

Dindarlığın Yeniden İnşasında İslamcı Kadınlar

Zehra Yılmaz, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İİBS, e-posta: zehra80@yahoo.com.

Özet

Bu makalede temel olarak İslamcı kadınların kamusal alan deneyiminin yeni dindarlığın inşasındaki anlamına odaklanıyorum. Bu bağlamda kamusal görünürlüğü kadınları hangi noktalarda güçlü, hangi noktalarda ise zayıf kıldığını kadınların dernek çalışmaları üzerinden takip ediyorum. İslamcı kadınların kamusal alanda daha fazla görünür olmasının doğrudan kadınlar ve erkekler arasında eşit koşullar sağlamadığını, tam tersi İslamcı kadınların yeni kamusal alan deneyiminin kamusal alanı cinsiyetçi bir biçimde yeniden ayrıştırdığını öne sürüyorum. Ayrıca, İslamcı kadınların kadın ve erkek arasındaki farklılığa, eşitlikten daha çok önem vermesinin bu ayrışmayı meşrulaştırdığını savunuyorum. Bu çerçevede öncelikle, kamusal alanın cinsiyetçi bir biçimde ayrışmasının feministlerle İslamcı kadınlar arasında yarattığı aşılması güç gerilimleri göz önünde bulundurarak, feminizm içindeki 'farklılık' ve 'eşitlik' tartışmalarına değiniyorum. Fakat İslamcı kadınların, cinsiyetler arası 'farklılık' üzerinden, kadınların kamusal görünürlüğü, rollerini ve haklarını tanımlamasının sadece feminist kadınlarla İslamcı kadınlar arasında bir gerilime neden olmadığını, bu 'farklılık' vurgusunun bir taraftan da İslamcı kadınlar arasında hak temelli mücadele edenlerle diğerleri arasında bir tür çatışmaya neden olduğunu öne sürüyorum. Zira bu çatışma en açık biçimiyle hak mücadelesi veren derneklerdeki kadınlar ve yardımlaşma derneklerinde çalışan kadınlar arasında ortaya çıkmaktadır. Hatta, yardımlaşma temelinde örgütlenen derneklerde çalışan kadınların erkek iktidarıyla olan pazarlığı, İslamcı kadınlar arasında hak mücadelesi verenlerin önermelerini, savunularını zayıflatmakta, onları İslamcı hareket içinde marjinalleştirmektedir. Kısacası makalede ele aldığım biçimiyle, İslamcı kadınların yardımlaşma dernekleri içindeki görünürlükleri kadın hareketini güçlendirmek bir yana daha da zayıflatmaktadır. Çünkü buralardaki kadın faaliyetleri, kadınlara atfedilen annelik ve dindarlık gibi geleneksel rollerin kamusal alanda sürdürülmesidir. Yani kadınların üstlendiği bu kamusal roller, kadınların lehine özel alanda ciddi bir dönüşüm sağlamamaktadır. Tam tersine, kadın ve erkek rollerini yeni bir ayrışmaya tabi tutarak kamusal alanı cinsiyetçi bir biçimde yeniden tanımlamaktadır. Bu nedenle, dönüşümün kadınlar üzerindeki özgürlükçü, güçlendirici etkisi oldukça tartışmalıdır. Ben de bu tartışmalar çerçevesinde makalede öncelikle, İslamcı kadınların kamusal görünürlüklerinin onları ne kadar özgürleştireceği/güçlendireceği çekişmesini açıklamaya çalışıyorum. Daha sonra ise hem bu kadınlar arası kesişme ve çatışma alanlarının Türkiye'deki neoliberalleşme süreciyle ilişkisini hem de kadınların yardımlaşma derneklerinde yoksullara yardım götürümler olarak yer almasının bu süreçte taşıdığı anlamı tartışıyorum. Ayrıca, kamusal alanın kadınlara ve erkeklere atfedilen roller arasında ayrışmasının kamusal ve özel alanı ayrıştıran 'maddi' ve 'manevi' alan ayırımına dayandığını öne sürüyorum. Başka bir anlatımla siyaset, ekonomi gibi maddi alana ilişkin konuları erkeklere, yardımlaşma, dayanışma,

yoksulluğu sübvansetme gibi manevi alana ilişkin konuları ise kadınlara devretmeyi kamusal alanı dişil ve eril alanlar olarak ikiye ayırıştırmanın temeli olarak görüyorum. Buradan da, kamusal alanın yeniden cinsiyetçi bir biçimde ayırıştırılmasının dindarlık ve kadın arasında kurulan geleneksel ilişkiyi yeniden ürettiği sonucuna ulaşıyorum.

Anahtar Sözcükler: İslamcı kadınlar, İslamcı dernekler, dindarlık, kamusal alan, kadınların görünürlüğü.

Islamist Women in the re-Construction Process of Piety

Abstract

In this article, basically I focus on the meaning of Islamist women's public space experience in the construction process of new piety. I pursue the conditions of the public space which weaken or strengthen the Islamist women by following up their non-governmental organizations experience. I assert that the women's increasing visibility in the public space does not directly provide equal conditions for women and men; on the contrary, this new public space experience of women reveals the gendered public space. In this frame, I argue that as Islamist women give priority to the differences rather than the equalities between women and men, the gendered public space is legitimated. I mention the "difference" and "equality" arguments in feminism considering the formidable tension which occurs because of the gendered public space between feminists and Islamist women. However, I assert that the definition of Islamist women about women's visibility, roles and rights upon to "difference" between genders is not only the reason of tension between feminist and Islamist women, but also the emphasis of this "difference" is the reason of conflict among the Islamist women who struggle for human/women rights and the others. Likewise, this conflict reveals clearly between the women who struggle for human/women rights in the organizations and the ones who work with benefit societies. Further, as I mention in the article, the women's bargain with patriarchy, especially the women who active in the benefit societies, discourages the women rights defenders' arguments/claims and also marginalizes them in the Islamist movement. In brief, the visibility of women in the benefit societies emaciates the women movements rather than empowering. The activities of women in the benefit societies maintain the roles such as motherhood and piety which attribute to the women traditionally. This public role played by women doesn't provide a substantial transform to the private space in favor of women. On the contrary, these roles transform the public space by re-separating it. However, it is contradictive that the effect of this transformation would emancipate and enhance women. In this respect, in this article, first of all I aim to contribute to the discussions on how this public visibility emancipates/enhances women. On the other hand, I also mention the relation of conflict and conciliation points among women with neoliberal transformation of Turkey and the meaning of the role of the women who are active in the benefit societies as an aid transferor in the integration process of Islamic movement into the neoliberal politics. In this frame, I submit that the attribution of different roles to women and men depends on the dichotomy which divides the public

space as material and moral. I defend that the distribution of the roles like policy/economy for men as material roles and solidarity/subsidize the poverty for women as moral roles are the main reason of the separation of the public space as “feminine” and “masculine”. Consequently, I discuss re-gendered separation of public space revival the traditional relation between women and piety.

Keywords: Islamist women, Islamist non-governmental organizations, piety, public space, women’s visibility.

Giriş

Bugün İslamcılar, kamusal alanda görünür olmak ve varolmak arasında doğrusal bir ilişki kurarak, kamusal alanda ‘mevzi’ kazanmaya çalışmaktadır. Hatta İslam’ın kamusal alandaki görünürlüğü, rövanşist bir anlayışla, İslamcılar tarafından kamusal bir tür dönüştürme ya da Homi Bhabha’nın kavramıyla egemen kültürü ‘tercüme etme’ (1984, 1995) stratejisi olarak da kullanılır. Bu süreçte İslamcılar, seküler iktidara özellikle başörtülü kadın ‘görünümüyle’ sürekli kendisini hatırlatarak direnir. İslamcıların dinselliklerini gizleyen değil de, gösteren, işaret eden hatta vurgulayan stratejisi ve bununla seküler iktidara meydan okuması, tesettürüyle İslami hayat tarzını en çok vurgulayan kadın bedenini çekişmenin kaçınılmaz olarak merkezine yerleştirir.

Ancak her ne kadar son yirmi yılda tartışmasız başörtülü kadınların kamusal alandaki görünürlükleri artmış olsa da, “Kadınların görünür olmasını İslamcılık içinde kadın ve erkek eşitliğinin sağlanmasına yönelik bir gösterge olarak ele alabilir miyiz?” sorusu kendi başına açıklanmaya değerdir. Bu noktada Kandiyoti’nin Türkiye’de cumhuriyet kadınları üzerine yaptığı eşsiz değerlendirmesi; kadınlar “kurtulmuş” ama “özgürleşmemiş” olabilirler (1997, 72) tespitini İslamcı kadınlara da uyarlayabiliriz. Zira İslamcı kadınlar¹ bugünkü kamusal alan deneyimleriyle cinsiyetler arası farklılığa dayalı rol paylaşımını, bu defa da kamusal alanda yeniden düzenliyor/üretiyor gibi görünüyor. Kadınların görünürlükleri geleneksel rollerinden koparılmadan, bu roller dönüştürülerek kamusal olana dâhil olabiliyor. Bu nedenle kadınların özel alandan “kurtuluşu” her zaman doğrusal olarak “özgürleşme”yi de beraberinde getirmeyebiliyor.

Bu çerçevede makalede, İslamcılar tarafından kamusal alan yeniden tarif edilirken, öncelikle kadınların kamusal görünürlüğünün İslamcılığın ve dindarlığın yeniden inşasındaki anlamını, kadınların dernekleşme deneyimleri üzerinden takip ediyorum. Aynı zamanda bu tartışmayı bir yandan İslamcı kadınların kamusallaşmasının niteliğinin ana eksenini belirleyen, diğer yandan da İslamcı kadınlarda, kadın hakları bağlamında temel bir gerilim noktası olan ‘eşitlik mi?’ yoksa ‘farklılık mı?’ sorularıyla açıyorum.

