de İslami cemaatlerin kadın üzerindeki etkisi de oldukça baskın. Endonezya'nın en çok konuşulan konuları arasında küreselleşmenin etkisiyle ortaya çıkan kadın ticareti ve seks köleliği gibi konular mevcut (Böhürler ve Eker, 2008, s. 460).

Pakistan'da kadınların yaşamında kaotik bir ortam hâkim. Yoksulluk ve örfi uygulamalardan en fazla etkilenenler ise yine kadın. Vitrindeki kadın siyasi ve ekonomik anlamda son derece güçlü görünse de, vitrinin ardında kalan kadınlarla aralarında büyük farklar var. Diğer İslam ülkeleriyle kıyaslandığında kadınların siyasi katılımları oldukça yüksek, ancak eğitim seviyeleri düşük. Pakistan'daki bazı kadın sorunları sadece oraya ait. Örneğin, kız çocuklarının öldürülmesi, gelini çeyizi ile yakılması ve toplu tecavüz (Böhürler ve Eker, 2008, s. 490).

Ürdün'de İslami feminist hareketin öncülerinden Dr. İbtesam el Atiyat'ın da aralarında bulunduğu bir grup kadın 2006 yılında 'İslami Manifesto' başlığı altında, Kuran'ı referans alarak birtakım taleplerini dile getirdiler. Bu hakların özellikle yatak odası ve cami hakları ekseninde olması dikkat çekicidir. Manifestoda, saygıdeğer ve zevk verici bir seksin, istenmediği durumlarda sekse hayır demenin, ikinci bir eşe itiraz etmenin İslami hak olduğu ifade edilirken, camiye ana kapıdan girmenin, musallaya erişimin, cemaate seslenmenin ve imam olmanın da İslami haklar arasında olduğu vurgulanmıştır (Dursun, 2006).

4.4. İSLAMİ FEMİNİST KONGRELER

Tüm dünyada güçlenen İslami feminist hareketle kadınlar kendi aralarında kurdukları uluslararası ittifaklar aracılığıyla kadın dayanışmasını attırmaya çabalamaktadır. İslami feminizm üzerine yapılan uluslararası kongreler de dayanışmanın yaygınlaşması açısından en önemli girişimlerdir. İslamcılık, feminizm, küreselleşme ve post-kolonyalizm arasındaki geçişlilik ve bunun üzerine yeniden inşa edilmeye çalışılan dindarlığa ilişkin olarak İspanya'da dört toplantı düzenlenmiştir. Bunlar, 2005, 2006, 2008 yılında Barselona ve 2010 yılında Madrid'de düzenlenen 'Uluslararası İslami Feminizm Kongreleri'dir.

Abdennur Prado tarafından organize edilen kongre, seküler Müslümanlar, İslami feministler, başka dinlere mensup kadınlar ve hatta Afrika, Asya, Avrupa, Amerika gibi dünyanın çeşitli yerlerinden erkekleri de bir araya getiren bir toplantı niteliğindeydi. İslami feminizmin bir 'bütün' olarak görülmesini istediği için 400 katılımcıyı bir araya getiren Prado, akademisyenlerin ve aktivistlerin aynı panelde yer almasının İslami feminizmin ne olduğu daha iyi anlatmaya yarayacağını düşünmektedir (Badran, 2010).

'Birinci Uluslararası İslamcı Feminist Kongre' tüm dünyadan sağlanan katılımla İslami feminizm kavramının tartışıldığı ilk toplantı olmuştur. O günden sonra İslamcı kadınların gündeminde Kuran'ın günümüzün ihtiyaçlarını gözeterek tekrar yorumlamak başta olmak üzere daha seküler denebilecek talepler vardı. Örneğin kadınların karar mekanizmalarında bulunabilmesi, mülk edinebilmeleri, miras hakları ve ibadethanelere erişim koşulları gibi. Aynı zamanda feminizmin doğu-batı, dini-seküler gibi ayrımlardan uzak, daha kapsayıcı ve daha küresel olması gerektiğinin tartışıldığı kongrede, İslamcı kadınların hem kendi aralarında hem de diğer feminist gruplarla iletişimlerini arttırmak için internet ağlarının kurulması gündemdeydi (Yılmaz, 2015, s.135).

Birinci Uluslararası İslamcı Feminizm Kongresi'nin sonuç bildirgesinde yer alan 25 maddenin genel teması erkek egemenliğine ve Kuran'ın ataerkil yorumuna karşı olmaktı. Kongreye ilişkin olarak Ayşe Sargın'ın aktardığı sonuçların bazıları şöyledir: "İslamcı feminizm, egemen cinsiyetçi İslam yorumlarına alternatif olarak ortaya çıkmıştır. İslamcı feminizm, Kuran ayetlerine ve Kuran'ın erkek egemenliği meşru görmediği yönündeki güçlü inanca dayanmaktadır. İslamcı feminizm, egemen cinsiyetçi İslam yorumlarına alternatif olarak ortaya çıkmıştır. İslam kadınları özgürleştirebilir ve

onların statülerini değiştirebilir. Fakat bunun için, 21. Yüzyıl toplumları olduğumuz gerçeği göz önünde tutularak, içtihat (yorum) kapılarının açılması gerekir. Erkekler tarafından yapılan yasalar, genel Şeriat yasaları ile karıştırılmamalıdır. Erkekler de kadınların eşit hak elde etme mücadelesinde yer almalıdır. Kadınların karar-verici yapılara katılımı desteklenmelidir. İslami gelenekler temelinde, kadınların mülk sahibi olma, bireysel özgürlük ve ekonomik bağımsızlık hakları savunulmalıdır. Müslüman kadınların camilere erişebilme hakkı talep edilmelidir. Batılı ülkelerde, göçmen Müslüman kadınların tam ehliyetli vatandaşlar olma hakları savunulmalıdır. Aile göçmenlik yasaları değiştirilmelidir. Müslüman olmayan feministlere, İslam'ın en cinsiyetçi ve gerici yorumlarını tek olası İslam yorumu olarak kabul etmemeleri çağrısında bulunuyoruz. Aksi bir pratik, hakları için savaşan Müslüman kadınlarla, küresel feminist hareket arasındaki işbirliğini engelleyecektir. Artık tek ve etnik-merkezli bir feminist söylemin varlığını kabul edemeyiz. Bundan böyle, "feminizmler"den söz edilmesi gerekmektedir. Feminizmler daha kapsayıcı olmalı; yerel ve ulus-ötesi alanlarda kadın hareketlerinin meşruiyetini kabul etmelidir. Farklı olma hakkına ve çeşitli kadın hareketlerinin özel doğalarına saygı duyulmalıdır'' (akt. Sargın, 2005).

3-5 Kasım 2006 tarihleri arasında yapılan İkinci Uluslararası İslami Feminist Kongre'de toplumsal cinsiyet ve İslam konusu tartışılmış ve İslam hukuku ve aile arasındaki ilişki vurgulanmıştır. Kongrenin sonuç metninde, "İslami feminizm, İslami yasa olduğu söylenen bu düzenlemelerin onları uygulayanlar tarafından söylendiği gibi 'Allah'ın yasası' değil, yüzlerce yıl önce, kadınların erkeklerin malı olarak görüldüğü ve dinsel söylemlerin tamamen erkeklerin elinde olduğu toplumlarda insanlar tarafından oluşturulmuş yasalar olduğunu belirtir." ifadesi yer almaktadır (akt. Bora, 2008, s. 66). Birinci kongrede ele alınan konuların yanında ikinci kongrede feminizmin ulus-ötesi bir hareket olduğu vurgulanarak, bu sebeple uluslararası internet ağlarının her zamankinden daha etkin kullanılması gerektiği üzerinde durulmuştur (Yılmaz, 2015, s. 136).

27-28 Ekim 2008 tarihlerinde yine Barselona'da yapılan Üçüncü Uluslararası İslamcı Feminist Kongre, İslamcı feminizm kullanımının ve böyle bir söylemin varlığının da büyük ölçüde kabul gördüğünü göstermektedir. Üçüncü kongrenin genel teması Müslüman kadın ve küreselleşme idi. Ekonomik olarak göz ardı edilen ve dini inancının yarattığı gerekçelerle çalışma hayatında zor yer bulan ya da eşitsizliğe maruz kalan

kadınların sorunlarının tartışıldığı toplantıda, hedeflere ulaşılabilmesi için İslami feminizmin diğer feminizmlerle bağının güçlendirilmesi gerektiği üzerinde durulmuştur (Badran, 2010).

Bu toplantıya Nobel Barış Ödül adayı olan Suriye'nin Mülteci Bakanı Bouthaina Shaaban ve İngiltere Lortlar Kamarasının ilk Müslüman kadın üyesi Baroness Uddin katıldı. Bu isimlerin yanı sıra Amina Wadud, Penda Mbow, Fatou Sow, Norani Othman gibi Müslüman entelektüeller ve Endonezya'nın en büyük İslami örgütü Muslimat Nahdlatul Ulama'nın başkanı olan Siti Mushad Mulia ve Hindistan Komünist Partisi Kadın Kolları Başkanı Subhasini Ali katıldı. Fas, Suriye, Umman, Suudi Arabistan, Senegal, Malezya, Endonezya, Amerika ve İngiltere'den gelen katılımcılar İran'da yaygın olan recm, Arap Yarımadasında kadınların siyasi katılımı ve Müslüman ülkelerde kadın haklarını iyileştirmeye yönelik politikalar üzerine sunumlar yaptı (International Congress On İslamic Feminism, 2008).

Dördüncü Uluslararası İslamcı Feminist Kongre 22-24 Ekim 2010 tarihinde Madrid'de düzenlendi. İslami feminizm alanındaki çok önemli on sekiz ismin konuşma yaptığı toplantıya Filistin eski Kadın Bakanı Zahira Kamal, İran'dan Ziba Mir Hosseini, Mısır'dan Omaima Abou Bakr ve Hindistan'dan Asghar Ali Engineer katıldı. Kongrede İslam içinde kadının toplumsal gücünü arttırmak, hukuksal konumunu yükseltmek ve sufizm ile kadın arasındaki ilişki üzerinde duruldu. Kongredeki oturumlardan biri de erkeklik ve erkeklerin İslami feminist harekete dâhil edilmesi ile ilgiliydi (4. İnternational İslamic Feminist Congress, 2010).

Bu kongrelere Türkiye'den katılım olmamıştır ve hatta bazı çevreler tarafından amacı sorgulanmış olan ilk kongreye ilişkin olarak Yıldız Ramazanoğlu kongreyi düzenleyenlerin, Müslüman olmamalarının yanı sıra ateist ya da agnostik olmalarına tepkili. Özellikle de Ortadoğu çalışmalarıyla bilinen ve İslami feminizm üzerine çok fazla kalem oynatan Margot Badran'ın, İslamcı feminist olmak için Müslüman olmaya gerek yoktur savına çok kızmakta ve İslam'ın, bu insanlar tarafından sorgulanmasına, Kuran ayetlerinin yanlış ya da geçersiz sayılmasına bakışını sert bir dille ifade etmektedir (Ramazanoğlu, 2012).

Tüm bu kongreler, dünyanın her yerinden İslamcı kadınları bir araya getirerek, sorunlarını konuşmak ve çözüm üretmek konusunda büyük öneme sahiptir. Yalnızca Müslüman kadınların değil, aynı zaman da başka dinlere mensup ancak İslam ve kadın arasındaki ilişki üzerinde çalışan, düşünen, okuyan entelektüeller ve erkeklere de açık olan kongreler, İslami feminizm kavramının yalnızca Müslüman kadınların meselesi olmadığını göstermeye çalışırken, neoliberalizm ve din arasındaki ilişkinin kadınlar üzerindeki olumsuz etkilerini anlatmaya çalışmıştır. Uluslararası toplantılar ve akademik çalışmalar, İslamcı kadın hareketine ivme kazandırarak küresel ölçekte söz sahibi olmasını sağladı. Öte yandan, bu kongrelerin hiçbirine ne yazık ki Türkiye'den katılım olmamıştır. Kongrelerin, Türkiye gündeminde gittikçe önemli bir yere sahip olan, kamusal alanın hemen her yerinde gördüğümüz Müslüman entelektüel ve aktivist kadınlardan ilgi görmemiş olması şaşırtıcıdır. Zira birtakım sorunlar yerel olsa da, kadınların tüm dünyadaki evrensel sorunlarının tartışıldığı bir mecrada ülkemizden de katılım olması kongrenin farklı dinamiklerle çeşitlenmesini sağlayabilirdi.

5. BÖLÜM
BAŞKENT KADIN PLATFORMU DERNEĞİ DÖNEM BAŞKANI DR. ZEYNEP GÖKNİL ŞANAL'IN YAŞAM ÖYKÜSÜ VE İSLAMİ FEMİNİZME BAKIŞI

Bu çalışma, Başkent Kadın Platformu Derneği Dönem Başkanı Zeynep Göknil Şanal'ın yaşam öyküsü üzerinden biyografik bir yaklaşımla yürütülmüştür. Şanal'la ayrı zamanlarla üç defa yaklaşık 20 saat süren derinlemesine görüşmelerle, kendini sosyal kimlik kapsamında açıkça feminist olarak ifade eden ve İslami değerlere güçlü şekilde bağlı bir kadın öznenin gözünden yakın tarihin İslamcı kadın hareketine ışık tutulmuştur. Başkent Kadın Platformu (BKP), 1995 yılında İslam'ı kadın bakış açısıyla yeniden yorumlamak gerektiğine inanan ve bu konuda ciddi çalışmaları olan eğitimli dindar kadınlar tarafından oluşturulmuştur. Platform, 2002 yılında derneğe dönüşerek Başkent Kadın Platformu Derneği (BKPD) adını almıştır. Bu sebeple katılımcının paylaşımları doğrultusunda bazı yerlerde BKP, bazı yerlerde de BKPD olarak kullanılacaktır.

Katılımcımız Zeynep Göknil Şanal, kendisinin bu oluşuma katabileceği katkılardan dolayı mutlaka platformda yer alması gerektiğini düşünen kuruculardan biri aracılığıyla davet edilmiştir. 1996 yılından beri üye olarak bu oluşumun içerisinde yer almaktadır. Derneğin önemli özelliklerinden biri, üyelerin dönüşümlü olarak başkan olması. Zeynep Göknil Şanal da derneğin şimdiki dönem başkanı olarak görüşmelerimiz boyunca hem BKPD'yi hem de kendini anlatmıştır. Çalışmada, katılımcının anlattıkları, temalarına göre sınıflandırılarak çeşitli konu başlıkları çıkarılmıştır. Katılımcının paylaşımlarının küçük bir kısmı çocukluk ve ergenlik dönemine aitken, çok büyük kısmı üniversite yaşamı ve sonraki döneme tekabül eden gelişmelerden oluşmaktadır. Zira sorulan sorular da katılımcının paylaşımları da genelde bu döneme işaret etmektedir. Görüşmeler boyunca katılımcıya hem özel hayatıyla ilgili hem de İslami feminizm hakkında genel sorular sorulmuş ve çalışma, alınan yanıtlara göre kategorize edilerek şekillendirilmiştir.

5.1. KATILIMCININ ÇOCUKLUĞU, GENÇLİĞİ VE ERKEN YETİŞKİNLİK SÜRECİNDE YAŞADIKLARI

Katılımcı Zeynep Göknil Şanal 1966 yılında Türkiye'de doğmuştur ancak henüz küçük yaştayken, ailesinin Avustralya'ya göçmesiyle ilk ve orta öğrenimi orada tamamlamış, 1982 yılında Türkiye'ye dönerek 1983'te Orta Doğu Teknik Üniversitesinde İngilizce Öğretmenliği okumaya başlamıştır. Katılımcı, yüksek lisans ve doktora eğitimini de yine ODTÜ'de tamamlamıştır. Solcu bir baba, dönemin öğretmen okulu mezunu ve kendi tabiriyle 'Atatürk'e tapan' bir anne, çok dindar ve okuryazar bir anneanne ile beş çocuklu bir ailede büyümüştür. ODTÜ'de lisans eğitimini aldığı yıllarda tanıştığı eski eşi ile üniversite son sınıftayken evlenmiş ve üç çocuk sahibi olmuştur.

5.1.1.Katılımcının Kendi Arayışıyla Müslüman Olması ve Evlenmesi

İnsan hayatında, yoğun değişimlerin yaşandığı ve bu nedenle bir kimlik arayışının geliştiği dönem ergenlik dönemidir. Bu döneminde insanlar genelde bir kimlik keşfi ve kimlik inşası içerisinde olurlar. Ergenin bedeninde yaşanan değişiklik ruh halini de etkiler ve özellikle ailesinin fikir dünyasının dışında kalmaya çalışır. Ergen, kendine özgü bir kimlik yaratmaya çalışırken, çevresiyle çatışma yaşayabilir. Yine bu dönemde birey, okuduğu bir kitap, izlediği bir film ya da tanıştığı insanlardan etkilenerek onlara öykünebilir. Katılımcı Zeynep Göknil Şanal da ergenlik çağında okuduğu 'Tanrıların Arabaları' adlı kitapla ateist olduğunu ve son derece dindar olan anneannesinin bu duruma çok üzüldüğünü belirtmiştir. Eric Erikson'a göre, kimlik arayışı ergenlikle başlasa da orada sona ermez. Zira kişinin kimlik oluşumu iş, aşk ve dünya görüşü olmak üzere 3 ayrı alanda yaşadıklarıyla şekillenerek devam eder. Erikson bu 3 temel alanda yaşanan denemelerin olduğu döneme 'beliren yetişkinlik' (emerging adulthood) demektedir (akt. Atak, 2011, s. 165). Katılımcının bu döneme tekabül eden üniversite hayatı, 80'li yılların Türkiye'sine denk gelmektedir. Üniversiteye 1983 yılında başlayan Şanal, başörtüsüyle eğitim hakkı için mücadele eden kadın öğrencilerin gündemde yer aldığı bir dönemde, Türkiye'de olan biteni anlamak ve dünya görüşünü zenginleştirmek için dinlerle ilgili araştırmaya girişerek, eline geçen birçok kitabı okumuş ve kendi arayışı ile Müslüman olduğunu ifade etmiştir. Sosyal kimliğin inşası sürecinde,

geleneksel toplumun bireyleri, kendine sunulan ya da dayatılan değerlere tabii olurken; modern ve demokratik toplumlarda bireyler özgür iradeleriyle seçim yaparlar. Nitekim, katılımcı da dini duyguları olan bir ailede büyümesine rağmen Avustralya'da yaşadığı süreçte kendi seçimiyle ateist olmuştur. Öte yandan, sosyal kimlik arayışı sürecinde yine kendi iradesiyle İslamiyet'i seçtiğini ve başını örttüğünü; bundan dolayı da ailesinden çok tepki aldığını belirtmiştir.

> "Ben dini duyguları olan ama bunu daha seküler şekilde yaşayan bir ailede büyüdüm. Mesela Ramazan'da kimse ağzına bir yudum içki koymazdı ama onun dışında da sürekli içilirdi. Ben Müslüman olup kapanınca dayım benimle bir daha konuşmadı ve küs öldü. Annem din değiştirip Bahai oldu."

Şanal, eski eşiyle de bu sürecin ortasında tanıştığını, hatta Müslüman olup kapandıktan sonra evlilik teklifi aldığını ve nitekim daha öğrenciyken de evlendiğini ifade etmiştir. Eşinin dindar biri olduğunu sonradan öğrenen katılımcı, dine bakış açıları ve görüşlerinin uyuşmadığını ve bundan dolayı da zaman zaman çatışma yaşadıklarını belirtmiştir.

> "Sonradan ben onu açtım diye düşünüyorum. Çünkü o zaten dindar bir aileye doğmuş, tarikat bağlantıları var filan, hiç sorgulama ihtiyacı duymamış, ben oturup meal okuduğumda kızıyordu dinden çıkacaksın diye. Allah bunu bize göndermemiş mi, bu kitabın neresinde 'sadece imamlar okur' yazıyor diye tepki gösteriyordum ben de. Bana sen anlayamazsın diyordu. Master yapıyorum, doktora yapıyorum, her şeyi anlıyorum da bunu neden anlamayacakmışım diyordum. Mücadele ve orada bir kopuş yaşadık. O, annesinin babasının dinine inanmayı tercih etti, tabi ben Ali Şeriati'nin kitabıyla farkı fark ettim. Neden biz aynı açıdan bakamıyoruz dine, çünkü bazı insanlar anne babasının, hocasının, komşusunun söylediğini din kabul ediyor. Kendi hiçbir şekilde araştırmıyor, sorgulamıyor. Belki onlar daha mutludur, bilmiyorum ama. Ben kendi açımdan Allah'ı da sorgulayarak buldum."

