

Feminizm ve Kültürel Hakimiyet: Müslüman Kadınların Özgürleşmesine İlişkin Tartışmalar*

Birgit ROMMELSPACHER**

Çeviren: Münire Handan KAYA***

Beş yıl önceki 'başörtüsü kararından' bu yana Müslüman kadınların özgürleşmesine ilişkin tartışmalar hiçbir şekilde dinmedi. Aksine, bu tartışmalar daha da genişledi ve köklü bir hal aldı. Özellikle zorla evlendirme, namus cinayeti ve erkek şiddeti gibi konular üzerinden, İslam'ın Batı demokrasileriyle uyumlu olup olmadığı sorusu giderek daha sık sorulmaya başlandı ve İslamcıların Batı toplumları üzerindeki etkilerine karşı uyarılar giderek daha etkili hale geldi. Feministlerse bu tartışmalarda en ön saflarda yer aldılar. Federal Anayasa Mahkemesi'nin (BVerfG) kararından önce bile Alice Schwarzer "baştan önlem alma" (Schwarzer, 2002: 136) çağrısında bulunmuştu, çünkü başörtüsü, tüm dünyayı bir teokrasiye dönüştürmek isteyen İslam haclı seferinin bayrağıydı.

* Bu çeviri, Sabine Berghahn ve Petra Rostock'un editörlüğünü yaptığı *Çatışmaların Temeli: Almanya, Avusturya ve İsviçre'de Başörtüsü Üzerine Tartışmalar* (Der Stoff, aus dem Konflikte sind: Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz, 2009) adlı kitaptan alınan bir bölümden yapılmıştır.

** Birgit Rommelspacher (1945-2015), Berlin Alice Salomon Uygulamalı Bilimler Yüksekokulu'nda kültürlerarasılık ve toplumsal cinsiyet çalışmaları alanında uzmanlaşmış bir psikoloji profesörüydü ve son dönemde çalışmalarını kesişimsellik (postmodern feminist bir yaklaşım) üzerine yoğunlaştırmıştı. 2006 yılında yayımladığı *Dominanzkultur: Texte zu Fremdheit und Macht* (Hakimiyet Kültürü: Yabancılaşma ve İktidar Üzerine Metinler) adlı eseriyle, farklı disiplinlerden öğrenciler üzerinde derin bir etki bırakmayı hedefliyordu. Bu bağlamda Rommelspacher, kadın hareketindeki Müslüman karşıtı eğilimleri de gözlemlemiş ve bu eğilimlerin sağ akımlarla bir tür yakınlık taşıdığını tespit etmiştir.

*** Doktorant, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, munirehandan@gmail.com., ORCID: 0000-0002-9078-4413

Schwarzer, bu görüşünde hiçbir şekilde yalnız değildi; halkın çoğunluğu bu görüşe katılmasa da yine de birçok kişi tarafından desteklenmekteydi. Ancak ataerkil yapıların İslamcılığın nedeni olup olmadığı konusunda yaptığı analiz başka bir soruydu. Bu nedenle, Schwarzer'in görüşü, feministler tarafından da sorgulanıyordu. Feminizmin farklı akımlarını temsil eden birçok kadın konu hakkında görüş bildirirken¹, Schwarzer, toplumsal güç ilişkilerini açıklamak için cinsiyet ilişkisini temel kategori olarak gören Ortodoks feminizmle ilişkilendirilmekteydi.

Ortodoks Feminizm: Koşulsuz Şartsız Kadın Hakları

Toplumsal cinsiyet sorununa verilen öncelik, Schwarzer'in şu inancında kendini göstermektedir: "21. yüzyılın başında ne yazık ki sadece Doğu teokrasilerinde değil, Batı demokrasilerinde de patolojik Nazizm ve yabancı düşmanlığı ile erkeklik saplantısının yaygın olduğu belirleyici bir faktördür" (Schwarzer, 2002: 19). Bu açıdan günümüzdeki durum, 1933'te 'sadece erkeklerden oluşan dernekler'in organize olmasıyla paralellik göstermektedir: "O zamanlar, (başlangıçta) kayıtsız ya da sempati duyulan bir çoğunluk tarafından tolere edilen bir azınlıktı. O zaman bile (başlangıçta) Yahudiler ve kadınlar hedef alındı. Şimdi ise SEIN Yasası (erkek egemenliği) yeniden hüküm sürüyor" (a.g.e.: 10; vurgular orijinal metindedir).

Halina Bendkowski (2005) 'başörtüsü meselesi' ile ilgili olarak insan haklarının koşulsuz bir şekilde uygulanmasını talep ederek bu görüşe katılmaktadır (bu ciltte ayrıca bkz. Berghahn/ Rostock/ Bendkowski)². Ancak 'insan hakları' derken yalnızca 'kadın haklarını' kastetmektedir, çünkü kültürel olarak kendi kaderini tayin etme hakkı ve dini özgürlük gibi diğer insan hakları dikkate alınmamaktadır. Bu, kadınların konumunun insan hakları meselesiyle özdeşleştirildiği anlamına gelmektedir. Sadece kadınların hakkı önemlidir, diğer hakların dikkate alınması ise kadın haklarının sulandırılması ya da şiddetin onaylanması olarak algılanmaktadır.

Ancak mesele sadece kadın haklarının öncelikli hale gelmesiyle değil, aynı zamanda cinsiyet ilişkileri açısından belirli bir modelin uy-

¹ Örneğin, Frigga Haug ve Katrin Reimer tarafından hazırlanan *Politik ums Kopftuch* (2005) adlı derlemede çok çeşitli görüşler bir araya getirilmiştir; ayrıca bkz. Oestreich, 2004.

² Kendisi bu konumu "Dogmatik Feminizm" olarak tanımlamaktadır (Bendkowski, 2005).

gulanmasıyla da ilgilidir. Schwarzer: “Almanya’da [...] dini radikaller ile Batılı cinsiyet farklılığı savunucuları (diferansiyalistler) arasında evrensel insan haklarına karşı çıkan bir ittifak bulunmaktadır” der (Schwarzer, 2002: 134). ‘Batılı cinsiyet farklılığı savunucuları’yla, kadınlar ve erkekler arasındaki farklı rollere dayanan toplumsal cinsiyet modellerinin üyelerini kastetmektedir. Bu tür modeller, Ortodoks feministler için kabul edilemez, çünkü onların amacı, cinsiyet ilişkilerindeki farklılıkları ortadan kaldırmak ve bu farklılıkların kadınlara karşı ayrımcılıkla ilişkilendirilebilmesini önlemektir. Bu bağlantı, şüphesiz modern Batı ataerkilliğinin temel bir özelliğidir (bir sonraki bölümde buna geri döneceğiz). Bu bağlamda Müslüman kadınların başörtüsünün bu kadar provoke edici olmasında da şaşılacak bir durum yoktur; çünkü bu, tamamlayıcı cinsiyet rollerine dayanan bir cinsiyet modelini kamuya açık şekilde propagandaya dönüştürmektedir.

Böyle bir cinsiyet modeli hiç de yabancı değildir ve bu toplumda henüz aşılmamıştır. Muhafazakâr ve özellikle Hristiyan çevrelerin geniş bir bölümünde, erkek ve kadının farklı bir doğaya sahip olduğu varsayımı kabul görmekte ancak bu kabul siyasi tartışmaların veya feminist mücadelelerin konusu haline getirilmemektedir. Bununla birlikte, muhafazakâr Batılı cinsiyet modelinin aktarımı nedeniyle Müslüman model de eleştirilmektedir. Çoğu insan, başörtüsünün altında hakları olmayan bir ev hanımı ya da eğitim görmemiş bir köylü kadınının bulunduğunu varsayarak Müslüman modelini, Batı tarzı geleneksel cinsiyet ilişkisiyle ilişkilendirmektedir.