'Eşitlik' ve 'Farklılık' Salınımında İslamcı Kadınların Kamusal Alanı Yeniden İnşası

Özellikle son yirmi yıldır feminizm içinde 'farklılık' ve 'eşitlik' kavramları yaygın bir biçimde tartışılır oldu.² Farklılığın kendiliğinden yarattığı hiyerarşiyi 'tamamlayıcılık' esasıyla perdeleyen İslamcı kadınlar ise bu tartışmayı kadının ve erkeğin farklı '*fitrat*'lara sahip olduğu önermesiyle başka bir boyuta taşıdı. Hatta feminist teori içinde tartışılan 'toplumsal cinsiyet' kavramı, yaratılıştan gelen ve '*fitraten*' cinsler arasında farklılıkların var olduğunu söyleyen muhafazakâr dindar gruplar tarafından eleştirildi (Kandiyoti, 2011: 51). Biyoloji ile toplumsal roller arasında ilişkiyi koparan 'toplumsal cinsiyet' kavramının karşısına İslamcılar tarafından '*fitrat*' konuldu.

Bu boyutuyla tartışma 1990'lardan sonra Türkiye'de laik feministlerle, İslamcı kadınlar³ arasındaki ayrışmanın da temelini oluşturdu. Hangi bağlamlarda 'eşitlik' hangi bağlamlarda 'farklılık' vurgusunun yapılacağı, yani iki değer birbirine önceliği kadın hakları üzerine tartışmalar yürüten taraflar arasında gerilim yarattı. Her ne kadar İslamcı kadınlarda eşitlik vurgusu başta kamusal alanda görünürlük ya da kamusal haklar temelinde algılanıyor ve farklılık vurgusu çoğu zaman özel alana ilişkin rollerde, özellikle de 'annelik' konusunda daha çok öne çıkıyor gibi görünse de, İslamcı kadınların bugünkü kamusal alan deneyimi bu ayrışmayı muğlaklaştırmaktadır. Nitekim İslamcı kadınların kamusal alan deneyimine baktığımızda 'farklılık' vurgusunun, sadece kamusal ve özel alan arasındaki ilişkiyi yeniden düzenlemediğini aynı zamanda kamusal alanı da yeniden cinsiyetçi bir biçimde, kadınlar ve erkekler için ayrı kamusalıklar yaratmak yoluyla parçaladığını görürüz.

Bu önermeye paralel olarak, Gülnur Acar Savran da özel alandaki kadın rollerinin kamusal alana taşınmasının tek başına kamusal alanı dönüştüremeyeceğinden söz eder. Savran, yeni muhafazakâr politikalarla birlikte şefkat, bakım, dayanışma, sorumluluk, ilişkisellik gibi kavramların kadınların dünyası sayılan özel alanın kapalı kapılarından dışarı çıkıp kamusal alanın gürültülü dünyasına dâhil olmasının, özel alanla kamusal alan arasında 'cinsel sözleşme'yle oluşmuş olan duvarı teoride çatırdatacağını söyler. Ama ailenin, ebeveynliğin, ev emeğinin somut olarak dönüşmesi perspektifini de çerçevesine dâhil etmeyen bir yeni kamusal alan tanımının pratikte kadınların yaşamını ne kadar etkileyeceğine oldukça şüpheli yaklaşır (2001: 36). Özetlemeye çalışırsam Savran, kadınların kamusallaşmalarının ancak bu kamusallaşma özel alanı da dönüştürebiliyorsa kadınlar açısından 'güçlendirici' ya da 'özgürleştirici' olabileceğini öne sürer. Oysa, Osmanlı'dan bu yana Türkiye'de kamusal alan deneyimine odaklanan Elif Ekin Akşit'in de ifade ettiği gibi Türkiye'de o günden bu güne kamusal alan

evlerin içinden geçen ekseninde yeniden kurgulanmaktadır (2009: 6). Bu evin dönüşmesi değil, kamusal alanın kadınlar açısından evleşmesi anlamına gelir.

Bu görüşe ilave olarak Serpil Sancar da, kamusal alanda görünür kadın sayısının çok olmasının her zaman daha çok cinsiyet eşitliği anlamına gelmeyebileceğini savunur. Çünkü Sancar'a göre cinsiyet eşitsizlikleri düzeni her zaman özel/kamusal ayırımına tekabül etmez. Tam tersi 'etnik sembolleştirme' yoluyla bir tür dışlama yöntemi olarak kadın temsili kullanılıyor olabilir ve böyle bir durum kadınların gücünden çok araçsal bir 'güçsüzlük' konumu yaratabilir (2012: 26). Aksu Bora ise, "Kadınların ve erkeklerin kamusal alanları eşdeğerde midir?" sorusuyla tartışmayı daha da açar. Ardından "Evet, kadınların özel alana kapatılmış kurbanlar oldukları doğru değil, ama onların kamusal alanlarının erkeklerle eşdeğer olmadığı da açık" (Bora, 1997: 89) diyerek soruya kesin bir yargıyla cevap verir. Bu tartışmalar, İslamcı kadınların kamusal alan deneyimlerini anlamada yol gösterici olabilir.

Öncelikle kamusal alandaki İslamcı kadın görünümünün, büyük yasa olarak İslam ve İslamcılıktan bağımsız olmadığını söylemeliyiz. Nitekim bu bağ içinde İslamcılık hareketinde kadınların geleneksel olarak neredeyse tek (annelik dışında) meşru sayılan ve saygınlık gördükleri alan 'din'dir. Bu çerçevede bugün ise, kamusal alanda dindarlığın görünürlük kazanmasının İslamcılar açısından 'mevzi' kazanmakla eşdeğerde görülmesi, 'dindarlığın' geleneksel sahipleri olarak kadınlara kamusal alanda, büyük yasa İslam'ı görünür kılmak adına yer açılmasını zorunlu kılmıştır. Başka bir ifadeyle bugün İslamcı kadınların kamusal alanı dindarlığın tabanda yaygınlaştırılmasından bağımsız değildir. Zira başörtüleriyle kadınlar kamusal ve özel alan arasında bir geçişlilik, muğlâklık sağlayarak özel alanda koruduğu dindarlığı bu defa da kamusal alanda yeniden kadın eliyle inşa etmektedir.

Daha açık ifade edersem, İslamcılar açısından organik toplumu sürdürülebilir kılan kadın ve erkek arasındaki 'farklılığa' dayalı 'tamamlayıcılık' esası çerçevesindeki görev paylaşımı, bu defa özel ve kamusal alan arasında değil de 'dişil' ve 'eril' alanlar yaratılarak kamusal alanda yeni bir biçimde sürdürülmektedir. Kanımca, daha önce 'maddi' ve 'manevi' alan ayırımında manevi alanın koruyucusu olarak addedilen kadınların evde ya da mahallesinde korudukları dindarlık, bugün yine kadınlar tarafından ama daha geniş bir kamusal alanda yeniden kurulmakta ve korunmaktadır. Bu nedenle kadınların kamusal alandaki görünürlüklerinin artışı maddi ve manevi alan ayırımının ve bu alanların temsilcisi olarak görev paylaşımının ortadan kalktığı anlamına gelmekten öte kamusal/özel ayırımının cinsiyetçi boyutunun yeniden tanımlanması anlamına gelmektedir. Böylece, Sancar'ın da değindiği gibi, tek başına kadınların kamusal

alandaki görünürlüklerini kadın-erkek eşitliğinin göstereni olarak ele almak çözümlenmeye eksik başlanmasına neden olabilir.

Bu nedenle kadınların sadece görünür olmaları değil, nerelerde, hangi işlevleri yerine getirmek üzere görünür olduklarına ve Bora'nın ifade ettiği gibi bu kamusal rollerin, erkek rolleriyle eşdeğerliliğine aynı zamanda bakmak gerekir. Zira öyle görünüyor ki İslamcı kadınların, kadın ve erkek arasında 'eşitlik' yerine 'farklılık' vurgusunu daha belirgin yapmaları kamusal alanda kadın ve erkek rol paylaşımını meşrulaştırır, doğallaştırır. Bu meşrulaştırma/doğallaştırma kadınlardan daha fazla büyük yasa olarak İslamcı hareketi güçlendirir.

Ancak yine de kamusal alanda İslamcı kadınların görünürlüklerinin artması kadınların potansiyellerini gerçekleştirebilme imkânları ya da sınırlılıkları açısından bize önemli ipuçları da verir. Nitekim derneklerde, camilerde, siyasette, üniversitelerde, gazetelerde, alışveriş merkezlerinde ya da siyasetçi eşi olarak başörtüleriyle kadınların kamusal alanda var olmaları, kadın bedenini sürekli görünür kılar. Kural'ın da ifade ettiği gibi Türkiye'de kamusal alanda karşıt görüşler birbirlerinin eylemlerini ve söylemlerini bozuma uğratmaya çalışırken, "eklemlenmelerle dönüştükleri, böylelikle de sürekli olarak yeni mevzilere kaydıkları çok-söylemli bir nitelik kazanmıştır" (1997: 6). 1990'lar sonrası İslamcı kadınların kamusal alanda yeni bir 'mevzi' olarak kullandıkları en önemli mekân ise dernekler olmuştur. Bu nedenle kadın hakları sözkonusu olduğunda, 'farklılık' ve 'eşitlik' salınımında İslamcı kadınların hangisini, hangi bağlamlarda kullanarak kendisini güçlendirdiğini ya da zayıf kıldığını çeşitli İslami derneklerde kadınlarla yaptığım görüşmelerden faydalanarak açıklamaya çalışacağım.⁴

Cinsiyetçi Bir 'Dayanışma' Örneği Olarak Dernekleşme: Kaynağı Yöneten Erkekler, Kaynağı Yerine Ulaştıran Kadınlar

1990'lardan sonra İslamcı kadınlar açısından İslamcı erkeklerle kamusal alan paylaşımının en önemli mekânı dernekler/vakıflar oldu. Bu paylaşımın başlamasını önceleyen gelişme ise 1995 yılında yerel seçimlerde Refah Partisi (RP)'nin partili kadınları, erkekler tarafından ulaştırılması neredeyse imkânsız olan ev alanlarına girebilmek için örgütlemesiydi. Bu dönemde parti çok geniş bir kadın tabanı kazandı. Örneğin, dönemin kadın yapılanmasını örgütleyen isimlerden biri olan Sibel Eraslan, 1995'in Nisan ayında İstanbul'da RP'ye kayıtlı üye sayısının dört yüz bine ulaştığını belirtir (2002: 268). Ayrıca, aynı yıl RP'nin İstanbul Hanımlar Komisyonu, bir yılda 3465 eğitim semineri, 1572 konferans, 326 salon toplantısı, 14.231 ev sohbeti olmak üzere ziyaret, piknik gibi faaliyetler aracılığıyla 1.262.577 kadına ulaşmıştır (Arat, 1999: 26). Bu faaliyetlerin en önemli sonucu kadınlara, daha önce keşfedilmemiş mekânlara

ve insanlara ulaşma imkânı sağlamış olmasıdır. Haremlik-selamlık ayrımı nedeniyle erkeklerin giremediği ev mekânına giren kadınlar böylece hangi ailenin ne kadar yardıma ihtiyacı olduğunu tespit ederek büyük çoğunlukla erkeklerin elinde olan kaynakların 'yardım' maksadıyla kitleye ulaştırılmasına aracılık etmiştir. Aynı zamanda ev toplantılarında kadınlar, bir taraftan ailelerin ihtiyaçlarını gidermek için onlarla sohbet ederken, diğer taraftan da birlikte ibadet edip, Kur'an okuyup, dini sohbetler ederek bir tür iman tazeleme olarak adlandırılabilen dinsel güçlenmenin ve cemaat duygusunda buluşmanın, ortaklaşmanın temellerini atmıştır.