Katılımcı, dini tercihi nedeniyle tüm ailesinden büyük tepki aldığı için, evliliğinde yaşadığı sorunlarda yalnız bırakıldığını, sırtını dayayabileceği kimsesi olmadığını, akrabalarının birçoğunun kendisiyle konuşmadığını ifade ederek, annesinin tepki olarak Avustralya'ya geri döndüğünü belirtmiştir. Eşinin ailesindeki ilk eğitimli ve yabancı gelin olmanın evliliğinde bir avantaja dönüştüğünü, son derece dindar ve geleneksel bir aileye katılmasına rağmen büyük zorluklar çekmediğini ama öte yandan kendisinden beklenen 'kadınlık' rollerine de tepkili olduğunu şu sözlerle aktarmıştır:

"Eşim dindar bir ailede büyümüş, Karslı. Bardağı alıp da şuradan şuraya koymazdı ama sadece patates kızartıp koysam önüne, onu da yerdi asla ses çıkarmadan. Mesela ben ütü yapmaktan nefret ediyordum, o da sevmiyordu. O sevmediği için yapmayabiliyordu da niye ben yapmak zorundaydım? Bu çok önemli bir sorun. Ve ben ütü yapmayı dayak yiyerek öğrenmiştim babamdan, çünkü annem reddediyordu ütü yapmayı. Yani benim travmam vardı ütü ile ilgili. Ona rağmen evliliğimde de ütü benden bekleniyordu, beni anlamıyordu eşim. Evlendiğimizde ben 4. sınıftaydım, eşim çalışıyordu. Sonrasında ben hemen yüksek lisansa başladım, ama o konularda hiç sorun yaşamadık. Benim okula devam ediyor olmam, platforma girmem gibi. Bunlar hiç sorun olmadı. Onun dışında aile olarak pek sıkıntı yaşamadım, çünkü eşimin ailesinin ilk yabancı ve eğitimli geliniyim. Dolayısıyla, diğer gelinlerin boyun eğdiği birçok şeye ben boyun eğmedim. Kars'ta bilirsin gelinlik yapılır. Mesela ilk gittiğimde, eşimin dayısının karısı, tam sofraya oturacakken bana oturacak mısın diye sordu. Ben de sandım ki yer sofrası olduğu için soruyor, elbette otururum diye cevap verdim. Hâlbuki olay farklıymış, sonradan öğrendim. Bir keresinde de eşimin halası sofraya oturduğum için homurdandı, ben de ona doğrudan burası benim evimse, ben bu sofraya oturmak zorundayım, eğer bu sofrada bana yer yoksa bu eve gelmem dedim. Rahmetli kayınpederim beni onayladı. O zaten ileri görüşlü bir adamdı, üniversite okurken babasının zoruyla evlendirilmiş ve okulu bırakmış."

Katılımcı, kendisinin de belirttiği gibi seçimlerinin bedelini yalnız başına ödemiş olsa da, evliliğinde kendisinden beklenen geleneksel rollere kızmasına rağmen, bir şekilde adapte olmayı başarmıştır. 1988 yılında Kars'ta yaşadığı zorlukları anlatırken, 'Avustralya'da büyümüş biri için enteresan bir deneyimdi' diyerek şöyle devam etmiştir:

"Ayaklarımı hissetmediğim için oturup ağladığımı biliyorum yahu. O zaman evlere su çıkmıyordu, sabah kuyudan su çekmek için sıraya giriyorduk. Ben kat kat giyinip, eldivenleri takıp su çekmeye gidiyordum sabahın köründe. Bir de kuyruk vardı tabi, artık kızım Tuba uyanana kadar kaç kova taşıyabilirsem. Bazen geliyordum ki Tuba ağlamaktan çatlayacak neredeyse. Artık o günlük su bitti, ne kadar taşıyabildiysem o kadar. Yıkanamıyorsun, yemek yapamıyorsun, bez yıkayamıyorsun. Hazır bez de o kadar pahalı ki alamıyorduk. Hakikaten çok ciddi eziyetler çektim. Soba patlattım, ömrümde soba görmemişim Avustralya'da büyümüşüm ben. Çok değişik tipler de vardı, apartmanda görüştüğüm insanlar vardı mecburen, yoksa zaman geçmiyor ki. Ama uçurum var aramızda, tahammül edemiyorum bazı şeylere. Anlatmaya çalışıyorum onlara, öğretmeye çalışıyorum kendimce, elimden geldiğince bakış açılarını değiştirmeye çalışıyorum. Ama o kadar memnunlardaki hayatlarından hiçbir çabaları yoktu değişmek için."

5.1.2. Başkent Kadın Platformuna Üye Oluşu ve Kadın Hakları Kapsamındaki Çalışmaları

İslami literatürdeki kadın karşıtı söylemi ayıklamak amacıyla 1995'te kurulan Başkent Kadın Platformu (BKP), İslam adına kadına yapılan eziyeti yok etmek amacıyla bir araya gelen birçoğu ilahiyatçı kadınlardan oluşmaktadır. Katılımcı da, kuruluşundan bir yıl sonra yine aynı amaçla 1996'da Platforma üye olmuştur. Öte yandan, 28 Şubat ile birlikte başörtüsü yasakları ve bu durumun yarattığı mağduriyetin önüne geçebilmek adına çalışan BKP, geri plandaki kuruluş amacını unutmadan çalışmıştır. Kurucu üyelerden Hidayet Şevkatli Tuksal'ın tezi 'Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri' de bu amaçla kaleme alınmıştır. Resmi olarak 161 üyesi olan Platformun, çok sayıda gönüllü üyesi olduğu bilinmektedir. CEDAW Yürütme Kurulunda yer alan 13 örgütten biri de Başkent Kadın Platformudur. Şanal'a göre aralarında seküler kadın olmasa da, geniş bir yelpazesi olan BKP, pek çok konunun tartışmaya açıldığı, dâhil olmak istemeyenlerin şerhini koyarak çekilebildiği oldukça demokratik bir ortama sahiptir. Platform olarak kurulan ve merkezi Ankara olan Başkent Kadın Platformu, 2002 senesinde derneğe dönüşmüş ve Başkent Kadın Platformu Derneği adını almıştır. Katılımcı BKPD'yi şöyle değerlendirmektedir:

> "Başkent Kadın Platformunun tek bir fikri yok, tek bir bakış açısı yok. Pek çok konuda biz tartışıyoruz, bu konuya ben dahil olmam diyen şerhini koyabiliyor. Bizde kendi içimizde olaylara farklı bakabiliyoruz. En son diyanetin fetva olayında büyük bir tartışma çıktı mail grubu üzerinden. Kız çocuğuna karşı şehvetle ilgili olan fetvadan bahsediyorum. Mail üzerinden söylenenlerin bazıları sertti, Hatice Görmez de bizim üyemiz. Hatice, doğal olarak bize tepki gösterdi. Çünkü Mehmet Görmez'in eşi o. O da üzerine alındı sanki ona saldırıyormuşuz gibi. Biz de tepki göstermek yerine tartışmaya katıl dedik. Ve sonrasında ortak görüşümüzü ortaya koyduk. Bizim yöntemimiz bu. Biz bir şeye tepki göstermek istiyorsak basın yoluyla duyurmuyoruz, böyle yapmıyoruz. Onun dışındaki konular hakkında rapor yazarak doğrudan Meclis'e ve/veya ulaştırıyoruz."

Katılımcı, Platforma katılmasının hemen akabinde yaşanan 28 Şubat sürecinde örtülü olduğu için birçok arkadaşının işinden atıldığını ve bu sebepten çalışmalarını başörtüsü mağduriyetlerinin giderilmesine çevirdiklerini belirterek, *o dönem mücadelemiz dindar kadınlar içindi, şimdi ise doğrudan kadın* demektedir.

> "28 Şubat döneminde Platformun üyesi olan arkadaşların neredeyse yüzde yüzü öğretmendi, çok azdı öğretmen olmayan. Ve benim dışımda hepsi öğretmenlikten atıldı ya da emekliliğe zorlandı. Ben de açtığım için atılmadım. Ama bu tartışmanın din üzerinden de yapılıyor olmasının yanlış olduğunu idrak ederek kadın haklarına girdik. Bu bizim hakkımız, kitapta yazsın ya da yazmasın, kimi ilgilendirir ki? Keyfim için örtünüyorum belki de..."

Şanal'ın kendisinin de ifade ettiği gibi, bir süre kuruluş amaçlarının dışına çıkmış olsalar da geri plandaki hedef hep İslam'a atfedilen kadın karşıtı söylemi ayıklamak olmuştur. Başkent Kadın Platformu bu açıdan diğer İslamcı kadın derneklerine benzememektedir. Bu sebeple katılımcı aynı mecrada çalıştıkları kurum ve kuruluşlarla çok anlaşamadıklarını belirtmiştir. İstanbul'da HABİTAT toplantısı yapılmış ve Pekin Konferansının da etkisiyle Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü (KSGM) oluşturulmuştur. Bu süreçte kadın derneklerine duyulan ihtiyaç artmıştır ve Başkent Kadın Platformu İstanbul'daki Gökkuşağı Kadın Platformu (GİKAP) ile eş zamanlı kurulmuştur. Katılımcı BKP'ye ODTÜ Mezunları Birliği Vakfı adına 11 ayrı sivil toplum örgüt temsilcisinden biri olarak katılmıştır. 2003 yılında CEDAW Sivil Toplum Forumunda CEDAW raporu hazırlamak için bir araya gelen 358 dernekten kadınlar atölyeler oluşturarak Gölge Rapor'u yazmışlardır. Katılımcı:

> "2003'te Ankara'da büyük bir kadın forumu yapıldı Büyük Anadolu Otelinde. O da 13 örgütün bir araya gelmesiyle ilk olarak seküler örgütlerin bizi içlerine aldığı gruptur o. Forum hakikaten bir ilktir ve ben yeterince dikkate alındığını düşünmüyorum. 358 örgütten kadınlar bir araya geldi orda. Biz de vardık, Emine Şenlikoğlu da vardı, lezbiyenler de vardı. CEDAW'a üye olduktan sonra 4 yılda bir rapor vermek gerekiyor. BM Milenyum toplantısına örneğin, çok münferit raporlar hazırlandı. Biz mesela başörtüsü yasaklarıyla ilgili bir rapor hazırladık, 3 arkadaşımız aldı götürdü onu. Ben hatta resmi olarak izin istemiştim ama izin verilmediği için gidemedim. Diğer örgütler de küçük küçük raporlar yazdığı için ses getirmedi. Dolayısıyla 2003'te 13 örgüt bir araya gelerek toplu rapor yazalım dedik. Ve CEDAW'ın ana başlıklarına göre atölyeler yapıldı, sonuçta Gölge Rapor çıktı. Biz orada fark ettik ki dindar kadınlar olarak ortak bir söylemimiz yok."

Katılımcı, hem seküler hem de dindar derneklerle çalışmalarına devam eden Başkent Kadın Platformu Derneğinin, İslami literatürü kadın bakış açısıyla anlamaya çalışan tek dernek olduğunu söylemiştir. Kendi çocuklarını Platforma çekemeyen BKPD üyeleri, 'Burayı kime bırakacağız?' diye düşünmekte ve kendilerine benzeyen Reçel Blog kurucularını anne edasıyla benimsediklerini ve desteklemeye çalıştıklarını da eklemiştir.

BKPD'nin daha da tanınır hale gelmesi için özel bir çabaları olmadıklarını belirten Şanal:

> "Arayan bizi buluyor... Yurtdışından da mesela Duke Üniversitesi'nden bir hoca var, her sene öğrencilerini getiriyor bize. İlahiyat fakültesinin Master programı. Çok farklı dinlerden insanlar alıyorlar derse ki olması gereken o. Gelip oturuyorlar tüm gün, biz de ciddi oranda katılım göstererek pek çok şeyi tartışmaya çalışıyoruz. Bizim de merak ettiğimiz şeyler oluyor. Birbirimizi besleyebiliyoruz. Arayan bizi buluyor. Ne de olsa 22 yıllık emek var. Ama son yıllarda biraz can çekişiyoruz. Ben burayı canlandırmak için birkaç proje yazdım, bakalım haber bekliyoruz şu an. Yeni bir şeyler yapmak lazım ama hakikaten yaşlandık ve hepimiz farklı şeylerle uğraşmaya başladık. Ben mesela hem BKPD, hem CEDAW hem CEID'deyim. Aynı zamanda kendi işim var proje danışmanlığı yapıyorum filan. Hidayet mesela üniversitede, dersi var. Çoğu zaman yönetim toplantılarına bile zor geliyor. E yaşlanan var, hasta olan var, torunu olan var. Yani son 2-3 senedir biz de zirvedeyken kapatsak mı diyoruz ama kıyamıyoruz ki. Emeğimiz var burada ve artık aile gibi olduk. Kendi içimizde ufak tefek tartışmalarımız olsa bile onu eritebiliyoruz. Çünkü her şeyden önce birbirimizin samimiyetine inanıyoruz."

Katılımcı, annelerinin çok yoğun çalıştıklarına şahit oldukları için olumsuz bir önyargı geliştiren çocuklarının dernek faaliyetlerine ilgi duymadığını, bu sebeple de BKPD'ye üye olmadıklarını düşünmektedir.

5.1.3. Dindar Kadınlar Arasındaki Görüş Ayrılıkları

Kadın hakları mücadelesine zarar veren en önemli sorunlardan biri, kadınların yürüttükleri çalışmalarda veya başarmayı arzuladıkları hedeflerde genelde ayrışarak hareket etmeleridir. Seküler kadın, çalışan kadın, lezbiyen kadın, köylü kadın, dindar kadın derken bir bölünme meydana gelmektedir. Katılımcının da ifade ettiği gibi dindar kadınlar da kendi içlerinde farklı gayelerle çalışmaktadır ve bundan dolayı da ortak söylem geliştirmeleri mümkün olmamaktadır. Başkent Kadın Platformu Derneği üyeleri CEDAW Sivil Toplum Forumu sayesinde farkına vardıkları bu gerçeği değiştirebilmek adına Türkiye'nin çeşitli illerinde Kadın Buluşmaları diye adlandırdıkları toplantılar yaparak, ülkenin her yerinden gelen katılımcılarla yılda en az bir kere buluşmaya başlamışlar ve çeşitli konuları tartışarak ortak söylem geliştirmeye çalışmışlarsa da başarılı olamamışlardır. Katılımcı Şanal bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> "Her defasında birbirimize giriyorduk. İstanbul'daki dindar kadın yapısına baktığınız zaman, özellikle maddi durumu ortanın üstünde ya da çok üstünde olanlar var. Onlar böyle hani Türkiye'de okumaları gerekmeyen, yurtdışına çıkıp okuyabilen, devasa evlerinde harem selamlık girişler yaparak, kendilerince tozpembe İslami bir hayat yaşıyorlardı. Ama temelde böyle bir şey yoktu, bizim ayaklarımız yere basıyordu, biz halktık ve mücadele ederek bir şeyleri elde etmemiz gerekiyordu. Haremlik selamlık bir villan olunca İslam'ı yaşamak çok kolay. Ama geniş aile olarak bir gecekonduda oturuyorsan İslam'ı nasıl yaşayacaksın. Bunlar onların göremedikleri sorunlardı ve bir de olaylara çok cinsiyetçi bakıyorlardı. Mesela o toplantıda Yıldız Ramazanoğlu İslam'da aile yapısını anlatıyordu. Ben de not alıyordum tabi, birden bir baktım, saydıklarında bütün hak ve özgürlükler erkeklere, görev ve sorumluluklar kadınlara ait. Soru kısmına geçince, elimi kaldırdım, sahneye çıktım. Neden tüm özgürlükler erkeğe, görevler kadına diye sordum? Ben böyle adaletsiz bir Allah tanımıyorum dedim ve çıktım salondan, arkamdan kıyamet kopmuş, herkes birbirine girmiş."

İslamcı kadınlar arasındaki meselenin özünün, sorgulamadan, kültürel bir şekilde inanan ya da sorguladığı için dışlanan kadınların yaşadıkları görüş ayrılıkları olduğu söylenebilir. Bir tarafta toplumsal cinsiyet eşitliğinden bahseden, öte tarafta biat kültürüyle yetişmiş kadınların olduğu dindar kitlenin ortak söylemi olmasını beklemek mümkün değildir. Katılımcı biat ve İslam kültürü arasındaki durumu anlatmak için şöyle söylemiştir:

> "Biat. Biat... Sorgulamıyor. Biri böyle demiş ve o onu öyle kabul ediyor. Hak konusunda da ey müminler diye seslenmiş Allah, ey erkekler dememiş. Yani, özgürlükler konusunda da öyle. Aslında Allah adaletsiz değil, Kuran'ı yorumlayan erkekler adaletsiz. Bunu görmeleri lazım. Çok ilginçtir, 16. yüzyıla kadar kadın müteseffirler varmış, erkek adıyla çıkarırlarmış yazdıklarını. Ama 16. Yüzyılda yasaklanmış, zaten Osmanlı'nın Araplaşmaya başlamasıyla bir kırılma yaşanıyor. İslam bu zannetmişler. Biz onlara hep toplumsal cinsiyet eşitliğini öğretmeye çalıştık, onlar bize önce İslam diyorlar, ama hangi İslam?"

2013 yılında başlayan ve toplamda 11 kere yapılan Kadın Buluşmaları sonunda ortak söylem geliştiremeseler de, kimin ne düşündüğünü görmek açısından faydalı olduğunu düşünen Şanal, 'Salonlarda konuşulanlar bilgi, lobide konuşulanlar terapi niteliğindeydi ve bu buluşmalar farklı dostlukların buluşmasını sağladı. 90'lı yıllarda kimse Emine Şenlikoğlu ile Hidayet Şevkatli Tuksal'ın aynı masada sohbet edeceğini hayal edemezdi.' diyerek Kadın Buluşmalarının gerçek hedefine ulaşmasa da faydalı olduğunu düşündüğünü belirtmiştir.

5.2. KATILIMCININ KURAN'DA GEÇEN ÖRTÜNME, ŞAHİTLİK, DÖRT EŞLE EVLİLİK VE MİRAS'A BAKIŞI

5.2.1.Örtünme

Katılımcı Zeynep Göknil Şanal, dini inancının zayıf olduğu bir dönemde, ODTÜ'de lisans eğitimi aldığı yıllarda kendi okuma ve araştırmaları sonucu Müslüman olmuş ve hemen kapanmıştır. Bu sebeple de tüm ailesinden tepki görmüş ve yine dini inancı doğrultusunda aldığı evlilik kararıyla ailesi tarafından şiddetle kınanmış ve yalnız bırakılmıştır. Daha önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi annesi örtünmesine tepki olarak din değiştirerek Bahai olmuştur. Katılımcı, İslam'ı seçme hikâyesinden de anlaşıldığı üzere, araştırmacı kişiliği sayesinde devamlı meal ve tefsir okuyarak bilgisini arttırmış ve İslam'ın bu kadar da ataerkil olmadığını, bilakis Kuran'ı okuyan erkeklerin kendi lehlerine bir okuma yöntemiyle adaletsizliklerine kılıf uydurduklarını fark etmiştir. Kendisi de bir başörtüsü mağduru olan katılımcı, ODTÜ'de İngilizce Okutmanlığı yaptığı dönemde bu sebeple işten atıldığını ifade ederek doktora yapmış biri olmasına rağmen başörtüsü nedeniyle üniversitelerde çalışamadığından, uzunca süre Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı özel okullarda ve devlet okullarında öğretmenlik yaptığını aktarmıştır. Öte yandan, yaptığı araştırmalar ve okumalar, platformdaki birçoğu ilahiyatçı arkadaşlarıyla yaptıkları tartışmalar neticesinde başörtüsüne karşı soru işaretleri oluşmuş ve 2010 senesinde kendi isteği ile açılmıştır. Başörtüsü yasaklarının çok yoğun olduğu dönemlerde yaşadığı zorluklar ve iş yerinde açılıp sokakta kapanmamın getirdiği ikili hayattan yorulduğunu ifade eden katılımcı bu süreci şöyle anlatmaktadır:

> "Aslında beni bu yasakların getirdiği ikili hayat yordu. Öyle şeyler yaşıyorsunuz ki... Okulum Keçiören'de, evim Yüzüncü Yıl'dayken trafik kesişmiyordu, dolayısıyla sıkıntım o kadar büyük değildi. Ama eşimin işi nedeniyle Gölbaşı'nda TEK'in lojmanlarında yaşarken, birçok veliyi tanıyordum, ailecek görüşüyorduk. Okulda beni açık görüyorlardı, evime geldiklerinde kapıyı açmadan başımı örtüyordum. Çok çelişkili bir hayata dönüştü. Zaten 2005'ten sonra kafam biraz karışıktı. Nuriye Özsoy o dönemki dernek başkanımız, ilahiyatçı olmasına rağmen açıldı. Ben de o dönem kararımı vermiştim ama herhalde hala tam emin değildim. Toplumun önünde olunca verdiğiniz kararlar sadece sizi bağlamıyor, başkalarını da bağlıyor. Toplum nazarında itibarı olan bir pozisyonda iseniz, böyle radikal değişiklik yapınca, size saygı duyanların da sorumluluğunu alıyorsunuz. Mesela hep şunu düşündüm, ben kendi adıma başımı açacağım ama bana uyup, beni takip

> edip bunu yapan gençler olabilir, onların hesabını nasıl veririm. Aslında bu sadece Allah'a karşı bir duruş. En azından bizler için öyle. Ama 2010'da birtakım şeyler öğrendim, tabi bu arada sürekli meal okuyoruz, tefsir okuyoruz, tartışıyoruz. Yani dini açıdan öyle bir noktaya geldim ki, hayır başörtüsü hiç de farz değil, ama erkeklerin işine geldiği için bunu din diye bastırıyorlar. Ben böyle bir sebepten açtım başımı.''

Bir insanın kimliği, içerisinde bireysel ve toplumsal kimliklerini barındıran bir yapıya sahiptir. Çok kimlikli bir ortamda, değişen koşullar altında bireysel ve sosyal kimlikler arasındaki ilişki de sürekli olarak yeniden üretilir ve gelişir. Yani, bireysel ve sosyal kimlik arasında dinamik bir ilişki vardır. Kimlik olgusu, paradoksal bir şekilde hem bireyin kendini tanıması yani bireyselleşmesi, hem de sosyal grubuyla özdeşleşmeyi bir araya getirir. Bu nedenle de kimlik inşası sürecinde kişinin kendi kimliğiyle çatışması söz konusu olabilir. Turner'e göre, kişinin sosyal kimliği ile bireysel kimliği arasında yumuşak bir geçiş vardır ve ayrı düşünmek imkânsızdır. Yani, bir kimliğin toplumsal ya da bireysel oluşunu, bireyin içerisinde bulunduğu sosyal çevredeki göreceli durumu belirler. Katılımcı, kimlik inşası süresinde bireysel bir kararla başını örtmüş olmasına rağmen, sosyal çevresinde yaşananlardan, ait olduğu gruptaki tartışmalardan etkilenerek kimlik çatışması yaşamış ve sonunda başını açmaya karar vermiştir (Şimşek, 2002, s. 36).

