

- Zehra Yılmaz, *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, 284 s.

Değerlendiren: Hilal Alkan\*

*Dişil Dindarlık*, Zehra Yılmaz'ın kendi ifadesiyle Türkiye'deki İslamcı kadın hareketine odaklanıyor. Yılmaz, bu hareketin bir parçası olan, ancak tekil bir aidiyetle de açıklanamayacak bir çeşitliliğe sahip kadınlarla yaptığı görüşmelere dayanarak Türkiye'deki İslamcı kadınların küreselleşmeyle, küresel İslam'la ve aynı anda da ataerkillikle nasıl bir ilişki içinde olduklarını inceliyor. Pek çok yönüyle aydınlatıcı, teorik açıdan zengin ve malzemesiyle kurduğu rabitası genellikle sağlam bir kitap karşımızdaki. Ancak teklediği noktalar da yok değil. Adım adım açıklamaya çalışacağım:

Yılmaz, eserine küresel İslam'ın bir resmini çizerek başlıyor ve İslamcılığı neoliberal küreselleşme içinde nereye oturabileceğini tartışıyor. Yılmaz'ın iddiası küresel İslam'ın neoliberal kapitalist küresel ekonomiyle uyumlu, iktisada dair bir eleştiri geliştirmek yerine kültürel meselelerle uğraşan bir toplumsal hareket olduğu yönünde. Ancak Yılmaz, bu iddiasını destekleyecek verileri sunmamakla kalmıyor, İŞİD ya da El-Kaide gibi küresel olarak örgütlenen cihat örgütlerinin bu resmin içine kolaylıkla yerleşemeyeceklerini de göz ardı ediyor. Üstelik neden kültürel alanı iktisadi alandan (ve kimi zaman da siyasi alandan) hiyerarşik olarak daha altta gördüğünü de bize açıklamıyor. Bu kısımda ne kadar büyük genellemeler ve meta-anlatı parçalarıyla karşılaşlıyorsak, kitabı geri kalanı da aksine o kadar incelikli. Yılmaz, araştırmasına katılanlarla görüşmeye başladığında ortaya bir çokseslilik çıkıyor ve yazar bu çoksesliliği liyakatle analiz edebiliyor.

Kitabın temel iddiası, İslam'ın tarihselci bir biçimde yeniden ele alınmasına ve küreselleşmenin bu okuma üzerindeki etkisine dayanıyor. Yılmaz, önce kadınların Kur'an'ı kadın perspektifinden okuma çabalarını anlatıyor. Daha sonra da bu eleştirinin İslam'ın ataerkil yorumlanış biçimlerini açığa çıkarmadaki başarısını ve İslamcı kadınların kamusal alanda güçlenişine yaptığı katkıyı ustalıkla tartışıyor. Arkasından ise "ancak", diyor, "benim bu çalışmada iddiam odur ki, kadınların bu çözümlerini dini kadın bedeni üzerinden kamusal alana taşıdığı için kamusal alanın İslamlaşması yoluyla yeni bir dindarlığı bu defa da kadın eliyle inşa etmektedir" (s. 250). Yani kadınların artan kamusal görünürlüğü sadece dindar kadınların hareket alanlarının artmasına, dinin kimi açılardan daha az ataerkil yorumlarının kabul görmesine ve kadınların güçlenmesine işaret etmez. Aynı zamanda kadınların görünürlükleriyle gerçekleştirdikleri bir dönüşüm daha vardır: Kamusal alanın İslamlaşması. Ancak bu İslamlaşma mümkün olabilecek başka biçimlerin aksine son derece dişil bir İslamlaşmadır. Yılmaz buradan şöyle bir sonuca ulaşıyor: İslamcı erkekler neoliberal ekonomiyle eklemlenmekte bir beis görmeyip Müslümanlıklarının gösterenlerini birer birer arkalarında bırakırken dini yaşamak ve kamusal olarak ifade etmek kadınlara kalmaktadır.

Bu çerçevede, Yılmaz kadınların kamusal alana çıkmak için dindarlığın göstereni olmayı kabul ettiklerini, bu anlamda dindarlığın dişil bir hal almasının İslamcı kadınların ataerkil İslam yorumları ve pratikleriyle girdikleri bir pazarlığın sonucu olduğunu iddia ediyor. Bu pazarlıkta kadınlara kalan, manevi alanın (yani ailenin ve değerlerin) beğçiliğini yapmaktır.

