

ZEHRA YILMAZ • Dişil Dindarlık

ZEHRA YILMAZ 1980'de doğdu. Başkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü mezunu. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde "28 Şubat Sonrası İslâmcı Kadınlar" başlıklı teziyle yüksek lisansını, "Küreselleşen İslâm ve Türkiye'de İslâmcı Kadınlar" başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapmaktadır.

İletişim Yayınları 2134 • Araştırma-İnceleme Dizisi 357

ISBN-13: 978-975-05-1735-8

© 2015 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 2015, İstanbul

EDITÖR Tamlı Bora

DİZİ KAPAK TASARIMI Araştırma-İnceleme Dizisi

KAPAK Suat Aysu

KAPAK RESMİ Kelly Izdihar Crosby, "Tapestry of Sisterhood"

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Remzi Abbas

DİZİN Ayla Karadağ

BASKI ve CILT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064

Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11

Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 38 46

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ZEHRA YILMAZ

Dişil Dindarlık

İslâmcı Kadın Hareketinin
Dönüşümü



Anneme ve Babama...

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ 9

Giriş 13

BİRİNCİ BÖLÜM

**İSLÂMCI HAREKET İÇİN TEORİK BİR KAYNAK:
POST-KOLONYALİZM** 33

Küreselleşme, post-kolonyalizm ve İslâm 33

Kavramsal sarkaç: Madun/luk ve melez/lik 37

Madun/luk mu, mağdur/luk mu? 38

Muktedir olmaya giden bir yol olarak melezlik 46

İKİNCİ BÖLÜM

**İSLÂMCIĞIN YENİ AŞAMASI:
KÜRESEL İSLÂM VE İSLÂMCI KADINLAR** 55

Melez bir oluşum: Küresel İslâm 59

İslâmcılığın dönüşümünde küresel kapitalizmin etkisi 68

Cemaatleşmenin ve kapitalizmin vazgeçilmez uyumu 74

Müslüman'ın değişen hayat tarzı ve
İslâm'ın yeniden yorumlanması 79

Küreselleşmeyi içselleştirme stratejisi olarak 'tarihselci okuma' 87

İslâmcılığın yeniden inşası ve İslâmcı kadınlar 95

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLÂMCI KADINLARIN KENDİLERİNİ

YENİDEN TANIMLAMA DENEYİMLERİ	107
Küreselleşmeyle etkileşim ve geçiş süreci	109
İslâmcı kadınların küresel kadın dayanışmasıyla gerilimli ilişkisi	121
İslâmcı feminizm tartışmalarının İslâmcı hareket içindeki yeri	133
İslâm ve feminizm bir araya gelebilir mi?	146
Kültürelciliğin açmazları	165

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İSLÂMCI KADINLARIN KAMUSAL GÖRÜNÜRLÜĞÜ

Kamusallaşma imkânı olarak tesettür	188
<i>Tesettürün yeniden inşası</i>	188
<i>İslâmcı kadınların direnişi: "Başörtülü aday yoksa oy da yok!"</i>	200
İslâmcı kadınların cinsiyetlendirilmiş kamusal alan deneyimleri	207
<i>'Erkek' camilere kadın müdahalesi</i>	207
<i>Örgütlenme mekânı olarak evler</i>	220
<i>Cinsiyetçi bir 'dayanışma' örneği olarak dernekleşme</i>	231

SONUÇ

KAYNAKÇA

DİZİN

GİRİŞ

Bugün Türkiye’de yeni bir dindarlık icat edilmektedir. Her ne kadar bu icat kendine özgü yerel özellikler taşısa da küreselleşmenin yarattığı etkilerden de bağımsız değildir. Bu nedenle İslâmcı hareketin son yirmi yıllık yükselişini analiz ederken sadece İslâm ve İslâm dünyasının yerel dinamiklerini değil, küresel değişimin yarattığı etkileri de göz önünde bulundurmalıyız. Zira 21. yüzyıl tüm dünyada dinsel uyanış, dinin yeniden canlanması ya da dinin yeniden yorumlanması olarak tanımlayabileceğimiz çeşitli toplumsal hareketlere tanıklık etmektedir. Küresel İslâm hareketi de yeni bir toplumsal hareket olarak, küreselleşmenin ekonomik yönünü eleştirmekten ziyade kimlik siyasetini öne çıkaran, sivilleşmeyi öven ve çoğulculuğu vurgulayan söylemiyle ‘büyük ideoloji’lere dayanan eski toplumsal hareketlerden temel bir kopuşu ifade eder. Bu nedenle küresel İslâmcı hareket, neoliberal sisteme karşı bir tepki hareketi olmaktan çok bunu yönlendirenlere karşı eleştirileriyle aslında bir anlamda mevcut/var olan ekonomik düzenin üretimine katkıda bulunur. Fakat bunu İslâmî ahlâk anlayışıyla sistemi ‘ıslah etmeye’ çabalayarak yapar.

Nitekim 1990’lardan bu yana Türkiye’de, Güney Asya kalkınma modeli örnek alınarak ya da Malezya ve Endonezya gibi ülke-

ler üzerinden İslâmcılık ve serbest piyasa değerleri arasında bir bağ oluşturulmaya çalışılmıştır. Serbest piyasa ekonomisine dayanan neoliberalizm rüzgârından ve onun siyasal olarak öncelendiği sivil toplum, demokratikleşme, uzlaşma, insan hakları, kadın hakları gibi tartışmalardan etkilenen İslâmcılar, İslâm'ın küreselleşmeye, modernleşmeye karşı olmadığını ispatlamaya girişmiştir. 1990'lar sonrası dönem İslâmcılığın geleneksel değerleriyle, serbest piyasa ekonomisi arasındaki uyumlaştırma çabalarının tezahürlerine şahitlik etmektedir. 2000'lerden bu yana tartışılan 'İslâm ve demokrasi', 'İslâm ve sivil toplum' ya da 'İslâm ve kadın' eşleştirmeleri de bu bağlam içinde şekillenmektedir.

