



İslamfobi ve Beyazlığa Yakınlıklar: Kahverengi Müslüman Konusu Dışında Örgütlenmek*

Nadiya N. ALI, Lucy El-SHERIF ve Hawa Y. MIRE

Çeviren: Ayberk ERYILMAZ**

Mevcut İslamofobi literatür (1), Müslüman öznenin nasıl “bir anda denetim ve disiplin nesnesi olarak dikilebileceğini” göstermeye başlamıştır (Morey ve Yaşın 2011: 5-6). Popüler tahayyülde Müslümanlık (2) ırksallaştırılmış şiddet ve mantıksızlık prizmasından tanımlanan, farklılaşmamış, kültürel açıdan yabancı bir oryantal özneyi temsil eder hale geldi. Her ne kadar akademik ve toplum temelli İslamofobi karşıtı çabaların çoğu evrenselleşmiş bir Müslüman figürünün indirgemeciliğine karşı mücadele etmeye çalışıyorsa da bu çabalar, kahverengi Müslüman figürünü eleştirmeden araştırmanın başlangıç noktası olarak ele alma ve böylece egemen söylemlerin homojenleştirici ırksallaştırılmasını daha da somutlaştırma eğilimindedir. Bu makale, İslamofobiye yönelik bu homojenleştirici yaklaşımla meydana gelen silinmeyi ele alarak, İslamofobinin yaşam dünyası hakkındaki düşünceleri genişletme olasılıklarını ortaya çıkarıyor. Özellikle, İslamofobinin operasyonel yaşamı ile kesişimsel özne konumlarımızın mümkün kıldığı beyazlığa farklı yakınlıklar arasındaki diyalojik doğayı değerlendiriyoruz. Ve bu imkanların İslamofobi deneyimini nasıl şekillendirdiği de analizin ana odak noktasıdır. Yazarlar soruyor: Müslüman

* Bu makale “Islamophobia and Proximities to Whiteness: Organizing Outside of the Brown Muslim Subject” başlıklı makalenin çevirisidir. Makale 2023 yılında *ReOrient-The Journal Of Critical Muslim Studies* dergisinin 8. Cilt 1. Sayısında yayımlanmıştır.

** Yüksek Lisans Mezunlu, The New School, Politik Ekonomi Bölümü, erylilmazayberk@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6338-5855

öznelliğinin ırksal, etnik, sınıfsal, bölgesel ve ideolojik çizgiler üzerinden sistemik olarak sınırlandırılması, İslamofobinin nasıl deneyimlendiği ve işlevselleştirildiği ile nasıl etkileşime giriyor? Oto-etnografik bir yaklaşımdan yararlanarak, İslamofobinin kesişimsel bir anlayışının yapısökümünü yapmak ve tasvir etmek için ilgili jeopolitik ve sosyal konularımızdan İslamofobik karşılaşmaların birinci şahıs anlatımını sunuyoruz.

Giriş

2016 yılında Ontario Özel Soruşturma Birimi, 2015 yılında Andrew Loku'nun öldürülmesinden sonra Torontolu bir polis memurunun hatalı olmadığını tespit etti (CBC News, 2016b). Sonuç olarak Black Lives Matter, Toronto Emniyet Müdürlüğü'nde "45 yaşındaki beş çocuk babası Andrew Loku'yu ölümcül şekilde vuran memurun adının açıklanması" talebiyle yaklaşık iki hafta süren bir protesto ve kamp düzenledi (CBC) Haber, 2016a). Aktivistlerden ve toplum liderlerinden oluşan gayri resmi bir grup genç, kahverengi Müslüman, Toronto Polis Merkezinde düzenlenen mitingi desteklemek için geldi ve şu tabelanın ilk tekrarını düzenledi: "Siyahilerin yasamasını destekleyenlerle dayanışma içinde olan Müslümanlar". Görünüşte masum olan bu dayanışma hareketi, toplumda çok sayıda tepkiye yol açtı çünkü sloganın "Müslümanlar" ifadesini kullanması, Müslümanlığı Siyah olmayanlar olarak genelleştirdi. (3) Bu, BLM-TO'nun organizasyon ekibinin kurucuları arasında yalnızca Siyahi Müslüman bir kadın olan Yusra Khogali'yi değil, aynı zamanda çok çeşitli Siyah Müslüman organizatörleri de içermesine rağmen gerçekleşti. Bu nedenle, tabelanın "Müslüman" ifadesinin "Siyahi Hayatlar"ın aksine konumlandırılması, Müslüman alanların hem içinde hem de dışında Siyah olmayan olarak hakim olan "Müslüman" tahayyülünü yeniden doğruladı ve Siyah Müslümanların daha fazla silinmesini sürdürdü (Mugabo, 2019). Ve belki daha da önemlisi, Müslümanların farklı tebaa konumları ve beyazlara göreceli yakınlıkları doğrultusunda nasıl örgütlendiklerini ve örgütlendiklerini yeniden düşünmeye zorladı. (4).

Özellikle ilgi çekici olan nokta, tabelanın "Müslüman"ın gelişigüzel bir şekilde farklılaştırılmamış, bağımsız bir işaretleyici olarak sunulma eğiliminde olduğunu ortaya koyma şeklidir. Tepkinin ardından dayanışma tabelası hantal bir şekilde şu şekilde düzeltilti: "Siyahi

Olmayan Müslümanlar, Siyah Müslümanlar ve BLM ile Dayanışma İçinde". Revizyon toplumsal kaygılara değindi, ama aynı zamanda bir kimlik belirleyicisinin "kim" olduğunun her zaman günün daha geniş söylemsel düzenlemeleriyle bağlantılı bir yapı olduğunu da gösterdi. Hayali Müslüman figürü, öznelleşmenin, özdeşleşmenin ve ait olmanın mevcut yollarını döşemede önemli sonuçları kapsar ve bu sonuçlara sahip olur. Bu öznelleştirme yollarının yapısını anlamak, ırkçı sistemlerin (bizim durumumuzda İslamofobinin) operasyonel yaşamını düşünürken dikkat çekicidir. Bu bağlamda Nazia Kazi, İslamofobi üzerine yapılan çalışmalarda "Müslümanların kendi aralarındaki ayrıcalık ve tabakalaşma hakkında [dikkatli bir şekilde] düşünmelerini" rica ediyor. Sosyal sınıf, ırk, göçmenlik durumu veya eğitim durumu İslamofobi deneyiminde belirleyici faktörlerdir" (Kazi, 2015: 119). Dolayısıyla bu makalede, Kuzey Atlantik Tasavvurumuzda sıradan hale gelen bu "Müslüman figürünü" hem Müslüman toplulukların içinde hem de dışında ayırtırmayı amaçlıyoruz. İslamofobi anlayışımızı ön plana çıkaran bu "sıradan" "Müslüman" kurgusunu istikrar-sızlaştırmayı hedefliyoruz. Kendi biyografik anlatılarımızı sunarak, bu "evrenselleştirilmiş" astatik-kahverengi Müslüman figürünün büyük ölçüde verili kabul edilen yapısının nasıl sahaya çıktığını araştırıyor ve İslamofobi anlayışımızı daraltıyoruz. Bu nedenle, Müslüman öznel-liğinin ırksal, etnik, sınıfsal, bölgesel [mekânsal] ve "pratik" çizgileri üzerinden sistemik olarak sınırlandırılmasının İslamofobinin nasıl ortaya çıktığı ve deneyimlendiği ile etkileşime girme biçimini ciddiye alıyoruz. Yukarıdaki Black Lives Matter anekdotunun da gösterdiği gibi, kesişimsel bir bakış açısına sahip olmayan ırkçılık karşıtı çabalar, istemeden de olsa dışlayıcı silmeleri yeniden üretiyor ve söz konusu "kim"e ilişkin sınırlı ırkçı yapıları daha da somutlaştırıyor.

Bu makale, bu tartışma için niteliksel bir oto-etnografik yaklaşıma yönelmektedir (Ellis, Adams ve Bochner ,2010; Prus, 1996). İslamofobinin ve Müslümanlığın tanıklıklarını üç şekilde sunuyoruz: çok farklı Müslüman kadınların bulunduğu yer. Oto-etnografyalarımızı ön plana çıkaran hikayeleri ve deneyimleri konumlandırarak başlıyoruz. Bu makalenin üç yazarı vardır: Nadiya N. Ali, Lucy El- Sherif ve Hawa Y. Mire. Yoldan geçen beyaz bir Arap-Müslüman olan Lucy'nin İslamofobi deneyimi, kendisini içinde yaşarken bulunduğu, yalnızca 11 Eylül sonrası ırkçılığının ağırlığını hissettiği beyaz arzu dolu balon tarafından koşullandırılmış ve yumuşatılmıştı. Britanya

Kolumbiyası'nda büyüyen Somalili bir Kanadalı olarak Hawa'nın Siyah karşıtı ırkçılık deneyimi süreklidir ve Müslümanlıkla olan ilişkisine yakından bağlıdır; bu da onun İslamofobi deneyimini şekillendirdi. Nadiya'nın İslamofobi ile karşılaşması ise Siyahi göçmen statüsü ve katı Amerikan ırk haritasına göre etno-kültürel Ötekiliği ile ön plana çıkıyor. Müslümanlığımızın sorunsallaştırıldığı bu benzersiz karmaşık deneyimler, üstlenmeyi hedeflediğimiz çalışmanın temelini oluşturuyor. Ve böylece, bu oto-etnografilerden kavramsal çalışma zemini olarak yararlanılacak ve aşağıdaki temel kavramsal soruları araştırmamıza olanak tanınacak: Müslümanlıkların geniş kesişimsel çeşitliliği göz önüne alındığında, İslamofobi Müslümanların hayatlarını tam olarak nasıl düzenliyor ve düzenliyor? Bu çeşitliliği ciddiye almak İslamofobi deneyimini nasıl anladığımızı nasıl etkiliyor ve şekillendiriyor? Peki Müslümanlığa ayrıştırılmış ve kesişimsel bir yaklaşım, İslamofobinin operasyonel yaşamı hakkında ne ortaya koyuyor? Son olarak, Müslümanlığın derinlemesine kesişimsel kavramsallaştırılmasının, İslamofobinin operasyonel yaşamına ve onun beyaz üstünlüğüyle diyalojik ilişkisine ve öznelliklerimizi oluşturan özne konularının bir araya getirilmesine \ biraradalığına (assamblage) ilişkin daha katmanlı ve incelikli bir anlayışı nasıl sunabileceğini merak ettik. Yaşanmış deneyimleri "bilgi projelerinin başlatılacağı yerler" olarak konumlandıran feminist ahlak anlayışını ciddiye almak bizim için önemliydi (Harding, 1991: 61). Anlatı bileşimlerimiz, bu makalenin sunduğu kuramsallaştırmanın doyurulması ve dokulandırılmasında sıfır noktası olarak çalışacaktır. Bilgi üretiminin ve müdahalelerin harekete geçirilmesinin ana hatlarını çizen İslamofobi ve "Müslüman konusu" hakkındaki literatürün kısa bir incelemesiyle başlıyoruz. Bunu teorik ve metodolojik bir bölüm takip etmektedir. Makalenin ikinci yarısında, İslamofobinin operasyonel yaşamının kapsayıcı düzen mantığını ortaya çıkarmak için birbirleriyle diyalog halinde sunacağımız referanslarımızın tamamını sunuyoruz.