Başını açma kararının okul çevresi ve dernek üyeleri tarafından garip karşılanmadığını, çünkü birçoğunun, katılımcının başörtüsü konusundaki fikirlerinin değiştiğinin farkında olduklarını belirtmiş ve çevresindeki bazı kişilerin de başörtüsü ile ilgili düşüncelerinin kendisine yakın olduğunu şöyle aktarmıştır:

> ''Bir arkadaşıma başımı açmam konusunda tek kelime etmediğini ve neden hiç tepki göstermediğini sorduğumda, ironik bir şekilde sen kapalı mıydın ki zaten dedi? Çünkü ben son zamanlarda çok rahat davranıyordum. O dönem fıkıh dersi alan ilahiyatçı arkadaşlarım vardı ve fıkıhen örtünmenin farz olmadığını öğrendiler. O ara Ayşe Sucu da başını açtı, Hidayet de başörtüsünün çok da farz olmadığını söylüyor her fırsatta ama onun şöyle bir sorumluluğu var. Hidayet başını açarsa hiç kimse söylediği hiçbir şeyi ciddiye almaz. Aslında bir yandan da Batılı görünmek istemediği için açmadığını söylüyor. Bir de o çocukluğundan beri örtüyor. Biraz da alışkanlık... Ben sanırım hiçbir zaman bunu sindiremedim. Evet, örttüm ama bunu Allah rızası için yaptım. Bu yaşam açısından bir zorluk ama yine de Allah rızası için zorluğa katlanılır diye düşünerek örtündüm.''

Katılımcı, İslam'ı gerçek manada öğrenmek için çok çalıştığını, kafasını karıştıran bir husus olduğunda 3 ayrı tefsire baktığını ifade etmiştir. Kendisi de bilingual bir insan olan Şanal, tercüman yorumunun çok etkili olduğunu, çeviriyle birçok anlamın değiştiğini bildiğinden Platformdaki arkadaşlarıyla sürekli tartışmış ve kendince Allah'ın kullarından istediklerinin iyi insan olmak ve ona teslim olmak olduğu sonucuna vardığını aktarmıştır. Tarihsel açıdan bakıldığında örtünmemin o dönemki Arap coğrafyasının bir gereği olarak uygulandığına inanan Şanal, **Nur Suresi 31. ayette** geçen örtünme emrinin de çevirmene göre değiştiğini, kimisinin başörtüsü, kimisinin yaka örtüsü olarak aktarttığını belirterek, bunun bir nevi yönlendirme olduğunu düşündüğünü söylemiştir. Örneğin Edip Yüksel'in mealinde Nur Suresi 31. ayette başörtüsü yerine örtü kullanılmıştır. İnanan kadınlara da söyle, gözlerini sakınsınlar, iffetlerini korusunlar ve açıkta olması gereken yerleri hariç, alımlı yerlerini göstermesinler. "Örtülerini göğüslerinin üzerine kapasınlar. Vücutlarının alımlı yerlerini kimseye göstermesinler; ancak kocaları, babaları, kocalarının babaları, oğulları, kocalarının oğulları, kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, diğer kadınlar, cinsel iktidara sahip olmayan erkek hizmetkârlar ve işçiler ve kadınların cinsel yönlerini henüz anlamayan çocuklar hariç. Gizledikleri alımlı bölgelerini sergilemek/bildirmek için ayaklarını yere vurmasınlar. Ey inananlar, topluca Allah'a yöneliniz ki başarılı olasınız." (Yüksel, 2007, s. 27). Kimi yorumculara göre bu ayette geçen 'hımar' kelimesi geniş bir manaya sahiptir ve örtü demektir. Eğer başörtüsü olarak vurgulansaydı, 'hımar ür-res' yani başörtüsü olarak kullanılırdı (Uydurulan Din ve Kuran'daki Din, 2013). Katılımcıya göre:

> "Kadınların memeleri açık ortada gezdikleri bir dönemden söz ediyoruz. Evet, neredeyse çırılçıplak, en iyi şifonlarla örtülmüş bedenlerle ortada gezen ve erkeklerin eğlence malzemesi olan kadınlar var, bir de İslam'la tanışmış olan ve mal olarak alınıp satılamayan özgür kadınlar var. İkisini birbirinden ayırt etmek için kadını koruyan bir şey örtü orada. Bütün olarak ele alındığında İslam'ın genel felsefesine uygun olarak teşhirden uzak, ahlaki bir giyim tarzı tavsiye edilmiş. Valla ben öyle çarşaflılar görüyorum ki, dönüp bakıyorum. Çarşaf giyinmek marifet değil. Araplara gelince Vahabiler mesela tam peçe örtüyorlar. Kimisinin tek göz açık, iğrenç bir olay ya. Direkt zulüm. Allah insana zulmetmez. İnsan insana zulmeder. Fıkıh olarak da, ben zaten buna istinaden net kararımı verdim ve açtım, fıkıhen bir şeyin kesin olabilmesi için üç şart varmış. Birincisi en az üç ayette geçmesi, ikincisinin ödülünün, üçüncüsü cezasının açık şekilde belirtilmesi. Ama örtünmeyle ilgili böyle bir şey yok. **Azhab Suresi 57. ayet** aslında örtünmemin amacını gayet güzel açıklıyor. 'Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve (öteki) bütün mümin kadınlara (toplum içine çıktıklarında) dış kıyafetlerini

> üzerlerine almalarını söyle! Bu, onların (temiz kadınlar olarak) tanınmalarını ve rahatsız edilmemelerini temin eder. Ama (unutma ki) Allah, çok bağışlayıcıdır, rahmet kaynağıdır.' İşte yine rahatsız edilmemeleri için, yani özgür oldukları anlaşılsın diye böyle bir ayet inmiş.''

Katılımcı, kılık kıyafet konusunun İslam'ın özüyle çoğunlukla bağdaşmadığını, birilerinin dayatmalarına, özellikle kadını ezmelerine, eziyet etmelerine kılıf bulmak için uydurulmuş ataerkil zihniyet ürünü olduğunu açıklarken, 1980'lerde kadının çorapsız kıldığı namazın haram sayıldığına inanıldığını ifade etmiş ve 1400 yıl önce Arap çölünün ortasında güneşin ortalığı kavurduğu sıcaklarda çorap giyilmesi ne kadar mümkün olabiliri kimsenin sorgulamadığını aktarmıştır. Kendisine **Nur Suresi 60. ayeti** okuduğumda verdiği cevap da yine örtünmeyle ilgili bakış açısını ortaya koymaktadır. ''Ve (Bilin ki) artık cinsi arzu duymayacak kadar kocamış, hayızdan kesilmiş kadınların, cazibe ve güzelliklerini açığa vurmak niyeti taşımaksızın (dış) giysilerini çıkarmalarında bir sakınca yoktur. Ama böylelerinin bile sakınmaları kendileri için daha hayırlı olur. Allah, mutlak ve sınırsız bilgi sahibi olarak, her şeyi işitmektedir.''

> ''Menopozdan sonra tesettür farz değildir, bunun Türkçesi bu. Ama bu bedenini aç da gez değil yani. Süslerini açmasınlar diyor işte açıkça.''

Kuran'da örtünmenin bahse konu olduğu bölümlerde, başörtüsü, yaka örtüsü ya da örtü gibi çeşitli şekillerde aktarılması, çeviren kişinin konuya ilişkin bakışını da ele vermektedir. Zira Arapça çok zengin bir dil olduğundan, bir kelimenin onlarca anlamı olduğu bilinmektedir. Öte yandan tefsirde, yorum tamamen müteseffirin elinde olduğundan, müteseffirler kendi fikir dünyası doğrultusunda hareket edebilmektedir. Katılımcı, 16. Yüzyıla kadar kadın müteseffirlerin de var olduğunu, sonradan kadının herhangi bir konuda fikir yürütmesine tahammülü olmayan ataerkil zihin yapısı nedeniyle, ortamın tamamen erkek eline geçtiğine değinmiş ve örtünme şeklinin de erkeklerin bir dayatması olduğunu düşündüğünü belirtmiştir.

> ''Erkeklerin kadınlara dayattığı bir şey bu, yani bu iktidarla ilgili bir şey. Erkekler bunu dayatıyorlar kadınlara, kadınlar da inanıyor. Mesela benim ODTÜ İnşaat mezunu bir arkadaşım, ben Çağrı Okullarında öğretmenlik yaparken kızı öğrencimdi, veli toplantısında benimle konuşmaya geldiğinde ayakkabılarımla

konuşuyordu, yüzüme bakmıyordu. Ar sahibi ya güya. Bir gün hasbelkader ofisine gittim, mini etekli sekreter karşıladı beni. Yıktım ortalığı. Bu ne ya dedim. Benim ayakkabımla konuşuyorsun da mini etekli sekreterle neden çalışıyorsun. Bu ne perhiz, bu ne lahana turşusu. Resmen ikiyüzlülük yapıyorsun dedim, benim yüzüme bakarak konuşabilmelisin ben tesettürlüyüm. Onun ayakkabılılarına bakmalısın dedim. Erkekler işine geldiği gibi davranıyor. Bu örtünme şekli de erkeklerin dayatması. bakıyorsun adamın karısı örtülü, sınırlı bir sosyal hayat çizmiş kadına. Kendisi barda pavyonda nerde isterse geziyor. Yok, böyle bir dünya. Yani bunların da İslam'a atfediliyor olması benim kanıma dokunuyor. Haksızlıkların, zulmün Allah'a atfedilmesi kanıma dokunuyor. Ben öyle bir Allah tanımıyorum.''

5.2.2. Dört Eşle Evlilik ve Nikâh

Bilindiği üzere İslam'da en çok tartışılan konulardan biri de Kuran'da belirtilen 4 kadına kadar evlenebilme imkanıdır. Yaşar Nuri Öztürk'ün mealinde **Nisa Suresi 3. ayette** bu konu şu şekilde ifade edilmiştir. ''Ve eğer yetimler konusunda adalete riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, o takdirde hoşunuza giden (size helâl olan diğer) kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Fakat eğer (onlara da) adaletle davranamayacağınızdan korkarsanız o zaman bir tane ile veya elinizin altındaki sahip olduklarınızla (cariyelerinizle) yetinin. İşte bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur.'' Katılımcı bu konuya daha çok tarihi açıdan bakarak, dönemin Arap toplumda kadının meta gibi alınıp satılabildiğini, bu nedenle de yine o dönemin koşullarında, bunun erkeğe getirilen bir kısıtlama olduğunu düşündüğünü belirtmiştir.

''İslam'ın 4 eşe izin vermesi ama teki tavsiye etmesi, aslında tarihsel olarak baktığınızda o günün Arap toplumunda kadın zaten birey değil. Kadın alınıp satılan bir mal, köle... Dolayısıyla bir adamın sürüsüne bereket eşleri olabiliyordu. Ama o dört eş bir sınırlamadır tarihsel olarak baktığınızda, yani ruhsat değildir ama bir tolerans sınırıdır belki.4 eş o dönem için bir kısıtlama aslında. Parası yeten 100 kadın köle alabiliyordu. Kurallar koyarak kısıtlamış yani. Onun öyle şartları var ki, bir kere mutlak eşit muamele gerektiren bir süre. Ayrı ayrı evler açacaksın, her birine eşit miktarda olanak sağlayacaksın, cinsel olarak da ruhsal olarak da hatta maddi olarak da onlara eşit davranacaksın filan... ''

Katılımcı, bu ayetin kendilerine birçok kadınla beraber olmak için icazet gibi görülmesine de tepki göstererek, 'Ayette nikâhlayın diyor evlenin de demiyor' demiştir. Şanal, İslam'da nikâhla evliliğin hükmünün farklı olduğunu belirtmiştir.

> "İslam'da nikâhla evliliğin hükmü farklıdır. Yani, bir insanla sadece nikâh kıyabilirsin, birlikte olmadığın sürece o sadece nikâhtır. Ve mehiri de farklıdır, sorumluluğun da farklıdır. Ama birlikte olmuşsan evlenmişsindir. Nikâh farklı amaçlarla kullanılıyormuş, muta nikâhı buradan çıkıyor zaten ve sonra suiistimal ediliyor. O dönemin yolculuk koşulları çok çetin tabi, kadın yalnız yolculuk yapmasın diye, kadını himaye etmek amacıyla nikâh kıyıyorlarmış mesela. Bu şekilde gideceği yere götürüyorlarmış güvenli bir şekilde. Ama birlikte olmuyorlarmış. Şimdi tabi Mısır'da filan bir fuhuş aracı olarak kullanılıyor. Zinaya uydurulmuş bir kılıf."

Şanal, imam nikâhı aracılığıyla İslam'ın suiistimal edilmesine de öfkeli. İslami referanslarla eşinden gizli başka kadınlara ev açmak, rahat rahat zina yapabilmek için imam nikâhına sığınılmasına duyduğu tepkiyi şu sözlerle dile getirmiştir.

> "Valla, resmi olmamakla birlikte şehir hayatında özellikle maddi durumda iyileştikçe erkeklerin çoğunun çok eşli olduğunu söyleyebiliriz. Resmi değil belki ama özellikle parası ve imkânı varsa, erkeklerin defacto çok eşli hayatlar yaşadıklarını söyleyebiliriz. . Eşinden gizli yaptığı imam nikâhıyla ki imam nikâhı denen bir şey zaten yok ve bunun yanı sıra nikâhın birinci şartı aleni olması, herkesin bunu bilmesi. Sadece eşi değil, herkes bilecek. İslam'ı suiistimal ediyorlar."

Katılımcı, İmam nikâhının hükmü, müftülere verilen nikâh yetkisi, resmi nikâhla arasındaki farklar gibi görüşlerini de şu şekilde ifade etmiştir.

> "İmam nikâhı denen şey Cumhuriyet döneminde çıkan bir kavram. Nikâh nikâhtır. Bunu imam da kıysa, resmi olarak kayıt altına alınırdı bu. Osmanlı'da mesela nikâhı imam ya da kadı kıyıyordu belki, köyden kasabadan bahsediyoruz. İleri gelen biri nikâhı kıyıyordu ve resmi kayıt altına alıyordu. Ciddi kütükler var Osmanlı'da. Cumhuriyet'le birlikte laiklik çabasıyla din ve devlet işleri ayrılırken, nikâh kıyma görevi belediye başkanlarına vermişler ve imamlar devre dışı bırakılmış. Aslında biz dernek olarak, 2000'lerin öncelerinden beri neden imamlara nikâh kıyma hakkı verilmiyor, sorumluluğu verilmiyor, hani belediye başkanı nikâhı nasıl kayıt altına alıyorsa, imam da bunu zorunlu şekilde kayıt alabilir. Ve böylece, imam nikâhı bugünkü uygulamasından kurtulur. Ama şimdi, gerçi imamlara değil sadece müftülere verildi sorumluluk ama biz hakikaten bunu imam nikâhı kavramını yok etmenin yolu olarak görüyoruz. Resmi sorumluluk... Resmi işleme tabi tutulan bir şeyin yasadışı olması çok kolay değil. Bu şeye benziyor. Kuran kursları da kapatıldı bir dönemde, e sonra ne oldu, yer altı Kuran Kurslarının ekmeğine yağ sürdüler."

5.2.3. Miras ve Mehir

Kuran'da en çok tartışılan ve eleştirilen konulardan bir diğeri de mirastır. Zira, **Nisa Suresinin 11. ayetinde** geçen 'erkeğe iki dişinin malı kadar miras' hükmü kafa karıştırıcıdır. Bu konuya da yine tarihi perspektifle bakan katılımcı, o dönemin koşullarında bunun kadınlar açısından olağanüstü bir gelişme olduğunu belirtmiştir. İslam hukukuna göre kadının malı şahsına ait olduğundan, erkeklere göre mirastan payına düşünenin daha az olmasın da eşitsizlik olarak nitelendirilmemesi gerektiğini ifade etmiştir.

> "İslam hukukuna göre kadının malı kadının malıdır. Eşiyle paylaşmak durumunda değildir ama erkek ailesinin bakımıyla yükümlüdür. Onun için erkeğe daha çok kadına daha az vermiştir. Kadının malı bireysel malıdır, erkeğin malı ailesinin malıdır. Bir de kadın, aslında İslam'da öyle gelinlikle girersin kefenle çıkarsın diye bir şey yok. Kadın çok sık evlenip ayrılabilirdi o toplumda. Adam gözüne birini iliştiriyor, e tabi dörtle sınırlı. Gelip evdeki eşlerinden birini boşuyor, gidip öbürünü alıyor. Emine Noyan Eravcı'nın tezine göre sahabeden birinin bu şekilde 200'e yakın evlilik yapmış. Üstelik çok da erken yasta öldürülmüş. Yani çok sık evlenilip boşanılan bir dönemden bahsediyoruz. Bir kadın evlendi diyelim, kocası da savaşta öldü ve erkek çocukları yoksa miras da kadına kaldı. Kadın gitti tekrar evlendi, mehirini aldı adam boşadı verdi mehiri ayrıldı. Bu şekilde kadının ne kadar zenginleşebileceğini düşünebiliyor musunuz? O yüzden dörtte biri kadına veriliyor mirasın. Mehir'e hiçbir şekilde dokunamaz erkek. Nikah esnasında geline doğrudan sorulur. Direkt şu kadar mehir karşılığında eş olarak kabul ediyor musun diye sorulur erkeğe. Ama sonradan ciddiyetini yitirmiş imam nikahı gibi. İslam kadına mehir hakkını da onun sorumluğunu da vermiş. Bir dönem bu yeni yetme kızlar mehir olarak hac istiyorlardı. Oysa mehirin amacı bellidir. Mehir, kadını birkaç ay geçindirecek para olmak zorundadır. Altın olmak zorundadır. 101 gram altın. Mesela benim gelinim 101 gram istedi. Düğünde takılan tüm altınlar onun oldu, kasaya kondu ve artık o onun. Bizim gibi bilinçli insanlar mehiri çok önemsiyor. Ha tabi Allah'ı bile suiistimal eden insanlar bunu da suiistimal edebiliyor ama işte sorumluluk hissedenler buna önem veriyor."

5.2.4. Şahitlik

İslam'da kadınlar tarafından en çok gündeme gelen ve kafa karıştırıcı konulardan biri de şahitliktir. Ataerkil İslami gelenekler, iki kadının şahitliği bir erkeğin eşitliğine denktir minvalinde bir söyleme sahiptir. Bu konuda da yine müteseffirin yorumu okuyanı etkilemektedir. Yaşar Nuri Öztürk'ün mealine göre **Bakara Suresi 282. ayet** şöyledir: 'Ey iman sahipleri! Belirli bir süre için birbirinize borç verdiğinizde onu yazın. Aranızda bir yazıcı adaletle yazsın. Yazıcı, Allah'ın kendisine öğrettiği şekilde

yazmaktan kaçınmasın, yazsın. Borç altına giren kişi de onu kayda geçirtsin ve Rabb'inden korksun da borcundan hiç bir şey eksiltmesin. Borç altına giren, aklı ermez yahut zayıf, çaresiz biri ise yahut yazdırmaya gücü yetmiyorsa, velisi adaletle yazdırsın. Erkeklerinizden iki kişiyi de tanık tutun. Eğer iki erkek yoksa rızanızla kabul edeceğiniz tanıklardan bir erkek ve iki kadın gerekir. Bu, kadınlardan biri şaşırırsa / unutursa ötekisi ona hatırlatsın diyedir. Tanıklar, çağırıldıklarında çekimser davranmasınlar. Küçük veya büyük, borcu, süresine kadar yazmaktan üşenmeyin. Böyle yapmanız Allah katında adalete daha yakın, tanıklık için daha sağlam, kuşkuya düşmemeniz için daha elverişlidir. Ancak aranızda döndürüp durduğunuz tamamen peşin bir ticaret söz konusu ise onu yazmamanızda bir sakınca yoktur. Karşılıklı alışveriş yaptığınızda da tanık bulundurun. Yazıcıya da tanığa da zarar verilmesin. Böyle bir şey yaparsanız bu, kendinize kötülük olur. Allah'tan korkun. Allah size öğretiyor. Allah, her şeyi en iyi biçimde bilendir.'