\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü.  
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.5.9.D0104

Ancak bu esnada ne aile ne de manevi değerler aynı kalmaktadır. Müslüman kadınların kamusal alana çıkması hem kamusal alanı hem de özel alanı dönüştürmekte, aralarındaki zaten belirsiz olan sınırın yeniden ele alınmasını sağlamaktadır. Yılmaz'ın bu tespitinin eksigi var fazlası yok. Kendisinin araştırmasını yaparken muhtemelen haberdar olmadığı bir grup genç kadının 2014'ün Eylül ayında kurduğu Reçel Blog'da (reçel-blog.com) yürütülen tartışmalar, dindar kadınların pazarlık masasına kadına yönelik şiddetten ev işlerini kimin yapacağına kadar pek çok konuyu da getirdiğini gösteriyor. Üstelik bu tartışmalardan edindiğimiz önemli bir izlenim daha var: Genç kadınlar, aileyi, Yılmaz'ın görüşme yaptığı kadınlar gibi heyecanla sahiplenmiyor, kendilerine biçilen bekçilik görevini kabul etmiyorlar.

Tüm bunlar akla, pek tabii ki, feminizmi getiriyor. Yılmaz, İslamcı kadınların feminizm tartışmalarına uzun uzun yer vererek, İslam ve feminizmin yan yana gelip gelemeyeceğini onların tartışmaları üzerinden okuyor. Burada feminizmi tekilleştirmeden, soruyu kendisi cevaplamaya çalışmadan, araştırmasına katılanların seslerini kısımadan yürüttüğü tartışma ufuk açıcı. Görünen o ki İslamcı kadınlar feminizmin Batılı/Avrupamerkezci çağrışımlarından rahatsız olmakla birlikte feminist gündemi paylaşıyor, ancak iş bedenle ilgili meselelere geldiğinde çok sayıda şerh düşüyorlar. Cinsellik ve üreme hakları gibi konularda düşülen şerhleri analiz eden Yılmaz'ın vardığı sonuç da bir o kadar ikna edici: "İslam ve feminizm bir arada olabilir mi?" sorusunun tek bir cevabı yok ancak kadınların bu ikiliyi yan yana getirme çabalarında İslami referanslara öncelik verdikleri de su götürmez" (s. 164).

Yılmaz, kimisi İslamcı feminist olarak anılan, kimisi ise bu adlandırmayı kat'i olarak reddeden kadınlara feminist olup olmadıklarını sorarak ve onların bu minvalde yaptıkları yorumları analize tabi tutarak kıymetli ve özenli bir okuma gerçekleştiriyor. Ancak ne yazık ki tek yönlü bir okuma bu. Zira İslamcı feminist sıfatının ilk yarısını, yani İslamcıyı, görüştüğü kadınları nitelemek için sorgusuz sualsiz kullanmakta bir beis görmüyor. Bu durumda okuyucu olarak merak etmeden duramıyoruz: Kendilerine feminist demekte çekincelerini sıralayan kadınlar kendilerine İslamcı demekte tamamen rahat mıdır? Yoksa onlar kendilerini Müslüman, dindar, mütedeyyin, inançlı, mümin vb. gibi adlandırmayı tercih ederler miydi? Eğer buna benzer bir tercihleri varsa bu konudaki gerekçelendirmeleri ne olurdu? Kadınların feminist hareketle ve çeşitli feminist düşünce akımlarıyla nasıl bir etkileşim içinde olduklarını ve bunlara hangi noktaya kadar eklemelendiklerini sorgulamak kadar, aynı kadınların İslamcılığa karşı duruşlarının ne olduğunu ve kendilerini hangi tür İslamcılıkla nasıl bir ilişki içinde gördüklerini de sormak gerekmez miydi? Feminist kadar İslamcı da açıklanmaya, sorgulanmaya ve analize muhtaç bir kategori değil midir? Kadın olmak ve kadın haklarına dair bir mücadele veriyor olmak insanı otomatik olarak feminist yapmıyorsa Müslüman olmak ve kamusal alanda Müslümanlığını görünür kılarak ses çıkarmak birini ille de İslamcı yapar mı?