İslamofobi ve "Evrenselleşmiş" Müslüman Figürü

Seyyid *İslamofobi Üzerinden Düşünmek*'te şunu ileri sürüyor: Görünüşe göre "Müslümanistan" Batı, Orta ve Güney Asya'yı kapsayan bir çatışmayı kapsayan haritada yer alıyor (Sayyid, 2010: 3). İslamofobinin bu şekilde "düşünülmesi", İslamofobinin ırk odaklı bir çerçeve içinde anlaşılması gerekip gerekmediğine dair tartışmalar da dahil olmak üzere

re literatürdeki bir dizi değerlendirme ve anlayışa karşılık gelmiştir (Selod ve Embrick, 2013; Garner ve Selod, 2015; Razack, 2008; Sayyid, 2010; Elahi ve Khan, 2017; Kazi, 2015; Grosfoguel ve Mielants, 2006; Selod, 2008;) İslamofobiyle ilgili araştırmamızda, İslamofobinin tesadüfi ve mantıksız olduğu anlayışından daha geniş, daha sistemik bir yaklaşıma geçiyoruz. İslamofobiyi, Müslüman Öteki'yi tespit etme, düzenleme, yönetme ve disipline etme sistemi olarak düşünmek daha doğru olur (Tyrer, 2013; Sayyid ve Vakil, 2010; Tyrer ve Sayyid, 2012; Razack, 2008; Mamdani, 2005; Selod, 2019; El-Sherif, 2019), buna benzer şekilde diğer ırkçılıklar (Goldberg, 1993; Omi ve Winant, 1994; Crenshaw ve diğerleri 1995). Dolayısıyla, bu noktadan sonra Singh'in "İslamoİrkçılık" (2016) tanımı, İslamofobi'nin Goldberg'in (1993) tanımladığı şeyle sıkı bir iletişim içinde ve ona bağlı olduğuna işaret etmek amacıyla İslamofobi/İslamoracizm olarak hem bağlantılı hem de birbirinin yerine kullanılacaktır. "ırksal bilgi" olarak ifade eder veya Smith'in (2012, 2016) "ırksal mantıklar" olarak adlandırdığı şeydir; her ikisi deirkModern'in temel düzenleyici mantığı olarak (ayrıca bkz. Bauman, 1989). İslamofobi'yi eleştirel bir ırk şeceresine yerleştirmeye yönelik bu yönelim, tartışmaları Müslümanların "yanlış anlaşılması" veya "cehalet" ile ilgili bireyselleştirilmiş bir İslamofobi çerçevesinden verimli bir şekilde uzaklaştırırken; bunun, halihazırda ırk ve din belirteçleriyle meşgul olan Siyah Müslümanların daha da silinmesine katkıda bulunduğunu tespit etmek istiyoruz (Mugabo, 2016-2019; Walcott, 2011). Üstelik Kazi, Kuzey Atlantik'teki "Müslüman" kategorisinin "Müslüman toplulukları tespit etmek ve denetlemek için kullanılan emperyal bir terim olarak" yer aldığı bir kimlik biçimi geliştiren "Müslüman"ın kitlesel birleşmesini açıklıyor. Aynı zamanda "giderek yabancılaşan bir nüfus arasında... bir tür stratejik özcülük ve siyasi dayanışma biçimi" olarak da işlev görüyor (Kazi, 2015: 18). Bununla birlikte, etnisite ve ırk çalışmaları literatüründe kapsamlı bir şekilde ana hatları çizildiği üzere, örgütlü eylem meseleleri için kimlik ve aidiyet kategorisinin stratejik olarak ele alınması, kaçınılmaz olarak silmeler, sessizlikler ve indirgemelerle birlikte gelen hegemonik çerçevelerle diyalektik ilişki içinde inşa edilmektedir (Hall, Morley ve Kuan-Hsing, 1996; Fanon, 1952[1967]; Spivak, 1940[1991]).

Walcott (2011) ve Mugabo (2016) gibi akademisyenler, "Müslümanların" popüler Oryantalize edilmiş anlayışlarının, İslamofobi karşıtı kampanyaların ve Müslümanlara yönelik konuş-

maların organize edilme ve uygulanma biçimini nasıl yakından şekillendirdiğini sorunsallaştırmıştır. Mugabo (2016) ve Walcott (2011), “Müslüman Sorunu” analizinin başlangıç noktasının İslamofobi’yi Siyah Müslümanlar için uygulanamaz olarak konumlandığını açıklamaktadır (Mugabo, 2019; Walcott, 2011). Walcott, İslamofobiyi çevreleyen konuşmalarda Siyah Müslümanların çoğunlukla “var olmadığını” öne sürüyor. Mugabo (2016) bu noktayı daha da ileri götürüyor ve Müslüman karşıtı örgütlenmenin (çoğunlukla istemeden de olsa) Siyah karşıtlığını daha da sağlamlaştırdığını gösteriyor. Mugabo daha spesifik olarak şunu ileri sürüyor: “Müslüman özne [her zaman] Arap veya Güney Asyalı olarak belirtilmez ancak yine de öznenin Siyah olarak ırksallaştırılmasına yönelik herhangi bir potansiyel ilgiyi engelleyen evrenselci bir yaklaşımla ele alınır” (Mugabo, 2016: 165). Mugabo, Müslüman öznenin sorunsallaştırılmasını çevreleyen politikalar hakkında Sherene Razack’a yanıt olarak şöyle açıklıyor:

“Örneğin Kanada’da Razack’ın çalışması, kamusal söylemlerin Müslüman tebaayı nasıl Batı medeniyeti için bir risk olarak çerçevelediğini, onları fiziksel ve hatta yasal olarak yönetimden dışladığını analiz etti. Razack, tüm Müslüman tebaalar için geçerli olduğu varsayılabilir soyut bir Müslüman konusuna odaklanıyor. Ancak onun analizi, Müslüman tebaanın ulustan nasıl “dışlandığını” veya olağan devlet temelli prosedüre göre nasıl “istisna durumuna” yerleştirildiğini inceliyor... Müslüman olsun ya da olmasın, siyahi insanların zaten her zaman dışlanmış olma yollarını açıklamıyor İnsan ve vatandaş kategorileri. (Mugabo, 2019: 165)”

Ve böylece, Siyah olmayan ve muhtemelen “kahverengi” özne, Kuzey Atlantik’te İslamofobi karşıtı eylemin, bilgi üretiminin ve müdahalenin seferber edildiği evrenselleştirilmiş Müslüman öznedir. Bu, en eleştirel Müslüman araştırmaları akademisyenleri için bile analizin başlangıç noktası haline gelir. Kazi şunu ileri sürüyor: “İslamofobiyle mücadele eden temsili sesler, nihayetinde ülke içi İslamofobinin en kötü yönlerinden korunabilecek ‘model azınlığın’ üst-orta sınıfın somutlaşmış halidir” (Kazi, 2015: 119). Sonuç olarak, tekilleştirilmiş bir “Müslüman” inşası, hegemonik yanlış temsil ve indirgeme çalışmasına katılmakla kalmıyor, aynı zamanda İslamofobinin operasyonel işleyişini de yeterince tanımlıyor. Kazi, İslamofobi’nin bağımsız bir süreç yerine “siyah karşıtı ırkçılık, yabancı düşmanlığı veya Oryantalizmi

içeren bir tür şemsiye kategorisi fenomeni” olarak düşünülebileceğini açıklıyor (Kazi, 2015: 118). Ve böylece İslamofobi’yi bir tür şemsiye fenomeni Kazi şu soruyu soruyor: “İslamofobiye gündeme getirdiğimizde aslında hangi [operasyonel] süreçleri gözlemliyoruz?” (2015: 118). Bu makaledeki çalışmamız birçok yönden sadece bu popüler “Müslüman” figürünü ve tekil “yaratımını” yıkmaya değil, aynı zamanda Kazi’nin dokunaklı sorularıyla yakından ilgilenmeye çalışmaktadır. Bir sonraki bölümde, İslamofobinin çalışma zeminini ortaya çıkarmanın bir aracı olarak kendi İslamofobi deneyimimizi merkeze almanın teorik ve metodolojik temellerini özetleyeceğiz.

Çalışmanın Çerçevesi: Teori ve Metodoloji

Teorik düşüncelerimizin ve metodolojimizin bir parçası olarak, İslamofobi/İslamracılığı eleştirel bir ırk yaklaşımıyla ele alıyoruz ve analitik odağı “İslamofobi nedir” ile “İslamofobi ne yapar”. Dikkati şuna yönlendirerek: yapmak İslamofobinin tanumsal kaygılarına takılıp kalmak yerine, İslamofobinin/İslamracılığın operasyonel yaşamına dair daha derin bir anlayış sunmayı amaçlıyoruz. Bakıyor “yapmak” İslamofobi” meselesi eleştirel bir ırk geleneğini takip ediyor. Irk ve ırkçılık nedir “ırk”ın “toplumsal bir gerçek” olarak ne anlama geldiği ön plana çıkar ve dolayısıyla “ırkçılığı”, bu “toplumsal gerçeğin” değer-gizli operasyonelleştirilmesi olarak incelemek hem mümkün hem de imkânsız, eyleme geçirilebilir ve eyleme geçilemez kılar (Goldberg, 1993; Omi ve Winant, 1994). Burada İslamofobi/İslamracılık “yapmak”, bir düzenleme süreci ve dolayısıyla dünyayı (yeniden) yapma sürecidir (Sayyid ve Vakil, 2010; Vakil, 2010; Tyrer ve Sayyid, 2012; Mursi, 2017). Bu “yapma”, diğer ırkçılıklara benzer şekilde, doktrinde Müslümanlığı (İslam karşıtlığı) ve yaşanmış öznel olarak Müslümanlığı (Müslüman karşıtlığı) yöneten ve sorunsallaştıran bir mekanizma olarak işlemektedir (Sayyid, 2010). Bu makalede ele alınan kavramsal başlangıç noktası, İslamofobi/İslamorasizmi, Müslümanlığı doktrin, pratik ve özneleştirme sistemi içinde sorunsallaştırarak Müslümanlığı yöneten bir “yapma” olarak konumlandırmaktadır (Sayyid, 2010; Mursi, 2017; Mugabo, 2019; Jackson, 2011). Mugabo, bu “sorunsallaştırma” kavramsallaştırmasını takiben ve Sherman Jackson’dan yararlanarak kısa ve öz bir şekilde İslamofobinin “... Müslümanların ‘sorunlu insanlar’ olarak üretilmesiyle” ilgili oldu-

ğunu doğruluyor (Mugabo, 2019: 164). Daha sonra, bu sorunsallaştırmanın “yanlış beyan, taciz, gözdağı, fiziksel şiddet ve vatandaşlardan, hükümet yetkililerinden ve devlet aygıtının birçok dokunaçından gelen sürekli şüphe” yoluyla ortaya çıkabileceğini açıklıyor (2018: 164). Benzer şekilde Seyyid, “İslamofobiye bir kavram olarak ciddiye almak ve onun kullanımı üzerine düşünmek... Müslüman varlığının çeşitli bağlamlarda nasıl sorunsallaştırıldığını düşünmek anlamına gelir” (Sayyid, 2010: 2). Bu nedenle, İslamofobi/İslamorakçılık kavramsallaştırmamız içindeki “sorunsallaştırmanın” çerçevesi, bu makalede İslamofobinin oto-etnografik çalışmasını bağlamsallaştıran yol gösterici soruları oluşturma biçimimizi yakından bilgilendirmektedir.