Bu ayette geçen 'Erkeklerinizden iki kişiyi de tanık tutun. Eğer iki erkek yoksa rızanızla kabul edeceğiniz tanıklardan bir erkek ve iki kadın gerekir.' kısımla ilgili tartışma hep bir erkeğin şahitliği iki kadının şahitliğine eşittir şeklinde yorumlanmaktadır. Oysaki, bu durum sadece vadeli borçlanmalarla ilgilidir ve yazıcıya da tanıklara da zarar verilmemesi gerektiği açıkça belirtilmiştir. Kuran Araştırmaları Grubu tarafından yayınlanan *Uydurulan Din ve Kuran'daki Din* (2013, s. 235) isimli kitapta bu durum dönemin koşulları içinde değerlendirildiğinde kadınların ticaretle daha az uğraştığı bir zamanda baskıya maruz kalmaması ve bu vazifeden mümkün olduğunca uzak tutulması açısından böyle bir şerh konduğu aktarılmıştır. Bir erkek ve iki kadın bulunması durumunda hem şahit sorunu çözülmüş olur hem de bir erkekle bir kadının karşı karşıya kalması sorunu da çözülmüş olur ve şahit sayısı bir erkek iki kadın olduğunda olası bir anlaşmazlıkta mesuliyet de dağılır şeklinde yorumlanmıştır. Katılımcı da bu konudaki fikirlerini şöyle aktarmıştır:

> "Bu konuda tez yapan arkadaşlarımız var ve o tezlerde şimdi ben çok net hatırlayamıyorum yanlış bilgi vermek istemem ama bildiğim kadarıyla Hz. Ömer döneminde alışveriş ve ticaret ile ilgili konularda, hani kadınlar bu konuları çok anlamadığı için, bir erkeğe iki kadın gerektiği çıkıyor, ama kadının şahitliğini göz ardı edemeyiz. Öyle olursa hadisleri sil baştan çöpe atmak gerekirdi zaten. Çünkü hadislerin birçoğunun peygamberin eşlerinden ve kızlarından rivayet edildiğini biliyoruz. Demek ki kadının şahitliği söz konusu. Zinayla ilgili şahitlik meselesinde

de diyor ki sürmeliğin sürmeye girişi kadar açık görülmeli daha önce yalan söylediği görülmemiş 4 kişi tarafından. Yanlış beyanda bulunmamış kişiler tarafından. Üstünde çarşaf varsa sen onu görmemişsindir ve zina diyemezsin. Bu ne kadar zor bir tespit... İftiranın önüne geçiyor. Ve oradaki 4 şahit kadın da olabilir erkek de, cinsiyetin önemi yok. Sadece ticari ilişkiler göz önüne alındığında kadın erkek şahit ayrımı oluyor."

5.3. KATILIMCININ AİLE, KADININ ÇALIŞMASI, KADININ CİNSELLİĞİ VE LGBTİ'YE BAKIŞI

Bu bölümde, katılımcıya aile, kadının çalışması, cinsellik ve homoseksüellik ile ilgili fikirleri sorulmuştur. Bu konuların hepsi İslami açıdan önemli ve tartışılmaya değer bulunduğundan, birçok kadın ve erkek ilahiyatçı tarafından üzerine yorum yapılmıştır. Hem Kuran ayetleri hem de hadislerden yola çıkarak oluşturulmaya çalıştırılan İslami bakış açısıyla değerlendirilen bu konularda da görüş ayrılıkları vardır.

5.3.1.Aile

Aile, İslam'da son derece kutsal sayılan bir kurumdur. Dini teamüllere göre, evlenmek ve aile kurmak insanları zinadan koruduğu ve doğacak çocuklarla İslam alemine yeni Müslüman bireyler kazandıracağından önemli ve değerli addedilmektedir. Ancak geleneksel İslami anlayışa göre, evi geçindirmek erkeğin vazifesidir ve kadından beklenen görevler annelik ve iyi eşlik, iyi ev hanımlığıdır. Aile, hadislerle de desteklenmektedir. Buhari'den nakledildiği rivayet edilen bir hadise göre, Hz. Muhammed, *kadın dört şeyi için nikah edilir; malı, soyu, güzelliği ve dindarlığı için. Sen bunlardan dindar olanı araştır, bul; mesud olursun* demiştir. Dindar kadının, çocuklarına, eşine ve evine iyi bakacağı, kocasının isteklerine riayet edeceği, sadık, kanaatkâr ve uyumlu olacağı için huzurlu bir aile ortamı yaratabileceğine inanılmaktadır. Ancak, kadınlar artık annelik ve ev kadınlığı gibi görevlerin İslam'la değil, İslam'ın ataerkil yorumundan kaynaklandığının farkına varmaya başladıkları için bu rollere yüklenen geleneksel anlayışları sorgulamaktadır. Katılımcı Şanal'ın aileye bakışı şöyledir:

"Birinin mutsuzluğu üzerine kurulmuş bir aile ki bu genelde kadının mutsuzluğu oluyor, doğru mudur? Kadına yönelik şiddetle ilgili neredeyse bütün alanlar ailenin içinden gelen şiddetten bahsediyor, bu baba şiddeti olur, koca şiddeti olur, abi, dayı, aşiret... Sonuçta bunların hepsi aileyi sorgulamak gerektiği anlamına geliyor. Ben aile modellerine de bakmamız gerektiğini düşünüyorum. Biz bunu dernekçe de çok tartışıyoruz. Tek bir aile modeli yok. Anne baba ve çocuklardan oluşan aileler var, hoşumuz gitse de gitmese de eşcinsel aileler var, onları yok sayamayız, birlikte yaşayanlar var, çok evlilikli aileler var. Tek tip aile yok sonuç olarak ama bütün devlet politikaları tek tip aileler üzerinden gidiyor. Ve onu kutsallaştırmışlar ve daha da kutsallaştırıyorlar. Maalesef bu tek tip ailenin sorumluluğu da sadece kadının üzerinde. Kadın sorumlu ailenin devamından. Her şeyi yutacak, susacak. Elbette ki bunu doğru olduğunu düşünmüyoruz. Boşanmaya gelince de Allah'ın en sevmediği helal diyorlar. Yahu nerden biliyorsun, Allah'ın niyetini mi okudun? İnsan mutsuzsa elbette ki boşanır. Allah kuluna zulmetmez. Daha önce de dedim ya insan insana zulmediyor."

Yaşar Nuri Öztürk'ün mealinde **Azhab Suresi 28. ayete** göre Peygamber hanımları da nafaka alarak kendi rızasıyla boşanabilir. "Ey Peygamber, eşlerine şöyle söyle: "Eğer şu iğreti dünya hayatını ve onun süsünü istiyorsanız, haydi gelin size boşanma bedellerinizi vereyim de sizi güzellikle serbest bırakayım." Buradan da anlaşılacağı üzere, kadın eğer kocasından ayrılmak istiyorsa ayrılabilir. Allah Kuran'da buna icazet vermiştir. Ancak geleneksel İslami anlayışa göre boşanma halinde ailenin temeli sarsılabileceğinden, kadını mutsuzluğuna rağmen evlilik içeresinde tutmak, boşanmaya yüklenen olumsuz anlamla pekiştirilmiştir. Bu da yine dinin ataerkil yorumundan kaynaklanmaktadır.

5.3.2. Kadının Çalışması

Katılımcı, kendisi de çalışan bir kadın olarak kadının eğer kendi istiyorsa çalışması gerektiğini, buna müdahale etmenin, karşı çıkmanın yanlış olduğunu düşündüğünü ifade etmiştir. **Nisa Suresi 34. ayette** geçen 'Erkekler kadınları gözetmekle yükümlüdür' ifadesi aslında yine dönemim koşulları içerisinde değerlendirildiğinde anlaşılabilir bir husustur. Katılımcı, İslami hükümlere göre evi geçindirmenin erkeğin görevi olduğunu ifade ederken,

"Düşünecek bir şey yok, Allah ne diyorsa o olur. İslam'a göre kadının parası kendi parasıdır, evi geçindirmek erkeğin görevidir. Erkekler kendi haklarına gelince Kuran'a son derece bağlılar ama bizim haklarımıza gelince hiç uymuyorlar" demiştir.

Bu ayet, kimisi için kadının çalışmasına icazet vermeyen bir ifade olarak algılansa da, Kuran'da yasaklanmayan her şey serbesttir, yani bir şeyin yasak olduğunu kabul etmek için mutlaka Kuran'da açıkça belirtilmiş olması gerekir ve Kuran'da kadınların çalışmaması yönünde bir ayet yoktur. Bu sebeple başarabildiği her türlü görevi icra etmesi mümkündür (Uydurulan Din ve Kuran'daki Din, 2013, s. 226). Katılımcının kadının çalışması ile ilgili belirttikleri şöyledir:

> "Biz, kadının ev içindeki rolleri ağırlaşsa da çalışmasını olumlu karşılıyoruz. biz dernekteki kadınların çoğu çalışan kadınlarız ama aileyi bir şekilde bunun içine entegre ediyoruz. Bunu yapmayı öğreniyorsun zaten. Kadın istiyorsa çalışmalı. İstiyorsa ama... Bu da önemli... İlla ki çalışacak diye diretmek de doğru değil ki çalışmak istemeyen kadınlar var... Yani rahatı seviyor, eşinin de maddi durumu iyiyse bir de. Ohhh, o kazanıyor, o harcıyor. Öte yandan, İslam da kadının çalışmasını destekliyor. Bunun en açık örneği Hz. Hatice'dir. Peygamber efendimizin tüccar bir kadınla evlenmiş olmasını çok önemli bir mesaj olarak görüyorum. Mesela, bir toplantıda çok geleneksel inançları olan kadınlar vardı ve birisi çıkıp aslında kadının çalışması bize dayatılıyor, İslam'da böyle bir şey yoktur dedi. Kadının birinci görevi çocuk yetiştirmek, evle ilgilenmektir. Dedim ki arkadaşım valla sen İslam'ı okumamışsan, bilmiyorsan İslam'ın ne suçu var? Yani sen zannediyor musun ki Hz Muhammed Hatice ile iş olsun diye evlendi, sana örnek olsun diye evlendi. Peygamberinin karısı bir tüccardı. Ve Arabistan'ın çölünde kadınlar köle olarak satılırken ticaret yapan bir kadındı. Güçlü bir kadın imajı var orda."

Türkiye tarihi açısından bakıldığında, İslamcı kadın özellikle 90'lardan sonra kamusal alana çıkarak, aldığı eğitim doğrultusunda çalışmayı talep etmiştir. 2000'li yıllardan sonra ise, İslamcı kadının kariyer arayışı gittikçe artmıştır. Başörtüsü nedeniyle kamuda ve zaman zamanda laik/antilaik çatışması nedeniyle özel sektörde çalışamayan kadın, kendisine 'acıyarak' iş veren kişilerce de emek sömürüsüne maruz kalmış, ya potansiyelinin altında işler yaptırılmış ya da aynı işi yapan erkeklerden daha az ücrete tabi olarak çalışmak zoruna bırakılmıştır. Ev içi görevlerinin de devam ettiğini düşündüğümüzde, kadının bu noktada çifte sömürüye maruz kaldığı aşikârdır. Öte yandan, 2013 yılında gelen başörtüsü serbestisinin de etkisiyle kamuda tesettürlü kadın daha görünür hale gelmiştir. Bir yandan da son dönem İslamcı kadınların dünyadaki gelişmeleri daha yakından takip ettiğini, iyi okullardan yabancı dil bilerek mezun olduklarını ve önemli görevlere aday olduklarını göz önüne aldığımızda, İslamcı kadının çalışmayla ilgili görüşün modern dünyaya uygun olduğu anlaşılacaktır.

5.3.3. Kadının Cinselliği

İslam ülkelerinde cinselliğe hep mesafeyle yaklaşılır. Bunun temelinde İslami açıdan kişinin nikâhı olmadan yaşayacağı cinsel münasebetin zina sayılması ve Kuran'da **İsra Suresi 32. ayette** 'Zinaya yaklaşmayın, çünkü o pek çirkindir ve kötü bir yoldur.' diye açıkça belirtilmiş olmasıdır. Bunun yanı sıra kadının bekâretinin önemli sayılması ve ilk cinsel ilişki esnasında beklenen kanamanın gerçekleşmemesi gibi sebeplerin, erkekler açısından kabul edilemez olması, İslam'la bir ilgisi olmamasına rağmen bazı İslam ülkelerindeki recm ve kadın sünneti gibi uygulamalar Müslüman kadınların cinsellikle ilgili algılarının olumsuz olmasına neden olmaktadır. Mısırlı kadın yazar Neval es-Saadavi'nin *Havvanın Örtülü Yüzü* adlı eserinde anlatılan Sudan'lı kadınların cinselliğe dair yaşadıkları çok travmatiktir. Koyun bağırsağından elde edilen dikiş ipliği niteliğinde bir nesne ile kız çocuklarının vajinalarının, yalnızca adet kanı ve idrar yapabileceği bir boşluk bırakılmak suretiyle dikilmesi, evleneceği günden bir gün önce bu ipliğin sökülmesi gibi ilkel uygulamaların varlığı, kadın cinselliğinin ne kadar denetime tabi tutulduğunu gösteren üzücü örneklerdir. Sudan'da kadının eşini kaybederek dul kalması sonucu cinsel ilişki yaşamaması için vajinasının tekrar dikilip bir dahaki evliliğe kadar o şekilde bir yaşama mahkûm edilmesi de yine aynı kitapta aktarılmış bir detaydır. Özellikle Kuzey Afrika ülkelerinde kadının cinsel arzularını denetleyememesi ya da cinsellikten keyif almaması için uygulanan kadın sünneti de İslam'la alakası olmayan bir pratiktir. Katılımcının kadının cinselliğiyle ilgili fikirleri şöyledir:

> "Kadın cinselliği hiç bilmiyor ve bilmesi de günah sayılmış. Bundan dolayı kadınların ilk cinsel deneyimi yaşadığı gerdek gecesi denen faciadan dolayı bir tecavüz. İlk deneyimi tecavüz olan kadının, tecavüzcüsüyle, üstelik kadının cinsel keyif almasına dair hiçbir gayreti olmayan biriyle ömür boyu mutlu olmasını bekliyorsun. Ben kendi yaşlarımda olup da, 50'li yaşlarda olup hiç orgazm olmamış o kadar çok kadın tanıdım ki. Bunu konuşmak lazım..."

Kuranda erkeklere yönelik olarak **Bakara Suresi 223. ayet** Yaşar Nuri Öztürk'e göre şu anlama gelir: 'Kadınlarınız sizin için bir (döl) ekme yeridir. O halde tarlanıza (adet halleri dışında) nasıl dilerseniz öyle varın. Kendiniz için önceden (uygun davranışlarla) hazırlık yapın. Allah'a karşı sorumluluk bilinciyle yaşayın ve mutlaka O'na

kavuşacağınızı bilin." Yine Yaşar Nuri Öztürk'ün çevirisine göre **Bakara Suresi 222. ayetin** anlamı şudur: "Sana hayızdan da soruyorlar, deki o bir ezadır, onun için hayız zamanı kadınlardan çekilin ve temizlenene kadar onlara yanaşmayın, iyi temizlendiler mi o vakit Allah'ın emrettiği yerden onlara varın, her halde Allah çok tevbe edenleri de sever, çok temizlenenleri de sever." Katılımcının bu ayetlere bakışı şöyledir:

> "Dilediğiniz gibi derken, pozisyon zenginliğinden bahsediyor. Ben de şahsen öyle yorumluyorum. geçen bir arkadaş grubu içerisinde oral sekten bahsediyorduk, orada konusu açıldı. Herkes iğrenç dedi. Neden böyle diyorsunuz dedim, Kuran'da yalnızca anal seks haram kılınmıştır ve hayız halinde iken cinsel ilişkiye izin yoktur. Onun dışında her şey mübah. Neden iğrenç buluyorsunuz dedim. Çünkü cinsellik onlara tabu olarak öğretilmiş. Sanki kadın dediğin asla cinsellikle bir alakası olamaz ama erkek her şeyi yapabilir. Sanki tek başına yaşayacak onu. Hakikaten de böyle bir yaklaşım var kültürel olarak. Kadınlar cinselliğe dair her şeyi kötü iğrenç uzak durulması gereken olarak yorumluyorlar. Oysa kuranda haram olan bellidir ve onun dışındaki her şey serbesttir ve bu serbestlik zenginlik getirir, ilişkiyi güzelleştirir. Sen bunu yaşayamadığın için evliliğinde sakata giriyor. Hatta cinsel eğitim merkezleri kurulmalı diye düşünüyorum. Evliliği kurtarmanın yolu cinselliği zenginleştirmektir."

Cinsellik, psikologlar tarafından evliliğin lokomotifi olarak değerlendirilmektedir. Prof. Dr. Doğan Cüceloğlu'na göre cinsellik sadece fiziksel bir ihtiyaç değildir. Zira, cinselliğin içinde akıl, gönül ve maneviyat da vardır. Cinsellik sadece iki bedenin bir araya gelmesi demek değil, aynı zamanda iki ruhun, iki gönlün birbirine karışması demektir. Sağlıklı giden bir evlilik ilişkisi içerisinde kişinin kendini duygusal ve fiziksel olarak tatmin olmuş hissetmesi gerekir. Cinsel olarak çekici ve fiziksel/duygusal olarak yeterli bulunmayan karşı cinsle olan ilişki mutlaka zarar görecektir. Bu sebeple de kişilerin kendini özgür hissedebilmesi, partnerinin de onayıyla dilediği gibi sevişebilmesi, ilişkinin güçlenmesini sağlayacak ve bu da sağlıklı bir evlilik yaşanmasına yardımcı olacaktır (Cüceloğlu, 2015). Bouhdiba'nın *La Sexualite en Islam* (İslam'da Cinsellik) adlı çalışmasında, İslam'ın cinsellik konusunda ayrıcalıklı bir statüye sahip olduğu vurgulanmaktadır. "*Bouhdiba'nın analizine göre cinsel istekleri bastırmak, gerçek dışına itmek öğretisinden uzak olan İslam, bedenin ciddiye alınmasını ve cinsel isteklerin daha iyi bir şekilde gerçekleştirilmesini salık vermektedir.*" (akt. Göle, 1992, s. 142)

5.3.4. Eşçinsellik, Transeksüellik, İnterseksüellik

"Cinsel yönelim, belli bir cinsiyetteki bir kişiye karşı süregelen, duygusal, romantik ve cinsel çekimi ifade eder." Yani, eşcinsellik de heteroseksüellik gibi bir yönelimi anlatır. Boratav ve Başar'a göre, cinsel ve duygusal ilgi tarih boyunca asla sadece karşı cinsle sınırlı kalmamıştır (akt. Akkuş, 2017, s. 56). Eşcinselliğin tercih olarak algılanması, homofobiye neden olmaktadır. Eşcinsellik, günümüz 'modern' dünyasında hala kabul edilmesi zor bir durumdur. Bazı Avrupa ülkeleri hariç, dünyanın birçok yerinde; özellikle de İslam coğrafyasında eşcinselliğe karşı sert tepkilerin var olduğu görülmekte, homoseksüeller ya toplum dışına itilerek yalnızlaştırılmakta, ya da linç edilmektedirler. 2003 CEDAW Sivil Toplum Forumunun düzenlendiği günlerde, çalışmaya birçok kadın örgütü katılmıştır. Bu sayede ortak bir söylemleri olmadıklarını fark eden İslamcı kadınlar, birbirlerini daha iyi tanıyabilmek ve birlikte çalışabilmek üzere toplamda 11 kere 'Kadın Buluşmaları' isimli etkinlikleri düzenlemeye başlamışlardır. Bu buluşmalar marjinal insanları bir araya getirmeyi başarmıştır. Katılımcı, 90'lı yıllarda kimsenin aklına Emine Şenlikoğlu ile Okşan Öztok'un birlikte çalışabileceği gelmezdi diyerek bu buluşmalar sayesinde LGBTİ'ye bakış açılarının değiştiğini ifade etmiştir.

> ''Okşan Öztok Türkiye'nin en meşhur travestilerinden birisi. Zamanında nokta dergisinde Ömer Faruk Ekinci'yle olan ilişkisinden dolayı manşet olmuştu, sonradan İnsanca Yaşamı Destekleme Derneği'ni kurdu. Bir şekilde fuhuş ağlarına düşen kadınları kurtarmaya çalışıyor. Okşan'la ben Anayasa Çalıştayları'nda tanıştık. Hem karın tokluğuna fuhuş yapan kadınlara hem de fuhuş yapmak istemeyen travestilere destek oluyor. Hem gey olup travestiliğe yönelen insanları vazgeçirmeye çalışıyor. Aslında kimsenin yapmadığı çok önemli şeyleri yapıyor. Bu bağlamda Emine Şenlikoğlu ile birlikte çalıştılar. Biz üçümüz manşet olmuştuk Anayasa çalıştayları esnasında. Okşan zaten çalıştığı alanları söyleyince Emine abla atladı ve çok uzun bir süre birbirleriyle paslaşıp çalıştılar. Okşan bizim platformdaki arkadaşların birçoğunun cinsel yönelime bakış açısını değiştirdi. Onun sayesinde farklı cinsel kimlikleri tanıdı ve hikâyeleri dinledik. Hani hep onlara lanetli olarak bakıyorlardı, klasik İslami söylem, onların insan olduğunu anladılar.''

Katılımcı, eşcinselliğin bir cinsel tercih mi, eğilim mi olduğu konusuna biraz mesafeli yaklaşmaktadır. Zira kendi tanıştığı ve yakinen bildiği insanların deneyimlerinden yola çıkarak homoseksüelliğin ardında genellikle bir taciz ya da tecavüz hikayesi olduğu görüşünde.

"İşin gerçek yanı, şöyle bir şey var ki... Ben mesela Okşan'la en çok mesai harcayanlardan biriyim ve Okşan vasıtasıyla tanıştığım ne travestilerin ne geylerin, lezbiyenlerin... Hiçbiri öyle eğilim filan değil, hepsi çok ciddi cinsel taciz mağdurları. Okşan da dâhil olmak üzere. Okşan, Osman'ken, 15 yaşındayken daha dayısının tecavüzüne uğramış. Mesela biri şöyle anlattı, Dikmen'de büyüdüm ben dedi, biz travestileri taşlayarak büyüdük ama lise çağlarına gelince, böyle uzun boylu yakışıklı da bir tip, yanaşan cipin camından elimize 100 Doları tutuşturup alıp bizi götürüyorlardı. Sonra bir baktık ki biz de travesti olmuşuz. Böyle öyküleri var. Lezbiyenlerin de öyle. Özellikle ensest tecavüzler çok yaygın, net söyleyebilirim ki ben sırf canım istiyor diye homoseksüel oldum ya da travesti oldum diyeni görmedim ben. Hepsinin taciz tecavüz öyküsü var. Bu açıdan gördü bizim arkadaşlar da. Haaa, bunlar toplumdaki sapıklıkların ürünü. Yani, onların bunu tercih ettiğini gösteren hiçbir delil yok tam tersini gösteren çok delil var. Arzu Çingir'in filan mesela hayat kadınlarıyla tezi var, o Kırmızı Şemsiye Derneği'yle filan da çok ciddi görüşmeler yapmıştı tezinde. Orda da mesela hep geri planda bir taciz tecavüz öyküsü var."