Aslında RP'nin kullandığı yöntem, yani kadınların evleri ve mahalleleri örgütlemeleri İslamcı harekette özellikle de kadınlar tarafından, uzunca zamandır kullanılan bir yöntemin yeniden keşfedilmesi, belli bir parti örgütlenmesi çerçevesinde disipline edilmesi idi. RP'nin kadın aktivistleri, siyaseti evlerin içine götürerek kadınları siyasal uğraşlara katılmaya ve tesettürleri yoluyla himayeyi simgesel düzeyde siyasal alana taşımaya özendirilmekteydi (White, 2002: 278). Ancak kadınları siyasal uğraşlara yönlendirmek doğrudan onları siyasallaştırma maksadı taşııyordu. Kanımca, esas olarak çoğu zaman siyasallaşma kaygısı taşımayan başörtülü kadınların faaliyetleri aracılığıyla kamusal alana İslam, siyasal bir olgu olarak dayatılmak istenmekteydi. Yani İslam'ın kamusal alandaki görünürlüğü, kitle İslamcı iktidarı doğrudan desteklemese de iktidarı meşrulaştırmakta ve güçlendirmekteydi. Elbette bu süreçte az da olsa siyasallaşarak öne çıkan kadınlar oldu ama bunlar, çoğunlukla ana akım İslami hareketten dışlandı. Çünkü ana akım İslami hareketlerde özellikle başörtülü kadınların kamusal alandaki 'cinsiyetlendirilmiş' rolleri, görünürlükleri kadınlar açısından olduğundan daha fazla bir bütün olarak İslamcı hareket açısından önemli bulunuyordu.

Devlet dışı bir örgütlenme yöntemi olarak büyük çoğunluğu kadınlar üzerinden yürütülen yardım faaliyetleriyle toplumun en küçük hücrelerine kadar sızan İslami iktidar, küçük hücreler arasında 'İslami yardımlaşma' ağlarıyla geniş bir dayanışma bağı kurdu. Kurulan bu bağ, ortak ahlak ve siyasi iradenin gelişmesi açısından önemli bir toplumsal altyapı çalışmasıydı. Türkiye'de siyasal sürece biçim veren de bizzat İslamcı aktivistlerin RP ile ilişkileri değil, aktivistlerin kendi aralarında kurdukları ilişkilerdi (White, 2002: 197). Zira İslamcı iktidarın RP'den Adalet ve Kalkınma Partisi'ne (AKP) kadar parlamento deneyimini, 'çoğunluğun temsili'ne taşıyan başarısının esasını da bu ilişki ağlarının ne kadar sıkı örüldüğüyle yakından ilişkilidir. Ancak sözünü ettiğim toplumsal ağın kurulmasında bir yandan kadınlara önemli roller atfedilirken, diğer yandan siyasal temsil noktasına geldiğinde kadınlara, özellikle de tesettürlü kadınlara aynı önemin ve önceliğin verilmemesi hareket içinde cinsiyetler

arası gerilimlere neden oldu. AKP'nin iktidarının ilk döneminde neredeyse hiç başörtüsü sorununa değinmemesi daha sonra ise başörtüsü sorununu sürekli bir 'mağduriyet' hikâyesi olarak elde tutmasına rağmen, sorunun çözümüne ilişkin (2013 yılında açıkladığı demokratikleşme paketine kadar) kendi iktidarına dayalı esnek uygulamalar dışında, yapısal girişimlerde bulunmaması gerilimi daha da arttırdı⁵. Bu gerilim hareket içinde sadece İslamcı kadın ve erkekler arasında değil, aynı zamanda özellikle yardımlaşma dernekleri/vakıfları ile hak temelli derneklerde çalışan İslamcı kadınların kendi arasında da açığa çıktı.⁶

Müslüman kitleyi birbirine bağlayan dinamizmin büyük oranda kadınlar aracılığıyla kurulması kadınların geleneksel rollerini sürdürürken, geleneği tercüme ederek *performatif* edimler⁷ aracılığıyla kendilerine de kamusal alanda özellikle derneklerde alan açmalarına imkân tanıdı. Ancak bu dernekler de-aralarında az sayıda hak mücadelesi veren olsa da- çoğunlukla kadınların geleneksel rollerinin devamı şeklinde örgütlendi (Bora, 2005). Nitekim bugün Türkiye'de sayısı neredeyse 300'ü bulan İslamcı dernek, vakıf, grup içinde İslamcı kadınlar önemli bir siyasi baskı grubunu oluşturur (Eraslan, 2005: 824).⁸ Ancak kadın dernekleri bu baskıya paralel homojen bir yapı arz etmez. Zira İslami eğilimli dernekler için, tüm karakteristiklerin farklı bileşenlerinden oluşan bir matris kurmak mümkündür (Akşit, Serdar, Tabakoğlu, 2005: 678). Yine de bu 'matriksi' kabaca kendi içinde ayrıştırmaya kalkırsak Türkiye'de İslamcı örgütlerin, hak temelinde çalışan ve dayanışma/yardımlaşma temelinde çalışan örgütlenmeler olmak üzere önce faaliyetlerine göre, daha sonra ise sadece kadınların ya da karma yani kadınlarla erkeklerin birlikte kurdukları örgütlenmeler olarak da cinsiyetlere göre kendi arasında ayrıştığını söyleyebiliriz.

Dayanışma/yardımlaşma temelli çalışan örgütlenmeler bahsettiğim dernekleşme sürecinde özellikle kadınlar açısından daha geniş bir alanı kapsamaktadır.⁹ Aynı zamanda kadınların topluma 'annelik' yapmak gibi geleneksel olarak tanımlanmış rollerini sürdürerek dindarlığı yayma misyonunu pekiştirdiği alan da çoğunlukla bu tür derneklerdir. Hak temelli mücadele ise kadınlar tarafından genellikle zayıf bırakılmaktadır. Görüştüğüm dernek temsilcilerinin aktarımlarına göre, kadınlar dayanışma/yardımlaşma konularında gösterdikleri hevesi, hak mücadelelerinde aynı şekilde göstermemektedir. Kadınların daha çok dayanışma/yardımlaşma örgütlerinde faaliyet göstermelerini, başörtülü kadınların eğitim hakları için mücadele maksadıyla kurulmuş olan AK-DER (Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği)'den Neslihan Akbulut kendisiyle yaptığım görüşmede şöyle dile getirdi:

Burada karşılıklı bir konfor söz konusu. Kimse kalkıp da sen gidip burada çalışacaksın diye bir şey demez. Kadınlar onu tercih ediyorlar. Çünkü o daha

konforlu. Düşünün ki bir STK'da yer alıyorsunuz. Ben mesela gittiğim her ortamda sürekli eleştirilirim, böyle bir alanda çalışıyorum diye. Ama ben bir yetim projesinde çalışsaydım, her yerde çok alkışlanırdım, ailem çok mutlu olurdu, akrabalarım beni yüceltirdi. Bu alan sevimsiz bir alan, ama diğer alanda kadınlarda karşılıklı tatmin var. Erkekler onla mutlu, ama kadınlar da mutlu. Yani kimse o kadınları zorla orda çalıştırmıyor. Bu kriterlere uygun değilsen bizde çalışamazsın demiyoruz; ama birçok kadın adının AK-DER'le anılmasını bile istemiyor.¹⁰

Akbulut, hak temelli örgütlenmelerde kadınları görmememizin temel nedenini kadınların erkeklerle yaptıkları deşifre edilmemiş ittifakla ilişkilendirdi. Aynı zamanda kadınların, hakları için erkeklerle mücadele etmek yerine, erkeklerin de onayladığı yardım kuruluşlarında faaliyet göstermelerini İslamcı hareket içindeki erkek egemen görüşü tamamlayan bir tutum olması nedeniyle eleştirdi. Yine cinsiyet olarak karma bir örgütlenme olan, ama AK-DER gibi, 28 Şubat sonrasında başörtülü kadınların hak mücadelesi nedeniyle kurulan ÖZGÜR-DER (Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği)'in on yıl başkanlığını yapmış olan Hülya Şekerci de, kendisiyle yaptığım görüşmede bu konuda Akbulut'a benzer eleştirileri paylaştı:

İnsan haklarıyla uğraşmak daha ileriye yönelik bir şey. 28 Şubat'ta bizim başlattığımız süreçte başörtüsü yasağının hemen kalkmayacağını biliyorduk; ama bununla mücadele ediyorduk. Ama yardımlaşmada bir paketi alıyorsunuz, bir aileye veriyorsunuz, onun sevincini görüyorsunuz, hızlı sonuç alıyorsunuz ve bu sizi tatmin eden bir şey oluyor. Fakat bir hak arayışı içinde bulunmak diyelim ki darbe süreciyle, Irak işgallerine karşı gelmek, Amerika'yı karşınıza almak, bu hemen bir günde iki günde olacak bir şey değil. Bu daha ciddi bir perspektif istiyor. Daha ciddi bir bilinçlenme istiyor. Erkekler bazında da bu bilinçlenme az, kadınlarda da az. O yüzden herkes daha pratik ve kolay olanı görmek istiyor. Fakat yardım çalışmaları yaparken, mesela Afrika'ya yardım yaparken bile, oranın esas fakirleşmesinin sebebi nedir diye bakıp onu çözümlenmeye çalışmak gerek. Yani bataklığı kurutmak gibi bir şey, bir sivrisinekle uğraşırken bir yandan da bataklıktan kurtulmak gerekir. Bu anlamda kadınlar daha çok yardım ediyor, çok fazla okumadan, perspektif gerektirmeyen bu işlerle uğraşıyorlar.¹¹

Her iki değerlendirmede de, yardımlaşmanın daha kolay sonuçlar alınabilecek bir alan olmasının, mücadele gerektirmemesinin, hatta yardımlaşma faaliyetlerine katılan kadınların toplum nezdinde 'yüceltilmesi'nin kadınları yardım derneklerine/vakıflara yönlendirdiği vurgulandı. Bu değerlendirmelerden yola çıkarak, kadınların dayanışma/yardımlaşma dernekleri/vakıfları içindeki faaliyetlerinin, varolan iktidar ilişkilerini zedelediği gibi yardımlaşmaya eşlik eden 'İslami dil'in toplumda dindarlığın güçlenmesine vesile olduğu için erkekler tarafından da desteklendiğini söyleyebiliriz.