Bu “sorunlu insanlar” çerçevesini işler hale getirirken, makalenin temel yöntemi olarak nitel yorumlayıcı oto-etnografik yaklaşıma (Charmaz ve Kathy, 1983; Denzin, 1989; Ellis, Adams ve Bochner, 2010) yöneliyoruz. Ortak yazarlar olarak İslamofobinin kişisel anlatılarını (Berry, 2005-2007) sunuyoruz ve Biyografik bir “yaşam süreci yaklaşımı” (Plummer, 2001; Dowds, 2003) kullanarak Müslümanlık anlayışımızı analiz alanı olarak ele alıyoruz. Birbirimize rehberlik ediyoruz ve aşağıdakiler üzerinde düşünmelerini istiyoruz: Müslümanlığımız hayatımız boyunca nasıl sorunsallaştırıldı? Bu sorunsallaştırma nerede gerçekleşti? Peki bu sorunsallaştırmaların asıl failleri kimlerdi? Bu soruları yanıtlarken İslamofobinin/İslamoracizmin kimliklerimizi, hareketliliklerimizi ve aidiyet alanlarımızı düzene sokma ve düzenleme yollarını ortaya çıkarmayı amaçlıyoruz. Ayrıca, anlatı bileşimlerimizin diyalojik karşılaştırmalı bir okuması yoluyla, ırksal söylemin çerçevesini akılda tutarak, beyazlık ile ırksallaştırmanın işleyişi arasındaki ilişkiyi de ortaya çıkarıyoruz. İslamofobinin/İslamci-ırkçılığın işaretlenmemiş işleyiş mantığını ortaya çıkarmak için hikayelerimizin yakınlaştığı ve ayrıldığı noktalar üzerinde düşünüyoruz. Bu karşılaştırmalı yaklaşım bizi, epistemolojik bir bakış açısı benimsemeye zorluyor. Öz “içeride” olarak ve Dünya “dışarıda” olarak, bunun yerine bireysellikten arındırılmış bir öznellik anlayışını merkeze alıyor (Benhabib, 1992; Harding, 1991; Berger ve Luckmann, 1966; Alcoff, 2006; Hollway, 1984 [2001]; Anzaldua, 1994). Üç olarak çok farklı Müslüman kadınlarla ilgili olarak, yabancı düşmanlığı, ırkçılık ve dışlanma deneyimlerinin- ne kadar özel ve spesifik olursa olsun - nasıl büyük ölçüde öznel ve söylemsel olarak (yeniden) üretildiğini, her zaman daha büyük emir ve operasyonları gerektirdiğini gösteriyo-

ruz (Fanon, 1952[1967]; Benhabib, 1992). ; Smith, 2012; Abu- Lughod, 2013). Ayrıca İslamofobinin bazı operasyonel işleyişinin anlaşılmasını zorlaştırma hedefini desteklemek için Müslümanlığımızla ilgili konu pozisyonlarımızı ayrıştırmaya da özel önem verdik. İrkçılığa/ırkçılıklara ve dışlamaya ilişkin bu bireysellikten arındırılmış ve kesişimsel anlayışlar dahilinde, daha dönüştürücü, özgürleştirici ırkçılık karşıtı eylem yollarının şekillendirilebileceği inancıyla (Crenshaw ve ark., 1995; Hooks, 1990-1992; Anzaldua, 1994; Simpson, 2014).

Oto-Etnografik Sorunsallaştırmalar: Hikayeler

Yine de İslamofobi olarak “adlandırdığımız” şiddet, deneyimlerimizi, hareketliliklerimizi ve öz anlayışlarımızı radikal biçimde farklı şekillerde ortaya çıkardı ve sahaya sürdü. Bileşik setimizin her yeniden okumasında, kendimize İslamofobik deneyimlerimizin “nasıl ”ını (yani operasyonel açılımını) birbirine bağlayan başka bir şey olup olmadığını sormaya başladık. Bağlayıcı güç olarak yavaş yavaş belirginleşen şey, anlatılarımızdaki beyaz üstünlüğünün ezici ağırlığı oldu. Her zaman açıkça görülme de, beyaz üstünlüğü odadaki bir tür “Beyaz Fil” olarak işlev gördü - okunabilirlik, ilişkisellik ve hareketlilik alanını yapılandırdı ve düzenledi. Ve böylece hikayelerimizin diyalojik\diyalogsal okumasının merkezinde, Müslümanlığımızın ortaya çıkış tarzını belirleyen asli fakat sıkıntılı bir güç olarak hayat bulan bu “Beyaz Fil” vardı. Bir sonraki bölümde, daha kapsamlı bir analiz sunarak bireysel kompozitlerimizle yakından ilgilenmeye biraz zaman ayıracağız. Yine anlatı inşalarımız, Müslümanlığımızın sorunsallaştırıldığı, dışlandığı ve/veya silindiği durumları ve mekanları sıralama kaygısıyla yönlendirildi.

Lucy: Kayma ve Yakınlık Politikasıyla Öne Çıkan İslamofobi

1998 yılında Mısır’dan ABD’ye taşındığımda, Arap-Müslüman bir kadın olarak hayatımda ilk kez evime döndüğümü hissedince şaşırımdım. Beyaz geçiş olarak ırksal belirsizliğim ve Batılılaşmış eğitimimdeki modernlik veya ırksal kapitalizm gibi gömülü kavramsal araçlar, küresel gençlik kültüründeki temsili temsil çeşitliliği gibi, beni ABD’deki hayata sorunsuz bir şekilde kaymam için uygun bir şekilde şekillendirdi. Elbette ABD’nin Orta Doğu konusunda bir dış politika sorunu vardı ve o dönemdeki filmlerde oryantalist bir terör anlatısının orta-

ya çıkması beni şaşırttı, ancak temsilin bu saldırganlığını sadece bir yanlış beyan olarak okudum. Genel olarak, Müslüman topluluğun hedefinin kapsayıcılık olduğunu ve yöntemimizin temsilimizi değiştirmesi gerektiğini hissettim. Öznellik, gerçeklerimiz olarak işlev gören hikayelerimizi temsil ediyor ve bu hikayeler benim için işe yaradı. ABD'yi beyaz olarak okudum ve çalışabildim, okula gidebildim ve mutlu, başarılı bir yaşam sürdürebildim. Philadelphia'daki Siyah toplumunun ırkçılıkla ilgili endişelerinin benimle alakasız olduğunu okudum. Sonuçta ben Amerika'ya yakın zamanda gelmiş ve iyi iş çıkarmış biriydim. Sistemik olarak zararlı kinayeleri, projeleri ve söylemleri, daha fazla topluluk çalışmasıyla aşılabilecek yanlış beyanlar, sapmalar olarak anlamlandırdım. Benim gerçeklerim olarak işlev gören bu hikayeler, içinde yaşadığım arzu uyandıran beyaz dünyayı yaratmaya çalıştı. Bütün bunlar 11 Eylül'de, o zamanki ABD başkanının siyasi seçenekleri çok açık bir şekilde ortaya koymasıyla sona erdi: "Ya bizimlesiniz ya da bize karşısınız". Terörizm ile ABD dış politikası arasında herhangi bir tarihsel, politik veya sosyal bağlantı tarif edilemezdi. Bu basit ikiliğe karşı öfkemi ve hayal kırıklığımı o zamanlar patronuma aktarmıştım ve o da beni hayal kırıklıklarımı başkalarıyla paylaşmamam konusunda uyarılmıştı çünkü onlar beni onun kadar iyi tanımiyordu ve bu nedenle bunu "yanlış yola" götürebilirlerdi. Arap ve Güney Asyalı Müslümanlara karşı doğrudan açık ırkçılığa geçiş, ABD'yi nasıl okuduğumu ve onun beni nasıl okuduğunu değiştirdi ve beyazsal arzularımı paramparça etti.

İlk kez ırksallaştırmanın nasıl işlediğini anladım: ırksallaştırılmış gruplar için, Arapçada söylediğimiz gibi, bu, kişinin iyi davranışlarının kendisine, kötü davranışlarının ise genel olarak toplumuna atfedilmesi anlamına gelir; beyaz insanlar için ise bunun tersi doğrudur, Bir kişinin iyi eylemleri genel olarak içinde bulunduğu topluluğa atfedilirken, kişinin kötü eylemleri yalnızca onu yapan kişiye atfedilir. Bunun adaletsizliği özellikle çok canımı sıktı çünkü Philadelphia Black topluluğunu yargılamak ben de bu suçu işlemiştim. Ben artık ABD'yi adaletsiz ve emperyalist olarak görüyorum, o da beni tehditkâr, şüpheli ve gözetlenmeye muhtaç biri olarak okuyor.

Kanada'ya taşındım. Kanada'yı beyaz olarak okudum ve o da beni beyaz olarak okudu; burada çeşitli kişisel, teolojik ve politik nedenlerden dolayı başörtüsü takmaya karar verdim. Başlangıçta hiçbir şey değişmedi. Dünya bana hiçbir hesaplaşma teklif etmedi, dünyanın

beni artık beyaz olarak görmediğini gösteren açık bir meydan okuma sunmadı, ancak yeni, daha az farklı şekillerde okunuyordum. İnsanlar çoğu zaman benim bir “aksanım” olmadığı için şaşırarak benim bir “yabancı” olduğumu varsaydılar ve iyi günlerimde giydiklerim, arabam ve çocuklarımın olamayacak kadar iyi olduğu varsayıldı. Dadıları değil, anneleri. Hatırlayabildiğim ilk kez insanlar bana baktılar ve nadiyen şüpheye kapıldım. Bu değişiklikler ve bunların incelikli sinsiliği karşısında şaşkına dönmüştüm ve bunu çevremdekilere ifade ettiğimde paranoyak görünüyordum. Bu Ötekileştirme artık temsil düzeyinde değildi; bu Ötekileştirilmiş öznellik bedenimdeydi. Herkesin başörtüsü hikayesini benim gibi deneyimlemediğini veya anlatmadığının farkındayım, ancak dünyanın beni okuma biçimindeki mikro değişikliklerin getirdiği değişim benim için sarsıcıydı ve bir süre sonra ben de dünyayı farklı okudum. Bunu sadece beklentilerine uyan insanları göreceğim şeklinde okudum. Bir süre sonra çeşitli kişisel, teolojik ve politik nedenlerden dolayı başörtüsü takmayı bıraktım. Başörtüsü olmadan ilk sürüşlerimden birinde, park ederken bir kadının arabasını çizdim. Orada durup bana bağırırken, sadece mutluluk hissedebiliyordum. Bana kızgındı, sadece bana kızgındı, “hepinize” değil. O an bir sembol olmanın ağırlığının omuzlarımdan kalktığını hissettim. Şu anda bağırıyor olsa da bir birey olarak görünürdüm. Artık kendimi kanıtlamak için eskisi kadar enerji harcamama gerek yok. Bu ayrıcalıktır, saf ve basittir. Lucy’nin hikayesi bizi İslamofobinin hegemonik anlatısına getiriyor; onun cisimleşmiş ve öznel deneyimlerine, Müslüman karşıtı ırkçılığın sıklıkla tekrarlanan ve anlatılan karşılaşmalarına odaklanıyor. Bu deneyimler doğrudan hem bireysel hem de yapısal düzeyde sosyal olarak hareketli, ırksal, çoğunlukla Siyah olmayan Müslümanlara uygulanan beyaz çoğunlukçu alanlardan kaynaklanmaktadır. Müslümanlığın bu şekilde sorunsallaştırılması, uygarlıktaki İslam karşıtı söylemlerden, Avrupa’daki Haçlı Seferleri’ne ve aynı zamanda Müslümanlığı Kuzey Amerika’ya getiren ilk Siyah kölelere kadar uzanan söylemlerden faydalanmaktadır. Ancak bu söylemler, 1960’larda Göçmenlik Yasası’nda yapılan değişikliklerden sonrasında büyük kitleler halinde göç eden Müslüman Araplar ve Güney Asyalılar tarafından sıklıkla göz ardı edildi.