Kuran'da Hud Suresinde Lut Kavminin başından geçenler ve nasıl lanetlendikleri anlatılmaktadır. Katılımcıya göre bu durum şaibeli. Yani 'Lut kavmi eşcinsellik lanetlendiği için mi helak edilmiş, yoksa insanları eşcinselliğe zorladıkları için mi helak edilmiş?' diye sorgulamaktadır. Zira **Hud Suresi 101. ayette**: 'Onlara biz zulmetmedik. Ama onlar kendilerine zulmettiler. Rabbinin emri geldiğinde, Allah'ı bırakıp da yakardıkları ilahları kendilerine hiçbir yarar sağlamadı. İlahları onların sadece hasar ve hüsranlarını artırdı.' denmiştir. Katılımcı:

"Zina ile ilgili de iki önemli ayet var, net açıklama. Ama birbirleriyle çelişiyorlar. Çok kısa aralıklarla inmiş iki ayet. Ben nüzul sırasına göre okuyorum Kuranı. Birinde onları tecrit edin, uzaklaştırın aranıza girmesinler diyor. Öbüründe tarif etmiş nasıl tespit edileceğini, ondan sonra bir cezalandırma var. İkisi birbiriyle çelişiyor. Farklı farklı tefsirlere bakınca, mesela galiba Mevdudi'ninkindeydi, içinizden uzaklaştırın tecrit edin olanı eşcinseller için söylemiş. Ve o bana mantıklı geldi. Diğeri erkek ve kadının zinası için. Yani homoseksüelleri uzaklaştırın ama lanetleyin yakın yıkın demiyor kesinlikle."

Katılımcı, uzun yıllar süren tartışmalar sonucunda, LGBTİ ile ilgili dernekçe ortak bir bakış geliştirdiklerini belirterek, Allah'ın onaylamadığı bir yaşam tarzı olsa da bu insanların insanca yaşama haklarına hiçbir müdahalenin kabul edilebilir olmadığını eklemiştir.

"İnsanca yaşama hakkı tanımadığın zaman aslında onları kötülüğe sevk etmiş oluyorsun. Hem de sen Allah'ın yarattığını ötekileştiriyorsun. Zulmetmiş oluyorsun ötekileştirerek. Senin de imtihanın aslında bu. Sadece o insanın değil. Tanrı kötü muamele edin demiyor ve o insanların hayatları o kadar zor ki... Onlara işte avukat

> olamazsın, öğretmen olamazsın, doktor olamazsın diyerek hayatlarını zorlaştırmaya hakkımız yok. Onları fuhuşa zorlamamız bizim suçumuz.. İntihar ediyorlar, insanların nefret suçlarına maruz kalıyorlar.''

Katılımcı, İngilizce öğretmenliği yaptığı dönemde öğrencilerinden birinin homoseksüel eğilimleri olduğunu fark ettiğini ancak okul yönetiminin bu konuya yaklaşımlarının son derece yanlış olduğunu aşağıdaki paylaşımda şu şekilde açıklamıştır:

> ''Ben Gölbaşında çalışırken ilkokul 4'e giden bir erkek öğrencim vardı ve gördüğüm anda farklı bir cinsel kimliği olduğunu anladım. 6 tane ablası var ve direkt öyle bir şey ki Allah demiş al sana istedin erkek çocuğunu. Annesi çok üzülüyor ve 6 kız kardeşle büyüdüğü için böyle olduğunu düşünüyor. 4'e giderken bu o kadar sorun değildi ama 8'e geldiğinde bu çok büyük sorun oldu. Bütün arkadaşları dalga geçiyorlardı, çünkü davranışlarında konuşmasında daha belirgin hale geldi. Ailesini çağırıyoruz konuşmak için anne geliyor baba gelmiyor. Anne çaresiz. Çünkü hüküm babada. Ne yapalım ne edelim diyoruz? Ne yazık ki sonuçta Müdür Bey çocuğu okuldan başka bir okula göndererek çözdü. O da başka bir sorun tabi. O çocuk kendini küçücükken tanıyan insanların arasından alınarak yepyeni bir çevreye sokuldu. Biz bilinçli öğretmenler olarak ailesine ve okul arkadaşlarına yol göstermeye çalışsak da yeni okulunda neler yaşadı bilmiyoruz. Hep merak ederim o çocuğu.''

Katılımcı, yine kendi hayat hikâyesinden bahsederken, yakından tanıdığı çift cinsiyetli birinin yaşadıklarını paylaşarak, bu tarz sorunlar için özel devlet politikaları geliştirilmesi gerektiğini ifade etmiştir:

> ''Ee çift cinsiyetli doğan insanlar var. Bizim aile dostu bir arkadaş vardı. Pembe nüfus cüzdanlı ama görüntü ses hepsi erkek. Maddi durumu iyi olmadığı için ameliyat da olamıyordu. Oysaki bence bunun devlet politikası olması gerekir. İsteyenleri ücretsiz ameliyat etmek. Benim kayınpederim ölmeden bir cami yaptırdı, alt tarafı yurttu işte, ihtiyaç sahibi öğrencilerin ücretsiz kaldığı üst tarafı da normal camiydi. Rahmetli kayınpederimin cenazesinde erkekler yukarıda, kadınlar içeride. Bahçede baktım bir kişi geziyor çünkü hiçbir yere ait değil. Görüntü erkek ama adı Emine. Ne oraya girebiliyor ne oraya girebiliyor. Sonra ameliyat olarak Emin oldu. Ben o zaman anladım bu durumun ne kadar zor olduğunu.''

5.4. KATILIMCININ İSLAMİ FEMİNİZME BAKIŞI

Çalışmanın dördüncü bölümünde detaylı bir şekilde anlatıldığı üzere, İslami Feminizm, dindar kadınların toplumsal cinsiyet eşitliğini Kuran yoluyla ararken izledikleri yolun adıdır. Bazı dindar kadınlar bu yaklaşımı benimserken, bazısı İslam'ın değerler üstü

olduğunu, bu nedenle de İslam ve feminizmin bir araya gelmesinin mümkün olamayacağını düşünmektedir. Kendini açıkça feminist olarak tanımlayan Zeynep Göknil Şanal, İslami feminizme tepkili. Katılımcı, bu kavramın bir ayrımcılık yarattığını düşünmektedir ve Müslüman erkeklerin, kendini Müslüman kimliğiyle tanımlayan feminist kadınlara karşı duyduğu tepkiden kaynaklı bir yaftalama olduğunu düşündüğünü ifade etmiştir.

> ''İslami feminizm bir ayrımcılık yaratıyor. Feminizm feminizmdir. Ortodoks feminizm, Katolik feminizm, Budist feminizm, Yahudi feminizm diyor muyuz? Batı dünyasındaki feministlerin hepsi ateist mi? İslami feminizm dendiğindeki algı sanki İslam feminizmle ters düşüyor da, onun için insanlar İslami feminizm diyorlar. Hâlbuki öyle değil. Allah da feminist. Yani, geleneksel İslam'ın dışına çıkıp gerçek İslam'a baktığında görüyorsun ki, kadının meta olduğu dönemde İslam kadına bir sürü hak vermiş. Müslüman olduklarını iddia eden erkekler hepimize bu anlamda saldırmıştır. Müslümanlık size yetmiyor mu niye feminist olma gereği duyuyorsunuz diye. Tabii cevap çok basit. Sizin yüzünüzden. Ayrıca, İslami feminizm kavramı ayrışmalara neden oluyor. 2016 yılında Müslüman Kadınlar Zirvesini düzenleyenler, Müslüman kadınlar günü yapalım diye tutturdular. Ben çok kızdım. Kadınları bölüp parçalayamazsınız dedim. Dünya kadınlar günü var ve kapsayıcı bir gün. Neden Müslüman kadınları diğer kadınlardan ayırıyorsunuz diye tepki gösterdim ''

Aslında İslami Feminizm kavramı kadar mevcut gündemde yer almasa da, çok uzun yıllar önce ortaya çıkmış Hristiyan ve Yahudi Feminizm kavramları da vardır. Örneğin, Elizabeth Cady Stanton'ın 1895 yılında yayınladığı The Women's Bible (Kadın İncili), Hristiyanların kutsal kitabı olan İncil'i kadın bakış açısıyla yorumlamayı amaçlamaktaydı. Christian Feminism ya da Biblical Feminism Hristiyan kadınların ataerkil geleneklerden ve ikincil konumdan kurtulmanın yolunu kutsal kitaplarında aradıkları yolun adıdır ve Amerika'da 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Jewish Feminism (Yaduhi Feminizm) de aynı şekilde Amerika'da yaşayan Yahudi kadınların, 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra haklarını Tevrat üzerinden aradığı akımın adıdır. Yahudi kadınlar özellikle evlilik, boşanma ve sinagogda liderlik edebilme gibi haklar üzerinde durmuşlardır (Hyman, 2018). Görüldüğü üzere tüm hak dinlere mensup kadınlar, kendi inançları doğrultusunda kutsal kitapları aracılığıyla mevcut konumlarını daha iyi hale getirebilmek için, erkeklerin kendi lehlerine göre yorumladıkları metinleri kadın gözüyle değerlendirerek bir kurtuluş yolu aramışlardır. Dolayısıyla katılımcının Katolik, Yahudi, Ortadoks vb gibi feminizmlerin olmadığına dair söylemi belki bir bilgi

eksikliği olarak yorumlanabilir. Kaldı ki 16., 17., 18. yüzyıllarda Batı'daki dini söylemlerin de etkisinin giderek azaldığı ve demokratik hakların görece özerkleştiği dikkate alınırsa artık günümüzde batılı feministlerin doğrudan din üzerinden söylem geliştirmediklerini söylemek mümkün.

Dünyada şimdiye kadar dört kere düzenlenen İslami Feminist Kongrelerden birine katılmış olsaydınız, hangi konuyu tartışmak itersiniz diye sorulduğunda verdiği cevap da yine bu kavrama duyduğu tepkiyi göstermektedir:

> "Bence en fazla İslami Feminizm ismi tartışılmalı? Neden böyle bir ayrımcılık yapıyorlar? Ben İslam'ın feminizme zıt olduğunu düşünmüyorum. Evet, feminizmin savunduğu bazı şeylerin İslam'la çeliştiği doğrudur, serbest seks gibi mesela. Ama bugünün feministlerinin artık o kadar da orada takılmadığını da düşünüyorum. Yani, bugünün feministlerinin çoğu evli barklı çoluklu çocuklu insanlar artık. Bu, ilk kuşak feminizmden çok evrildik bu güne baktığımızda. O yüzden ben o kadar da çeliştiğini düşünmüyorum. İslami açıdan da feminizme bakış sadece bu noktada tıkanmış durumda. Feminist deyince kafasını çeviriyor direkt. Feminizmi doğru anlatmak lazım. Feminizm, kadın bakış açısı aslında. Yani dünyaya kadın gözüyle bakmak demek. Ben o yüzden İslami feminizm kavramının tartışılması gerektiğini düşünüyorum, gerçekten zıt mı?"

Kadınların, feminizmin ne anlama geldiğini yeterince bilmediğini ve bu nedenle doğru bir şekilde anlatmak gerektiğini düşünen katılımcı, bir Ramazan ayında, Kocatepe'deki kitap fuarını gezerken, bir stanttaki kitap isimlerinin çok dikkatini çektiğini ve stant görevlisiyle arasında geçen olayı aktararak feminizmi anlatmanın gerekliliğini vurgulamıştır:

> "Bir standın önünde durdum. Kitap isimleri dikkatimi çekti. Son derece çarpıcı kitap başlıkları vardı. Tam hatırlamıyorum isimlerini ama çelişkiyi çağrıştıran başlıklardı. Kafamı kaldırdım, yazarla göz göze geldik. Tesettürlü bir kadındı. Demek feministsiniz dedim. Aaa ne münasebet dedi. Bence feminizmi bir okuyun, bu başlıklar feminist başlıklar dedim. Hayır, hayır ben feminist değilim dedi. Ben de o zaman tesettürlüydüm, bakın ben feministim dedim. Bence siz de biraz okuyun feminizmi, çünkü sanırım feminist olduğunuzdan haberiniz yok dedim. Kötü bir şey zannediyor. Ateistle feministi aynı şey zannediyor. Hakaret sayıyor o yüzden de. İşte biz Nutuk'u okumayan Atatürkçülerin, Kuran'ı okumayan Müslümanların, feminizmi okumayan kadınların olduğu bir ülkede yaşıyoruz. Kulaktan dolma bilgilerle işte..."

5.4.1. Kuranı Kadın Gözüyle Yeniden Yorumlamak

Kuran'ın günümüz koşullarına göre uygun şekilde yorumlanması, İslami feminist kadınların sıklıkla dile getirdiği bir husustur. İran'lı Ziba Mir Houssini de, Faslı akademisyen Asma Barlas da, Hatice Güler de Hidayet Şefkatli Tuksal da böyle düşünmektedir. Zaten Kuran'ın ezeli ve ebedi oluşu, yani her dönemin kitabı olması da mevcut koşullara göre yorumlanmasını gerektirir. 8 Mart 2018 tarihinde Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan da Dünya Kadınlar Günü münasebetiyle yaptığı bir konuşmada İslam'ın 14 asır önceki hükümlerinin bugün uygulanmayacağını ve bu nedenle de İslam'ın güncellenmesi gerektiğini belirtmiştir. 1400 yıl önce nazil olmuş bir kitabın ebedi olması demek 1400 yıl sonra da ihtiyaca cevap vermesi gerektiği anlamına gelir. Oysa Kuran, yüzyıllardır erkeklerin dilediği şekilde yorumlanmış ve bir nevi erkeklerin kadın üzerinde tahakkümüne icazet veren dini bir metne dönüştürülmüştür. İslami feminist kadınların anlatmaya çalıştığı da tam olarak tüm kullarına eşit şekilde yaklaşan Tanrı imajının, ataerkil yorumlarla gördüğü zarara karşı duruş sergilemek için, Kuran'ı kadın gözüyle yorumlamak gerektiğidir. Katılımcı, Kuran'ın kadın gözüyle yeniden yorumlanmasına ilişkin ne düşünüyorsunuz diye sorulduğunda, şu şekilde cevap vermiştir:

> ''Ne olur bir şeyler yapalım diyorum. Ben ilahiyatçı değilim ama bu işlere kafa yoran biriyim. Zaten Allah sen ayetleri sorgula, yanlış yola saparsan da ben seni doğru yola çekerim diyor. Önemli olan sorgulamamız, onu düşünmemiz. Allah da bunu istiyor ama işte bu ayet yok sayılan bir ayet. İnsanlar körü körüne, üstelik Kuran'a değil analarının babalarının dinine inanıyorlar.''

Görüşmemiz boyunca ayetleri her fırsatta sorguladığını, araştırdığını ifade eden Şanal, bu konunun çok önemli olduğu için muhakkak üzerinde çalışılması gerektiğini ifade etmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nda bir ekip oluşturulup Kuran ve hadisleri değerlendirmek ve karşılaştırmak için bir şeyler yapılabilir mi diye sorulduğunda şöyle yanıtlamıştır:

> ''Bakış açısı yok... Geleneksel olarak bağlılar. Imam-ı Azama, İbn-i Arabi'ye, Mevlana'ya, Şemse bakın... Bunlar hep sorgulamışlar. Körü körüne bakmamışlar, incelemişler bazı yerlere farklı yorumlar getirmişler. Şems, Mevlana'nın yanına ilk geldiğinde yaptığı ilk şey kitaplarını suya atmak olmuş, yakmak gibi düşünün o zaman mürekkep olduğu için... Suda dağılıyor, yok oluyor ve diyor ki bunlara ihtiyacın yok artık, yeterince kurcalamışsın biz artık farklı bir boyuta bakacağız.

> Allah bizden iki şey istiyor aslında, iyi insan olmamızı ve teslim olmamızı. Geri kalan teferruat... İşte seni o teslimiyete götürecek teferruat. Ama biz teferruatın içinde o kadar boğuluyoruz ki, teslim olmamız mümkün değil.''

Türkiye'de insanların Kuran'ı yeniden yorumlama konusunda kısıtlandığını, ama öte yandan dünyada bazı ülkelerde bununla ilgili çalışmalar olduğunu ve olması da gerektiğini düşünen katılımcı şunları aktarmıştır:

> ''Yani bu bağlamda Türkiye'de insanlar kısıtlanıyor. Mesela MUSAWAH hareketinin içinde çok farklı bakış açıları var. Mesela Amina Wadud geçen Avrupa'da galiba Hollanda'da Cuma namazı kaldırdı. Daha önce Amerika'da da kaldırdı. Zaten İslam'a göre kadın dini, siyasi, sosyal her türlü görevi alabilir. İmam olamamasıyla ilgili hiçbir şey geçmiyor Kuranda. Ama bunlardan hiç bahsedilmiyor. MUSAWAH bu anlamda çok önemli. Ben ilk toplantısına gitmiştim Malezya'da. Muhteşem bir toplantıydı. Çok keyif aldım. Hakikaten 57 Müslüman ülke ve Müslüman topluluktan kadınlar vardı. Yanlış hatırlamıyorsam 300 civarında kadındık. 7-8 tane de erkek vardı. Çok verimli geçti, imkânım olursa mutlaka devam edeceğim MUSAWAH'a. Birlikte yazışıyoruz zaten. En son 2016'da Cenevre'de CEDAW kapsamında yine MUSAWAH ile birlikteydik. Bize destek verdiler. Güzel ve doğru şeyler yapıyorlar, çünkü kadınlar. Malezya bu konuda bayağı iyi aslında. Sisters in Islam Örgütü de iyi çalışıyor.''

Katılımcıya, 1400 yıl önce indirilmiş bir kitapta yer alan bilgilerin, kuralların bugüne uygulanabilmesini mümkün görüyor musunuz diye sorulduğunda, Kuran'ın ebedi olması sebebiyle içtihat kapısının her daim açık olduğunu, yani Kuran'ın günümüz koşullarına göre yorumlanmasının, zaten Kuran'ın özüyle ilgili olduğunu aktarmıştır.

> ''Geleneksel İslamcılar özellikle 80'lerde içtihat kapıları kapalı diyordu. İlginç olan hem büyük imamları, evliyayı, enbiyayı kabul edip, öbür yandan da yorum yapamazsın diyor. E bu adamların da hepsi yorum yapmışlar. Hepsi duruma ve kendi zamanlarına göre değerlendirmeler yapmışlar. Sen neden yapmıyorsun? Ben bir de İndigo Çocuklar kavramından da esinlenerek, her dönemin insan zekâsının farklı olduğunu düşünüyorum. Yani her dönemin insanı o döneme göre zekâya sahiptir. Şimdi 21. yüzyılın insanıyla 1400 yıl öncesinin Arap toplumunun zekâsının ve ufkunun aynı olduğuna inanmıyorum ben. Hele ki ufku asla aynı olamaz. 21. yüzyılda benim yaşantım davranışlarım bakış açım 1400 yıl öncesine hapsediliyorsa o zaman Kuran zaten ebedi değildir anlamına geliyor. Kuran ebediyse benim bugünkü yaşantıma dair yorum yapabiliyor olmam lazım. Bir bağdaştırma yapabilmem lazım. Yok ki bir babayiğit çıksın da bugüne göre bir yorum yapsın. Kafalarına vursun. Bir Yaşar Nuri vardı onu da herkes taşladı. Ayşe Sucu bir gün Yaşar Nuri'ye bir methiye dizmişti. Ben de altına Allah rahmet eylesin yazdım. Kıyamet koptu. Bir taşlandım bir taşlandım... Şeytana rahmet mi diliyorsun gibi laflar. Ben de şeytanı da Allah yaratmıştır ve evet şeytana da rahmet okunur ama Yaşar Nuri'nin şeytan olduğunu iddia etmek senin haddine değil dedim. Ağzı olan konuşuyor.''

5.4.2.Erkek Eliyle Müslüman Kadınlar Zirvesi

Müslüman Kadınlar Zirvesi ilk 2016 yılında 'Müslüman Kadın: Pamuk Gibi Yumuşak, Demir Gibi Güçlü' temasıyla Malezya'da düzenlenmiştir. Zirvenin amacı Müslüman kadınları bir araya getirerek deneyimlerini ve fikirlerini paylaşmalarını sağlamak ve bu şekilde ortak bir hareket başlatmaktır. İkincisi 2017 yılında İstanbul'da yapılan zirvenin teması 'Bir Kadın - Bir Dünya: Güç ve Adalet İnşası İçin Politikalar' olmuştur (Dünya Müslüman Kadınlar Zirvesi, 2017). Katılımcıya, Müslüman Kadınlar Zirvesi ile ilgili görüşleri sorularak, kendisiyle görüşmenin gerçekleştirildiği 2017 Kasım ayında, aynı zirvenin bu kez İstanbul'da yapılacağı bilgisi verilerek konuya ilişkin fikirleri alınmıştır.