Başka bir anlatımla, kadınların yardımlaşma alanında faaliyet göstermesi, ataerkil iktidar ilişkileriyle mekânsal düzeyde bir hesaplaşmanın tersine, kamusal alanı dışıl ve eril alanlar olarak yeniden örgütleyerek cinsiyetçi kamusal alan paylaşımını kadın eliyle tesis etmektedir. Böylece erkek egemen iktidar, kadınların 'hizmeti' aracılığıyla yeniden üretilmektedir. Savran'ın da değindiği gibi kuşkusuz kadınların erkeklerle yaptığı işbirliği erkek egemenliğinin kaynağını açıklamaz, ama bize bu egemenlik ilişkisinin yeniden-üretiminde baskının yanı sıra işleyen önemli bir mekanizmayı anlatır (2001: 62). Nitekim kadınların, erkeklerin onları görmek istediği yerde, yardım derneklerinde faaliyet göstermeleri de kadınlara kendi yararlılığını 'dışıl' alanlarda ispatlama imkânı verirken, aynı zamanda kadınları 'eril' alanlardan da uzak tutarak, patriarkal iktidar ilişkilerini sürdürülebilir kılar.

Bu ilişkiyi kadınlar ve erkekler açısından 'normalleştiren', 'meşrulaştıran' en önemli ortak bakış ise İslamcılık içinde 'aile'nin önemi konusundaki uzlaşma ve kadın-erkeğin aile içindeki rol dağılımının topluma uyarlanmasıdır. Bu noktada Sancar'ın (2012: 201) Türk ulusunun inşasında kadınların aldığı role ilişkin kadınların dâhil oldukları cemaatlerin kimliğini taşıyarak, ayrılık/farklılık kodlarını kullanarak kendilerini güçlendirmeye çalıştıkları ve bu durumun kadınların yerel ataerkililerle ilişkilerini çoğu zaman bir karşıtlık olmaktan öte işbirliği ya da 'ataerkil pazarlık' olarak şekillendirdiği yönündeki tespitini İslamcı kadınlar için de kullanabiliriz. Zira kadınları ve aileyi toplumu düzenleme aracı olarak görme, hem Türk ulusçuluğunda hem de İslamcılığında yaygın ve benzer bir kanıdır. Ancak kadınların çoğu zaman kullandığı bu pazarlık bir yandan kadınları güçlendirirken bir yandan da kadın hareketinin zayıf yanlarını üretir. Ataerkil sistemle büyük yasa (İslamcılık ya da Ulusçuluk) sınırları içinde pazarlık etmek, kadınlara geleneksel rolleri üzerinden kamusal alanda çoğu zaman dışıleştirilmiş alanlar açarken, feminizmin de önünü tıkar. İktidar ilişkilerine eklenmiş kadın mücadelesi, feminizmin savlarının tersine büyük yasaya hizmet ettiği oranda meşrulaşır ve güçlenir. Kadın güçlenmesine, feminizme yol açmadığı ve sözünü ettiğim toplumsal bağı tehdit etmediği oranda kamusal alanda yer açılır.

Zira feminizm tartışmaları İslamcılar içinde bu tartışmalara yakın duran kadınları marjinalleştiren bir tür 'zehirli iksir' gibi algılanmaktadır. Temelde İslam'ın tüm ideolojileri kapsadığı varsayımına dayanarak, yanına gelebilecek her türlü 'ist'i reddeden İslamcılık anlayışı, feminizmden batılı bir düşünce olması, yani kültürel farklılıklara kapalı olması, bu nedenle de kadınının bedeninin denetimine ve aileye ilişkin konularda İslami gündemle çelişmesi gibi gerekçelerle uzak durur. Ayrıca, İslamcılar kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi feministlerin önerdiği gibi eşitlik değil, İslam'ın önerdiği gibi kadın ve erkek arasındaki farklılığa dayanan

'tamamlayıcılık' üzerinden açıklar. Kadına ve erkeğe toplumun 'istikrarlı' sürdürülebilirliği açısından hem özel hem de kamusal alanda atfedilen roller bu çerçevede ele alınır. Kadın ve erkeğin rolleri ve buna bağlı mekânsal paylaşımları birbiriyle rekabet etmeyecek şekilde tanımlanır. Bu bağlamda kadınların güçlenmeleri bu görev paylaşımını tamamlama potansiyeliyle sınırlıdır. Günümüzde kadınların yardım dernekleri içindeki görünürlükleri de büyük çoğunlukla, hareket içinde kendi üzerlerine düşen görevi yerine getirmek manasına gelen bu tebliğ görevinin gereğidir.¹²

Öyleyse, kadınların bugün 'dişil mekânlar' olarak tanımladığım derneklerdeki/vakıflardaki faaliyetleri de İslamcılık ya da dindarlaşımayla birlikte düşünölmelidir. Görüşmelerde de teyit ettiğim gibi kadınlar tüm bu yardımları öncelikle 'sevap kazanmak' için yaparlar. Burada, kadınları mobilize eden temel motivasyon 'din'dir. Din, kadınlar tarafından kullanılan bu yeni siyasette yalnızca kitleleri seferber edici bir ideoloji olarak değil, çatışan çıkarları en azından geçici olarak gözden saklamada önemli bir rol oynar (White, 2002: 413). Kadınların yardımlaşma derneklerindeki/vakıflarındaki rolü de, zenginden fakire kaynak aktarımı iddiasıyla ya da "kendi yararlılıklarını ispatlama" (Sancar, 2012: 99) çabasıyla dindarlığı sınıfsal ayrışmayı aşan bütünleştirici bir unsur olarak yeniden kurar. Kadın eliyle inşa edilen bu yeni dindarlık ise yatay ilişkiler ya da Bayat'ın değişiyile "pasif ağlar" (2007, 2010) sayesinde İslamcılığın toplumsal olarak gücünü arttırır.

Ancak İslamcı kadınlar arasında yardım derneklerinde/vakıflarında erkeklerle 'ataerkil pazarlık' (Kandiyoti, 1988) içinde olan kadınlar ve bunun dışında kalan 'kadın hakları' üzerinden mücadele veren İslamcı kadınlar arasında önemli bir ayrışma da ortaya çıkar. Yardım dernekleri/vakıfları içinde kadınların erkeklerle yaptığı pazarlık, hak mücadelesi veren kadınların faaliyetlerini de dolaylı olarak zayıflatır. Çünkü yardımlaşma ve kadın arasında kurulan doğrusal ilişki hak mücadelesi veren kadınları 'makbul olanın' dışında kalan söylemleri nedeniyle hareketin bütünü içinde marjinalleştirir. Diğer bir ifadeyle, kadın eylemliliğini siyaset dışı bir alanda tanımlayan İslamcıların, siyaseti besleyen ama asla siyasetin merkezinde tanımlanmayan dindarlığı, kültürel bir kod olarak kadınlara devretmesine yardımlaşma derneklerindeki/vakıflarındaki rolleriyle kadınlar da hizmet eder. Nitekim siyasal bir proje olarak İslamcılık iktidarla toplumu birbirine bağlayan, bütünleştiren 'kültürel' bir araç olarak dindarlığı kadınlar üzerinden sürdürürken, kadınların önemli bir çoğunluğu da kendisine atfedilen bu kültürel rolü içselleştirir. Ancak paradoksal olarak, bu kültürel tanımlanış kadınların, oryantlizmin İslam'ı bütünlüklü bir kültür olarak kurgulamasına ve kadını da bunun göstereni olarak ele almasına yönelik itirazlarını geçersiz kılar. Zira İslamcı kadınlar da kadının güçlenmesini bir hak mücadelesi olmanın

ötesinde, tıpkı oryantalizm gibi kültürel bir sorun olarak ele alır ve siyasetin alanından uzaklaştırır.