Sherman Jackson, göçmen topluluklarının İslam’a yönelik duruşunu “göçmen İslam” olarak nitelendiriyor; bu, Amerikan politikasına yalnızca Orta Doğu’daki dış politikalarıyla ilgili olduğu ölçüde

karşı çıkan, Amerikan ideolojik, kültürel ve sistemik ırkçılığını kendi Siyahlarına yönelik kasıtlı olarak dışlayan bir siyasi duruş. Ve Göçmen İslam'ın endişelerinden kaynaklanan yerli nüfus (Jackson, 2011; Jamal ve Naber, 2008). İrksal hareketliliğin Siyah İslam'ın inkârına dayanan ve buna dayanan geçerli bir yol olduğunun anlaşılması ölçüsünde, amaç beyazlıktı. Lucy'nin öyküsünün de gösterdiği gibi, 11 Eylül'den sonra tutunması çok daha zor hale gelen bir efsane. Hikayesi aynı zamanda beyazlığa değişen yakınlıkları ve buna karşılık gelen hem ırksal hem de epistemik "kaymayı" gösteriyor. Lucy'nin hikayesi, Tyrer ve Sayyid'in (2012) çeşitli bedenlerin, özellikle de kaba ırkçı mantıklardan kaçan beyazların arasından geçen bedenlerin arkasına saklanan "Müslüman Hayaleti"nin "unutulmaz varlıkları" olarak tanımladıkları şeyle örtüşmektedir. Tyrer ve Seyyid ayrıca bu "hareketlilik" olasılığını şu şekilde açıklıyorlar: kayma Bu, Batı tahayyülünde Müslümanlığın eksik ırksallaştırılmasını güçlendirmeye hizmet ediyor. Bu, "Müslümanların" iktidar alanlarına "fark edilmeden" erişme ihtimaline (ve altta yatan tehdide) olanak tanıyor. Lucy'nin hikayesi doğrudan 11 Eylül öncesindeki bu erişime değiniyor; onun hareketliliği, Amerika coğrafyasında mevcut olan Siyah/beyaz ırksal sıralamadaki ırksal belirsizliği güçlendirmeye çalışıyor. Lucy'nin yerleşim deneyimi - Nadiya'nın deneyimlerine benzer şekilde yönelim bozukluğu ve şaşkınlıkla ilgili olağan çağrışımların aksine - bir tür "eve dönüş" olarak tanımladığı bir şekilde ortaya çıktı. Bu eve dönüş, Mısır'daki sömürgeci odaklı eğitim geçmişi ve göç sonrasında edindiği sosyo-ekonomik güvenlik sayesinde geliştirilen epistemik bir rahatlık ve aşinalığa dayanıyor. Lucy'nin beyazlığa olan yakınlığını, Amerikan bağlamına bir miras olarak taşınan sömürgecilik yoluyla karakterize edebiliriz; burada onun hissettiği ev hissi (yani, "epistemik ev") ile coğrafi "ev" arasında belirgin bir ayrım vardı. Lucy, 11 Eylül'e kadar Amerika Birleşik Devletleri'nde normal bir yaşam sürdürebildiğini, beyazların geçme ayrıcalığının olasılık, hareketlilik ve yaşanabilirlik koşullarını tamponladığını anlatıyor. Ancak 11 Eylül sonrası Müslümanlık (ABD bağlamında Araplık ile sıklıkla birbirinin yerine kullanılan) jeopolitik ilginin yeniden gündeme gelmesiyle ortaya çıktı. Beyaz geçişli Müslümanlara yönelik ırksal "kayma"ya yönelik toleranslar hızla durma noktasına geldi ve Lucy'nin "arzulu beyazlığa" yönelimini temelden rahatsız etti. "Müslüman"ın acımasız bir şekilde karalanmaya başlaması, medeniyetin derinlerdeki ahlaki paniğini daha da canlandırdı. Artan inceleme ve gözetim, hare-

ketlilik ve güvenlik gerekçelerine meydan okuyordu. 11 Eylül sonrası koşullar, kendisini “Müslüman” olarak tanımlayan herkes için yakınlık kurallarını değiştirdi; aslında yalnızca oradan geçmek artık aynı düzeyde güvenlik sağlayamıyordu. Tyrer ve Sayyid (2012), 11 Eylül’ü takip eden inceleme ve gözetim mimarisinin büyük ölçüde şu ön varsayımına dayandığını ileri sürmektedir: Müslüman gerçekten de “kaygan”, saklanarak aniden ortaya çıkmayı ve beyaz geleceklere patlayıcı bir şekilde sona erdirmeyi bekliyor. “Müslüman tehdidini” yönetme çalışmasının “Müslümanı tespit etme” işi etrafında yoğunlaştığını açıklamaya devam ediyorlar ve şöyle yazıyorlar: “Müslümanların görünürdeki gayri maddiliği ve eksik irksallığı, irksallaştırılmış yönetimselliğin ifade edilmesinde merkezi hale geldi” (Tyrer ve Seyyid 2012: 357). Ve böylece, temiz traşlı, beyaz geçişli Müslümanı fark etmek, biyopolitikanın gözleri ve bedeni ayrıcalıklı kılan standart mantıklarını aşan bir düzenleme sistemi gerektirir. “Müslüman”ı tespit etmek için gerekli olan yönetim sistemi, bedenleri okuduğu, düzenlediği ve yönettiği gibi subjektif boyutu da aynı verimlilikle görebilen, okuyabilen ve yönetebilen tekniklere ihtiyaç duyar. Lucy için bu kayıp, başörtüsü takmanın başlamasıyla daha da arttı. Tesettür, aynı zamanda onu hem aşırı görünür hem de kişi olarak görünmez bir sembol olarak ifade ediyordu ve ilk kez soluk teninin ve dalgalı saçlarının ona bahşettiği beyaz ayrıcalığını azaltan dolaysız “Ötekileştirme” deneyimine işaret ediyordu. Başörtüsü otomatik bir “yabancılaşma” işaret ediyordu ve onun bedensel okunabilirliğini yeniden sağlıyordu. Bu durumda başörtüsü, uygun olmayan bir durumun ezici ve dolaysız bir göstergesi olarak iş görüyordu. Diğer beyazlığa önceden sahip olunan herhangi bir yakınlığa (epistemik veya başka türlü) bakılmaksızın (Zine, 2006; Taylor, Lisa ve Zine, 2014).

Hawa: Yakınlık ve Kayma Engeliyle Öne Çıkan İslamofobi

Ailem 1980’lerin sonlarında iç savaşın başlangıcında Somali’den kaçtı ve üç yeni yürümeye başlayan mülteci çocuğu Kanada’ya getirdi. İlk olarak Toronto’ya yerleştik. Birkaç yıl ve üç küçük çocuk daha sonra Kanada’nın batı kıyısına taşındık. Çocukluğum sırasında küçük bir kırsal topluluktan büyük bir şehre dönüşen Surrey, BC’ye yerleştik. Bu sürenin çoğunu sosyal konutlarda yaşadık. Sokağın hemen aşığınsında yaşayan Haitili aile benimkine yakındı; birbirimize kuzen

diyorduk ve ebeveynlerimizin hepsi çeşitli dillerde Hooyoo, Aabo, Teyze ve Amca olarak biliniyordu. Bu şekilde büyüme deneyimim, Siyahlığımın anlatısını merkeze aldı. Mahallemde yaşayan tek bir Siyah aile vardı ve aile üyelerim, toplumumuzda gözle görülür tek Siyah yüzlerdi. Müslüman olma fırsatım çoğu zaman olmuyordu; bu öncelikle özel muayenehane olarak mevcuttu. Müslüman topluluklarla, özellikle de ırksallaştırılmış Müslüman topluluklarla birkaç kez etkileşim kurduğumda, ortaya çıkan Siyah karşıtı ırkçılık o kadar keskin ki, katılma arzusunu ortadan kaldırdı. Surrey’le ilk geldiğimizde babam alışmak için önce camiye gitti. Camiye gidenler onu hoş karşılamadı. Faith Lutheran Kilisesi’nin yanına gittik. Bu deneyimler çocukluğuma kadar devam etti. Annem bizi çocuklar için İslami eğitim veren bir okul olan dugsi veya medreseye kaydettirdi. Aylarca süren azarlama ve fiziksel tacizden sonra öğretmenler öncelikle birkaç siyah öğrenciye yönelerek bizi uzaklaştırdı ve İslami eğitimimiz evde devam etti. Başörtüsü taktığımda gözle görülür bir şekilde Müslüman olmadığım için, evimin ilkeleri Somalili/Müslümanların kültürel ve dini uygulamalarına derinden yerleşmiş olmasına rağmen, yalnızca mahremiyet ifşası sırasında Müslümandım. Bedenimin Siyah olarak okunması birçok durumda Hristiyanlıkla bir ilişkiyi varsayıyordu ve bu samimi ifşa anlarında bile bireyler ve sistemler kimliğimi doğru olarak duyamıyordu. İnsanların benimle ilişki kurma biçimleri Siyahlığımı merkeze aldı ve Müslümanlığı ortadan kaldırdı ve sildi. Müslüman olmak için savaşmak zorundaydım çünkü Siyahlığın bakışı diğer kimlik işaretlerini bastırıyordu. Bir noktada, Müslümanlığı bir kimlik olarak görünür kılmamaya karar verdim çünkü Vancouver’da Siyah olmanın zorluğu yeterince zarar vericiydi- ikisini birden taşıyamazdım. Siyahlığımın görünürlüğüne dayalı olarak Müslümanlığımın silinmesi, İslamofobiye deneyimleme biçimimi önemli ölçüde etkiliyor. Okunulma şeklim mekâna ve bağlama göre değiştiğinden, her zaman başkalarının tepkilerini tahmin etmeye ve hafifletmeye hazırlıklı olmalıyım. Siyah karşıtı ırkçılıktan bahsetmeden İslamofobi hakkında konuşmayı göze alamam çünkü ikisinin ayrılığı kendi deneyimlerimin karmaşıklığını anlamamı imkânsız kılıyor. Bakışın yorumladığı şeye göre mekânlar kökten değişiyor. 2002 yılında on dört yaşındayken annemle babam ayrıldı ve ben de babam ve erkek kardeşimle birlikte Toronto’ya taşındım. Somalililerin Toronto’daki yoğun yoğunluğu, siyahi olarak okunmadan önce Somalili olarak okunduğum anlamı-