> ''Bu işe kalkışan ekip TASAM. Yani ekonomik araştırmalar yapan erkeklerle dolu bir örgüt. Ve erkek eliyle kadın zirvesi yapıyorlar. Katılım için ilk çağrılan gruplardan biriyiz biz. Ve o ilk toplantının hazırlıkları için epey de kalabalık gittik İstanbul'a. Her şey berbattı. Başlık ' Müslüman Kadın: Pamuk Gibi Yumuşak, Demir Gibi Güçlü'. Kadın tanımı... Alt başlıklar yine faciaydı, önümüze koydukları her şeye karşı çıktık. Hiçbirini dinlemediler. O zaman Hidayet İstanbul'da yaşıyordu ve o takip etti bunu hazırlık süreçlerini. Hidayet de yaptıkları bir şeyi düzeltebilirsek kardır kafasıyla devam etti ama 6500 Dolar gibi bir parayı ortaya koyma şansımız olmadığı için gidemedik. Yol parası, otel derken 6500 Dolar çıktı. Dolayısıyla gidemedik. Bu sene İstanbul'da yapmaya kalkışınca yine çağırdılar, hep aynı şeyi söylüyoruz. Neden erkek eliyle kadın zirvesi yapıyorsunuz? Kendi kendilerine kararlar alıyorlar, bize onaya sunuyorlar. Hayır, onaylamıyoruz diyoruz, yine de yapıyorlar. Ve hazırlık grubundan çıktık, öyle bir karar aldık. Pek çok çıkan oldu. Çünkü yanlış yapıyorlar. Yani, erkeklerin başka işi gücü yok mu ki kadın buluşması yapıyorlar. Ne gerek var yani?''

5.4.3.Laiklik

80'lerden itibaren laik kesim ile dindar kesim arasında yaşanan en büyük sorunlar başörtüsü özgürlüğü temelinde olmuştur. Çatışmanın zemininde, hukuki olarak Anayasanın ikinci maddesi olan 'Laiklik' ile yirmi dördüncü maddesi olan 'Din ve Vicdan Hürriyeti' ilkesinin yapısal olarak çelişki barındırmasa da yorumsal olarak çatışabilmesi ve örtünme hususunda ortaya çıkan görüş ayrılığı olmuştur. Başörtüsü yasağı, aslında hiçbir yasada açıkça belirtilmemiştir. Dolayısıyla, üniversitelerde ve kamusal alanda yaşanan başörtüsü krizlerinin temelinde yasa değil, yönetmelikler var olmuştur. İslami kılık kıyafetin, laiklik ilkesi bağlamında 1960'lara kadar yasak olarak kabul edilmesi, aslında toplumsal bir mutabakatı andırmaktadır. Ancak, 1980'lerden

sonra kamusal alanda karşılaşan İslamcı ve laik kadın, başörtüleriyle üniversite eğitimi almak isteyen kadın öğrencilerin hak arayışları, devlet yöneticileri tarafından bu mutabakatın resmi bir hale gelmesi yönünde adımlar atmanın gerekliliğine inandırmış ve başörtüsüne dair ilk yasaklamalar imam hatip liseleri ve üniversitelerde 1980 sonrasında başlamıştır (Balta, 2014: 16-17). Katılımcının laiklik ile ilgili görüşleri şöyledir:

> ''Başörtüsü yasakları laiklik üzerinden savunuluyordu. Oysa laikliğe aykırı bir tutumdu. Eğer laik bir ülkede yaşıyorsak sen benim örtüme karışamazsın ki. Laik bir ülkede yaşıyorsak tek bir mezhebe hitap eden bir diyanet işleri başkanlığı olamaz ki. Senin bir din işleri başkanlığın olabilir ve bu tüm mezheplere ve dinlere eşit mesafede durarak, onların ilişkisini yönetir belki. Ama tek bir mezhebe hitap eden bir diyanet olmaz. Laiklik sadece dindar olmayanın haklarını değil, dindar olanın da haklarını savunmak durumundadır. Yani aslında tam olarak bir objektiflik gerektirir, ama şuana kadar uygulanan laiklik sübjektifti. Eline bayrağı alan laiklik diye çıkıyordu ortaya. Hâlbuki laikliği ihlal ettiğinin farkında bile değildi oraya çıkarak.''

Aslında, 2002 yılında iktidar olan Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP), uzunca süre başörtüsü sorununu çöz(e)memiştir. AKP, başörtüsü yasağını kaldıran genelgeyi yayınlandığında, iktidarının 11. yılındaydı. Hatta 2011 genel seçimlerinde milletvekili aday adayı olan bir grup başörtülü kadın tereddütsüz reddedilmiş, böylece toplumun genelinden alınan desteğin hacmi arttırılmak istenmiştir. Bu süreç, İslamcı kadınların 'Başörtülü Aday Yoksa Oy da Yok' kampanyası yürütmesine neden olmuştur. Otoriter ve eril sınır hattını delmeye çalışan kadının davranışı, dönemin başbakanı Recep Tayyip Erdoğan tarafından 'zamanlaması hatalı, isabetsiz ve yakışıksız' addedilmiştir (İlyasoğlu, 2013, s. 8).

5.4.5. Siyasi Katılım

Türkiye'de kadınların siyasi katılımının hem yerel hem de genel yönetimlerde oldukça yetersiz olduğu bilinen bir gerçektir. Oysa kadın sorunlarının çözümünde, kadının siyasi anlamda görev alması kaçınılmazdır. Demokrasinin tam anlamıyla sağlanabilmesi için kadınların siyasi arenaya taşınması ve en az erkekler kadar aktif olabilmesi gerekir. Oysa Türkiye Cumhuriyeti tarihine bakıldığında, kadınların parlamentodaki varlıkları 2011 yılına kadar % 10'un altında kalmıştır. Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan

Adalet ve Kalkınma Partisinin (AKP) iktidarıyla kadın milletvekili oranının arttığını ifade ederken, *2002'de 24 olan milletvekili sayısı 2015'te 81'e yükseldi. Belediye başkanı ve belediye meclis üyesi sayısında da ilerlemeler sağladık* (www.haberturk.com, 2018) demiştir. AKP üyeleri, cinsiyet kotasının yani temsilde kadınlara belirli bir oran ayırılmasının onlara karşı haksızlık olduğu düşünerek, bilgisine, yeteneğine güvenen herkese kapılarının açık olduklarını belirtmişlerdir. Recep Tayyip Erdoğan'a 2005 senesinde cinsiyet kotasına ilişkin görüşleri sorulduğunda, *Türkiye siyaseti, çağın gereklerine uygun, ülkemizin ihtiyaçlarına cevap verecek bir yol haritasına sahip olacak ve kendini sürekli yenileyecekse, hanımlarımızın niyetlerine, sezgi ve birikimlerine mutlaka kulak vermek zorundadır. Hanımların etkili olmadığı bir siyasi hareketi sadece renksiz ve derinliksiz bulmakla kalmıyor, demokrasinin temsil kabiliyeti bakımından da sakıncalı ve sağlıksız buluyorum. Hanımlarımıza şunu hatırlatmak istiyorum; dayatmalarla, zorlamalarla siyasette katılım olmaz. İstiyorum ki, hanım kardeşlerimiz, gönüllerinin derinliklerinden gelerek siyasetin içerisinde yerlerini alsınlar* diyerek yanıt vermiştir (akt. Beşli, 2015, s. 6). Katılımcı Zeynep Göknil Şanal'a kadın milletvekili oranının artışıyla ilgili ne düşündüğü sorulduğunda, aşağıdaki gibi yanıt vermiştir:

> "İyi de, şu anki milletvekilleri içerisinde hakikaten kadın bakış açısına uygun kaç kişi var? Yüzde yüzü kadın olsa ve ataerkil bakış açısına sahip olsalar bize ne faydaları olacak? Olay bu... AKP'nin içinde kendileri gibi düşünenler var. CHP içinde de aynı şey var, MHP'de de. Meclis erkekler kulübü, orda hiçbir şey yapamazsın. Farklı düşünen kadını çıkarmazlar oraya. En demokrat görünen HDP, fermuar sisteminde önce erkek aday koyuyor, kadın aday koymuyor hiç. Ya da İstanbul'dan, Ankara'dan niye hep erkekler birinci sırada. Buraların birinde kadın aday ilk sırada olsaydı inanacaktık, her ikisinde de erkekleri koydular ilk sıraya. Eşbaşkanlık sistemiyle biraz demokrat görünmeye çalışıyorlar ama yine de son sözü erkekler söylüyor."

Özetle, tezin beşinci bölümünü oluşturan tüm bu paylaşımlar ışığında, Zeynep Göknil Şanal'ın belli başlı meselelerde klasik İslami söylemin dışına çıkabilmesinde dini ve feminist öğelerle zenginleşmiş olan sosyal kimliğinin etkili olduğu ileri sürülebilir. Şanal'ın içine doğduğu aile, küçük yaşta çok kültürlü bir okul ortamında bulunması, bilingual oluşu kendisine eleştirel bir bakış açısı kazandırmış ve bunun da tüm yaşamına sirayet etmesinde etkili olmuştur. Dini ve feminist kimliğinin katılımcıya özne olarak neler kazandırdığı, bu kimliklerin aidiyet ve grup dayanışması konusundaki katkıları ve

toplumdaki konumu bakımından getirileri çalışmanın sonuç kısmını oluşturan bir sonraki bölümde değerlendirilmiştir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu çalışmanın itici faktörü, Türkiye'de İslami hareketin yükselişinde neoliberal politikaların etkisi üzerinden İslami kadın hareketinin nasıl geliştiğini anlamak ve bu mücadelede kadınların kazanımların neler olduğuna cevap aramak olmuştur. Bu çerçevede, İslamcı kadınların varlıklarının görünür olmaya başladığı 1980'lerden günümüze kadar yaşananlar ve bu süreçte İslamcı kadınların kimlik dönüşümleri araştırılmıştır. Bu bağlamda Zeynep Göknil Şanal'ın yaşam öyküsü üzerinden İslam'ı ve feminizmi nasıl inşa ettiği, bu inşada nelerin etkili olduğu çevresinden ne gibi olumlu ve olumsuz tepkiler aldığı ve İslam ile feminizmi nasıl yorumladığı araştırılmıştır. Çalışmanın bir diğer itici gücü ise, İslami kadın söylemiyle seküler kadın söyleminin nasıl olup da son zamanlarda birbirine benzemeye başladığını anlamaya çalışmak olmuştur. Çalışmanın nihai noktada cevap bulmayı beklediği sorulardan bir diğeri, meydanlarda, miting alanlarında, seçim kampanyalarında, protesto yürüyüşleri gibi birçok eylemde hak arayışları talepleriyle gördüğümüz İslamcı kadınların neden son zamanlarda daha sessiz bir hale bürünmüş olduklarıdır.

Türkiye Cumhuriyeti kuruluş tarihi açısından bakıldığında, kadının kamusal alana taşınması Cumhuriyet'in ilan edilmesiyle başlatılan modernleşme projesi ile olmuştur. Daha sonra, 1980'lerle birlikte yeniden duymaya başladığımız kamusal alana çıkma mücadelesi, bu sefer İslamcı kadınla bir kere daha gündeme gelmiştir. Bir yanda modernleşme diğer yanda İslami hareketler yaşanırken, kadın, kendini hem politik tartışmalar hem de toplumsal dönüşümlerin ortasında özne olarak bulmuştur. Kamusal alan tartışmasının yeniden gündeme gelmesi, aslında daha demokratik bir ortam arayışının da göstergesidir. Zira kamusal alan toplum için ortak ve eşit bir ortam anlamına gelir. Herkesin kendine özgü kamusal alan yarattığı bir ortamda demokrasiden söz edilemez. Çünkü demokratik bir ortam, her türlü farklılığa rağmen eşit koşullar yaratan evrensel ve birleştirici bir kamusal alanın varlığına muhtaçtır.

1980'lerle birlikte gelişen neoliberal politikalar, özellikle İslamcı hareketin kamusal alanda gün be gün daha da belirgin bir hal almasına yol açmıştır. Göle'ye (2013, s. 31) göre gelişen İslamcı hareket, özel-mahrem ilişkiler çerçevesinde inanç ve benlik tanımlarına, kadın-erkek ilişkilerine kadar birçok şeyi kamusal alanın içine sokarak

siyasetin bir parçası haline getirmiştir. Böylelikle İslamcı kadın hareketi kendi kamusunu oluşturan bir anlayışın da gelişimine yol açmıştır. Bu bağlamda 1980 sonrası Türkiye'de ortaya çıkan İslami toplumla, kadın ve erkeğin kamusal alanda bir araya gelmesi söz konusu olmuş, özellikle kadınların kamusal görünürlüğü artmıştır. Bu durum, kadınların siyasi aktörlüğe soyunmasını sağlayarak, İslamcı harekete yeni bir boyut kazandırmıştır. Kamusal alana çıkan kadın, geleneksel İslam'ın öne sürdüğü gibi aile içi rollere hapsolmaya meydan okumuştur (Göle, 2013, s. 28).

Aynur İlyasoğlu'na göre kadınlar, İslamcı hareketin 1980 sonrasında daha siyasi bir çizgiye kaymasında rol oynamışlardır. Böylece, hareketin içindeki tesettürlü kadın, sosyo-kültürel ve siyasi açıdan yeni bir benliğe bürünmüştür (İlyasoğlu, 1996, s. 754). Bu dönemin en önemli çıkışı, üniversite öğrencisi kadınların başörtüsü ile eğitim alma talepleridir. İslamcı kadın, dilediği kıyafetle eğitim alabilmenin temel özgürlüğün simgesi olduğunu öne sürerek, erkek aktörlerle beraber seslerini duyurmaya çalışmıştır. 1987'de bir gazetede dindar kadınlar tarafından İslam'da kadın temasıyla öne sürülen geleneksel rollere eleştiri başlamış ve böylece ilk eril kırılma yaşanmıştır. 1990'larla birlikte İslamcı kadın aktörler cephesinde sessiz de olsa bir sorgulama süreci başlamıştır. 90'larda İslamcı kadın ilk defa siyasetle tanışmıştır. Refah Partisine oy ve seçmen kazandırabilmek için çalışan kadınlar, Bozarslana'a (2012, s. 112) göre, 28 Şubat'la birlikte büyük bir hayal kırıklığı yaşayarak, İslamcı erkek aktörler tarafından yalnız bırakılmışlardır. 1970'ler ve 80'lerde baskın olan hidayet teması, 90'larda 'hayatın yeniden anlamlandırılması' temasına dönüşmüştür.

Kamusal alanın İslami görünürlük kazanması, özellikle başörtüsü mağduriyeti üzerinden kadınların gündemine taşınmış ve erkeklerin çıkarlarını tehlikeye sokmadıkları sürece de desteklenmiştir. Erkek alanı olarak tanımlanan ve seküler dünyayla daha çok teması olan İslamcı erkeklerin siyaset hayatı içerisinde de kadınlar çoğunlukla oy devşirmek üzere kullanılmıştır. Ancak, sesini siyasi mecrada kendi gücüyle duyurmaya çalışan kadına İslamcı erkekler de destek olmamış ve hatta kadınların talepleri marjinal bulunarak genelde tepkiyle karşılanmıştır. Kadının kamusal görünürlüğü artmışsa da, bu defa kamusal alanda kadın ve erkek alanları ayrıştırılmıştır.

Mevcut iktidarın kadınlardan çokça destek aldığı bilinen bir gerçek olmasına rağmen, partinin üst kademelerindeki sınırlı kadın temsili, hala yeterli olmayan kadın milletvekili sayısı, kabinede yalnız iki kadın bakan olması gibi örnekler, kadına siyasette daha naif görevler verilerek, karar mekanizmalarından uzak tutulduğunun açık göstergesidir.

1980'li yıllardan itibaren İslamcı kadın hareketinde aktif rol alan Cihan Aktaş, Yıldız Ramazanoğlu, Sibel Erarslan gibi isimler, o yıllarda başörtüsü üzerine yazdıklarıyla dikkat çekmekteyken, 2000'li yıllardan sonra ülke ve dünya gündemine yansıyan farklı sorunları kaleme almaya başlamışlardır. Yine bu kadınlar, artık yalnızca İslamcı kadınların meselelerine değil, daha kapsayıcı bir bakış açısıyla tüm kadınları ilgilendiren meselelere eğilmeye başlamışlardır. 'Türkiye ve Dünyada Başörtüsü Raporu 2009-2010' belgesinin sonuç bölümünde, Kürt sorunu, asgari ücret, yoksulluk, çevre sorunları, eğitim sorunları, YÖK, vicdani ret, emek sömürüsü gibi mücadele alanlarına da yer verilerek, bu konuları ciddiye almadan gerçek anlamda yol alınamayacağına dair fikirler paylaşılmıştır (akt. İlyasoğlu, 2013, s. 9-13). Cihan Aktaş, Yıldız Ramazanoğlu gibi isimler İslami hassasiyetlerle yola çıkmışsa da, geldikleri aşamada artık insan haklarına yönelerek, erdemli ve vicdanlı insan olma temaları üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu konuda Zeynep Göknil Şanal yaptığı yorumlarla, yalnızca İslami değil tüm kadınlar ve LGBTİ+ bireylerin ortak sorunu olarak çoğalma noktasında görüşler ileri sürmüştür. Dolayısıyla katılımcının görüşleriyle tek tip değil farklı kadınlık durumlarını içeren bir mücadeleyi öne çıkarmanın gerekliliği ile kapsayıcı ve kuşatıcı bir kadın mücadelesi teması vurgulanmıştır.

Tüm dünyada artan demokratikleşme talepleri, özellikle İslam coğrafyasında, demokrasinin İslami değerler üzerinden tesis edilebilmesi yönünde bir arayışa sebep olmuştur. Modern paradigma ile İslami değerler aynı noktada buluşturulmaya çalışılmış, bunun için de Kuran referans alınmaya başlanmıştır. Özellikle kadın meselesinde, İslami metinler sığınak gibi kullanılarak eşitlik talepleri Kuran ayetleri ve hadisler üzerinden aranmaya çalışılmıştır. Ve 2000'ler artık İslamcı kadının, İslam'ın asıl kaynaklarına dönerek, haklarını Kuran temelinde aramaya başladığı yıllar olmuştur. Bu şekilde Cuma namazlarına, cenaze namazlarına, bayram namazlarına katılmaya ve yine Kuran'ı temel alarak kadının her türlü görevde bulunabileceğini hatırlatmaya

başlamıştır. Yani, 2000'ler toplumsal cinsiyet eşitliğini, kadının İslami referanslara başvurarak aradığı dönemin başlangıcıdır. 2000'lerde, kadınlar, farklı bir kimlik inşa etmek için feminizmi İslami hareket içerisine entegre etmişlerdir. İslami çevre için entelektüel bir kaynak görevi gören feminizm, kadınlarla erkeklerin, kimi zaman da kadınların kendi aralarında tartışma konusu olan bir kavram olmuştur. İslamcı kadınların bir kısmı geleneksel kadınlık rollerine direnirken, bir kısmı daha naif bir şekilde eleştiri getirerek yeni bir kimlik yaratmaya çalışmaktadır. Son yıllarda özellikle sosyal medya üzerinden isimlerini duyurmaya başlayan kimi İslamcı kadın örgütleri de toplumsal cinsiyet eşitliğini vurgularken, Kuran'ı referans olarak kullanmaktadırlar. Söylemleri itibariyle seküler kadınlara çok benzeyen yeni nesil İslamcı kadınlar, kendi oluşturdukları blog ve inisiyatiflerle varlık göstermeye çalışmaktadır. 2014 yılında Reçel Blog adıyla üniversite eğitimi almış, son derece entelektüel 20'li yaşlarda 6 kadın tarafından oluşturulan blog buna örnektir. Blog, Dücane Cündioğlu'nun klasik İslami söylem üzerinden kadınları modernleşme ve aile değerlerini reddetmeyle suçlamasına istinaden, kadına biçilen değerin ev içi rollerin yerine getirilmesiyle ilişkilendirilmesine tepki olarak doğmuştur. 'Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi' de aynı şekilde genç İslamcı kadın ve erkeklerin toplumsal cinsiyet eşitliğini İslami paradigma ile aradığı bir oluşumdur. Her iki grupta yer alan kadınların söylemlerine bakıldığında, İslami söylemin son 30 yılda nasıl değiştiği aşikardır. Aynı bakış açısını katılımcımız Zeynep Göknil Şanal'da da görmek mümkündür.

Son dönemde, Reçel Blog Editörü Rümeysa Çamdereli'nin üniversite yıllarında yaşadığı kırılmayla feminist olması gibi, Başkent Platformu Derneği Dönem Başkanı Zeynep Göknil Şanal'ın da vurguladığı üzere, İslamcı kadınlar feminizme daha yakın hissetmekte ve bir kısmı da feminist olduğunu açıkça söylemektedir. Bu durum sosyal kimlik inşası üzerinden hem bir grup olarak hem de İslami feministlerin kamusal alandaki görünürlüğünü açıkça ortaya koymak bakımından önem taşımaktadır.