Yardımlaşma derneklerinde/vakıflarında aktif olan kadınlarla, hak mücadelesi veren örgütlerdeki kadınlar arasında bu paradoks nedeniyle ciddi bir gerilim vardır. Örneğin, yardımlaşma dernekleri/vakıfları içinde hareket eden kadınlara daha mesafeli yaklaşan AK-DER'de uzun yıllar yöneticilik yapmış olan Fatma Benli, İslamcı kadınlar arasında yaygın olan yardımlaşma ile sevap kazanmak arasında kurulan ilişkiyi eleştirel bir dille görüşmemizde şöyle aktardı:

Hidayet Abla'nın bununla ilgili çok güzel bir sözü var, 'onlar direk cennete gider' der. Onlar mesela kömür yardımı yapıyor, direk onların, o anki mutluluğunu görüyorsunuz. Ben başörtüyle alakalı binlerce kişiyle görüştüm, bir şekilde savunma yazdım, dilekçeler yazdım, ama hiçbir şey yok. Neden? Çünkü bir faydam olmadı ki! Belki geçen yıldan beri biraz gündeme girmeye başladı. O yüzden bu alanda böyle uzun süreli olmak, hak temelli mücadele yapmak kolay değil.¹³

Fatma Benli'nin, Hidayet Şefkatli Tuksal'dan aktarımla yardımlaşma faaliyetlerinde bulunan kadınlara yönelik yaptığı, "onlar direk cennete gider" tanımlamasını destekler nitelikte başka bir örnek de Nisan Derneği'dir. Bir yardımlaşma derneği olan Nisan Derneği yönetim kurulu üyesi Sevda Noyan'ın "Neden yardım faaliyetleri yürütüyorsunuz?" soruma verdiği cevap da Benli'yi onaylar nitelikteydi: "Cennete girmek için!"¹⁴ Diğer taraftan, İHH (İnsan Hak ve Hürriyetleri İnsani Yardım Vakfı) ve Kimse Yok Mu Derneği gibi karma yardımlaşma örgütleri de, yaptığım görüşmelerde yardım temelli çalışmalar yapmalarındaki temel motivasyonun 'din' olduğunu söylediler. Aslında, dindarlaşıyla yardımlaşma arasında kurulan ilişki uzun yıllardan bu yana 'vakıf' kültürü çerçevesinde kitleyi 'İslam ümmeti' idealinde örgütlemeyi başarmıştır. Önemli bir kısmında İslamcıların hâkim olduğu vakıfların çalışma alanları arasında sosyal yardım (%56,1), eğitim (%47,5) ve sağlık (%21,84) ilk üç sırayı oluşturmaktadır. Bunların içinde sadece %1,28'i demokrasi-hukuk-insan hakları alanlarında çalışmaktadır (TÜSEV, 2011: 63).

İstatistiklerin de ortaya koyduğu gibi, görüştüğüm yardım temelli çalışan dernek ve vakıflar da sivil toplum faaliyetlerini muhalif, eleştirel bir mücadele aracı olarak görmeyip daha çok topluma hizmet temelinde örgütlenmiş 'aracı' mekanizmalar olarak tanımladı. Bu tür örgütlenmelerde kadınların erkeklere nazaran daha fazla olması da kadının fitraten erkeklerden daha yardımsever olması, kadının zamanının daha çok olması (kadının büyük çoğunlukla çalışmadığı kabul edildiği için) ve 28 Şubat nedeniyle kadınlara dernekler/vakıflar dışında kamusal alana dâhil olma imkânının bırakılmamasıyla ilişkilendirildi. Kadın ve erkek arasındaki

farklılığı bir veri olarak ele almak yerine ‘farkı’ mutlaklaştıran bu anlayış, kamusal alanda kadın ve erkek rollerini de bu ‘mutlak fark’ üzerinden inşa ediyordu. Bu vurgu, hem kadınların kamusal görünürlüklerini ikincilleştiren hem de bunu “ahlaki bir proje” (Akşit, 2009: 15) olarak ele alan tutumu pekiştiriyordu.

Nitekim yardım kuruluşlarında kadınların çok olduğuna ilişkin yaptığım tespiti karşı, gazeteci Esra Elönü, “kadınlar görünürler, ama etkin değiller. İdari kısmında, işi yürüten kısımlarda erkekler vardır”¹⁵ değerlendirmesiyle, kadınların derneklerde/vakıflarda çok olmasından öte derneklerde/vakıflarda hangi görevlerde çok olduğuna bakmanın önemine değindi. Bu çerçevede erkek başkanlar ve erkek yönetim kurullarına sahip olan gerek İHH gerekse de Kimse Yok Mu Derneği ile yaptığım görüşmelerde her ikisi de, kurumlarında çalışan kadın sayısının dönemsel olarak farklılık gösterdiğini söyledi. Zira ihtiyaca göre kadınlardan ‘gönüllülük’ esasıyla hizmet alınması örgütlerdeki kadın sayısının değişkenliğinin ana nedeniydi. Kısacası derneklerle yaptığım görüşmelerde edindiğim izlenimlere göre, derneklerde/vakıflarda erkekler kaynak bulan, kaynağı yönetenlerdi; kadınlar ise ihtiyacı tespit edip, yerine ulaştıranlardı. Hatta bu görev paylaşımı kadın ve erkek arasındaki farklılığa dayalı özel alana ilişkin rol paylaşımının kamusal alana taşınmasının açık bir örneği olarak tezahür ediyordu. Diğer taraftan yoksullar için kaynak bulmak konusunda kadın ve erkek arasında inşa edilen bu görev dağılımı sosyal devletin ortadan kalkması ve yerine derneklerin/vakıfların yardım kuruluşları olarak devletin yerini almasıyla da yakından ilişkiliydi.

İslamcılığın Neoliberal Dönüşümünde Derneklerin Çoklu İşlevi

Öyle görünüyor ki İslami sermaye alanından dışlanan kadınlar, kadınlar tarafından kurulmayan derneklerin/vakıfların parasal kaynaklarına da uzaktır. Zira dernekler/vakıflar üzerinden kitleye yardım ulaştırma stratejisi İslamcı erkeklerin sermayelerini büyütmeleri, kapitalistleşmeleriyle yakından ilişkilidir. Sermayesini büyüten İslamcı erkekler, sermayenin asıl kaynağına ilişkin kadınlara inisiyatif vermezken, hayır işlerini kadınlar aracılığıyla yürütür. Bu görev paylaşımı neoliberalizmin koşullarına kendisini uyarlayan İslamcıların, yeni koşulların yarattığı toplumsal/ekonomik yaraları kadınların annelik rolünden kaynaklandığı söylenen ‘şefkat’i aracılığıyla sarma çabası sonucu ortaya çıkmıştır.

Neoliberal ekonomik koşullara bağlı Türkiye’de yardımlaşma derneklerinin/vakıflarının artışı, tüm dünyada olduğu gibi refah devletinin tasfiye edilmesi sürecinde devletin sosyal yardım misyonunu ikame edebilmesi için yardımlaşma derneklerini/vakıflarını öne çıkardığı planlı bir süreçtir. Ancak Türkiye’deki değişikliğin ayırt edici özelliği, refah devletinin tasfiyesine paralel olarak ülkede

İslami muhafazakârlığın da yükselmesidir (Buğra, 2012: 50). Bu bağlamda kadınların gönüllü hizmetlerine dayanan örgütlerin sayısı artmış ve hayırseverlik toplumsal alanda çok önemli hale gelmiştir. Ama yapılan hayrın niteliği yani kimlere yapılacağı kadınlar tarafından belirlense de, niceliği yani yardımın ne kadar yapılacağı erkekler tarafından belirlenmektedir.

Bu cinsiyetçi görev dağılımı özellikle de din temelli örgütlenmelerin, aile ve cemaat ilişkilerinin yeniden canlandırılarak 'hayırseverlik' misyonunun devletin boşalttığı alanı doldurduğu yeni dönemi desteklemektedir. Çoğunlukla kadın üzerinden tanımlanan ailenin, toplumun temel birimi olarak yeniden öne çıkarılması da, devletin sorumluluk alanında olan birçok sosyal desteğin aile içinde 'dayanışma' çerçevesinde çözülebilmesi bağlamında gündeme alınmıştır. Zira işsizlik sigortası veya sosyal destek araçlarının iptidai niteliği, güçlü bir refah rejiminin eksikliğini ikame etmek için önce aile dayanışmasını gerekli kılar (Buğra, 2012: 48). Yani, Türkiye'de de yardım derneklerindeki artış ve siyasi bir düzenleme aracı olarak ailenin yeniden gündeme alınması sosyal devletin çözülmesiyle doğrudan ilişkilidir.

Aslında dini dayanışma mekanizmalarını devreye sokarak, neoliberalizmin ve sosyal devletin çözülüşünün toplumda açtığı yaraları telafi etme çabası literatürde uzunca bir zamandır tartışma konusudur (Doğan 2011, Harvey 2006, Haenni 2001). Bu çerçevede doktora çalışmasını yardımlaşma dernekleri üzerine yapan İpek Göçmen de, sosyal devletin çözülmesiyle sosyal yardım organizasyonlarının faaliyetlerindeki artış arasındaki ilişkiyi din temelli örgütlenmeler üzerinden bize açıklar (2011).¹⁶ Göçmen, 20'den fazla yardımlaşma örgütüyle yaptığı görüşmeler sonucunda, neoliberal politikalarla dindarlığın birbirini tamamladığını ve bunun sonucunda da sosyal devlet alanının hayırseverlik ve gönüllülük ilişkilerine terk edildiğini, bu ortamda din temelli organizasyonların ise en yoksul kesimlerin muhtaç bırakıldığı kurumlar olarak ortaya çıktığını söyler (2011: 121). Fakat tüm bu tartışmaya ek olarak, konuyu Türkiye özelinde inceleyen Göçmen, din temelli örgütlenmelerin yardımların yanı sıra "ahlaki ve dini eğitim yoluyla toplumu dönüştürmek" (2011: 131) maksadı da taşıdığını iddia eder. Benim yaptığım görüşmeler de büyük oranda Göçmen'in iddiasını destekler nitelikteydi.

Bugün İslamcı kadınların yardım yapmak için evlere gitmeleri, insanlarla sohbet etmeleri, ibadet etmeleri sadece kadınlar arası dayanışma ağı sağlamamaktadır. Aynı zamanda İslami ahlaka dayalı gündelik hayat tarzı dönüşümünün de temelleri, toplumun hücrelerinde gerçekleşen bu toplantılarda atılmaktadır. Bu nedenle de özellikle kadınların yoğunlukta olduğu örgütlerde, yardımlaşmayla eşgüdümlü bir eğitim süreci de devam etmektedir. Gerek ev toplantılarındaki

sohbetlerde, gerekse örgütler çerçevesinde verilen eğitimlerde kadınlar arasında temas güçlendirilerek bir anlamda bir denetim mekanizması da sağlanır. Daha açık ifade edersem gündelik yaşamı yardımlaşma ağlarıyla kadınlar üzerinden örgütleyen İslamcılar, öncelikle mikro düzeyde İslamlaşmayla toplumsal bir dönüşümün temellerini atar.