Araştırma sorusuna dair bu eksiklik dışında kitapla ilgili bir sıkıntı daha var ki bu da argümanları anlamayı zorlaştırıyor. Yılmaz, kitabın birinci bölümünde uzun uzun post-kolonyal teoriyi, bilhassa da Gayatri Spivak ve Homi Bhabha'nın literatüre kazandırdıkları kavramları anlatıyor. Ancak kitap boyunca açıklığa kavuşmayan bir nokta var: Post-kolonyal teori, Zehra Yılmaz'ın İslamcılığı ve özelde İslamcı kadınları anlamak ve analiz etmek için kullandığı bir alet kutusu mu yoksa İslamcı ideolojinin beslendiği kaynaklardan biri mi? Birinci bölümün başlığının 'İslamcı Hareket İçin Teorik Bir Kaynak: Post-kolonyalizm' olduğu düşünülürse ikinci seçeneğe meyiletmek için haklı nedenlerimiz var. Ancak Yılmaz post-kolonyal

teoriye dair tatmin edici bir özet sunsa da İslamcı yazarların post-kolonyal teoriyle nasıl iştigal ettiklerini göstermiyor. Tek bir yerde, Merve Kavakçı'nın Müslümanları 'zencilere', benzettiği bir görüşme alıntısı var (s. 198), ancak bu benzetmeyi post-kolonyal teoriye bağlamak bile ne kadar mümkün, tartışılır. Bu durumda da post-kolonyal teori İslamcılığa nasıl kaynaklık etmiştir bunu maalesef göremiyoruz.

Halbuki Yılmaz, post-kolonyal teoriyi İslamcı hareketi analiz etmek için kullandığı kısımlarda çok daha başarılı. Örnek olarak bu analizin Gayatri Spivak'ın *maduniyet* kavramıyla ilgili kısmını zikretmekte fayda var: Spivak'ın (2009) Gramsci'den devralıp geliştirdiği haliyle madun sadece sermaye ilişkilerinin ve toplumsal olanakların/fırsatların değil aynı zamanda meşru özne olma imkanlarının da kısıyına düşendir. Bu nedenle, Spivak'ın yaklaşımında madun, konuşamayan ve temsil edilemeyen olarak belirir. Bu, madunun bir sesinin ya da söyleyecek sözünün olmadığı anlamına gelmez; aksine, doğruyu yanlıştan ayırmanın hegemonik biçimleri tarafından bir *epistemik şiddete* uğradığı ve sesinin duyulmaz, sözünün anlaşılmaz veya söylenemez kılındığı anlamına gelir. Ancak madun temsil edilmeye başlandığında, yani madun adına konuşan birileri çıktığında madunun mağdura dönüşmesi an meselesidir. Yılmaz'a göre Türkiyeli İslamcı kadınların yaşadığı tam da budur. Başörtüsü imgesi mazlumluğun ve mağdurluğun bir numaralı göstereni olarak kullanılırken tesettürlü kadınlar, ve onların dolayısıyla İslamcı erkekler de, topluca madun/mağdur kategorisinin içine yerleştirilir/yerleşirler. Tanımı gereği heterojenliğe işaret eden maduniyet kavramı, mağduriyete dönüştüğünde tekil bir kimliği imlemeye başlar ve tahakküm ilişkilerinin parçası haline gelir. Zira dini kimlik mağduriyetin sebebi olarak sabitlenmiş ve değişen güç ilişkileriyle birlikte kendisi epistemik şiddetin araçlarından biri haline gelmiştir (s.46).

Bitirmeden önce kitabın istisnai bir özelliğini vurgulamak gerekiyor: Dili. Kitap kolay okunur bir Türkçe ile son derece akıcı bir şekilde yazılmış. Uğraştığı kuramsal meselelerin güçlüğü göz önünde bulundurulduğunda etkileyici bir yalınlığı ve anlaşılabilirliği var. Üstelik bunu fikirlerin derinliğinden taviz vermeden yapıyor. Her alt bölüm birbirine bağlanıyor, bölümler arasında ustalıkla kotarılmış geçişler var. Aslı İngilizce olan kavramlar kulağı tırmalamayacak şekilde tercüme edilmiş. Türkçe yazılmış, eğretilek hissi vermeyen, araştırması ve tartışması incelikli bir sosyal bilim kitabı okumak büyük şans.

Son bir not ise İletişim Yayınları editörlerine: Kitabın içinde atıfta bulunduğu halde kaynakçada yer almayan eserler var. Mesela sayfa 17'de bahsi geçen Bingöllü-Toprak, 1979. Ayrıca yazar isimlerinin yazılışında sık sık hata yapılmış. Misal, sayfa 38'deki Antonia Gramsci (doğrusu Antonio Gramsci). Yayınlarını heyecanla takip ettiğimiz İletişim Yayınları'ndan düzelti aşamasında biraz daha özen isteyebileceğimizi umuyorum.

### Kaynakça:

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