na geldi ve Müslümanlıkla ilişkim yeniden şekillendi. Somalili olanların yanı sıra yeniden halka açık alanda pratik yapabiliyorum. Hemen Müslüman olarak okunuyorum, Somali(li) olarak yeniden şekilleniyorum. Öğle yemeği almak için sıraya giriyorum; kötü ama özel bir tavuğu sipariş ediyorum. Yemeği hazırlayan Jamaikalı kadın bana endişelenmememi söylüyor; İstedğim ekstra öküz kuyruğu sosu helal. Toronto’da bedenim hala devlet tarafından Siyah, Siyah ve Müslüman olarak denetleniyor olsa da diğer Siyah topluluklar beni belirli temsili ve medya temelli görüntü derneklerine sahip “Somali” olarak kriminalize ediyor. Somalili Müslüman demektir. Burada tartışmalı hale gelen benim Siyahlığım -ikilemin “Siyah değil” olarak anlaşılması veya Siyahlık iddiasında bulunmaması, diğer Siyah toplulukların beni birçok kez dışlaması veya alanlardan çıkarması anlamına geliyordu. Okumayı öğrendiğim kimlik işareti değişti ve yer değiştirdi. Toronto, Siyahlık karşıtlığının Somali toplumu deneyimini nasıl açıklayabileceğini henüz ifade etmedi, çünkü buradaki Müslüman Öteki’dir. Her iki yerde de ve tamamen farklı siyasi anlarda (11 Eylül öncesi ve sonrası), “bakış” beni farklı şekilde yorumladı, ancak hiçbirisi Siyah, Müslüman ve Somalili olarak deneyimlerimi açıklamadı.

Hawa’nın kompozisyonunda, İslamofobi ile sıklıkla ilişkilendirilen İslam karşıtı medeniyet bagajından yoksun hale gelen İslamofobik karşılaşmalarımız var, bu da onu açığa çıkarmayı daha da zorlaştırıyor. Lucy’nin anlatısının aksine, Hawa’nın Müslümanlığının sornsallaştırılması onun siyahlığıyla yakından bağlantılı hale geliyor. Dahası, Hawa’nın maruz kaldığı Müslüman karşıtlığının faillerinin hepsi “Müslüman” damgasını paylaşıyordu. Hawa’nın Müslümanlığı beyaz çoğunlukçu mekanlarda değil, kutsal mekanlarda, Siyah olmayan Müslüman cemaat liderleri tarafından Müslümanların yönettiği mekanlarda sorgulandı, gözetlendi ve dışlandı.

Yukarıdaki hikaye, daha geniş beyaz üstünlükçü mantıklara bağlı Müslüman karşıtlığının farklı deneyimlerinden bahsediyor. Ve Siyah çalışmaları üzerine çalışan bilim adamlarının bize söylediği gibi, beyaz üstünlüğünün merkezi mantığı, Siyahlığı sürekli olarak dışlamaya yöneliktir; en uzaktaki alternatif olarak, her zaman yersizdir ve derhal ve şiddet yoluyla ortadan kaldırılması gerekir (Walcott, 2011; Weheliye, 2014; Walcott, 2011; Hartman ve Wilderson, 2013). Sharpe’ın açıkladığı gibi, mevcut transatlantik sonrası dönemde - “ardından\sonradan”

- “Siyahların sosyal, politik ve kültürel aidiyetten dışlanmasıyla ilgili süregelen sorun”, “insanlık alanından iğrenmeden[ve] Siyahların ısrarla dışlanmasından “ kaynaklanmaktadır...” (Sharpe, 2016: 14).

Modern’in bir gereği olarak Siyahiliğin dışlanması, Siyah çalışmaları üzerine çalışan çok sayıda akademisyen tarafından teorize edilmiştir (örneğin, Hartman, 1997, 2007; Hartman ve Wilderson, 2013; McKittrick, 2006). Mugabo, her ne kadar Siyahi olmayan Müslümanlar ulustan “dışlanmaya” ya da olağan devlet temelli prosedüre göre “istisna durumuna” tabi tutulmaya maruz kalsalar da Siyah insanlar, Müslüman olsun ya da olmasın, her zaman zaten insan ve vatandaş kategorilerinin dışına atılmış” olduğunu iddia etmektedir... (Mugabo, 2019: 165). Sonuç olarak, Asyalı/ esmer Müslüman için ırk kategorisinden mezuniyet yolu tam insan olmayandan tam insana görünüşte mevcut olan (Weheliye, 2014), Mursi (2017), Mamdani (2005) ve diğerlerinin “İlimli Müslüman/İyi Müslüman” kategorisi olarak adlandırdığı kategoridir. İlimli, İyi, Kurtarılabilir Müslüman, olarak işaretlenecek olan Müslümandır. İlimli, İyi Kurtarılabilir Müslüman, Modernlaik ve rasyonel olarak damgalanan ve “geri kalmış” ve “insanlık dışı” olarak kabul edilen her şeyden uzaklaşmayı gerektiren Müslümandır (Mugabo, 2019). Ve Modern’de Mugabo bize şunu söylüyor: “Dolayısıyla insan olmak, Siyah dışında her şey olmaktır” (Mugabo, 2019: 163). Sonuç olarak, İlimli, İyi Kurtarılabilir Müslüman, Modernlaik-akılcı ve Siyahi olmayan bir Müslümandır. Dolayısıyla, Hawa’nın bileşiminde, kökleri diğer Müslümanlar tarafından sürdürülen Siyah karşıtlığından kaynaklanan çok spesifik bir Müslüman karşıtlığının bir örneğini görüyoruz - Mugabo (2019) bunu şöyle ifade ediyor: “Siyah karşıtı İslamofobi”. Hawa’nın Müslümanlığının içeriden sorunsallaştırılması, başlangıçta Lucy’ye “başarı” sağlayan aynı istek uyandıran güce işaret ediyor. “İnsan” ya da “tam insanlık” alanına ulaşmanın bir aracı olarak beyazlığa yakınlık düzenini merkeze alan bir siyasettir (Weheliye, 2014). Siyah Müslümanlığın karmaşıktığı ve tehdit ettiği şey bu geliş olasıdır. Ve böylece, Siyah Müslümanı çifte dışlama yoluyla oluşturulan bir alana yerleştirmek: vatandaşlıktan ve “varlıktan” dışlama (Mugabo, 2019; Walcott, 2011). Kısacası Siyah özne, Müslüman kahverengiliğin ya da Müslüman Araplığın beyazlığa olan her türlü görece yakınlığını rahatsız ve tehdit eder; görece “oluş” un arzulanan beyaz geleceklere dahil olma olasılıklarını engeller. Tariq Modood’un açıkladığı gibi, Müslümanların metropole göçünün asi-

milatif “üç kuşak vaadinin” gerçekleşebileceği bir gelecek (1992: 264). Eğer Siyah özne modern imgesel ve yapısal düzende tasarım gereği asimile edilemez olarak yer alıyorsa, Hawa'nın kompoziti esasen bu asimilatif fantezinin Siyah Müslüman ile nasıl katı bir sınırdan buluştuğunu gösteriyor.

Dolayısıyla İslamofobi operasyonu, bu yazımızda yaptığımız gibi “Müslümanlığın sorunsallaştırılması” olarak ele alınırsa, bunun üretken sınır yapıcı sonuçlar taşıyan bir sorunsallaştırma olduğunu akıldan tutmak önemlidir. Mursi bu doğrultuda şöyle yazıyor: “İslamofobi yalnızca yoğun bir düşmanlık değildir... Müslümanı tanımlayan üretken bir söylemdir... hangi konuma atlayabileceğimizi belirlemeye çalışır... bir dizi kareler belirler” (Mursi, 2017: 39). İslamofobi arenasında Siyah karşıtlığı, daha fazla “zemin” kaybından, söz konusu konu zaten oldukça istikrarsız bir zemine sahipken çok gerçek sonuçlar doğuran bir yakınlık kaybından korunmak için bir araç işlevi görüyor. Beyazlığa yakınlığın daha fazla kaybedilmesi, daha fazla erişim kaybı, hareket kabiliyeti kaybı ve güvenlik kaybı anlamına gelebilir; bu kayıplar, kahverengi göçmen modelinin kaldıramayacağı kayıplardır. Mursi bu doğrultuda şöyle yazıyor: “Toplumsal kabul, temelde damgalanmış kahverengi Müslümandan uzaklaşıp kültürel olarak beyaz tenli bir Müslümana doğru ilerlemekle ilgilidir” (2017: 48). Ve Mursi'nin bahsettiği bu kahverengi-beyaz yelpazesinin dışında, hareket yelpazesinde adı bile geçmeyen bir siyahlık yatıyor. Ve böylece, İslamofobinin kötü Müslümanı politikadan sorunsallaştırma ve dışlama ve “iyi kurtarılabilir” Müslüman yaratma yönündeki “üretken” çalışması, temelde birinci dereceden bir kovmaya, Siyahlığın insanlıktan kovulmasına dayanmaktadır. Bu birinci dereceden dışarı atılma, “Müslüman”ın sohbetinin kahverengi Arap Müslümanlığı etrafında dönen ve merkezlenen bir dramayla başlamasına olanak sağlayan şeydir. Siyah Müslümanlığın sorunsallaştırılması, İslamofobinin (yeniden) ürettiği ve Siyah olmayan Müslümanların ırksal yakınlık siyasetine katılmasına izin veren bir şiddettir. Asyalı Müslüman, beyazların kolayca gördüğü, okuduğu ve kendi medeniyet dramını merkeze almakla ilgilendiği “Müslüman” olduğundan. Dolayısıyla, evrenselleştirilmiş kahverengi-Asyalı çerçeve, beyazlığın arzularını ve dengeleyici ihtiyaçlarını merkeze alan bir Müslümanlık inşasıdır. Siyah olmayan ırksallaştırma, yerleşimci-sömürgeci bir bağlamda ırksallaştırmanın iç

içe geçmiş hesaplaşmasının hem “... Yerli halkın [sürekli] mülksüzleştirilmesi [ve] ... Siyahlığın [sürekli] aşağılanması” üzerinde durduğu bir yakınlık siyaseti tarafından vurgulanmaktadır (El-Sherif, 2019).