Örneğin Kadından Topluma Eğitim Grubu'nun Başkanı Necla Koytak, örgütlerde yardımlaşma ile eğitimin nasıl eşgüdümlü sürdürüldüğünü görüşmemizde şöyle aktardı:

Yani yardımlaşma, evet doğrusu büyük ölçüde o oluyor. Yani inanılmaz şeyler, birçok yerde bunlar olabiliyor. Birçok katkısı oluyor bunun. Diyelim Van depremi gibi şeyler. Hemen harekete geçer onlar. Bir sürü bir şey yapıyorlar, baya bir yardım gönderirler. Ya da ne bileyim Irak'a, Filistin'e. Onun dışında daha sürekli olan eğitimleri oluyor. Mesela diyelim bir derneğin yaptığı "Çeyizinizi hazırladınız mı?" başlığıyla bir eğitim. Ama neymiş çeyiz, bilgilenmek. Anlatabildim mi? El işi değil. Başlığı o ama böyle bir hoşluk olsun diye. Onlar da mesela bu eğitimi yapıyorlar. O eğitimin içinde her şey var. Yaşadığımız dünyayı tanımaya ilişkin, kendisini, daha doğru bir İslam anlayışı ile ilişkili. Yani bu da var. İslam'ı daha doğru anlamaya ilişkin dersler de yapıyorlar bu topluluklar içerisinde.¹⁷

Koytak'ın eğitimlerin içeriğine ilişkin aktarımları, çeyiz üzerine konuşmayla başlayan bir eğitim faaliyetinin İslam'a ilişkin bilgilere doğru nasıl evrildiğini bize açıklıyor. Aynı şekilde HİK-DE (Hanımlar İlim ve Kültür Derneği)'den görüştüğüm kadınlar da yardımların yanında, kurumlarında seminer ve kurslarla çeşitli eğitim faaliyetlerini de yürüttüklerini benimle paylaştılar. HİK-DE de, kadınlara yardım götürmenin yanında birçok vakıf ve dernek gibi aynı zamanda öğrencilere burslar da veriyor. Elbette, İslami vakıfların/derneklerin öğrencilere burs vermesi ya da cinsiyete göre ayrılmış yurtlara kaynak sağlaması, muhafazakâr ve yoksul ailelerden gelen genç kızların yüksek eğitime devam etmesine fırsat tanımaktadır (White, 2002: 343). Verilen burslar, yapılan yurtlar bu anlamda kız öğrenciler için önemlidir. Ancak dernekler/vakıflar sadece burs sağlamakla yetinmez, küçük çaplı, beceri kazanmaya dönük ya da dini, ahlaki konulara ilişkin toplantılar, kurslar düzenlemenin ötesinde daha geniş, derinlikli eğitim programları da yürütür.

Özellikle 28 Şubat'tan sonra, başörtüsü nedeniyle üniversiteye gidemeyen kadınların katıldığı entellektüel düzeyi daha yüksek eğitim programları da öncelikle MAZLUM-DER, ÖZGÜR-DER ya da tamamen kadınlar tarafından kurulan Hazar Derneği (Hazar Eğitim, Kültür ve Dayanışma Derneği) gibi geniş katımlı dernekler ve diğer birçok küçük/ büyük dernekler/vakıflar tarafından uzun zamandır yürütülmektedir. Birçok dernek içinde faaliyet göstermiş olan

ve 28 Şubat yasaklarının kadınların derneklere eğilimlerini arttırdığını savunan aktivist Yasemin Köycü, o süreçte derneklerin kadınlar için nasıl eğitim kurumları haline dönüştüğünü görüşmemizde şu cümlelerle aktardı:

28 Şubat'ta başörtü yasağını başlattıktan sonra, genelde biz bayanlarla derslerimizi evlerde yapıyorduk. Ama süreç başladığı zaman yasak sürecinden dolayı okula devam edemeyen birçok genç arkadaşımızdan dolayı aslında onların hepsini derneklere yönlendirdik. Tabii şu anda üniversitelerde başörtü yasağı kalktı, gençliğimiz üniversiteye devam etti. Ama son süreçte dernekler gerçekten de halkın nabzını tutan gençlerin eğitim gördüğü bir yerdi. Mesela bizim bu ablalarımızın bir çoğu da hepsi yasak sürecinden devam edemediğinden dolayı genellikle derneklerde ve evlerde çalışmalarına devam etmiş... O süreçte bizim eğitim aldığımız yerler vakıflar ve derneklerimiz oldu, yani buralarda eğitim almaya başladık. Mesela ben kendim bile yüksek lisansa devam edemeyince buralara yöneldim. Haftalık hem çalışıyordum aynı şekilde, hafta sonları gelip burada derslere dâhil oluyordum. Periyodik derslere devam ediyordum. Yani burası vakıflar ve dernekler bir nevi biz genç kızlar için eğitim merkeziydi... Aslını söylemek gerekirse üniversitenin çok eksikliğini bu anlamda çekmedik. Evet, hani kariyer anlamında, mesleki anlamda bir şey elde edemedik ama sivil toplum kuruluşlarında bu açığı biraz olsun kapattık.¹⁸

Öyle görünüyor ki dernekler/vakıflar, yardımlaşmadan başlayarak eğitime uzanan, dini ve seküler bilgilendirmeye kadar çok çeşitli fonksiyonu bir arada barındırıyor. Yeni dernekleşme anlayışı bize, aynı zamanda "toplum kavramı ve toplumsallık tahayyülünün çözülmekte oluşunu; buna bağlı olarak yeni tür bir 'birliktelik' anlayışı"nın (Arslan, 2010: 250), dernekler/vakıflar aracılığıyla İslam ahlakı üzerinden gerçekleştirilmeye çalışıldığını gösteriyor. Bu mikro değişiklikler, uzun zamanda ve süreklilik halinde makro düzeyde etkiler de yaratıyor. Dernekleşmenin yarattığı/ürettiği ağı ve ahlak anlayışı sadece toplumun bütünündeki hayat tarzı değişimini yansıtmıyor. Aynı zamanda bu hayat tarzının ihracına da vesile oluyor. Örneğin sadece yerel değil, uluslararası yardımları da organize eden İHH ve Kimse Yok Mu dernekleri gibi örgütler yardımlarla uluslararası düzeyde siyasi sonuçlar da elde etmeye çalışıyor. Görüşmemizde İHH'da kadın örgütlenmesinden sorumlu Fatma Kutay yurt dışında yaptıkları yardımlardaki tutumlarına ilişkin olarak şu bilgileri verdi:

Zaten namaz vakti gelince namaz kılıyorsun, onu görüyorlar ve sormaya başlıyorlar. Onlar sorunca siz de cevap veriyorsunuz. Organizasyonel değil, biz İslam'ı anlatmayı hep misyonerlikten ayrı tuttuk. Müslümanlar misyonerlik yapmaz. Misyonerlik şudur: Misyonerler yardımı götürürler ama satın alırlar sizi, hatta cennetten arsa satarlar. Ama biz ise bize sorarlarsa anlatırız. Gerisi Allah'la onlar arasında bir şey... Bizimki ihtiyaca binaendir. Afrika'da bir bölgede çocuklar çalılıkla yapılmış bir şeyin içine giriyor, kapkaranlık, ellerinde tahta

tabletler, o tabletlerin üzerine çizerek Kur-an'ı öğreniyorlar, biz onlara Kur-an verdik; ama orda kuran zaten var. Siz oraya yeni birşey getirmiyorsunuz.¹⁹

Diğer taraftan Gülen cemaatiyle organik bağı bilinen Kimse Yok Mu Derneği'nden İbrahim Çiçek'in yardımların siyasi sonuçlarına ilişkin yaptığı tespitler, cemaatin yardımlaşma üzerinden kurguladığı siyasi çıkara ilişkin bir başka çarpıcı örnekti:

Şimdi siz o insanlara gidip sahip çıkmışsınız, yarın bir gün bu insanlar palazlandığı zaman, biraz toparlandığında bu insanlar maddi olarak yatırım yapacaksa veya bir şey yapacaksa Türkiye'yi tercih edecek. O insanların en zor anında siz yanında olmuşsunuz. Biz bunu bekleyerek yapmıyoruz. Yani ülke olarak da yapmıyoruz, dernek olarak da yapmıyoruz. Ama sonucunda yansımalarında bu da çıkacak ortaya.²⁰

Özetle, derneklerin/vakıfların çoklu işlevi, İslamcı hareketin özellikle de 1990'lardan sonra hızla dernekleşmeye gitmesinde önemli bir gerekçe olmuştur. Patrick Haenni, insanların desteğini almanın en iyi yolunun onlara eğitim ve sosyal hizmetler götürmekten geçtiğini İslamcılarının çok iyi anladığını söyler (2001: 124). Toplumla iktidarı birbirine bağlayan bir mekanizma olarak dernekler/vakıflar 'aracı kurum' yönüyle işlevselleştirilir. Bu yeni perspektif Cihan Tuğal tarafından derinlemesine tartışılır. Tuğal, insanların desteğini almak ve iktidarın hegemonyasını sağlamlaştırmak açısından sivil toplumculuğun önemini Antonio Gramsci'nin 'pasif devrim' teorisini yorumlayarak açıklar. Tuğal'a göre, İslamcılar son yirmi-otuz yılda milyonlarca insanı harekete geçirip siyasallaştırmak üzere siyasal partiyle bağlantılı cemaatler, kayıt dışı gruplar ve dernekler kurdular. Başka bir anlatımla, 'sivil toplum'u (günlük yaşamı, toplumsal uzamı ve insanların ekonomiyle ilişkisini) 'siyasal toplum'u (otoriteyi ve birliği oluşturan liderlikle) birleştirmeyi başardılar (2010: 18). Böylece, Haenni'nin de tespit ettiği gibi İslamcılar tabanda destek sağlayabildi ve hegemonyasını güçlendirdi. Bunu da büyük oranda kadın emeği üzerinden yaptı.