Bu çerçevede çalışmamda, İslâm'daki dönüşümü ele alırken küreselleşme gibi kapsayıcı bir kavramı tercih etmemin nedeni İslâmcılığın küreselleşmeye eşlik eden çoğu süreçten faydalanmış bir hareket olmasına dayanmaktadır. Bir diğer nedeni ise bugünkü yeni İslâm modelinin en az Müslümanlar kadar, Müslüman olmayanlar tarafından da destekleniyor olmasının altını çizmek istememdir. Zira bugün İslâm'ın yeniden yorumlanmasına duyulan ihtiyacın taraflarını belirleyen Müslüman olmak ya da olmamak değil, neoliberal ekonomiyi ve 'değerlerini' arzulamak ya da arzulamamaktır. Serbest piyasa ekonomisi, demokratikleşme, özgürleşme ve sivilleşme ilkelerini yeniden ele alan yeni İslâmcılık da, bu değerleri benimsemiş her sistemin, en ideal sistem olduğunu kabul eden küresel bir uzlaşmanın neticesidir. Avrupa Birliği'nin (AB) üyelik sürecinde aday ülkelere sunduğu Kopenhag kriterleri (1993), Amerika Birleşik Devletleri'nin (ABD) 11 Eylül sonrası 'dost' ve 'düşman' ülkeleri belirlerken sunduğu kriterleri (2001) ve ABD başkanı Barack Obama'nın Başkan olduktan hemen sonra Kahire'de yaptığı konuşmanın kriterleri de (2001) demokratikleşme ekseninde belirlenmiştir. Nitekim son dönemde Türkiye'deki İslâmcı iktidara dönük yeterince 'demokratik' ya da 'çoğulcu' olmadığına ilişkin itirazların temelinde de Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) bu uzlaşmayı zorlayacak politikalar içinde olmasından duyulan kaygı yatmaktadır. İtiraz, İslâmcı ideolojinin içeriğine ilişkin değil, bu ideolojiye sahip olanların diğerleriyle iliş-

ki kurma biçimindedir. Diğer bir ifadeyle, daha önce olduğu gibi bugün de İslâmcılık üzerine tartışmalar dinsel nedenlerden daha fazla dünyasal nedenlerden beslenmektedir.

Bu nedenle burada İslâmcılığı, oryantalist bir refleksiyle tarih dışı ve doktrinler bütünü olarak ele almak yerine iktidarla دائما temas halinde olmuş ve siyasal iktidar tarafından biçimlendirilmiş tarihsel bir kaynak olarak ele alıyorum. İslâmî kavram-sallaştırmaların tarihsel olduğunu göz önünde bulundurarak, siyasal aktörlerden ya da Müslümanların hayat tarzlarından bağımsız bir İslâm'dan söz etmiyorum. Tüm bu ilişkilere bağlı olarak şekillenen siyasal bir ideolojiye işaret ediyorum. Bu bağlamda, benim açımdan önemli olan dinin ya da daha özel olarak İslâm'ın oryantalist yaklaşımların yaptığı gibi 'modern' ya da demokratik olup ol(a)mayacağını tartışmak yerine dinsel olmayan önermeleri desteklemek için nasıl kullanıldığını açıklayabilmektir. Bu nedenle bir din olarak İslâm'ın sosyal işlevini, günümüz dünyasında egemen olan moderniteye, kapitalizme, demokrasiye nasıl eklemlendiğini 'küreselleşme' tartışmaları bağlamında tahlil ediyorum.

Diğer taraftan birbirinden farklı yorumlar içinden, küreselleşme sürecine dâhil olan, bunu içselleştiren ve onun bir uzamı olarak şekillenen yeni bir İslâm modelinin hegemonik üstünlüğünden bahsederken, küresel İslâmcı hareketin modern tahayyüllerle bir 'uzlaşma' göstergesi olarak sunduğu, tüm coğrafyalarda yaşayan Müslümanlar için geçerli, benim tanımlayışım ile, 'homojen ilke' arayışının nasıl bir siyasal dönüşüm içinde ortaya çıktığını açıklamaya çalışıyorum. Daha açık bir ifadeyle, bir yandan İslâmî yorum farklılıklarının/çoğulluklarının diğer yandan da İslâmîyet'te aranan temel ilkelerin, 'homojen ilke'lerin eşzamanlı tartışılmasının ne tür bir küresel/yerel paradoksu içinde şekillendiğini, kadın hareketinin bunun içinde nasıl yer aldığını anlamaya çalışıyorum. Zira aslında değişenin din değil, toplumun ihtiyaçları olduğunu ve buradaki asıl meselenin bu küresel ve yerel arasında çelişkiyi barındıran değişimde dinin nasıl bir işlev kazandığını açıklayabilmek olduğunu savunuyorum.

Bunun için çalışmamda, ‘Müslümanlık’ ile ‘İslâmcılık’ın kavramsal olarak birbirinden ayrılması gereğine inandığımdan, ‘Müslüman’ ya da ‘Müslümanlık’ kavramları yerine ‘İslâmcı’ ya da ‘İslâmcılık’ kavramlarını kullanmayı yeğliyorum. Çünkü benim açımdan İslâmcılık, din olarak İslâm’ın bir inanç sistemi olmanın ötesinde siyasal bir ideoloji ya da iktidar alternatifi olarak kullanılmasını ifade ediyor. İslâmcılık, burada ele aldığım biçimiyle tarih dışı bir anlatımla İslâm dininin öğretilerine değil, ağırlıklı bir siyasal referans olarak dinin kullanılış biçimine işaret ediyor. Diğer taraftan, İslâmcılığın siyasal iktidarını güçlendirmesini sağlayan ana unsurun ise yarattığı yeni dindarlık olduğunu düşünüyorum. Kanımca bugün dindarlık, siyasal iktidarı ve toplumu birbirine bağlayan, siyasal iktidarın meşruiyetini artıran yardımlaşma süreçlerinde, ahlâki değerlerde somutlaşan ve bu yolla iktidar lehine gündelik yaşamı örgütleyen soyut bir bağ olarak ortaya çıkıyor. Bu kapsamda İslâmcılığın dindarlığı içerdiğini, ama sadece bundan ibaret olmadığını öne sürüyorum. Kısacası, dindarlığı toplumu öncelikle kendi arasında daha sonra ise siyasal iktidarla birbirine bağlayan mobilize edici bir unsur olarak görüyorum. İslâmcılığı ise Müslümanları siyasal, sosyal ve ekonomik olarak yeniden örgütleyen total bir düşünce silsilesi olarak ele alıyorum.