Aynı zamanda, zorla evlendirme ve namus cinayetlerine ilişkin tartışmalarda, şiddet uygulayan erkekler güçsüz kadınlarla karşılaşarak toplumsal cinsiyet ilişkileri oldukça kaba şekilde tasvir edilmektedir (örneğin, bkz. Kelek, 2006). Bu tür kutuplaştırıcı imgelerle, erkeklerin de zorla evlendirilmenin kurbanı olabileceği ya da kadınların da bu evliliklerin gerçekleştirilmesine katkıda bulunduğu gerçeği birbirine uymamaktadır. Nitekim, son on yıllardaki feminist tartışmalar, kadınların da suç ortağı hatta fail olabileceğini göstermektedir. Ataerkil güç ilişkileri yalnızca basit karşıt kutuplar olarak anlaşılamaz; aslında daha karmaşık ve çelişkilidirler. Bağlama göre değişmekle birlikte kadınların da gücü vardır, ancak bu, baskın erkek iktidar yapılarını geçersiz kıldıkları anlamına gelmez. Bu bakımdan, erkekler ve kadınlar farklı bağlamlarda farklı seçeneklere sahip bir sistemin par-

çalarıdır. Toplumsal cinsiyet teorileri bu gerçeği kavramsallaştırmaya çalışır. Bu bağlamda, diğer konuların yanı sıra İslam hakkındaki tartışmanın da feminist tartışmalardaki belli modası geçmiş konumları yeniden gündeme getirmeye hizmet edip etmeyeceği sorusu ortaya çıkmaktadır. Sanki burada farklı bir değerlendirmeye gerek görülmeyen arkaik koşullar hüküm sürmektedir.

Sözü edilen bu tartışmalarda çizilen imajların, İslam inancına sahip insanların, özellikle de kadınların toplumsal konumları üzerinde oldukça somut etkiler oluşturmaktadır. Örneğin, bu durum, Müslüman kadınların geleneksel ve aile odaklı oldukları ve bu nedenle herhangi bir mesleki hırs geliştiremedikleri gerekçesiyle işgücü piyasasında belirgin şekilde daha kötü şanslara sahip oldukları anlamına gelmektedir. Alman kadınları ise tam tersi bir şekilde özgürleşmiş olarak kabul edilmekte; zekâ ve mesleki yeterlilikle özdeşleştirildikleri için diğer kadınlara tercih edilmektedirler (Attia/Marburger, 2000; Castro Varela/Clayton, 2003'te özetlenmiştir). Buna ek olarak, kamusal hizmetlerde başörtüsünün yasaklanmasının etkisi, başörtülü kadınlar için özel sektörde de ciddi dezavantajlara yol açmaktadır (Senato Entegrasyon, Çalışma ve Sosyal İşler Departmanı, 2008).

Bu bakımdan burada savunulan özgürleşme kavramı, göçmen ve özellikle Müslüman kadınların temelde dezavantajlı duruma düşmeleri sonucunu doğurmaktadır. Bu da tüm kadınların eşitliği için çaba gösterme yönündeki siyasi iddiayla açıkça çelişmektedir. Aslında son yıllarda çoğunluk toplumundaki kadınların yükselmesi ve boşalan alt kademelere çoğunlukla göçmenler ve belgesiz insanların yerleşmesiyle yerli ve göçmen kadınlar arasındaki uçurum giderek açılmıştır. Yerli erkekler de bu 'etnik tabakalaşmadan' aynı şekilde yararlandıkları için, bu gelişme, yerli Almanların cinsiyet ilişkilerindeki konumlarının neredeyse hiç değişmediği ve Alman kadınların özgürleşmesinin etnik ayrıcalıklarla bağlantılı olduğu anlamında gelmektedir.

Söz konusu özgürleşme kavramı iki açıdan sorunlu bir durum sergilemektedir: Bir yandan kadınlar arasındaki hiyerarşiyi desteklerken, diğer yandan etnik hiyerarşi gibi başka güç ilişkilerini göz ardı ederek, toplumsal cinsiyet ilişkilerinde yeniden dağıtım sorununu ortadan kaldıran bir özgürleşme yanılsamasını teşvik etmektedir (daha fazla ayrıntı için bkz. Rommelspacher, 2007). Çoğunluk toplumundaki kadınlar, sadece kendi ilerlemelerini güvence altına almakla kalmaz, aynı

zamanda çatışmaları bir ölçüde dış kaynaklara havale ederek kendi toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerindeki baskıyı da hafifletmektedirler.

Bu tür bir feminizm, özgürleşmenin ne olduğunu ve nasıl uygulanması gerektiğini en başından bildiğine dair bir özgüvenle, post-kolonyal analizlerin gösterdiği gibi, modernitenin başlangıcından bu yana Batılı kadınlar ile dünyanın geri kalanındaki kadınlar arasındaki ilişkiyi belirleyen Batı feminizminin canlı bir örneği haline gelmektedir (örneğin bkz. Ahmed, 1992; Badran, 1995; Lewis, 1996; Hurtado, 1996).

Batı Feminizmi: Öteki Kadın'ın Özgürleşmesi

Batı feminizmi, diğer kültürleri genellikle kendi gelişim seviyesinin geride kalmış birer ön aşaması olarak gören Avrupa modernliğinin bir ifadesidir. Toplumsal gruplar, etnik gruplar ya da uluslar arasındaki farklılıklar bir zaman çizelgesine yansıtılmakta, yani geçmişte kalmış ya da geride kalmış olarak konumlandırılmaktadır; böylece 'öteki' kültürler hem kendine benzer hem de farklı hale getirilmektedir. Çünkü eğer diğer kültürler uygarlık ölçeğinde en alt seviyede sınıflandırılacaklarsa, gelişim sürecinin anlam kazandığı temel ölçütlerde Batı ile "aynı" özelliklere sahip olmaları gerekmektedir. Böylece bu kültürler, yalnızca kendi değer yapıları olan 'öteki'ler olarak değil, temelde 'aynı' ama henüz Batı kadar ilerlememiş toplumlar olarak değerlendirilmektedir.

Bu bağlamda merkezi bir örnek olarak Edward Said'in (1994) tanımladığı *Oryantalizm* ele alınabilir: Yüzyıllar boyunca Batı'nın siyasi rakibi olan Doğu, emperyalizm süreciyle boyunduruk altına alındıktan sonra evrensel bir insanlık gelişimi vizyonuna dahil edildi, ancak bu sırada 'öteki' olarak daha alt bir basamakta konumlandırıldı. Bu, Doğu'nun Avrupa'nın sanat, edebiyat ve bilimi aracılığıyla yeniden inşa edilmesiyle gerçekleşti. Avrupalılar Doğu'nun tarihini, kültürünü kendi anlayışları doğrultusunda ve kendilerine mal ederek, onu 'nesnel' ve 'geçerli' bir temsil haline getirdiler. Doğu halklarına, kendilerini onlara açıklamak zorundaymış gibi yaklaştılar. Bu kültürel mülksüzleştirme, doğrudan ele alınmadan, güç ve kontrol fantezilerini besleyen bir unsur haline geldi.