Kadın emeğine dayalı yardımlaşma dernekleri/vakıfları, İslamcı hareket için çözülen mahallenin, cemaatin yerini almış, ama yerini aldığı bağları yok eden değil, onları daha da derinleştirip büyüten 'arayerde' bir kurum olarak İslamcı hareket açısından araçsallaşmıştır. Aslında İslamcılar sadece yardımlaşma konusunda değil, tüm toplumsal sorunların çözümüne ilişkin sivil toplum kavramının demokratikleşme sürecindeki çekiciliğinden yararlanmış ama bir yandan da onu yeniden adlandırma ve yeniden tanımlama yoluyla ona özgün, İslami bir nitelik kazandırmaya çalışmıştır (İbrahim ve Wedel, 2007: 23). Bu nedenle derneklerin/vakıfların özellikle de yardımlaşma/dayanışma dernekleri/vakıfları olarak faaliyet gösterenlerin, kendisini iktidara muhalif bir örgütlenme olarak tanımlamaması ve asıl hedefinin topluma 'hizmet' olduğunu söylemesi,

derneklerin/vakıfların 'aracı' kurum misyonunu tamamlamaktadır. Toplum ile iktidar arasında yeralan dernekler/vakıflar, iktidar lehine toplumu çoğu zaman yeni dindarlık anlayışı aracılığıyla 'ehlileştiren' bir araç konumu kazanmaktadır. Ancak başından beri tartıştığım gibi sözkonusu örgütlenme daima cinsiyetçi bir ayrımı içinde taşır ve varolan ayrışmayı yeniden üretir. Kamusal alan üzerinden yapılan yeni ayrışma da kadını yeniden din bağlamında kültür alanına, erkeği ise ekonominin ve siyasetin alanına yerleştirir. Böylece, toplumsal cinsiyet ilişkilerine ilişkin içsel gerilim ve çıkmaz daima İslamcı hareketin gündeminde esas yerini korur.

Sonuç

Makaleye kadınların ve erkeklerin kamusal alanda eşit temsile sahip olmasının, temsillerin eşdeğerliliğini de beraberinde getirip getirmediğini tartışarak başlamıştım. İslamcı kadınlar üzerinden baktığımda öyle görünüyor ki kadınlar kamusal alanda erkeklerle eşit temsil hakkı talep ediyor, ancak bu temsili cinsiyetler arası farklılığa dayalı rol paylaşımının gereğince farklı mekânlar ve görevler üzerinden tanımlıyor. Kadınlar annelik ve dindarlığın korunması gibi geleneksel rollerini sürdürmek yoluyla kamusal alandaki görünürlüğü artırıyor. Vakıflar, yardım dernekleri de bu anlamda kadınlara kamusal alanda temsil imkânı sağlayan evin uzamı şeklinde biçimleniyor. Gönüllülük esasına dayalı dernekler kadınlara ev içi rollerini de ihmal etmeden kamusallaşma olanakları sağlıyor.

Elbette bu kamusallaşma deneyiminin özellikle de hak temelli örgütlerde yeralan kadınlar açısından yer yer kadın hakları bağlamında önemli kazanımları da oluyor. Örneğin, tamamen yardım dağıtmak üzerinden şekillenen HİK-DE'de yeralan kadınlarla yaptığım görüşmelerde kadınlar, yardım ettikleri boşanmış kadınların ekonomik güvencesi olmaması sebebiyle nasıl olumsuz koşullarla karşılaştığını gördükten sonra, kendi eşleriyle edindikleri tüm malları eşit paylaşmaya başladıklarını söyledi. Bu da, kadınların geleneksel rollerinin devamı olarak edindikleri kamusal alan deneyiminin yer yer kadınlar açısından bazı hak kazanımlarını da beraberinde getirdiğini gösteriyordu. Daha açık bir ifadeyle, hak mücadelesi vermek gayretinde olmasa da, yoksulluğu geçici yardımlarla 'devlet yerine' sübvansede edici aktiviteler içinde kadınların edindiği deneyimler, onları daha bilinçli hareket etmeye sevk edebiliyordu.

Bir başka örnek ise kadına yönelik şiddete karşı durmak konusunda İslamcı kadınların gösterdiği kararlılıktı. "Kadına Yönelik Şiddete Son!" kampanyası özellikle seküler kadınlarla İslamcı kadınların görüş birliği ve ortak çalışması sonucu önemli yol kat ettikleri bir konu oldu. Ayrıca, 2011 seçimlerinde mecliste kadın temsiline yüzde 50'ye çıkarılması için yine Ka-Der önderliğinde başlatılan

kampanyaya İslamcı kadınlar da destek verdi. Hatta İslamcı kadınlar içinde bir grup kadın, “Başörtülü Aday Yoksa, Oy da Yok!” kampanyasını başlatarak başörtülü milletvekili adayı göstermeyen AKP’ye karşı ciddi bir kamuoyu baskısı oluşturdu. Aslında hacca gittikten sonra başörtülerini çıkartmak istemeyerek, 31 Ekim 2013 tarihinde meclise başörtüleriyle giren dört milletvekili kadının (Sevde Beyazıt Kaçar, Nurcan Dalbudak, Gülay Samancı, Gönül Bekin Şahkulu), bu kazanımı elde etmesi kampanyanın AKP üzerinde yarattığı baskının da neticesiydi.

Ancak öyle görünüyor ki İslamcı kadınlar açısından ‘kadın hakları’ bağlamındaki kazanımlar oldukça sınırlı bir alanı kapsamaktadır. Kadınların kamusal alanda kazandıkları temsil yetisi erkeklerinkiyle ‘eşdeğer’ bir nitelik kazanmadıkça ve yine bu kamusal temsil kadınların özel alana ilişkin rollerine bir düzenleme getirmediği bu sınırlılığın aşılması zor görünüyor. Eşitlik ve farklılık arasındaki salınımda kadınların ‘farklılığı’ çoğu zaman ‘eşitliğin’ önüne koyması, hatta ‘eşitlik’ yerine ‘tamamlayıcılığı’, ‘farklılık’ ile birlikte ele alması kadınların kamusal deneyimlerini de eviçi rollerinin uzantısı olarak şekillendiriyor. Böylece beklenenin tersine, kamusal alan deneyiminin kadının eviçi rollerini dönüştürmesinden çok, ‘alternatif’ kamusal alanlar kadınlar için evin uzamı olarak yeni bir dönüşüme tabi kınıyor.

Sonnotlar

¹ ‘Müslümanlık’ ile ‘İslamcılık’ın kavramsal olarak birbirinden ayrılması gereğine inandığımdan, makalede kadınları işaret ederken ‘Müslüman’ ya da ‘Müslümanlık’ kavramları yerine ‘İslamcı’ ya da ‘İslamcılık’ kavramlarını kullanmayı yeğliyorum. Çünkü benim açımdan İslamcılık, din olarak İslam’ın bir inanç sistemi olmasının ötesinde siyasal bir ideoloji ya da iktidar alternatifi olarak kullanılmasını ifade ediyor. İslamcılık, makalede ele aldığım biçimiyle tarih dışı bir anlatımla İslam dininin öğretilerine değil, ağırlıklı bir siyasal referans olarak dinin kullanılış biçimine işaret ediyor. Bu nedenle ‘İslamcı kadın’ ifadesini içerdiği siyasal referansları da vurgulamak için kullanıyorum. Diğer taraftan, bazı kadınların kendilerini ifade etmek için kullandığı ‘dindar kadın’ tanımlamasına da mesafeli yaklaşıyorum. Çünkü İslamcılığın dindarlığı kapsadığını ama sadece bundan ibaret olmadığını düşünüyorum. Zira İslamcılığı, içinde dindarlığı da barındıran ama bunun da ötesinde Müslümanları siyasal, sosyal ve ekonomik olarak yeniden örgütleyen total bir düşünce silsilesi olarak ele alıyorum. Bu silsileden bağımsız bir kadın hareketi olmadığını düşündüğüm için de ‘İslamcı kadın’ ifadesini kullanmayı, diğerleri nazarında daha doğru buluyorum.

² Bkz. Cavarero A (1992). Equality and Sexual Difference: Amnesia in Political Thought. İçinde: Block G ve James S (der). *Beyond Equality and Difference*, London:

Routledge; Gilligan C (1994). In a Different Voice: Women's Conceptions of Self and Morality. İçinde: Eisenstein H ve Jardine A (der). *The Future of Difference*, New Jersey: Rutgers; Pateman C (1992). Equality, Difference, Subordination: The Politics of Motherhood and Women's Citizenship. İçinde: Bock G ve James S. *Beyond Equality and Difference*, NewYork: Routledge. Young M (1998). Polity and Group Difference. İçinde: Phillips A (der). *Feminism and Politics*, London: Oxford Press; Dean J (1996). *Solidarity of Strangers: Feminism After Identity Politics*. California: University of California; Fraser N (1998). From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age. İçinde: Phillips A (der). *Feminism and Politics*, London: Oxford Press; Benhabib S (1999). *Modernizm, Evrensellik ve Birey*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, Benhabib S ve Cornell D (1987). *Feminism As Critiquque: On the Politics of Gender*. University of Minnesota Press.

³ Çoğunluğu, özellikle feminizmin kadının bedenini toplumsal olarak denetimine ilişkin itirazları nedeniyle, kendisini feminist olarak tanımlamak istemez. Bu nedenle İslamcı kadınlar arasında kendisini 'feminist olarak' tanımlayan kadın sayısı çok azdır.

⁴ Bu görüşmeleri 2013 yılında tamamladığım "Küreselleşen İslam ve Türkiye'de İslamcı Kadınlar" başlıklı tez için 2011-2012 yılları arasında gerçekleştirdim. Tez için yaptığım bu görüşmelerde 19 İslami örgüt temsilcisiyle biraraya geldim. Tez çerçevesinde yaptığım bu görüşmelerden makalede de faydalandım. Görüşme yaptığım dernekleri şöyle sıralayabilirim: Başkent Kadın Platformu, Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği (AK-DER), Hazar Eğitim, Kültür ve Dayanışma Derneği (Hazar Derneği), Kadından Topluma Eğitim Grubu, Gökkuşuğu Kadın Platformu (GİKAP), Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği (ÖZGÜR-DER), İnsan Hakları Araştırmaları Derneği (İHAD), İnsan Hakları ve Mazlumlar için Dayanışma Derneği (MAZLUM-DER), Kimse Yok Mu Derneği, Gazeteci ve Yazarlar Vakfı, Nisan Derneği, Hanımlar İlim ve Kültür Derneği (HİK-DE), İlke İlim ve Kültür Derneği (İLK-DER), Kimse Yok Mu Derneği, İnsan Hak ve Hürriyetleri İnsani Yardım Vakfı (İHH) ve Akabe Eğitim ve Kültür Vakfı/Yardımlı Derneği, Aileyi Koruma Derneği (AKODER), İslam Dünyası Sivil Toplum Kuruluşları Birliği ve Diyanet Vakfı Kadın Faaliyetleri Merkezi.