Bu noktada İslâmcı kadın hareketine İslâmcılığın/dindarlığın yeniden inşasında, bir yanıyla da icadında, stratejik bir önem atfediyorum. İslâmcı hareketin modern bir paradigma olarak neoliberal küreselleşmeye direnme ya da eklemleme arasında yaşadığı gerilimli ilişkide en görünür aktörlerin kadınlar olduğunu düşünüyorum. Zira İslâmcı kadın hareketi deneyimi bize göstermiştir ki İslâm’ı geleneksel yükünden arındırarak, geleneksel öğretilerin ve kadınların ikincilleştirilmesinin aşılacağına düşünen İslâmcı kadınlar, modernleşmeyi olduğu gibi kabul etmez. Moderni, eleştirileriyle birlikte ele alır ve buna yönelik kendi cevaplarını üretmeye gayret eder. Dolayısıyla, modernizmin yeni aşaması neoliberal küreselleşme, İslâmcı hareket içinde toplumsal cinsiyet ilişkilerini daha gergin bir noktaya taşır. Geleneği kadınlar üzerinden yürütmeye çalışan er-

keklerle/kadınlarla, geleneği yeniden tanımlamaya çalışan kadınlar/erkekler arasındaki bu gerilimli ilişki ise İslâmcılığ/dindarlığı yeniden inşa ve icat eder. Fakat bu icat sürecinde kadınlar zaman zaman kendilerine güçlendirici alanlar ve araçlar da yaratır.

İslâmcı kadınlar arasında önemli isimlerden biri olan Cihan Aktaş, kadının modernizm ve din/gelenek arasında ana tartışma konularından biri haline gelmesini İslâmcı hareketin kendine has bir yenilenme başlattığı on yıllar boyunca, önceliğini erkekleri daha çok ilgilendiren sorun ve sorulara cevap vermeye ama kadınlara özgü sorunları mahremiyet gerekçesiyle görmemesi ya da geciktirmesiyle ilişkilendirir (2005: 830). Bu bakışa göre, kadınlara yönelik sorunlar yığılınca, özellikle yüzyılın ikinci yarısından itibaren 'İslâm ve kadın' konusu modernizm ve din/gelenek bağlamının ana temalarından biri haline gelir. Küreselleşmenin etkisi ve İslâmcı hareket içindeki değişikliklerin üst üste gelmesi İslâmcı kadınları, küreselleşme bağlamında yeniden şekillenen İslâmcı hareket açısından da önemli kılar. Zira İslâmcı hareketi toplumsal cinsiyet perspektifinden arındırdığımızda, geriye onu diğer iktidar mücadelesi veren hareketlerden ayırabilecek çok az şey kalır (Bingöllü-Toprak, 1979: 295). Bu çerçevede, İslâmcı hareketin 1990'lar sonrası dönüşümüne odaklanırken, temel olarak İslâmcı kadınların bu süreçte nasıl rol aldıklarına Türkiye örneği üzerinden bakıyorum.

Farklı ülke deneyimlerini, ülkeler arasındaki Müslüman kadın dayanışmalarını ve yarattıkları kolektif hareket etme, baskı yaratma, etki etme kabiliyetlerini gözönünde bulundurmam ve yer yer bu gelişmeleri Türkiye örneğiyle karşılaştırmama rağmen özel olarak Türkiye'deki İslâmcı kadınlar üzerine çalışmayı yeğledim. Bu seçimimin nedeni tarihsel olarak Türkiye'nin hem seküler geçmişiyle hem geleneksel İslâmî referanslarıyla hem de Batılaşmayla/modernleşmeyle olan uzun dönemli tartışmalı ilişkisiyle oldukça özgün bir örnek olma özelliği taşımasıdır. Bugün ise Türkiye, Ortadoğu ülkeleri arasında neoliberal küreselleşmeye en hızlı eklenilen ülkeler arasında sayı-

labilir. 'Model ülke' idealinin yıkılışı üzerine yapılan tartışmalar bir yana, İslâm ve neoliberal küreselleşmenin görece uyumlu işleyişini takip etmek açısından Türkiye'nin doğru bir örnek olduğunu düşünüyorum.

Diğer taraftan kadın hareket(ler)i bağlamında da Türkiye'nin diğer Ortadoğu ülkeleriyle karşılaştırıldığında daha zengin bir tarihe sahip olduğunu görüyorum. Kandyoti'nin de vurguladığı gibi doğrudan sömürge olmamış Türkiye'nin kadın hakları mücadelesine dair geçmiş diğer sömürge olmuş Müslüman ülkelerin kadın haklarına karşı gösterdiği tepkisel geçmişle hiçbir zaman aynı olmamıştır (1997a: 69). Türkiye örneğinin ara yerde hali hem İslâmcı kadın hareketine ilişkin genel özellikleri hem de her bir ülke özelinde bu hareketin nasıl özgül biçimlere bürünebileceğini görmek/göstermek açısından önemlidir. Başka bir anlatımla, Türkiye örneği küresellik ile yerelliğin birbiriyle kesiştiği ya da çatıştığı noktaları en açık biçimiyle ortaya koyan özgün bir örnek olma özelliğini hem tarihsel geçmişiy-le hem de bugünkü toplumsal-siyasal özellikleriyle korumaktadır. Ayrıca son on yıllık neoliberal küreselleşmeyle uyumlu İslâmcı iktidar deneyimi ve bu süre içinde İslâmcı kadınların açık bir biçimde daha görünür olmaya başlamaları da Türkiye örneğini kaçınılmaz olarak önümüze sürmektedir.

Kanımcı İslâmcılık ve neoliberalizm arasındaki muhafazakâr ittifak İslâmcı kadınların da üzerinden kendisini yerelde yeniden kurmaktadır. Kadın hakları ve toplumsal cinsiyet ilişkileri bu iktidar mücadelesi ya da ittifakında merkezî bir yer işgal etmektedir. Örneğin yerel ekonomiler üzerinde Dünya Bankası (DB) ya da Uluslararası Para Fonu (IMF) aracılığıyla yapılan denetim, sürecin kadınlara etkisini de gündeme taşımıştır. Kadınlara dair kalkınma planları ve mikro krediler, DB ve IMF tarafından doğrudan ülkeler üzerinde baskı uygulayan, yönlendirici araçlar olarak kullanılmıştır. Birleşmiş Milletler'in (BM) 1975 yılında kadın on yılını ilan etmesi ve ardından sırayla düzenlenen dört kadın toplantısı da (1975 Mexico City, 1980 Kopenhag, 1984 Nairobi, 1995 Pekin) bu gelişmeleri takiben ya da paralel olarak küresel kadın hareketinin gündemine etki et-

miştir. Bu süreç, ‘yerelleşme’ vurgusuyla yereldeki İslâmî potansiyelin ortaya çıkmasına da dolaylı olarak katkıda bulunmuştur. Bu nedenle İslâmcı hareketin yeniden canlanmasıyla İslâmcı kadın hareketinin canlanması eşzamanlı gerçekleşmiş; aynı zamanda İslâmcı kadın hareketi neoliberal küreselleşmeden beslendiği kadar neoliberal küreselleşmeye karşı bir gerilimi de içsel olarak barındırmıştır.