Nadiya: Tanınmama Politikasının Öne Çıkardığı İslamofobi

2001 yazında yeni yılın başlangıcı konusunda özellikle kaygılıydım. Amerikan gençlik dünyasında gezinmeye çalışırken kültürel bir öteki olmak pek “eğlenceli” değildi. Ailem Amerika’ya göç ettiğinde ben ortaokul yaşındaydım ve öğrenecek çok şeyim vardı. Ancak liseye geçtiğimde çok daha kültürlüydüm, gençlerin konuştuğu konuları biliyordum, tüm popüler müziklere aşındaydım ve tabii ki okul yılına hızlı bir başlangıç yapmak için en uçan Jordan’larla silahlanmıştım. Ancak, bunu takip eden 11 Eylül tsunamisi - birinci sınıfa başlamamdan bir hafta sonra - ergenlik hesaplamalarımın aritmetiğinin çok ötesine geçti. Yazın biriktirdiğim neredeyse tüm parayı harcadığım Jordan’lar bile, ortaya çıkan dünyada gezinmek için gereken sosyal sermayeyi bana sağlayamadı. Ağırlıklı olarak Siyah Amerikalıların yaşadığı bir okulda, başörtülü bir Doğu Afrikalı kızdım. 11 Eylül öncesi yıllarda, Siyahlığımın Doğu Afrikalılığı ağırlı bir başparmak gibi göze çarpıyordu. Fenotip ve kültürel oluşumdaki farklılığımı bulmak, ilk katılım sorusunun genellikle “sen nesen?” olması anlamına geliyordu. Afrikalı olduğumu söylediğimde akranlarımdan çoğu zaman kafası karışıyordu ve ben de onların bu şaşkınlığı karşısında çoğu zaman şaşkına dönüyordum. 11 Eylül öncesindeki bu yıllarda başörtüm bu şaşkınlığın, bu ötekiliğin basitçe “tuhaf” bir uzantısıydı. Hatta ilk kez örtünmeye başladığımda bana başımı hasta olduğum için mi yoksa üşüdüğüm için mi örttüğüm sorulurdu. Sınıflarımdan birindeki bir akranım tarafından yapılan bir açıklama bu dönemdeki deneyimimin tipik bir örneğiydi. Çeşitlilik üzerine yapılan bir sınıf tartışmasına atıfta bulunarak, son derece gerçekçi bir tonla şunu ekliyor: “Örneğin, N*** renkli ama Siyah değil.” Bu açıklama geçerken söylenmiş olmasına rağmen, takılıp kaldı. 11 Eylül öncesi yıllardaki başörtüm, konumla ilgili bu meşguliyetin sadece bir arka planıydı. Ancak 11 Eylül tüm bunları dramatik bir şekilde değiştirdi. Neredeyse 24 saat süren haber kapsamı yeni coğrafyalar sağladı. Artık başörtüm bir meşguliyet noktası, “ötekiliğimi” bulmanın hareket noktası haline geldi. Bu noktadan sonra

Afrikalılığım, “tuhaf” Siyahlığım arka plana sürüklendi. Başörtümün endişe verici dikkat çekiciliği, Amerika’nın göçmen olmayan standardından herhangi bir farklılık veya sapma noktasını yorumlamak için bir değerlendirme tablosu sağladı. R&B hitlerinin isimlendirilmesindeki herhangi bir gecikme, Amerikan kültürel ikonları hakkındaki bilgisizlik ya da Tupac ve Biggie tartışmasına katılamama, başörtümün tuhaflığıyla, Müslümanlığımla bağlantılı görünüyordu.

Basitçe söylemek gerekirse, başörtüm artık “üşümekle” ilgili değildi. 11 Eylül’ü takip eden haftalarda “Aaarab\Arap, Evine Dön”, “Okulumuzu havaya uçurmayın”, “Terörist” yazılı notlar aldım. Notları basitçe dolabıma yerleştirdim ve “gözden irak, gönülden irak” sözünü uyguladım. “Tanımama” artık 11 Eylül sonrası dünyada anjajmanın başlangıç noktası değildi. Artık kalıcı olarak “Arap kızı”, “Müslüman kızı” gibi birbirinin yerine kullanılan sıfatlara sahip olmuşum. Koyu melan tenim, Kuran’ın temelleri dışında Arapça konuşamamam ve Afrikalı olduğum konusundaki ısrarım çok da önemli değildi. Yeniden senaryolaştırdım. Okunamazlığım, doğruluğu önemsiz olan bir çeviri mekanizması buldu. Artık karşılaşmalarım “Nesin sen?” sorusuyla değil, “İslamcı değil misin?”, “Iraklı mısın?” sorularıyla başlıyordu.

Bu, Müslümanlığın tamamen yabancı sayıldığı anlamına gelmiyor. Siyah Müslümanlar, marjinal de olsa, ortaokul deneyimimin bir parçasıydı. 11 Eylül sonrası yıllarda, kimliği belli olmayan Müslüman akranlar gelip Müslümanlıklarını benimle paylaşmak için ellerinden geleni yapıyorlardı. Bu paylaşım aynı zamanda Müslüman olan yakın akrabalarla bağlantısı olan akranlara da yayıldı. Ancak bir Siyah başörtülü daha vardı. Yıllar ve eğitim koridorları nedeniyle birbirimizden ayrılmış olsak da ne zaman yollarımız kesişse, karşılıklı sözcükler ve sıcaklık alışverişinde bulduğumuzdan emin olduk. Ama benzerliklerimiz başörtümüzle başlayıp bitiyor gibiydi. Aslında ben onun büyümesine kapılmıştım. Göreceli olarak kolaylıkla hareket ediyor gibi görünüyordu; kaçınmak için koridorlardan geçtiğim çocuk gruplarına/ topluluklarına girip çıkıyordu. Hareketleri, bedenleri, konuşma dili ve tonlamaları “ev” havasındaydı. Ev onun dışına sızıyordu ve başörtüsü tam üstüne oturuyordu, halbuki benim hareketlerim, vücut şeklim, yerel dil ve tonlamalarım şaşkınlık ve ötekilikle renklendirilmiş

bir “sızıntı” oluşturuyordu. Nadiya’ya göre İslamofobi, büyük ölçüde, görünüşte ırksal haritalamayı bozan madun bir özneyi çevreleyen genel kaygıyı işaretlemek ve hafifletmek için söylemsel bir mekanizma olarak işliyordu (Tyrrer, 2013). Bu karşılaşmalar aynı zamanda ırksallaştırılmış Ötekilerin tabi kılınması ve evcilleştirilmesinde tanınma politikalarının önemini de vurgulamaktadır. Ek olarak, görsel olarak ulaşılabilir olmasa bile, Nadiya’nın deneyimi aynı zamanda ilişkiselliğin temellerini belirlemede ve şiddet rejimlerini hizalamada beyaz üstünlüğünün söylemsel gücünü de ortaya koymaktadır (Goldberg, 1993; Omi ve Wiant, 1994). Ancak Nadiya’nın İslamofobik karşılaşmalarına damgasını vuran yakınlık oyunu, bedensel-ırksal yakınlık ölçüsüyle ortaya konmadı. Daha ziyade, yakınlık ölçütü, dünya algısı/epistemoloji boyutunu merkeze alan bir ölçümdü (Oyëwùmí, 1997; Alcoff, 1997), Oyëwùmí’nin herhangi bir dünya algısı/ epistemoloji analizini temellendirmenin gerekliliği hakkındaki iddiasını tekrarlıyordu. farkçağdaş postkolonyal küresel epistemolojik manzara içinde (Oyëwùmí, 1997). Bu, Batılı dünya anlayışının ve varoluş biçimlerinin ezici bir varlığa ve tüketici otoriteye sahip olduğu bir manzaraya işaret ediyor (Oyëwùmí, 1997; ayrıca bkz. Alcoff, 2006; Mignolo, 2000b). Böylece, transatlantik’in karşı tarafından gelen bir Siyah göçmen olarak Nadiya’nın Siyahlığı, Amerikan ırksal hiyerarşisinin draması için yerinden edilmiş ve yetersiz donanıma sahip bir miras tarafından ön plana çıkarıldı. Bu noktaya değinen İbrahim şöyle yazıyor: “Siyah beden göç (göç) ve yerinden edilme sözdizimiyle karşılaştığında, karmaşık bir konuşma ortaya çıkıyor gibi görünüyor” (İbrahim, 2020: 512; ayrıca bkz. Pierre 2002, 2004). Bu ayrıca İslamofobi anlayışımızda derinlemesine kesişimsel bir bakış açısına sahip olmamızın gerekliliğini ortaya koyuyor.

Sömürgeciliğin yalnızca küresel beyaz üstünlüğünü değil, aynı zamanda alaka düzeyinin ölçüldüğü ve ilişkisellik yollarının düzenlendiği ölçütleri de ürettiğini akılda tutmak hayati önem taşımaktadır (Mignolo, 2000b; Alcoff, 2007). Dahası, beyaz üstünlüğünün küresel epistemik ufku hem kendimizi hem de birbirimizi tanıdığımız yollar üzerinde bir iz bırakmaya başlamıştır (Mignolo, 2000b; Alcoff, 2007; Sayyid, 2014). Ve böylece, ırksallaştırılmış madun özne, beyaz üstünlüğünün işine çeşitli derecelerde dahil edilir - yakınlık ölçütü aracılığıyla tahsis edilen görelî güvenlik zeminlerini korumaya yatırım yapar (Morsi, 2017; Coulthard, 2014; Thobin, 2007; Alcoff, 2007).

Aslında, Avrupa-Atlantik'teki madun bir konunun okunabilirliği, okunabilirliği ve tanınabilirliği, Batı hikayesine/bakışına (Said, 1979; Hall, 1992; Coulthard, 2014; Simpson, 2014) bağlılığın derecesine bağlıdır (dost veya düşman). Bu nedenle, beyazlıkla tarihsel ve epistemik ilişki tarafından zayıf bir şekilde koşullandırılmış bir konu olarak, Nadiya'nın Kaplumbağa Adası'na girişi, Nadiya'nın ırksallaştırılmasının sıfır noktası olarak "tanınmama" gibi eşitsiz zeminlerle birlikte geldi. Başka bir deyişle, Nadiya'nın Müslümanlığının 11 Eylül sonrasındaki sorunsallaştırılması, onun Siyahi bir "postkolonyal göçmen" (Byrd, 2011) olarak konumunun takdir edilmesi olmadan anlaşılabilir; burada Siyahlığı (Doğu-Afrika mirası) temsil edilmiştir. Okunaksız Vealakasız 11 Eylül öncesi bakışa. Dahası, bu okunamazlık aynı zamanda Batı tahayyülünde varlığını sürdüren indirgeyici Siyahlık yapılarına da işaret etmektedir; bu yapıların geçerliliği yalnızca beyaz insanlık için "insan olmayan" şifre olarak Siyahlığın varlığıyla ölçülmektedir (Weheliye, 2014; Wilderson, 2010; Sharpe, 2016). Esas olarak beyazlığın okunaklı hale getirdiği bir dünyada, nişanlanmanın/girişin başlangıç noktası olan "tanınmama", belirli bir düzeyde evlilikle evleniyor. Hareketlilik ek olarak güvencesizlik (Simpson'ın, 2014). Simpson, tanınmayan bir özne olmanın "tanınmaktan özgür olmak... serbestçe yüzen bir gösteren olarak faaliyet göstermek" olduğunu ileri sürer (Simpson, 2014: 23). Tanınmamanın ve Simpson'tan alıntı yapmanın eşitsiz zeminlerine değinen Ali (2018), "tanınmamanın" "iktidarın optiklerini bulanıklaştırarak" "konuları anlaşılabilir bırakmak" anlamına geldiğini açıklıyor (Ali, 2018: 22). Simpson aynı zamanda "tanınmamanın" sahadaki sonuçlarının altını çizen ikiliğe de dikkat çekiyor. Simpson, bir düzeyde bulanıklığın/eşitsizliğin, sıkı bir şekilde işaretlenmiş konulara kapalı olan oluş olasılıklarına izin verdiğini açıklıyor; aynı zamanda, tanınma zemininde var olmanın getirdiği korma ve güvenlik (her ne kadar sınırlı ve sınırlayıcı olsa da) tanınmayan özneyi kapsayacak şekilde "genişletilmez" (Simpson, 2014).