Bu durum, Avrupa'da özellikle Müslüman kadınlara yönelik olarak köklü bir gelenek olan "kurtuluş" imgesi için de geçerlidir. Haçlı Seferleri döneminde dahi Hristiyan savaşçılar kendilerini "Doğulu

prensesi kurtarmakla" görevli olarak görmüşlerdir. Benzer şekilde, kadınların "kurtuluşu," sömürgeci stratejilerin de merkezi bir unsurudur. Leila Ahmed (1992), bu durumu "sömürgeci feminizm" olarak adlandırır; çünkü bu "kurtuluşun" asıl amacı, sömürülen kadınları sömürge toplumlarının kadınlık rollerine uygun hale getirmektir. Yani, özgürlük ve eşitlik adına esasen sömürgeci hakimiyet güvence altına alınmaya çalışılmaktadır (bkz. aynı kitapta Cengiz Barskanmaz).

Dolayısıyla feminizm, nesnel ve evrensel olarak geçerli olduğunu iddia ettiğinde Batılı olduğunu kanıtlamaktadır. Bu noktada, tüm diğer kadın hareketleri için bir model olmayı hedeflemekte ve onların da aynı seviyede söz sahibi olabilmesi için yerine getirilmesi gereken kriterleri tanımlamaktadır. Böylece diğer tüm cinsiyet modelleri gereksiz hale gelmektedir. Gördüğümüz gibi, bu durum her şeyden önce cinsiyet farklılıklarını vurgulayan Müslüman modele yöneliktir. Bu durum, kamusal ve özel yaşamın kutuplaşmasına dayanan ve kadınla erkeğin kutuplaştırılmış karakterlerle tanımlanmasıyla kalıcı hale getirilen modern Batı ataerkilliğinin kökenleri ile açıklanabilir. Kadınların ve erkeklerin farklı "doğalarının" inşası, kadınların dışlanmasının meşrulaştırılmasıdır, çünkü sadece akıl sahibi bireyler olarak, burjuva beyaz erkeklik modeline uygun olanlara eşit haklar tanınmaktadır. Bu nedenle, toplumsal cinsiyet farklılıklarının ortadan kaldırılması Batılı kadın hareketlerinin temel hedeflerinden biri olmaktadır.

Ancak aynı zamanda, bu farklılığa da ihtiyaç vardır çünkü onun neden olduğu rahatsızlık ilerleme için zorunludur; aksi takdirde sistem kemiklesecektir. Dolayısıyla, bir konum ve kavram olarak feminizmin kendisi temelde farklılık varsayımına dayanır; zira ataerkil yapılar, farklı yaşam koşullarını ve dolayısıyla kadınlar ile erkeklerin farklı bakış açılarını zorunlu kılar. Bu farklılıkları düşünerek bir masefe almadığı takdirde, kadınlar tamamen erkek yaşam modeline boyun eğmiş olurlar. Bu durum, özellikle feministlerin sadece farklılıkları vurgulamakla kalmayıp, aynı zamanda bunları kadın mekânları aracılığıyla ve belirli kadın kültürlerini sürekli olarak yeniden üreterek bu farklılıkları sürekli hale getirmelerini de açıklamaktadır. Bu anlamda, bu farklılık aynı zamanda eleştirinin ve direnişin kaynağıdır.

Bu 'eşitlik' ile 'farklılık' arasındaki çelişki, 'öteki kadın' tasavvurlarında da karşımıza çıkmaktadır: Öteki kadın, eşit olmalıdır ama yine de farklı kalmalıdır. Özgürleşme misyonunu yerine getirmek için aynı

olmalı; ancak aynı zamanda kendi ilerleyişine bir karşıtlık sunabilmesi için de farklı olmalıdır. Böylece Oryantalizm’de Doğulu kadın, Batılı kadının geride bıraktığı her şeyi sembolize eder. Bu durum, öteki kadınların hayatlarının olumsuz yönlerini vurgulamaya duyulan ilginin temelini oluşturmaktadır. Örneğin, Ann E. Mayer şöyle ifade etmektedir: “Batılı kadınlar, en çarpıcı buldukları uygulamalara odaklanmışlardır, çünkü bunlar kendi anlayışlarından en uzak olanlardır. Müslüman ülkelerde yaşayan kadınların öncelikleri ise, Doğu barbarlığı hakkındaki klişelerin doğrulanmasını isteyen Batılı izleyicilerin kafasını meşgul eden konulardan oldukça farklı olabilir” (Mayer, 2003: 159).

Öteki kadını asimile etmeye yönelik eş zamanlı çaba ve onun farklılığını koruma arzusu, din örneğinde somutlaşabilir: Batı’nın kendi anlayışında özgürleşme genellikle aydınlanmacı ve ilerlemeci düşünce doğrultusunda dinin aşılmasıyla eş tutulmaktadır. Bu nedenle, inançlı bir Müslüman kadın, eski bir düzenin sembolü konumdadır. Medyada yer alan sayısız başörtüsü kadın görüntüsüne ve bu durumun doğurabileceği tehlikelere dair sonu gelmeyen tartışmalar, bu imajın özel bir şekilde duygusal tepkileri harekete geçirebildiğini göstermektedir. İnançlı Müslüman kadın imgesi, devam eden varlığıyla zihinlerde tekrar tekrar canlandırılmakta ve böylece bu role sabitlenmektedir. Aynı zamanda, bu kadının başörtüsünü çıkarması talep edilmekte hatta buna zorlanmaktadır³.

Aida Hutado’ya (1996) göre, Batı feminizminin bir diğer özelliği, yapısal sorunlara ilgisiz kalırken kişisel tutum ve davranışların önemini vurgulamasıdır. ‘Kişiselcilik’ yaklaşımı, beyaz orta sınıf kadınların iktidar merkezine entegre olmaları ve sosyalleşme süreçlerinde beyaz erkekleri desteklemek ve onlarla işbirliği yapmak üzere yetiştirilmeleleriyle açıklanabilir. Bu nedenle, siyah kadınlar ya da alt sosyal sınıflardan kadınlar kişisel çabalarına rağmen hayat koşullarını nadiren kalıcı olarak değiştirebilirken, beyaz orta sınıf kadınların bireysel eylemlerle durumlarını etkileyebilme imkânları oldukça güçlüdür.

Bu tür bir ‘kişiselci’ görüş, günümüzdeki tartışmalarda Batılı kadınların özgürleşmelerini öncelikle kendi başarıları olarak gördükleri meritokratik bir bakış açısında kendini açıkça göstermektedir. Kadın

³ Bu anlamda Anja Jedlitschka (2004) *Doğu’da ve Batı’da Kadının Özgürleşmesi* konulu çalışmasına “Ötekini Özgürleştirmenin İmkânsızlığı Üzerine” alt başlığını vermiştir.

hareketlerinin bu süreçteki mücadelesi kuşkusuz belirleyici olmuştur. Ancak, bu özgürlük aynı zamanda, artan refah seviyesi nedeniyle her bir bireyin çeşitli maddi ve sembolik kaynaklar üzerinde bireysel kontrol sağladığı ve bireyselleşme süreçleri ile ekonomik hayatın özel gereksinimlerinin her bireyden bağımsız bir hayat sürmesini talep ettiği toplumsal dönüşümlerin ürünüdür. Nasıl ki bu gelişmeler Batılı kadınlar açısından bir başarı olarak görülüyorsa, Müslüman kadınların yaşadığı ayrımcılık da sıklıkla kişisel bir tercih olarak suçlanmakta ya da bireysel sorumluluk almaları gereken kültürlerinin bir parçası olarak görülmektedir. Almanya'daki Müslüman kadınların maruz kaldığı baskılara ilişkin tartışmalarda, yasal kısıtlamalardan veya yaşam koşullarını ve dolayısıyla karar alma alanlarını etkileyen sosyal ve ekonomik yüklerden ise neredeyse hiç bahsedilmemektedir.