⁵ 2011 yılında başörtülü kadınların başlattığı "Başörtülü Aday Yoksa Oy da Yok!" kampanyası bu gerilimin açığa çıktığı bir eylem olarak önemlidir.

⁶ Burada hak temelli derneklere ÖZGÜR-DER, MAZLUM-DER, AK-DER, Başkent Kadın Platformu, Hazar Derneği, Kadından Topluma Eğitim grubu gibi İslami dernekleri ve yardımlaşma derneklerine de İHH, Yardımlı, Kimse Yok mu, HİK-DE, İLK-DER ve Nisan Derneği gibi İslami dernekleri örnek olarak verebilirim.

⁷ 'Performatif edimler" Judith Butler'ın üzerinde durduğu bir kavramdır. Bkz. Butler J (2005). *İktidarın Psikik Yaşamı*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları; Butler J (2010). *Cinsiyet Belası*, İstanbul: Metis Yayınları.

⁸ Bugün Türkiye’de bulunan 90.000 sivil toplum örgütünün içinde İslami sivil toplum örgütleri de önemli bir yer kaplamaktadır. 2005 yılında Türkiye öncülüğünde kurulan İslam Dünyası Sivil Toplum Kuruluşları Birliği’nin 187 üyesinden, 79’u Türkiye’denir. Kaynak: İslam Dünyası Sivil Toplum Kuruluşları Birliği. http://www.theunity.org/tr/index.php?option=com_content&view=article&id=540&Itemid=7, Son erişim tarihi, 14.04.2011.

⁹ Türkiye’de çalışma alanları baz alınarak yapılan *Türkiye’de Sivil Toplum: Bir Dönüm Noktası Uluslararası Sivil Toplum Endeksi Projesi Türkiye Ülke Raporu 2011* verilerine göre, Türkiye’de STK’ların büyük çoğunluğu sosyal dayanışma ve hizmet odaklı çalışır. Derneklerin %18,1’ini “dini hizmetlerin geliştirilmesine yönelik hizmet faaliyetleri” veren cami dernekleri, %14,3’ünü spor kulüpleri, %13,7’sini yardımlaşma dernekleri, %9,5’ini kalkınma ve konut dernekleri, %10’unu ise mesleki dayanışma örgütleri oluşturmaktadır. Bu sonuçlar da gösterir ki, derneklerin %65’inin herhangi bir politikaları etkileme gündemi yoktur; çoğunluğu sosyal hizmetler ile dayanışma faaliyetlerine odaklanmıştır (TÜSEV, 2011: 18).

¹⁰ Neslihan Akbulut’la kişisel görüşme, 10.10.2011.

¹¹ Hülya Şekerci’yle kişisel görüşme, 8.12.2011.

¹² İslamcı Feminizm ile ilgili tartışmalar için bkz: Badran M (2009). *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. England: Oxford Press; Badran M (2007). *Feminism Beyond East and West: New Gender Talk and Practice in Global Islam*. New Delhi: Global Media Publications. Karam A (1998). *Women, Islamism and the State: Contemporary Feminism in Egypt*. Great Britain: Macmillan Press. McDonald LZ (2008). Islamic Feminism. *Feminist Theory*, 9 (3), 347 – 354; Marshall G A (2008). A Question of Compatibility: Feminism and Islam in Turkey. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 17(3), 223-238; Mernissi F (1991). *The Veil and Male Elite: A Feminist Interpretations of Women Rights in Islam*. USA, Canada: Adison-Wesley Publication. Mir-Hosseini Z (2011). Beyond ‘Islam’ vs ‘Feminism’. *IDS Bulletin*, 42(1), 67-77; Mir-Hosseini Z (2006). Muslim Women’s Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism. *Critical Inquiry*, 32 (4), 629-645; Moghadam V (2002). Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate. *Signs*, 27 (4), 1135-1171; Moghissi H (1999). *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. London: Zed Books.

¹³ Fatma Benli’yle kişisel görüşme, 6.12.2011.

¹⁴ Sevda Noyan’la kişisel görüşme, 20.10.2011.

¹⁵ Esra Elönü’yle kişisel görüşme, 18.10.2011.

¹⁶ Göçmen’in tezinden değil, tezinden ürettiği makalesinden faydalandım. Bkz: Göçmen İ (2011). Muhafazakârlık, Neoliberalizm ve Sosyal Politika: Türkiye’de Din Temelli Sosyal Yardım Organizasyonları. *Doğu Batı*, 58, 115-146.

- ¹⁷ Necla Koytak'la kişisel görüşme, 27.04.2012.
- ¹⁸ Yasemin Köycü'yle kişisel görüşme, 25.04.2012.
- ¹⁹ Fatma Kutay'la kişisel görüşme, 12.10.2011.
- ²⁰ İbrahim Çiçek'le kişisel görüşme, 24.02.2012.

Kaynakça

Akşit B, Serdar A ve Tabakoğlu B (2005). İslami Eğilimli Sivil Toplum Kuruluşları. İçinde: Gültekinil M ve Bora T (ed). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 664-681.

Akşit B (2009). İslamî Eğilimli Sivil Toplum Kuruluşları ve Sivil Toplum İçindeki Konumları. İçinde: Uysal A (der). *Siyasal İslam ve Liberalizm: Endonezya, İran, Mısır, Tunus, Türkiye*, İzmir: Yakın Kitabevi.

Akşit B, Şentürk R, Küçükkural Ö ve Cengiz K (2012). *Türkiye'de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Akşit E E (2009). Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'de Kamusal Kavramının Dönüşümü ve Dışladıkları. *SBF Dergisi*, 64/1, 1-21.

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

Arslan A (2010). *Modern Dünyada Müslümanlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bayat A (2007). *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post Islamism Turn*. California: Stanford University.

Bayat A (2010). *Life As Politics: How Ordinary People Change the Middle East*. California: Stanford University.

Bhabha H K (1984). Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse. *Screen*, 28, 124-133.

Bhabha H K (1995). Signs Taken for Wonders. İçinde: Ashcroft B, Griffiths G ve Tiffin H (der). *The Postcolonial Studies Reader*, London-New York: Routledge, 29-36.

Bora A (1997). Kamusal Alan/Özel Alan: Mahrumiyet-Özgürleşme İkileminin Ötesi. *Toplum ve Bilim*, 75, 85-92.

Bora A (2002). Fark Yaraları: Farklılık mı? Eşitlik mi?. *Defter Dergisi*, 12, 57-67.

Buğra A (2012). Türkiye'nin Değişen Refah Rejimi: Neoliberalizm, Kültürel Muhafazakârlık ve Yeniden Tanımlanan Toplumsal Dayanışma. İçinde: Buğra A (der). *Türkiye'de Refah Devleti ve Kadın*, İstanbul: İletişim Yayınları, 47-70.

Çayır K (2000). İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü. İçinde: Göle N (der). *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul: Metis Yayınları, 41-67.

Doğan A E (2011). 1994'ten Bugüne Neoliberal İslamcı Belediyecilikte Süreklilik ve Değişimler. *Praksis Dergisi*, 26, 55-76.

Eraslan S (2002). Uğultular...Silüetler. İçinde: Bora A ve Günel A (der). *90'larda Türkiye'de Feminizm*, İstanbul: İletişim, 239-278.

Eraslan S (2005). İslamcı Kadının Siyasette Zaman Algısı Üzerine, İçinde: Gültekingil M ve Bora T (ed). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 818-825.

Göçmen İ (2011). Muhafazakârlık, Neoliberalizm ve Sosyal Politika: Türkiye'de Din Temelli Sosyal Yardım Organizasyonları. *Doğu Batı Dergisi*, 58, 115-146.

Gramsci A (1971). History of the Subaltern Classes: Methodological Criteria. İçinde: Hoare Q ve Smith G N (der), *Selections From The Prison Notebooks of Antonia Gramsci*, New York: International Publishers, 52-55.

Haenni P (2011). *Piyasa İslamı: İslam Suretinde Neoliberalizm*. İstanbul: Özgür Üniversite Yayınları.

Harvey D (1997). *Postmodernliğin Durumu*. İstanbul: Metis Yayınları.

İbrahim F ve Wedel H (2007). *Ortadoğu'da Sivil Toplumun Sorunları*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kandiyoti D (1988). Bargaining with Patriarchy. *Gender and Society*, 2(3), 274-290.

Kandiyoti D (1997). Kurtulmuş ama Özgürleşmiş mi?: Türkiye Örneği Üzerine Bazı Düşünceler. İçinde: Kandiyoti D (der), *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, İstanbul: Metis Yayınları, 65-83.

Kandiyoti D (2011). Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları: Gelecek için Geçmişe Bakış. İçinde: Sancar S (der), *Birkaç Arpa Boyu: 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar*, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 41-60.

Kural A S (1997). Türkiye'de Alternatif Kamular/Cemaatler ve İslamcı Kadın Kimliği. *Toplum ve Bilim*, 72, 5-42.

Saktanber A (2005). Gündelik Yaşamda Dinin 'Yeniden' Keşfinin Bir Aracı Olarak Kadınlar, İçinde: Murat Gültekingil, Tanıl Bora (ed). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 813-817.

Sancar S (2012). *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Savran G A (2001). Feminizmin İkilemleri (Teoride Aşılabilir mi?), *Defter Dergisi*, 44, 33-69.

Yılmaz Z (2013). *Dindarlığın Yeniden İnşasında İslamcı Kadınlar*. *Mülkiye Dergisi*, 37(4), 9-32.

Tuğal C (2010). *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Tüsev (Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı) (2011). *Türkiye’de Sivil Toplum: Bir Dönüm Noktası, Uluslararası Sivil Toplum Endeksi Projesi Türkiye Ülke Raporu*. İstanbul: Tüsev Yayınları.

Vergin N (1998). *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*. İstanbul: Bağlam Yayınları.

White J B (2002). *Türkiye’de İslamcı Kitle Seferberliği*. İstanbul: Oğlak Yayınları.