İslami bir yörüngeye söylemsel bir yönelim olarak anlaşılabilir Müslümanlığın (Sayyid, 2014), Nadiya'nın İslamofobi ile karşılaşmasında söz konusu olan şey olmadığını belirtmek gerekir - Nadiya'nın kompozitindeki okunaklı Siyah Hicabi'nin hikayesinin de gösterdiği gibi. Daha ziyade, Nadiya'nın Müslümanlığının sorunsallaştırılma-

sını yönlendiren, Amerikan ırksal düzeni içinde Siyah bir göçmen olarak okunaksızlığıydı. Daha geniş jeopolitik iklim, Müslümanlığı güçlendirilmiş bir ulusal tehdit olarak konumlandırılan bir yöne kaydığında, Nadiya'nın anlaşılmazlığı bir okunabilirlik grameri buldu. İronik bir şekilde, 11 Eylül'ün ardından uzun süredir devam eden Avrupa-merkezci oryantalist söylemlerin yeniden canlanması, ırksal özneleştirilmeye yönelik "tanınmama"nın bozulmasının düzeltilebileceği sağlam bir gramer sağladı. Dolayısıyla burada ne doktriner anlamda İslam karşıtı ne de pratik ve özneleştirme olarak Müslüman karşıtı olan bir İslamofobi söz konusudur. Bunun yerine İslamofobi, Nadiya'nın okunabilirliğindeki boşlukları doldurmanın bir aracı olarak işledi. İslamofobik çerçeveler, Amerikan coğrafyasının katı ırksal düzeniyle ilişkili olarak sabitlenmemiş ve kaygan bir madun öznenin uyandırdığı kaymayı hafifleten hazır bir dil olarak işledi.

Tartışma

Müslümanlıklarımızın farklı yakınlıklara, ayrıcalıklara ve ayrıcalıklara sahip olmayan inanılmaz derecede çeşitli kesişimsel düzenlemesi, İslamofobinin ortaya çıkma şekliyle ilgili olarak bir dizi olasılık üretti. Ve bu değişkenlik, İslamofobi deneyimimizi yakınlık sırasına göre düzenleyen, her zaman mevcut bir beyazlıkla sürekli bağlantılı çeşitli eylem ve eylemsizlik yörüngelerini ortaya çıkardı. Beyazlığa yakınlık, beyazlığın değer ve insanlığın ölçüldüğü dağınık bir düzenleyici olarak konumlandığı ırkın operasyonel alanına işaret eder (Goldberg, 1993; Weheliye, 2014). Lucy için beyazlıkla bedensel ve epistemik eşleşme, ona ırkla ilişkisinin olmadığı yanılması sağlamış, onu Müslüman ya da başka türlü Siyahlarla ırksal dayanışmadan uzaklaştırmış ve beyazlık kalkanı içinde sosyal hareketlilik ve güvenlik zeminini sağlamıştır. Tam tersine, Nadiya'nın göçmen statüsüyle birlikte Amerikan ırk haritasına ilişkin etno-ırksal belirsizliği, onu beyazlıktan o kadar uzaklaştırdı ki, okunaksızlığı ve tanınmamayı İslamofobik karşılaşmalarının itici gücü haline getirdi. Ve böylece, Nadiya'nın tanınmama alanındaki konumu ve Lucy'nin beyaz pasifliği, hareketlilik ve erişim düzeyleri sağlıyordu; ancak Hawa'nın "Siyah" olarak sıkı bir şekilde ırkçılaştırılması hem hegemonik hem de iç topluluk kaynaklarına erişimi engelledi. Dolayısıyla Hawa için Siyahlığının benzersiz okunabilirliği, siyah karşıtlığının Müslümanlığının sorunsallaştırılma-

sını şekillendiren yadsınamaz bir ağırlık olduğu anlamına geliyordu. Bileşiklerimiz, İslamofobi soruşturmalarına esaslı bir şekilde girişmenin odadaki “Beyaz Fil”i açığa çıkarmayı gerektirdiğini doğruluyor. Beyazların yakınlığı düzeni yalnızca öznelere bedensel terimlerle düzenlemekle kalmıyor, aynı zamanda ontik zemin olarak beyazlığın referans kutbunu sabit tutan bir duyarlılık ve pratik sahasını da içeriyor. Böylece, İslamofobik karşılaşmalarımız beyaz yakınlık ölçütlerine göre endeksledi ve Müslümanlığımız, İslamofobik şiddetin ortaya çıkış biçimini şekillendiren özne konumları yelpazesi içinde yer almaktadır.

Sonuç

Bu makalede, kendi birinci şahıs tanıklıklarımız aracılığıyla, “kötü Müslüman”ı sorunsallaştırma ve ‘medenilikten’ ve ‘siyasetten’ çıkarma yoluyla Müslüman’ı yönetmekle ilgilenen bir sürecin son noktası olarak anlaşılan İslamofobinin bazı operasyonel açılımlarını ortaya koymaya çalıştık (Razack, 2004; Mugabo, 2019). Kavramsallaştırmalarımızın, “Müslüman”ı yönetilmesi, yeniden yapılması ve/veya dışlanması gereken bir sorun haline getiren ırksallaştırıcı ve dışlayıcı mimarilerle ilgilenirken yakın bir kesimsel mercekle alması gerektiğini gösteriyoruz. Bileşimlerimiz ayrıca, beyazlığa yakınlığın - hem bedensel hem de epistemik anlamda - “kötü Müslüman”ın yönetilmesi ve “iyi/kurtulabilir Müslüman”ın yaratılmasının ortaya çıktığı hayati bir düzen mekanizması olarak işlev gördüğünü göstermektedir (Mamdani, 2005). Her ne kadar İslamofobik şiddetin hikayelerimizde tezahür etme biçimi çarpıcı biçimde farklı olsa da İslamofobi işini üstlenen aktörlerden sosyo-maddi sonuçlara kadar her şey çok çeşitliydi; yine de beyazlık, tutarlı bir “odadaki fil” olarak işlev görmeğe devam etti (Pegis, 2010: 312). Dahası, hikayelerimizde mevcut olan farklılıklar, eleştirel ırk kuramında ırkçılığın her zaman ontolojik olarak boş olduğu fikrini daha da desteklemektedir; daha doğrusu, “ırk” ve onun “izm’ini” bir “yapma” ile ilgilidir (Goldberg, 1993; Omi ve Winant, 1994). Bunu yapmak, beyazların geleceklerini onaylamak ve güvence altına almak için hazırlanmış epistemik bir düzenle ilgilidir. İslamofobi, beyaz üstünlükçü bir düzen için mevcut “izm”ler cephaneliğinde bir araç olarak işlev görerek beyazlığı güvence altına alma işini yapar. Bu araçların birbirleriyle ilişkisinin altında yatan mantığı anlamak, ırksallaştırılmış ve madunlaştırılmış aktörler arasındaki

beyazlığa yakınlığı ve hepimizin sahip olduğu çeşitli özne konumlarını ciddiye almayı gerektirir. Dolayısıyla, İslamofobinin işleyişini anlamak, ne kadar dağınık ve hantal bir süreç olsa da Müslümanlığı oluşturan özne konumlarının ve mirasların bir araya gelişini ciddiye almayı gerektirir. Beyaz üstünlüğünün normlarını taklit etmeyen etkili müdahale çabalarını hayata geçirmek, analiz ve ırkçılık karşıtı eylem için başlangıç noktası olarak statik bir evrenselleştirilmiş Müslüman figürü anlayışının ötesine geçmeyi gerektirir.

Notlar

Makalemiz, Müslüman karşıtı şiddet ve ırksallaştırmanın karmaşık süreçlerine ilişkin endişelerimizi ele almak için İslamofobi/İslamorasizm kavramlarının kullanımına odaklansa da ortak yazarlar olarak bizim de ortaya koyduğumuz terimlerle ilgili sorunlarımız var. İslamofobi/İslamorasizm terimlerinin argümanımızın temeli için yeterli olmadığını farkındayız. Bunu biliyoruz, bunu sorunsallaştırıyoruz ve yine de bu makalede başka bir yol öneremiyoruz. Teorik olarak, LucyEl-Sherif'in “‘Müslüman’ olarak ırksallaştırılanlar... insanların gerçek dinlerine bakılmaksızın, genellikle durumsal olan okumalar yoluyla tahakkümün ırksallaştırıcı mantığıyla karşı karşıya kalanları tanımlamak için” terimini, Müslüman deneyiminin, kimliğinin ve evrenselleştirmeden takip eden ırkçı politikaların karmaşıklığını daha iyi bağlamsallaştırmamıza yardımcı olması için ödünç alıyoruz. Bununla birlikte, “Müslüman” olarak ırksallaştırılmanın, Müslümanlığı yaşamanın ve Müslümanlık hissini akışkanlığı ve iç içe geçmesi, birbirinden kolayca ayrıştırılamayacak özneleştirme çerçeveleridir.

1- Bu makalenin amaçları doğrultusunda, Müslüman kimliğini tanımlarken Müslümanlığı, İslami epistemik düzene yönelik bir yönelim olan İslam'ın pratiklerini ifade etmek için kullanıyoruz; Müslümanlık ise bu yönelimin nasıl deneyimlendiğine işaret ediyor.

2- Siyah kelimesindeki “B”yi büyük harfle yazıyoruz.

3- “Beyazlığa yakınlık”, beyazlığın değer ve insanlığın ölçüldüğü dağınık bir düzenleyici olarak konumlandırıldığı ırkın operasyonel alanına işaret ediyor (Goldberg, 1993; Weheliye, 2014).

Kaynakça

- Ali, N. N. (2018). "Emancipation in an Islamophobic Age: Finding Agency in Nonrecognition, Refusal, and Self-Recognition." *Journal of Critical Race Inquiry*. 5 (1): 1–26. <https://doi.org/10.24908/jcri.v5i1.6567>
- Anzaldúa, Gloria E. (1994) "Borderlands/La Frontera: Cultural Studies, 'Difference', and the Non- Unitary Subject". *Cultural Critique*. 28 (28): 5–28.
- Abu-Lughod, Lila. (2013) *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Alcoff, Linda M. (1997) "Philosophy and Racial Identity". *Philosophy Today*. 41 (1): 67–76
- Alcoff, Linda M. (2006) *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. Oxford: Oxford University Press.
- Benhabib, Seyla. (1992) *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge.
- Bayoumi, Moustafa. (2006) "Racing Religion". *The Centennial Review*, 6 (2): 267–293.
- Bauman, Zygmunt. (1989) *Modernity and the Holocaust*. London: Polity Press.
- Berger, Peter L., and Luckmann, Thomas. (1966) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books.
- Berry, Keith. (2005) "To the 'Speeches' Themselves: An Ethnographic and Phenomenological Account of Emergent Identity Formation". *International Journal of Communication*. 15 (1–2): 21–50.
- Berry, Keith. (2007) "Embracing the Catastrophe: Gay Body Seeks Acceptance". *Qualitative Inquiry*. 13 (2): 259–281.
- Byrd, Jodi (2011) *The Transit of Empire: Indigenous Critiques of Colonialism (NED- New edition)*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CBC News. (2016a) "Black Lives Matter protesters demand answers as group moves to Toronto police HQ". *Canadian Broadcasting Corporation (CBC)*. Retrieved 10 January 2018 (<https://www.cbc.ca/news/canada/toronto/black-lives-matter-toronto-police-headquarters-1.3501347>).
- CBC News. (2016b) "Black Lives Matter Protesters Grows at Police HQ". *Canadian Broadcasting Corporation (CBC)*. Retrieved 10 January 2018 (<https://www.cbc.ca/news/canada/toronto/black-lives-matter-toronto-loku-1.3508462>).
- Charmaz, Kathy. (1983) "The Grounded Theory Method: An Explication and Interpretation". In R. M. Emerson, Ed. *Contemporary Field Research: A Collection of Readings*. Prospect Heights: Waveland Press, 109–124.
- Coulthard, G. (2014) *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Crenshaw, Kimberle, Gotanda, Neil, Peller, Gary, and Inglis, Charles. (1996). *Critical Race Theory: The Key Writings that Formed the Movement*. New York: The New Press, 106.