İslamcı kadınların bir kısmı, İslam'ın feminizmle çelişmediği ve değerler üstü olduğunu düşündüklerinden, bu tanıma karşı tepkili davranabiliyorlar. Bir kısmı ise feminizmin ithal bir terim olduğunu düşünerek, Batılıların Müslüman kadına dayattığı bir tanımlama olarak görüyor. Son yıllarda, özellikle İslamcı kadınların 'ateşli savunucularının' daha az görünür olmasının nedeninin, başörtüsü sorunun ortadan

kalkması ve kadın milletvekili sayısının artmasıyla ilgili olduğu düşünülebilir. İslamcı kadın çok uzun yıllar neredeyse sadece kamusal alana çıkabilmek ve başörtüsüyle eğitim alabilmek için mücadele vermiştir. 2013 yılında kalkan başörtüsü yasağı ve yıllar içinde ataerkil gelenekleri sorgulayan, Kuran'ı kadın gözüyle anlamaya çalışan İslamcı kadın, yıllarca peşinden koştuğu hedefe ulaştığından, sorunları, seküler kadınların da yaşadığı sorunlara benzemeye başlamıştır. Bu nedenle de dernek, platform, blog gibi İslamcı kadın oluşumlarının içerisinde artık sadece başörtülü kadın yoktur. Çünkü mesele artık başörtüsü sorunu değil, toplumsal cinsiyet eşitliği ve adalet arayışıdır. Özellikle şiddete ve ataerkil geleneklerden kaynaklı ayrımcılığa ses çıkaran kadınların gündemi temel kadın hakları ile bağlantılıdır. İyi eğitimli dindar kadınların büründüğü yeni kimlik, ataerkil geleneklere seküler kadınlarla aynı çizgiden bakmakta, ancak yöntem olarak İslami paradigmayı tercih etmekte, Kuran'ı ve hadisleri kadın gözüyle yorumlamak gerektiğine inanmaktadır. Türkiye'de hızla değişen gündem, siyasal ve sosyal ortam, toplumsal dönüşümlere yol açarken, Müslüman kadın da bu hızlı dönüşümlerden payını alarak yeni bir kimlik inşa etmiştir. Katılımcı Zeynep Göknil Şanal'ın önceki bölümde aktardığı üzere, 2000'li yıllardan sonra etrafındaki İslamcı kadınların bir kısmının başörtüsüne mesafeli bakmaları ve başlarını açmaları, 2010 yılında ise katılımcının başörtüsünü çıkarmasıyla başlayan süreç, yıllarca bunun mücadelesini verdikten sonra kendi içinde bir cevap bulmaları değişen dünyayla birlikte insanların bakış açılarının da değiştiğini göstermektedir. CEDAW'a rapor hazırlama sürecinde yine çok farklı bakış açılarından insanları bir araya getiren toplantılar da, İslamcı kadının olaylara bakışında kırılma yaşanmasında rol oynamıştır. Nitekim, Şanal'ın ifade ettiği gibi Emine Şenlikoğlu ile travesti Okşan Öztok'un aynı masada oturup, tek bir amaç için bir araya gelmesi, 90'lı yıllarda ütopikken, 2000'lerden sonra 'normal' sayılmıştır. Bu çalışmalar, İslamcı kadınların bir kısmının LGBTİ'ye bakışlarının değişmesinde etkili olmuştur. 2003 yılından 2011'e kadar toplamda 11 kere düzenlenen 'Kadın Buluşmaları' da aynı şekilde evrensel temalar üzerinden şekillenmiştir. Örneğin AB'nin dünya sistemi içerisindeki yeri ve sosyal politikaları, AİHM kararlarının Türkiye'ye etkileri, kadın politikalarında küresel dinamiklerin etkileri, kadının üreme sağlığı, dini hurafelerle kadının sıkıştırılması, geleneksel baskıların ve törenin aileye yansımaları, medeni hukuk ve aile gibi konular bu etkinliklerde tartışılan konu başlıklarıdır. İslamcı kadınların dönüşümünü artık

konuşmaya ve tartışmaya başladıkları konular üzerinden de görmek mümkündür. Öte yandan bu dönüşümü tüm İslam ülkelerinde görmek mümkün değildir.

İslam ülkelerinde kadın hareketi ve kadın haklarının gündeme geldiği anlarda, İslam'ın kadını özgürleştirdiği iddiası genellikle Hz. Hatice ve ticari başarısı üzerinden örneklenmektedir. Oysa mesele tek örnekle açıklanacak kadar basit değildir. Tüm İslam ülkelerinde kadının durumuna bakıldığında, hiçbirinin Türkiye kadar yol kat etmediğini görmek son derece kolaydır. Türkiye'nin kadın hakları ile ilgili mevcut durumu ülkemizin kadınları için sıkıntı vermekteyken, diğer İslam ülkelerindeki kadınların durumlarını tahayyül etmek acı vericidir. Nitekim Arabistan'da kadınların oy kullanmasının, ehliyet alarak trafiğe çıkabilmesinin, erkeklerle aynı sinema salonlarında film izleyebilmesinin kadın hakları açısından önemli kazanımlar olarak değerlendirildiğine yakın zaman önce şahitlik ettik. 2016 yılında İslam İşbirliği Teşkilatı (İİT) Üyesi Ülkelerin Kalkınmasında Kadınların Rolü adlı konferansa katılan Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Zeliha Kamaruddin, Türkiye'nin kadın hakları, özellikle de kadınların ve genç kızların eğitimi konusunda model ülke olduğunu belirterek, İslam coğrafyasına umut olduğunu ifade etmiştir (akt. İncekaya, 2016). Aksu Bora'ya (2008) göre kadınların özgürleşme çabaları, siyasetten çok kültürün bir parçasıdır. Çünkü kadın en çok içine doğduğu kültürün açmazlarından zarar görmektedir. Bu noktada İslam kültüründen dolayı ikincil konuma itilen Müslüman kadının, gerçek anlamda özgürleşebilmesi için kültürün sınırlılıklarından çıkarak kendi adına konuşabilmesi gelmektedir. Kadının politik özne olarak kabul edilerek sesine kulak verilmesi; kendi adına taleplerini rahatça dile getirebilmesini ve özgürleşmesini sağlayacaktır. 2015 yılında ilk defa seçme ve seçilme hakkına kavuşan Arap kadınına, seçim propagandası yaparken seçmenle bir paravanın ardından konuşabilmesi ya da sözlerini ancak yakını olan bir erkek aracılığıyla duyurabilmesi şartı konması, Bora'nın ifade ettiği gibi kendi adına konuşamayan kadının gerçek anlamda özgürleşemeyeceğinin bir göstergesidir.

İran ve Malezya başta olmak üzere, İslam dünyasında Kuran'ın kadın gözüyle yeniden okunması gerektiğine olan inanç giderek artmaktadır. Sisters in İslam (SIS) ve MUSAWAH adlı örgütler, tüm dünyadan kadınlara açık platformlarında meal, tefsir ve hadis çalışmaları yaparak, yüzyıllardır sözde İslami geleneklerle ikincilleştirilen kadının

durumuna Kuran gözüyle çare aramaktadırlar. Bu, neredeyse tüm İslam coğrafyasında zaruri bir ihtiyaca dönüşmüştür, kadınlar artık sözde İslam ve dayatmalarına, ataerkil geleneklere direnmeye ve mevcut konumlarını iyileştirerek gerçek anlamda özgürleşmeye çalışmaktadır. Hristiyan kadınların 19. yüzyılda dini referanslarla hak aramaya başladıklarını ve *The Women's Bible'ın* (Kadın İncili) 1895 yılında kaleme alındığı ve Yahudi kadınların 20. Yüzyılın ortalarında sinagoglarda liderlik edebilme, evlilik ve boşanma gibi haklarını Tevrat üzerinden aradıklarını hatırlayacak olursak, Müslüman kadının durumunu sorgulamak için ne yazık ki oldukça uzun bir süre geç kaldığı fark edilecektir.

Diğer İslam ülkelerine kıyasla, kendini daha rahat ifade edebilen Türkiyeli yeni nesil İslamcı kadınlar, kendilerine özgü 'yaşam tarzı tercihleri' ile varlık göstermektedir. Hatta neredeyse son yıllarda İslamcı kadınlarla seküler kadınları ayıran yalnızca başörtüleridir. Örtülü kadınların, kendine özgü hobileri, boş zaman geçirme aktiviteleri, modayı takip edecek mecrası, imkânları ölçüsünde tatil, otomobil, seyahat gibi lüks tüketime giren harcamalarla, mevcut elit kesime benzemeye başladıkları gözlemlenmektedir. İslamcı kadınlar, yeni muhafazakârlığın elitizmi içerisinde kendine yer bulmuş ve sosyal hayatlarını bu yeni alanda geçirmeye başlamışlardır (İlyasoğlu, 2013, s.12). Hem Türkiye hem de Mısır, İran gibi köklü feminist mücadelelerin olduğu İslam ülkelerine bakıldığında, orta-üst sınıf kentli kadınların mücadelesi göze çarpmaktadır. Türkiye'de 1980 sonrası üniversitelerde görünmeye başlayan İslamcı kadınların yaşamlarına bakıldığında, birçoğunun orta-üst sınıf olduğu fark edilir. 1983'te üniversiteye başlayan katılımcımız Zeynep Göknil Şanal'ın da iyi eğitimli sosyo-ekonomik düzeyi iyi bir aileden geldiğini hatırlayacak olursak, İslamcı kadınların hak mücadelesinin de belli bir tabakanın davası olduğu anlaşılacaktır.

Son yıllarda kentli üst sınıf örtülü kadın bir moda endüstrisi oluşturarak, tüketim kültürü içinde adeta bir aktöre dönüşmüştür. Kadının giyim kuşamı, muhafazakâr İslami kesimin yaşam tarzının bir göstergesi olmuştur. Markalaşan tesettür endüstrisi, ipek eşarplar, pardösüler, şık ayakkabılar ve çantalarla güçlenerek, yaşamın diğer alanlarına da sirayet etmiş ve İslami yaşam tarzı endüstrisi ortaya çıkmıştır. Maddi sermayesi artan İslami sınıf helal kozmetik, İslami otel ve tatil köyleri, restoran, kafe, İslami

eğlence mekânları gibi yeni alanlar yaratarak kendilerine has eklektik bir yaşam tarzı geliştirmişlerdir (Uzar Özdemir ve Çerçioğlu Yücel, 2015, s. 183).

Yeni nesil İslamcı kadın, artık kamusal alan talebini dile getirmeye ihtiyaç duymadığından, örtüsüyle birlikte mevcut elitin içerisinde kabul gören eşit bir statüyü elde etmek için uğraşmaktadır. Bu kadınlar, aldıkları eğitimlerle iyi bir kariyer yolculuğuna çıkarak sosyal ve siyasi anlamda iyi bir konumun peşindedir ve bu süreçte başörtülü olmayan hemcinsleriyle aynı çizgide buluşmaktadır. Yeni nesil İslamcı kadın, evlilik, çocuk sahibi olma gibi safhaları, kariyer planları ve daha tatmin edici bir yaşam arayışı ile ileri yaşlara ertelemektedirler (İlyasoğlu, 2013, s. 12). Bu şekilde son yıllarda kendine farklı bir sosyal kimlik inşa eden İslamcı kadın, bu defa da kendi sınıfının dışındaki örtülü kadınlar tarafından ötekileştirmektedir.

Katılımcı Şanal'ın sosyal kimliğinin inşasındaki iki önemli faktör dini eğilimi ve feminist görüşleri olmuştur. Bu sebeple, kendini rahatça ifade edebildiği ve ona çok şey kazandıran Başkent Kadın Platformunun 1995 yılından beri aktif üyesidir. Turner'e göre bireysel kimlikle sosyal kimlik bağımsız görünseler de birbirini besleyen dinamiklere sahiptir. Bu açıdan bakıldığında katılımcının sorgulayan ve araştıran kişiliği, üyesi olduğu BKPD'de asla sorun olmamış, bilakis diğer grup üyeleri de böyle olduğu için sürekli birbirlerini beslemeleri ve geliştirmeleri için olanak sağlamıştır. Zaten bu derneğin kuruluş amaçlarının en önemlisi İslam'ı kadın karşıtı söylemlerden ayıklamaktır. Bu noktada katılımcının kendi araştırmalarıyla Müslüman olduğunu ve Kuran'ı gerçek manada anlayabilmek için aynı anda üç tefsir okuduğunu hatırlayacak olursak, BKPD'nin kendisine ne kadar uygun bir dernek olduğunu görebiliriz. Bireyin benlik algısı ile üyesi olduğu grup arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurduğumuzda, kişinin kendini iyi hissettiği, üretken olabildiği, grubuna bir şeyler katabildiği noktada olumlu benlik algısı ve sosyal sınıflandırmanın içinde yer alan 'iç grup kayırmacılığı' gelişir. Bu noktada katılımcı Şanal'a göre BKPD'nin en önemli özelliği herkesin birbirinin fikirlerine saygı duyması ve gerçek anlamda demokratik bir çalışma ortamlarının olmasıdır. Daha önce iki ayrı siyasi partinin kadın kollarında çalışmış olmasına rağmen, kendisini bulamadığını, aidiyet duyamadığını ve bu sebepten ayrıldığını; öte yandan BKPD ile aile gibi olduklarını ve kendini oraya ait hissettiğini aktarmıştır. İslami ve feminist kimliğini rahatça bir arada barındırabildiği BKPD

faaliyetleri ile kadın hareketinin bir parçası olmak, Şanal'a Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nda görev alabilmesi, CEDAW Sivil Toplum Yürütme Kurulunda çalışabilmesi gibi sosyal kimliğin kazanımları olarak dönmüştür. Bunun yanı sıra, Türkiye'de İslami feminist hareketle ilgili araştırma yapmak isteyenlerin kendisine ulaşıp görüşme yapmak istemeleri ve bu sayede fikirlerini daha fazla insanla paylaşabilmesi, akademik literatüre katkı sunabilmesi de yine Şanal'ın sosyal kimliği ile ilgili kazanımlar arasındadır. 1983 yılında üniversiteye başlayan katılımcının, 1985 yılında başını örtmesi dönemin politik gündeminden etkilenmesi ve sosyal kimlik oluşturma çabalarıyla ilişkilendirilebilir. Katılımcının, BKPD üyesi olduktan bir süre sonra dernek üyeleri ile yapılan feminist okumalar sonucunda feminist olması, yine dernekteki ilahiyatçılarla yaptığı araştırmalar ve onların fikirlerinden etkilenerek başörtüsünü açması, bireylerin toplumsal ve çevresel hareketlerden etkilenebilir olduğunu göstermektedir.

Türkiye'de tartışmasız değişen bir İslami kadın kimliği söz konusudur. Ancak İslami feminist söylemle alakalı olduğu düşünülen eylemlerin birçoğunun feminizmin genel hatlarının içinde yer aldığı görülmektedir. İslami feminizm bir hareket mi, yoksa Müslüman ve kadın hakları savunucularının fikirlerine konmuş bir isim mi hala tartışmaya açık bir mevzu. Zira, İslamcı kadın kendi içinde de bölünmüş durumda. Kadın hakları savunuculuğu yaparken, aslında eylemleri ve duruşuyla feminist olduğunu düşündürse de, feminizmi kabul etmeyenlerin yanı sıra, gönül rahatlığıyla feministim diyenler de mevcut. Öte yandan, seküler bir yaşam tarzı olmasına rağmen, kendini Müslüman kimliğinden ayrı tutamayan ve Kuran'ın ataerkil yorumlanmasına karşı duruş sergileyen kadınlar ve hatta Margot Badran gibi Müslüman olmamasına rağmen, İslami feminist olduğunu ileri süren kadınlar var. Bu durumda onlara da İslami feminist mi denmeli, yoksa beşinci bölümde Zeynep Göknil Şanal'ın ifade ettiği gibi ayrıştırmaya gitmeden, kadınları bölmeden yalnızca feminizm şemsiyesi altında mı birleşilmeli mi? Tüm bu sorular ve hala oturmamış yanıtların, hem konunun henüz çok yeni olması, hem de feminizmi tartışmaya açık bir neslin son yıllarda görünür olmasıyla ilgili olduğu düşünülebilir.

İslami feminist hareketin Türkiye'deki serüveni bize kadının hak ve adalet arayışının İslam'ı referans almasından çok, kültürel kalıpların kırılmasıyla alakalı olduğunu

göstermektedir. Bu kültürel kalıpların, katılımcı Şanal'ın de işaret ettiği üzere Kuran'ın yeniden dişil merkezli yorumlanmasıyla aşılacağı biçiminde okunmaktadır. Oysa dini inanç meselesi kültürle iç-içe geçmiştir ve neyin dini referanslı neyin kültürel olduğunun ayırt edilmesinde zorlanılmaktadır. Bu bakımdan İslami açıdan kadının hak ve adalet arayışında bir araştırma, inceleme ve yorumlama için her yönüyle yetkin bir ekip çalışmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu anlamda farklı feminizmlerin her birinin kadının konumunu küçülten, ihmal ve istismar eden, şiddet içeren kalıp yargıların yok edilmesi konusundaki çabalarını yoğunlaştırmaları ve bu konuda geliştirilecek sosyal politikaların hayata geçirilmesi için mücadeleye devam etmeleri önerilmektedir.

KAYNAKÇA

Abadan Unat, N. (1998). Söylemden Protestoya: Türkiye'de Kadın Hareketlerinin Dönüşümü. A. B. Hacımirzaoğlu (Dü.) içinde, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler.* İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

Abou-Bakr, O. (tarih yok). İslâmî Feminizm ve Bilginin Üretilmesi: Devrim Sonrası Mısır'dan Manzaralar. Z. Ali (Dü.) içinde, *İslâmî Feminizmler* (Ö. Elitez, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Ahmed, L. (1992). *Women and Gender in İslam. Historical Roots of a Modern Debate.* Newhawen: Yale Univesity Press.

Akkuş, H. N. (2017). Eşcinsel Erkeklere Karşı Ayrımcılığı Yeniden Üreten Heteroseksist Bakış. Hacettepe Üniversitesi, Sosyoloji Anabilim Dalı, Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Aktaş, C. (1991, Ekim). Kadının Toplumsallaşması ve Fitne. *İslami Araştırmalar, 5*(4).

Aktaş, C. (2005). *Bacıdan Bayana.* İstanbul: İz Yayıncılık.

Aktaş, C. (2005). Cemaatten Kamusal Alana İslamcı Kadınlar. T. Bora, & M. Gültekin (Dü) içinde, *İslamcılık: Modern Türkiye'de Siyasi.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktaş, G. (2013, Haziran). Feminist Söylemler Bağlamında Kadın Kimliği: Erkek Egemen Bir Toplumda Kadın Olmak. *Edebiyat Fakültesi Dergisi, 30*(1), 53-72.

Akyılmaz, Ö. (2015). Türkiyedeki Bloglarda İslami Feminist Yaklaşım. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Ens.

Akyılmaz, Ö. (2015). Türkiye'deki Bloglarda İslami Feminist Yaklaşımla Yeni bir Kadın Kimliğinin İnşası (Reçel Blog Örneği). Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İletişim ve Toplumsal Dönüşüm Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi,Gaziantep.

Al-Ali, N. (2000). *Secularism, Gender and the State in the Middle East: The Egyptian Women's Movement.* Cambridge : Cambridge University Press.

Albayrak, Ö. (2008, Mart 15). *İslamcı Feminist!* 05 14, 2018 tarihinde https://www.yenisafak.com/yazarlar/ozlemalbayrak/islamci-feminist-9839 adresinden alındı

Algan, V., & Algan, N. (2011). *Mısır Devrimi ve Mübarek: Bir Diktatörün Sonu.* International Middle East Reseach Center.

Anwar, Z. (2014). Dini Yasa Altındaki Malezya'da Kadın Hakları Müzakereleri. Z. Ali (Dü.) içinde, *İslâmî Feminizmler* (Ö. Elitez, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Arat, Y. (1999). *Political Islam in Turkey and Women's Organizations.* İstanbul: TESEV.

Arat, Y. (2005). Türkiye'de Modernleşme Projesi ve Kadınlar. R. Kasaba, & S. Bozdoğan (Dü) içinde, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik.* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Arat, Y. (2010). *Feminizmin ABC'si.* İstanbul: Say Yayınları.

Aşkın, M. (2007). Kimlik ve Giydirilmiş Kimlikler. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 10*(2), s. 213-220.

Atak, H. (2011). Kimlik Gelişimi ve Kimlik Biçimlenmesi. *Psikiatride Güncel Yaklaşımlar, 3*(1), s. 163-213.

Atkinson, R. (2004). *The Life Story Interview.* Thousand Oaks, California: Sage.

Badran, M. (2001). Understanding Islam and Islamic Feminism. *Journal of Women's History, 13*(1), 47-52.

Badran, M. (2010). *An Historical Overview of Conferences on Islamic Feminism: Circulations and New Challenges.* 11 2, 2017 tarihinde https://journals.openedition.org/remmm/6824 adresinden alındı

Badran, M. (2010, ocak 5). *Islamic Feminism.* 11 2, 2017 tarihinde remmm.revues.org. adresinden alındı

Badran, M. (2014). İslami Feminizm Nedir? Z. Ali (Dü.) içinde, *İslami Feminizmler* (Ö. Elitez, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Balta, D. A. (2014). *Modernite İçinde Bir İnanç Deneyimi: Örtünme.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları .

Barlas, A. (2014). Müslüman Kadınlar ve Baskı: Kuran'dan Yola Çıkan Özgürlük Okuması, Z. Ali (Dü.) içinde, *İslâmî Feminizmler* (Ö. Elitez, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Baron, B. (2005). *Egypt As a Women: Nationalists, Gender, and Politics.* New Jersey: University of California Press.

Baykal, A. (2017, Ekim 18). *Hemcinslerime ve Ertuğrul Bey'e.* 10 18, 2017 tarihinde www.hurriyet.com.tr. adresinden alındı

Berkem, G. (1995). *Sosyal değişme sürecinde demokratik değerler, Toplumsal katılım ve hizmet programları. Aile Kurultayı: Değişim sürecinde aile, toplumsal katılım ve demokratik değerler.* T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları.

Berktay, F. (2004). Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye. *Sivil Toplum ve Demokrasi Konferans Yazılaları, 7.*

Bertaux, D. (1984). The Life Story Approach. *Annual Review of Sociology, 10*, s. 215-237.