Söylediğim gibi bu sürecin kadınlara kazandırdığı bazı haklar ve kadınları güçlendirici etkileri de olmuştur. Örneğin İslâmcı kadınlar neoliberal küreselleşmeyle birlikte aşikâr bir biçimde kamusal alanda daha fazla görünürlük kazanmış, İslâmcı akımların toplumsal cinsiyet ilişkilerine ilişkin tahayyülünün hareket içinde sorgulanmasını tetiklemiştir. Ancak kadınların bu güçlenme stratejilerinin onları özgürleştirip özgürleştirmedeği sorusu feminist tartışmalar açısından, açıklanmaya değer önemli bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Bu temel soruyu iki ek soruyla açabiliriz: Kandiyoti’nin Türkiye’deki kadınlar üzerine yaptığı eşsiz değerlendirmede ifade ettiği gibi İslâmcı kadınlar da, Türkiye’deki milliyetçi/Kemalist kadın hareketi deneyimine benzer olarak “kurtulmuş ama özgürleşmemiş” (1997a: 72) olabilirler mi? Ya da kadınlar iddia ettiğim gibi kendilerine biçilen dindarlığı sürdürme rolü üzerinden yeni bir güçlenme ya da özgürleşme imkânı yaratabilirler mi? Takip ettiğim bu soruların cevapları sadece bana İslâmcı kadın hareketine ilişkin bilgi vermedi, seküler feminizmin sınırları ve sınırlılıklarına ilişkin tartışmaları irdelememe de vesile oldu.

Bu tartışmalar çerçevesinde ben de her ne kadar Türkiye’deki İslâmcı kadınların dindarlığın yeniden inşası ve yaygınlaştırılması sürecinde önemli roller üstlendiklerini düşünsem de, esas olarak kadınların kamusal alanda daha fazla görünür olmasının kadınları ‘özgürleştirici’ bir pratik olmasından daha çok kadın ve erkek arasında cinsiyetçi görev dağılımının yeniden yapılandırılmasının yeni bir biçimi olduğunu öne sürüyorum. Dindarlığın kadınlar eliyle kurulduğunu, yani dışıllaştığını iddia ediyorum. Bunun kadınları güçlendirici imkânlar yarattığını ama İslâmcı kadınlar açısından asıl özgürleşmenin mümkün olabi-

leceği siyasal mücadele alanının oldukça kısıtlı olduğunu söylüyorum. Bu argümanımı ise çalışmamda Batıcı/seküler feminizme yönelik eleştiriler sunan post-kolonyal feminizmin eleştirileriyle süzerek tartışıyorum. Post-kolonyal teori içinde tartışılan ‘madunluk’ ve ‘melezlik’ tartışmalarını ise İslâmcı kadınların güçlenme stratejilerini anlayabilmek için temel kavramsal yörünge olarak ele alıyorum. Böylece post-kolonyal feminist teori bir yanıyla bu değişimi anlamamda diğer yanıyla da Batıcı/seküler feminizmin boşluklarını tespit etmemde benim için önemli bir teorik süzgeç olma işlevi gördü.

Aynı zamanda, İslâmcı hareketin neoliberalizmle birlikte dönüşümünü anlamak açısından da yerel öznenin egemen özneye karşı direnişini ve ona dahiliyetini açıklayan ‘madun’ ve ‘melez’ kavramlarına yeniden başvuruyorum. Çalışmam boyunca küresel İslâm hareketinin dönüşümünü analiz ederken kendisini ‘madunluk’ ve ‘mağdurluk’ söylemi üzerinden kuran İslâmcılığın nasıl önce ‘melezlik’ ve sonrasında ‘muktedirlik’ söylemine doğru kaydığını, dönüştüğünü post-kolonyal tartışmalar üzerinden, Türkiye’deki İslâmcı hareketin neoliberal küreselleşmeye eklenme deneyimini okuyarak takip ediyorum. Özetle İslâmcılığın dönüşümünü ve bu dönüşüme kadınların etkisini küreselleşme bağlamına yerleştirerek, ama bununla da eşzamanlı madunluk ve melezlik gerilimi çerçevesinde değerlendiriyorum.

Öte yandan, post-kolonyal teorinin de literatürde etkisini göstermeye başladığı 1990’ları İslâmcı kadınlar üzerine düşünmek için bir eşik olarak almamın öncelikli gerekçelerinden biri kadınların yerel/küresel kamusal alanda görünürlüklerinin artmasının bu döneme denk gelmesiyle yakından ilişkilidir. Nitekim İslâmcı kadın hareketinde asıl değişikliği yaratan ve 1990’lar ile sonrasında iz bırakan kadınlar da, ikinci nesil olarak tanımlayabileceğim ‘50’li, ‘60’lı yıllarda doğanlardır. Bunlar bugünün bilinen isimleri olarak sayabileceğimiz: Cihan Aktaş, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Halime Toros, Nazife Şişman, Hidayet Şefkatli Tuksal, Yıldız Ramazanoğlu, Mualla Gülnaz, Sibel Eraslan, Ayşe Böhürler gibi isimlerdir. Bu dönemin İslâm-

cı kadınlarının çoğu yüksek eğitim düzeyine sahiptir ve kuramsal olarak geleneksellik ile modernizmin sentezini yakalamaya çalışmaktadır. İkinci dönem İslâmcı kadınlar, önceki dönemden farklı olarak özellikle 1980'lerin ikinci yarısından sonra İslâmî cemaatin erkeklerine karşı ciddi eleştiriler geliştirmişlerdir. Oysa 1970'ler itibariyle etkili olmaya başlayan, içinde Şule Yüksel Şenler, Sevim Asımgil, Bakiye Marangoz, Gülşen Ataseven, Fatma Çalikkava, Hümeysra Ökten, Nuriye Çakmak, Atiye Akyl, Münire Yarar, Fakihe Güleç, Türkan Özkul, İmran Müberra Önal, Mevhibe Kor, Leyla Çonkar gibi isimlerin¹ olduğu ilk dönem İslâmcı kadınlar, erkekleri takip eden 'dava' kadını görünümünü vermekteydiler. Bu dönemin kadınları, kadın meselesi üzerine düşünmekten çok kimliklerine tehdit olarak gördükleri seküler sistemle mücadele etmeyi, bu nedenle de erkeklerle birlikte hatta çoğu zaman erkeklerin arkasında, onları izleyenler, 'tamamlayanlar' olarak hareket etmeyi yeğlemişlerdi. 1990'lardan sonra ortaya çıkan İslâmcı kadın hareketiyse İslâm'ın ataerkil yorumlarına ve bunun üzerinden Müslüman kadının ikincilleştirilmesine bir itiraz olarak ortaya çıkmıştı.

Elbette bu eleştirilerde 1980'lerle birlikte Türkiye'de feminist hareketin bir muhalefet çepiri olarak ortaya çıkmasının da etkisi vardır. Bu nesil İslâmcı kadınlar da feminizmin kadınlara sağladığı 'güçlenme' pratiklerinden etkilenmiş, yer yer bu literatüre başvurmuştur. Ancak kadın hakları bağlamında İslâmcı kadınlarla feministler arasında daima 'aile' ve 'kadının bedensel özgürlüğü' konularında bugüne de sirayet eden aşılmaz bir gerilim yaşanmıştır. Her ne kadar ikinci dönem kadınlar ilk dönem kadınlar kadar sadece aile konusu odaklı çalışmasalar da, aile tartışması ikinci dönem kadınlar için de önemli bir başlık olmuştur.

1990'ların İslâmcı kadınlarını önceki dönemden ayırt eden diğer önemli gelişme ise 28 Şubat döneminde türban eylemlerinin kadınlar üzerindeki etkisidir. Bu eylemlerle bağimsız hare-

1 Cumhuriyet Dönemi'nin ilk dindar kadınları üzerine yapılan bir profil çalışması için bkz. Fatma K. Barbarasoğlu, *Cumhuriyet'in Dindar Kadınları*, Profil Yayınları, İstanbul, 2009.

ket edebilme ve örgütlenebilme kabiliyeti kazanan kadınlar, İslâmcı erkeklerden de bekledikleri desteği alamamışlardır. İslâmcı kadınlar açısından bu deneyim, sadece maruz kaldıkları rejimin eleştirisini yapmalarını değil, aynı zamanda İslâmcı erkeklerle yönelik de önemli bir eleştiri başlatmalarını tetiklemiştir.

Yeni neslin birçoğunun ortak özelliği eğitimli, şehirli, meslek sahibi, kentli orta sınıftan oluşmasıdır. 1990'lı yılların İslâmcı kadınları, yine önceki dönemden farklı olarak sadece başlarını kapatıp bunu yaygınlaştırmaya çalışmıyor; aynı zamanda onlar kadın eliyle yeni bir hayat tarzını da ortaya koyuyor. Bu tarz, orta sınıf kentli kadının yaşam biçimini temsil eden 'tercih' üzerinden şekilleniyor. Kadınlar içine doğdukları için değil 'tercih' ettikleri için Müslüman hayat tarzına uygun yaşadıklarını ve başörtüsü takuklarını altını çizerek ifade ediyorlar. Diğer taraftan artık erkekler tarafından değil bizatihi kendileri tarafından temsil edilmek istiyorlar. Özetle, '90'lı yıllara gelindiğinde İslâmcı kadınlar açısından '80'li yıllardaki 'temsil' kavramının yerini 'katılım' aldı diyebiliriz (Çayır, 2000: 51). Nitekim bu 'katılım'ın bir tür yansıması olarak 1980'li yıllarda sadece eylem ve mitinglerde kendilerini gösteren kadınlar, 1990'lardan sonra aynı zamanda derneklerde ve sosyal platformlarda daha örgütlü bir biçimde haklarını aramaya başladı.

İkinci dönemin kadınları, önceki dönem kadınlarda yaygın olan dergilerde² yazı yazmaktan çok gazete köşe yazarlığı ya da dernekler yoluyla örgütlenme yolunu seçti. İnternet siteleri ve forumlar kadınların beslendikleri ve kendilerini ifade ettikleri

2 Bir kısmı 1980'lerden sonra bir kısmı da 1990'lardan sonra çıkmaya başlayan *Şebnem, Hicran, Semerkand, Turuncu, Kadın ve Aile, Mektup ve Bizim Aile* gibi dergilerde İslâmcı kadının nasıl yaşamayı, nasıl davranması gerektiğine ya da İslâm'ın kadına ne tür sınırlar çizdiğine ilişkin makaleler, görüşler, görüşmeler yer almaktadır. Bugün de yayınlanan, bazıları doğrudan cemaatlerle ilişkili olan tüm bu dergiler, kadını aile içinde tanımlamakta, kadına yüklenen geleneksel rollerin eleştirisine ilişkin yorumlara ise neredeyse hiç yer vermemektedir. Dergilerde savunulan Müslüman kadın kimliği ise İslâm Peygamberinin eşlerinin model olarak alınması üzerine inşa edilmektedir. Özetle dönemin yaygın kanısının bir yansıması olarak özellikle kadının annelik ve aile içi rollerinin kutsallığı ve önemine ilişkin yazılar dergilerde kendisine geniş yer bulurken; İslâmcılık içinde toplumsal cinsiyet ilişkilerini eleştirmek ya da bunu değiştirmeye ilişkin yorumlar ve değerlendirmeler gündeme alınmamaktadır.

bir diğerk alan oldu.³ Kendilerinden önceki nesille karşılaştırıldığında önceki dönemin erkekleri takip eden kadın profiline daha farklı ve bağımsız bir strateji izlediler. Kısaca söylemek gerekirse, 1990'lara gelindiğinde kadınların gündemi de değişti: İslâmcı kadınların kamusal alandaki görünürlüğü, kamusal alanın yeniden tanımlanması, kadınların meslek edinmeleri, cenaze ve Cuma namazlarına kadınların katılımı, kadınların siyasetteki rolü ve feminizm gibi konular kadınların gündemlerinde yer almaya başladı. Bu gündem değişikliğinde feminist hareketlerin çeşitlenmesi, küreselleşmeyle birlikte farklı kadın hareketleri arasında dayanışmanın artması da etkiliydi. Böylece yeni İslâmcı kadının söylemine daha sorgulayıcı bir ifade yerleşti. Dönemin kadınları '80'lerdeki kadınların tersine 'diğeri'ni eleştirmekle eşzamanlı kendi içinde bulunduğu cemaati de eleştirmeye başladı.

Günümüzde ise yeni bir İslâmcı kadın hareketinden bahsetmek pek mümkün değil. '90'larda başlayan harekete eklenen kadınlar olmakla birlikte, hâlâ hareketin sürükleyicisi ikinci nesil kadınlar. Daha sonra bahsedeceğim Buluşan Kadınlar Platformu⁴ gibi geniş katılımlı örgütlenmelere giderek, kadınlar kendi aralarındaki dayanışmayı arttırmaya çalışsalar da yeni dönemin kadınları bir ivme yaratacak potansiyeli taşıyor. Çoğu şu anda Türkiye'de İslâmcı bir partinin iktidar olmasının kendisine yarattığı fırsat alanları içinde İslâmî söyleme, kadın boyutunu eklemeye çabılıyor. Hilal Kaplan, Nihal Bengi-

3 İslâmcı kadınların haber almak ya da dini bilgiler edinmek için en çok kullandığı siteleri şöyle sıralayabiliriz: www.mumine.com, www.kadinhaberleri.com, www.kadinnews.com, www.kadinpenceresi.com, www.kadincakararınca.com, www.kurandakadin.com, www.muşlümankadin.com, www.kadinveaile.com, www.birruya.com Ayrıca İslâmcı kadınlar, kendi aralarında tartışmalar yürütebilmek için de çok geniş e-posta grupları kurmaktadır. En geniş üyesi olan ve kadınların en etkin kullandıkları e-posta gruplarını ise merdiyencircle, bulusankadinlar ve medyasofa olarak sıralayabiliriz.

4 2003 yılından bu yana İslâmcı kadınlardan oluşan çeşitli dernek ve vakfın bir araya gelerek oluşturduğu, belli aralıklarla toplantılar ve kampanyalar düzenleyen bir yapılanmadır. 2003 yılından bu yana 11 toplantı düzenlemiştir. Sadece Buluşan Kadınlar'a açık bir blog aracılığıyla da sürekli kadınlar arasında kadın hakları ya da güncel sosyal, siyasal konulara ilişkin tartışmalar yürütülmektedir.

su Karaca, Elif Çakır, Özlem Albayrak ve Esra Elönü gibi özellikle gazete ve dergilerde yazı yazan kadınlar bu dönemde öne çıkıyor. Ancak bu isimler kolektif bir hareket olmanın ötesinde bireysel olarak farklı İslâmcı kadın görünüşleriyle kamusal alanda yer alıyor, gündeme gelen konular bağlamında siyasi duruşlarını, kadın meselesine bakışlarını belirliyorlar.

Kanımcı Türkiye’de İslâmcı hareket içinde asıl ivmeyi ikinci neslin öncülük ettiği ve 1990’lardan bu yana sayısı hızla artan kadın dernekleri ve çeşitli dernekler içinde yer alan kadınlar yaratıyor. Dergiciliğin yerini ise dernekleşme almış durumda. Dernekler, internet ağları, bloglar aracılığıyla kadınlar sadece yerel gündemle değil küresel gündemle de besleniyor. Her ne kadar İslâmcı kadınlar 10 yılı aşan İslâmcı iktidar deneyiminin kendilerine sağladığı olanakları kullansa da, daha açık bir ifadeyle hâlihazırda devletle sıkı bir ilişkiyi sürdürse de bugün İslâmcı kadın hareketi devletçi ya da milliyetçi unsurlar üzerinden değil küresel olgular üzerinden yeniden örgütleniyor. Ülke içindeki çoğu geleneksel bağlantısını küresel referanslar üzerinden kuruyor. Dinselliğin evrensellik iddiasıyla, küreselleşmenin evrensellik iddiası arasında dernekler aracılığıyla, devletin dışında ama devletin uzağında/ karşısında olmayan yeni bir strateji geliştiriyor.

Ben çalışmamda bu ilişkinin/stratejinin devletle olan değil, küreselleşmeyle olan bağına bakıyorum. Bu nedenle çoğunlukla dernekler üzerinden örgütlenen kadınlar üzerine odaklandım. Zira bu kadınlar, küreselleşme bağlamında İslâm’da yaşanan dönüşümün çıktılarını iki biçimde karşılamaya çalışıyor. Bunlardan ilki yeni koşullara bağlı olarak Müslüman’ın hayat tarzındaki değişikliklerin İslâm’da yeniden yorum ihtiyacını doğurmasına kadın hakları bağlamında eklenmek ya da neoliberalizmin yarattığı sosyal olumsuzlukları kadınlar aracılığıyla tamir etmek. Her iki biçimiyle de kadınlar İslâmcılığın dönüşümünde stratejik bir önem kazanıyor. Bu nedenle görüştüğüm dernekleri sınıflandırırken kadınların bu ikili işlevini göz önünde bulundurarak hareket ettim.

Bu sınıflandırmadan ilki hak temelli çalışan ve kadınlar tarafından kurulan derneklerden oluşan, içinde Başkent Ka-

dın Platformu, Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği (AK-DER), Hazar Eğitim, Kültür ve Dayanışma Derneği (Hazar Derneği), Kadından Topluma Eğitim Grubu ve Gökkuşuğu Kadın Platformu'nun (GİKAP) olduğu gruptur. Hazar Derneği ile Kadından Topluma Eğitim Grubu'nu hak temelli kadın örgütleri içinde ele almama rağmen, bu örgütlerin doğrudan hedefleri kadın hakları savunuculuğu değildir. Bu iki yapılanmanın da temel amacı kadın hakları savunuculuğundan önce, kadınlara eğitmektir. Bu eğitim de geleneksel İslâmî akımların tümünde olduğu gibi toplumsal düzenin devam edebilirliği açısından kadının değil annenin eğitimini vurgular. Anne eğitimi, buna bağlı olarak çocuğun iyi yetişmesi ve neticede istikrarlı toplum arasında kurulan doğrusal ilişki verilen eğitimlerin temel çerçevesini belirler. Ancak, bu gruplar içinde yer alan kadınların önemli bir kısmı anneliği sadece ev içini düzenlemek değil, erken cumhuriyet dönemi Kemalist/milliyetçi tasavvurda olduğu gibi toplumun bütününe düzenlemek olarak algılamaktadır. Bu tutumun kadınların hem kamusal haklarını hem de farkındalıklarını arttırmak açısından dönüştürücü bir etkisi olmuştur. Toplumun tümüne annelik yapmak üzerinden şekillenen bu 'eğitme' hali, toplumu organikleştiren, kendine de kadın olarak o organik yapı içinde 'düzenleyici' rol atfeden anlayışıyla kadınlar açısından farklı bir güçlenme alanı yaratmıştır. Bu nedenle sözünü ettiğim son iki örgütü hak temelli kadın örgütleri kategorisi içinde ele aldım.

Bu kategori içinde değerlendirdiğim dört derneği feminist harekete yaklaşımları üzerinden de kendi aralarında ikiye ayırmak mümkündür. Başkent Kadın Platformu ve AK-DER ile Hazar Derneği ve Kadından Topluma Eğitim Grubu arasındaki temel fark; ilk grubun feminizm tartışmalarından faydalanmayı bir zenginlik olarak görmesi ama ikinci grubun feminist tartışmalara oldukça mesafeli yaklaşmasıdır. Gerek Hazar Derneği adına görüşme yaptığım Ayla Kerimoğlu, gerekse Kadından Topluma Eğitim Grubu adına görüşme yaptığım Necla Koytak, görüşmelerde bu ayrımı çok açık ifade ettiler. Ayrıca, AK-DER'in ve Başkent Kadın Platformu'nun temel amacı Müslüman kadını,

hukuki hakları, kamusal temsili çerçevesinde bağımsız bir birey olarak güçlendirmekken; Hazar Derneği ve Kadından Topluma Eğitim grubunun amacı kadını aile içinde güçlü kılmaktır.

Bu grup içinde ele aldığımız bir diğer örgüt GİKAP ise, kendisi gibi bir platform olarak hareket eden ve temelde Ankara'da faaliyet gösteren Başkent Kadın Platformu'nun tersine, kadın haklarını aile odaklı ele almaktadır. GİKAP da, kadının aile içinde güçlendirilmesiyle 'öz değerlerimizi muhafaza etmek' arasında doğrusal bir ilişki kurar. Aynı zamanda toplumun güvenliği ve düzenli devam edebilirliğini yine aile kurumunun devamıyla ilişkilendirir.⁵

Hak temelli çalışan örgütlere Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği (ÖZGÜR-DER), İnsan Hakları Araştırmaları Derneği (İHAD) ve İnsan Hakları ve Mazlumlar için Dayanışma Derneği'ni (MAZLUM-DER) de ekledim ve onlarla da görüşmeler yaptım. Bilindiği gibi bu üç dernek de doğrudan kadın hakları değil, insan hakları odaklı çalışır. İslâmcı hareket içinde insan hakları mücadelesinin nasıl şekillendiğini ve bunun içinde kadın hakları mücadelesinin nasıl yer aldığını bu dernekler üzerinden anlamaya çalıştım. Ancak görüşmelerimin sonunda ortaya çıktı ki, gerek ÖZGÜR-DER, gerek MAZLUM-DER'in gerekse İHAD'ın⁶ dernek olarak kadın hakları politika-

5 Görüşme yaptığım örgütler içinde sınıflandırma ya da adlandırma olarak 'İslâmcı' ya da 'dindar' kavramlarıyla tanımlanmaktan rahatsız olduğunu en sık dile getiren kuruluş da GİKAP oldu. Görüşmeyi gerçekleştirdiğim GİKAP koordinatörü Funda Ozan Akyol'un itirazına rağmen, tez çerçevesinde platformun 'İslâmcı' kategorisi içinde ele alınmasının nedeni öncelikle, bir çatı kuruluş olan platformun içerdiği örgütlerin tamamının İslâmcı kadınlar tarafından oluşturulması ve platformun kuruculuğunu İslâmcı kadın hareketinin Türkiye'deki ilk temsilcilerinden sayabileceğimiz Gülsen Ataseven'in yapmış olmasıdır. Şu ayrıntıyı da belirtmeden geçmeyelim: GİKAP adına görüşme yaptığımız Akyol, görüşlerinin kişisel olduğunu ve tüm örgütleri bağlayamayacağını neredeyse her soruda ısrarla vurguladı. Bu vurgu aslında yerindeydi, çünkü yapılan diğer görüşmelerde GİKAP'ın 'ortak' siyasetine uymayan bir söyleme sahip olan; ama GİKAP'a üye olan sivil toplum örgütleri de görüldü. Buna verilebilecek en iyi örnek AK-DER'dir.

6 İHAD'dan Ayşe Bilgen ile yapılan görüşmede örgütün toplumsal cinsiyet ilişkilerine ilişkin tavrından çok, Bilgen'in görüşleri üzerine konuşuldu. Bilgen'in görüşleri hak temelli kadın örgütleri içinde sınıflandırdığımız ilk grupla yakınlık arz ediyordu.

sına ilişkin tek açık inisiyatifleri başörtüsü sorunuyla ilgiliydi. Onun dışındaki konular, her bir konuşmacının kendi okuma ve ilgilerine göre oluşmuş kişisel görüşleri etrafında şekillendi.

İkinci sınıflandırmam ise yardımlaşma, dayanışma çerçevesinde hareket eden, kadınlar tarafından kurulan Nisan Derneği, Hanımlar İlim ve Kültür Derneği (HİK-DE) ve İlke İlim ve Kültür Derneği (İLK-DER) ile karma örgütler olarak bilinen Kimse Yok Mu Derneği, İnsan Hak ve Hürriyetleri İnsani Yardım Vakfı (İHH) ve Akabe Eğitim ve Kültür Vakfı/Yardımlı Derneği'nden oluşmaktadır. 1990'lardan sonra sosyal politika alanında neoliberal ve muhafazakâr uygulamaların yaygınlaşmasıyla derneklerin/vakıfların dikkate değer bir kısmı devletin yerine sosyal hizmetleri yüklenen yardımlaşma/dayanışma kuruluşlarına dönüşmüşlerdir. Küreselleşmenin neoliberal politikalarına paralel, Türkiye'de de dünyadaki diğer örneklerine benzer olarak 'yardımlaşma/dayanışma' temelli örgütlenmeler her geçen gün çoğalmaktadır. Bu artışın nedeni Türkiye'deki İslâmcı hareketin kapitalizmle uyumlu işleyişinin en önemli sonuçlarından biridir.

Aslında kadınlar tarafından oluşturulan yardımlaşma örgütleri bu süreçte sahip oldukları ekonomik potansiyel nedeniyle çok fazla etkili olamadılar. Zira İslâmcı kadınların önemli bir çoğunluğu, yöneticiliğini erkeklerin yaptığı çok geniş bir kesime yardım götürme imkânına sahip olan derneklerde genellikle 'gönüllü' olarak çalışmaktadır. Bu nedenle gerek yurt içinde gerekse yurt dışında yardımlar organize eden Kimse Yok Mu Derneği ve İHH ile de görüşmeler yaptım. Bu örgütlerdeki kadın profilleri, diğer kadın odaklı çalışan kuruluşlardan oldukça farklıydı. Kadınların bu kuruluşlarda 'yardım götüren'ler olarak idare aşamasında değil ama hizmet sürecinde nasıl ikincil konumda rol aldıklarını açığa çıkarması bakımından görüşmelerim bana önemli veriler sundu. Aynı zamanda, Yardımlı Derneği ile birlikte çalışan Akabe Vakfı'ndan iki isimle yaptığım görüşmeler, büyük İslâmî idealin içinde yer alan kadınların, diğer kadın örgütlerinden farklılaştıkları noktaları ortaya koymak açısından önceki iki örgütle ilgili izlenimlerimi ta-

mamlar nitelikteydi. Özetle, bu üç örgütün de ortak özelliği toplumsal cinsiyet ilişkilerine ilişkin mevzuların oldukça ikincil, geride bir gündem olmasıydı. Bu kuruluşlarda asıl amaç İslâm'ın yaygınlaştırılması sürecinde kadınların da emeklerinden faydalanmaktı. Bu nedenle kurum içinde dağıtılan rollerde de cinsiyetçi bir ayırım hemen göze çarpıyordu.

Görüşme yaptığım bir diğer dernek Aileyi Koruma Derneği'ni (AKODER) ise tüm sınıflandırmalar içinde doğrudan bir yere yerleştirmek mümkün değil. Çünkü AKODER, medya izlemesi yapan bir örgüttür. Medyada aile düzenini bozacak unsurlara ilişkin tarama yapıp, bunları tespit etmeye odaklanır. Bu anlamda faaliyet olarak değil, ama toplumsal cinsiyet ilişkilerine bakış açısından, yukarıdaki kategorilerin ikisiyle de karşılaşmaktadır. Bunlardan ilki hak temelli kadın örgütleri içindeki eğitim temelli dernekler; diğeri ise yardımlaşma temelli derneklerdir. Çünkü her iki kategorideki derneklerde de kadın hakları, aile bağlamı içinde ele alınmakta, toplumun düzeninin devamı ailenin korunmasıyla eş görülmektedir. Bu anlamda AKODER kadın temelli yardım dernekleriyle, eğitim temelli çalışan dernekler arasında tanımlanabilir.

Görüşme yaptığım ve sözünü ettiğim sınıflandırmalar içine dâhil olmayan bir diğer örgüt ise İslâm Dünyası Sivil Toplum Kuruluşları Birliği'dir. İslâm ülkeleri içinde bir çatı örgüt olmak üzere kurulmuş olan İslâm Dünyası Sivil Toplum Kuruluşları Birliği, dernekleşmenin siyasi bir strateji olarak siyasi iktidar tarafından kullanılmasını, daha açık bir ifadeyle siyasi iktidar ile dernekleşme arasındaki ittifakları göstermesi bakımından önemliydi. Zira İslâm Dünyası Sivil Toplum Kuruluşları Birliği'nin açılışı bizzat AKP hükümeti temsilcileri tarafından yapılmıştı.

Son olarak Diyanet Vakfı Kadın Faaliyetleri Merkezi, Diyanet İşleri Başkanlığı Dış İlişkiler Temsilciliği, Diyanet İşleri Başkanlığı TV Dairesi ve dönemin İstanbul Müftü Yardımcısı Kadriye Erdemli ile yaptığım görüşmeler ise bir devlet kurumu olarak Diyanet'in kadın hakları mücadelesinde nasıl bir noktada durduğunu açıklamak açısından bana önemli ipuçları verdi. Görüş-

melerde İslâmcı hareket içinde kadınların öncülük ettiği sorgulama sürecinin Diyanet'i nasıl etkilediği, Diyanet'in tüm bu gelişmelere nasıl adapte olduğu/ol(a)madığı üzerine konuştuk.

Öte yandan, İslâmcı kadınlar üzerine bir değerlendirme yaparken cemaatlerin kadınlar üzerindeki etkisini göz önünde bulundurmamak beni eksik saptamalara yönlendirebilirdi. Zira kadınların önemli çoğunluğunun dini, sosyal ve siyasi eğilimleri üzerinde yakın durdukları cemaatlerin etkisi gözleniyor. İslâmcı kadınlar arasında kadın hakları bağlamında verilen mücadelede de ana gerilim bağımsız hareket eden kadınlarla, erkekler tarafından yönetilen ve yönlendirilen cemaatlerdeki kadınlar arasında sürüyor. Bu çerçevede çalışmamda Türkiye'deki Nakşiler, Süleymanlılar ve Nurcular gibi bilinen, İslâmcı hareketi etkileyen çeşitli ana akım cemaatler arasından Nurculara yakın olan, ama onlardan da oldukça ayrışan Fethullah Gülen cemaatini, bağımsız hareket eden kadınların cemaatler içindeki kadınlardan farklılıklarını/benzerliklerini ya da gerilimli yanlarını karşılaştırmak üzere seçtim.

Çeşitli cemaatler içinde, Gülen cemaatini örneklem olarak seçmemin nedeni, bir İslâmî cemaat olarak Gülen cemaatinin dünyevi hayata ilişkin tasarrufunu var olan egemen sistem ve onun araçlarıyla müzakere etmek üzerinden kurması oldu. Cemaat, küresel kapitalist sistemle yakın temas kuran, demokrasi, modernleşme, uzlaşma, diyalog gibi tartışmaların uluslararası alanda taşıyıcısı rolünü üstlenen; aynı zamanda ticaretle uğraşmayı İslâm'ı yaymak ve egemen kılmak için bir strateji olarak belirleyen, servet birikimini özendiren ve modern toplumun sağladığı imkânlardan yararlanmayı sorgulamayan tutumuyla benim araştırmam bağlamında ana çerçeve olarak ele aldığım 'neoliberal küreselleşmeyle uyumlu toplumsal hareketler' kıstasına uyumlu görünmekteydi. Gülen cemaati, neoliberal küreselleşmeye karşı değil, bilakis küreselleşmeyi içselleştirmeye çalışan bir İslâmî harekettir. O nedenle, küresel kapitalizme eklenme çabasında olan bir örgütlenme olarak Gülen cemaatinin toplumsal cinsiyet politikası çalışmam açısından önem kazanmaktadır.