- Denzin, Norman, K. (1989) *Interpretive Biography*. Newbury Park: Sage Publications.
- Du Bois, W. E. B. ([1940]1991) *Dusk of Dawn: An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Dowds, Lizanne. (2003) "Biographical Method". In R. L. Miller and J. D. Brewer, Eds. *The A-Z of Social Research: A Dictionary of Key Social Science Research Concepts*. London: Sage Publications, 15–17
- Elahi, Farah, and Khan Omar, Eds. (2017) *A 20th Century Report: Islamophobia Still a Challenge*. Runnymede: Runnymede Trust.
- Ellis, Carolyn, Adams, Tony E., and Bochner, Arthur P. (2010) "Autoethnography: An Overview". *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*. 12 (1): 1–40. Retrieved 30 May 2019 (<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1589>).
- El-Sherif, L. (2019). "Webs of Relationships: Pedagogies of Citizenship and Modalities of Settlement for 'Muslims' in Canada". *Lateral*. 8 (1).
- Fanon, Frantz. ([1952]1967) *Black Skin, White Masks*. C. L. Markmann, Trans. New York: Groven Press.
- Garner, S and Selod, S. (2015). "The Racialization of Muslims: Empirical Studies of Islamophobia". *Critical Sociology*. 41 (1): 9–19.
- Goldberg, David T. (1993) *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. London: Blackwell.
- Grosfoguel, Ramón, and Mielants Eric. (2006) "The Long-Durée Entanglement Between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarchal World-System". *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*. 5 (1): 1–12.
- Hall, S. (1992) "The Question of Cultural Identity". In: S. Hall, D. Held, and T. McGrew, Eds. *Modernity and Its Futures*. Milton Keynes: Open University Press.
- Hall, Stuart, David Morley, and Kuan-Hsing, Chen. (1996). Stuart Hall: *Critical Dialogues in Cultural Studies*. London: Routledge.
- Harding, Sandra. (1991) *Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking from Women's Lives*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Hartman, Saidiya V. (1997) *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-century America*. New York: Oxford University Press.
- Hartman, Saidiya V. and Wilderson Frank B. (2013) "The Position of the Unthought". *Qui Parle*. 13 (2): 183–201.
- Hollway, Wendy. ([1984] 2001) "Gender Difference and the Production of Subjectivity". In M. Wetherell, S. Taylor, and S. J. Yates, Eds, *Discourse Theory and Practice: A Reader*, 1st Edition. London: Sage, 272–283.

- hooks, bell. (1990) *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston: South End Press.
- hooks, bell. (1992). *Black Looks: Race and Representation*. Toronto: Between the Lines Press.
- Ibrahim, Awad. (2020) "Intersecting Language, Immigrant and the Politics of Becoming Black: Journaling Black Immigrant Displacement". In A. Cooper and A. Ibrahim, Eds. *Black Immigrants in the United States*. Oxford: Peter Lang Group.
- Jackson, Sherman. (2011) "9/11 a Decade Later: The Ironic Impact of Islamophobia", *HuffPost Religion*, Retrieved 8 May 2019 (http://www.huffingtonpost.com/sherman-a-jackson/911-a-dec-ade-later-islamophobia_b_952154.html).
- Jamal, Amaney and Naber, Nadine, eds. (2008) *Race and Arab Americans Before and After 9/11: From Invisible Citizens to Visible Subjects*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Karim, Jamillah A. (2006) "To Be Black, Female, and Muslim: A Candid Conversation about Race in the American Ummah". *Journal of Muslim Minority Affairs*. 26 (2): 225–233.
- Kazi, Nazia. (2015). "Ahmed Mohamed and the Imperial Necessity of Islamophilia". *Islamophobia Studies Journal*. 3 (1): 115–126.
- Mamdani, Mahmood. (2005) *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. London: Pantheon Books.
- McKittrick, Katherine. (2006) *Demonic Grounds: Black Women and the Cartographies of Struggle*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Meer, Nasar. 2008. "The Politics of Voluntary and Involuntary Identities: Are Muslims in Britain an Ethnic, Racial or Religious Minority?" *Patterns of Prejudice*. 42 (1): 61–81.
- Mignolo, W. (2000b) *Local Histories/Global Designs Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press.
- Modood, Tariq. (1992) *Not Easy Being British: Colour, Culture and Citizenship*. Runcy: Runcy Trust and Trentham Books. Morey, Peter and Yaqin, Amina. 2011. *Framing Muslim: Stereotyping and representation after 9/11*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Morsi, Yasir. (2017) *Radical Skin, Moderate Masks: De-radicalising the Muslim and Racism in Post- Racial Societies*. London, UK: Rowman & Littlefield International.
- Mugabo, Délice. (2016) "On Rocks and Hard Places: A Reflection on Antiracism in Organizing against Islamophobia". *Critical Ethnic Studies*. 2 (2): 159–183.
- Mugabo, Délice. (2019). "Black in the City: on the Ruse of Ethnicity and Language in an Antiracist Landscape". *Identities*. 26 (6): 631–648.

- Omi, Michael and Winant, Howard. (1994). *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*. New York: Routledge Press.
- Oyèwùmí, Oyèrónké. (1997) *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Pagis, Michal. (2010) "Producing intersubjectivity in Silence: An Ethnographic Study of Meditation Practice". *Ethnography*. 11(2), 309–328. <http://www.jstor.org/stable/24048065>
- Pierre, Jemima. (2002) "Interrogating 'Blackness': Race and Identity-Formation in the African Diaspora". *Transforming Anthropology*. 11 (1): 51–53.
- Pierre, Jemima. (2004) "Black Immigrants in the United States and the 'Cultural Narratives' of Ethnicity". *Identities: Global Studies in Culture and Power*. 11 (2): 141–170.
- Plummer, Ken. (2001) *Documents of Life 2: An Invitation to a Critical Humanism*. London: Sage Press.
- Prus, Robert C. (1996) *Symbolic Interaction and Ethnographic Research: Intersubjectivity and the Study of Human Lived Experience*. Albany: State University of New York Press.
- Razack, S. H. (2004) "Imperiled Muslim Women, Dangerous Muslim Men and Civilized Europeans: Legal and Social Responses to Forced Marriages". *Feminist Legal Studies*. 12 (2): 129–174.
- Razack, Sherene. (2008) *Casting Out: Race and the Eviction of Muslims from Western Law and Politics*. Toronto: University of Toronto Press.
- Said, Edward. (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Sayyid, Salman. (2014) "A Measure of Islamophobia". *Islamophobia Studies Journal*. 2 (1): 10–25.
- Sayyis, Salman. (2010) "Thinking Through Islamophobia". In S. Sayyid and A. Vakil, Eds. *Thinking Through Islamophobia: Global Perspectives*. London: C. Hurst & Company, 1–5.
- Selod, Saher and Embrick, David G. (2013) "Racialization and Muslims: Situating the Muslim Experience in Race Scholarship". *Sociology Compass*. 7 (8): 644–655.
- Selod, S. (2019) *Forever Suspect. Racialized Surveillance of Muslim Americans in the War on Terror*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Sharpe, Christina. (2016) *In the Wake: On Blackness and Being*. Durham: Duke University Press.
- Simpson, Audra. (2014) *Mohawk Interruptus: Political Life Across the Borders of Settler States*. Durham: Duke University Press.
- Singh, Jaideep. (2016) "The Death of Islamophobia: The Rise of Islamo-Racism". *Race Files*, Retrieved 15 April 2017 (<https://www.racefiles.com/2016/02/23/the-death-of-islamophobia-the-rise-of-islamo-racism/>).

- Smith, Andrea. (2012) "Indigeneity, Settler Colonialism, White Supremacy". In D. M. HoSang, O. LaBennett, and L. Pulido, Eds. *Racial Formation in the Twenty-First Century*. Berkeley: University of California Press, 66–90
- Smith, Andrea. (2016) "Heteropatriarchy and the Three Pillars of White Supremacy: Rethinking Women of Color Organizing". In *INCITE! Women of Color Against Violence, Ed, Color of Violence*. Durham: Duke University Press, 66–73.
- Spivak, Gayatri C. (1988) "Can the Subaltern Speak?" In C. Nelson and L. Grossberg, Eds. *Marxism and the Interpretation of Culture Champaign*. Urbana: University of Illinois Press, 271–313.
- Taylor, Lisa K. and Zine, Jasmin. (2014) *Muslim Women, Transnational Feminism and the Ethics of Pedagogy: Contested Imaginaries in Post-9/11 Cultural Practice*. New York: Routledge Press.
- Thobani, Sunera. (2007) *Exalted subjects: Studies in the Making of Race and Nation in Canada*. Toronto: University of Toronto Press.
- Tyrer, David. (2013) *The Politics of Islamophobia: Race, Power and Fantasy*. London: Pluto Press.
- Tyrer, David and Sayyid, Salman. (2012) "Governing ghosts: Race, Incorporeality and Difference in Post-Political Times". *Current Sociology*. 60 (3): 353–367.
- Vakil, AbdoolKarim. (2008) "Is the Islam in Islamophobia the Same as the Islam in Anti-Islam; or, When Is It Islamophobia Time?" In S. Sayyid and A. Vakil, Eds. *Thinking Through Islamophobia: Global Perspectives*. London, UK: C. Hurst & Company, 23–43.
- Walcott, Rinaldo. (2011) "Black Queer and Black Trans: Imagine Imagination Imaginary Futures". *EquityMatters*, 27 October 2011, <http://www.ideas-idees.ca/blog/black-queer-and-black-trans-imagine-imagination-imaginary-futures>
- Weheliye, A. G. (2014) *Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*. Durham: Duke University Press.
- Wilderson, F. B. III, (2010) *Red, Black, and White: Cinema and the Structure of U.S. Antagonisms*. Durham: Duke University Press.
- Zine, Jasmin. (2006) "Unveiled sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling Among Muslim Girls in a Canadian Islamic School". *Equity & Excellence in Education*. 39 (3): 239–252.