Bu tür bir bakış açısı, sadece öteki kadınların değersizleştirilmesiyle kalmayıp, aynı zamanda Batılı kadınların kendi durumlarının idealize edilmesiyle de sonuçlanmaktadır. Müslüman kadınlarla karşılaştırıldığında yerli kadınlar o kadar özgürleşmiş görünmektedir ki, bu durum çoğunluk toplumunda cinsiyet eşitliği üzerine yapılan tartışmaları giderek gereksiz hale getirmektedir. Ancak bu 'özgürleşme', iş, gelir ve statünün kadın ve erkek arasındaki eşitsiz dağılımıyla değil; Batılı ve Müslüman kadın arasındaki mesafeyle ölçülmektedir. Böylece hem cinsiyet ilişkisinin değiştirilmesi konusunda dikkatin odağı kaydırılır hem de bu konuda harekete geçme baskısı azaltılır. Bu durum, en azından Müslüman kadınlara yönelik baskıdan yakınmak söz konusu olduğunda, neden bu kadar çok kişinin kadın hakları savunucusu olduğunu açıklamaktadır.

Görüldüğü üzere, Ortodoks feminizm bu tartışmada önemli bir rol oynamaktadır. Bu durum liberal feminizm için de geçerlidir; ancak liberal feminizm, Ortodoks feminizmden kolayca ayrıştırılamaz. Liberal feminizm, öncelikle özgürleşmenin temeli olarak gördüğü kendi kaderini tayin etme anlayışında kadın özgürlüğünü savunmakla ilgilenir- ki bu da genellikle Ortodoks feminizmin bir bileşenidir. Ancak liberal feminizm, ataerkil cinsiyet ilişkisini tüm toplumsal güç ilişkilerinin analizi için merkezi temeli olarak görmek konusunda ısrarcı değildir. Bu da esas meselenin farklı önceliklerin belirlenmesi olduğunu göstermektedir.

Liberal Feminizm: Özerklik ve İtaat

Müslüman başörtüsünü tercih eden kadınlar, çoğu liberal feminist için de bir sorun kaynağıdır; çünkü başörtüsü bağımlılık ve itaatin sembolü olarak görülmektedir. Ancak başörtüsü kadınların erkeklere itaatini simgelese bile, Batılı toplumların başörtüsünün çıkarılmasını talep etme veya zorla dayatma hakkına sahip olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Batı’da farklı standartlar mı uygulanmaktadır? Batılı bir kadının kariyer yapmak yerine ev hanımı rolünü seçmesi yasaklanıyor mu? Dahası, bir kadının, kendisine kötü davranmış ya da şiddet uygulamış bir eşe dönmesi engelleniyor mu? Kadının, özgür olmamayı seçme özgürlüğü de yok mudur?

Çelişkili Özgürlükler

‘Özgürlük’ ve ‘baskı’ kavramlarını mutlak bir karşıtlık içinde ele almanın sakıncalarını anlamak açısından bu sorular üzerinde biraz durmak önemli görünmektedir (bu konuda ayrıca bkz. Ekardt, Ladwig ve Holzleithner). Nitekim şiddete maruz kalmış kadınlar için bile aileyi seçmek için geçerli sebepler bulunabilir: Kimi kadınlar için aile bağları kendi beden bütünlüklerinden daha önemli olabilir; kimileri ise başka bir tercihin doğuracağı yalnızlık, toplumsal dışlanma ya da ekonomik sıkıntılar gibi sonuçlardan, maruz kaldıkları şiddetten daha fazla korkabilir. Bu, söz konusu kadınların şiddetten muzdarip olmadıkları ya da bundan kaçmak istemedikleri anlamına gelmez. Daha ziyade, başka faktörlerin de böyle bir kararı etkileyebileceği anlamına gelir. Çünkü kadının özgürlüğü sadece karar verme serbestisine sahip olması ile değil, aynı zamanda kararının sonuçları ve bu sonuçları ne ölçüde kendi iradesiyle şekillendirebildiği ile de ölçülür.

Bu durum, kadınların özgürlüğü ve baskı altında tutulmalarına ilişkin günümüz tartışmalarında çok önemli bir rol oynayan kıyafet yönetmeliği için de geçerlidir. Batılı kadınların özgürlüğü, çoğunlukla Müslüman kadınlardan farklı olarak, kıyafet seçiminde tamamen serbest olmaları şeklinde yorumlanmaktadır. Ancak Christina von Braun ve Bettina Mathes, “Verschleierte Wirklichkeit” (Örtük Gerçeklik, 2007) adlı çalışmalarında, bikininin icadının kadınların özgürleştirmekten ziyade erkeklerin röntgenci bakışlarına hizmet ettiğini göstermektedir. Zira teşhir edilen çıplaklık, kadınlardan yeni çabalar ve hazırlıklar talep etmektedir: Vücut ne çok kilolu ne de çok zayıf ne çok

yaşlı ne de sarkmış olmalıdır. Tıpkı diğer giysiler gibi vücut da özenli bir bakım gerektirmektedir: “Batı, kadının kendisini teşhir etmesine izin vermeden önce, çıplaklığını bir giysi gibi taşımayı öğrenmesini şart koşmuştur” (Braun/Mathes, 2007: 154). Estetik cerrahiye kadar uzanan bu tür bedensel değişiklikler, özgürleşmeden ziyade, yeni kısıtlamalarla ilgili görünen güzellik standartlarına boyun eğme sürecini işaret etmektedir.

Bu bağlamda, geçen yüzyılın başında Mustafa Kemal Atatürk tarafından bir kararname ile yürürlüğe konulan Batılı kıyafetlerin Türk kadınları için özgürleşme anlamına gelmemiş olması dikkat çekicidir. Türkiye’nin modernleşme sürecinde, sadece yazı ve dil değil, aynı zamanda giyim ve günlük davranışlar da kısa sürede Batı standartlarına uyarlanmıştır. Bu değişiklikler, bedensel algıları da dönüştürmüştür: Yüzyıllardır Doğu’da güzellik beyaz ten, yuvarlak hatlar, yavaş hareketler ve uzun saçla ilişkilendirilirken; bunun yerini ince, enerjik, kısa saçlı ve korseli Avrupai güzellik ideali almıştır (Göle, 1995: 83). Bu aktif, dik duruşlu, şehirli, çalışan, erkeklerle etkileşimde olan, bedenine özen gösteren kadın tipi, modernliğin ve seçkinlerin statüsüne aidiyetin bir simgesi haline gelmiş (a.g.e.: 165) ve böylece bu kadın tipi toplumda özel bir konum kazanmıştır. Ancak Nilüfer Göle’nin de belirttiği gibi, “cinsiyet öylesine göz ardı edilmiştir ki, ona adeta bir erkek kimliği dayatılmıştır. Başka bir deyişle, Kemalist kadın yüzündeki peçeyi ve pelerini (çador, Türk çarşafı) çıkarmış olsa da cinselliğini ‘örtmüş’, kamusal alanda kendini zırhlandırmış, ‘dokunulmaz’ ve ‘ulaşılmaz’ kılmıştır” (a.g.e.: 99).

Bu nedenle ‘özgürlük’ kavramı yalnızca seçim yapma serbestisine indirgenemez; aynı zamanda, özgürlüğün bireyin kendi kendine koyduğu kısıtlamalar ve yaptığı seçimlerin doğurduğu sonuçlarla ne kadar sınırlandığını da kapsamalıdır.

Özgürlük kavramının çelişkili doğası nasıl göz önünde bulundurulmalıysa, benzer bir durum “gelenek” kavramı için de geçerlidir. Bu bağlamda, geleneksel bir simge olan başörtüsünün anlamının kesin ve değişmez bir şekilde tanımlanıp tanımlanamayacağı veya bu anlamın onu giyen kadınlar tarafından belirlenip belirlenemeyeceği sorusu gündeme gelmektedir.

Gelenek ve Özgür İrade

Başörtüsünün farklı bağlamlarda farklı anlamları bulunmaktadır. Örneğin bugün İran'da başörtüsünün taşıdığı anlam, Almanya'daki genç Müslüman kadınlar için ifade ettiğinden oldukça farklıdır. Bu farklılık, geleneksel bir sembol olarak başörtüsünün anlamının yeni pratiklerle değişebileceğini de göstermektedir. Pek çoğu için din ve dolayısıyla başörtüsü, atalarından farklı bir anlam taşımaktadır. Hatta pek çok kadın, kendilerini ebeveynlerinden din aracılığıyla ayırıştır-maya, ideolojik ve dini meselelerle bağımsız bir ilişki arayışına girerek kendi gelenekleri ile ev sahibi toplum arasında bireysel konumlarını bulmaya çalışmaktadırlar (Karakaşoğlu-Aydın, 1998; Nökel, 1999a ve b.; Klinkhammer, 1999). 'Neo-Müslümanlar' olarak adlandırılan bu kişiler genellikle İslam'la derinlemesine bir ilişki kurmakta ve kendilerini ifade etme stratejilerini geliştirmenin yanı sıra yüksek düzeyde mesleki hırs ve performans odaklı bir tutum sergilemektedir (Nökel, 1999a: 200)⁴. 'Göçmen işçilerin kızları' (Nökel, 2002) başörtüsü ile bir azınlığa mensup olduklarını ilan etmekte ve farklılıklarını gönüllü olarak görünür kılmaktadırlar. Böylece, toplumsal bir damga olarak başörtüsünü kendinden emin bir kimliğin sembolüne dönüştürmektedirler (bu kitapta ayrıca bkz. Monjezi Brown).

Yani sözü edilen bu kadınlar, sembolü aktif bir şekilde sahiplenip anlamını değiştirmektedirler. Göle, Türkiye'de de başörtüsünü tercih eden pek çok kadının da benzer bir durumda olduğunu gözlemler. Bu sembol aracılığıyla, birçok kadın gelenekselden modern bir hayat tarzına geçiş yapmayı denemekte (Göle, 1995: 13), kamusal alanda ve politik arenada kendilerine bir yer açmaktadır. Kadınların yeni hareketlilikleri, toplumsal cinsiyet düzenini de sarsmaktadır. Bu kadınlar, kendilerine sunulan çerçevenin dışına çıkarak toplum içinde kendilerini yeniden güvence altına almaya çalışırlar. Ancak, bu stratejinin toplum tarafından yeniden kontrol altına alınmak ve kadın olarak geri plana atılma riski bulunmaktadır. Bu nedenle geleneği sahiplenmek düşüncesi onlar için riskli bir girişimdir.

Bu durum, çarşafın (çadorun) isyancı kadınların simgesi haline geldiği İran devrimi sırasında çarpıcı bir şekilde görülmektedir. İranlı

⁴ Kendi kültürel ifadelerini özgün bir şekilde ortaya koyma amacını güden kültürel geleneklerin yeniden canlandırılması, günümüzde yalnızca Müslümanlar arasında değil; Yahudi kadınlar ve erkekler ya da Afrikalı ülkelerden gelen atalara sahip bireylerde de artarak gözlenmektedir. Hatta bölgesel lehçelerin ve geleneklerin yeniden canlandırılması örneğinde olduğu gibi, çoğunluk toplumuna mensup bireylerde de bu eğilim görülmektedir.

kadınlar, bu kadınlık sembolünü kamusal alanda kendilerini açık bir şekilde göstermek için kullanmışlardır. Ancak siyasi rejim daha sonra bu durumu kadınlara örtünme zorunluluğunu dayatmak için kullanmıştır. Başka bir ifadeyle, sembolün kullanımı, sadece kadınların kamusal alana erişimini kolaylaştırmakla kalmamış; aynı zamanda erkek egemen bir baskı kültürünün güçlenmesine de yol açmıştır⁵.

Buna karşın, cinsiyet farklılığının aşılması eşitliğe ulaşmanın daha kolay bir yolu gibi görünmektedir. Ancak bu yol da risklidir. Zira ataerkil koşullar altında, cinsiyet farklılığının ortadan kaldırılması erkek zihniyetine tabi olmak anlamına gelmektedir. Örneğin, Sedef Günem, Leonie Herwartz-Emden ve Manuela Westphal (2003) tarafından yapılan bir ampirik çalışmada Alman ve Türk kadınları arasında dikkate değer farklılıklar gösteren kadın istihdamına ilişkin algılar bu durumu göstermektedir: Alman kadınlar aileyi kadına ait bir alan, işi ise erkeğe ait bir alan olarak görmekte; kadınların çalışma hayatına katılımı, ancak aile odaklı bir anlayışla bağdaştırıldığı takdirde kadınsı bir faaliyet olarak algılanmaktadır. Öte yandan Türk kadınları için hem meslek hem de aile odaklılık, erkek ve kadın ile ilişkilendirilmektedir; ancak bu Alman kadınların düşüncesinden farklı şekilde gelişir. Meslek, kadınların kendi gelişim ve potansiyellerini gerçekleştirmeleri açısından kadınsı bir alan olarak değerlendirilmekte; yani içsel bir motivasyona dayanmaktadır. Erkekler içinse, içsel motivasyonun yanı sıra, ailenin maddi güvenliğini sağlama gibi dışsal motivasyon da önemli bir yer tutmaktadır. Dolayısıyla Türk kadınlarının mesleklerini kadınlık anlayışlarıyla ilişkilendirmeleri daha olasıdır, çünkü tam da bu kavramları reddetmek yerine, açık bir şekilde vurgulamaktadırlar⁶.

Bu durum hem toplumsal cinsiyet eşitliği hem de toplumsal cinsiyet farklılığı kavramlarının kendine özgü tehlikeler barındırdığı, ancak aynı zamanda belirli fırsatlar sunduğu anlamına gelmektedir. Toplumsal cinsiyet farklılığının vurgulanması geleneksel ataerkil düşünce kalıplarını güçlendirme tehlikesi taşıırken, aynı zamanda kadınlık anlayışlarını ve sembollerini yeni pratiklerle değiştirme fırsatı sunmaktadır. Buna karşın toplumsal cinsiyet farklılığının aşılması, kadınların ataerkil normlara boyun eğme riskini içerirken, diğer yandan

⁵ İran'da totaliter önlemlere rağmen kadınların iş ve eğitim gibi kamusal alanda eskisinden daha fazla varlık göstermesi ilginç görünmektedir.

⁶ Örneğin Türkiye'de çalışan kadınlara genellikle 'abla', 'teyze' veya 'anne' olarak, yani özel bir kadın rolüyle hitap edilmektedir.

kaynaklara ve güç pozisyonlarına olabildiğince sorunsuz bir erişim sağlama şansını barındırmaktadır.

Liberal feminizmin temel taşlarından biri, toplumsal cinsiyet eşitliği ve seçim özgürlüğü varsayımlarına ek olarak, kendi kaderini tayin etme anlamına gelen özerklik (self-determinasyon) ilkesidir. Burada da bu ilkenin anlamının ne derece bağlama bağlı olduğu ve dolayısıyla evrensel bir değer olarak herkesi kapsayacak şekilde kabul edilip edilemeyeceği sorusu gündeme gelmektedir.

Özerklik ve Bağımlılıkta Özgürlük

Bhikhu Parekh'e (2000) göre Batılı özerklik kavramı, öncelikle bireyin gruplardan veya kurumlardan bağımsızlık derecesiyle tanımlanır. Ancak Parekh'e göre asıl belirleyici olan bu değildir; o, daha çok insan onurunun korunup korunmadığını önemser. Bu da her şeyden önce, bir şeyin zorla ya da şiddetle empoze edilip edilmediğine bağlıdır. Herhangi bir kararın grupla dayanışma içinde mi yoksa bireysel tercihle mi alındığı, onun için ikincil bir meseledir. Yani bir gruba ait hissetme hakkı, bireysel olarak kendi kaderini tayin etme hakkı kadar temel olabilir. Özgürlük hem bireysel hareket alanını genişletmek hem de başkalarına güvenmek anlamına gelebilir. Hangi anlamın öne çıktığı ise büyük ölçüde sosyal ve ekonomik koşullara bağlıdır.

Bu durum 'görücü usulü evlilik' örneği ile açıklanabilir: Batılı yaşam koşullarında bireysel partner seçimi romantik bir ilişkinin merkezinde kabul edilirken, bireylerin ekonomik ve sosyal olarak başkalarına daha bağımlı olduğu bir bağlamda bu durum çok daha riskli hale gelmektedir. Bu gibi durumlarda, bireyin kolektif aleyhine karar alması, başarısızlık durumunda sosyal izolasyon ve ekonomik sıkıntı ile sonuçlanabilir. Evlilik, burada iki insan arasındaki duygusal bir bağ olmaktan ziyade, sosyal ve ekonomik istikrarı sağlama işlevine sahip bir birliktelik olarak anlaşılmaktadır. Bu nedenle, aileler çocuklarının evliliğini romantik bir ilişkinin güvencesiz zeminine bırakmamakta; sosyal ve ekonomik gerekliliklere uygun olacak şekilde görücü usulü evlilikler aracılığıyla sürece müdahale etmeye ve onu yönlendirmeye çalışmaktadır (Kesselring, 2003: 147).

Batı'da ise, aşkın son derece kişisel bir seçim temelinde gelişebileceği görüşü hâkimdir. Bu görüş, görücü usulü evliliklerde başarısızlık riskinin bireysel evliliklere kıyasla daha fazla olmadığını gösteren

çalışmalarla çelişmektedir (a.g.e.). “Bireyci model” aynı zamanda, görünüşte son derece kişisel görünen eş seçiminde sosyal faktörlerin oynadığını göz ardı etmektedir; çünkü insanlar genellikle aynı sosyal sınıftan ve etnik kökenden partnerler seçmektedirler. Ayrıca, karar verirken partnerin dış görünüşü ve yaşı da ‘göz önünde bulundurulmalıdır’. Dolayısıyla burada aşk, dünyevi değerlendirme standartlarını göz önünde bulunduran “göksel bir güç” gibi görünmektedir. Ancak görücü usulü evliliklerde bu kriterler açıkça ele alınmakta ve müzakerede edilmektedir.

Bu da ‘özerklik’, ‘özgürlük’ ve ‘özgürleşme’ gibi kavramların bağlamdan bağımsız olmadığını göstermektedir. Söz konusu kavramlar, farklı yaşam durumlarına kolayca aktarılamayan belirli hayat koşulları ve kültürel geleneklerin arka planında anlamlarını kazanmaktadır. Bu nedenle belirli bir bağlamda bu normların ne anlama gelebileceği sorusu sorulmalıdır. Bu bağlamda, doğrudan etkilenen kişilerin söz sahibi olmasına izin vermek önemlidir.

İslami Feministler

Toplumsal cinsiyet ilişkileri konusunda tek bir Müslüman sesin olduğu düşüncesi, İslam’ın var olduğu düşüncesi kadar yanlıştır. Daha önce bahsedilen *Başörtüsü Politikası* adlı derlemede (Haug/Reimer, 2005), farklı Müslüman kadınlar tarafından çok çeşitli konumlar temsil edilmektedir (bu derlemede ayrıca bkz. Monjezi Brown ve Spielhaus). Bu durum şaşırtıcı değildir; çünkü diğer tüm dinlerde olduğu gibi, kendilerini seküler olarak gören, daha geleneksel dindar olan, yoğun dindar olan ve hatta din aracılığıyla siyasi olarak radikalleşen birçok insan bulunmaktadır. Ayrıca, siyasi ve etnik bağlamlara yapılan atıf da önemsiz değildir. Örneğin, ülkelerindeki totaliter rejim ve deneyimledikleri zulümle ilişkilendirdikleri için pek çok İranlı kadın başörtüsüne şiddetle karşı çıkmaktadır. Diğer kadınlar ise, Türkiye’deki laiklik ve İslamcılık arasındaki çatışmalardan etkilenmektedir. Sonuç olarak, farklı görüşlerin çeşitliliği, yukarıda ‘Neo-Müslümanlar’ örneğinde de görüldüğü gibi, konumların ve yaşam koşullarının sürekli olarak yeniden işlenmesinin bir ifadesidir. Başörtüsü takarak bir azınlığa mensup olduklarını açıkça beyan eden bu kadınlar, İslam’ın ‘misafir işçi dini’ olarak küçümsemesine karşı çıkarak, çarpıcı bir ifadeyle ‘arka bahçe camisi’ kavramına itiraz etmektedirler. Bu bağlamda din, totaliter bir

'ya oradasın ya buradasın' mantığının ötesinde bir yer arama işlevini de görmektedir. Böylelikle, dünya çapında giderek daha fazla duyulmaya başlanan İslami feminist geleneğine eklenmektedirler.

Leila Ahmed (1992) gibi İslami feministler, İslam'ın önemini her şeyden önce kadın ve erkeklere aynı onuru tanıyan etik eşitlik anlayışında görmektedirler. Kadınlar ve erkekler farklıdır, ancak eşit değere sahiptirler. Bu doğrultuda, her ne kadar yükümlülükler farklılık gösterse de kadınlara ve erkeklere eşit haklar ve görevler yükleyen açık rol anlaşmaları bulunmaktadır. Ona göre, iş bölümünün dengeli olması halinde toplumsal cinsiyet ayrımcılığı ve farklılık ilkesi baskıcı olmak zorunda değildir. Fatima Mernissi (1989 ve 1992) gibi reform odaklı feministler için Kuran, yüzyıllar boyunca egemen olan ataerkil güç ilişkileri nedeniyle tek yanlı olarak çevrilmiş ve yorumlanmıştır. Bu nedenle, Kuran'ın yeniden okunması gerektiğini vurgulamaktadır. Öte yandan radikal feministler, Kuran'ın kendisinin erkeklerin önceliğini tesis ettiğine ve bu nedenle yeniden yorumlanmasının yeterli olmadığına, bazı bölümlerin yeniden formüle edilmesi gerektiğini savunmaktadır.

İslamcı feministlere göre ise, Kuran esas olarak toplumsal cinsiyet eşitliğine odaklanmaktadır. Geleneksel yorumların kadın haklarını yeterince gözettiğine inanmaktadırlar. Dogmatizm (yaklaşımlarının katılığı) açısından, Batı kökenli Ortodoks feminizme çoğu zaman benzermektedirler. Onlar da Batı feminizmi gibi sorunları yalnızca ötekinde görmektedir: İslamcı feministler, kadınların baskı altına alınmasının esasen kapitalizm ve Batı ideolojisinin bir sonucu olduğuna inanmaktadır. Onlara göre kadınlar burada sömürülmekte, köleleştirilmekte, seks objesi olarak aşağılanmakta ve kamusal tacize maruz kalmaktadır. Tüketim endüstrisinin baskıları, kadınları savunmasız bir nesneye dönüştürmektedir. Dahası 'kadınların özgürleşmesi' onlara sadece kendi kaderlerini tayin etme hakkını baltalayan yükler getirmektedir (Moghissi, 1999). Bu kesim için başörtüsü, kadının onurunu koruma anlamında bir özgürleşme aracı olarak görülmektedir. Onlara göre İslam, çözümdür; çünkü Kuran'da kadının erkekle eşit olduğu düşüncesi yer almaktadır. Batı kökenli Ortodoks feminizmde olduğu gibi, İslamcı feministler için de öz-eleştirel düşüncelerin neredeyse hiç rolü yoktur.

Bu farklı akımlar arasında Göle (1995), Batılı ve Müslüman özgürleşme anlayışları arasındaki temel farkın, Müslümanlar söz konusu

olduğunda toplumsal cinsiyet ayrımı geleneğine atıfta bulunulması ve bu geleneğin Müslüman feministler tarafından kendi değerlerine göre yeniden yorumlanarak hem farklılığı koruyup hem de eşitliği sağlamaya çalışmaları olduğunu belirtmektedir.

Sonuç

Kişinin kendi yolunun evrensel olarak geçerli olduğu ileri sürüldüğünde, herhangi bir sapma ve hatta alternatif strateji, özellikle de kişinin kendi çatışmalarına ve kararsızlıklarına dokunduğunda, bir provokasyon olarak algılanır. Bu durum toplumsal cinsiyet ilişkileri açısından, eşitlik ve farklılık gibi karmaşık meselelerin yanı sıra ataerkil iktidar ilişkileri içinde kadınlar için özgürlük ve kendi kaderini tayin hakkının ne anlama gelebileceği sorusu için de geçerlidir.

Batı, bu çelişki ve çatışmaları modernite ve gelenek arasında bir ayırım yaparak yönetmeye çalışmaktadır. Ancak bu yaklaşım, Batı'nın hem kendi toplumundaki baskıcı unsurlarla açıkça yüzleşmesini zorlaştırmakta hem de İslami çevrelerdeki dönüşüm potansiyeliyle ilgilenmesini engellemektedir. Bu durumda Batılı ve İslami kadınlar arasındaki ilişki, tüm kadınların özgürleşmesi talebiyle çelişen bir hiyerarşik yapıya bürünmektedir. Batı feminizmi öteki kadının 'gericiliğine' odaklandığında, onu farkında olmadan bu rolde sabitleyerek kendi ilericiliği için bir karşıtlık zemini yaratma eğilimine yol açmaktadır. Bu tehlike, özellikle yüzyıllardır Müslüman kadının özgürleşmesinin Batı egemenliğinin tesis edilmesi adına savunulduğu oryantalist bir gelenek açısından dikkate değerdir.

Bu tartışmadaki temel zorluklardan biri, insan hakları talebinin aynı zamanda tahakküm ilişkilerini meşrulaştırılmaya da hizmet edebileceğini kabul etmektir; özellikle de belirli bir insan haklarını uygulama biçiminin, farklı toplumsal yapılar ve sosyal bağlamlardaki herkes için bağlayıcı olduğu ilan edildiğinde. Buna karşın, özgürlük ve kendi kaderini tayin etme olanaklarını ve sınırlarını, sosyal ve kültürel bağlama göre daha ayrıntılı bir şekilde ele almak ve hem cinsiyet farklılığı stratejisinin hem de cinsiyet eşitliği stratejisinin taşıdığı fırsatları ve riskleri görmek daha anlamlı görünmektedir.

Bu konu hakkında bir konum almayı göreceli hale getirmek bundan kaçınmak anlamına gelmez. Ancak, kadınların 'kültürler çatışması'nda bir sembol olarak işlevsel kılınmaları karşısında, rollerini yapısöküme uğratarak karşı çıkmak anlamına gelir. Böylece erkeklerin

ve kadınların yanı sıra, sosyo-ekonomik koşulların ve kültürel geleneklerin tahakküm ve baskının sürdürülmesine olan somut katkılarını tespit etmek çok daha kolay olacaktır. Bu, kültürel cepheleşmeleri silahsızlandırma, dine olan saplantının ortadan kaldırılması ve aynı zamanda toplumsal cinsiyet ilişkilerinde şiddet ve baskının yanı sıra kültürel ve siyasi radikalleşmeyle kararlı bir şekilde mücadele etmek anlamına gelecektir.

Kaynakça

- Ahmed, Leila (1992): *Women and Gender in Islam Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, London: Yale University Press.
- Attia, Iman/Marburger, Helga (Hg.) (2000): *Alltag und Lebenswelten von Migrantenjugendlichen*, Frankfurt am Main: IKO.
- Badran, Margot (1995): *Feminists, Islam and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Bendkowski, Halina (2005): »Von der Notwendigkeit der Freiheit, sich nichtselbst behindern zu müssen. Plädoyer für einen dogmatischen Feminismus!«. In: Frigga Haug/Katrin Reimer (Hg.), *Politik ums Kopftuch*, Hamburg: Argument, S. 35-40.
- Braun, Christina von/Mathes, Bettina (2007): *Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen*, Berlin: Aufbau.
- Castro Varela, Maria do Mar/Clayton, Dimitria (Hg.) (2003): *Migration, Gender, Arbeitsmarkt. Neue Beiträge zu Frauen und Globalisierung*, Königstein/Taunus: Ulrike Helmer.
- Göle, Nilüfer (1995): *Republik und Schleier*, Berlin: Babel.
- Günem, Sedef/Herwartz-Emden, Leonie/Westphal, Manuela (2003): »Vereinbarkeit von Beruf und Familie als weibliches Selbstkonzept«. In: Leonie Herwartz-Emden (Hg.), *Einwanderer-Familien: Geschlechterverhältnisse, Erziehung und Akkulturation*, Göttingen: G und V unipress, S. 207-232.
- Haug, Frigga/Reimer, Katrin (Hg.) (2005): *Politikums Kopftuch*, Hamburg: Argument.
- Hurtado, Aida (1996): *The Color of Privilege. Three Blasphemies on Race and Feminism*, Michigan: Michigan University Press.
- Jedlitschka, Anja (2004): *Weibliche Emanzipation im Orient und Okzident. Von der Unmöglichkeit die andere zu befreien*, Würzburg: Ergon.
- Karakasoglu-Aydin, Yasemin (1998): »Kopftuch-Studentinnen« türkischer Herkunft an deutschen Universitäten. Impliziter Islamismusvorwurf und Diskriminierungserfahrungen«. In: Heiner Bielefeld/Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Politiserte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 450-473.

- Kelek, Necla (2006): *Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland*, Köln: Kiepenheuer und Witsch [8. Aufl.].
- Kesselring, Thomas. (2003): *Ethik der Entwicklungspolitik. Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung*, München: C.H. Beck.
- Klinkhammer, Gritt M. (1999): »Individualisierung und Säkularisierung islamischer Religiosität: zwei Türiinnen in Deutschland«. In: Gerdien Jonker (Hg.), *Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland*, Berlin: Das Arabische Buch, S. 221-236.
- Lewis, Reina (1996): *Gendering Orientalism. Race, Feminity and Representation*, London/New York: Routledge.
- Mayer, Ann Elizabeth (2003): »Islam, Menschenrechte und Geschlecht: Tradition und Politik«. *Feministische Studien* 21, S. 281-289.
- Mernissi, Fatema. (1989): *Der politische Harem*, Frankfurt am Main: Dagvli.
- Mernissi, Fatema. (1992): *Die Angst vor der Moderne*, Hamburg: Luchterhand.
- Moghissi, Haideh (1999): *Feminism and Islamic Fundamentalism*, London/New York: Zed Books.
- Nökel, Sigrid (1999a): »Das Projekt der Neuen islamischen Weiblichkeit als Alternative zu Essentialisierung und Assimilierung«. In: Gerdien Jonker (Hg.), *Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland*, Berlin: Das Arabische Buch, S. 187-205.
- Nökel, Sigrid (1999b): »Islam und Selbstbehauptung – Alltagsweltliche Strategien junger Frauen in Deutschland«. In: Ruth Klein-Hesseling/Sigrid Nökel/Karin Werner (Hg.), *Der neue Islam der Frauen: weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, Bielefeld: transcript, S. 124-146.
- Nökel, Sigrid (2002): *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitik. Eine Fallstudie*, Bielefeld: transcript.
- Oestreich Heide (2004): *Der Kopftuch-Streit*, Frankfurt: Brandes und Apsel.
- Parekh, Bhikhu (2000): *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge, Massachusetts: Havard University Press.
- Rommelspacher, Birgit (2007): »Geschlecht und Migration in einer globalisierten Welt. Zum Bedeutungswandel des Emanzipationsbegriffs«. In: Marion Gemende/Chantal Munch/Steffi Weber-Unger-Rotino (Hg.), *Migration und Geschlecht. Zwischen Zuschreibung, Ausgrenzung und Lebensbewältigung*, München: Juventa.
- Said, Edward W. (1994): *Orientalism*, New York: Vintage Books.
- Schwarzer, Alice (Hg.) (2002): *Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz*, Köln: Kiepenheuer und Witsch.
- Senatsverwaltung für Integration, Arbeit und Soziales (2008): *Mit Kopftuch außen vor? Schriften der Landesstelle für Gleichbehandlung – gegen Diskriminierung 2*, abrufbar: http://www.berlin.de/imperia/md/content/lb_ads/kopftuch_klein.pdf, 16.01.2009.

Ufak Bir Değerlendirme⁷

Birgit Rommelspacher'in Müslüman kadının özgürleştirilmesi özelinde feminist akımları değerlendirdiği makalesi, toplumsal cinsiyet ve kültürel baskı dinamiklerini içeren katmanlı bir analiz sunmaktadır. Makale, alt başlıklarında yer alan farklı feminist düşünceleri, iddiaları ve çelişkileri bakımından ayrı ayrı değerlendirmeye zemin oluştursa da, dikkatli bir okumayla Müslüman kadının özgürleşmesi tartışmalarında ele alınması gereken yanlış varsayımlar ve yanlışlara dair bir çerçeve çizmektedir.

Batı'nın kendi içindeki baskı unsurlarını sorgulamaktan kaçınması ve Müslüman kadınları gerici bir kategoriye yerleştirerek kendi ilericiliğine meşruiyet kazandırması, insan haklarının evrensel bir değer olarak savunulmasının kimi durumlarda baskı ve tahakküm mekanizmaları güçlendirmesi ve bu bağlamda evrensel olanı dayatmanın özgürlüğü sınırlandıran bir araç haline gelmesi, Birgit'in eleştiri oklarını içine doğduğu düşünce dünyasına batıran içeriden, normatif ve gerçekçi bir bakışı içermektedir. Bu bağlamda özellikle Müslüman kadını özgürleştirme başlığı altında tartışılan konuların, Batı egemenliğinin yeniden ve farklı bir yolla dayatılmasından başka bir anlam taşımadığı düşünülmelidir.

Örneğin, başörtüsü seçimi bir insan hakkı olarak savunulduğunda değer kazanırken; dini bir tercih olarak algılandığında değersizleştirilmektedir. Bu ve türevi örnekler, başörtüsünün ve dolayısıyla Müslüman kadının Batı düşüncesiyle mevcut kronik sorunlarını herhangi bir feminist akımın örtemediği çelişkili durumları gözler önüne sermektedir. Başörtüsü, cinsiyet farklılığının somut bir simgesi olarak feminist düşüncenin felsefi zemininde bir sorun oluşturmaktadır. Nitekim başörtüsünün bağlama göre direniş ya da itaat, bazen siyasi bazen de kültürel bir simge, kimi zaman ise eşitlik veya farklılık sembolü olarak algılanması, onu yerleşik düşünce kalıplarına sığdırmayı güçleştirmektedir. Bu durum, mevcut paradigmalara başörtüsünü anlamlandırmakta yetersiz kalabileceğine işaret etmektedir.

Rommelspacher, feminizmin nesnellik ve evrensellik iddiasının aslında Batılı bir bakış açısına dayandığını öne sürer. Müslüman kadın hakkında düşündüğünü iddia eden İslami feminizm için bu soru önemli bir zemin teşkil edebilir. Eğer nesnellik ve evrensellik iddiası

⁷ Değerlendirme, metnin çevirmeni tarafından yapılmıştır.

taşıyorlarsa, nihayetinde neyi temsil edeceklerdir? Bu iddiayı taşımıyorlarsa, neden kendisini öteki üzerinden konumlandıran Ortodoks feminizmiyle benzer iddialara sahip olmaktadır?

Her şeyden önemlisi, kadınlar arası hiyerarşik farklılıktan beslenen Batı feminizminin Müslüman kadınlar üzerindeki etkisinin faydadan çok zarar verebileceğini göz önünde bulundurmak gerekir. Bu çerçevede, Batı ve İslam dünyasının çatışmasından ibaret olmayan bir yaklaşımla Müslüman kadınların konumunu yeniden düşünmek önemlidir. Bugün Türkiye’de kadın hikâyelerinin güçlendirilmesi ya da kadın söylemlerinin yüceltilmesinin gerçekten mağdur kadınların sorunlarını çözüp çözmediği sorusuna yanıt aranarak işe başlanabilir.