Bertaux, D. and Kohli, M. (1984). The Life Story Approach: A continental View. *Annual Review of Sociology, 10*, s. 215-237.

Beşli, G. M. (2013, 3 11). *İslamcı Feminizm.* Temmuz 09, 2017 tarihinde www.academia.edu/6679888/İSLAMCI_FEMİNİZM adresinden alındı

Beşli, G. M. (2015). Siyasi Partilerde Cinsiyet Kotası, Uygulanışı ve Kadının Siyasi Katılımı.https://www.academia.edu/16727328/T%C3%BCrk_Siyasi_Partilerinde_Cinsiyet_Kotalar%C4%B1 adresinden alındı

Bora, A. (2008). Ortadoğu'da Kadın Hareketi: Farklı Yollar, Farklı Stratejiler. *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 39*, s. 55-67.

Bora, A. (2014). 90'larda Türkiye'de Feminizm. A. Bora, & A. Güldal (Dü). içinde İstanbul: İletişim Yayınları.

Bozarslan, E. Ç. (2012). 1967'den 2000'lere Değişen İslamcı Kadın Kimliği: Cemiyetin Kurtarılmasından Bireysel Yaşam Kaygılarına Doğru. Hacettepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Bulut, S. (2014). The Life Story Interview. *Inertnational Journal of Human Sciences, 11*(1), 880-895.

Bulut, S. (2014). Yaşam Öyküsü Araştırması. *International Journal of Human Sciences, 11*(1), 880-895.

Cihan, A. (2007). *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık.* İstanbul: Kapı Yayıncılık.

Cüceloğlu, D. (2015). *Cinselliğin Evlilikteki Önemi.* 05 29, 2018 tarihinde https://www.youtube.com/watch?v=5FkbueFYUYY adresinden alındı

Çaha, Ö. (2005). Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış: Demokrasi, Çoğulculuk ve Sivil Toplum. T. Bora, & M. Gültekin (Dü) içinde, *İslamcılık: Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Çakır, R. (2000, Eylül). Dindar Kadının Serüveni. *Birikim Dergisi.*

Çakır, S. (1997). Türkiye'de Feminizm'in Dünü ve Bugünü. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* (Cilt 13, s. 750-754). içinde İletişim Yayınları.

Çalışlar, O. (1991). *İslam'da Kadın ve Cinsellik.* İstanbul: Afa Yayınları.

Çamdereli, R. (2018). *Hepsi Birden Nasıl Olur ki?* 05 20, 2018 tarihinde https://www.youtube.com/watch?v=agdJMqs84dE adresinden alındı

Çayır, K. (2013). İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü: Gökkuşağı Kadın Platformu. N. Göle (Dü.) içinde, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul: Metis Yayınları.

Demirtaş, H. A. (2003). Sosyal Kimlik Kuramı, Temel Kavram ve Varsayımlar. *İletişim Araştırmaları, 1*(1), 123-144.

Develioğlu, A. (2016, Haziran 30). *1980'den Günümüze Türkiye'de Kadın Hareketi.* 6 18, 2017 tarihinde www.bianet.org. adresinden alındı

Dursun, A. (2006). *http://ahmetdursun374.blogcu.com/islami-feminist-hareket-rest-cekti/1439489.*

Dursun, A. (2017, Kasım 7). *Ürdün'den İslami Manifesto.* http://ahmetdursun374.blogcu.com/islami-feminist-hareket-rest-cekti/1439489. adresinden alındı

Dünya Müslüman Kadınlar Zirvesi. (2017). 05 16, 2018 tarihinde http://www.tasam.org/trTR/Icerik/45110/dunya_musluman_kadinlar_zirvesi_ve_fuari_bilge_2018_teblig_cagrisi adresinden alındı2. BÖL

Erarslan, S. (2005). İslâmcı Kadının Siyasette Zaman Algısı Üzerine. T. Bora, & M. Gültekin (Dü) içinde, *İslamcılık: Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce.* İstanbul: İletişim Yayıncılık.

Erarslan, S. (2014). Uğultular...Silüetler... A. Bora, & A. Güldal (Dü) içinde, *90'larda Türkiye'de Feminizm.* İstanbul: İletişim Yayınları.

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

Fisher, M. (1979). On Changing the Concept and Position of Persian Women. L. Beck, & N. R. Keddie (Dü) içinde, *Women in the Muslim World.* Harvard University Press.

Goodson, I. F., & Sikes, P. (2001). *Life History Research In Educational Settings: Learning from Lives.* Buckingham and Philadelphia: Open University Press.

Goodson, I.F. and Sikes P. (2001). *Life History Research In Educational Settings: Learning from Lives.* Buckingham and Philadelphia: Open University Press.

Göle, N. (1992). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme* (3 b.). İstanbul: Metis Yayınları.

Göle, N. (1999). Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı. S. Bozdoğan, & N. Göle (Dü) içinde, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik.* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Göle, N. (2000). *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri.* İstanbul: Metis Yayınları.

Göle, N. (2002). *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine.* İstanbul: Metis Yayınları.

Göle, N. (2011). *Mahremin Göçü.* İstanbul: Hayy Kitap.

Görgün-Baran, A. (2012). Toplumsal Cinsiyet. N. Güngör-Ergan, B.Şahin-Kütük&R. Coştur (Dü) içinde, *Davranış Bilimleri.* Ankara: Siyasal Kitapevi.

Güç, A. (2008). İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17*(2).

Güç, A. (2008). İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 649-673.

Gülalp, H. (2003). *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri.* İstanbul: Metis Yayınları.

Gürhan, N. (2010). Toplumsal Cinsiyet ve 'İslami Feminist' Söylem. *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları*, s. 365-383.

Güvercin, G. (2015). Biyokrafik Araştırmalar ve Biyografik Anlatı Görüşmesi. F. Seggie, & Y. Bayyurt içinde, *Niteliksel Araştırma Yöntemleri* (s. 172-184). İstanbul: Anı Yayıncılık.

Higgins, P. J. (1985). Women in the Islamic Republic of Iran: Legal, Social, and. Ideological Changes. *Signs: Journal of Women in Culture and Society, 10*(3), s. 488.

Hyman, P. (2018). *American Jewish Feminism.* 5 1, 2018 tarihinde https://www.myjewishlearning.com/article/american-jewish-feminism-beginnings/ adresinden alındı

İlbars, Z. (1988). Ankara Gecekondu Ailelerinde Genel Durum Değerlendirmesi. *Ankara Üniversitesi Dil-Tarih-Coğrafya Fakültesi, 32*(1), 23-31.

İlyasoğlu, A. (1994). *Örtülü Kimlik İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri.* İstanbul: Metis Yayınları.

İlyasoğlu, A. (1996). İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşumu. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* (Cilt 13). içinde İstanbul: İletişim Yayınları .

İncekaya, G. (2016). *Kadın haklarında Türkiye, İslam ülkelerine umut oluyor.* 05 28, 2018 tarihinde https://www.aa.com.tr/tr/dunya/kadin-haklarinda-turkiye-islam-ulkelerine-umut-oluyor/677888 adresinden alındı

İngün, Ö. (2005). Feminizm ve İslam İlişkisi: 'İslami Feminizm'. Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Bursa.

Kandiyoti, D. (2013). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar.* İstanbul: Metis Yayınları.

Kara, N. (2006). 80'lerde ve 90'larda Türkiye'de Feminist Hareketler. *Kadın Çalışmaları Dergisi, 1*(3).

Kasapoğlu, A. (2013). *Nitel Araştırma Gelenekleri.* https://acikders.ankara.edu.tr/mod/resource/view.php?id=19615 adresinden alındı

Kavakçı, M. (2004). *Başörtüsüz Demokrasi.* İstanbul: Timaş Yayınları.

Kaya, İ. (2009). İslam ve Modernlik Arasındaki İlişki: Çoğul Yorumlar, Çoğul Deneyimler. A. Uysal (Dü.) içinde, *Siyasal İslam ve Liberalizm.* İstanbul: Yakın Kitabevi.

Korkmaz, S. (2018). *İslam'da Erkeği Konuşma Zamanı Gelmedi mi?* 04 25, 2018 tarihinde recel-blog.com. adresinden alındı

Kuran'daki Din ve Uydurulan Din. (2013). Kuran Araştırmaları Grubu, İstanbul: İstanbul Yayınevi.

Megias, P., Garcia, M., & Arcos, P. (2016). Life Stories as a Biographical Method How to Listen to Silenced Voices. *Procedia-Social and Behavioral Sciences, 237*, s. 962-967.

Mir-Hosseini, Z. (2014). Gerçekleştirilememiş Bir Proje: İran'daki Müslüman Kadınların Eşitlik Arayışı. Z. Ali (Dü.) içinde, *İslâmî Feminizmler* (Ö. Elitez, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mir-Hosseini, Z. (2014). Gerçekleştirilememiş Bir Proje: İran'daki Müslüman Kadınların Eşitlik Arayışı. Z. Ali içinde, *İslami Feminizmler* (Ö. Elitez, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Örenç, A. (2013). Malezyalı Müslüman Entelektüeller ve Hadi Metin Çalışmaları: İslam'daki Kız Kardeşlerin (SIS) Adlı Hareketin Kadınları Aşağılayan Hadis Metinleriyle İlgili Yorumlarına Özel Referans. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 17*, s. 171-180.

Özel Akagündüz, Ü. (2006). İslami Feminizim: Adı Var Kendi Yok. 08 02, 2017 tarihinde https://derkenar.wordpress.com/2006/12/17/islami-feminizm-adi-var-kendi-yok/ adresinden alındı

Özkazanç, A. (2005). Türkiye'nin Neoliberal Dönüşümü ve Liberal Düşünce. A. Özkazanç, T. Bora, & M. Gültekin (Dü) içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Liberalizm.* İstanbul: İletişim Yayıncılık.

Ramazanoğlu, Y. (2012). *Birinci Uluslar Arası İslami Feminist Kongre*. 11 5, 2017 tarihinde www.yenisafak.com.tr. adresinden alındı

Reichherts, J. (1997). Objective Hermeneutics and Hermeneutic Sociology of Knowledge. U. Flick içinde, *Companion to Qualitative Research* (s. 570-582). London: Sage.

Rosental, G. (2003). The Healing Effects of Storytelling: On the Conditions of Curative Storytelling in the Context of Research and Counseling. *Qualitative Inquiry, 9*(6), 915-933.

Rosental, G. (2004). Biographical Research. C. Seale, G. Gobo, J. F. Gubrium, & D. Silverman (Dü) içinde, *Qualitative Research Practice* (s. 48-65). London: Sage.

Salah, H. (2013). Kadın Düşmanlığı Mısır Kültürünün Bir Parçası. *Amargi, 30*, 127-133.

Sanasarian, E. (1982). *The Women's Rights Movement in Iran: Mutiny, Appeasement, and Repression from 1900 to Khomeini.* Praeger Publishers.

Sancar, S. (2016). *Din, Siyaset ve Kadın: İran Devrimi.* Ankara: Nika Yayınevi.

Sargın, A. (2005). *Erkeklerin Yasası Şeriat Değil*. 11 3, 2017 tarihinde www.bianet.org. adresinden alındı

Schütze, F. (1983). Biographieforschung und Narratives Interview. *Neue Praxis, 3*, 283-294.

Sezgin, S. (2014). Türkiye'de Feminist Söylem ve İslami Feminizm. Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Trabzon.

Şaylan, G. (1987). *İslamiyet ve Siyaset Türkiye Örneği.* Ankara: V Yayınları.

Şefkatli Tuksal, H. (2012). *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri.* Ankara: Otto Yayıncılık.

Şimşek, S. (2002). Günümüzün Kimlik Sorunu ve Bu Sorunun Yaşandığı Temel Çatışma Eksenleri. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 3*(3), 29-39.

Tajfel, H. (1978). The Achievement of Group Differentation. London: Academic Press.

Tajfel, H. (1982). Social Psychology of Intergroup Relations. *Annual Review of Psychology*(33), s. 1-39.

Tınç, F. (1998). *Kadın Fazilette Söz Hakkı İstiyor.* 5 20, 2017 tarihinde hurriyet.com.tr. adresinden alındı

Topçu, F. (2009). Din ve Toplum Ekseninde 2000'li Yıllarda Yeni Dindar Kadın Söylemi. İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kültürel İncelemeler Yüksek Lisans Programı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

Tuksal, H. Ş. (2009). *Kadın Bakış Açısına Sahip Olmalıyız.* 4 17, 2017 tarihinde www.wordpress.com. adresinden alındı

Tuksal, H. Ş. (2013). Ortak Geleceğin İnşası İçin Diyarbakır'da Buluşan Kadınlar. *Amargi, Eylül*, 106-108.

Tulunay, Z. M. (2006). İran ve Mısır'da Kadın Hareketleri. Marmara Üniversitesi, Orta Doğu Araştırmaları Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Yüsek Lisans Tezi, İstanbul.

Türkmen, B. (2007). Toplumsal Proje ve Kadınlık Deneyimi: İslamcı Kadın Tarafından Yeniden Tanımlanan Mahrem. Z. Direk (Dü.) içinde, *CinsiyetliOlmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Uzar Özdemir , F., & Çerçioğlu Yücel, G. (2015). Aliyyül Ala Dergisi Muhafazakar Kadının Halet-i Ruhiyesi. A. Bora (Dü.) içinde, *İradenin İyimserliği.* İstanbul: Ayizi Kitap.

Wadud, A. (2005). *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text From a Woman's Perspective.* New York: Oxford University Press.

West, G., & Blumberg, R. (1990). Reconstructing Social Protest From a Feminist Perspective. G. West, & R. Blumberg (Dü) içinde, *Women and Social Protest* (s.

3-35). New York: Oxford University Press. Kuran Ayetleri: http://www.kuranayetleri.net/yasar-nuri-ozturk-meali adresinden alındı

Wetherell, M. (1996). *Identities, Groups and Social Issues.* London: Sage.

Yılmaz, Z. (2011). Badran ve İslam'da Feminizm. *Fe Dergi: Feminist Eleştiri, 3*(1), s. 108-109.

Yılmaz, Z. (2011). Küresel İslam Hareketinde Kadının Yeni Temsil Biçimleri: Türkiye Örneği. S. Sancar (Dü.) içinde, *Birkaç Arpa Boyu: 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar.* İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Yılmaz, Z. (2015). *Dişil Dindarrlık.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Yüksel, E. (2007). *Türkçe Kuran Çevirilerindeki Hatalar.* İstanbul: Ozan Yayıncılık.

International Congress on İslamic Feminism. (2008). 11 18, 2017 tarihinde http://southasia.oneworld.net/news-you-can-use/event/international-congress-on-islamic-feminism adresinden alındı

4. International Congress on Islamic Feminism. (2010). 11 17, 2017 tarihinde http://www.wluml.org/node/6478 adresinden alındı

(2014). 04 15, 2018 tarihinde recel-blog.net. adresinden alındı

(2018). Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi: www.kskmi.com adresinden alındı

(2018). 05 16, 2018 tarihinde http://www.haberturk.com/cumhurbaskani-erdogan-dan-dunya-kadinlar-gunu-programinda-aciklamalar-1868148 adresinden alındı

EK 1:
KATILIMCI GÖRÜŞME FORMU

Birinci ve İkinci Görüşmede Sorulan Sorular

1) Başkent Kadın Platformu (Derneği) ne zaman kuruldu? Dernek hakkında bilgi verir misiniz?
2) Amacınız ne? Söylemlerinizle neyi hedefliyorsunuz?
3) Bu mücadelenizi hangi yöntemlerle sürdürüyorsunuz? Kazanımlarınız var mı?
4) Ekibinizde erkekler de var mı? Sizin gibi düşünen erkeklere (dindar/seküler) açık mısınız?
5) Faaliyetleriniz bir hak arayışı için mi? Eğer öyleyse özellikle Müslüman ve dindar kadınlar adına bir hak arayışı mı?
6) Kendinizi nasıl tanımlıyorsunuz?
7) En çok hangi konularda zorlanıyorsunuz, yakın çevreniz sizi nasıl değerlendiriyor?
8) Sizce Türkiye'de dindar kadınlar özgür mü? Değilse en büyük handikapları nedir?
9) Türban konusunda ne düşünüyorsunuz?
10) İslamcılık-Laiklik ayrımını nasıl yorumluyorsunuz?
11) Toplumsal cinsiyet sizin için ne ifade ediyor?
12) Annelik ve kadının aile içi görevleri ile ilgili ne düşünüyorsunuz?
13) Kadının iş hayatında olması konusunu nasıl değerlendiriyorsunuz?
14) Kadının siyasete katılımı ile ilgili neler düşünüyorsunuz?
15) Diğer oluşumları (kadın dernekleri/blogları/inisiyatifler vb.) nasıl değerlendiriyorsunuz? Ortak çalıştığınız ya da kendinizi yakın bulduklarınız var mı?
16) Feminizme bakışınız nedir? Feminist misiniz?
17) Müslüman kimliğinizi vurguladığınız ve kadın hakları mücadelesi verdiğiniz için İslami Feminist diyebilir miyiz size? Bu kavram hakkında ne düşünüyorsunuz?

18) Dünyada şu ana kadar 4 tane İslami Feminizm Kongresi düzenlendi. Türkiye'den hiç katılım olmadı. Bu konuda ne düşünüyorsunuz? Önümüzdeki yıllarda yeniden yapılırsa katılmayı düşünür müsünüz? Ya da Türkiye adına sizce hangi konu tartışılmalı uluslararası bir platformda?
19) Türkiye'de İslami Feminizm' in geleceği ile ilgili ne düşünüyorsunuz?
20) Kuran'da geçen 4 eşle evlilik, miras, şahitlik ve örtünme ile ilgili neler düşünüyorsunuz?

Üçüncü Görüşmede Sorulan Sorular

1) Daha önceki görüşmemizde Tanrıların Arabaları adlı kitap ile ateist olduğunuzu söylediniz. O dönem kaç yaşındaydınız? Bu kararı vermiş olmanızın Avustralya'da olmanızla bir ilgisi var mı? Oradaki okul çevreniz vb. etkili olmuş olabilir mi?
2) Avustralya'da da sosyal gruplara üye miydiniz? Eğer öyleyse bunlar nasıl gruplardı ve sizi nasıl etkilemiş olabilir?
3) Daha önce Avustralya'da yaşamış ve ateist bir olarak, buraya geldiğinizde ne oldu da dinleri araştırmaya karar verdiniz? Türkiye'nin sosyo-politik ortamı mı sizi düşünmeye sevk etti?
4) Müslüman olduğunuz dönemin üniversiteye gelişinizle bir ilgisi var mı? 80'lerde okurken, yani o dönemki Türkiye'nin sizi buna itmiş olabileceğini düşünüyor musunuz?
5) BKPD'ye girmeden önce başka dernek ve ya örgütlere üye miydiniz?
6) BKPD'nin fikirleri size benzediği için mi orada yer aldınız? Yoksa oraya girmek mi fikirlerinizi etkiledi?
7) BKPD'ye üye olduktan sonra kazanımlarınız ne oldu? Oranın size hitap etmediğini düşündüğünüz oldu mu hiç?
8) BKPD sizin kimliğinizin oluşmasında nasıl bir etki yarattı?
9) Tefsir ve meal okumaları ile diğer ilahiyatçı arkadaşlarınızdan etkilendiniz mi? Başınızı açmanızda onların etkisi oldu mu?

10) Son yıllarda İslamcılarla sekülerlerin söylemleri birbirine benzemeye başladı. Bu konuda ne düşünüyorsunuz?

11) Sizce İslamcı kadınların sesi neden artık çok çıkmıyor?

12) Kamusal alana çıkan kadın güçlendi ama özgürleştir mi?

13) Dini ve feminist kimliğiniz özne olarak size neler kattı?

14) Bu kimliklerin aidiyet ve grup dayanışması konusundaki katkıları neler oldu?

15) Bu kimliklerin toplumdaki konumunuz bakımından ne gibi kazanımları oldu?

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORİJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 28.06.2018

Tez Başlığı : Müslüman Feminist Bir Kadının Yaşam Öyküsünden 1980'lerden Günümüze İslamcı Kadın Hareketi

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 132 sayfalık kısmına ilişkin 28/06/2018 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 5'tir.

Uygulanan filtrelemeler:

1- ☑ Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları dahil
2- ☑ Kaynakça hariç
3- ☑ Alıntılar hariç
4- ☐ 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

28.06.2018

Tarih ve İmza

Adı Soyadı:	GİZEM MERVE BEŞLİ
Öğrenci No:	N12228261
Anabilim Dalı:	SOSYOLOJİ
Programı:	KADIN VE TOPLUMSAL CİNSİYET ÇALIŞMALARI
Statüsü:	☑ Y.Lisans ☐ Doktora ☐ Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Prof. Dr. Aylin Görgün BARAN

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 28.06.2018

Tez Başlığı: Müslüman Feminist Bir Kadının Yaşam Öyküsünden 1980'lerden Günümüze İslamcı Kadın Hareketi

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

28.06.2018
Tarih ve İmza

Adı Soyadı:	GİZEM MERVE BEŞLİ
Öğrenci No:	N12228261
Anabilim Dalı:	SOSYOLOJİ
Programı:	KADIN VE TOPLUMSAL CİNSİYET ÇALIŞMALARI
Statüsü:	☑ Yüksek Lisans ☐ Doktora ☐ Bütünleşik Doktora

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

UYGUNDUR

Prof. Dr. Aylin GÖRGÜN BARAN

Detaylı Bilgi: http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr
Telefon: 0-312-2976860 **Faks:** 0-3122992147 **E-posta:** sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr