

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Tuğba Metin Aer

BAŞÖRTÜLÜ YOKSUL KADINLARIN ÖTEKİLERİ

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



TUĞBA METİN AÇER

1985 yılında Antalya'nın Finike ilçesinde doğdu. 2008 yılında Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisansını 2013 yılında Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı'nda *"Etnik ve Dini Kimliklerin Siyasal Katılım Biçimi Üzerindeki Etkisi: Hakkâri Kadınlar Örneği"* adlı teziyle, doktora'sını ise 2017 yılında yine Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı'nda *"Başörtülü Yoksul Kadınların Ötekisi-Esenler Örneği"* adlı teziyle tamamlamıştır. Akademik çalışmalarında toplumsal cinsiyet, kimlik, etnisite, yoksulluk ve ötekileştirme üzerine odaklanan Metin Acher, özellikle toplumsal değişim ve dönüşüm süreçlerinde sosyal temeller üzerine inşa edilen kadın kimliğini ele almaktadır. Etnisite, inanç, sınıf vd. sosyal kategoriler temelinde homojen bir bütünlük olarak genelleştirilen "kadın" olgusuna eleştirel yaklaşarak ve toplumun çeşitli kesimlerinden kadınların kendi hikâyelerini dinleyerek farklı "kadın"lık hallerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Tuğba Metin Acher, halen Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.



TUĞBA METİN AÇER
BAŞÖRTÜLÜ YOKSUL KADINLARIN ÖTEKİLERİ

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI 659
SOSYOLOJİ 29

ISBN: 978-605-399-566-1

KAPAK GÖRKEM DİDEM ÖZTUNCER

1. BASKI İSTANBUL, HAZİRAN 2021

© İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ İKTİSADİ İŞLETMESİ

YAZIŞMA ADRESİ: HACİAHMET MAHALLESİ, PİR HÜSAMETTİN SOKAK, NO:20, 34440, BEYOĞLU / İSTANBUL
TELEFON: 0212 311 64 63 - 311 61 34 / FAKS: 0212 216 24 15 • SERTİFİKA NO: 35680

www.bilgiyay.com

E-POSTA yayin@bilgiyay.com

DAĞITIM dagitim@bilgiyay.com

YAYINA HAZIRLAYAN ERVA AKÇA
DİZGİ VE UYGULAMA ALİ DOĞAN ARSLAN
DİZİN ERVA AKÇA

BASKI VE CİLT VİZYON BASİMEVİ KAĞIT ILIK MATBAACILIK VE YAYINCILIK SAN. TİC. LTD. ŞTİ.
BEYLİKDÜZÜ Ö.S.B. MAH. ORKİDE CAD. NO: 1/2 BEYLİKDÜZÜ - İSTANBUL
TELEFON: 0212 671 61 51 / FAKS: 0212 671 61 52 • SERTİFİKA NO: 28640

İSTANBUL BİLGİ UNIVERSITY LIBRARY CATALOGING-IN-PUBLICATION DATA
İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ KATALOGLAMA BÖLÜMÜ TARAFINDAN KATALOGLANMIŞTIR.

Names: Metin Acher, Tuğba, 1985- author.

Title: Başörtülü yoksul kadınların ötekileri / Tuğba Metin Acher.

Description: İstanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020. | Includes bibliographical references and Index.

Series: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları; 659. Sosyoloji; 29.

Identifiers: ISBN: 9786053995661 (paperback)

Subjects: LCSH: Women --Turkey--Identity. | Group Identity --Turkey. | Prejudices --Turkey. | Discrimination --Turkey. | Women's rights --Turkey. | Women --Turkey--Social conditions. | Muslim women --Turkey. | Muslim women --Turkey--Social conditions. | Women --Government policy --Turkey. | Women --Education --Turkey. | Islam --Turkey.

Classification: LCC: HQ1726.7.M48 2020

TUĞBA METİN AÇER

BAŞÖRTÜLÜ YOKSUL KADINLARIN ÖTEKİLERİ

***Madunun hikâyesini kendi sesleriyle
anlatan Esenler'in yoksul ve yoksun
kadınlarına...***

İçindekiler

- xi Tablo Listesi
- xi Şekil Listesi
- xi Kısaltmalar
- xiii Önsöz
- 1 Giriş

- 11 BİRİNCİ BÖLÜM Türkiye’de İslami Kimlik Politikası ve Kadın: Süreç, Değişim, Sınıfsal Ayırışma**
 - 12 Türk Siyasal Tarihinde Siyasal İslam’ın Yükselişinin Ekonomi Politikası
 - 20 Değişen Sınıf Konumları mı, Değişen Burjuvazi mi?
 - 23 Türkiye’de Modernleşme Sürecinde Kadınlar: Oluşan Fay Hatları
 - 27 Modernleşmeye Karşı Eleştirel ve Alternatif Duruş: Müslüman Kadın Kimliği Türban
 - 32 Sınıfsal Perspektifte Heterojen(leşen) Müslüman Kadın Kimliği

- 37 İKİNCİ BÖLÜM “Öteki”nin “Ötekisi”ni Anlamak için Kuramsal Bir İmkân: Kesitlerarasılık Kuramı**
 - 37 Post-Kolonyalizm, Çeşitlilik, “Madun”luk/“Mağdur”luk Sorunsalı
 - 40 Başörtüsü mü Türban mı? Sınıfsal Tabanlar ve Ayırışmalar Ekseninde “Madun”u Tanımlamak
 - 46 Ötekileştirmeye İlişkin Sosyal Psikolojik ve Sosyolojik Kuramsal Yaklaşımlar
 - 55 Farklı Eşitsizliklerin Kesişimselliğinde “Öteki”ni Keşfetmek: Kesitlerarasılık Kuramı

- 65 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM Esenler’de Yaşam ve Esenler’de “Kadın olmak”**
 - 66 Neden Esenler?
 - 70 Mekânı Anlamlandırmak: Esenler’e Dair Araştırmacının Notları...
 - 75 Esenler’de “Kadın Olmak”
 - 84 Araştırmacının Özdeşünümselliği: Sahaya Katılım, Roller, Önyargılar

91 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM “Öteki”nin “Öteki”leri- Sahanın Söyledikleri

92 Din ve Mezhep Temelli Öteki

94 İslam Dışı “Öteki”

94 Evlilikte İslam Dışı Öteki

98 Komşulukta İslam Dışı Dini Öteki

104 İslam İçi “Öteki”

104 Evlilikte Mezhepsel Öteki

107 Komşulukta Mezhepsel Öteki

110 Etnisite Temelli Öteki

111 Türkler’in “Öteki”si Olarak Kürtler

116 Lazlar’ın “Öteki”si Olarak Kürtler

118 Kürtler’in “Öteki”si Olarak Türkler

126 Cinsel Yönelim Temelli Öteki

133 Politik Temelli Öteki

144 Sınıf Temelli Öteki

145 Zenginler-Gerçek Olmayan Müslümanlar: Yoksulluğun Bir İmtihan Olarak Yüceltilmesi

150 Zengin Ötekinin Cinsiyeti: “Zengin Türbanlı Kadın”

159 Sonuç

173 Ekler

173 EK 1: Kadınların Hikâyeleri

183 EK 2: Görüşme Soruları ve Temalar

187 Kaynakça

200 Dizin

Tablo Listesi

- | | | |
|----|-----------|--|
| 67 | Tablo 3.1 | TÜİK 2015 Verilerine Göre Esenler’de İkamet Edenlerin Nüfusa Kayıtlı Olduğu İller |
| 67 | Tablo 3.2 | Esenler Belediyesi Stratejik Planı 2010-2014 Raporuna Göre Demografik Veriler-I |
| 69 | Tablo 3.3 | Esenler Belediyesi Stratejik Planı 2010-2014 Raporuna Göre Demografik Veriler-II |
| 69 | Tablo 3.4 | Esenler Belediyesi Stratejik Planı 2010-2014 Raporuna Göre Esenler ile İlgili Bazı Veriler |
| 82 | Tablo 3.5 | Örneklemin Sosyo-Demografik Betimlemesi |
| 83 | Tablo 3.6 | Katılımcıların Genel Profili |

Şekil Listesi

- | | | |
|-----|-----------|--|
| 9 | Şekil 1.1 | Araştırmanın Örneklem Dizaynı |
| 92 | Şekil 4.1 | Yoksul Müslüman Kadının Ötekileri |
| 93 | Şekil 4.2 | Din ve Mezhep Temelli Ötekine İlişkin Kod Ağacı |
| 111 | Şekil 4.3 | Etnisite Temelli Ötekilere İlişkin Kod Ağacı |
| 127 | Şekil 4.4 | Cinsel Yönelim Temelli Ötekine İlişkin Kod Ağacı |
| 134 | Şekil 4.5 | Politik Temelli Ötekine İlişkin Kod Ağacı |
| 145 | Şekil 4.6 | Sınıf Temelli Ötekine İlişkin Kod Ağacı |

Kısaltmalar

AKP	Adalet ve Kalkınma Partisi
akt.	Aktaran
ANAP	Anavatan Partisi
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi
diğ.	Diğerleri
DP	Demokrat Parti
FP	Fazilet Partisi
DSP	Demokratik Sol Parti
HDP	Halkların Demokratik Partisi
IMF	International Monetary Fund (Uluslararası Para Fonu)
MÜSİAD	Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği
TBMM	Türkiye Büyük Millet Meclisi
TDK	Türk Dil Kurumu
TOKİ	Toplu Konut İdaresi
TÜİK	Türkiye İstatistik Kurumu
TÜSİAD	Türk Sanayicileri ve İşadamları Derneği
RP	Refah Partisi
SED	Sosyo-ekonomik Derecelendirme
SP	Saadet Partisi
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve diğerleri

Sosyal bir varlık olarak insan kendini, benliğini, varoluşunu, kimliğini “öteki”ne göre ve ona karşıt olarak oluşturur. Kimliğin ise birçok yönü bulunmaktadır; meslek, eğitim, aile geçmişi, etnisite, inanç, mezhep, toplumsal cinsiyet, ekonomik düzey, cinsel yönelim, eğitim vd... Bunların temelini oluşturduğu kültürel bagajlarımızda taşıdığımız ön kabuller ve kalıp yargılar “öteki”ne karşı tutumumuzu ve eylemlerimizi belirlemektedir. Ancak çoğunlukla örneğin ya kadın olduğumuz için ya yoksul olduğumuz için ya inancımızdan ya da eğitimsiz olduğumuz için “ötekileştirildiğimiz”den dem vurur, şikâyet ederiz. Ancak bunu yaparken bir şeyi gözden geçiririz “biz ötekileştiriyor muyuz?”. İşte bu kitap olanı tersten okumanın hikâyesi... Madunluk ve faillik sorunsalının her zaman siyah ve beyaz gibi iki ayrı kutup değil, gri bir alan olabileceğinin hikâyesi... Peki madun yok mu? Elbette var, ama bunu bize anlatılanlar ya da kültüre bagajlarımızdakiler ile değil ancak hikâyeyi tersten okumayla anlayabiliriz.

1990’lı yıllardan itibaren İslami kimlik politikasında Müslüman kadın kimliğinin en önemli simgesi ve İslami giyim tarzının en önemli unsuru olan türban, siyasi ve toplumsal tartışmaların ana odağı olmuştur. Türbanlı kadınların kamusal alanda yaşadıkları ötekileştirilme deneyimleri ise akademik camiada birçok çalışmada ele alınmıştır. Ya kamusal alana çıkmayan/çıkamayan/çıkmayı tercih etmeyen, eğitim düzeyi düşük, kentin periferisinde yaşayan, yoksul başörtülü kadınların ötekileştirilme deneyimleri neler? Onların “öteki”leri kimler? Elinizdeki kitap “Müslüman kadın” kategorisinin

homojen olmadığı varsayımından hareketle, yoksulluk ve yoksunluk sarmalındaki başörtülü kadınların hikâyelerine odaklanarak, farklı eşitsizliklerin kesişimselliğinde “ötekileştirilme” ve “ötekileştirme”yi ele alan bir çalışmadır. 2017 yılında Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı’nda tamamladığım doktora tezimin eklemeler ve çıkarmalar sonucu gözden geçirilerek yeniden düzenlenmiş halidir.

Tez konusunun belirlenmesi aşamasından, yazım aşamasına kadar geçen yaklaşık dört yıllık süreçte emeği geçenlere minnettarlığımı ne kadar belirtsem azdır. Ancak öncelikle bana her daim yeni ufuklar açarak akademik bakış açımı değerli katkılar sağlayan tez danışmanım Sayın Prof. Dr. Pınar ENNELİ GÜÇLÜER olmak üzere, tez izleme komitesindeki değerli hocalarım Sayın Doç. Dr. Senem KURT TOPUZ ve Sayın Dr. Öğr. Üyesi Ali BABAHAN’ın çalışmaya gösterdikleri ilgi, sabır ve yönlendirmeleri için sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca profesyonel meslek yaşamımda desteğini her daim hissettiğim bölüm başkanımız Sayın Prof. Dr. Yahya Mustafa KESKİN’e teşekkür ederim. Kitabın yayınlanmasına vesile olan Sayın Fahri ARAL’a, yayın aşamasında gösterdikleri ilgi ve tavsiyeleri için Sayın Cem TÜZÜN’e minnettarlığımı ve teşekkürlerimi sunmak isterim.

Ancak bu çalışmada kendilerini takma isimlerle andığım kadınlar, çalışmaya asıl ruhunu kazandıranlardır. Beni hayatlarının belli bir kesitine dâhil ettikleri, yüreklerini, yaşamlarını ve hatta yuvalarını bana açtıkları için teşekkür ederim. Ayrıca onların hayatına dâhil olmama ve onlara ulaşmama vesile olan, buradan isimlerini tek tek sayamayacağım kişilere ve sevgili bölüm öğrencilerimize teşekkür ederim.

Son olarak manevi desteklerini üzerimden hiçbir zaman esirgemeyen, kendileriyle geçirebileceğim zamanları onlardan çalmama rağmen, sabırla çalışma sürecimi kolaylaştıran sevgili eşim Metin AÇER, annem ve babam Saliha ve Şaban METİN, kardeşim Şeyma METİN, enerji kaynağım Ece DERİCİ de teşekkürü hak edenler arasında. Ve elbette hayattayken bana verdikleri değer, sonsuz sevgi ve şefkatin yanı sıra eğitilmiş bir birey olabilmem için gösterdikleri özveriyle, şu an yanımda olamasalar da çalışmak için bugün bile isteklendirme kaynağım olan rahmetli babaannem ve dedem Fatma ve Mustafa METİN’i hasret, minnet, sevgi ve şükranla anıyorum.

Bu kitap, “Müslüman kadın” kategorisinin homojen bir bütünlük olmadığı noktasından hareketle, kentin periferisinde yaşayan, eğitim düzeyi düşük, yoksul, başörtülü kadınların “öteki”lerini ve “ötekileştirilme” deneyimlerini sorgulayan doktora tezimin yeniden gözden geçirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Peki neden “Müslüman kadın” kategorisi homojen değildir?

Türban meselesi, Müslüman kadının ezilmişliği sorunsalı etrafında kültürel bir direnişin ifadesi olarak İslami Kimlik Politikası’na önemli bir dinamizm kazandırmıştır. Ancak 1980’lerden itibaren Siyasal İslam’ın artan gücü, egemenlerin değişmesi ve ekonomik politikalar sayesinde ekonomik konumlarını güçlendirmeleri, sınıfsal konumların farklılaşması anlamını taşımaktadır. Öte yandan geçmişte maduniyet ve yaşadıkları mağduriyetleri ile gerek toplumsal gündemde gerekse akademik tartışmaların merkezindeki türbanlı kadınlar, günümüzde lüks tüketimin sınıfsal ayrımları daha belirgin hale getirmesiyle birlikte eleştirilerin odağı haline gelmiştir. Bu durum Türkiye’de “Müslüman kadın” kategorisinin heterojenliğine işaret eden önemli bir durumdur. “Müslüman kadın” kategorisinin heterojenliğini gösteren bir başka unsur ise etnisitedir. Din, etnik kimliğin yapısını inşa eden önemli bir unsurdur ve etnik kimlikler her an yeniden canlanabilecek dinî boyutları bünyesine içkin bir şekilde barındırabilir (Mitchell 2014:538). Bu bağlamda bakıldığında Türkiye’de diğer etnisitelere mensup kadınların da İslam’ın Sünni yorumunu merkezine alan Müslümanlık anlayışına sahip olduğu ger-

çeğinin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Öte yandan bakıldığında günümüzde neoliberal politikalar ile birlikte artan yoksulluğa rağmen, mağduriyetler sınıf kimliği üzerinden değil, etnisite ve din gibi kültürel etmenler üzerinden dile getirilmektedir. İşte söz konusu çelişki aksında “Müslüman kadın” kategorisinin heterojen olduğu varsayımı üzerine temellen bu araştırma, “öteki”liği ve “ötekileştirme”yi yeniden sorgulamaktadır.

Değişen mevcut konjonktürde modern ya da başı açık kadının ötekisi olarak algılanan (Barbarosoğlu 2006:76) ya da böyle olduğu düşünülen başörtülü kadının ötekileştirme ve ötekileştirilme dinamiklerinin, özellikle sınıfsal temelde yeniden ele alınması gerekmektedir. Akademik çalışmalarda bu doğrultuda yapılan sorgulamalarda bir bakıma “kendi modernleşmesini kendi yapan”, özgür, kendi ayakları üzerinde durabilen, eğitilmiş ve modern kadınların deneyimleri ele alınmaktadır. Öyleyse “başörtülü kadının ötekileştirilmesi” söylemi etrafında devam eden tartışmalarda en önemli eksik nokta olarak, Spivak’ın yaklaşımı doğrultusunda, “toplumsal tabakalaşmanın en altındaki başörtülü kadının kendini ifadesi”nin olmayışı dikkat çekmektedir (Spivak 1988). Bu nedenle eğitim düzeyi düşük, kentin periferisinde kalmış, yoksul kadınların İslam ve modernliğin gerilim hattında kendilerini nasıl bir özne olarak inşa ettiklerini ve bu yolla nasıl bir “öteki” kurguladıklarının farklı dinamikler bağlamında anlaşılması gerekmektedir.

Yani araştırmanın konusu ve amacı bağlamında Türkiye özelinde İslam ve kadın literatüründeki boşluğun iki yönlü olduğu tespit edilmiştir: Birincisi, Müslüman kadının yalnızca ötekileştirilme deneyimlerinin ele alınıp, onların “ötekisi”nin ele alınmamasının yarattığı boşluk. İkincisi ise; Müslüman kadının homojen bir bütünlük olarak ele alınarak, yalnızca eğitilmiş, kentli ve çalışan kadınların deneyimlerinden yola çıkılarak anlaşılmaya çalışılması; dolayısıyla, eğitimsiz, kentin periferisinde kalmış, yoksul ve yoksun kadınların “ötekisinin” ve “ötekileştirilme” deneyimlerinin göz ardı edilmesidir. Bu çalışmanın önemi, literatürdeki söz konusu boşlukların doldurulmasına yönelik olmasıdır. Çalışma genelleme iddiası taşımamakla birlikte, Esenler gibi Türkiye’nin hemen hemen her bölgesinden göç alan heterojen bir ilçede yapılan bu çalışmanın bulguları sayesinde, yoksulluk, inanç, cinsel yönelim, etnisite, mezhep, politik görüş gibi eşitsizlik yaratan farklı kategorilerin, ötekileştirmeyi nasıl etkileyebileceği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

TARİHSEL BOYUT: KUTUPLAŞMALAR, KIRILMALAR VE AYNAYA YANSI(MA)YANLAR

Yirminci yüzyılın son çeyreğinden itibaren, dünyada ve Türkiye’de İslam ve Müslümanlık bireylerin gündelik yaşamlarının ötesinde, toplumsal yaşamın neredeyse bütün alanlarında, kendilerini ifade ediş biçimlerinde, yani kimlik ifadelerinde önemli bir referans kaynağı haline gelmiştir. Kimliğin toplumsal bir inşa süreci olduğunun altını çizerek, İslamcılığın yükselişini her bir ülkenin toplumsal bağlamı içerisinde ele almak gerektiği hususu önem kazanmaktadır.

Türkiye bağlamında bakıldığında, Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinden itibaren Batılılaşma hareketi ile başlayan ve Cumhuriyet’in kuruluşu ile devam eden Batılı tarzda modernleşme hareketinin kutuplaşmaları beraberinde getirdiği söylenebilir. Geniş halk çevreleri tarafından benimsenen dinin devlet tarafından kontrolü ve halkın bir anda benimsemesinin kolay olmadığı Batılılaşma pratiklerinin, seçkinler ve halk arasındaki uçurumu derinleştirdiği hususu bu anlamda önem taşımaktadır. Öyle ki Osmanlı Devleti’nin son döneminde “Batılılaşma” hareketleri ile başlayıp Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşuyla devam eden “modernleşme” hareketi, Mardin’in (1992:144-147) deyiimiyle halk kültürü ile seçkinler kültürü arasındaki mesafenin derinleşip, seçkinlerin “halk İslamı”nı kuraldışı saymaları sebebiyle bir çatışma zeminin oluşmasına neden olmuştur.

Çevreyi temsil eden halkın, merkeze hareketinde çok partili hayata geçiş önemli bir viraj olmuştur (Gülener 2007). Çevrenin merkeze doğru hareketiyle değişen politik konjonktür ile birlikte ise, geniş halk kesimlerinde taban bulan İslamcılık, buna paralel olarak ivme kazanmıştır. Resmî ideolojinin temsilcisi olan Cumhuriyet Halk Partisi’nin çok partili siyasal hayata geçilmesi ile iktidarı Demokrat Parti’ye devretmesi, merkezin dışladığı çevreyi temsil eden partinin iktidara gelmesi anlamı taşımaktadır (Eser 2013). Çünkü Demokrat Parti Dönemi’nde yapılan icraatlar, partinin “dini kurtaran parti” olarak halk kesimlerinde nam salmasına ve dinci kesimlerin güçlenmesine neden olmuştur (Nal 2005:169). Modernleşmenin bayrağını taşıyan seçkinlerce merkezden çevreye itilen kesimlerin tabanının oluşturduğu bir hareket olarak ortaya çıkan İslamcı hareketi Gülalp, “Batıcı modernleşme projesinin sunacağı muhtemel olanakların hayal kırıklığı yarattığı bir ortamda, modernizmin eleştirisi olarak vücut bulan bir hareket” olarak tanımlamıştır (Gülalp 1998:48). Böylece laiklik merkezi temsil eden bir ide-

oloji, din ise gelenekselliği, yani halkı temsil eden bir olgu haline gelmiştir. Çok partili hayata geçişin sağladığı olanaklardan ziyadesiyle faydalanan İslamcı ideoloji ile birlikte ise laiklik yanlıları ve İslamcılar arasındaki kutuplaşma günümüze kadar uzanmıştır.

Türkiye’de siyaset ve toplumsal yaşamdaki laiklik yanlıları ve İslamcılar arasındaki kutuplaşmanın neden olduğu tartışmalar, kuşkusuz en çok kadınlar üzerinden yapılmaktadır. Cumhuriyetin kuruluş yıllarından itibaren, modernleşme projesi çerçevesinde, kadınların kamusal hayata etkin katılımlarına yönelik birçok reform hayata geçirilmiştir (Göle 2011a:30). Ancak kadınların özgürleşmesi ve toplumsal konumlarının iyileştirilmesi adına yapılan bu reformlar Türkiye’de büyük bir devrim yaratmış olmasına rağmen, Kandiyoti’ye (2011:77) göre kırsalda etkisiz kalmış, yalnızca kentli burjuva kadınlara fayda sağlamıştır. Bu yüzden kadınların kamusal alandaki konumunun iyileştirilmesine yönelik yapılan yenilikler “devlet feminizmi” olarak adlandırılarak, İslamcı kadın yazarlar, aydınlar ve feministler başta olmak üzere birçok farklı kesimin eleştirisine maruz kalmıştır (Arat 1998; Bora 2010; Jenny B. White 2003; Yavuz 2005; Yeğenoğlu 2003). Türk modernleşme projesinde kadınların, millî kimliğin inşasında önemli bir odak noktası oluşu ile geçmişten (Osmanlı’dan ve Doğu’dan) kopuşu simgeleyen en büyük figür olduğu kanısı yaygındır (Arat 1998; Göle 2011b; Yeğenoğlu 2003). Yavuz’a (2005:141) göre bu seçkin tahakkümcü yaklaşım kırsal, geleneksel ve eğitimsiz Müslüman kadın ile kentli, modern, eğitilmiş kadın arasında ikiliğe yol açmıştır.

Laik modernizasyon projesine bir reaksiyon olarak 1960’larda canlanmaya başlayan İslamcı hareket içerisinde kadınların yer almaya başlaması, İslamcı kadın kimliği üzerinden birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Akademik camiada ise 1990’lı yıllardan itibaren İslamcı hareketlerin içindeki kadınların konumunu ve kimlik dönüşümlerini ele alan çalışmalar yapılmaya başlanmıştır (Göle 2011a; İlyasoğlu 2013; Özdalga 2013; Z. Yılmaz 2015). Bu çalışmalar laiklik yanlıları ve İslamcılar arasındaki gerilim hattındaki, İslamcı hareket içerisine etkin olarak katılan İslamcı kadınları, laiklik yanlı kadınların ötekileri olarak ele almaktadır. Öte yandan bu çalışmaların bir diğer ortak özelliği örneklem kütesinin orta sınıf, eğitilmiş ve kentli kadınlar olmasıdır. Kamusal alana çıkmayan/çıkamayan/çıkmayı tercih etmeyen, eğitim düzeyi düşük, kentin periferisinde yaşayan, yoksul başörtülü kadınların ötekileştirilme deneyimleri ve ötekilerinin kimler olduğu

ise genellikle göz ardı edilmiş, totalleştirici kimlik politikalarının söylemlerinin perdesi ardında gizli kalmıştır. Oysa Müslüman ya da İslamcı kadınların homojen bir bütünlük olarak ele alınması bu gerilim hattının anlaşılmasında yetersiz kalmaktadır.

PEKİ NASIL? ARAŞTIRMA HAKKINDA...

Feminizmin en önemli nüvelerinden birisi kadınların durumunu kadınların kendi bakış açısından anlamaktır. Bu nedenle yoksul başörtülü kadınları özne olarak merkeze almak, kendilerini toplumda farklı sermayeleri ellerinde bulunduranlara karşı nasıl konumlandıklarını, dolayısıyla yoksulluk ve yoksunluk algılarını anlamak gerekmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi İslamcı kadınlar ve onların ötekisi ile ilgili yapılan çalışmalarda, homojen bir kadınlık anlayışından yola çıkılarak, kadınların ötekilik ve ötekileştirme algısı sorgulanmaktadır. Ayrıca söz konusu çalışmalar kentli, eğitilmiş, kamusal alana etkin katılım sağlayan ve çalışan başörtülü kadınların ötekileştirilme ve ayrımcılık dinamiklerini incelemektedir. Oysa bu çalışmalardan çıkan sonuçlar, İslami yaşayış tarzını benimseyen başörtülü kadınları tümünü anlamamıza olanak tanımamaktadır. Özellikle 1990'lardan itibaren ortaya çıkan post-kolonyal çalışmalarda vurgulandığı üzere eşitsizliğin farklı yönleri de dikkate alınmalıdır (Winker ve Degele 2011; Z. Yılmaz 2015).

Kesitlerarasılık kuramı ile tanınan Patricia Hill Collins (1990), homojen bir kadınlık anlayışına karşı çıkarak kadınların ezilmişlik deneyimlerinin birbirinden farklılık göstereceğini belirtmiştir. Kadınların ezilmişlik deneyimleri kadın olmalarının dışında din, etnisite, sınıf, politik görüş vb. arakesitler tarafından kesilmektedir. Dolayısıyla kadınlar ayrımcılık deneyimini farklı farklı yaşamaktadırlar. Bu öngörü doğrultusunda 2015 Temmuz-Kasım ayları arasında İstanbul'un Türkiye'nin farklı bölgelerinden göç alan, dinî muhafazakârlık düzeyi yüksek, yoksul ve yaşanabilirlik düzeyi en düşük ilçesi olan Esenler'de yaptığım bu çalışmada, başörtülü yoksul kadınların ötekileştirme ve ötekileştirilme deneyimlerini farklılıkları ekseninde değerlendirmeye çalıştım.

Feminist teoride, kadınların yaşadıkları çoklu eşitsizlikleri teorize eden kesitlerarasılık kuramı, bütün kadınların deneyimlerinin aynı olduğunu ve kadınların yalnızca kadın olmaları nedeniyle baskı ve ayrımcılığa maruz kaldıklarını reddeder (Mohanty 2009; Walby, Armstrong, Strid 2012). Post-kolonyalist feminist çalışmalar (Mohanty 2009; Spivak 1988, 2002) ve Post-yapısalcı yaklaşım gibi monolitik "kadın" kategorisine karşı çıkan

(Brah and Phoenix 2004) Kesitlerarasılık yaklaşımı, bu çalışmaya da “Müslüman kadın” kategorisinin homojen olmadığı varsayımı doğrultusunda hem metodolojik hem de kuramsal katkı sağlamıştır. Temelini “farklılığın” oluşturduğu post-kolonyal epistemolojiye göre farklılık “öteki”nin izini taşımakta ve kimlikler bu doğrultuda şekillendirilmektedir (Dirlik 2010:21). Aynı şekilde etnisite ve din temelli kimlik siyasetleri bu tür teorik yaklaşımları kendilerine dayanak noktası olarak almıştır (Z. Yılmaz 2015:33).

Bahsedilen analitik ön kabuller ışığında, Türkiye’de İslam’ın Sünni yorumunu benimseyen başörtülü kadınların deneyimlerinin homojen bir bütünlük olmadığı, yoksulluğun ve etnisitenin bu eksenin kesen ve farklılıkları barındıran bir kategori olduğunu varsayarak, çalışmayı bu metodolojik temel üzerine kurdum. Söz konusu metodolojik kabul temelinde, Spivak’ın (1988) yaklaşımı doğrultusunda, “madun” aslında tüm başörtülü kadınlar değil, eğitimsiz, yoksul, yoksun, farklı etnisite mensubu kamusal alana mesafeli, ataerkinin daha çok esiri olmuş yani toplumun en altındaki kadınlardır. Yılmaz’ın (2015:45) Spivak üzerinden İslamcı hareketi analiz ettiği çalışmasında da değindiği üzere, madunluk öncelikle kültürel farkı üzerinden tanımlanarak sabitlenmiş ve sonrasında madun mağdurlaştırılarak tahakküm ilişkilerinin bir parçası konumuna geçmiştir. Bu yüzden, yıllardır İslami kimlik politikası bağlamında üzerine söz söylenen kadının “kendi”nin konuşması, deneyimlerini ifade etmesi ve “öteki”sinin kim olduğunun en doğru şekilde anlaşılması, çalışma ve çalışmanın metodolojisi bağlamında değer ve anlam taşımaktadır.

Bu çalışmanın metodolojik dayanağına göre, İslami kimlik siyasetinin madunları/mağdurları olarak tanımlanan “başörtülü kadınlar” homojen bir bütünlük değildir. Siyasi erkin tahakkümü altında, mevcut konjonktürde, yoksul başörtülü kadın hiçbir temsil yetisine sahip olmayan, yani asıl madunu temsil etmektedir. Araştırmanın konusu, amacı ve metodolojik yaklaşımı bağlamında bu çalışmada aşağıdaki sorulara yanıt aradım:

1. Yoksul, başörtülü, eğitim düzeyi düşük, kamusal alana mesafeli ve kentin periferisinde kalmış kadınların ötekileştirilme deneyimi var mı, varsa kimler tarafından?
2. Yoksul, başörtülü, eğitim düzeyi düşük, kamusal alana mesafeli ve kentin periferisinde kalmış kadınların “öteki”si var mıdır, varsa bunlar kimlerdir?

3. Başörtülü yoksul kadınlar hangi dinamiklerin etkisiyle ötekileştirmektedirler?

Araştırmamın bu üç temel sorunsalı etrafında madunun, yani yoksul başörtülü kadının ötekisinin kim veya kimler olduğu ve hangi dinamiklerin etkisiyle ötekileştirdikleri ortaya koymaya çalıştım. Görüşme yapacağım kadınları seçerken “farklılıklar”ın temsili temel amacım oldu. Zaten Esenler ilçesi, İstanbul’un en çok göç alan yerlerinden biri olması sebebiyle araştırma evrenimin etnik anlamda çeşitlilik arz etmekteydi. Bu farklılığı örneklemimde yansıtmak üzere ve Esenler’de yaşayan yoksul, başörtülü, eğitim düzeyi düşük ve kentin periferisinde kalmış kadınların belli bir alt grup oluşturduğu düşünerek Benzeşik (homojen) Örneklem¹ yöntemi kullandım. İlçenin Türkiye’nin farklı bölgelerinden göç alma durumu göz önüne alınarak, İç Anadolu Bölgesi’nden göç eden 16, Güneydoğu Anadolu ve Doğu Anadolu Bölgesi’nden göç eden 17, Karadeniz Bölgesi’nden göç eden 14 olmak üzere toplam 47 kadın ile derinlemesine görüşme yaptım.

Araştırmamın bağlamı genellikle farklı alt grupları çeşitlendirir. Esenlerde yaşayan yoksul başörtülü kadınların etnisite temelinde alt gruplara ayrılabilceği gerçeğini göz önüne aldığımda, bu alt grupların örneklem içerisindeki temsiliyetini sağlamış olmam gerektiğinin farkındaydım. Öyle ki alt grupları karşılaştırmak, araştırmacının anlamak istediği fenomeni daha iyi alması için yardımcı olan bir tekniktir (Onwuegbuzie ve Leech 2007). Bu doğrultuda çalışmamın örneklem dizaynını yaparken Onwuegbuzie ve Leech’in (2007) nitel araştırmalar için önerdikleri tipolojiyi kullandım. Bu tipoloji literatürde Nested Sampling Designs (iç içe geçmiş örneklem dizaynı) olarak adlandırılmaktadır. Söz konusu örneklem dizaynı, genellikle anahtar bir bilgi seçilerek kullanılır (Onwuegbuzie ve Leech 2007). Anahtar bilgi araştırma öncesinde edinilebileceği gibi araştırma sürecinde elde edilen datalara göre de belirlenebilir. Bu çalışma açısından önemli olan bilgi, Esenler ilçesinin yoğun olarak göç aldığı yerlerin Güneydoğu Anadolu Bölgesi, İç Anadolu Bölgesi ve Karadeniz Bölgesi’nden olması sebebiyle, Kürt, Türk ve Laz olmak üzere üç farklı etnik gruptan kadınların olması ve bu kadınların farklı ötekileştirilme ve ötekileştirme deneyimlerinin bulunması ihtimaliydi. Her ne kadar araştırmamın temel sorunsalı çerçevesinde, etnisite tek başına

1 Benzeşik (homojen) Örneklem Tekniği’nin amacı, “küçük ama benzeşik bir örneklem oluşturma yoluyla belirgin bir alt grubu tanımlamak”tır (Yıldırım ve Şimşek 2011:107).

önemli bir belirleyici olgu olmasa da çalışmada ortaya çıkacak sonuçların muhtemel farklılaşması açısından önem arz etmekteydi. Bu doğrultuda katılımcılara, etnik kökenlerinin doğrudan sorulması tercih etmedim. Çünkü etnisitenin bir bilinç durumu olduğu kabulünden hareketle, bunun yerine görüşmeler sırasında kadınların ifadelerinden yola çıkarak etnik bilinçleri, dolayısıyla sahiplendikleri etnik kimliklerini tespit etmeyi tercih ettim. Bu doğrultuda Doğu ve Güneydoğu Bölgesi'nden göç eden 17 katılımcının 15'inin Kürt etnik kimliğini, Karadeniz Bölgesi'nden göç eden 14 katılımcının 5'inin Laz etnik kimliğini, İç Anadolu Bölgesi'nden göç eden 16 katılımcının 16'sının Türk etnik kimliğini sahiplendiği tespit ettim.

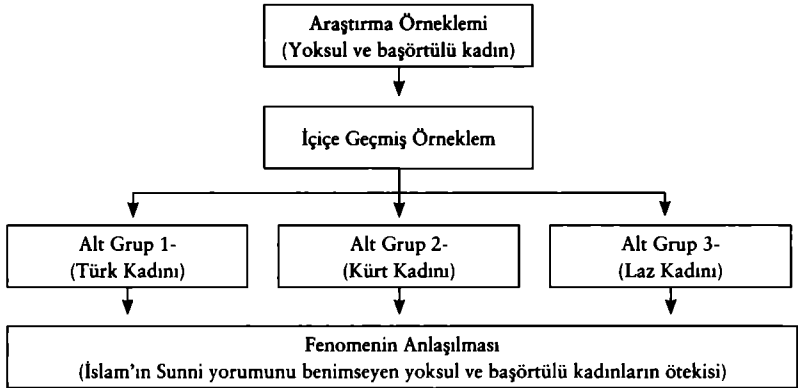
Ast grupların konuşması her ne kadar kendi tarihlerinin failleri oldukları anlamına gelmezse de tarih açısından taşıdıkları önem göz ardı edilmemelidir (Loomba 2000:272). Bu nedenle nitel araştırma, madunun hikâyesinin anlaşılması ve ortaya çıkarılması açısından Beverley'e (2000:559) göre önemli bir stratejik metottur. Ben de bu doğrultuda, daha önce de bahsettiğim üzere çalışmayı nitel araştırma yöntemleri kullanarak yaptım. Nicel araştırmanın dayandığı temel paradigma olan pozitif sosyal bilim paradigması, herkesin deneyimlerinin aynı olduğunu varsaymaktadır. Nitel araştırmanın dayandığı yorumlayıcı sosyal bilim paradigması ise, insanların toplumsal gerçekliği aynı şekilde deneyimleyip deneyimlemediğini sorgulamaktadır (Neuman 2012:134). Kümbetoğlu'nun (2011:482) ifadesiyle:

“Kadın çalışmalarında feminist yöntemin kullanılması sosyal gerçekliğin daha iyi tanımlanmasına, toplumsal cinsiyet rolleri ve ilişkilerinin kavranmasına, belirli alan ve aktörlere gözlerin kapanmamasına yarar. Bu anlamda feminist yöntem bir araçtır.”

Türkiye’de feminist tarih yazımında sözlü tarih yoluyla veri toplama yöntemini kullanan araştırmacılar, toplumsal farklılığın varlığını kabulünden yola çıkarak, kadın belleğini yeniden kurmayı istemektedirler (Yelsalı Parmaksız 2011:580). Dolayısıyla araştırmanın en önemli amacı, “Başörtülü kadın” kategorisinin homojen bir bütünlük olmadığı varsayımından hareketle, asıl ezilen ve ötekileştirilen kadının, yoksul, eğitimsiz, çalışmayan, kentle tam olarak bütünleşmeyen ve kamusal alana yeterince katılamayan kadınların olduğunu, dahası “öteki” kadının ötekilerinin de olabileceğini ortaya koymaktır. Bu yüzden kadınların hikâyelerinden ve gündelik yaşam deneyimlerinden yola çıkılarak, aidiyet ve ötekileştirme dinamiklerinin anla-

ŞEKİL 1.1

Araştırmanın Örneklem Dizaynı (Onwuegbuzie ve Leech'in (2007:247) makalesindeki içiçe örneklem dizaynının tablosundan uyarlanmıştır.)



şılması nitel araştırma yönteminin araştırma mantığı ile örtüşmektedir. Bora (2014:32) kadınların gündelik yaşam deneyimlerinin çalışmalarda ana veri kaynağı olarak kabul edilmesini, kadınların bilgi alanındaki ikincil konumlarına karşı radikal bir duruş biçimi olduğunu belirtmektedir. Bu sözlü anlatıların toplumsal analize dâhil edilme istenci, hiç kuşkusuz güçsüz toplumsal aktörlerin seslerini duyurabilme imkânlarını sunması açısından demokratik bir etki yaratmaktadır (Yelsalı Parmaksız 2011). Çalışmada feminist bilgi birikimi için en verimli veri toplama yöntemi olan derinlemesine görüşme tekniğini kullandım (Kümbetoğlu 2011). Ayrıca katılımlı gözlem tekniği kapsamında araştırma bölgesine yapılan ziyaretlerde; Kur'an okuma, dinî sohbet, piknik gibi katılımcıların günlük yaşam aktivitelerine de katılım sağladım.

Sahadan elde ettiğim verileri tahlil ederken temel anlamda çözümleyici tümevarım yaklaşımını benimsemiş olsam da temellendirilmiş kuramın veri analiz stratejisinden de faydalandım. Belirli temalar etrafında hazırladığım soruları katılımcılara, herhangi bir sıralama gözetmeksizin, sordum ve veri analiz aşamasında kodlayarak kategorileştirdim. Nihai olarak araştırmanın amacı doğrultusunda elde edilen verileri belirli temalar altında toplayarak yorumladım. Sonuç olarak; Esenler'de yaşayan başörtülü yoksul kadınların

ekonomik, sosyal ve kültürel karşılıkları olan ancak temelde dinî referansla vücut bulan beş ötekisi olduğunu tespit ettim; “din ve mezhep temelli öteki”, “etnisite temelli öteki”, “cinsel yönelim temelli öteki”, “politik temelli öteki”, “sınıf temelli öteki”. Dinî referans ile kastettiğim; kadınların ötekileştirici davranış ve tutumlarında, dinî hassasiyetlerini gerekçe göstermeleridir. Bir başka önemli tartışma eksenim ise kadınların zenginlik-yoksulluk ayrımı söz konusunda olduğunda “öteki”sinin genel bir “öteki” olmaktan ziyade “öteki kadın” olmasıdır. Başka bir ifadeyle çalışmanın en önemli ve ilginç çıkarımlarından birisi “ötekinin cinsiyeti”nin de kimi durumlarda baş göstermesidir. Söz konusu “öteki”ler, yani “ötekinin öteki”leri, saha çalışması bulgularına yer verdiğim bölümde kesişen ve çatışan eşitsizlikler bağlamında ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde tarihsel süreç içerisinde Türkiye’de İslami kimlik politikasının siyasal, sosyal ve ekonomik olarak dönüşüm sürecini ve bu süreçte kadınların rolünü ele alarak, buna koşut olarak sınıfsal perspektifte heterojen bir Müslüman kadın kimliğinin dinamiklerini ele alacağım. İkinci bölümde ise araştırmanın dayandığı kavramsal ve kuramsal bakış açısı hakkında bilgi vereceğim. Öncelikle “madun”luk ve “mağdur”luk sorunsalı etrafında araştırmanın öznesini oluşturan başörtülü yoksul kadınlar ile ne kastettiğimi kavramsal bir zemine oturtarak anlatmaya çalışacağım. Sonrasında ötekileştirmeye ilişkin literatürdeki başlıca kuramsal yaklaşımlardan ve araştırmanın asıl teorik temelini oluşturan Kesitlerarasılık Kuramı’ndan bahsedeceğim. Çalışmanın üçüncü bölümünde öncelikle Esenler ilçesini araştırma evreni olarak neden seçtiğimi olgusal veriler ışığında sunacağım. İzleyen bölümlerde ise araştırmacı olarak, kendi gözümden Esenler’i, Esenler’de gündelik yaşamının nasıl olduğunu, kadınların gündelik yaşamdaki yerlerine dair saha araştırmasında yaşadığım deneyimleri ve araştırmacı olarak özdeşünümselliğimi anlatacağım. Dördüncü bölümde saha çalışmasından elde edilen verileri değerlendireceğim.

BİRİNCİ BÖLÜM

Türkiye’de İslami Kimlik Politikası ve Kadın: Süreç, Değişim, Sınıfsal Ayrışma

1 980’lerden günümüze kimlik politikaları Türkiye’nin siyasi gündemine, hatta kültürel ve sosyal gündemine damgasını vurmuştur ve vurmaya da devam edecek gözükmektedir. Dinsel ve etnik temelde kültürel kimlik talepleri ile farklılıkları vurgulamayı amaçlayan “tanınma siyaseti” sistem dönüştürücü bir niteliğe bürünmüştür (Keyman 2009:51). Bu merkezî önemi nedeniyle kimlik politikaları, Türkiye’nin siyasi kültür analizinde önemli bir nosyon halini almıştır (J. White 2012:201). Siyasi arenada meydana gelen mücadelelerin temelini oluşturan kültürel kimlikler son dönemlere damgasını vuran en önemli siyasal ve toplumsal olgudur. İslami kimlik politikası da toplumsal yaşamın tüm alanlarında etkinliğini geçmişten günümüze sürdürmektedir.

Özellikle 1970’lerden itibaren İslam’ın yeniden canlanması olarak nitelenen durum tüm dünyayı etkisi altına almıştır (Brenner 1996). Bugünün Türkiye’si’nin İslami kimlik politikasını anlamak için Cumhuriyet’ten günümüze kadar uzanan süreçte laiklik yanlıları ve İslamcılar arasındaki çatışma dinamiklerinin gözden geçirilmesi, zaman ve mekân üzerinden şekillenen güç ilişkilerinin etkilediği sosyal ilişkilerin incelenmesi önem taşımaktadır. Floya Anthias’ın (2013) Kesişimsel Kuram yaklaşımındaki üç soyutlama düzeyi temel alınarak, öncelikle bu bölümde değişen güç ilişkileri ve bu doğrultuda

şekillenen sosyal ilişkilerin, kategorilerin nasıl bir “öteki” yarattığına dair genel bir durum ortaya konulmaya çalışılacaktır. Burada amaç değişen güç ilişkilerinin resminin verilmesi ve toplumsal pozisyon ve hiyerarşilere odaklanarak sosyal ilişkilerin anlaşılmasıdır. Böylece Anthias’ın (2013) üçüncü soyutlama düzeyi olarak nitelendirdiği, yani katılımcıların yaşam deneyimlerinde ortaya çıkan kesişimsel eşitsizliklerinin çalışmanın ampirik verileri bağlamında değerlendirildiği bulgular bölümüne zemin sunmak amaçlanmaktadır. Dolayısıyla mevcut konjonktürde, yoksul başörtülü kadınların ötekisinin kimler olduğu ve hangi dinamikler üzerinden ötekilerinin oluştuğunun doğru bir şekilde ortaya konması hedeflenmiştir.

Bu bölümde öncelikle tarihsel süreç içerisinde Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren laiklik yanlısı-İslamcı kutuplaşmasının dayandığı sosyal ve ekonomik toplumsal dinamikler, siyasal İslam’ın yükselişi ve sınıfsal dönüşümler, daha sonra oluşan toplumsal kutuplaşmada kadın meselesi ele alınarak, İslami kimlik politikasında kadının nasıl konumlandığı ve yine sınıfsal ayrımlar temelinde “Müslüman kadın” olgusunun heterojenliği tartışılacaktır.

TÜRK SİYASİ TARİHİNDE SİYASAL İSLAM’IN YÜKSELİŞİNİN EKONOMİ POLİTİĞİ

Dinin bireylerin gündelik yaşamlarını etkileyen inanç ve değerler sistemi olarak işlev görmesinin ötesinde, toplumsal yaşamı biçimlendiren, yönlendiren ve hatta değişim dinamiği olarak işlevselliği söz konusudur. Türkiye’de çoğunluğun mensubu olduğu İslam dininin toplumsal uzlaşım açısından fonksiyonel bir özellik sergilemesi beklenirken, farklı toplumsal gruplar arasında çatışma zeminlerinin doğmasına yol açtığı söylenebilir. Dolayısıyla Türkiye’de bir değişim ve dönüşüm dinamiği olarak din, tarihsel süreç içerisinde tüm toplumsal kurumları (ekonomi, siyaset, hukuk, aile gibi) etkilemiş ve dönüştürmüştür. Dinin özellikle toplumsal iktidarın kurumsallaşmış biçimi olan siyaset kurumu ile etkileşimi, farklı sosyal gruplar arasındaki fay hatlarının oluşup zamanla derinleşmesine yol açmıştır. Sosyal gruplar arasındaki ayrışmaların görünen kültürel sebepleri, kaynaklara ulaşım mücadelesine neden olan ekonomik sebeplerden ayrı düşünülemez. Bu yüzden Türkiye’de siyasal İslam’ın yükselişi, ekonomik ve kültürel etmenlerin kesişimselliğinde ele alınmalıdır.

Türk siyasi tarihinde siyasal İslam’ın yükselişi derin toplumsal dönüşümlerin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle Osmanlı Devleti’nin son

dönemlerinde yüzünü Batı’ya dönen ve sonrasında Cumhuriyet ile birlikte ivme kazanan aydınların seküler dünya görüşü ve dinin devlet tarafından kontrol altına alınışı, toplumun yeniden inşasında önemli bir dönüm noktası olmuştur. Öyle ki Kemalist devrimin en önemli amaçlarından biri, İslam’ın siyasal araç olmaktan çıkarılıp, devlet tarafından denetim altına alınmasıdır (Gülalp 2003:33; Köktaş 2011). Çünkü İslamcı ideolojinin Kemalizm ile arasındaki çekişmeyi belirleyen laiklik ilkesi temelinde, tarikatlarla bağlı İslamcılığa karşı bir duruş sergilenmiş, eğitim-öğretim kurumlarının laik bir yapıya kavuşturulması ve anayasadan devletin dininin kaldırılması gibi köklü değişiklikler yapılmıştır (Dursun 2003:50-51).

İslamcılığın, devlet denetimi altına alınmasına yönelik köklü değişiklikler, Cumhuriyet’in kuruluşundan sonra da devam etmiştir. 1924 yılında Hilafet’in kaldırılması ve Şeyhülislamlık makamının kaldırılması ile başlayan süreç, Tevhid-i Tedrisat (1924) Kanunu’nun kabul edilmesiyle medreselerin kapatılması, Şapka Kanunu’nun yürürlüğe girmesi, tekke ve zaviyelerin kapatılarak faaliyetlerinin yasaklanması (1925), Medeni Kanun’un kabulü (1926), Harf İnkılabı (1928), İmam Hatip Okulları’nın Kapatılması (1930), Türk Dil Kurumu’nun kurulması ile Arapça ve Farsça sözcüklerin Türkçeden arındırılması (1931), ezanın Türkçeleştirilmesi (1932), hafız, ağa, şeyh, molla, efendi gibi lakap ve unvanların yasaklanması gibi (1934) uygulamalarla devam eden süreçteki sosyal ve siyasal yaşamı düzenleyen yasalar laiklik yanlıları ve İslamcılar arasındaki fay hattını ve gerilimi derinleştirmiştir (Köktaş 2011:191).

Cumhuriyet’in kuruluşu ve tek parti iktidarı boyunca gerçekleştirilen bu toplumsal reformlar, bazı görüşlere göre “sosyal mühendislik” olarak nitelendirilmiştir (Göle 2011a:99). Siyasal İslam ise bu reformlara karşı önemli bir muhalefet olarak, kendini toplum içinde gizlemiş, zamanla büyüyerek örgütlenmiştir (Türk 2015:101). Bu yüzden Cumhuriyet’ten günümüze Türk siyasi tarihindeki en büyük çatışma zemini laiklik yanlıları ve İslamcılar arasında olmuştur. Söz konusu çatışma zemini ise genellikle literatürde merkez-çevre ikilemi çerçevesinde ele alınmıştır (Koçal 2012; Mardin 2000). Bazı görüşler merkezde devleti yönetme gücünü tekelinde bulunduran seçkinlerin, Batı modeli modernleşmeyi savunan ve halka yani çevreye Batılılaşmayı dayatanlar olarak kendilerine yönelik her türlü muhalefeti düzen bozmak olarak addederek tek meşruiyet kaynağı olduklarını iddia etmektedirler (Göle 2011b; Heper 2006; Keyder 1998). Keyder’e (1998:36) göre ise Türkiye’de

halk, modernleştirici elitin iletteği mesajları alan bir nesne olarak görölmüş-tür. Kısacası bu görüşlere göre, modernleşme ve laiklik ilkesi doğrultusunda atılan adımlar seçkinler ve halk arasındaki mesafeyi derinleştirmiştir.

Cumhuriyet'in kuruluşundan 1950'lilere kadar, tek parti iktidarı döneminde Cumhuriyet Halk Fırkası'nın egemen kanadı, dinin siyasi söyleme sirayet etmesine karşı keskin bir duruş sergilemiştir (Selçuk ve Ülker 2008:4). Devletin laikleşme yolunda attığı adımlara ve yeniliklere ilk reaksiyon ise 1920 ve 1930'larda ayaklanmalar şeklinde ortaya çıkmıştır (Yavuz 2005:54). Dini temelli Şeyh Sait isyanı¹ ve Menemen olayları², laik düzen ve buna bağlı olarak gerçekleştirilen devrimlere karşı dinsel çevrelerin duyduğu rahatsızlık sonucu ortaya çıkmıştır (Aysal 2009). Söz konusu olaylar çok partili hayata geçişi ise ötelemiştir. Siyasette dinin rolünün dışlanması ilişkin direnç 1950'lilere kadar sürmüştür.

Türkiye Cumhuriyeti siyasi tarihine damga vuran laiklik yanlısı-İslamcı/ muhafazakâr zıtlığı, en şiddetli çekişmeyi Demokrat Parti'nin (DP) iktidara gelmesi ile birlikte yaşamaya başlamıştır. DP'nin ekonomik alanda liberalliği, sosyal ve siyasal alanda da kendini göstermiştir. DP İslamcılığa tek partili döneme nazaran daha hoşgörölü ve özgürlükçü yaklaşmıştır (Köktaş 2011:197; Özdalga 2013; Teazis 2011). Ezanın tekrar Arapça okunması, devlet radyosunda dinî içerikli programların yayınlanması, İmam Hatip kurslarına tekrar okul statüsünün kazandırılması, ilkokullarda din derslerinin programa konulması bu dönemde uygulamaya konulmuştur (Köktaş 2011; Teazis 2011). Muhafazakâr ve dinî değerlere sık sık vurgu yapan, hatta dinî cemaatlerle ilişkili ihmal etmeyen DP lideri Menderes, zaman içinde büyük bir kitle desteğini arkasına alarak, 10 yıl iktidarda kalmayı başarmıştır. Böylece 1950'lerde kırsal kesimin oyuyla ik-

1 Azadi (Kürt milliyetçilerinden eski milis subayların kurduğu cemiyet) ve Şeyh Sait (Güneydoğu'daki Nakşibendi tarikatının mensubu) tarafından planlanan ve Diyarbakır'ın Piran ilçesinde Şubat 1925'te başlatılan isyandır. İsyanlılar, yapılan devrimlere tepki olarak, İslami-Kürt devleti kurma amacı taşımaktaydılar. Şeyh Sait'in 27 Nisan'da yakalanmasından sonra isyan tamamen bastırıldı, ancak 1926'da Ağrı dağı yamaçlarında dört yıl süren yeni bir Kürt isyanı çıktı. İsyan sona erdikten sonra, İstiklal Mahkemeleri yoluyla isyanlılar cezaya çarptırıldı. Bu konuda bkz. Eric Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Y. Saner, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

2 3 Aralık 1930 yılında, Manisa'nın Menemen ilçesinde bir grup genç, Derviş Mehmet isimli birinin önderliğinde kentin içine yürüdü. Yeşil bayrak açarak, şeriat ve hilafetin geri getirilmesini istedi. Haberin kışlaya ulaşması sonrası, yedek subay Mustafa Fehmi Kubilay komutasında bir bölük asker sevk edildi. Kubilay teslim olmalarını istğinde, saldırıya uğradı ve başı kesildi. Bunun üzerine jandarma birliği gelerek üç elebaşını öldürdü. a.g.e., s. 266.

tidarı ele geçiren DP, yeni bir dönemin başlatıcısı olmuştur (Özyeğin 2005:60). Sonuç olarak çok partili hayata geçiş, İslam’ın kamusal alanda etkinliğinin, görünürlüğünün bir başlangıç noktası olmuş, İslami hareketlerdeki dağılımşık bir toparlanma sürecine girmiştir (Grigoriadis 2009; Teazis 2011).

DP’nin iktidarda olduğu 1950-1960 yılları; sosyal, kültürel, siyasal ve ekonomik açıdan köklü dönüşümlerin yaşandığı bir dönemdir. Türkiye, laik ideolojiyi merkeze alan bir dünya görüşünden, muhafazakâr değerleri önceleyen bir ideolojiye; ekonomik anlamda ise müdahaleci devletçilikten, serbest pazar ekonomisine doğru bir dönüşüm geçirmiştir (Oktar ve Varlı 2010:6). Cumhuriyet’in kuruluşundan sonra izlenen ekonomik kalkınmacılık, sermaye birikim sürecinde laik burjuvaziyi hiyerarşik olarak üste taşımıştı (Balkan ve Öncü 2014:259). Ancak DP’nin iktidarının ele geçirmesi ile birlikte ise bu seçkin ve bürokratik yönetim anlayışı son bulmuştur (Oktar ve Varlı 2010:6). Türk siyasi tarihinde önemli bir nosyon olan merkez-çevre ikilemine ekonomik açıdan bakan Koçal (2012:83)’a göre, Cumhuriyet’in kuruluş sürecinde “merkez”i elinde bulunduran sınıf bürokratlardan oluşurken, çevre; küçük ölçekli, yerel tüccar kesimden oluşmaktaydı. Bu yüzden DP sınıfsal temelde, büyük toprak sahipleri ve ticaret burjuvazisinden, kitlesel temelde ise Anadolu’nun köylüsünden destek alarak iktidara gelmiştir (Oktar ve Varlı 2010:6). Ayrıca belirtilmesi gereken husus, ülkede uzun yıllar yaşanan savaşın neden olduğu yoksulluk ve kıtlık, küskün halk kitlelerini bir kurtarıcı olarak gördükleri DP’ye yönelmiş olmasıdır (Oktar ve Varlı 2010:6). Bu durum merkezin sahip olduğu ekonomik kaynaklara sahip olmayan çevrenin, merkeze doğru hareketi olarak okunabilir.

Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren uygulanan ekonomik politikalar devletin kontrolünde şekillenmiştir. Özellikle 1929 yılında dünya çapında yaşanan ekonomik bunalım ve yerel düzeyde sermaye birikiminin az olması uygulanan ekonomi politığın itici gücü olmuştur. Dolayısıyla millî burjuvazi, devlet eliyle yaratılmıştır (Beriş 2008:36; Gülalp 1998:44). İslamcı siyasetin canlanışını ülkenin ekonomik kalkınmasındaki son aşamada ortaya çıktığını vurgulayarak, 1930’lardan itibaren Büyük Bunalım’a bağlı olarak gelişen ve II. Dünya Savaşı sonrası döneme kadar süren ulusal ve devletçi kalkınmacılık sürecinin Kemalizm ile özdeşleştirildiğini belirtmektedir (Gülalp 1998:46; Keyder 1998). Hatta Türkiye’de erken cumhuriyet döneminde devlet tarafından desteklenen burjuvazi Kemalist değerlere bağlı, seküler Batılı burjuvazi olarak adlandırılmaktadır (Akarçay 2009; Beriş

2008; Bölükbaşı 2012). 1950’lerde Türkiye’deki kapitalist gelişme Balkan ve Öncü’ye (2014:260) göre toplumu iki kesime ayırtmıştır; laiklik yanlısı kesim, Cumhuriyet’in kurucu kadrosunun ulusalcı kalkınma modelini benimseyenler ve İslami kesim, yani buna karşı olanlar.

1970 yılında kurulan Millî Nizam Partisi ile birlikte ise Türk İslamcılığı Türk siyasetine eklenmiştir (Göle 2011a:98). Millî Nizam Partisi de (Refah ve Fazilet Partisi’nin selefi), DP gibi Anadolu’daki küçük burjuvazinin ekonomik çıkar ve değerlerini temsil etmiştir (J. White 2012:202). Kendisinin “millî” diğerlerinin Batı taklitçisi olduğunu vurgulayan parti, öncelikle ahlak ve maneviyat daha sonra sanayileşme temelli bir ekonomi anlayışı benimseyerek siyasi çizgisini belli etmiştir (Köktaş 2011:200). Öte yandan bu dönemde dinin resmî siyasete eklenme süreci hızlanmış ve İslami kimlik toplumsal alanda kök salmaya başlamıştır. Bazı İslami gruplar ise uzun süreden beri dışı vuramadıkları isteklerini seslendirmeye çalışmışlardır (Yavuz 2005:100). Toplum ise 1970’lerin son dönemlerine doğru şiddetli etnik, mezhepsel ve ideolojik kutuplaşmaya, sağ-sol çatışmasına hızla sürüklenmiştir (Teazis 2011:69; Yavuz 2005). Bu kaos ortamı 1980 askerî darbesine kadar sürmüştür.

1980 Darbesi’nden sonra Türkiye küresel bazdaki neoliberal uygulamaların etkisiyle ekonomik, kültürel, politik bağlamda toplumsal dönüşümler geçirmiştir (Teazis 2011:18). IMF destekli 24 Ocak 1980 “İstikrar Paketi” ve bundan sonra alınan kararlar Türkiye ekonomisinde yapısal bir dönüşüme neden olmuştur (Arpacıoğlu ve Yıldırım 2011; Kaya 2009; Turan 2011; Uluç 2013). Bu kararlar, ithal ikameciliğe dayalı ulusal kalkınmacı modelden, kapitalist sistemle bütünleşmeyi ve serbest piyasanın ilkelerine dayalı ekonomi modeline doğru geçişi sağlamıştır (Kaya 2009:237). Neoliberal politikalar Türkiye’de gelir dağılımının bozulmasına, toplumsal sınıflar arasındaki uçurumun derinleşip, yoksulluğun artmasına neden olmuştur (Arpacıoğlu ve Yıldırım 2011:68). Bu arada Türk-İslam sentezi siyasetin yeniden dizaynında önemli bir model olarak, hem askerî rejim hem de sivil yönetimler tarafından kanıksanmıştır (Coşar 2014). Böylece ulus-devlete ve onun ulusal kalkınmacı ekonomi modeline olan güvenin de aşınması ile birlikte İslamcılık, hızla büyüyen kentsel kesimde mülksüzleşen ve orta sınıf çalışanlar arasında bir taban kazanmıştır (Gülalp 1998:44).

Türkiye’de siyasal İslam’ın canlanışındaki en önemli viraj Refah Partisi’nin (RP) 1994’te yerel, 1995’te genel seçimlerini kazanmasıdır (Bozdağ-

lioğlu 2008; Gülalp 2003). Türkiye’de sağ-sol kutuplaşmasının yarattığı olgudan farklı olarak RP’nin İslamcılığının çok-sınıflı bir siyasal hareket olduğu söylenebilir (Gülalp 2003:42). RP, 1994 yerel seçimlerinde %19 oy alarak Ankara ve İstanbul belediye başkanlıklarını kazanmış, 1995 genel seçimlerinde ise %21,4 oy oranıyla birinci parti olarak siyaset sahnesinde etkin bir şekilde yer almaya başlamıştır (Bölükbaşı 2012:168). RP’nin “milli görüş” söylemleri yerini zamanla “adil düzen” söylemine bırakmıştır (Köktaş 2011:202). Dolayısıyla sınıf temelli meseleler siyasal İslam için bir araç konumuna gelmiştir (Gülalp 2003:42). Özellikle esnaf, zanaatkar ve gecekonduya yaşayan yoksul, sosyal güvenlik hakkından yoksun şehirlielerin büyük bir desteğini kazanan Refah Partisi, bu başarısını daha çok taban örgütlenmeleri ile kurduğu dayanışma ilişkilerine borçludur (Bakırezer ve Demirel 2009:158; Karanfil 2015). İslami adalet anlayışını temsil ettiğini iddia eden Refah Partisi, 1980’lerde gücünü yitiren refah devletinin işlevlerini yerel dinî örgütlenmeler ve vakıflar aracılığı ile kentin yoksul mahallelerinde yardım çalışmaları yaparak yerine getirmiştir (Gülalp 2003:55).

Dine yönelim etkisini aynı zamanda sermaye sahibi sınıfta da göstermiştir (Koçal 2012:87). Neoliberal ekonomi politikası ile birlikte kırsal kökenli, muhafazakâr, dindar olarak karakterize edilebilecek iş adamları kapitalist sistemle daha fazla bütünleşmeye başlamıştır. İslamcı girişimciler merkezden ziyade Kayseri, Konya, Denizli gibi çevre kentlerden çıkmıştır (Akarçay 2009:192). İslamcı hareketin 1980’lerden itibaren merkez-taşra burjuvazisi çatışmasında taşranın yanında yer almasının sebebi aslında Bölükbaşı’na (2012:182) göre, Geç Osmanlı’nın son dönemlerinden bu yana süregelen elitler arasındaki kültürel, ideolojik ve ekonomik mücadelenin olmasıdır. Böylece yeni bir kimlik zemini etrafında dayanışma kurabilme vaadi sunan Refah Partisi’nin tabanını üniversite öğrencileri, taşra burjuvazisi, büyük kentlerde yoksullaşan ve marjinalleşen insanlar ve profesyonel orta sınıftan insanlar oluşturmuştur (Gülalp 2003:71). RP böylece 1970’lerde CHP’nin oynadığı sosyal demokrat rolünü sahiplenmiştir. Tabanın dönüşümü ile birlikte güç kazanan İslami hareket ekonomik konumunu güçlendirmiştir.

İslami inanç ve esaslarla harmanlanan yeni ekonomik anlayış, merkezden çevreye itilen kesimler üzerinde oldukça etkili olmuştur. Kentin çeperleri ve mahalleler düzeyinde örgütlenen dayanışma ağları ise siyasal mobilizasyonu sağlamıştır. Sosyal devlet anlayışının gerilemesine paralel olarak, sosyal güvenlikten yoksun ve yoksul kesimi kapsayan “adil ekonomik dü-

zen” yaklaşımı, hayırseverlik ahlakı çerçevesinde yiyecek, içecek, yakacak, sağlık, eğitim gibi temel yardımları ile büyük bir kitle desteği sağlamıştır (Bölükbaşı 2012:169). Refah Partisi kendini yoksulların, mazlumların, ezilmişlerin partisi olarak tanımlamıştır (Tuğal 2014; J. White 2012:202). White’ın (2012:201) vurguladığı üzere parti, sosyal sınıf meselelerinden, işçi sınıfı ve göçmenlerin değerlerine kadar uzanan bir siyasi projedir.

Türkiye’de neoliberal ilkeler temelinde bir dönüşüm yaşanması, özelleştirmelerle bazı elit ailelere imtiyazlar tanınması, yolsuzluk gibi faktörler solun “sosyal adalet” mesajını İslamcılara kaptırmasının en önemli sebeplerindendir (Tuğal 2014:18). Bu doğrultuda kullanılan “adil düzen” nosyonu hem İslam hukukuna bir gönderme yapmakta hem de piyasanın yeniden örgütlenmesi, yeniden paylaşım, sendikalaşma ve yoksulluğun kaldırılması gibi yeni bir ekonomi-politik ortaya koymaktadır (Tuğal 2014:18). Fakat Tuğal’ın (2014) *Pasif Devrim* eserinde ele aldığı gibi, önceleri İslamcıların söylemdeki kapitalizm karşıtlığı zamanla piyasa güdümlü İslami siyasete doğru evrilmiştir.

Refah Partisi’nin küreselleşme karşıtı çizgisi, iç ve dış ittifaklar açısından tehlike oluşturmaya başlaması, otantik burjuvazinin partiyi temsilcisi olarak görmekten vazgeçmesine neden olmuştur (Bölükbaşı 2012:177). 28 Şubat 1997’de ise Refah Partisi’nin iktidar ortağı olduğu Refahyol Hükümeti, postmodern darbe ile yönetimden uzaklaştırılmıştır (Özipek 2005:640). 28 Şubat süreci sonrasında devam eden istikrarsız hükümetler dönemi siyasi ve ekonomik krizlerin yaşanmasına sebep olmuş ve ardından iktidara gelen Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) hükümeti bundan sonra gelen dönüşümün başlıca mimarı olmuştur (Özipek 2011:659).

Şubat 2001’de yaşanan ekonomik kriz büyük çapta iflaslara, intiharlara ve ekonomik çöküntüye neden olmuştur (Özipek 2011:660). İki milyondan fazla kişiyi işsiz bırakan kriz, özellikle alt sınıfları etkilemiştir (Bakırezer ve Demirel 2014:25). Koçal (2012:85), AKP’yi iktidara getiren sosyo-ekonomik nedeni işte bu ekonomik çöküntünün yarattığı kaos ortamına ve bu ortamın alt ve orta gelir grubu üzerindeki etkisine bağlamaktadır.

Siyasal İslam’ın evrimleşmesinde ise diğer önemli kırılma noktası bu bağlamda AKP’nin (Adalet ve Kalkınma Partisi) 2002 genel seçimlerinde iktidara gelmesidir. 2001 yılında Milli Nizam çizgisinden ayrılan yenilikçiler olarak kendilerini adlandıran kesim, Recep Tayyip Erdoğan liderliğinde Adalet ve Kalkınma Partisi adı altında yeni bir parti kurarak siyasal yaşama

katılmışlardır (Bakırezer ve Demirer 2009, 2014; Köktaş 2011; Yavuz 2005). AKP önderlerinin dinî değerlere bağlı, fakat “muhafazakâr demokrat” kimliğini benimsemesi yeni bir dönüşümün işaretidir. Köktaş (2011:205) bu tavrı şöyle açıklamaktadır:

“AK Parti’nin, daha önceki İslam merkezli siyasal hareketlerden farklı olarak Batı karşıtlığı veya Batı düşmanlığı yerine modern değerlerle (demokrasi, insan hakları gibi) bütünleşmeden yana bir tavrı benimsediği anlaşılmaktadır. Böylece modern değerlerle toplumsal, kültürel ve dinî değerler arasında yeni bir sentez arayışı içinde olduğu söylenebilir.”

İktidara İslamcı bir parti olarak gelmeyen AKP, Avrupa Birliği’ne katılım, çokkültürlülük, laiklik gibi söylemlerden yana tavır göstererek “Milli görüş” çizgisinden ayrı olduğunu ortaya koymuştur (Bakırezer ve Demirer 2009:159). AKP’nin kurucuları “milli görüş” çizgisinden gelmelerine rağmen AKP, RP’nin “adil düzen” olarak nitelendirdiği kendine münhasır İslami ekonomi anlayışından farklı bir anlayışın aktörü olmuştur (Akarçay 2009:184). Recep Tayyip Erdoğan ve Abdullah Gül’ün öncüsü olduğu parti, “milli görüş”ten ziyade Turgut Özal’ın serbest piyasacı görüşüne dayanan neoliberal bir ekonomi modelinin uygulayıcısı olmuşlardır (Karanfil 2015:102).

Kırsal kökenli yeni “kentli sınıf”ın desteği ve dinsel kaynaklı ağırları AKP’nin seçim zaferinde önem taşımıştır (Yavuz 2005:347). Benimsenen sağ ekonomik duruşuna rağmen, yoksul kitleler seçimini merkez sol partiler yerine AKP’den yana kullanmıştır (Bakırezer ve Demirer 2014:24). Bu doğrultuda bazı görüşler, AKP iktidarının kaynağını, sosyal devletin yerine geçirilen İslami kimlikli sosyal dayanışma olgusuna bağlamaktadırlar (Bakırezer ve Demirer 2014; Koçal 2014). Hayırseverlik erdemine dayalı geleneksel sosyal yardımlaşma kültürü, yoksul taban tarafından destek alınması açısından işlevsel olmuştur (Koçal 2014:244). Koçal’ın (2014:237) ifadesiyle dinsel inanç, sosyal politikanın yerine ikame edilmiştir. Böylece Türkiye’de AKP düşük gelir ve eğitim durumunda olan, kendini eziliyor hissedenlerin oy verdiği parti, CHP ise yüksek gelir ve eğitim düzeyindekilerin partisi olarak görülmeye başlanmıştır (Özbudun 2002, Aktaran: Bakırezer ve Demirer 2009:159).

Tek parti döneminden sonra gelen DP’den günümüze İslam, millî kimliğe entegre edilmeye çalışılmıştır (Özdalga 2014; J. White 2013; Yıldız 2004). İslami tandanslı partilerin yükselişi ve toplumu dinî muhafazakârlık ekseninde dönüştürmeye çalışmaları, laiklik yanlıları ve İslamcılar arasında-

ki çatışma zemininin daha çok sosyo-kültürel etmenler çerçevesinde değerlendirme eğilimini ortaya çıkarmıştır. Ancak göz ardı edilen nokta sınıfsal çıkarların ve kaynakların bölüşüm mücadelesinin de bulunmasıdır. Özellikle, 1980'lerden itibaren küresel çaptaki neoliberal dönüşüm, gelir dağılımı eşitsizliğini artırmış, yoksulluğu ve yoksunluğu daha da derinleştirmiştir. Ekonomideki bu dönüşüm, devletin gücünü sınırlandırarak, piyasa karşısında daha güçsüz duruma düşmesine neden olmuştur (Koçal 2014:239). Devletin sosyal politika alanından çekilmesi ve bunun yerine dinsel temelde örgütlenen dayanışma ağlarının ikame edilmesi, bu dayanışma ağlarının politik gücün en önemli kaynağı haline gelmesini sağlamıştır.

DEĞİŞEN SINIF KONUMLARI MI, DEĞİŞEN BURJUVAZİ Mİ?

Türkiye'de İslamcı hareketin artan etkinliği, literatürde genellikle devlet tarafından baskı altında tutulan kültürel kimliklerin var oluş mücadelesi kapsamında ele alınmaktadır. Örneğin, Keyder'e (1998) göre dinin kamusal alanın dışında tutulması ve kontrol edilmesi, kendisine dayatılan modernleşmeye karşı otantiklik iddiası altında direniş kültürünün ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Özdalga (2013:45) ise, modern Türk siyasi hayatının zaafı olarak farklı inançlara hissedilen korkuya işaret etmektedir. Güllalp'e (2003:43) göre ise gücü ve tahakkümü elinde bulundurma aracılığı ile ayrıcalık kazanan Kemalist seçkinler karşısında İslamcılık, bir anlamda karşı seçkinler hareketidir, İslamcılar bu minvalde modernleşmeyi toptan reddederler. Seküler/kemalist elit ile İslamcılar arasındaki çatışma zeminin yaratan bu durum Türkiye'nin modernleşme tarihine yön vermiştir (Bozdağlıoğlu 2008; Haynes 2010). Ancak Bakırezer ve Demirel'in (2009:153) de dikkat çektiği üzere Türkiye'de siyasal hayatın yalnızca kültürel ayrımlar ekseninde şekillendiğine dair yaygın kanının aksine, sınıfsal ayrımların da çok büyük önem taşıdığı hususunun altının çizilmesi gerekmektedir. Bu nedenle kültürel kimlik taleplerinin ardında yatan kaynaklara ulaşım mücadelesinin tarihsel süreç içerisinde göz önüne alınması gerekmektedir.

1980 sonrasında dünya çapında ulus-devlet olgusunu zayıflatan değişimler yeni sağın ve onun yükselen değerleriyle birlikte meydana gelmiştir (Güllalp 2003:43). Bu bağlamda Koçal (2014:240), 1970'lerde başlayan küresel ekonomik bunalımın olumsuz sonucu olarak sadece Türkiye özelinde değil, küresel düzeyde de, liberalizmin önemli bir ögesi olan dinsel inancın gücüne dikkat çeker. Ulus-devletin gücünü kaybetmesi ve ekonomik büyü-

meyi sürdürememesi, ulus ve sınıf kimliğini geri plana iterek etnik ve dinsel kimlikler etrafında cemaatleşen toplumsal hareketleri ortaya çıkarmıştır (Gülalp 2009:141). Başka bir ifadeyle, neoliberal politikalar ile artan yoksulluğa rağmen, mağduriyetler sınıf kimliği üzerinden değil, etnisite ve din gibi kültürel etmenler üzerinden dile getirilmeye başlanmıştır.

Sosyal devletin zayıflaması aynı zamanda insanların yeni dayanışma ağlarına katılmasına ve cemaat ruhunun oluşmasına meydan vermiştir (Kahraman 2007:57). Devletin sosyal, ekonomik ve sağlık alanlarındaki geri çəkilişi İslami cemaat ve grupların bu alanları doldurmasıyla sonuçlanmıştır (Yavuz 2005:115). Böylece yerel ağlar ve cemaat tipi ilişki ağları, özellikle emekçi sınıf üzerinde hegemonik kontrolün kendiliğinden oluşmasını sağlamıştır (Durak 2013:26).

Siyasal İslam’ın alt sınıflara hitap eden bir olgu olduğu argümanı, Refah Partisi’nden bu yana değişmiştir (B. Yılmaz 2014:93). 1980 sonrası “milli görüş” hareketiyle dindar ve geleneklerine bağlı bir girişimci sınıf ortaya çıkmıştır (Küçükcan ve Fidan 2013:265). Kendisini gerçek özel sektörcü bir parti olarak adlandıran Erbakan’a göre; devlet tüm iktisadi faaliyetlerden çekilmeli, adil ekonomik düzen ilkesiyle faizsiz ekonomi ve yolsuzluğa, tekelciliğe son verilmeliydi (Gülalp 2003:64). Aslında bu bir anlamda bireysel girişimcilerden oluşan eşitlikçi küçük burjuva toplumu yaratma hayaliydi (Gülalp 2003:65). 1990 yılında TUSİAD’a karşı kurulan MÜSİAD, İslami burjuvazinin temsilcisi olarak ekonomik sistemde yerini almıştır (Mumyaz 2014; Yavuz 2005). Bununla birlikte Türkiye’de ekonomik sermayeye sahip seçkinlerin profili değişime uğramış, yeni toplumsal sınıfların ve çevrenin merkeze taşınması sağlanmıştır (Göle 2011a:88).

Yeni İslami popülizmin, Müslüman çoğunluğun olduğu toplumlar da, kısmen dışlanmış orta sınıf girişimciler ve fakir halk tabakalarını ortak noktada buluşturduğunu öne süren Hadiz (2014:206), bu farklı tabakaların iktisadi kalkınmadan kaynaklanan dönüşümler tarafından şekillendirildiğini belirtir. Ancak eşitlikçi bir toplum yapısı kurma vaadiyle ortaya çıkan İslami hareket, yoksul ve zengin arasındaki farkı kapatamamıştır. Koçal’ın (2014) da belirttiği gibi hayırseverlik erdemine dayalı İslami kimlikli ve cemaat merkezli sosyal dayanışma olgusu ile bu sınıfsal çelişkilerin su yüzüne çıkmasını engellemektedir. Ayrıca dinî grup ve cemaatlere yaptıkları “hayır işleri” ekonomik değer olarak da dönmektedir (Demir 2005:872).

Günümüzde kaynaklara sınırsızca sahip olanlar ve olmayanlar hâlâ bulunmaktadır, yani sınıfsal konumlar varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Değişen ise yalnızca, kaynaklara sahip olanların kendi simgesel güçlerini toplumda tahakküm kılmaları ve sınıfsal çelişkileri hâlâ sürdürmeleridir. İslami burjuvazinin ekonomide güç kazanmasına paralel olarak tüketim kalıplarındaki değişimler ve bunların yansımaları, toplumda genellikle kimlik politikaları ekseninde değerlendirilmiştir. Ancak söz konusu çatışma zeminlerinin incelenirken sınıf odaklı analizlere de yer verilme ihtiyacı da bulunmaktadır. Örneğin, İskenderpaşa Cemaati üyeleri kendilerine has tüketim kalıpları ile kendilerini hem diğer cemaatlerden, hem de kemalist/ laik kesimlerden ayırmaya çalışmaktadırlar (Yavuz 2005:138). *Taraf* gazetesi yazarı Roni Margulies köşe yazısında, Müslümanlar arasında bir bölünme olduğuna dikkat çekerek, söz konusu bölünmenin sınıfsal çelişkilerden kaynaklandığını belirtir (Margulies 2011). Margulies (2011) sınıfsal çelişkilerin iktidardaki Müslüman ile yoksul Müslüman arasında yaşanacak muhtemel çatışmayı tetikleyeceğini şu şekilde ifade etmektedir:

“Müslümanlar arasında yoğun bir tartışma dönemi yaşandığı, bu tartışmanın giderek daha da yoğunlaşacağı çok açık. Yoğunlaşacak, çünkü iktidardaki Müslüman ile yoksul Müslüman arasındaki uçurum büyümeye devam edecek. ‘Komşusu açken gerçek Müslüman cip kullanır mı?’ sorusu epey zamandır soruluyor. Sorular giderek çoğalacak, çeşitlenecek.”

White (2013:20) “Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler” adlı çalışmasında, Türkiye’de son dönemde yaşanan dönüşümü milliyetçilik ve Müslümanlığın girift ilişkisi içerisinde ele almıştır. Söz konusu dönemi “Üçüncü Cumhuriyet dönemi” olarak adlandıran White’ın (2013) temel iddiası, laiklik yanlıları ve dindar Müslümanların, ikinci ve birinci laiklerinden ve Müslümanlarından farklı olduğudur. Bu dönemde White’a göre ekonomik gelişmelerden fayda sağlayan dindar Müslümanların zenginliği; İslam’a uygun burjuva ürünleri ve burjuva yaşamına dönük piyasa, moda, yaşam tarzı, boş zaman faaliyetleri, romanlar, medya ve müzik alanlarında değişim ve dönüşüm ortaya çıkararak, Müslümanların kültürel Rönesans’ı başlamıştır (J. White 2013:22-23).

Görüldüğü gibi Türk siyasi tarihinde, siyasal çekişmeler sonucunda milli kimliğe eklenen dinî kimlik yeni seçkinlerin simgesel bir sermayesi konumundadır. Öte yandan el değiştiren ekonomik sermaye ile birlikte toplumsal düzlemde sınıfsal konumdaki değişimlerin yansımalarının izleri ana-

liz edildiğinde, zengin Müslümanların sahip olduğu simgesel gücün yoksul Müslümanlar üzerindeki etkisinin ortaya çıkarılması hususu önem kazanmaktadır. Dinî hassasiyetler temelinde Türkiye’de her sınıftan bireyler, aynı kültürel sermayeye (din) sahip olsalar da sosyal ve ekonomik sermayeden mahrum olmaları bakımından farklılaşmaktadırlar. Beğeni ve zevklerin sanıldığı kadar masum olmadığını belirten Pierre Bourdieu’yu bu durum haklı çıkarmaktadır. Giderek toplumsal homojenleşmeye rağmen, sınıfsal konumlara bağlı olarak, yaşam stillerindeki farklılıklar kendini korumaktadır (Tatlıcan ve Çeğin 2010:323). İslamcı elit kesimin Tekbir giyim, Valentino gibi giyim markalarını tercih etmesi, Vakko eşarp kullanması, İslami moda defilelerine yoğun ilgi göstermeleri; tatillerinde Şah Inn Paradice, Caprice Termal Palace gibi yalnızca İslami kesime hitap eden otellerde tatil yapması, ayrımcı beğeni ve zevklerin bir ifadesidir. İslami gruplar kendilerine has tüketim kalıplarını ve zevklerini oluşturarak hem kolaylıkla ayırt edilebilme hem de grup kimliği oluşturma imkânına sahip olmuşlardır (Yavuz 2005:139). İslami burjuvazinin yükselişi, kendine has tüketim kalıplarının oluşması, ancak bununla birlikte yoksulluğu daha da derinleşen halk kesimleri arasındaki kopuşun olabileceğine dair kanı gittikçe yaygınlaşmaktadır (Akarçay 2009:181).

Görüldüğü gibi Türk siyasi tarihinde İslamcı ve laiklik yanlısı kesim arasındaki çatışma zemininin yalnızca kültürel kimlik ya da din ekseninde değerlendirme eğilimi eksik algılamalara yol açmaktadır. Sosyolojik açıdan İslamcılık, Türkiye bağlamında bakıldığında taşra kökenli, merkezin dışında bulabildiği her türlü araçla merkeze ortak olmaya çalışan bir hareket olarak yorumlanmaktadır (N. Yılmaz 2005:605). Ancak mevcut konjonktürde değişen yeni toplumsal konumların sosyo-ekonomik faktörler çerçevesinde de değerlendirilmesi gerekmektedir. Değişen güç ilişkilerinin yarattığı yeni toplumsal pozisyon ve hiyerarşiler “öteki”lerin anlaşılması açısından önem taşımaktadır. Öyle ki günümüzde İslami burjuvazi dönüştürücü güce sahip bir toplumsal sınıftır (Öztürk 2014:181).

TÜRKİYE’DE MODERNLEŞME SÜRECİNDE KADINLAR: OLUŞAN FAY HATLARI

Yirminci yüzyıldan itibaren Türkiye ve birçok Orta Doğu toplumunda ulusal projelerin içerisinde modernleşme ve Batılaşma çabalarında kadın sorunu yönetici seçkinler için önemli bir husus haline gelmiştir (İlyasoğlu 2013; Kandi-

yoti 2011). Diğer ulusal projelerde olduğu gibi Türk modernleşme projesi de ulusun ilerlemesini kadınların kurtuluşuna bağlamış ve bu noktada Kemalist reformların simgesi ideal Batılılaşmış kadın imajı olmuştur (Göle 2011b:75).

Türkiye’de modernleşme süreciyle ilgili olarak kadının konumunun iyileştirilmesine yönelik reformlar Tanzimat döneminden itibaren başlamıştır. Bu doğrultuda İkinci Meşrutiyet döneminde güç kazanan Türkçülük akımı, Tanzimat döneminin reformculuğundan bu yana İslamcılık ile Batı arasında çelişki yaşayan kadın sorununa yeni açılımlar getirmiştir (Kandiyoti 2011:96). Kandiyoti’ye (2011) göre Türkçülük akımı Batı’ya özgü tek eşlilik, çiftlerin eşitliği gibi özellikleri kendi kültürel milliyetçiliğine dahil ederek bu sorunun üstesinden gelmeye çalışmıştır. İttihat ve Terakki Cemiyeti bu dönemde kadına yönelik reform hareketlerini aile kurumu üzerinden geliştirmiştir (Özgiraz ve Arslanel 2011:4). Türkçülük akımının öncülerinden ve yeni kurulan ulus-devletin ideologlarından Ziya Gökalp *Türk Ailesinin Tekamülü* ve *Aile Enmüzeçleri* başlıklı yazılarında, eski Türklerde aile ve cemaat içerisinde evlenme, boşanma, miras paylaşımı gibi konularda kadınların erkeklerle eşit konumda olmalarına işaret etmiştir (Argunşah 1996). Böylece İkinci Meşrutiyet döneminde kadının toplumsal konumuna yönelik iyileştirici reformlar ile Cumhuriyet döneminde oluşacak yeni modern kadın olgusunun temelleri atılmıştır (Özgiraz ve Arslanel 2011:10).

Cumhuriyetin kuruluşunun ilk yıllarında kadınların toplumsal ve siyasal yaşama etkin katılımları için köklü değişimler sağlanmıştır. Göle’ye (2011b:30) göre Kemalist devrim, “ideal kadın”ı yücelterek Batılılaşmanın öncüleri ve laikliğin geleceğe taşıyıcıları olarak görmüştür. Bu doğrultuda atılan temel adımlar, kadınların eşit yurttaşlar olarak toplumsal hayata katılımlarının sağlanmasına yönelik olmuştur (Özyeğin 2005:61). Cumhuriyet’in kuruluşundan kısa bir süre sonra 1926’da Türk Medenî Kanunu ile kadınlara çok eşliliğin yasaklanması, boşanma, çocuğun vesayetini alma gibi birçok hakların yanı sıra; 1930 yılında yerel seçimlerde, 1934 yılında ise genel seçimlerde ise oy kullanma hakkı tanınmıştır. Toplumsal cinsiyet eşitliğini kamusal alanda sağlamaya yönelik bu reformlar modern ve seküler kadın kimliğini güçlendirmeye yöneliktir.

Ancak kadınların kamusal alana etkin katılımları adına atılan adımlara rağmen bu reformların toplumun tüm kesimindeki kadınları kapsayıp kapsamadığı sorunsalı süregelen tartışmalardan biri olmuştur. Bu doğrultuda Çağatay (2008:27), yapılan reformların toplumun bütün kadınlarını

kapsamayıp, yalnızca kentli ve üst sınıf kadınların hayatına tezahür ettiğini belirtir. Arat’a (1998:87)göre ise, Türk modernleşme hareketini yürüten devletin elit tabakaları, yalnızca elit kadınların kamusal hayata katılmasına olanak sağlarken, öte yandan “öteki” kadınlara farklı göndermelerde bulunmaktadır (Arat 1998:87). Bu durumda verilen mesaj Arat’a (1998) göre, gelenekselliği sıkışmış modernleşmemiş kadının özel alanda kalması ve yine Batı tarzı kadınlar olarak modernleşme sürecine dahil olmasıdır. Bu anlayış çerçevesinde ev işlerinin idaresinde Taylorizm ilkesini egemen kılmak amacıyla açılan Maarif Vekaleti’nin yönetimi altındaki 1928’de kurulan Kız Enstitüleri ve Akşam Kız Sanat Okulları bu amaçla açılan okullardır (Arat 1998:88). Kancı (2009:108) da yine bu doğrultuda, 1928-1945 yılları arasında ders kitaplarındaki kadınlık ve erkeklik kurgularını ele aldığı çalışmasında anne-ev kadınlarının bakımlı, modern giyimli, eğitilmiş orta sınıf kadın olarak imgelendiğini belirtir. Geleneksel köylü kadın ise, genellikle savaş kahramanlığı öykülerinde özne konumunda, vatansever ve anne olarak tasvir edilir (Kancı 2009). Üşür-Sancar’a (2004:11) göre ise Türk modernleşmesinin aile ve kadın söylemleri, sınıflar arası hiyerarşiyi belirleyerek alt ve üst sınıf kadın kimliklerini tanımlamıştır. Yani yapılan tartışmalardan da görüleceği üzere, Türk modernleşme projesi kapsamında kadınlara yönelik toplumsal cinsiyet eşitliği sağlamaya yönelik reform ve uygulamaların toplumun tüm kesimindeki kadınların hayatına tezahür edemediği, hatta kadınların kendi aralarındaki sınıfsal bölünmeyi daha görünür kıldığına dair eleştiriler bulunmaktadır.

Kamusal alana katılımın yanı sıra çağdaş kadının görünümünü için yapılan değişiklikler de toplumdaki kültürel yarılmaların ve sınıfsal ayrışmaların görünür kılınmasına neden olmuştur. Bu doğrultuda Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren yönetici seçkinlerin elitist ve Batı’ya dönük dünya görüşleri sıklıkla eleştiriye maruz kalmıştır. 1930’larda Avrupa fetişizminin yaşandığını belirten Kadioğlu (2009:75), modern kıyafetler ile kent merkezlerinde boy gösteren kadınları “kostüm modern” olarak adlandırmaktadır. Barbarosoğlu (2009:263; 2010) ise özellikle Cumhuriyet dönemi Batılılaşmayı giyim-kuşam merkezli olduğu hususunda eleştirerek bu yolla kadınlar arası statü farklılıklarını nasıl işlevsel kılındığına dikkat çekmiştir:

“Osmanlı Batılılaşması ile Cumhuriyet Batılılaşmasının giyim konusunda en önemli farklılığı kadınlar üzerinden gerçekleşen yapısıdır. Tanzimat döneminden sonra çıkartılan fermanlardan kadınlar ile ilgili olanların en

önemli özelliği, Müslüman kadınların giyim-kuşam yoluyla Müslüman kimliklerini koruma yönünde iken; Cumhuriyet döneminde devlet politikası olarak ibre tamamen aksi yöne çevrilmiştir. Böylelikle zaten elit kesimin kadınları arasında çok rağbet gören ‘asri’ giyim tarzı bütün halk tabakalarına mecburi kılınmıştır.”

İslamcılar ise bu minvalde Batılılaşma eğilimlerine karşıt olarak yerli ve taklit olmayan tesettürlü kadınları ön plana çıkarmıştır (Köse 2011:825). Aktaş (2006:232-233) dindar yaşam talepleri olanların kamusal alanın dışında kalan köylü kitlesi olduğunu belirterek, bir bakıma dinî sembollerin bir sınıfsal gösterge olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu homojen dindar kadın anlayışı bugün tartışmalıdır.

Osmanlı’nın son dönemlerinden itibaren başlayan Batı’ya dönük modernleşme projesi kadının kamusal hayatta yer alma sınırlarını belirleyerek İslami giyim tarzına müsaade etmediği, bu doğrultuda başörtülü kadınları öteki olarak gördüğü konusunda uzlaşım mevcuttur (Aktaş 2006:327; Göle 2011a). Türkiye deneyiminde uluslaşma çabası içerisinde Kemalist reformlar ve “devlet feminizmi”nin uygulamaları olarak anılan, kadınlara yönelik pratikler 21.yüzyılın sonunda kimlik politikaları bağlamında birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir (Özyeğin 2005:62; Yavuz 2005). Özellikle Kürt hareketi ve İslamcı hareket, kadın kimliğine yönelik baskıcı ve hegemonik devlet feminizmini eleştirirken, “kadın” kimliğini bu çatışma ekseninde inşa etmeye çalışmaktadırlar. Bu doğrultuda kendilerini “Batılılaşmış” kadın imajından soyutlama çabası içerisindeki İslamcı kadınların, otantik İslam anlayışı çerçevesinde gerek geleneksel İslam anlayışına, gerekse Batı modernliğinin dayattığı yaşam tarzına karşı eleştirel yaklaşımları söz konusudur (Göle 2011b:36). İslamcı hareket zorla kabul ettirilmeye çalışılan modernliğe karşı geleneksel değerlerin bir savunması olarak görülmektedir (Özyeğin 2005:270).

Ancak Türkiye’de geleneksel-modern/Batılı kadın ikileminden İslamcı-laiklik yanlısı kadın kutuplaşmasına evrilen çatışma eksenini yalnızca siyasi ve kültürel ön kabuller ile anlamak mümkün görülmemektedir. Bu konuda yapılan tartışmalarda da görülebileceği üzere siyasi tahakküm mekanizmasını elinde tutan bu yolla kendi elitini yaratanlar, kendi benlik ve değer yargılarına göre “öteki” olarak tanımladıkları kesime alternatif bir yaşam tarzı inşa ederler. “Öteki”ni tanımlarken işlevsel olan kültürel doneler ile (örneğin; İslamcılar için din, başörtüsü vs. iken, laiklik yanlıları için modern/

Batılılaşmış kadın imajı gibi) sınıfsal hiyerarşide üstünlük sağlanmaya çalışılır. Yani mesele; ekonomik temelli olarak seçkinlerin mücadelesidir. Barbarosoğlu (2015a:65) laiklik yanlısı kadın ile türbanlı kadın arasındaki çatışmanın ana motivasyon kaynağının “şariatçılar gelirse bize yer kalmayacak” şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Ancak gelineen mevcut konjonktürde İslam’ın farklı fraksiyonlarının (cemaatler gibi) seçkin İslami elitizm ve yaşam tarzlarına yönelik tepkisel tutumlarının yeni bir değişim dinamiği yaratma ihtimali önem kazanmaktadır. Bu doğrultuda yoksul Müslüman kadınların yükselen İslami burjuvaziye karşı tutumlarının incelenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla kendi benliklerine karşı kimleri “öteki” olarak tanımladıkları ve değişen siyasi, ekonomik ve kültürel bağlamda “öteki”lerinin sorgulanması, potansiyel gerilim eksenlerini ortaya çıkarması açısından önemlidir.

Buraya kadar yapılan tartışmalarda görüleceği üzere Müslüman kadının kamusal alandan dışlanması, kemalist/laik modernizasyon projesine bağlanmaktadır. Ancak bir sonraki bölümde daha detaylı ele alınacağı üzere tesettür, başörtüsünden farklı olarak “modern Müslüman kadın” kimliğinin temsili olarak alternatif modernlik anlayışı sunmaktadır. Bu modernlik anlayışı başlarda kamusal alana etkin katılımı hedefler iken, bugün kapitalizmle bütünleşik yeni tüketim kalıplarını ve yaşam tarzını benimsemeyi de içermektedir. Dindar yaşam tarzının kamusal alanda görünürlüğünün artmasının ve bunun kadınlar açısından tezahürü olan türbanın, Türkiye’de yaşayan tüm Müslüman kadınların ötekileştirilme bağlamında homojen bir bütünlük olarak görülmesinin artık mümkün olmadığını göstermesi ve sınıfın bir eşitsizlik arakesiti olarak bu ekseni kestiği hususu bir sonraki bölümün ana tartışma eksenı olacaktır.

MODERNLEŞMEYE KARŞI ELEŞTİREL VE ALTERNATİF DURUŞ: MÜSLÜMAN KADIN KİMLİĞİ TÜRBAN

İslami kimlik politikası içerisinde kadın ve türbanın yeri kuşkusuz önemli bir yer işgal etmektedir. Hatta laik sistemin en büyük ve en görünür mağdurları olarak türbanlı kadınlar, sosyal bilimler literatüründe uzunca bir süreden beri tartışılmaktadır. “Madun”luk söylemleri etrafında şekillenen bu tartışmaların odağında İslami kimliğin ifadesi olan türban meselesi bulunmaktadır. Türbanları nedeniyle kadınların kamusal alanda yaşadıkları mağduriyetler ve bu mağduriyetlere karşı türbanın laik sisteme karşı, nasıl bir varoluşsal anlam ifade ettiği hususu bu çalışmaların ana sorunsalıdır.

İslami kimlik bilincinin kamusal alandaki en görünür simgesi olarak türban, Türkiye'nin gündemine esas olarak 1960'ların sonlarından itibaren girmeye başlamıştır. Türbanlı kadınların kamusal alandaki varlığının kutuplaştırmaya varan durum ise, 1968 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencisi Hatice Babacan'ın derslere alınmaması ile ortaya çıkmıştır (Aksoy 2005:145; Aktaş 2006; Barbarosoğlu 2010; Kubilay 2010). Bu bağlamda türban, İslamcı siyasal hareket için merkezî ve sembolik önem taşımaya başlamıştır. Hatta Aktaş (2006:48) 1978'de yayımlanan, genç İslamcıların çıkardığı haftalık Şura gazetesinde kadın okuyucuların yazması için *Rayet* (Sancak) adı verilen bir bölüm ayırdığını belirtmiştir. *Rayet*, Bedir Savaşı'nda İslam ordusunun önünde dalgalanan siyah renkli Tevhid sancağının adıdır ve Resulullah (S.A), Hz. Ayşe'nin (R.A) siyah ehramını bir mızrağın ucuna geçirerek İslam ordusuna sancak yapmıştır (Aktaş 2006:48). Böylece kadının örtüsünün düşman karşısında özgürlüğü ve zaferi temsil eden bir olgu olduğu vurgusuna dikkat çekilmiştir.

İslamcı hareket içerisinde yer alan türbanlı kadınların kendilerini gerek laiklik yanlısı kadından gerekse geleneksel kadından ayrı tutuma çabaları, İslamcı kadının "öteki"lerinin anlaşılması açısından "türban"ın önemini göstermektedir. Göle'ye (2011b) göre örtünmenin sosyolojik anlamı, İslamcı kadınlar için metaforik bir anlam ifade etmektedir: Örtülü beden, İslamcı harekete hareket vererek onları laik projeden ayrı tutar. Yani vücut ve kişilik İslamcılığın laiklik karşısındaki direnişini ortaya koyar (Göle 2011b:115-116). Özdalga'nın (2013:158) yaptığı tespite göre ise İslamcı kadınlar için örtünmenin anlamı modern toplumun "çıplaklığı"na karşı bir tepki olmasıdır. Özellikle kitle iletişim araçlarından pervasızca topluma sunulan arsız çıplak kadın görüntüleri, İslamcı kadınların bu rahatlığa katı İslam kurallarına göre giyinerek mesafe koymasının sonucudur (Özdalga 2013:160). İslamcı kadın aydın Aktaş'ın (2007:257) gözünden örtünme şu şekilde ifade edilir:

"Dinî hayat görüşü her şeyden önce, kişinin içsel özgürlüğünü ve özgür seçimi talep eder; dinde zorlama yoktur. Bedenini dinî bir bakış açısıyla yaratılmış olarak gören bir insanın o bedeni yine dinî algılarla tanıması ve donatması ise, inançlarıyla tutarlı bir hayat sürdürmesini tamamlayan bir anlama sahiptir."

Aktaş'ın (2007) ifadelerinden örtünmenin kültürel bir kabulden ziyade ontolojik kabullerden ileri geldiği anlaşılmaktadır. Bu ontolojik kabul-

lerin, yani insan bedeninin mahremiyeti ve onun korunmasının dayanağı ise içinde bulunabilir (Aktaş 2007:259). “Takva örtüsü” yani Allah’a sorumlulukla anlam kazanan başörtüsü, bu anlamda önemli bir kavramdır (Aktaş 2007:262). Modern ve laiklik yanlısı kadın nasıl bedeninin görünürlüğüne hatta nasıl daha güzel görüneceğine odaklanırken, İslamcı kadınlar için bu durum bedeninin nasıl gizleneceğidir.

Yine Aktaş’a (2007:245) göre başörtülüler “resmî feminizm” açısından sürekli bir ret adına, kendi yeni kadınlık anlayışlarının gerisinde, ulusal kadın modelinin tersi sayılan bir varoluşu temsil etme konumunda sabitlenmiştir. Dolayısıyla İslamcı kadın aslında hem resmî devlet feminizmine ve onun dayatmacı modernlik anlayışına, hem de geleneksel İslam’ın kadını baskı altında tutan uygulamalarına İslam’ın özüne dönerek başkaldırır. Sancar’a (2011:81) göre İslamcı kadınlar, Türk modernleşmesini kentli, orta sınıf ve eğitilmiş olmayan kadınları dışladığı, onları cahil ve taşralı gördüğü için eleştirmişlerdir. İslamcı kadınların laikliğe ve onun sunduğu modern kadın imajına yönelik eleştirileri, Müslüman kadın ezilmişliğini homojenleştirici bir biçimde ön plana çekmeleri açısından çelişkili görünmektedir. Çünkü türban orta sınıf özellikler sergileyen bir toplumsal hareketin ana unsuru olmuştur. Öyle ki Meşe’ye (2015:148) göre İslamcı kadınlar, tıpkı Kemalist modernleşme projesinde olduğu gibi, başörtülü kadınları ev içi mekânlara ve aile içi rollere hapsetme noktasında laik projeye ortak noktaları bulunmaktadır.

İslamcı kadınların kendilerini geleneksel kadından ayrı tutma çabaları, homojen bir Müslüman kadın kimliğinin sorgulamaya iten bir başka sebeptir. Örneğin, İlyasoğlu’nun (2013) türbanlı kadınların kamusal alanda yaşadığı ayrımcılık deneyimlerini ele aldığı çalışmasında, İslami kimlik mücadelesi veren kadınların profiline bakıldığında eğitilmiş, uzman meslek sahibi, kentli kadınlar olduğu görülmektedir. İlyasoğlu (2013:47) İslamcılığa yönelen kadınların modernleşme ve Batı kodlarının yayılmasını kültürel benliğe tehdit olarak algıladıklarını, buradan hareketle kadınların modernleşmeye yeni bir boyut getirerek *kendi modernleşmesini kendi yapma* stratejisi olarak ifade edilebilecek bir durumun ortaya çıktığını saptamaktadır. Kadınların tesettüre eğilim gösterdikleri dönem üniversite zamanlarıdır. Bu bağlamda İlyasoğlu’nun (2003) iddiası, tesettürün metropole özgü bir durum olduğudur. Kadınlara özgü diğer geleneksel başörtüsü biçimlerinden farklı tesettür, yüksek eğitilmiş ve meslek sahibi kadınların benimsediği bir örtünme biçimi

olarak kültürel bir simgeciğe yol açmıştır (İlyasoğlu 2013:117). Yani laikliğe karşı alternatif bir özneleşme stratejisi olarak kentli ve eğitilmiş Müslüman kadının türbanı ile kamusal alana çıkma mücadelesi, hem kendini laiklik yanlısı kadın karşısında kendini konumlandırması, hem de gelenekselliğe sıkışmış Müslüman kadın karşısında konumlandırması anlamı taşımaktadır.

Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana, modernleşme projesinin "öteki"leri olarak İslamcı kadınların verdiği mücadele, laikliğe karşı alternatif bir modernleşme sunan bir özneleşme ve varoluş stratejisi olarak değerlendirilmiştir (Aktaş 2006; İlyasoğlu 2013; Köse 2011). Modernliğin ve otantikliğin sentezi olarak sunulan İslamcı kadın kimliği, gelenekselliğin reddi noktasından hareketle bilinçli bir Müslümanlığın kabulü ve gereklerini savunmaktadır. Öyle ki İslami bir radikalizm olarak nitelendirilebilecek ortodoks İslam, heterodoks İslam'ın "demode" biçimlerine karşı bir rasyonel duruştur (Özdalga 2013:65). Ancak bu rasyonel duruş toplumsal yaşamda başörtülü kadınları eşitleyici bir duruma getirmek için yeterli değildir. Yapılan analizlerde görüldüğü üzere İslami kadın kimliği orta sınıf özellikler sergilemektedir. Özellikle 1980'lerden sonra İslami kadın kimliğinin dönüşüm dinamiklerini Köse (2011:836) şu şekilde ifade ederek sınıfsal heterojenliği ortaya koymaktadır:

"Üniversitelerde alınan seküler eğitimin kendine özgü seyri, dindar kadınların orta sınıfa özgü Müslüman öznelliğini yaratmada önemli oldu. Önceki dindar kadın deneyimlerinden farklı olarak, 1980'lerden sonra, taşradan metropole yükseköğrenim için gönderilmiş ya da aileleri metropolün varoşunda yer alan, kendilerine özgü İslami kimlik arayışlarında ebeveynlerini mekân ve bilinç olarak geride bırakmış 'ailesiz', 'yersiz yurtsuz' başka bir kadın kuşağı söz konusudur."

Türban ya da başörtüsü geleneksel, köylü, evin dışına çıkmayan, kaderine razı olan kadının giyiminin asli bir unsuru olmaktan çıkıp, kamusal alan taleplerinin bir bayrağı olurken, aynı zamanda kendi modernliğini ve geleneksel kadın karşısında simgesel gücünü de yaratmıştır. 18 Nisan 1999 genel seçimleri akabinde milletvekilliği kazanan ilk başörtülü kadın olan Merve Kavakçı'nın meclisteki yemin törenine başörtüsü ile gelmesiyle birlikte alınan tepkiler, Merve Kavakçı'nın milletvekilliğinin düşmesi ve vatandaşlıktan çıkarılmasına kadar uzanmıştır (Çemrek 2004:57). Fakat kentli, eğitilmiş, akademik kariyeri olan, dil bilen başörtülü kadının milletvekili

olup meclise girmesi, İslami modernizmin güçlü bir simgesi olmasına neden olmuştur (Göle 2002). Ancak Merve Kavakçı gibi güçlü simge kadınlara rağmen İslami kesimin kadınları ve onların giyim ve lüks yaşamları eleştiri odağı olmaktan kurtulamamıştır. Çünkü Müslüman kesim arasında gittikçe çatallaşan sınıfsal farklılıklar tesettür giyim tarzıyla daha fazla su yüzüne çıkmıştır. Örneğin, White’ın (2007:333-334) Ümraniye’de Refah Partisi ve Fazilet Partisi’nde görev yapan kadınlar ile yaptığı çalışmasında belirttiği üzere, başörtüsünün kadınları sınıfsal olarak eşitlemediği hatta diğer kadınları ötekileştirmesinde işlevsel olduğu söylenebilir:

“Örtünmenin paradoksu, örtüşen iki anlam dizisinde yatar. Bunların birincisi, statükoya İslamcı meydan okuma, ikincisi ise kadının yerinin evi, rolünün kocasına ve ailesine bakmak olduğu ilkesine İslamcı destektir. İslamcılar, ‘İslamcı’ pratikleri kitlelerinkinden farklılaştırarak bu paradoksun üstesinden gelmeye çalışmışlardır. İslamcı pratikler daha üstün sayılır, çünkü kitleler arasındaki pratikleri açıkladığı varsayılan geleneğe şuaşuz bağıllığın tersine ‘şuurlu’dur. Belli ortak davranış ve değerleri ‘öteki’ İstanbul’a atfederek kendini uzak tutmak için uğraşan Kemalistler gibi, İslamcılar da ortak pratiklerin kısıtlayıcı, ataerkil niteliğini ‘öteki’ Müslümanlara atfeder. Bu yaklaşım, kimlik siyaseti söyleminde öngörülen daha tarafsız ‘seçkin statüsü’nden oldukça farklı bir İslamcı seçkincilik türünü oluşturur.”

Böylece yıllarca göz ardı edilen noktanın, yani türban ya da başörtüsünün kadınları görünürde sınıfsal eşitlik sunuyor gibi gözükmesine karşın, aslında bir statü simgesi haline dönüşmesi olarak ortaya çıkmasıdır (Yavuz 2005:141). 1970’lerde tek tip kıyafet ve birkaç renk ile karakterize edilen Müslüman kadın kıyafetinin, 1980’lerin ortalarından itibaren “tesettür defileleri” ile modalaşma sürecine girmesini eleştiren Barbarosoğlu (2010:119), siyasi ve bürokratların tesettürlü eşlerinin bu durumu oldukça etkilediğini vurgulamaktadır. Barbarosoğlu’na (2010:170) göre tüketim kültürüyle birlikte Müslüman kadının homojen bir bütünlük olmadığını gösteren bir başka done ise başörtü firmalarının (Aker), tatil köylerinin, otellerin kendi reklamlarını yaparken modern başörtülü kadınları hedef almalarıdır. Benzer şekilde Navora-Yasin (2012) tesettür defilelerinin, tesettürü nasıl bir üst sınıf göstergesi olarak sembolleştirdiğini inceler. Navora-Yasin’e (2012:249) göre tesettür defilelerinin sınıf ve seçkincilik simgelerini dönüştürerek, yüksek sınıfların bir temsili olması konusunda işlevselliği bulunmaktadır.

SINIFSAK PERSPEKTİFTE HETEROJEN(LEŞEN) MÜSLÜMAN KADIN KİMLİĞİ

Neoliberal ekonomik politikalar ile kapitalizme entegre olan İslamcı sermaye, kendi burjuvazisini oluşturmuştur. Dolayısıyla kamusal alanının, siyasal İslam'ın 1990'lı yıllardan itibaren yükselişe geçmesiyle bir dönüşüm geçirdiği gerçeği göz önüne alındığında ekonomik, politik ve siyasal imtiyaza sahip kesimlerin de değişmiştir. Yankaya'nın (2014:16) "AKP burjuvazisi" olarak adlandırdığı kesimin şirketleri ile piyasada, siyasi yönelimleri ve estetik tercihleri ile kamusal alanda etkinliğini güçlendirmesi bu değişimin görünen yüzüdür. Bu anlamda kendilerine ait zevk, yaşam stili, giyinme tarzı gibi özellikleriyle İslami bir burjuvazinin ortaya çıkışı, sınıfsal çelişkileri de beraberinde getirmiştir.

Durak'a (2013:259) göre 2002'de AKP iktidarı ile birlikte başlayan süreçte bugün neoliberal İslamcılığın egemenliği olgunluğa ulaşmıştır. Yavuz (2005:347), AKP'nin seçim başarısının arkasında Kemalist seçkinler tarafından ekonomik ve kültürel olarak dışlanan kırsal kökenli, İslami değerleri benimseyen yeni "kentli sınıf"a işaret etmektedir. Bu bağlamda 2004 yılında *Vatan* gazetesinde yayınlanan bir haber, bu dönemlerde Türkiye'de sınıfsal ve kültürel ayrımın laik-İslamcı olarak nitelendiğini göstermesi açısından önem taşımaktadır. "Beyaz Türkler'in Kalesinde Bir Türbanlı" başlığı ile verilen haberde dönemin devlet bakanı Ali Babacan ve türbanlı eşi Zeynep Babacan İstanbul yüksek sosyetesinin uğrak mekânı olan İtalyan restoranı *Papermoon*'da akşam yemeğine gider, mekânın garsonu yer olmadığını belirterek önce tanıyamadığı Ali Babacan ve eşini bekletir. Bu durum gazete haberinde "Müdavimleri arasında ünlü futbolcuların, playboyların, zengin iş adamlarının ve popstar Tarkan'ın da bulunduğu, Akmerkez'in alt katındaki ünlü İtalyan restoranı *Papermoon*'a önceki akşam 'türbanlı' bir bayanın gelmesi şaşkınlık yarattı" şeklinde verilerek sıradan bir olayın nedeni bile toplumsal kutuplaşma referans ile açıklanmaya çalışılır (Vatan 2004).

Yükselen İslami burjuvazi ile birlikte dindar kadının görünümü de değişmiştir. Başlangıçta Müslüman kadının modernliğin esiri olmuş kadın bedenine karşı varoluşsal temsilini ifade eden tesettür giyim tarzı, bugün ise gösterişçi tüketimin simgesi durumundadır. Aktaş'ın (2006:48) 1978'de yayınlanmaya başlayan haftalık Şura gazetesini incelediği çalışmasında gazetenin tesettür anlayışındaki yozlaşmayı sıkı bir şekilde eleştirmiştir. Gazeteden yaptığı şu alıntı ile "Beymen malı ayakkabılar ile de tesettürün nasıl vasıl

olacağını zihnine kabul ettirebilene aşk olsun!” lüks gösterişçi tüketimin tesettürün felsefesine zarar verdiğine dikkat çekmiştir. White (2007:331) da yine bu doğrultuda şu ifadeleri kullanmıştır:

“Kendilerini Müslüman, İslamcı ya da sekülerist olarak görseler de, kadınların fırsatları ve tercihleri, içinde bulundukları ortamın ekonomik koşullarından etkilenir [...]. Orta sınıfa mensup ve seçkin İslamcılar’ın, alternatif bir hayat tarzını sürdürebilme (aslına bakılırsa, kendilerine özgü orta sınıf İslamcı şıklık versiyonu geliştirme) şansları daha yüksekti.”

Bugün türbanlı ya da tesettürlü olmak, Müslüman kadınların sınıfsal farklılıklarını örtmekten çok sınıfsal farklılıkları daha belirgin hale getirmektedir. Akşam gazetesi yazarı Nilay Örnek’in 2013 Mayıs ayında “Kim Bu Süslümanlar” yazısıyla başlayan tartışmalar, İslamcı muhafazakâr camia içerisinde de aslında içten içe kaynaklı kazanı gün yüzüne çıkarması, muhafazakâr kesimin de bu durumdan rahatsız olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir (Örnek 2013). Öncelikle bir yazım hatası olarak algılanan “Süslüman” kavramı aslında “Süslü” ile “Müslüman”ın birleşimidir. Örnek (2013) yazısında, seküler sosyetenin mekânı olan alkollü *Lucca* yerine alkolsüz *Huqqa* adlı mekâna giden, hac kıyafet kombinini instagramda sergileyen, hac dönüşü kutlama pastası kesen, oldukça lüks ve marka giyinen, konsere giden vb. genç, eğitilmiş, başörtülü kızları nitelemek için “Süslüman” kavramını kullanmıştır. Sonrasında ise bu tartışmalar gittikçe alevlenmiştir. Rıfat Serdaroglu’nun 1 Kasım 2013 tarihinde yayınladığı yazısında dile getirdiği şu sözler, Türkiye’de yeni oluşmaya başlayan bu sınıfsal ayrımına dikkat çekmesi bakımından önem taşımaktadır (Serdaroglu 2013):

“Süslüman olmak kolay bir iş değil, her isteyen süslüman olamaz. Öyle imanı tam olan, inancını sadece Allah rızası için yaşayan ama gariban olanlar Süslüman olamazlar! Daha doğrusu Süslümanlar, gariban Müslümanları aralarına almazlar.”

Yeni Şafak gazetesi yazarı Fatma Barborosoglu ise 27 Nisan 2015’de Cemile Sultan Yalısı’nda düzenlenecek “Tarz-ı Bahar” defilesine davet edilmesini ve yaşadığı travmatik anı gazetede ki köşe yazısı taşımıştır. Müslümanların tüketim toplumuna bu şekilde eklemlenmesini “Cemile Sultan’da yaza merhaba diyecek olan muhafazakâr kadınlar! Her gece rüyanızı Suriyeli çocuklar beklesin” diyerek sert bir dille eleştirmiştir (Barbarosoglu 2015b).

Günümüzde kendilerine özgü beğeni, zevk ve yaşam tarzları ile ön plana çıkan yeni İslami elit kesim, camia içerisinde eleştirel seslerin yükselmesine yol açmıştır. AKP'nin kurucularından, kendisi de türbanlı olan Yeni Şafak Gazetesi yazarı Ayşe Böhürler ise bir köşe yazısında, isim vermediği bir başörtüsü firmasının reklam afişinde kırmızı spor araba ve türbanlı kadın imgesinin bir arada kullanılmasını eleştirerek şu ifadelerde bulunmuştur:

“... Kapitalizmin kadın bedenine bakışı ve bunun reklam dili kadın bedenini örtünce de değişmiyor. Amma velakin diye bir parantez açmak ve ürünün felsefesi üzerinden reklam dilini sorgulamak gerekmez mi? Tıpatıp aynısını yapacaksa bu mücadele niye verildi ki?” (Böhürler 2014).

Gerçekten de Türkiye’de İslamcı kadınların verdiği mücadele neden bu noktaya gelmişti? Türkiye’de özellikle son dönem başörtülü kadın çalışmalarına bakıldığında sınıfsal olarak homojen Müslüman kadın anlayışının ötesinde, Müslüman kadınların sınıfsal farklılıklarını da göz önüne almak-tadırlar. Söz konusu çalışmalar yeni orta sınıf Müslüman kadının göstergesi olan türbanı, politik ve kültürel hakların kullanılmasının sembolü olarak sınıf ve inanç kesişimselliğinde analiz etmektedirler (Enneli ve Enneli 2016; Jelen 2011; Kılıçbay ve Binark 2002; Navaro-Yaşın 2012; J. White 2012). Enneli ve Enneli’nin (2016) Türkiye’de biri özel diğer kamu üniversitesi olan iki üniversitede öğrenim gören toplam 22 kadın öğrenci ile yaptıkları araştırmanın bulguları başörtüsünün öğrencilere bir ayrıcalık sağlayarak, iş bulma konusunda sosyal ağlarını genişletme fırsatı olarak gördüklerini ortaya koymaktadır. Bu noktadan hareketle bakıldığında Enneli ve Enneli’ye (2016) göre, Batı’da Müslüman kimliği ve onun sembolik ifadesi olan başörtüsü dezavantajlı olma ve dışlanma dinamiği olarak işlev görür iken, Türkiye’de bir ayrıcalık sağlamaktadır (Enneli ve Enneli 2016).

Değişen mevcut konjonktürü sunan çalışmalar, homojen bir Müslüman kadın anlayışını kesen sınıfsal bir eksenin varlığını da ortaya koymakla birlikte, Müslüman kadının ötekisi ve ötekileştirilmesi bağlamında yeni sorgulamalara bir manevra alanı açmaktadır. White’ın (2012) Ümraniye’de yaptığı çalışması kültürel İslam ile siyasal İslam arasındaki ayırmadan yola çıkarak kadınlar arasında ayrımı dikkate almaktadır. İslamcı hareket kadınların eylemci olmalarına, eğitim ve çalışma özgürlüklerine olanak sağlama-sına rağmen işçi mahallerindeki çoğu erkek eylemci eşlerinin bu olanaklara kavuşmasını desteklemediğini ortaya koymaktadır. Siyasal İslam eğitim yo-

luyla seçkin bir İslamcı kadın profilini oluşturmak isterken, erkek eylemciler kadının esas rolünün ev kadınlığı ve annelik olduğunu vurgulamaktadır. Eğitimli İslamcı kadınlar ise kültürel İslam’ın kadınlık anlayışını bir yandan eleştirmektedir. Öyleyse White’ın belirttiği gibi İslamcılık bir açmazın içindedir. Bu anlamda tesettür siyasal İslam için bir farklılık ve sınıf atlama göstergesidir. Yani tesettür White’a (2012:223) göre “parti üyeleri arasındaki (Fazilet Partisi) sınıf farklılıklarını kapatmakta ve sınıf atlamanın, kentli yaşamın simgesi” haline gelmiştir. Dolayısıyla “ötekileştirici” diğer mekanizmaların sorgulanması, Müslüman kadın kategorisinin bu anlamda heterojen bir kategori olduğunun ortaya konulması açısından önem taşımaktadır.

Ötekileştirici mekanizmaların başında sınıf ve ekonomik göstergelerin olduğu gerçeğini göz ardı etmeyen araştırmacılar da bulunmaktadır. Navarro-Yaşın (2012:255) 1980 ve 1990’larda laisist (laik) ve İslamcı kimlik politikalarının metalaşmaya ilgisi üzerine yaptığı analize göre kimlikler tüketim ürünleri vasıtasıyla ifade bulmaktadır. Navarro-Yaşın’ın (2012:255) en ilginç saptaması ise şudur;

“Laisistler ve İslamcılar için ‘kimlikler’ özcü anlamıyla ‘gerçek’ değil inşa edilmiştir ve kendi çağdaş ‘benlik’ ve ‘kültür’ nosyonlarımızın en önemli üretim mekânlarından biri de piyasadır.”

Radikal İslamcı aydınlar, laiklik yanlısı kesimi batı taklitçisi ve tüketicisi, özünden kopmuş olarak suçlamışlardır. Navarro-Yaşın (2012:256) gösterişçi tüketim alışkanlığının yalnızca laiklik yanlılarına özgü bir durum değil, İslamcı kesimin de tüketim alışkanlıklarına bakıldığında aynı durumu kendilerinde de olduğunu ifade etmektedir. Tüketim pazarında dindar kapitalist sınıfı temsil eden *Tekbir* isimli İslami giyim mağazasının yaptığı defileler bu çalışma bağlamında ilgi çekicidir.

1990’lı yıllardan günümüze İslami cemaatler arasındaki sınıfsal farklılıklar da açıkça ortaya çıkmaya başlamıştır. Örneğin, İskenderpaşa Cemaati müritleri toplantılarını beş yıldızlı otellerde toplanmakla birlikte, kendilerine ait alışveriş merkezleri olan bu grup, yüksek burjuva beğenileriyle kendilerini öncelikle diğer İslami gruplardan hem de kemalist/laik kesimden ayırmaya çalışmaktadırlar (Yavuz 2005:137-138). Üniversitede, parlamentoda, plajda, kahvehanelerde, opera salonlarında, televizyon programlarında Müslüman habitusları yeniden inşa edilmektedir (Göle 2002). Bu durum birçok çalışmada da tespit edildiği üzere (Barbarosoğlu 2015a; Navarro-Yaşın 2012;

J. White 2012; Jenny B. White 2007; Yavuz 2005) İslami kesim içerisindeki sınıfsal çelişkileri ortaya koymakta, ötekilik bağlamında eşitsizliğin farklı arakesitlerinin (toplumsal cinsiyet, inanç, sınıf, etnisite gibi) ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Gittikçe derinleşen sınıfsal farklılıklar göz önüne alındığında, homojen Müslüman kadın anlayışının sorgulanması, “öteki”liğin farklı eşitsizlik kategorileri bağlamında çeşitlenebileceğinin işaretini göstermesi açısından önemlidir.

İKİNCİ BÖLÜM

“Öteki”nin “Ötekisi”ni Anlamak için Kuramsal Bir İmkân: Kesitlerarasılık Kuramı

Bu bölümde araştırmanın dayandığı temel teorik ve metodolojik yaklaşım olan kesitlerarasılık kuramına geçmeden önce, yine söz konusu teorinin ve bu araştırmanın temellendiği varsayım olan “kadın” kategorisinin homojenliğini sorgulayan epistemolojik bir yaklaşım olan post-kolonyalist eleştiri perspektifinde “madun”luk sorunsalını ele alacağım. Bu noktada türbanlı kadınların yaşadığı mağduriyetleri merkeze alan siyasal İslamcı hareketin yarattığı “ezilen Müslüman kadın” algısını sorgulayarak asıl madunun kim olduğunu tanımlamaya çalışacağım. Akabinde ötekileştirme olgusuna yaklaşan sosyal psikolojik ve sosyolojik yaklaşımları ve bu yaklaşımların “öteki”ni “ötekisi”ni anlamada yetersiz kaldığı noktaları irdeleyerek son olarak çalışmanın temel teorik yaklaşımını oluşturan Kesitlerarasılık kuramını ele alacağım.

POST-KOLONYALİZM, ÇEŞİTLİLİK,

“MADUN”LUK/“MAĞDUR”LUK SORUNSALI

1990’lı yıllardan itibaren siyaset biliminde kök kazanmaya başlayan post-kolonyalist yaklaşımlar, bilim camiasındaki batılı bakış açısına eleştiri getirmiştir (Arman ve Şerbetçi 2012). Öyle ki geçtiğimiz yüzyılın sonlarından itibaren feminist nitel araştırmalar, kadınların farklılıkları göz ardı edil-

meden daha fazla çeşitlenmiş ve yaklaşımlar daha dinamik bir hale gelmiştir (Bora 2014; Olesen 2000:215).

Çağdaş feminist kuramın son dönemlerde en önemli tartışma alanı olan kimliğin anlamı ve kimlik/özdeşlik ile farklılık arasındaki ilişkidir. Liberal eşitlik, özerklik ve evrensellik algılarının eleştirisi noktasından hareketle Berktaş (2012:113), feminist teorinin yeni eleştirisi alanını şu şekilde tanımlar:

“Birinci olarak; feministler bu ideallerin tarihsel formülasyonunun çoğu kez kadınların farklılığının bastırılmasıyla ya da kadının dışlanmış bir ‘öteki’ olarak kurgulanmasıyla el ele gittiğini öne sürdüler. İkincisi, kimlik mantığının kendisinin kadının, dışı olanın, ötekiliğin ve farklılığın üzerine kurulu olduğunu savundular. Bu arada ‘kadın kimliği’ denen şeyin, kadınlar arasındaki farklılıkların yok sayılmasına ve sahte bir evrensellik iddiasına dayandığına da işaret edildi.”

Mohanty (2009:29) ise yine bu doğrultuda, Batılı feminizmin kadına dair yaklaşımını şu şekilde eleştirmektedir:

“... Bu noktada çözümlediğim feminist çalışmaların, üçüncü dünya kadınlarının hayatlarındaki maddi ve tarihsel heterojenlikleri söylemsel olarak sömürgeleştirdiğini, bu sayede bileşik, tekil bir ‘üçüncü dünya kadını’-keyfi bir şekilde kurulmuş gibi görünüp Batılı hümanist söylemin tasdik edici imzasını taşıyan bir imge ürettiğini/temsil ettiğini ileri süreceğim.”

Mohanty (2009) feminist çalışmaları, kadınların yaşadıkları toplumsal bağlamı göz ardı ederek, homojen bir anlayışla ele almalarını eleştirmiştir. Bu doğrultuda Mohanty’in (2009:30) temel analitik ön kabulü, “kadınlar” kategorisinin sorgulanmasıyla ilintilidir. Mohanty’e (2009) göre kadınların sınıfsal, etnik ve ırksal konumunun veya bunların kendi içindeki çelişkilerinin dikkate alınması gerekmektedir. Evrensel toplumsal cinsiyet farklılığı kabulü ile bu kabulün ortaya çıkardığı benzer çıkar ve arzuları taşıyan homojen bir grup varsayımı reddedilmiş olmaktadır (Mohanty 2009).

Homojen grup varsayımının reddedilmesi, dolayısıyla kadınların farklılıklarının göz ardı edilmemesi, kadınları ötekileştirici dinamiklerin ortaya daha net ortaya konulması açısından önem taşımaktadır. Post-kolonyal teori kapsamında, madun çalışmaları da “kadınlar” kategorisini yeniden sorgulayarak, feminist teoriye perspektif sağlayan bir başka yaklaşımdır (Chatterjee 1989; Loomba 2000; O’Hanlon 1988; Spivak 1988). Madun çalışmalarının

ortak noktası Marksizm'e kimlik boyutunun eklenerek, "madun"¹u temsil kabiliyeti bulunmayan toplumun en alt kesimi olarak karakterize edilmesidir (Z. Yılmaz 2015:39).

Gayatri Chakravorty Spivak "Can the Sulbertain Speak" (1988) adlı çalışmasında, "madun" kavramına yeni bir boyut kazandırarak, kendisini ifade etmesi engellenmiş toplumun en alt kesimi olarak yalnızca yoksulları ele almamış, "yoksun" olanları da kapsadığını ifade ederek Marksist ve feminist yeniden okumaya bir perspektif sağlamıştır (Yetişkin 2010). Bu anlamda Spivak'ın kadınların, madun erkeklerin iki katı konuşmaz olduğunu vurgulaması, feminist çalışmalara farklı bir boyut getirmiştir (Z. Yılmaz 2015:39). Spivak (1988) Hindistan'daki Sati geleneği (ölen kocasının ardından dul kadının kendini yakması) örneği üzerinden giderek, asıl madunun ve ast grup olarak dul kadınlar olduğunu belirtir; yani bütün kadınlar değildir. Dolayısıyla Hindistan'daki kadınlar homojen bir nitelik taşımaz. Dul kadınların susturulması, bir bakıma kolonyal Hindistan'daki tüm kadınların ezilmelerini imlemektedir; ancak kolonyal Hindistan'daki kadınların bütünü bu resme dâhil edilemez (Loomba 2000:264). Çünkü Hindistan'daki toplumsal yapı toplumsal cinsiyet farklılığı, sınıf ve kast farklılığı tarafından bölünmüştür, dolayısıyla analiz yaparken bu farklılıklar dikkate alınmalıdır (Spivak 1988, 2002). Loomba (2000:269) ise toplumsal cinsiyet ve sınıfın girift bir ilişki içerisinde olduğunu, bunların birlikte anlaşılmasının ast grupların sesinin daha iyi duyulması açısından önemli olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

"Toplumsal cinsiyet ve sınıfın farklı öğeler olarak, aralarında tercih yapabileceğimiz bir anlatılar çokluğu olarak düşünülmemesi gerekir. Bu öğelerin gücü tam anlamıyla ancak birbirleriyle ve öbür toplumsal güçlerle olan eklemlenmeleri saptanarak açığa çıkarılabilir. Aslına bakılırsa, insan öznelerin birçok farklı söylem tarafından oluşturulduğuna gerçekten inanıyorsak, bu eklemlenmeleri hesaba katmak zorundayız. Nitekim ast grupların seslerini işitebilmek için, büyük anlatıların gizledikleri çok katlı anlatıları açığa çıkarmamız gerekse de bu seslerin birbirleriyle nasıl iç içe ördüklerini düşünmemize ihtiyaç var."

Loomba'nın (2000:269) büyük anlatılar ile kastettiği aslında bir bakıma kimlik politikalarıdır. Çünkü kimlik politikaları, homojenleştirici

¹ "Madun" kavramı ilk kez Gramsci tarafından, 1934-1935 yıllarında klasik Marksist anlamdaki proleteriyadan başka işçiler, köylü kadınları gibi kendini temsil yeteneği olmayan toplumun en alt kesimini imlemek için kullanılmıştır (Yetişkin 2010:16).

bir söylem çerçevesinde kendi haklılığını meşrulaştırmaya çalışır. Spivak’a göre ise madun erkekten ziyade kadındır, yani cins-kimliklidir (Z. Yılmaz 2015:41). Dolayısıyla özellikle kadınların toplumsal yaşamda yaşadıkları mağduriyetler yalnızca kimlik politikalarının (Türkiye özelinde bakıldığında İslamcı hareket ve Kürt hareketi gibi) sunduğu eksen de değil, kendi içsel çelişkilerini de ortaya koyacak biçimde toplumsal cinsiyet ve sınıfın keşim-selliğinde irdelenmelidir.

BAŞÖRTÜSÜ MÜ TÜR BAN MI? SINIFSA L TABANLAR VE AYRIŞMALAR EKSENİNDE “MADUN”U TANIMLAMAK

Türkiye’de de İslami kimlik siyaseti çerçevesinde homojenleştirici bir “Müslüman kadın” söyleminin hâkim olduğu söylenebilir. Yılmaz’ın (2015:34) belirttiği üzere İslamcı hareket, “madun” kavramını “mağdur” olarak kullanarak siyasal iktidar mücadelesini meşrulaştırmaya çalışmış ve bu mağduriyetin göstergesi olarak kadınları ön plana koymuştur. Kimlik siyasetinin totalleştirici söylemi olduğu iddiasından hareketle, İslami kimlik siyasetinin merkezinde duran “türbanlı kadının yıllarca ezilmişliği” vurgusu da aynı homojenleştirici söylemin ürünüdür.

Araştırmının sorunsalı çerçevesinde Esenler’de yaşayan Müslüman kadınları ifade etmek için başörtülü mü yoksa türbanlı kavramının mı kullanılacağı hususu oldukça fazla irdelenmiştir. “Türban” ifadesinin siyasal bir anlam ifade etmesi ve bugüne kadar akademik camiada İslamcı kadınlar ile ilgili yapılan çalışmaların sorunsalında türbanlı kadınların kamusal alanda yaşadığı zorlukların ele alınması öncelikle bu ifadeyi kullanmaktan imtina edilmesine neden olmuştur. Çünkü “türbanlı kadın” olgusu Özdalga’nın (2013:63) ifadesiyle İslam’ın ortodoksi yorumunu benimseyen, yani kentsel alanda yerleşik, eğitilmiş sınıfı imlemektedir. Ancak araştırma sorunsalında vurgulandığı üzere bu araştırmanın öznesi; kentle bütünleşememiş, eğitimsiz, çalışmayan, kamusal alana hiç çıkmamış ya da mesafeli kadınlardır. Bu durumda da “başörtülü” ifadesinin daha yerinde olacağı düşünülmüştür. Konuyla ilintili olarak Göle’nin (2011b:16) *Modern Mahrem* eserindeki örtünmenin sosyolojik anlamını ile ilgili şu ifadesi önemlidir:

“Günümüzdeki şekliyle örtünme, genelde İslamcılığın siyasal bir vurgusu, özeldeyse Müslüman kadınların kimliğinin onaylanışını ifade etmektedir. Bu açıdan Müslüman kadının geleneksel örtüsü olan başörtüsünden farklıdır. Başörtüsü geleneklerin sınırları içinde kalmış, kuşaktan kuşağa

aktarılmış ve kadınlar tarafından ediligence benimsenmişken türban, yaşamın geleneksel alanlarından modern alanlarına geçişi ve siyasi bir duruşu içeren, kadınlarca gerçekleştirilmiş etkin bir sahiplenştir."

Göle'nin (2011b) türbanın geleneksel başörtüsünden farklı olarak siyasal bir duruşu içermesi görüşüne paralel olarak, Özdalga'nın (2013:63) İslam'ın ortodoksi (kentsel alanda yerleşik, eğitilmiş sınıfın benimsediği) ve heterodoksi (kırsal bölgelerde yaşayan sıradan insanların uygulaması) yorumları arasında yaptığı ayrım ise, aşırı basitleştirici de olsa, bu çalışmanın amacı bakımından önemli bir sınıflama olarak kavramsal bir perspektif sağlamıştır. Zira İslami bir radikalizm olarak nitelendirilebilecek ortodoksi İslam, heteredoks İslam'ın "demode" biçimlerine karşı bir rasyonel duruştur (Özdalga 2013:65). Dolayısıyla geleneksel başörtüsünden farklı olarak türban İslam'ın ortodoksi bir yorumu olduğu söylenebilir. İlyasoğlu (2013:124) da yine aynı şekilde İslamcı kadın kimliğinin "geleneksel Müslüman kadın" imajının reddi noktasında başladığını belirtir.

Türban öte yandan bazı yazarlar tarafından aynı zamanda seçkin statünün de bir göstergesi olarak da ele alınarak sınıfsal bir duruma da işaret edilmektedir (Göle 2011b; J. White 2012). White'ın (2012:204) Ümraniye'de Fazilet Partisi için aktif çalışan İslamcı kadınlar ile yaptığı çalışmasında İslamcılar kadınlar için örtünmenin anlamı üzerine yaptığı şu analiz önemlidir:

"Bir bakıma, örtünmenin seçkin statüsünün göstergesi olabilmesi için seçkinlerden oluşmayan çevredeki örtünme eyleminden ve bunun içerimlerinden uzak tutulması gerekir. Bu nedenle, İslamcı eylemciler kendi örtünmelerinin daha "şuurlu" olduğunu öne sürerek kendi kültürel eylemlerini çevrelerindeki halktan ayrı tutmaya uğraşmaktadırlar. İslamcı aydınların söylemi (ve bu söyleme ilişkin akademik söylem) de "kültürel politikanın" temsilcisi olan "bilinçli" örtünme ile birbiriyle çatışan motivasyonların etkisindeki günlük örtünme arasındaki farkı destekler niteliktedir."

Göle (2011b:16) de yine bu doğrultuda türbanı sahiplenilen kadınların sınıfsal konumuna dikkat çekmektedir:

"Eğitilmiş alt ve orta sınıf kadınlar "gerçek İslam"ı bildiklerini iddia ederek kendilerini geleneksel, eğitimsiz kadınlardan ayırmaktadırlar; bu genç İslamcı kadınlar en başta gelenekleri ve dini kendi ailevi yaşamlarında sürdüren ve bilgi ya da uygulama konusunda herhangi bir talepte bulunmayan annelerinin modelini reddederler."

Böylelikle bu çalışma bağlamında, “başörtülü”² ifadesi; İslam’ın geleneksel yorumunu benimseyen, yoksul, eğitim düzeyi düşük, kamusal alana katılmayan kadınlar için uygun bulunmuştur. Ancak burada da şu iki sorun ortaya çıkmıştır: Birincisi; herhangi bir cemaat aidiyeti olan ve çarşaf giyen kadınları bu kategoriye koyabilir miyim? İkincisi ise; kadınların başörtüsünü takma motivasyonlarının kaynağı geleneksel mi yoksa sadece dinsel mi, bunu nasıl ayırt edeceğim? Kadınların başörtüsü ya da çarşaf kullanmalarına neden olan motivasyon kaynaklarının kadınlara doğrudan sorulması ya da onların bunu ayırt edebilmesinin mümkün olmayacağını düşünerek, nitel araştırmanın sunduğu olanaklar çerçevesinde yaptığım gözlemlerle dindar, gündelik yaşamının bütününe dinsel motiflerin kuşattığı ve geleneksel örtünme biçimini tercih eden kadınları seçmem mümkün olmuştur. Zenginleşme, eğitim, kentleşme, başka sosyal gruplarla temas, kadınların örtünme tercihini modern ya da İslami gibi dikotomik çerçevede değerlendirilmesini hayli zorlaştırmaktadır (Z. Yılmaz 2015:195). Ancak bu noktada literatürdeki bazı çalışmalar yol gösterici olmuştur. Gökarıksel ve Secor’a (2010) göre 1980’li yıllardan beri yükselişe geçen tesettür modası, dindarlık ve modayı aynı potada buluşturmuş, tesettürlü kadınlar arasında geleneksel ve modern ayrımını ortaya çıkarmıştır. Kadınların örtünmeye yükledikleri anlamı bu ikilem çerçevesinde ortaya koymaya çalışan Gökarıksel ve Secor (2010) yaptıkları odak grup görüşmelerinde kadınlara İslami giyim tarzına uygun kıyafetler üreten iki markanın katalog resimlerini göstermişler ve bu resimler ile ilgili kadınlardan yorum yapmalarını istemişlerdir. Kadınlar resimlerin bir kısmını “modern olarak” (renk bakımından canlı, biçim olarak daha kalıplı ve dar olanları) nitelendirirken, diğer resimdeki kıyafetleri “eski” (renk bakımından soluk, biçim bakımından bol olanları) hatta “babaanne” tarzı olarak nitelendirilmişlerdir (Gökarıksel ve Secor 2010:133-134). Ancak asıl çelişki geleneksel olarak nitelenen örtünme ya da tesettür biçiminin dinsel olarak daha uygun bulunmasıdır (Gökarıksel ve Secor 2010). Görüldüğü gibi İslami esaslara uygun olmasa bile tesettürün ya da örtünmenin bu tür modern olmayan görünümlerinden kaçınılmaktadır. Oysa “türban” modernliğe (ya da bu anlayışın önemli yapıtaşı olan laikliğe) karşı bir başkaldırı

2 Başörtülü ifadesi çarşaf giyen kadınları da içerecek biçimde geniş bir anlamda ele alınmıştır. Dindar kadın ile kastedilen ise İslam’ın Sünni yorumunu benimseyen ve bu motivasyon ile başörtüsü takan kadındır.

olarak gelenekselliği ön plana çıkarma motivasyonunun ifadesiydi. Ancak günümüzde tüketim kültürüne eklemlenen örtünme anlayışı sınıfsal faktörlerin etkisiyle kendi modernizmini yaratmış, geleneksel ve modern düalizmi örtünme anlayışını değiştirmiştir.

Çarşaf giyen kadınları ise başörtülü kategorisine koyma nedenini, Öz-dalga'nın (2013:65) örtünmenin ortodoksi ve heterodoksi yorumu ile açıklamak mümkündür. Bu çalışmada çarşaf giymek, kadınların bir cemaate mensubiyetini ve heteredoksi İslam'dan farklılığını yansıtsa da aslında karakteristik özellikleri bakımından modernliğe karşı bir duruşu temsil eder. Öyle ki, ortodoksi İslam'ı temsil eden türbanlı kadın imgelemi kentli, eğitilmiş ve çoğunlukla çalışan kadına işaret etmektedir. Oysa Esenler'de görüşme yapılan çarşafli kadınlar kentli olmayan, hatta kadınların okumasına ve çalışmasına karşı çıkan bir görüşü temsil etmektedirler. Bu düşünsel ayrım türbanlı ve çarşafli ayrımını net bir şekilde ortaya koymakta, çarşafli kadınları başörtülü kategorisine neden koyduğumu açıklamaktadır.

Öte yandan "madun"luk tartışmaları etrafında başka bir sorunsal ise sınıfsal konumun yani yoksulluğun ötesinde yoksunluk kavramsallaştırmasının da toplumun en altındaki "kadın"ın sesinin duyulması açısından önem taşımaktadır. Üzerinde uzlaşmış tek bir tanımlı bulunmayan yoksulluk, genel olarak ele alındığında, belirlenen standart düzeyin altında olma durumudur (E. Doğan 2014:6). Simmel'in deyimiyle yoksulluk bir durumdur ve bir sonuç olarak anlam kazanır (Çiğdem 2007:206). Dolayısıyla yoksulluğa kavramsal yaklaşımın ötesinde bir durum olarak yoksulluğun³, yoksunluğu da kapsayacak şekilde ne anlama geldiği ve bir dışlanma dinamiği olarak nasıl süreci tetiklediğini ortaya koymak gerekmektedir. Öyle ki yoksulluk farklı toplumsal değişkenlerle etkileşimi bağlamında ele alınması halinde daha anlaşılabilir bir olgudur.

3 Yoksulluk ile ilgili tanımlara bakıldığında, genellikle mutlak yoksulluk ve göreceli yoksulluk olmak üzere iki tanıma referans verildiği söylenebilir. Mutlak yoksulluk: "Kişi başına tüketilen kalori miktarı olup, hane ya da kişilerin yaşamlarını devam ettirebilmeleri için ihtiyaç duydukları asgari gelir ve harcama düzeyine göre hesaplanmaktadır" (E. Doğan 2014:9). Göreceli yoksulluk ise mutlak yoksullukta bahsi geçen minimum kalori ihtiyacının yanı sıra eğitim, barınma, sağlık gibi ihtiyaçlarının toplumun diğer bireyleri karşısındaki durumuna göre belirlenmektedir (E. Doğan 2014:10). Yoksulluğun tüketim odaklı tanım ve tespitini eleştirenler arasında olan Işık ve Pınarcıoğlu (2013:42) bu durumun yoksul olarak adlandırılan kesimi homojen bir bütün olarak görmeye yol açtığını ifade ederken, Erdem (2003) yoksulların homojen olmadığının altını çizerek, yoksulların da kendi aralarında bir derecelendirme olduğunu belirtir.

Bu çalışmada da yoksulluk sadece ekonomik imkânsızlıklar bağlamında değil, sosyal hayata entegrasyonun yetersizliği, kaynak ve imkânlarla ulaşma bakımından kapasite yoksunluğu bağlamında ele alınmıştır. Müslüman kadın kavramının da yıllarca aynı anlayışla homojen bir biçimde ele alındığı söylenebilir. Kadınların yalnızca türbanları nedeniyle vatandaşlık haklarının gasp edildiği, kamusal alandan dışlandığı vurgusu yapılmıştır. Ancak ekonomik yoksulluktan daha geniş çerçevede kavramsal bir perspektif sağlayan “kapasite yoksunluğu”⁴ kavramı birçok eşitsizlik dinamiğini göz ardı etmeden ayrımcılık ve ötekileştirmeyi anlamaya yardımcı olmaktadır.

Bir ülkenin kalkınmışlığını ve refahını verilen ekonomik, siyasal ve toplumsal haklara bakarak anlamak yeterli değildir. Amartya Sen’e göre, bireylere verilen hakların yanı sıra, onların kapasitelerin geliştirilmesine yönelik adımlar atılması toplumsal refahın bütünüyle sağlanması için elzemdir. Bu anlamda kadınlara verilen hakların yanı sıra temel kapasitelerinin geliştirilmesi oldukça önem taşımaktadır. Çünkü kadınların ev dışında çalışmasının ve eğitim düzeyinin yüksek olmasının kadının eylemliliği, aile içi kararlarda daha güçlü olması gibi olumlu etkileri vardır (Sen 2004:263). Sen’in (1992:273) kadın eylemliliği ile ilgili belirttiği eğitim, çalışma, doğurganlığın azaltılması gibi değişkenler toplumsal refahın artırılmasında oldukça önemlidir.

- 4 Amartya Sen’in “kapasite yaklaşımı” yerleşik/ortodoks refah teorisine eleştiri noktasından hareket eder (Şeker 2009). Ortodoks iktisat, tarih ve toplumsal bağlamı bir kenara bırakarak kendisine analiz birimi olarak, kendi çıkarları peşinde koşan düşsel iktisadi insanı kullanır (İşgüden ve Köne 2002:98). Öyle ki faydacı refah yaklaşımları eşitsizlikleri yeterince ortaya koyamazlar (Şeker 2009). Gelir düzeyini standart bir ölçüm düzeyi olarak alma yerine kapasite yaklaşımı, söz konusu makul hayat düzeyine ulaşmak için gerekli olan temel yapabilirlikten yoksun olmaktır (Sam 2008; Sen 2004). Yoksulluğu önlemeye yönelik politika üretmeye yönelik bir yaklaşım biçimi olarak kapasite yaklaşımının klasik refah teorisinden farklılıkları vardır (Sam 2008). Yoksulluğun basitleştirici kavramallaştırmasına karşı Sen (1983:153), öncelikle göreceliği savunur. Sen (1983), bir insanın kapasitesi açısından mutlak yoksulluğun; mal, gelir ve kaynaklar açısından göreceli yoksullukla ilişkili olduğunu iddia eder. Yani gelir bakımından göreceli yoksulluk, kapasiteler bakımından mutlak yoksunluğa neden olabilmektedir (Sen 2004:130). Kapasite yaklaşımının yoksulluğa yaklaşım açısından en can alıcı noktası, insanların kapasitelerini belirleyici başlıca faktör olmasıdır (Sen 2004, 2005). Çünkü kapasite yaklaşımı açısından yoksulluk ve kapasite arasındaki denklem, bireyin toplumsal cinsiyeti, yaşı, ikamet yeri, toplumsal rolü, engellilik/hastalık durumu, epidemolojik atmosfer (örneğin bir bölgedeki salgın hastalıklar) gibi değişkenlerden etkilenmektedir (Sen 2004). Sen (2004:139-141) yoksulluk ve yoksunluk tespitinde bir toplum içerisindeki farklı gruplara yönelik eşitsizliklere bu anlamda dikkat çekilmiştir. Örneğin, Birleşik Devletleri’ndeki Afrika kökenli erkekler yoksulluk bakımından, Kosta Rika, Jamaika ve Sri Lanka gibi daha yoksul ekonomide yaşayan erkeklerin gerisine düşebilmektedir. Ya da başka bir örnekle, siyah kadınların ölüm oranının sadece Birleşik Devletler’deki beyaz kadınların değil, Kerala’daki Hintli kadınların gerisine düşebilmektedir (Sen 2004).

Öyle ki Esenler'de yaşayan yoksul Müslüman kadınlar ekonomik yoksulluklarının yanı sıra eğitim düzeyi, etnisite, dinî öğretilerin kadınların yaşam alanlarını özel alan ile sınırlaması gibi nedenlerin bir ya da birkaçı ile birlikte çok boyutlu bir yoksunluk içerisindedirler. Bu yüzden yoksulluğu yalnızca ekonomik parametreler ile birlikte ele almak ya da ötekileştirmeyi yalnızca başörtüsü gibi indirgemeci yaklaşımla anlamaya çalışmak yanılgılara yol açabilmektedir. Bir ötekileştirme ve dışlama dinamiği olarak kadın yoksulluğu ve yoksunluğu bu çalışma bağlamında da ekonomik yetersizliklerin ötesinde toplumsal alana katılımın yetersizliğini de içerecek biçimde kapasite yoksunluğu olarak geniş bir anlamda ele alınmıştır. Araştırmanın örneklemi oluşturan kadınlar, Sen'in (2004) kavramsallaştırmasında ifade ettiği üzere, hem gelir azlığı bakımından hem de kapasite yetersizliği (düşük eğitim düzeyi, meslek sahibi olmayan, toplumsal katılımı düşük vb.) bakımından yoksul ve yoksundurlar. Öyle ki kadınlar temel hak ve özgürlüklere sahip olmalarına, örneğin başörtüleriyle kamusal alana özgürce katılabilmelerine, üniversiteye başörtülü girmekten milletvekili olabilme hak ve özgürlüklerine rağmen yoksun durumdadırlar.

Başörtüsü/türban, yoksulluk ve yoksunluk tartışmaları bağlamında değerlendirildiğinde, "madun" aslında tüm Müslüman ya da türbanlı kadınlar değil, toplumun en altındaki yani ekonomik, sosyal ve politik haklardan yararlanamayan, yoksul ve yoksun başörtülü kadınlardır. Spivak'ın da ifade ettiği gibi madun, bu çalışma kapsamında yalnızca yoksulları ya da türbanlı kadınları değil "sömürgeci özneyi üreten, kültür alanında ilerlemiş, gelişmiş ve doğruyu ya da iyiyi bilen olarak nitelendirilenlerin haklarından ve olanaklarından "yoksun" olanları da kapsamaktadır" (Yetişkin 2010:16-17). İşte bu sömürülen ve ötekileştirilen özne eğer kadın ise Spivak'ın da altını çizdiği üzere iki kere ötekileştirilmeye maruz kalmaktadır (Z. Yılmaz 2015:41). Bu varsayım temelinde "madun" olarak ifade ettiğim Esenler'de yaşayan dindar, başörtülü/çarşafı, yoksul ve yoksun kadınların ötekileştirme ve ötekileştirilme deneyimlerini hegemonik kimlik politikalarının söylemlerinden bağımsız bir şekilde ele almaya çalışacak, "ötekileştirme" ve "ötekileştirilme" deneyimlerinin hangi dinamikler üzerinden şekillendiği açığa çıkarmaya çalışacağım.

ÖTEKİLEŞTİRMEYE İLİŞKİN SOSYAL PSİKOLOJİK VE SOSYOLOJİK KURAMSAL YAKLAŞIMLAR

Biz ve onlar zemininde biçimlenen “öteki”⁵, bağlı bulunulan grubu ya da topluluğu diğerlerinden farklı kılma çabasının sonucudur. Bu anlamda kimlikler özdeşleşme ve bağlılık işlevi görürken, bunu başka unsurları dışlama, dışarıda bırakma işlevi ve “kendilerinden hiyerarşik” olarak daha aşağıda tanımlama kabiliyetleri sayesinde yapılar (Hall 2014:282).

Ötekileştirme bu bağlamda özellikle sosyal psikoloji, sosyoloji ve felsefe olmak üzere sosyal bilimlerin önemli çalışma alanlarından birisidir. Ötekileştirme özellikle sosyal psikolojinin önemli çalışma alanlarından birisidir. Grup düşmanlığı ya da bir başka gruba karşı olumsuz tutum ve davranışlar olarak nitelendirilebilecek ötekileştirme süreci, sosyal psikolojide iç grup adı verilen bir grubun dış gruba yönelttikleri olumsuz tutum ve davranışlar olarak betimlenmektedir (Taylor, Peplau ve Sears 2012). “Ben kimim” ve “biz kimiz” sorusuna verilen yanıt etrafında şekillenen “öteki”, “ben gibi” ya da “biz olmayan”dır. Böylece “biz gibi olmayan”ın, yani “öteki”nin olumsuzlanmasında süreci beraberinde gelmektedir. Grup düşmanlığı bu bağlamda birbirini tamamlayan üç faktör sonucu oluşmaktadır: Bunlardan ilki; zihinde yer alan kalıp yargılar, ikincisi; duygusal olarak bir başka gruba karşı hissedilen önyargılar, sonuncusu ise; bahsedilen diğer ikisinin davranışsal

- 5 “Öteki” kavramı Türk Dil Kurumu tarafından şu şekilde tanımlanmıştır: 1. sözü edilen veya benzer iki nesneden önem ve konum bakımından uzakta olan 2. mevcut kültürün içinde dışlanmış olan (TDK 2016). Bayram’a (2016:1417) göre ötekileştirme kendi sınırlarını çizirken, “öteki”ni yani kendinden farklı olanı olumsuzlama durumudur. Öteki “ben”in dışında ve ondan farklı olandır. Olumsuzlanan “öteki”, Spinoza tarafından ise “omnis determinatio est negatio”, yani Türkçede “bir mutlak töz, gerçeklik ya da hakikat üzerine konuştuğumuzda her belirleme bir dışlama ve değillemedir” şeklinde ifade edilmiştir (Aktaran: Kiraz 2011:153-154). Yine Hegel felsefesinde de “öteki” olumsuzlanarak, “ben” kurulmaktadır (Özçınar 2007:10). Hegel felsefesinde ben ve ötekinin diyalektiğini “ötekiyle tümüyle dolayimsız ve uzlaşmaz bir ilişki, öteki olanı salt bir karşıtıla dönüştürerek bütünüyle olumsuzlar ve böylece ötekileştirir” şeklinden ifade etmektedir. Öteki tanımında görüleceği üzere, kişi ya da toplumların kendilerini diğerlerinden farklı kılması, daha eylemsel bir boyut olan ötekileştirmeyi inceleme zorunluluğuna görmektedir. Yani söz konusu durumsal boyut, toplumsal yaşama eylemsel olarak yansımaktadır. “Ben”, “öteki”ni değerlendirirken kendi kültürünü ve değerlerini ölçüt olarak kullanır, yani “öteki” kendisinin eksik halini oluşturur (Schnapper 2005:25-26). Bu anlamda inanç ve değerler, cinsiyet, politik görüş vb. açılarından kendisi gibi olmayanlar referans alınır, böylece öteki ile ilişki ötekileştirme sürecini beraberinde getirmektedir (Bayram 2016). Öteki kavramını etimolojisi ile birlikte inceleyen Nahya (2010:55) ise kavramı şu şekilde açıklamıştır: “‘Öteki’ bir ya da daha fazla kişi, kültür ya da toplum tarafından, geçmişten ya da güncel ilişkilerden referans alınarak, dikey (sınıfsal) ya da yatay (etnik vb.) olarak farklılaştırılmış ya da ayrıştırılmış olan şekilde tanımlanabilir.”

yansıması olan ayrımcılıktır. Kalıp yargılar, bir grup hakkında ve grupla ilgili bilgi boşluklarını dolduran zihinsel oluşumlardır (Göregenli 2012:23). Kalıp yargılar bir grubu diğer gruptan ayırma ve farklılaştırma işlevleriyle, önyargı oluşumuna, böylece iç gruba yönelik sempaticanlığı, dış gruba karşı ise ayrımcılığı artırmaktadır (Göregenli 2012:24).

Söz konusu kavramlar, metodolojik açıdan analiz edilirken kullanılan "iç grup" ve "dış grup", sosyal psikolojide "biz" ve "onlar"a, yani "biz" ve "ötekiler"e karşılık gelmektedir (Yapıcı 2004:7). Bu kategorizasyon temeline şekillenen gruplar arası ilişkiler ise Tajfel'in Sosyal Kimlik Kuramı'nda teorik bir temele oturtulmaktadır. Sosyal Kimlik Kuramı, iç grup ve dış grup ayrımını sağlamanın süreçlerini inceleyen bir kuramsal yaklaşımdır. Sosyal psikolojide Tajfel'in bu kuramı kültür, tarih ve toplumsal gruplar, gruplar arası ilişkiler ve bu ilişkilerin, birey kimliğinin oluşması üzerindeki etkilerini ele almaktadır (Hortaçsu 1998:55). Bir gruba üye olmanın birey üzerindeki etkileri, Tajfel ve Turner'ın kuramının çerçevesini oluşturmaktadır (Madran 2012:75). Tajfel'e (1981) göre bireyler kendilerini ve ötekileri belli sosyal grupların üyesi olarak sınıflara ayırmakta, kendilerini ve sosyal dünyalarını "biz" ve "onlar" şeklinde kategorize ederek gruplar arası davranışı oluşturma eğilimi göstermektedirler (Aktaran: Yapıcı 2004:50). İç grup lehine, dış grup aleyhine olan davranışları ve kalıp yargıları ortaya çıkaran süreç, Tajfel tarafından sosyal kategorizasyon olarak adlandırılmaktadır (Aktaran: Yapıcı 2004:51). Bu noktadan hareketle Tajfel (1981:254) sosyal kategorizasyon, sosyal kimlik, sosyal karşılaştırma ve grup farklılığının iç grup ve dış gruba yönelik tutumların oluşmasında önemli olduğunu belirtmektedir. Kategorizasyon sürecinde birey, çevresini düzenlerken çevreden aldığı bilgileri sosyalizasyon sürecinde edindiği kategorilere uydurmakta ve yorumlamaktadır (Aktaran: Yapıcı 2004:52).

Sosyal kategorizasyon süreci ile iç gruba yönelik olumlu, dış gruba olumsuz tutumlar oluşmaktadır. Böylece toplumsal yapı içerisinde gruplar kendilerini konumlandırmaktadırlar. Toplumsal yapı içerisinde grup konumunu belirleyen bir dinamik olarak ırk başta olmak üzere, birçok sosyal psikolojik çalışma toplumsal cinsiyet, sınıf, inanç ve sosyal sınıf temelindeki önyargılı tutumlara odaklanmaktadır (Augoustinos, Walker ve Donaghue 2006:237). Herbert Blumer tarafından 1958 yılında yayınlanan "Race Prejudice as a Sense of Group Position" isimli makale, bireyler arası ırksal önyargılardan ziyade, grup pozisyonunun ırksal önyargıların oluşmasındaki önemini göstermesi bakımından dikkat çekici çalışmalardan biridir. Blu-

mer'in (1958:3-7) temel iddiası, öncelikle bir grup üyesinin başka bir grup üyesine hissettiği düşmanlık gibi duyguların nasıl grup konumunda kurulduğunu anlamak gerektiğidir. Yani sosyal pozisyon algısı, baskın grubun diğer gruba göre konumuna göre tanımlanmaktadır. Baskın grupta var olan üstünlük, ötekini tabi kılma, tüm ayrıcalık ve avantajlara sahiplik hissi gibi duygular, grubun diğer gruplar karşısında kendilerini nasıl konumlandığına bağlı olmakta, böylece ırksal önyargılar oluşmaktadır (Blumer 1958). Blumer'in (1958) Samson ve Bobo (2014) gibi takipçileri, önyargı ve ayrımcılık konusunda sosyolojik analizi tercih etmelerine rağmen, ırksal önyargıların ve sosyal eşitsizliğin sosyal psikoloji ve diğer (antropoloji, ekonomi vd.) bilimlerle birlikte ele alınması gerektiğini belirtmektedirler. Samson ve Bobo'ya (2014) göre sosyal seviye faktörleri ve süreçleri bireylerin algısını şekillendirmektedir. Irksal tutumlar, inançlar ve kimlikler yaşanan deneyimlerde kurucu bir rol üstlenmektedir. Örneğin, Beyazların Afrikalı Amerikalılar'a karşı duygusal mesafesi hâlâ devam etmektedir (Samson ve Bobo 2014:529). Blumer'in tespiti görüldüğü gibi, yalnızca baskın grubun azınlık gruba karşı oluşturduğu ırksal önyargıları ele almaktadır (Bobo 1999:448). Ancak azınlık ya da güçsüz konumda olanlar da önyargı oluşturabilmektedir.

Önyargı ile ilgili yapılan diğer sosyal psikolojik çalışmalar, daha zayıf olan azınlık gruplarına ve üyelerine yönelik ayrımcı tutum ve davranışlar oluşma olasılığının, çoğunluk gruplarından daha fazla olduğunu göstermektedir (Mullen, Brown ve Smith 1992; Tropp ve Pettigrew 2005; Zick, Wagner, Van Dick ve Petzel 2001). Zick v.d.'nin (2001) yaptığı çalışmanın ana iddiası, önyargılı tutumların azınlık gruplarını, çoğunluk grubun kültürünü asimile etmek için en iyi yol olarak fonksiyon göstermesidir. Avrupa'nın göçmenleri barındıran en önemli destinasyon alanlarından biri olan Almanya'da yapılan çalışmada, azınlık gruplarına yönelik asimile etmeye yönelik tutumların, diğer Avrupa ülkeleriyle kıyaslandığında daha fazla olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Zick vd. 2001:555). Öte yandan bazı görüşler ise, azınlık gruplarının da diğer azınlık ve çoğunluk gruplarına önyargılı tutumlarda bulunabileceğini belirtmektedirler (Perlmutter 2002). Perlmutter (2002:61) bunun nedeninin grup kimliğini korumak amacıyla olabileceğini iddia etmektedir. Zira bir azınlık grup ne kadar grup kimliğini güçlendirirse, o kadar başka bir grubun onları tehdit etmesinden ve dışlamasından sakınabilir. Leonardi ve Brewer (2001) tarafından azınlık ve çoğunluk gruplarının önyargılı tutum geliştirmeleri ile ilgili yapılan çalışmanın bulguları ise, azınlık grup-

larının daha fazla önyargılı tutumlarda ve ayrımcı davranışta bulunmalarını göstermesi açısından önem taşımaktadır. Pozitif sosyal kimliğin grup içinde onaylanması, azınlık grupların önyargılarının oluşmasını sağlamaktadır. Öte yandan çoğunluk grupları içerisindeki ayrımcılığın varlığı, pozitif sosyal kimlikten ziyade grupla düşük özdeşleşme düzeyini yansıtmaktadır.

Önyargı ve ayrımcılığın köklerini anlamak için öncelikle grubun sınırlarını sürdürmek için dayandığı temel motivasyon kaynaklarını anlamak gereklidir (Brewer 1999:429). Brewer'a (1999:442) göre ayrımcılık olarak nitelendirilebilecek algı ve davranışlar, grup içindeki pozitif ilişkileri artırma isteği tarafından öncelikli olarak motive edilmektedir. Bunun için de kalıp yargılar önyargıları rasyonalize ederek, çeşitli sosyal gruplara yönelik yaygın inanışlar meydana getirmektedir (Yapıcı 2004:18). Böylece grup sınırlarının korunması durumu söz konusu olduğunda, toplumsal yapıda daha güçsüz ve azınlık konumunda olanların da diğer gruplara yönelik ötekileştirici tutumlarının olabileceği sorunsalı önem kazanmaktadır.

Sosyal psikolojide, toplum içerisinde azınlık ya da dezavantajlı konumda olanların neden ve nasıl ötekileştirdikleriyle ilgili kuramsal yaklaşım ise Sistemin Meşrulaştırılması Kuramı'dır. Jost ve Banaji (1994) tarafından teorize edilen Sistemin Meşrulaştırılması Kuramı (System Justification Theory), özellikle toplumda dezavantajlı konumda olanlar tarafından eşitsizlik üzerine kurulan sistemin, nasıl sürdürüldüğünü anlamaya yönelik psikolojik süreçleri analiz etmektedir. Yani bu kuram, daha çok sistem tarafından dezavantajlı konumda olanların, var olan durumu içselleştirmelerinin sosyal psikolojik analizini içermektedir. Bu kuramın ana argümanları (J. T. Jost, Banaji ve Nosek 2004:881) ise şunlardır:

- Var olan toplumsal düzeni savunmayı sağlayan genel bir ideolojik motivasyon vardır.
- Bu motivasyon dezavantajlı grup üyeleri arasında, bunların içselleştirilmesi ile sorumludur.
- Bu durum paradoksal olarak, en çok statüko tarafından zarar görenler arasında gözlenir.

Toplum içerisinde daha alt statüde ve dezavantajlı konumda olanlar, içinde bulundukları durumu daha hafifletmek ve kendilerini daha iyi hissetmek için yanlış bilinç kaynaklı inanç, düşünce ve ideolojileri sahiplenmektedirler (J. Jost ve Hunyady 2002). Örneğin, yoksul kişiler içinde bulunduk-

ları durumu hafifletmek adına dinî inançları referans göstererek, “zenginler cennete yoksullardan 500 sene sonra girecek” ya da “yoksulluk bu dünyada imtihandır” gibi inançlara yaslanarak, içinde bulundukları durumu daha kabullenir hale getirebilmektedirler. Hatta daha alt konumdakiler, dış gruba taraf olarak alıp, kendi iç grubuna yönelik kararsız bir tutum izleyebilmektedir (J. Jost ve Hunyady 2002:148). Örneğin; bir kadının, kadınlara yönelik şiddeti meşrulaştırmak adına “kadının karnından sıpayı, sırtından sopayı eksik etmeyeceksin” düşüncesini savunması, ataerkil sistemi meşrulaştırması anlamına gelmektedir.

Tuğal’ın (2014:44) İstanbul’un Sultanbeyli ilçesinde yaptığı çalışmadaki bulgular, bu sosyal psikolojik yaklaşım açısından önem taşımaktadır. Tuğal’a (2014) göre aydınlar, eğitimciler, siyasetçiler vb., belli davranış şekilleri, hayat tempoları, zaman mefhumları, beden kullanımları, sınıflandırma kalıpları, bilgi külliyatları ve ritüeller zerk ederek eşitsizlik için rıza sağlarlar. Bu günlük yaşam pratiklerini, statü ayrımlarını, sınıf farklılıklarını ve güç dengelerini doğallaştırır. Böylece sisteme en çok rıza sağlayanlar sistemden en büyük zarar görenlerden oluşur (Tuğal 2014). Tuğal’ın (2014) çalışmasından örnekle, Sistemin Meşrulaştırılması Kuramı sosyal psikolojik yaklaşım açısından toplumsal sistemde dezavantajlı konumda olanların, ayrımcılık hissini baskılanmasını göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

Ayrımcılık ve ötekileştirmeyle ilgili sosyal psikoloji literatürüne bakıldığında, genellikle grup ve bireylerin dezavantajlı konumda olanlara karşı olumsuz tutum ve davranışlar içerisinde oldukları konusunda bir uzlaşım söz konusu olduğu görülmektedir (Blumer 1958; Eagly ve Diekmann 2005; Mullen vd. 1992; Samson ve Bobo 2014; Tropp ve Pettigrew 2005; Wagner, Sen, Permadadi ve Howarth 2012). Oysa dezavantajlı konumda olup, gücü elinde bulundurmayanlar da başka bir grup hakkında kalıp yargı oluşturup, önyargılı yaklaşım ayrımcılık ve ötekileştirme sürecini başlatabilmektedirler. Ancak belirtilmelidir ki; sosyal psikolojik çalışmaların geldiği noktada, toplumda azınlık konumunda ve dezavantajlı konumda olanların da “kendi grup sınırları”nı muhafaza etmek amacıyla “öteki”ne karşı olumsuz tutumlarının bir grup dinamiği sağlayabileceğidir. Dolayısıyla etnisite ve din gibi grup sınırlarını belirleyen toplumsal dinamiklerin önemli bir işlevselliği bulunmaktadır. Başka bir deyişle, birey ve grupların “öteki”ne yönelik tutumlarında -ister azınlık ister çoğunluk olsun- ana motivasyon kaynağının grup sınırlarını korumak için “biz”i, “öteki”nden ayırmak olduğu yani grup sınırlarını koruma isteğinin önemli bir belirleyici olduğudur.

Birey ve grupların kendileri dışındakine, yani ötekine karşı tutumlarını belirleyen psikolojik süreçlerin varlığı oldukça önemlidir. Fakat bu süreçleri devreye sokan toplumsal dinamiklerin varlığı da söz konusudur. Sosyolojik teorilerde ötekine karşı davranışı belirleyen başlıca dışlama dinamikleri olarak ele alınan etnisite, din, inanç vb. faktörlerin etkisinin de bu açıdan söz konusu psikolojik süreçler ile birlikte analiz edilmesi gereklidir. Sosyal psikolojinin kuramsal yaklaşımları teorik açılım sağlamasının yanı sıra yukarıda ifade edilen eksiklikleri de bulunmaktadır.

Öte yandan sosyolojik teorilerin etnik kimliğin ve grup sınırlarının oluşumuna yönelik kuramsal yaklaşımları da çalışmaya önemli bir perspektif sağlamaktadır. Özellikle Türkiye bağlamında bakıldığında, 1980 sonrası etnik ve dinî kimliğe dayalı toplumsal hareketlerin yükselişe geçmesiyle birlikte ötekileştirici toplumsal dinamikler, toplumsal ilişkilere farklı bir yön vermektedir. Temel olarak sosyolojik bakış açısıyla, tüm kimlikler kurgulanmakta ve toplumsal koşullara göre değişen bir olgu olarak kabul edilmektedir (Berktaş 2012:116; Mardin 2009:61). Bu kurgu belirli toplumsal kaynaklara erişimin yoksunluğu ve kültürel öğelerin yok sayılmasının sonucu oluşturulmaktadır. Toplumsal gruplar arası ilişkileri analiz etmek için Çayır (2012:11-13) tarafından önerilen şu teorik çıkarımlar ise ayrımcılığı çok boyutlu incelemek açısından önemlidir:

1. Gruplar arası eşitsizliğin olduğu modern toplumlarda, bazı gruplar diğerlerine nazaran daha baskın ve güçlüdür. Baskın gruplar madun, alt konumlu olarak nitelendirilebilecek zayıf grupları damgalayabilir, etiketleyebilir.
2. Damgalama, baskın grupların madun gruplar ile ilgili kalıp yargı üretmesinde etkilidir.
3. Damgalanmış gruplar, kendileri ile ilgili kalıp yargılara uygun biçimde davrandığında, ayrımcılık toplumsal bir sorun haline gelmez.
4. Kalıp yargıların bir nebze “doğruluk payı” taşıması nedeniyle kalıp yargılar ile uğraşmanın zor bir yanı vardır.
5. Ne baskın gruplar ne de alt konumlu gruplar homojendir.
6. Baskın grupların kaynaklar üzerindeki hâkimiyeti ve konumlarını meşru hale getiren çok sayıda “meşrulaştırıcı ideoloji” mevcuttur.

7. İnsanların birçok gruba aidiyeti vardır, bu yönüyle baskın ve alt konumlu gruplar arası ilişkiler tek boyutlu değildir.

Toplumsal gruplar arası ilişki ve bu ilişkiler sonucu ortaya çıkan “meşrulaştırıcı ideolojiler”, bireyin birden çok gruba aidiyet hissetmesi gibi yukarıda bahsedilen önemli teorik çıkarımların yanı sıra, “kimlik” olgusu ötekileştirme bağlamında değerlendirilmelidir. Postmodernizm tartışmaları içinde edimsel (performative) benlik fikri çerçevesinde ulusal, etnik ve kültürel kimlik, “özcülük” karşıtı bir çizgi içerisinde yapılanmaktadır (Hall 2014:277). Modern döneme egemen olan ulus ve sınıf kimlikleri, postmodern olarak nitelenen dönemde toplumsal kimlikler bütünlükten yoksun, akışkan ve parçalı hale gelmektedir (Sönmez-Selçuk 2012:94). Stuart Hall’a göre postyapısalcı düşünce kişinin sabit bir kimlikle doğduğu düşüncesine kaşı çıkar (Sönmez-Selçuk 2012:84). Hall (1990:222) kimliği sabit, değişmez ve verili bir olgu olarak değil, kendisini temsiliyet içinde var eden bir süreç olarak görmektedir. Yani kimlikler, geleneğin kendisiyle olduğu kadar, geleneğin yeniden icadı ile de ilişkilidirler (Hall 2014:281). “Kimlik siyaseti” çerçevesinde bakıldığında kimlik “özdeşlik” (biz) ve “farklılık” (öteki) çerçevesinde yapılanmaktadır. Nitekim Hall (2014:284) “Kimliğe İhtiyaç Duyan Kim?” adlı makalesinde kimliğin “öteki” ve “farklılığın” dışında değil “farklılık” aracılığı, dolayısıyla “öteki” aracılığı ile nasıl yapılandırıldığını şu şekilde açıklar:

“Kimlikler bir bakıma öznenin olmak zorunda kaldığı konumlardır ki, özne bu kimliklerin temsili olduğunu, bu temsilin her daim bir ‘yoksunluk’ üzerinden, bir bölünme üzerinden, ‘öteki’nin bulunduğu yerden inşa edildiğini ve dolayısıyla kendilerine yüklenen özne süreçleri için asla yeterli olmadığını, bu süreçlere özdeş olmadığını ‘bilerek’ (bu noktada bize ihanet eden bilinçliliğin dilidir) bu konumları alır.”

Literatürde etnik kimliğe yönelik yaklaşımlar ise bireylerin grup aidiyetini içselleştirmesi ve diğer gruplara yönelik neden ötekileştirici davranışlarda bulunduğunu anlamaya yönelik teorik bir açılım sağlamaktadır. Hutchinson ve Smith’e (1996:4) göre etnik kimlik; kültürel anlamda tanımlanmış kolektif ile birlikte bireysel tanımlama seviyesini, şahsın belirli bir topluluğa ait olduğu duygusunu ifade etmektedir. Etnisiteye alternatif yaklaşımlardan birisi olan Frederic Barth’ın yaklaşımı ise grupların ötekileştirme dinamiklerinin anlaşılması bakımından önemlidir. Barth’a (1996:76) göre aktörler

etnik kimliklerini, kendilerini ve diğer gruplara mensup kişileri sınıflandırmak için kullanılmaktadırlar. Barth'a (1996:79) göre bu grupların sürekliliği sınırların korunmasına bağlıdır. Eğer bir grubun üyeleri başka grubun üeleriyle etkileşim halindeyken grup kimliğini koruyabiliyorsa aidiyet ve dışlama dinamikleri devreye girmiş demektir.

Etnik kimliklere ait sembolik kültürel öğelerin sosyal grupların kendilerini "öteki"lerden ayırma noktasında işlevselliği söz konusudur. Etniklik, ayrı bir kültürel varlık olma bilinci vasıtasıyla "öteki(ler)" ile araya bir sınır çekildiği noktada başlamaktadır (Aydın 2009:62). Nash'e (1996:25) göre bu sınırlar; akrabalık, birliktelik, ortak kültür, değerler sistemi ve sembollerle belirlenmektedir. Kıyafet, dil, ev mimarisi ve iç dünyası, ritüeller takvimi, özel tabular gibi kültürel doneler sosyal katılımı sağlayarak bu sınırların devam etmesinde hayati bir rol oynamaktadır (M. Nash 1996).

Özellikle postmodernist kuramda ele alınan kimlik ve farklılık, ötekileştirmeye farklı bir boyut kazandırmıştır. Çünkü farklılıkların ve ötekileştirilmenin siyasi ve tepkisel bir boyut kazandığı görülmektedir. Postmodernizmin evrenselliğe karşı çıkışı, çok kültürlü yaşam iddiası, önceki dönemlerden daha çok "biz" ve "öteki" ayrımını körükleyerek daha şiddetli çatışmaların doğmasına ve ayrışmaya yol açmıştır (Sönmez-Selçuk 2012). Berktaş (2012) ise postmodern dönemde ortaya çıkan "kimlik politikaları"nın "öteki" yaratma potansiyelini şu şekilde ifade etmektedir:

"Her kimlik arayışının, kişinin kendisini olmadığı şeyden ayırmasını içerdiğini göz önünde tuttuğumuzda, kimlik politikasının zorunlu olarak bir 'farklılık yaratma' politikası olduğu ve bunun da bir iktidar ilişkileri ağı içinde ister istemez 'öteki'ler yaratma eylemine dönüştüğünü hatırlatmak gerekir."

Ulus devletler homojen bir kimlik tanımı üzerine kuruludur. Ulus devlet içerisindeki farklı kültürel ve etnik grupların "kimlik politikaları" temelinde meşruiyet sağlama konumunda olduğu görülmektedir. Dolayısıyla kimlik politikası bir anlamda teknik ve taktik anlamında politik bir olguya işaret etmektedir (Aydın 2009:19). Öte yandan "ulusal kimlik", hegemonik bir kimliğe işaret ederek kimliğin sınıfsal boyutunu yansıtmaktadır (Aydın 2009:20).

Etnik kimliklerin, sınıfa alternatif bir sosyal kimlik ve örgütlenme biçimi olma konusu Brass (1996) ve Bell'in (1996) dikkatini çekmiştir. Statülerinde, ekonomik refah düzeylerinde, vatandaşlık haklarında ya da kendi-

lerine tanınan eğitim fırsatlarında değişiklik yapılması için siyasal arenada taleplerde bulunmak amacıyla etnik köken söylemini kullanan etnik gruplar, 1960'lı yıllarda ABD'de öne çıkan bir çıkar grubu olarak siyaset yapmaya başlamışlardır (Brass 1996:86). Bell (1996) ise endüstrinin yükselişiyle sınıf veya ekonomik konumu etrafında kesintiye uğrayan etnisitenin bugün yükseldiğini, ilksel duygularla birlikte yeniden depreştiğini belirtir. Bell'e (1996) göre bu durum, bir etnik grubun ekonomik olarak diğer etnik gruplar üzerinde baskın ve sömürücü olmasının sonucudur.

Geçtiğimiz son otuz yılda kimliğin Türkiye'de en çok tartışılan konu olmasının sebebi kültürel ve folklorik bir olgu olmaktan ziyade siyasallaşmasıdır (Aydın 2009). 1980'lerden itibaren değişen toplumsal koşullarla birlikte İslami kimlik politikası başta olmakla birlikte kimlikler, siyasetin öznesi konumuna gelmiştir. Artık ulus-devletin hegemonik gücünün dayattığı öne sürülen kimlik sorgulanmaya başlamıştır (Aydın 2009:21). Bu sorgulama, özellikle 1980 sonrasında etnik ve dinî kimliğe dayalı siyasi hareketler tarafından yapılmıştır. Söz konusu hareketler ötekileştirildiklerini öne sürerek, hak mücadelelerini meşrulaştırmaya çalışmışlardır.

Etnik ve dinî kimlikler, günümüzün mevcut konjonktüründe, "öteki"-ler yaratma yoluyla ekonomik kıt kaynaklara erişim ve siyasal amaçlar için araçsallaştırılmaktadır. Ancak bu noktada belirtilmesi gereken husus, etnik kimlik teorileri bağlamında bakıldığında, kimliğin kurgulanmış ve toplumsal kaynaklara erişim açısından araçsal ve siyasal bir işlevi olduğudur. Kitleleri ötekileştirme yoluyla bu yönde sürükleyen kimlik politikaları, bireylerde ötekileştirildikleri duygusunu yaratmak açısından önemlidir. Fakat bu çalışma bağlamında yetersizdir. Çünkü üzerine söz söylenenlerin "öteki"si grup dinamikleri göz önüne alındığında ayrıca ele alınması gereklidir. Başka bir ifadeyle, ötekileştirilen olarak ele alınanların ötekisinin olduğunun altının çizilmesi gereklidir.

"Ben" ve "öteki", "biz" ve "onlar" temelinde inşa edilen kimlik ve sosyal kategorizasyon oldukça kaygan bir zeminde vuku bulmaktadır. Bu çalışmanın bulgularında ayrıntılı bir şekilde görüleceği üzere, İslami kimlik siyasetinin homojenleştirici söylemleri her ne kadar bireyler için "öteki"ler yaratsa da zamana ve bağlama göre şekillenen gerçeklikteki "öteki"ler farklılaşabilmektedir. Kimlik politikaları er ya da geç totalleştirici söylemlerin tuzağına düşmektedir. İslami kimlik politikası da bu tuzağa düşmüştür. Bugüne kadar, özellikle 1990'lardan itibaren İslamcı kadınlar ile yapılan çalış-

malarda da Müslüman kadınlar, homojen bir grup olarak ele alınmışlardır. Oysa laik sistem tarafından ötekileştirildiği iddia edilen kadınları anlamak yalnızca ekonomik, sosyal ve kültürel sermayeyi sahip kentli kadınları anlamaktan geçmemektedir. Kentin periferisinde yaşayan, yoksul ve eğitimsiz kadınların aslında ötekisi kimlerdir? Kimler tarafından ötekileştirildiklerini, ezildiklerini ya da hor görüldüklerini düşünmektedirler? Onlar kimleri ötekileştirmektedirler? Asıl can alıcı sorular bunlardır.

FARKLI EŞİTSİZLİKLERİN KESİŞİMSELLİĞİNDE "ÖTEKİ"Nİ KEŞFETMEK: KESİTLERARASILIK KURAMI

Son dönemde, feminist kuramın homojen kadın algısını sorgulaması ile yeni bir teorik açılım olan Kesitlerarasılık kuramı, günümüz kadın çalışmalarında kuramsal ve metodolojik bir yaklaşım olarak gittikçe merkezî bir önem kazanmaktadır. Özellikle postkolonyalist feminist çalışmalar (Mohanty 2009; Spivak 1988, 2002) ve postyapısalcı yaklaşımın monolitik "kadın" kategorisine karşı çıkması, kadın çalışmalarına yeni ve eşsiz bir boyut sağlamıştır (Brah ve Phoenix 2004).

Aslında Feminist yaklaşımın monolitik "kadın" tanımının yanlışlığına karşı bir farkındalık kazanması, 1800'lü yıllardan itibaren başlamıştır. Brah ve Phoenix (2004) "Ain't I a Woman? Revisiting Intersectionality" adlı makalesinde, Sojourner Truth tarafından Amerikan ve İngiliz feminist sözlüğüne kazandırılan "Ain't I a Woman?" (Ben kadın değil miyim?) ifadesinin, feministlerin monolitik "kadın" kategorisini sorgulaması noktasında, bugün kadın çalışmalarına nasıl bambaşka bir boyut ve açılım sağladığından bahsetmektedir. Peki Sojourner Truth kimdir? Newyork'ta bir kölenin kızı olarak dünyaya gelen Sojourner Truth, 13 çocuk dünyaya getirmiş ve çocuklarının köle olarak satılışına tanık olmuştur. 1851'de Women's Rights Convention'a (Kadın Hakları Kongresi) katılmıştır. Kongrede "Ben kadın değil miyim?" adlı konuşması ise oldukça ses getirmiştir. Bu konuşma, toplumsal cinsiyet konusundaki başat doğruları yapı-sökümüne uğratarak, "kadın" kategorisinin genelleştirilmesine ilişkin algı ve eleştirileri beraberinde getirmiştir (Brah ve Phoenix 2004:76).

1980'lerden itibaren ise feminist teori monolitik söylemlerin hegemonyasına karşı postmodernizmin "farklılık" vurgusuyla yeni bir direnç göstermeye başlamıştır (Donovan 2010:351). Bu doğrultuda feminist çalış-

malar alanında kesişimsel yaklaşım, 1980'lerden itibaren Kuzey Amerika ve Britanya'da yayılmaya başlamıştır ancak yapılan çalışmalarda kullanılmasını konusunda özgül ağırlığının artmasıyla son yıllarda olmuştur (Denis 2008). Feminist teorideki bu radikal dönüşüm, İkinci Körfez Savaşı Savaşı'nın olduğu 1991 yılına denk gelmektedir. Amerika ve İngiltere başta olmak üzere, Irak'a askerî harekâta girişi "evrensel kız kardeşlik" söylemlerinin altının ne kadar boş olduğunu ortaya koymuştur (Brah and Phoenix 2004). Bu bağlamda feminist teori kadınlar arası etnisite, sınıf, ırk, cinsellik gibi bağlamlardaki farklılıklara daha çok önem vermeye başlamıştır (Donovan 2010:351).

Bu doğrultuda postkolonyalist eleştirinin feminist teoriye en önemli katkısı, homojen "kadın" kategorisinin sorgulanması noktasından hareketle, ötekileştirmeye farklı bir bakış açısı sunan Kesitlerarasılık kuramı olduğu söylenebilir. Terim olarak "kesişimsellik", sosyal eşitsizliklerin farklı formları arasındaki ilişkilerin teorizasyonudur (Walby 2007:450). Kesişimsellik, "totalleştirici" bilgilere karşı bir başkaldırı niteliğinde bir teorik ve metodolojik yaklaşım olarak son yıllarda oldukça dikkat çekmekte ve konuyla ilgili birçok yaklaşım bulunmaktadır (Anthias 2013; Bilge 2010; Brah ve Phoenix 2004; Collins 1990, 1993; Kimberle Crenshaw 1989; Kimberle Crenshaw 1993; Denis 2008; Dhamoon 2010; Ferree 2009; Hancock 2007; Kantola ve Nousiainen 2009; Knapp 1999; Levine-Rasky 2011; McCall 2005; J. C. Nash 2008; Shaw, Chan and McMahon 2012; Verloo 2006; Walby 2007; Walby vd. 2012; Yuval-Davis 2006). Kesişimsel yaklaşım konusunda süregelen tartışmalar kesişimselliğin çok boyutluluğunu ortaya koymaktadır. Dhamoon (2010) feministler arasındaki kesişimsellik üzerinde rekabetçiliğin ve farklılığın olmasının nedenini, kesişimselliğin çeşitliliği ve esnek olmasına bağlamaktadır. Dhamoon (2010:231) ana akım kesişimselliği değerlendirdiği çalışmasında beş ana tartışma alanı olduğunu belirtmektedir. Bunlar:

1. Dil ve kavramın nasıl kullanılacağı
2. Farklılıkların karmaşıklığı ve bu karmaşıklığın nasıl aşılabacağı
3. Kimlikler, kategoriler ve/veya süreçlerden hangisi üzerine odaklanılacağı
4. Farklılıkları açıklamak için kullanılacak model
5. Hangi etkileşimlerin analiz edileceği

Kesişimselliğin formülasyonunda ana motivasyon kaynağı ise Patricia Hill Collins (1990, 1993), Kimberle Crenshaw (1989) gibi siyah feministlere aittir. Bir başka deyişle, süre giden feminizmin eleştirisi bu anlamda ilk olarak siyah feministlerden gelmiştir (Levine-Rasky 2011). Crenshaw (1989, 1993), yapısal ve politik kesişimsellik arasındaki farka vurgu yapmaktadır. Yapısal kesişimsellik; insanların direkt olarak toplum içerisinde deneyimlediği bir durumu ifade ederken, politik kesişimsellik; politikalar ve politik stratejilerde kesişimselliğin nasıl vuku bulduğunu anlatır (Kimberle Crenshaw 1989). Crenshaw (1989) siyah kadınların görünmezliği üzerinde ırk ve toplumsal cinsiyeti ele almaz, o aynı zamanda kimlik politikalarını eleştirir. Ev içi şiddet projesi olarak adlandırdığı siyah kadınların görünmezliğini hem toplumsal cinsiyet eşitliği, hem de anti-ırksal proje için bir zayıflık olarak görür (Walby vd. 2012:3).

Patricia Hill Collins (1990, 1993) ise "egemenliğin matrisi" olarak nitelendirdiği kavram aracılığı ile güçlerin farklı alanlarının (hegemonik, insanlararası, yapısal) oluşturduğu baskıları, kesişen baskılar olarak toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf ile bağlantılandırmaktadır. Collins (1998) ABD'nin geleneksel ailenin ve aile değerlerinin ayrımcılığı nasıl yarattığı üzerinden kesişimselliği ele almakta, ailenin kesişimsellik paradigması ile örtüştüğünü ortaya koymaktadır. Collins'in (1998) çalışması toplumda çoklu eşitsizliklerin ve hiyerarşilerin doğallaştırılmasını anlamak açısından ailenin bir birim olarak ele alınmasının önemini göstermektedir.

Görüldüğü gibi kesişimsellik, feminist ve anti-ırkçı bilim adamlarının kimliği ve baskıyı teorize etmek için kullandığı başlıca analitik bir araç haline gelmiştir (J. C. Nash 2008:1). Ancak Collins ve Crenshaw gibi siyah feministlere, kadınlara homojen bir bakış açısıyla baktıkları için birçok eleştiri gelmiştir. Nash (2008), Crenshaw gibi siyah feministlerin "kadın" ve "siyah" olarak kategorilendirdiği araştırma öznesini eleştirerek, bunların içindeki çeşitliliklerin de dikkatlice incelenmesinin gerektiğini belirtmektedir. Yani Nash (2008:8), siyah kadının monolitik bir birim olarak çalışılmasını eleştirmiş, sınıf gibi farklılıklar bağlamında incelenmesi gerektiğini savunmuştur. Yuval-Davis (2014) de yine aynı şekilde siyahi feministleri, "siyah kadın" kategorisinde kadınları homojenleştirerek incelemeleri nedeniyle eleştirmiştir. Yuval-Davis (2014) kimliğin tek bir yanını vurgulayan (bir bakıma homojenize eden) bu görüşlerin, özünde eleştirilen kimlik politikalarından bir farkı olmadığını ifade eder. Brah ve Phoenix'in (2004) "bütün kadınların beyaz,

bütün siyahların erkek olması” argümanını eleştirdiği çalışmasında da görüleceği üzere kategoriler iç içe geçmiş şekilde incelenmekteydi. Bu noktada Yuval-Davis (2006) siyahi kadınların sınıf, etnisite ve kadın olmaları nedeniyle toplumda yaşadıkları baskıyı tasvir etmek için kullanılan “üçlü baskı” kavramının (siyah feministlerin kullandığı) reddinden hareketle, her bir boyutun (ya da baskı dinamiğinin) ayrı bir ontolojik temeli olduğunu iddia etmektedir. Çünkü “kadın olmak”, “siyahi olmak” ya da “emekçi olmak” özel politik projelerde kimliğin inşası açısından anlamları vardır. Kadınların hikâyeleri genellikle hegemonik söylemleri yansıtmaktadır.

Siyahi feministlere bu eleştiriler aslında, eşitsizliği tek bir kategoriye indirerek incelemenin yanlışlığına, dolayısıyla “kadınlar” kategorisinin heterojenliği anlayışından bir sapma olduğuna işaret etmektedir. Yalnızca toplumsal cinsiyet pratiklerine bakarak toplumsal cinsiyetin ne anlama geldiğini, etnik pratiklere bakarak etnisitenin ne anlama geldiğini ya da yalnızca sınıfsal pratiklere bakarak sınıfın ne anlama geldiğini anlamak olanaksızdır (Anthias 2013:13). Bu anlamda Walby (2007), Ferree (2009), Anthias’a (2013) göre birbirleriyle ilişkileri açısından eşitsizliğin farklı boyutlarına odaklanmak gereklidir. Literatürde söz konusu eşitsizlikler ampirik olarak ele alınıyor iken, bu eşitsizliklerin sistemin bir ürünü olarak birbiriyle ilişkileri açısından incelenmesi keşimsel yaklaşım ile olmuştur (Walby 2007:451). Yani keşimsellikte çoklu eşitsizliklerin teorize edilmesi merkezî bir konudur (Walby vd. 2012). Bu bağlamda etnisite, engellilik, yaş, cinsel yönelim, inancın vb. çoklu eşitsizliklerin analizindeki önemi görülmüştür (Walby vd. 2012). Toplumdaki eşitsizlikleri toplumsal cinsiyet ile ilişkileri açısından inceleyen çalışmalar kadınların engellilik durumları (Shaw vd. 2012); inanç, göçmenlik durumları (Bilge 2010); sınıfsal ve etnik konumları (Strand 2014); cinsel yönelim ve etnik kimlikleri (Bowleg 2008) gibi farklıları çalışmalarında odak noktasına alarak homojenleştirici yaklaşımları eleştirmektedirler. Teorisyenler yalnızca toplumsal cinsiyete odaklanılmasını ve “kadın” kategorisinin genelleştirilerek, bütün kadınların deneyimlerinin aynı olduğu görüşünü reddetmektedirler (Mohanty 2009; Walby vd. 2012).

Toplumsal yaşamda kadınların ötekileştirilmesini belirleyen toplumsal cinsiyet, etnisite, ırk, sınıf, cinsel yönelim, engellilik durumu, yaş, inanç, mezhep, göçmenlik vd. eşitsizlik kategorilerini birbirleriyle ilişkililiği çerçevesinde inceleyen keşimsel kuram teorisyenleri arasında, bu kategorilerin nasıl çalışılacağı hususunda metodolojik tartışmalar da bulunmaktadır. Ör-

neğin, Yuval-Davis (2006) ve Anthias (2013) gibi teorisyenler, kesitlerarasılık prensibine metodolojik yaklaşım açısından, her bir toplumsal ayrımın (ya da kategorinin) kendi ontolojik temelini göz ardı etmeden ve birbirleriyle ilişkisi bakımından incelenmesi gerektiğinin altını çizmektedirler.

Kesişimsel kuram çerçevesinde, kategorilerin nasıl çalışılacağı konusunda bir başka önemli metodolojik yaklaşım ise Leslie McCall'a aittir. McCall'a (2005) göre kesişimsellik kadın çalışmalarına en önemli teorik katkı olmasına ve başat paradigma olarak ortaya çıkmasına rağmen metodolojik olarak nasıl çalışılacağı konusunda tartışmalar oldukça sınırlıdır. McCall (2005) bu eksikliğe değinerek, kategorilere (toplumsal cinsiyet, etnisite, sınıf, inanç vb.) karşı duruş açısından üç farklı yaklaşım sunmaktadır. Çünkü McCall'a (2005) göre farklı metodolojiler, farklı bilgi türlerine ulaşmayı sağlamaktadır. İlk yaklaşım, antikategorik yaklaşım (kategori karşıtı)dır. Bu yaklaşımda kategoriler reddedilerek çalışmaya başlanır. İkinci yaklaşım olan interkategorik (kategoriler arası) yaklaşımda, kategorilere çalışmanın başından belirlenerek araştırma sorunsalı çerçevesinde birbirleriyle ilişkisi sorgulanır. Üçüncü yaklaşım ise intrakategorik (kategoriiçi) yaklaşım ilk yaklaşımın devamıdır. Antikategorik yaklaşım gibi sınır yapan ve sınır tanımlayan süreçleri sorgular. Belirli sosyal gruplara odaklanarak, grup içindeki deneyimlerin karmaşıklığını ortaya çıkarır (McCall 2005).

Sylvia Walby (2007) ise köklerini Nicklas Luhmann'dan alan Complexity Teorisi'ni kullanarak, çoklu sosyal eşitsizliklerin analizinde bu teoriyi metodolojik bir araç haline getirmektedir. Walby'e (2007) göre, toplumsal cinsiyetin sınıf ile kesişimselliği değil, bunların etnsite, ulus, inanç ve diğer karmaşık eşitsizlikler ile ilişkisi de önemlidir. Walby (2007:452), McCall'ın (2005) "kategorileriçi yaklaşım" olarak nitelendirdiği analitik yaklaşımı ise eleştirmektedir. Ona göre saf gruplar yoktur, her zaman farklılığın formları bulunmaktadır. Walby (2007:452) aynı zamanda Yuval-Davis (2006) ve Verloo'yu (2006) da sosyal ilişkilerin ontolojik temelini birbirinden ayırmaları nedeniyle eleştirmektedir. Walby (2007:453):

"Bu yaklaşım her bir kategorinin temelini birbirinden ayırır: sınıf ekonomide temellenir; toplumsal cinsiyet, cinsel ve biyolojik farklılıklar hakkında bir söylemdir; etnisite dışlanma ve içirme ile ilgili bir söylemdir. Bu çıkarım sosyal ilişkilerin her birinin göreceli bir üstyapı temelinde anlaşılmasını ortaya çıkarır."

Walby'e (2007) göre sınıfın ekonomik yapıda, toplumsal cinsiyetin ailede yani bu kategorilerin yalnızca bu kurumsal alanlarda kurulan sosyal ilişkilerde anlaşılmasına çalışılması indirgemeci bir yaklaşımdır. Bunun yerine Walby (2007) her bir sosyal ilişkinin ontolojik derinliğinin analiz edilmesini önerir. Her bir alan içinde (ekonomi, politika, sivil toplum) çoklu sosyal ilişkiler kurulur (toplumsal cinsiyet, sınıf, etnisite vd.). Walby (2007:454) her bir kurumsal alan ve her bir kurulan sosyal ilişkiyi sistemin bir parçası olarak değil, sistem olarak kavramsallaştırır. Bu yeni yaklaşım aynı kurumsal alanda kurulan çoklu sosyal ilişkilerin teorizasyonunu gerektirir. Örneğin, toplumsal cinsiyet ayrı bir sistemdir, sınıf ile örtüşür ancak tamamıyla sınıfı içermez. Walby (2007) eşitsizlik ve gücün zaman ve mekâna bağlı olarak örgütlenerek farklı sosyal ilişkileri ortaya koyduğunu belirtir.

Ferree (2009) ise kesişimselliği dinamik bir süreç olarak ele alma noktasında Walby'yi (2007) eleştirmektedir. Ferree'nin (2009:85) yaklaşımı güç ve bilginin birlikte oluşturduğu politik atmosferi anlamaya dayanmaktadır. Almanya ve Birleşik Devletler toplumsal yapı koşullarını karşılaştırarak farklı bağlamların feminist tartışmaları nasıl şekillendirdiğini ortaya koymaktadır. Almanya'nın yapısal fırsatları ırksal ayrıcalıktan çok sınıf mücadelesi tarafından şekillendirilirken, Birleşik Devletler'de ise durum tam tersidir. Görüldüğü gibi Almanya ve Birleşik Devletler ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyetin kesişimselliği tartışması açısından iki farklı söylemsel çerçeve sunmaktadır.

Kesişimselliği metodolojik yaklaşım olarak ele alan bir başka teorisyen ise Ange-Marie Hancock'dur (2007). Irk, sınıf, toplumsal cinsiyet ve diğer kategorilerin farklılığının çalışılmasında Hancock'a (2007:64) göre üç yol vardır. Bunlardan birincisi *birleştirici yaklaşımdır*. Bu yaklaşımda yalnızca bir kategori ile çalışılır, bu değişmez ve birincil bir kategoridir. İkincisi *çoklu yaklaşımdır*. Birden fazla kategorinin birbiriyle ilişkisi ele alınır, bu kategoriler durağan kabul edilir. 6çüncüsü ise *kesişimsel yaklaşımdır*. Birden fazla kategori ele alınır. Kategoriler arasındaki ilişki açıktır, akıcıdır fakat durağan değildir. Kategoriler karşılıklı olarak birbirini kurarlar.

Farklılıkların nasıl çalışılacağı konusunda hem metodolojik hem de kuramsal yaklaşım sunmaları açısından Anthias (2013) ve Yuval-Davis'in (2006) çalışmaları ise kesişimsel yaklaşımdaki tartışmaların çok boyutluluğu içerisinde, bu çalışma açısından oldukça önemlidir. Bu teorisyenlerin farklılıkların ontolojik temellerinin ayrı ayrı ele alınması, eşitsizliklerin hiyerar-

şiler yaratması ve öteki ile ilişkiler konusundaki görüşleri ötekileştirmeye alternatif bir bakış açısı sunmaktadır.

Floya Anthias (2013) kesişimsel bir teori sunmaktan ziyade bir analitik çerçeve sunmaktadır. Çünkü kesişimsellik ile ilgili farklılıklar, yani melez karışımların sonsuz listesi vardır: Çalışan kadın, siyah kadın, lezbiyen kadın, genç kadın, fakir kadın, kırsal alanda yaşayan kadın, engelli kadın ya da bu kategorilerin bir veya birkaçı ile tanımlanabilen kadın gibi. Bu noktada Anthias’ın (2013) analitik çözümlemesinin ilk basamağı sosyal ontolojilerdir. Her bir kategorinin ontolojik derinliği incelenerek, bu kategorizasyonun zamansal ve mekânsal bağlamda nasıl organize edildiği ele alınır. Örneğin, etnisite kolektivitelinin ontolojik yapılanmasını betimlerken sınıf, ekonomik yaşamın yeniden üretim sürecinde konumlanışını bize vermektedir (Anthias 2013:7). İkinci düzeyde ise, sınır ve hiyerarşinin oluşmasında bu kategorilerin nasıl bir söylemsel boyuta taşındığı ele alınır. Bu durum Anthias’a (2013) göre, insanların kategorilere yerleştirildiğini göstermektedir. Kategorilerin sınır ve hiyerarşi oluşturma fonksiyonları bulunduğu için- tabi mekân ve zaman bağlamında- kimliklerin açığa vurulmasında dinamik bir etki yaratmaktadır (Anthias 2013). Bu bağlamda Anthias’a göre sosyal kategorilerin en önemli fonksiyonu, aidiyet ve ötekileştirme formlarını ortaya koymasındır (Levine-Rasky 2011:243). Kategorilerin toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf gibi ayrımları ilk etapta önemlidir. Ancak Anthias’a göre dikkat edilmesi gereken en önemli husus, bu kategorilerinin birbirine indirgenemez oluşudur. Örneğin, ırk yalnızca sınıfa indirgenemez, zamansal ve mekânsal koşullar önem taşımaktadır. Bu durum Anthias’ı (2013) zaman ve mekân bağlamında vuku bulan sosyal ilişkilere konsantre olmaya götürür. Analizin bu üçüncü seviyesinde, sosyal kategorilerin toplumsal arenada nasıl meydana geldiğini gösterir. Yani bu aşamada toplumsal pozisyon ve hiyerarşi ilişkilerine konsantre olmak gerekmektedir. Anthias bu üç soyutlama düzeyi sonrasında toplumsal alanda vücut bulan organizasyonel pozisyon, temsili pozisyon, özneler arası pratikler, deneyimsel (anlatıma dayalı) gibi farklı amaçlar için analiz edilebilecek alanları ayrıştırır (Anthias 2013:11). Özneler arası pratikler incelenirken “öteki” ile ilişkiye odaklanılır, deneyimsel olarak ise “öteki” ile ilişkilerdeki hikâyelere odaklanır. Böylelikle kişisel anlatılardan yola çıkılarak kesişimsellik keşfedilmeye çalışılır.

Kesişimsel yaklaşımın sunduğu en önemli teorik açılımların bir diğeri de “öteki”ne karşı tutum ve davranışların oluşmasında toplumsal katego-

rilerin nasıl işlevsel olduğudur. Yuval-Davis'e (2006:199) göre sosyal kategorilerin organizasyonel, özneler arası, deneyimsel ve temsili formları bulunmaktadır. Sosyal kategoriler insanların günlük yaşamlarında dışlanma, ayrımcılık ve kimlikler açısından deneyimlenmektedir. Yuval-Davis'e (2006) göre, bireylerin kendileri ve toplulukları hakkında ne düşündüğünün yanı sıra, "öteki"ne karşı tutum ve önyargıları da önem taşımaktadır. Kategorisel tutumlar "biz" ve "öteki" arasındaki farkı ortaya koymak amacıyla dışarlanma ve içerlenme sınırlarını inşa etmek için kullanılmaktadırlar. Böylelikle sınıf, ırk, etnisite, toplumsal cinsiyet, inanç, engellilik vb. gibi eşitsizlik kategorileri arasında, farklı pozisyonların örgüsü yapılmaktadır. Sınırlar hegemonik politik projeler tarafından insanları dışlamak ve marjinalize etmek için doğallaştırılmaktadır (Yuval-Davis 2006:205). Hem kuramsal bir yaklaşım hem de metodolojik yaklaşım bağlamında, Yuval-Davis (2006) makalesinde kategorilerin dikkatli bir şekilde ayrıştırılarak, kurumsal, özneler arası ve temsili boyutlarının da gözetilerek çalışılmasının önemine dikkat çekmektedir.

Kesişimsel kurama farklı bir katkı ise ırk ve sınıf arasındaki kesişimselliği inceleyen Levine-Rasky'den (2011) gelmiştir. Beyazlık ve orta sınıf olmanın toplumdaki güç ilişkilerini nasıl ortaya çıkardığını inceleyerek ırk ve sınıf arasındaki kesişimselliği teorize etmeye çalışmıştır. Levine-Rasky'ye (2011:245-246) göre ayrıcalık, normalize bir kimlik, statü, ödüller ve hegemonya gibi beyazlığa ve orta sınıfa ait karakteristikler "öteki"nin yerleştirildiği epistemolojik çerçeveden farklıdır. Bu yüzden hegemonyanın çalışılması için beyazlık ve orta sınıf mensubu olmanın anlamı önem taşımaktadır. Levine-Rasky (2011) Anthias'ın işaret ettiği toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf, etnisite, inanç, kültür gibi dayanakları olan kimliklerin "öteki" ile ilişkide aranması gerektiği düşüncesini referans alır. Böylece güç ilişkileri içinde sınıf ve etnisite sağlamlaşmış olur (Levine-Rasky 2011:247).

Görüldüğü gibi "kadın" kategorisinin homojen olarak ele alınmasının yanlışlığı noktasından başlayan tartışmalar, deneyimlerin ve eşitsizliklerin söz konusu kategori içinde de farklılaşacağı noktasına kadar ilerleyerek farklı teorik ve metodolojik yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Crenshaw (1989) ve Collins (1998) gibi araştırmacılar siyahî kadınlara ve onların yaşadıkları eşitsizliklere odaklanarak "üçlü baskı" modeline bağlı kalırken; Anthias (2013), Brah ve Phoenix (2004), Yuval-Davis (2006) gibi yazarlar bir grup insanın eşitsizliklerini göz önüne alarak analitik bir yaklaşım sunmaktadır.

Bu bağlamda da yapılan en önemli tartışma kategorilerin ontolojik temelinin çalışılması hususudur (Anthias 2013; Anthias ve Yuval-Davis 1983; Walby vd. 2012; Yuval-Davis 2006). Zaman ve mekân bağlamında vuku bulan güç ve yapı ilişkileri ekseninde sosyal kategorilerin (sınıf, engellik, yaş, cinsel yönelim, inanç vb.) analiz edilmesi gerektiği hususu ise bir diğer önemli katkıdır (Anthias 2013; Brah ve Phoenix 2004; Knapp 1999; McCall 2005; Yuval-Davis 2006). Çünkü Knapp’ın (1999) da belirttiği gibi farklı sosyal kategoriler özel bir tarihsel koşulda kurulur ve birbiri içine geçerler.

Bu araştırmanın kuramsal çerçevesini sağlayan kesitlerarasılık kuramı, kuramsal katkısının yanı sıra, çalışma açısından metodolojik bir yaklaşım biçimi de sunmuştur. Çalışmada inançsal olarak homojen bir grup olarak ele alınan kadınların hikâyelerinde yoksulluk, sınıf, politik görüş, toplumsal cinsiyet, mezhep ve etnik aidiyet gibi farklı kategorilerin kesişimselliği bağlamında, “ötekileştirme” ve “ötekileştirilme” durumları sorgulanacaktır. Metodolojik olarak çalışmada, McCall’in (2005) antikategorik ve intrakategorik adını verdiği yaklaşımı kullanılmıştır. Bu yaklaşımda analitik kategoriler yapı bozumuna uğratarak, kişisel hikâyelerden yola çıkılır ve böylece var olan eşitsizlikler anlaşılma çalışılır. Ekonomik durum ve inanç bağlamında homojen bir grup olarak ele alınan Esenler’de yaşayan kadınların deneyimlerinde eşitsizliği yaşayış biçimleri, sınır yaratan ve sınır tanımlayan tutumları bağlamında “öteki”lerinin kim olduğu analiz edilmeye çalışılmıştır. Yuval-Davis’in (2006) de belirttiği gibi, kategorisel tutumlar “biz” ve “öteki” arasındaki farkı ortaya koymak amacıyla dışarlanma ve içerlenme sınırlarını inşa etmek için kullanılmaktadırlar. Bunun için ise zaman ve mekân bağlamında vuku bulan sosyal ilişkiler, kadınların deneyimlerinden hareketle analiz edilmiştir. Kadınların kişisel anlatılarında yer alan sınıf, dinî inanç, mezhep, etnisite, politik görüş, toplumsal cinsiyet algısı gibi kategorisel tutumları ve kategorilerin kesişimselliği odağında ötekilerinin anlaşılması temel amaç olmuştur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Esenler’de Yaşam ve Esenler’de “Kadın olmak”

İnsan ve insana dair her şeye (yani gündelik yaşamda cereyan eden ilişkiler, aktivitelere, deneyimlere, hikâyelere, anlatılara, insani his ve duygulara, mekâna vb.) yer veren nitel araştırma, nicel araştırmanın sunduğu istatistikî bilgilerin veremediği, “neden ve niçin?” sorularının yanıtını, “insan” boyutunu göz ardı etmeden, katı deterministik çıkarımların tuzağına düşmeden vermek açısından sosyal bilimlerdeki yeri hiç kuşkusuz ayrıcalıklıdır.

Bu bölümde öncelikle araştırma evreni olarak Esenler ilçesini neden seçtiğimi ele alacağım. Sonrasında ise bir önceki bölümde sayılarla ve olgusal verilerle ifade edilen Esenler ilçesini araştırmacı olarak kendi gözümden anlatacak, kadınların Esenler’deki gündelik yaşamına odaklanacak ve son olarak araştırmacı olarak özdüşünümsel bir değerlendirme yapacağım. Lisans eğitimimi aldığım Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nde yöntem dersini aldığım hocamın söylediği şu sözler bir araştırmacı olarak hep zihnimin bir köşesinde kalmıştır: “hem içeride olun, araştırdığınız kişilerin yaşamlarına dâhil olun; hem de araştırmacı olarak dışarıdan bakma özelliğinizi muhafaza edin, objektif olun”. Muazzam bir gözlem gücü, dikkat ve özen gerektiren nitel araştırmada, araştırdığınız sosyal grubun yaşadığı mekânsal ortam, gündelik yaşam deneyimleri vasıtasıyla tanıyabileceğiniz insanlar ve elbette araştırmacı olarak “kendi” düşünümselliğiniz önem kazanmaktadır.

NEDEN ESENLER?

Bu çalışmanın evreni, daha önce de belirttiği üzere, İstanbul'un Esenler ilçesidir. Esenler ilçesi; 1939 yılına kadar Litros Köyü adı ile varlığını devam ettirmiş olup, Osmanlı kaynaklarında Litroz, Litrus veya Litros adlarıyla yer almıştır (Taşçı 2012:165). Konum itibarıyla Avrupa yakasının merkezinde konumlanan ilçenin kuzeyinde Başakşehir ve Sultangazi, kuzey doğusunda Gaziosmanpaşa, doğusunda Bayrampaşa, güneydoğusunda Zeytinburnu, güneyinde Güngören, batısında ise Bağcılar ilçesi bulunmakta olup Esenler ve Atışalanı olmak üzere iki bölümü bulunmaktadır (Esenler 2010).

Bir “göç kenti” olan Esenler, Anadolu’dan İstanbul’a göçün izlenebileceği en tipik ilçelerden birisidir (Adıgüzel 2012:167). Osmanlı’nın son dönemlerinden itibaren özellikle Balkanlar’dan sürekli göç almaya başlayan ilçe, 1950’lerden sonra Anadolu’nun çeşitli yerlerinden yoğun göç dalgasına maruz kalmıştır (Taşçı 2012:166). 1993 yılında ise İstanbul Avrupa yakası şehirlerarası otobüs terminalinin Topkapı’dan Esenler’e taşınmasıyla birlikte göç alma hızı büyük ölçüde artmıştır (Taşçı 2012:166).

TÜİK (2015a) verilerine göre; Esenler’in 236.582’si erkek, 222.275’i kadın olmak üzere toplum nüfusu 458.857’dir. Esenler’de yaşayan kişilerin, nüfusa kayıtlı oldukları yere bakıldığında ise, bir göç ilçesi olduğunu rahatlıkla söylenebilir TÜİK (2015b).

Bölgenin demografik yapısı ile ilgili kapsamlı veriler ise, Esenler Belediyesi tarafından hazırlanan “Esenler Belediyesi Stratejik Planı 2010-2014” raporundan elde edilmiştir.

Esenler Belediyesi tarafından hazırlanan “Esenler Belediyesi Stratejik Planı 2010-2014” verilerine göre, Esenler’de ikamet eden kişilerin yöresel dağılımına bakıldığında; %33,3’ünün Karadeniz Bölgesi, %33,3’ünün Doğu ve Güneydoğu Bölgesi, %33,3’ü ise Marmara, Ege, Akdeniz, Batı Trakya ve İç Anadolu Bölgesi’nde kayıtlı olduğu belirtilmektedir. Ortalama aile büyüklüğü ise 5,2 kişidir. Yaş dağılımına bakıldığında; nüfusun %50,2’sinin 34 yaş ve altı, %39,1’inin 35 ile 54 yaş grubu, %10,7’sinin ise 55 yaş ve üstü olduğu görülmektedir. Raporun eğitim durumu verilerine göre ise; Esenler’de eğitim düzeyinin oldukça düşük olduğu söylenebilir. Nüfusun %53,4’ü ilkökul mezunu ya da okul bitirmemiş, %24,3’ü ilköğretim/ortaokul mezunu, %18,7’si lise mezunu, yalnızca %3,6’sı ise üniversite mezunudur (Esenler 2010).

TABLO 3.1

TÜİK 2015 Verilerine Göre Esenerler'de¹ İkamet Edenlerin Nüfusa Kayıtlı Olduğu İller

Nüfusa Kayıtlı Olunan İl	İkamet Edilen İlçe: İstanbul-Esenerler
Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi	
Siirt	19.118
Mardin	13.188
Diyarbakır	11.017
Adıyaman	10.940
Batman	9.762
Bitlis	6.709
Kars	5.271
Erzurum	5.065
Bingöl	2.677
İç Anadolu Bölgesi	
Malatya	32.662
Sivas	25.050
Kayseri	11.622
Çorum	9.287
Karadeniz Bölgesi	
Kastamonu	28.100
Sivas	23.309
Giresun	21.778
Samsun	20.340
Ordu	13.857
Amasya	6.061

TABLO 3.2

Esenerler Belediyesi Stratejik Planı 2010-2014 Raporuna Göre Demografik Veriler-1

Göç edilen bölge	Karadeniz Bölgesi: %33,3
	Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi: %33,3
	Diğer bölgeler (Marmara, Ege ve İç Anadolu): %33,3
Aile büyüklüğü	5,2 kişi
Yaş dağılımı	34 yaş altı: %50,2
	35-54 yaş arası: %39,1
	54 yaş ve üzeri: %10,7
Eğitim durumu	İlkokul mezunu ya da okulu bitirmemiş: %53,4
	İlköğretim/ortaokul mezunu: %24,3
	Lise mezunu: %18,7
	Üniversite mezunu: %3,6

¹ Tabloda Esenerler'de yaşayanların nüfusa kayıtlı olduğu bütün iller verilmemiştir. Yalnızca, Türkiye'nin birçok ilinden göç aldığını göstermek açısından, Esenerler'e en çok göç veren iller tabloda bulunmaktadır.

Esenler ilçesi eğitim düzeyi bakımından düşük olmasının yanı sıra, mülkiyet ve gelir durumu verilerine göre de oldukça yoksul bir görünüm arz etmektedir. Tablo 3.3’de görüleceği üzere; Esenler’de yaşayanların %58,4’ü ev sahibi, %39,2’si kiracı, %2,4’ünün ise bedelsiz olarak bir mülkiyetten yararlandığı tespit edilmiştir. Raporda Esenler’in sanayi bölgesi olmadığı için konut altında faaliyet gösteren işyerleri olduğu belirtilmektedir. Raporun gelir durumu ile ilgili verilerine bakıldığında ise, sosyo-ekonomik statü bakımından alt ve orta alt gelir grubunun yoğun olduğu görülmektedir. Toplam aile geliri² aylık verilere göre nüfusun %40’ı 1.000 TL ve altı aylık gelire sahip iken, %33,8’i aylık 1.001-1.500 TL arası, yalnızca %26,2’si ise 1.500 TL ve üzeri gelire sahiptir. Sosyal güvenlik durumu verilerine göre ise %58,9’u SGK’lı, %16,7’si yeşil kartlı, %24,4’ünün ise hiçbir sosyal güven-cesi yoktur. İş durumu verilerine göre ise %9,4 kayıtlı işsiz bulunmaktadır (Esenler 2010).

Raporun Esenler ilçesi ile ilgili diğer verileri Tablo 3.4’te özetlenmiştir.

Konut niteliği bakımından düşük bir fiziki durum arz eden Esenler, çarpık yapılaşmanın en bariz örneklerinden birisidir (Esenler 2010).

Esenler ilçesinin evren olarak seçilmesinin başlıca nedeni bahsedilen tüm olgusal dayanaklara göre; yoksul ve yaşanabilirlik düzeyinin oldukça düşük olmasıdır. Yoksul ve yaşanabilirlik düzeyinin düşüklüğü, gerek Esenler Belediyesi’nin 2010 yılı Stratejik Plan Raporu’na bakıldığında, gerekse çeşitli kurum ve kuruluşlarca yapılan çalışmaların bulgularına bakıldığında rahatlıkla görülebilmektedir. Söz konusu kuruluşlardan bir diğeri ise İstanbul Ticaret Odası’dır. İstanbul Ticaret Odası’nın 2010 yılında yayınladığı İstanbul’da Yaşam Kalitesi Araştırması’nın bulgularına göre Esenler ilçesi demografik göstergeler, eğitim göstergeleri, sağlık göstergeleri, çevre göstergeler, sosyal yaşam gibi değişkenler ile yaşam kalitesi endeksi oluşturulmuştur. Bu endekse göre, Esenler ilçesi İstanbul’un 39 ilçesi arasında 0.712 ile en son sırada yer almaktadır. İstanbul’da memnuniyet düzeyi düşük ve yaşanmak istenen ilçeler arasında yaşam kalitesi bakımından son derece düşük bir ilçedir (İTO 2010).

Evrenin sosyo-ekonomik durum ve yoksulluk saptaması yapılırken REIDIN isimli emlak danışmanlık firmasının 2014 yılında yayınlandığı Sos-

² 01.07.2015-31.12.2015 tarihlerinde asgari ücret brüt; 1.221,50 TL, net; 949,07 TL’dir. (<http://www.muhasabetr.com/2015-asgari-ucret.html> alanından 06.06.2017)

TABLO 3.3

Esenler Belediyesi Stratejik Planı 2010-2014 Raporuna Göre Demografik Veriler-II

Mülkiyet durumu	Ev sahibi: %58,4 Kıracı: %39,2 Bedelsiz: %2,4
Toplam aile geliri (aylık)	1.000 TL altı: %40 1.001-1.500 TL: %33,8 1.500 TL üzeri: %26,2
Sosyal güvenlik durumu	SGK (Sosyal Güvenlik Kurumu): %58,9 Yeşilkart: %16,7 Sosyal güvencesi yok: %24,4
İş durumu	%9,4 kayıtlı işsiz

TABLO 3.4

Esenler Belediyesi Stratejik Planı 2010-2014 Raporuna Göre Esenler ile İlgili Bazı Veriler

Meskûn alan	1047 Hektar
Bina adeti	24.415
Deprem yönetmeliğine uygun ruhsatlı bina sayısı	2.500
Hane sayısı	120.968
Km² ye düşen kişi sayısı	44.370
Esenler nüfusunun İstanbul nüfusuna oranı	4,2
Toplam aktif yeşil alan miktarı	0,35 m ² (İstanbul geneli 5m ²)

yo-ekonomik Derecelendirme (SED) Ölçeği de göz önüne alınmıştır. Söz konusu SED ölçeğine göre, Esenler ilçesi İstanbul'un en yoksul ve sosyo-ekonomik düzey açısından en düşük ilçelerinden biri olduğu açıklanmıştır. 2014 raporunun sonuçlarına göre Esenler ilçesi İstanbul'un Sosyo-ekonomik Derecelendirme Ölçeğine göre 71 ilçe arasında 67. sıradadır (REIDIN 2014). Gayrimenkul fiyatları, nüfus yoğunluğu, eğitim düzeyi gibi kriterler kullanılarak refah, yaşanabilirlik ve kültürel düzey açısından derecelendirilen ve belli bir metodolojik çerçeveye göre belirlenen ilçeler arasında Esenler, alt sıralarda olması bakımından uygun araştırma evrenini sunmuştur.

İlçenin araştırmanın konusu bağlamında dikkat çeken bir başka özelliği ise AKP geleneğinin tabanını oluşturan bir ilçe olarak adlandırılmasıdır (Türkiye 2014). AKP'nin özellikle İstanbul'a büyük önem verdiği ve özellikle sosyoekonomik düzeyi düşük çevre bölgelerinden oy aldığını belirten

Doğan (2016:9), bu bağlamda partinin siyasal çalışmalarını mahalle odaklı kurduğunu ifade etmektedir. Bu durum seçimlerdeki oy oranlarına bakarak aslında yorumlanabilmektedir. 2014 Esenler ilçesinin yerel seçim sonuçlarına bakıldığında, Sünni Müslümanlık ekseninde siyaset yaptığı ileri sürülen (Kalaycıoğlu 2010; Somer 2007; Üşenmez ve Duman 2015) AKP %62,3 oranında oy almıştır. Yine 2015 Cumhurbaşkanlığı seçimlerine bakıldığında, Recep Tayyip Erdoğan'ın %66,4 oy oranına sahip olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Esenler'in Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Recep Tayyip Erdoğan'ın Türkiye ortalamasının üzerinde oy aldığı ilçelerden birisi olması dikkat çekici bir ayrıntıdır (Vatan 2014). 17 Haziran 2015 genel seçimlerinde AKP %55,06, 1 Kasım 2015 erken seçiminde ise %65,54 oy almıştır. Ancak bu noktada önemle altının çizilmesi gereken iki önemli husus bulunmaktadır; birincisi Esenler ilçesinin çalışmanın konusu bağlamında seçilmesinin en önemli nedeninin yoksul bir ilçe olmasıdır. Oy oranlarına bakıldığında İslamiyet'in Sünni yorumu bağlamında söylemleri olan partinin ilçe bazında yüksek oy oranları almış olması, bu ilçenin seçilmesi bakımından fikir verebilir; fakat tek başına yeterli değildir. Ancak bu noktada belirtilmesi gereken ikinci husus, bölgede etkinliği olan bir başka siyasi partinin ise Saadet Partisi olmasıdır. Öyle ki, basına zaman zaman seçimler ile ilgili olarak SP ve AKP'nin adaylar konusundaki çekişmeleri yansımıştır (Esenler 2015; Sultangazi 2009).

Ancak asıl önemle altını çizmem gereken bir nokta daha bulunmaktadır. Şöyle ki; İslam'ın Sünni yorumunu benimseyen ve hayatını bu anlamda şekillendiren başörtülü kadınların hepsinin, AKP'ye ya da SP gibi muhafazakâr partilere oy verdiği gibi bir iddia kesinlikle bulunmamaktadır. Bu çalışmanın asıl hedefi, toplumun en alt kesimini oluşturan, kendini ifade etme bakımından dezavantajlı konumda olan başörtülü kadınlara ulaşmak olmuştur. Bunun aksi, kimlik politikalarının düştüğü tuzağa düşmek ve metodolojik açıdan kesitlerarası teoremin sayılıtlarının dışına çıkmak olacaktır.

Mekânı Anlamlandırmak:

Esenler'e Dair Araştırmacının Notları...

Esenler bölgesi şehirlerarası otagara yakın olması sebebiyle, Anadolu'dan göç edenlerin yerleşmek için İstanbul'un ilçeleri arasında ilk tercih ettiği yerlerden öncelikli olanıdır. Hatta burada yaşayan çoğu insan için bu durum espri konusu olmuştur: "Aaa İstanbul burasıymış, diyen yerleşmiş..."

Saha çalışmasını gerçekleştirdiğim dönem Temmuz 2015 Ramazan ayına denk gelmişti. İlk gittiğim gün, kaldığım evde gece yarısı ansızın çalan araba alarmı ve müthiş bir gürültüyle uyandım. Balkona çıktığımda oradan oraya koşuşturan insanları, sokakta o saatte uyumayan çocukları gördüğümde ve birbirini tetikleyen araba alarmlarını duyduğumda oldukça şaşırmıştım. Sonraki günlerde ise bu durumun olağanlığına ben de alıştım.

Sahada bulunduğum ilk sabah Esenler’i keşfetmek için erkenden uyanıp, beni mahallesindeki kadınlarla ve akrabalarıyla tanıştıracak olan Zehra’yi³ aradım. O gün beni mahallelerine, kadınların Ramazan ayı boyunca mukabele yaptıkları eve davet etti. Kaldığım mahalleden mukabele yapılacak olan mahalleye yürüyerek gitmeyi ilçeyi keşfetmek açısından uygun buldum. Hafta içi olmasına rağmen sokaklar sabah saatlerinde oldukça tenhaydı. Zaten sayıca az olan lokanta ve pastaneler ise kapalıydı. Yalnızca sokak aralarında apartmanların altına konuşlanmış, güneş almayan, demir parmaklıklarla örülü tekstil atölyelerinde çalışanların telaşları göze çarpıyordu. Sonradan öğrendiğime göre, gece insanlar sahura kadar uyumadığı için sabahları Esenler yalnızca Ramazan aylarında böyle sessiz olurmuş.

Bir şehrin fiziksel özelliklerinin yanı sıra insanların fiziki şartlara katıkları anlamlar da önemlidir. Özellikle kadınlar için mahalle demek “aile” demektir. Hem samimi ilişkilerin olduğu hem de karşı cinsin varlığından dolayı mesafeli durulması gereken namahremin kurallarının neredeyse her koşulda işlediği yerdur. Mahalleye girmemi sağlayan Zehra’yla geceleri mahallede sürekli gürültü olmasıyla ilgili yaptığım sohbet sırasında şunları söyledi:

“Ramazan’da mahallemizde iftardan sonra kimse uyumuyor. Zaten sahura da bir şey kalmıyor, yattığına değmez yani. Bu yüzden çocuklar sahura kadar sokakta olur, kadınlar yemek telaşında. Babam da aynı şeyden şikayetçi, uyuyamıyor, sabah işe gidecek. Ama çok da önemli değil diyor. Geçen uyuyamamış mesela balkona çıkmış, karşıda Semiha teyzeyi (komşuları) görünce içeri girmiş.”

Zehra sohbetimiz sırasında mahallesindeki samimi ilişkilerden, Ramazan’da gürültüden dolayı babasının gösterdiği hoşgöründen bahsederken anlattıkları, söz konusu samimiyetin namahrem ile sınırlandırıldığını göstermekteydi. Öyle ki babası karşı balkona çıktığında, mutfakta sahur için

hazırlık yapan komşusunu görünce içeri girmişti. Mahalledeki kadın-erkek iletişimi ile ilgili fikir veren başka bir diyalog ise mahallede tanıştığım ve mahallesindeki kadınlarla görüşme yapmamı sağlayan üniversite öğrencisi Bahar ile gerçekleşti. Bahar babasının ne kadar dürüst ve namuslu dindar bir kişi olduğunu ifade ederken şu ifadeleri kullandı:

“Babam çok dindardır, namahreme çok önem verir. Mesela geçenlerde dolmuşa bindik. Dolmuş çok kalabalıktı. Bir kadın bir iki durak sonra indi. Babam yaşlı olmasına rağmen kadının yerine oturmadı. Kadının oturduğu yerdeki sıcaklığı hala orada duruyordu, günah olur diye...”

Yeniden mahalledeki ilk güne dönersek Zehra ile mahallerinde buluştuktan sonra hemen mukabelenin yapılacağı eve yöneldik. Ramazan ayı boyunca hergün saat 11’de bu evde buluşuluyordu. Biz gider gitmez Kur’an okunmaya başlandı. Henüz 20 yaşında olan Hafız Rabia’nın yönettiği toplantıda 1,5 saat Kur’an okundu. Hafız Rabia tavırlarıyla dinî bilgisine oldukça güvenen, kendinden oldukça emin, tek çocuk annesi genç bir kadındı. Rabia’nın evde, diğer kadınların yanında bile çarşafını çıkarmaması ise oldukça dikkat çekiciydi. Mukabelenin yapıldığı evin salonunda yaklaşık 10-15 kişi bulunuyordu. Salonun ortasında ev sahibine ait tuz, şeker, pirinç ve su vardı. Diğer kadınların ise getirdikleri poşetlerin içinde yine aynı yiyecekler ve pet şişelerindeki sular hazır bulunmaktaydı. Kur’an okuması bittikten sonra Rabia, elinde daha önceden hazırlandığı belli iki kitabı⁴ açarak (kitapların önemli sayfalarını kıvrırmıştı) kadınlara, o gece hangi duaları okumaları ve hangi ibadetleri nasıl yapmaları gerektiğini anlattı. Kadınlar genel olarak günlük yaşamda karşılaştıkları durumları nasıl çözmeleri gerektiğini, bilgili buldukları “Hoca” kadınlara danışıyorlardı. “Toplanma yeri” dedikleri yerde (bu mahalle sakinlerinden birinin evi veya dinî toplantılar için kullanılan bir apartmanın altındaki dükkan olabilmektedir), her hafta dinî bilgisi kuvvetli kadınlar sohbet veriyordu.

Esenler’de yaşayan kadınların gündelik yaşamlarının kurulumunda dinin yeri oldukça önemliydi. Söz konusu toplanma yerleri, farklı etnisite mensubu kadınları bir araya getiren bir alandı. Türk, Kürt ve Laz kadınlar buralarda bir araya gelmekteydiler. Böylece çalışma süresince kimlik politi-

⁴ Havva Özkan isimli yazar tarafından yazılan ve Ensar Yayınlarından çıkarılan bir dua kitabıdır. Kitap, Allah’tan istenecek olan maddi ve manevi isteklerin her biri için ayrı duaları içermektedir.

kalarının homojenleştirici söylemlerinin aslında gerçekliğin nasıl çarpıttığını farkettim. Başlangıçta etnik farklılıkların tamamen olmasa da, araştırma açısında muhtemel farklılıkları belirleyebileceği ihtimali zihnimin bir köşesinde hep vardı. Ancak bunun önemini, görüşmeler süresince daha net fark ettim. Bu anlamda nitel araştırmanın sağladığı esneklik, araştırmacı olarak benim için önemliydi. Böylece toplumsal cinsiyet, sınıf, etnik kimliğin farklı bağlamlarda dinsel kimliği nasıl etkilediğini keşfetme imkânı buldum.

Esenler’de kadınların en önemli sosyalleşme alanları, mahalle aralarındaki “toplanma yerleri” denilen yerlerdi. Bu yerlerde kadınlara sohbetler veriliyor, Ramazan aylarında ise kadınlar tarafından Kur’an okumak için kullanılıyordu. Kadınların genel olarak sohbet ve Kur’an okuma toplantılarından başka sosyalleşebilecekleri alanlar ise yoktu. Zaten kadınların çoğu İstanbul’da Esenler’in dışına yalnızca hastaneye gitmek için çıkmıştı.

Esenler ilçesi televizyon dizilerinde, uluslararası tanıtım reklamlarında, fotoğraflarda sunulan İstanbul resminden oldukça farklı bir yerleşim yeri idi. Bir mahalle düşünün ki evler o mahalle boyunca bitişik nizam iki paralelden oluşuyor, insanların nefes alacakları yeşil alanları neredeyse hiç yok. Esenler’de kaldığım süre boyunca hemen hemen neredeyse hiç park ve çocuk oyun alanı göremedim. Esenler ilçesini neden seçtiğimi anlattığım bir önceki bölümde verilen soyut rakamların, somutta ne ifade ettiğini daha iyi anladım.

Eylül ayında, görüşme için gittiğim bir evde yaşayan kadınlar, beni görüşme sonrasında pikniğe davet ettiler. Ben de bu fırsatı kaçırmak istemedim, ama saat geç olduğu için uzak bir yere gitmekte tereddüt ettim. Kadınlar yaşadığım tereddütü yok etmek için “Hocam uzak bir yere gitmeyeceğiz zaten, şu arka mahallede yeşil, piknik alanı var orada yapacağız pikniği” dediler. Söz konusu piknik alanına gittiğimde ise oldukça şaşırdım.

Fotoğraflardan da görüleceği üzere kadınlar tarafından piknik alanı ve yeşil alan olarak nitelenen yerde birkaç tane ağaç vardı. Esenler’de yaşayan insanların nefes alabilecekleri alan hemen hemen hiç yoktu. Çocuklar oyun alanı olarak yalnızca sokaklarda yer bulabiliyorlardı, fakat bu durum oldukça tehlikeliydi. Çünkü Esenler’de sürücülerin trafik kurallarına uyma oranları –gözlemlediğim kadarıyla– çok azdı. Hatta taksi şoförlerinin arızalı araçlarını yaptırmak yerine sigortadan para almak için kasten kazalara karıştıklarını da duydum. Dolayısıyla bu gibi durumlar sokakta oynayan ço-

cuklar için tehlike arz etmekteydi. Esenler’de karşılaştığım bir başka dikkat çekici durum ise apartmanın üst katında oturan mahalle sakinlerinin çöpleri sokağa fırlatmalarıydı. Bu gibi olumsuz durumlar çarpık kentleşmenin tüm dezavantajlarını yaşayan ilçe sakinlerinin, yaşam koşullarının niteliğini daha da fazla düşürmekteydi.

Muhafazakâr kimliği ile tanınan Esenler ilçesi için cami ve kuran kurslarının oldukça önemli bir yeri var. Esenler Müftülüğü’nün resmî internet sitesinde yayınlanan Esenler Müftüsü Halil Şekerci’nin beyanına göre Esenler’de Kur’an kursu sayısı 30, hedef ise her mahallede en az üç Kur’an kursu (Şekerci 2015). Yine Esenler Belediye başkanı Tevfik Göksu’nun din adamlarıyla yaptığı toplantıda caminin ve din adamlarının ilçe için önemini şu şekilde belirtmiştir (Göksu 2014):

“Esenler, İstanbul’un en muhafazakâr ilçelerinden biri olmasına rağmen cami sayısı yetersiz. Belediye olarak büyük atılım yaparak cami inşalarını sürdürüyoruz. Bu şehrin manevi hayatının idrakına, ihyasına ve inşasına birlikte katkı sağlayacağız”

Daha önce de belirtildiği gibi Esenler ilçesinde mahalle aralarında merdiven altı tekstil atölyeleri çok fazlaydı. Bölgede faaliyet gösteren Tekstilkent adı verilen tekstil firmalarının bulunduğu yere bu atölyeler çekilmek istense de başarılı olunmuş gözükmemekteydi. Güvencesiz ve fiziksel şartları uygun olmayan bu atölyeler mahallerin ayrılmaz birer parçası gibi olmuştu. Çünkü bu tekstil atölyeleri, her ne kadar çalışma koşulları oldukça zor olsa da Esenler’e yeni göç edenlerin hayatlarını devam ettirmek için ilk başvurdıkları iş yerleriydi. Eşi tekstil işinde çalışan Sultan (36) isimli katılımcı Esenler’e ilk geldiklerinde yaşadıkları sıkıntıyı şu şekilde ifade etti:

“[...] Ben çocuklarımı eve bırakıyordum geliyordum ateşle oynamışlar neler neler. Ben gidiyordum benim adamın yanına, diyordu ki bana “çocukları uyut gel bana yardım et”. Ben gidip geliyordum, bir kere gittim geldim ki çocuklar binayı yıkmış. Gece gitmişim ben de eşime yardım etmeye, kalkmışlar. Ee çünkü mecbur kiramı ödeyemiyordum mecbur adama yardım ediyordum ki kiramızı ödeyelim ben çok çektim. Sonra geldim ki binanın hepsi ayağa kalkmış. Kalkmış ağlamış, balkona çıkmış ağlamış. Ben kapıyı da kilitledim. En küçüğü düşmüş yataktan yatağın altına girmiş, yere sürmüş yüzünü kıpkırmızı olmuş. Çok çektim. Burada da mesela çok bıraktım evde gittim çalıştım. [...] Diyorlardır ki bu işi sabaha bize teslim edin yoksa bir daha iş vermeziz size. Biz de diyorduk ki teslim edelim yani bize iş versin. Yani tekstil işi çok berbat. Ama bir kere girmişiz işin içine. [...]”

Bu kadar olumsuz fiziki koşullar bir yana İstanbul'daki lüks konut siteleri furyasından nasibini Esenler ilçesi de almıştı. Görüşme yaptığım mahallenin hemen bitişiğindeki bölgede Kemer Park Evleri bulunmaktaydı. Sahaya katılımımı sağlayan Zehra'ya burada oturan akraba veya tanıdıkları olup olmadığını sordum. Amacım buraya bakış açılarını anlamaktı. Ancak Zehra kendisi gibi türbanlı bir kızın, yaşadıkları mahalle ile ilgili söylediklerine tanık olduğu olayı şu şekilde dile getirdi:

"Nerde olsun hocam orda tanıdığımız, çok pahalı o evler. Ama şunu hiç unutamıyorum, yine bu bulunduğumuz yerde (sokaktaki sohbetimiz sırasında) ilk burası yapıldığı zamanlar, bir araba geçiyordu yavaş yavaş. İçinde bir baba kız vardı, kız ağlıyordu, o da benim gibi türbanlıydı. Babasına "ben böyle bir yerde oturmak istemiyorum, tam bir varoş mahalle" dediğini duydum. Babası da onu sakinleştirmeye çalışıyordu."

Zehra'nın kendisi gibi türbanlı bir kızdan yaşadıkları yer ile ilgili olarak duydukları adeta anlam dünyasını alt üst etmişti. "Öteki"ne karşı "biz" olarak kategorize ettiği bir kişi tarafından kendisine yaşatılan ayrımcılık hissi, sinsi bir gerçeklik olarak yüzüne çarpmıştı. Bu durum, ilerleyen bölümlerde araştırmaya katılan diğer kadınların ifadelerinde de görebileceğimiz üzere, muhtemel sınıfsal farklılıkların zamanla ve aynı mekâna dahil olmakla daha çok su yüzüne çıkacağını göstermesi bakımından önem taşımaktaydı.

Esenler'de "Kadın Olmak"

Esenler'de görüşme yaptığım kadınların en belirgin özellikleri eğitim ve gelir düzeylerinin oldukça düşük olması, kamusal alana mesafeli olmaları ve dinî ibadetlerini düzenli ve sıklıkla yerine getiriyor olmalarıydı. Okuma-yazma bilmeyen kadınlar, bilen hoca kadınlardan Ku'ran-ı Kerim öğrenmeye çalışıyordu. Ancak Kur'an-ı Kerim öğrenmeye çalışan kadınların en büyük korkusu, okurken hata yapmak ve bu nedenle kendilerine günah yazılabileceğiydi:

"Ben Kur'an okumayı çok sıkıntı yapıyorum, ama beceremiyorum. Namazımı yapıyorum, orucumu tutuyorum ama Kur'an'a gelince ben beceremiyorum, acaba günaha mı giriyorum diye. (Hanım, 44)"

Kadınlar arasında bu ve buna benzer ifadeler, kendi aralarında okuma-yazma bilmeyenlerin okuma-yazma bilenlere tabi olduğunu, dolayısıyla okuryazarlığın bir güçlenme stratejisi olarak işlev yaptığı kanısını bende

uyandırdı. Öyle ki kadınlar için dinî kitapları okuyup, topluluk içinde bildiklerini dile getirmek bir bakıma onlara diğer kadınlar arasında üstünlük sağlıyordu. Dinî bilgilere okur-yazarlığı sayesinde kavuşmuş kadınların söylediklerini, diğer kadınların hiçbir sorgulamadan geçirmeksizin kabullenmeleri dikkat çekiciydi. Bulgular bölümünde daha somut ve net bilgilerle görülebileceği üzere kadınların gündelik yaşamlarından, toplumsal cinsiyet ilişkilerine, siyasi düşüncelerinden aidiyetlerine kadar dinî ve inançsal hassasiyetlerinin önemli bir yeri vardı. Bu sohbetlerde konuşulanlar, onların hayata bakış açısını doğrudan etkilemekteydi.

Çalışma bağlamında görüşülen kadınların çoğunluğu gerek geleneksel değer yargıları gerekse ekonomik düzey gibi nedenlerle ev dışındaki hayata yeterince katılamamaktaydı. Hatta kadınların çoğunluğu Esenler'den dışarı dahi çıkmamıştı. Örneğin, Derman (50) isimli katılımcının 6 çocuğu vardı ve ömrünün neredeyse tamamını çocuklarını büyüterek geçirmişti. Sohbetimiz sırasında bana söylediği cümle aslında kadınların birçoğunun yaşadığı durumu anlamak için yeterli ve oldukça çarpıcıydı:

“Ben bakkala gittiğimde tatile gitmiş gibi oluyordum...”.

Katılımcıların ev dışındaki hayatlarının sınırlılıklarını gösteren bu ifade, ataerkil yapının bir sonucu gibi gözüксе de dinselikle birlikte farklı bir boyuta bürünmekteydi. Özellikle bölgede etkinliği oldukça fazla olan İsmailağa Cemaati mensubu kadınların ifadeleri, kadının ev dışındaki yaşama olabildiğince mesafeli durmasının zorunluluğunu ne kadar içselleştirdiklerini göstermekteydi. İsmailağa Cemaati'nin resmi web sitesinde 2019 yılında “İslam'da kadın ve Günümüz Toplumundaki Yeri” başlıklı yazıda ise kadının yeri şu şekilde ifade edilmiştir (İsmailağa 2019):

“İslam, kadının sosyal toplum ile ilişki kurabileceği ve kadınlık/annelik görevinin ötesinde evi dışında bulunabileceği muhtemel mekânları ilim halkaları, cami ve gerektiğinde savaş cephesi olarak belirlemiştir.”

Bu durum İslami kimlik siyasetinin, türbanlı kadınların kamusal alandan dışlandığı, türbanlı öğrencilerin yıllarca eğitim kurumlarına alınmamasının büyük mağduriyetlere neden olduğu, dolayısıyla Müslüman kadının laik sistem tarafından ezildiği gibi argümanların, bütün Müslüman kadınları kapsayıcı bir nitelik taşımadığı gerçekliğini ortaya koymaktaydı. Örneğin,

İsmailağa Cemaati mensubu Hafız Rabia'nın (20) aşağıda yer verdiğim ifadesi, Türkiye'de İslami cemaatlerin kadınlara bakış açısındaki farklılıkları, mevcut çatışma zeminlerini ve Müslüman kadınlar arasındaki farklılıkları göstermesi açısından oldukça çarpıcıydı:

"Ben okulu pek tasvip etmiyorum, bu yüzden başörtülülere bu anlamda hak vermiyorum. Duyuyoruz yani ne olduğunu okullarda. Şimdi diyeceksin örtülüler çok mu iyi diye ama onların da aralarında var kötü olanlar. Bu ülkede en çok inananlar zorluk çekiyor. (Hafız Rabia, 20)"

Öyle ki, İsmailağa Cemaati mensubu Ayşe (39), Müslüman kadının kamusal alanda yaşadığı mağduriyetler nedeniyle hak arama mücadelesini desteklemek bir yana kadının ev dışına çıkmasına bile karşıydı:

"Bir kere zaten çarşafli olacak Müslüman bir kadın. Tesettürünü gerçekten koruyacak, namahreme çıkmayacak, mesela erkeklerle kesinlikle diyalogu olmayacak. Bu yüzden ben kadınların okumasına da çalışmasına da karşıyım. Kadının sesi bile günah çünkü. Bazı kadın vardır muhabbet eder erkeklerle laubali laubali muhabbet olmamalı. Tesettürünü tamamen korumalı. Mesela Kuran-ı Kerim'i okur, sohbetlerine gider, dersini çeker, tarikatına bağlı olur efendi hazretlerinin, tespihini çeker bir kadın. Onu yaptığın zaman erkeklerle muhabbet etmeyeceksin, televizyon izlemeyeceksin tam tarikata bağlılıkta. Böyle Allah-u Teala'ya daha yakın oluyor insan. Tespih çektikçe insanın kalbi daha çok temizleniyor. Tarikat dediğin mesela 'Allah, Allah' diye. Günde bir çiçek mesela Allah-u Teala'ya kaç kere zikredermiş. Biz ne yapıyoruz mesela Kur'an okuduğumuzda, namaz kıldığımızda tespih çekiyoruz. Ama tam tarikatta insan sürekli 'Allah, Allah' der. Bir insanın sürekli bunu zikretmesi farklıdır. Cuma'dan Cuma'ya Kur'an okumak mı daha iyi yoksa o insanın sürekli 'Allah Allah' demesi mi daha iyi. Tabi bunu yapanlar, yani tam Müslüman olan kişi öyledir (tam tarikat halinde olan). Bazı insanlar tam tarikatlı oluyor değişik değişik hareketler yapıyor o şekilde demiyorum yani. (Ayşe, 39)"

Kadınların kamusal alanın dışında olması gerektiği inancının ötesinde, özel alanda da belli sınırları olması gerektiği düşüncesi de kadınların yaşamlarına yön vermekteydi. Katılımcıların özel alandaki sınırları ile ilgili en dikkat çekici ifade ise Ayten (41) isimli katılımcıdan gelmiştir. Ayten'in (41) aşağıdaki ifadelerinden de görüleceği üzere, gerçek bir Müslüman bir kadın özel alanda dahi tam tesettür hali olarak ifade ettiği şekilde olmalıydı:

“Namazlı, abdestli, çarşafı, yani erkeğe çıkmaması lazım Müslüman bir kadının. Haram yememesi, yalan söylememesi lazım, yani çok dindar biri olması lazım. Öyle komşum da var. Çünkü mesela o 10 yaşındaki bir erkek çocuğuna bile çıkmıyor. Onu görünce yani hemen kapanıyor. Yani çok gerçekten yaşıyor. Gece namazlarını kılıyor, hiçbir namazını kaçırmıyor, her gün sohbetlerde... Gerçekten yaşıyor hayatı, tam dindar Müslümanlık hayatını yaşıyor. (Ayten, 41)

Güzelleşme teasettürünü yapmalı, makyaj kesinlikle yapmamalı ve bol giyinmeli, vücut hatları ortaya çıkmamalı. Şimdi dardır giyiyorlar. İnternete koyuyorlar fotoğraflarını, hac kombinim diye. Kadının böyle yapması caiz değil, oraya koyduğu zaman kendini binlerce erkek bakıyor. Baktığın zaman kim bilir o erkekler içinden neler geçiriyor o kadın için. Yani o nefsanî duygusunu uyandırıyor erkeğin. Oralarda resim olmaması lazım. Kadını erkeğinden başka kimse görmemesi gerekir. (Gül, 28)”

Kadınların ne kadar sınırlı bir yaşam alanları olduğunu gösteren bu ifadeler, aslında kadınların kendileriyle ilgili bu sınırlılıkları nasıl yeniden ürettiklerini çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktaydı. Dolayısıyla homojenleştirici bir Müslüman kadının dışlanmışlığı söyleminin, gerçekliği tam anlamıyla yansıtmadığı görülmektedir. Kesişimsel kuramın sunduğu perspektifte bu durum, homojen Müslüman kadın anlayışını yapı sökümüne uğratmaktadır. Bir yandan yıllardan beri türbanlı kadınların kamusal alanda yaşadığı mağduriyetler üzerinden hak taleplerinin siyasi tezahürleri söz konusuysa, öte yandan Esenler'deki yoksul Müslüman kadınların ev dışına çıkmaya yönelik tepkili mesafeleri söz konusuydu. Kamusal alana yönelik bu tepkisel mesafe, homojenleştirici Müslüman kadın anlayışını sorgulamanın haklı temellerini göstermek için yeterliydi.

Kadınların kendi yoksullukları ve yoksunlukları üzerinden bir “öteki” kurgulayıp kurgulamadıkları ise araştırmanın temel sorunsallarından bir diğeri. Çalışma yaptığım mahallelerden biri Atışalanı Mevkii'ndeydi. Burada İstanbul'un lüks konut piyasasına kazandırılan Kemer Park Evleri bulunmaktaydı (Sahibinden.com'da yaptığım araştırmalara göre 2015 yılında buradaki evlerin fiyatı 750.000 TL ile 1.350.000 arasında değişmektedir). Bu yüzden aynı bölge içerisinde yer alan, dışarıdan sınıfsal bir ayrımın net bir şekilde hissedildiği bu yerde, kadınların burada yaşayanlar ile ilgili fikirlerinin ne olduğu, onlarla iletişim kurup kurmadıkları sorusu benim için önemli hale geldi. Görüşmelerim sırasında bu sorularıma cevap bulabilmek adına katılımcılarla, Kemer Park Evleri ve burada yaşayanlar ile ilgili sohbet etmeye çalıştım. Ancak görüştüğüm kadınlardan yalnızca bir iki tanesi burada böyle pahalı

lüks konut sitesinin varlığından haberdardı ve yalnızca bir tanesi (bir önceki bölümde bahsettim) burada yaşayanlar ile ilgili bir olay yaşamıştı. Kadınların Kemer Park Evleri’nin varlığından bile habersiz olmaları, yaşamlarının oldukça sınırlı bir alanda geçtiğinin göstergesi olması bakımından önemliydi. Bu durum kadınların “öteki” ile karşılaşma ihtimallerini azaltan önemli bir etkeni. Dolayısıyla kadınların “ötekileştirilme” ve “ötekileştirme” durumları bu bağlamda düşünülmeliydi. Çalışma boyunca gerek kadınların zihinsel “öteki”ne karşı tutumlarını, gerekse deneyimlerini bu durumu göz önüne alarak tahlil etmeye çalıştım. Zehra’nın yaşadığı olayın (arabada babasına varış bir mahallede oturmak istemediğini ağlayarak söyleyen üniversite öğrencisi türbanlı kız), “öteki” ile karşılaşma durumunda, potansiyel dışlanma ya da ötekileştirilme ihtimalinin yüksek olduğunu göstermesi bakımından önem taşıdığına altının çizilmesi gerekmektedir. “Ötekileştirme” öyle kaygan bir zemindir ki, ötekileştirme dinamikleri yer ve zamana bağlamına göre değişerek farklı şekiller almaktadır. Başörtüsü kimi zaman “ötekileştirilme” dinamiği olarak işlerlik kazanırken, kimi zaman “yoksulluk” aynı özne için bir “ötekileştirilme” dinamiği halini almaktadır.

Kadınlar için mahallerindeki tek sosyalleşme alanı olan sohbet yerleri ya da toplanma yerleri, siyasi ve dinî konuların konuşulduğu mekânlardı. Çoğu kadın ev içi işler ve çocuk bakımı nedeniyle buralara gitmeye zaman bile bulamıyorken, bir kısmı çocuklarını büyütüp yetiştirdiği ve hayatı düzene oturduğu için veya cemaat mensubiyeti olduğu için buralara katılım sağlayabiliyordu. Araştırma süresince kadınlar arasında ayırt edebildiğim en önemli nokta, sohbet yerlerine giden kadınların sorduğum sorulara daha rahat cevaplar verebilmeleri idi. Sohbet yerine girmemi sağlayan Bahar, öncelikle kendi aile üyeleriyle görüşme yapmamı sağladı. Daha sonra ise beni komşusuna götürdü. Aile üyeleri konuşmakta o kadar çekingen ve ürkekti ki onlara ulaşmam kolay olmadı. Ama beni tanıştırdığı komşuları Hayriye Teyze belli bir siyasal duruşa sahipti. Bahar ise bu farklılığı komşusu Hayriye Teyze’nin sürekli sohbetlere gitmesine bağlıyordu.

Esenler ilçesi ile ilgili ve dolayısıyla burada yaşayan kadınlar ile ilgili dikkat çeken başka bir ayrıntı ise ilçede İsmailağa Cemaati’nin etkinliği idi. Bölgede faaliyet gösteren *Litros Haber*’in 25 Şubat 2014’de yayınladığı habere göre, Esenler Belediye Başkanı Tevfik Göksu 2014 yerel seçimleri öncesi İsmailağa Cemaati’yle bir araya gelmişti (Litros 2014). Haberde ifade edildiği şekliyle:

“Esenler’de kanaat önderliği yapan İsmailağa Cemaati’nin dernek ve kuruluşlarının mensuplarıyla bir araya gelen Esenler Belediye Başkanı Tevfik Göksu, Ak Parti Esenler İlçe Başkanı Umut Özkan ve Esenler Belediye Başkanı Başkanışmanı Abdullah Aksu kanaat önderlerinin şikâyet ve önerilerini dinledi.”

Bir başka deyişle, Esenler bölgesinde oldukça büyük bir nüfuza sahip olan İsmailağa Cemaati, seçim öncesinde resmî kurumlar tarafından da önemsenen ve gücü kabul edilmiş bir cemaatti. Yine aynı haberde yer alan cemaatin önder isimlerinden Ali Haydar Hoca’nın ifadeleri, bölgenin siyasal atmosferinin nasıl olduğunu anlamak açısından önemlidir (Litros 2014):

“Bir gün CHP’li bir yönetici bizi ziyarete geldiğinde kimin yanındasınız diye bir soru sormuştu. Ben de kim benim dinimi yaşamama yardımcı olursa onun yanındayım dedim. 10 sene önce bizim 4 medresemizi kattılar, 15 senelik emeğimizi bir gecede yok ettiler. Bunları yaşayan birileri olarak Ali Haydar Efendimizin bir yazısında okudum, Menderes ezanı Türkçe’den Arapça’ya çevirdiğinde 5 vakit namazında Menderes’e dua etmeyen namazı makbul olmaz diyordu. Şimdi burada bırakın ezanı Türkçe’den Arapça’ya çevirmeyi emniyete kadar, askeriye her yere rahat bir şekilde cübbe ve sarığımızla girebiliyoruz. Mazlumların ümidini taşıdığınız için fakirlerin ümidini taşıdığınız için, bizim de dinimizi rahat bir şekilde yaşamamıza vesile olduğunuz için Allah yar ve yardımcınız olsun. Şunu unutmayın ki 7’den 70’e bütün talebelerimiz size dua etmektedir. Bu kadar duanın karşısında ne Amerika durabilir ne de dünya durabilir.”

Söz konusu haberin ayrıntılarını İsmailağa Cemaati’nin oldukça önemli bir nüfuza sahip olduğunu göstermek için verdim, yoksa onların siyasi duruşları çalışma bağlamında çok merkezî bir konu değil. Öyle ki görüşme yaptığım cemaat mensubu kadınlardan bir kısmının Saadet Partisi’ne yakın iken, bir kısmının Adalet ve Kalkınma Partisi’ne yakın olması, cemaat içinde siyasi anlamda bir tek tipliliğin olmadığını göstergesiydi. Bu durumla ilintili olarak, Esenler’de yaşayan kadınlar ile ilgili dikkat çekici diğer bir ayrıntı ise, herhangi bir cemaat mensubu olan kadınların daha çok okumaları ve sohbetlere katıldıkları için sorularına daha rahat cevap verebilmeleriydi.

Benim görüşme yaptığım kadınlardan dokuzu İsmailağa Cemaati mensubuydu. Hepsi çarşafli olan bu kadınlar, sorularına rahatlıkla cevap vermeleri nedeniyle özellikle dikkat çekmekteydiler. Ancak cemaat mensubiyeti olmayıp, yalnızca dinî sohbetlere giden kadınların verdiği cevaplar çoğu kez birbirinin aynısı tema ve hadiselerle örülüydü. Örneğin, bulgular

bölümünde görüleceği üzere “Yahudi birinin komşunuz olmasını ister misiniz?” sorusuna kadınların genelde verdiği yanıt Hz. Muhammed’in Yahudi komşularıyla ilişkisini anlatan bir hikâye üzerinden gitmekteydi. Öte yandan siyasi konularda da “hoca”nın onlara anlattıkları üzerinden cevaplar veriliyordu. “Hocamızın dediği gibi” ifadesi katılımcıların sürekli kullandığı ifadelerden biriydi. Yani Esenler’de sohbet yerleri ya da toplanma yerlerinin kadınların din ve siyasi konularda fikir oluşturmalarında oldukça önemli bir yeri söz konusuydu.

Daha önce bahsedildiği gibi 47 katılımcı ile görüşme sağlanmıştır. Aşağıda verilen tabloda ise kadınların sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel özelliklerinin kısa bir betimlemesi yapılmaya çalışılmıştır (bkz. Tablo 3.5).

Tablo 3.5’de görüleceği üzere katılımcıların 16’sı İç Anadolu Bölgesi’nden, 14’ü Karadeniz Bölgesi’nden, 17’si ise Güneydoğu Anadolu ve Doğu Anadolu Bölgesi’nden göç etmişlerdir. Katılımcıların göç ettikleri bölgelere göre etnik aidiyet sahiplenmesine bakıldığında ise, İç Anadolu Bölgesi’nden göç edenlerin hepsi (16 katılımcı) Türk etnik aidiyetine sahiplendiğini doğrudan veya dolaylı olarak dile getirmişlerdir. Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nden göç eden 17 katılımcının 15’i Kürt etnik aidiyetini sahiplenirken, 2’si Arap kökenli olduğunu ancak Türk etnik bilincini sahiplendiklerini belirtmişlerdir. Karadeniz Bölgesi’nden göç eden 14 katılımcının 5’i ise Laz etnik aidiyetini mensubiyetlerinin altını çizmişlerdir. Katılımcıların 8’i 18-24 yaş aralığında iken, 14’ü 25-39 yaş aralığında, 25’i ise 40 yaş ve üzeridir. Eğitim durumlarına bakıldığında ise, görüşme yapılan kadınların 9’u okuma-yazma bilmiyor iken, 33’ü ilkökul ve ortaokul mezunu, 5’i ise lise mezunudur. Katılımcıların 18’i dinî eğitimi yalnızca aileden aldığını belirtirken, 29’u Kur’an kursundan aldığını belirtmiştir. Kadınların 9’u İsmailiğe Cemaati mensubu iken, 38’i ise herhangi bir cemaate mensup değildir.

Tüm bu bilgilere ek olarak katılımcılara son seçimde (7 Haziran 2015 genel seçimlerinde) hangi partiye oy verdiği sorulduğunda; 2 katılımcı Saadet Partisi’ne, 10 katılımcı HDP’ye, 33 katılımcı AKP’ye verdiğini, 2 katılımcı ise oy kullanmadığını belirtmiştir. Yine katılımcıların siyasal katılım düzeyini anlamak açısından herhangi bir parti üyeliği olup olmadığı sorulduğunda ise 12 katılımcı AKP’ye üye olduğunu, 1 katılımcı HDP’ye, 1 katılımcı ise SP’ne üye olduğunu belirtmiştir.

TABLO 3.5
Örneklemin Sosyo-Demografik Betimlemesi

Yaş	18 - 24 yaş aralığında olan	25 - 39 yaş aralığında olan	40 yaş ve üzeri
Kişi Sayısı	8	14	25
Göç Edilen Bölge	İç Anadolu Bölgesi'nden göç eden	Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nden göç eden	Karadeniz Bölgesi'nden göç eden
Kişi Sayısı	16	17	14
Etnik Aidiyet Sahiplenmesi	Türk	Kürt	Laz
Eğitim Durumu	Okuma-yazma bilmeyen	İlkokul-ortaokul mezunu olan	Lise mezunu olan
Kişi Sayısı	9	33	5
Dini Eğitim Alma Durumu	Aileden alan	Kur'an kursundan alan	-
Kişi Sayısı	18	29	-
Cemaat Mensubiyeti	İsmailağa Cemaati	Cemaat mensubiyeti olmayan	-
Kişi Sayısı	9	38	-
Oy Verdiği Parti	AKP	HDP	Saadet
Kişi Sayısı	33	10	2

Çalışmanın son bölümde ek olarak verilecek kısımda ise her bir kadının kısa hikâyesi anlatılarak, katılımcılar bir nevi ete kemiğe büründürülmüştür. Belirtilmesi gereken bir başka nokta kadınların gerçek isimlerinin kullanılmamış olmasıdır. Çalışma boyunca ifadelerine yer verilen kadınlar araştırmacı tarafından verilen takma isimleri ile anılmıştır.

TABLO 3.6
Katılımcıların Genel Profili

No	İsim (Takma isim)	Yaş	Memleket	Medeni Durum	Eğitim Durumu	Cemaat-Tarikat Mensubiyeti	Kur'an Kursu	Oy Verdiği Parti ve Üyeliği
İç Anadolu Bölgesi'nden Göç Eden Katılımcılar								
1	Hafız Rabia	20	Tokat	Evli	İlkokul terk	İsmailağa Cemaati	Gitmiş	Sp/Yok
2	Şeyma	20	Sivas	Bekâr	Lise mezunu	Yok	Gitmiş	AKP/Yok
3	Zeynep	20	Tokat	Bekâr	Lise terk	Yok	Gitmiş	AKP/Yok
4	Berra	21	Sivas	Bekâr	Lise mezunu	Yok	Gitmiş	AKP/Yok
5	Aysel	25	Niğde	Evli	Ortaokul terk	Yok	Gitmiş	AKP/Yok
6	Gülsüm	27	Tokat	Evli	Lise terk	Yok	Gitmiş	AKP/Yok
7	Gül	28	Niğde	Boşanmış	İlkokul mezunu	İsmailağa Cemaati	Gitmiş	AKP/Yok
8	Hatice	29	Tokat	Evli	İlkokul mezunu	Yok	Gitmiş	AKP/Var
9	Esmâ	39	Niğde	Evli	İlkokul mezunu	İsmailağa Cemaati	Gitmiş	AKP/Var
10	Ayşe	39	Tokat	Evli	İlkokul mezunu	İsmailağa Cemaati	Gitmiş	AKP/Var
11	Ayten	41	Tokat	Evli	İlkokul mezunu	İsmailağa Cemaati	Gitmiş	AKP/Yok
12	Nurten	46	Niğde	Evli	İlkokul mezunu	Yok	Gitmemiş	AKP/Var
13	Sermin	46	Tokat	Evli	İlkokul mezunu	İsmailağa Cemaati	Gitmemiş	AKP/Yok
14	Hayriye	48	Niğde	Evli	İlkokul mezunu	İsmailağa Cemaati	Gitmemiş	AKP/Var
15	Cemile	50	Çankırı	Evli	İlkokul mezunu	Yok	Gitmiş	AKP/Var
16	Halime	53	Sivas	Evli	İlkokul	Yok	Gitmemiş	AKP/Yok
Karadeniz Bölgesi'nden Göç Eden Katılımcılar								
1	Rüveyda	25	Giresun	Bekâr	İlkokul mezunu	İsmailağa Cemaati	Gitmiş	AKP/Var
2	Türkan	30	Rize	Bekâr	Lise mezunu	Yok	Gitmiş	AKP/Yok
3	Rana	37	Giresun	Evli	İlkokul mezunu	İsmailağa Cemaati	Gitmiş	AKP/Var
4	Perihan	43	Kastamonu	Evli	İlkokul mezunu	Yok	Gitmiş	AKP/Yok
5	Zehra	43	Kastamonu	Evli	İlkokul mezunu	Yok	Gitmiş	AKP/Yok
6	Feride	44	Kastamonu	Evli	İlkokul mezunu	Yok	Gitmiş	AKP/Var
7	Şaziye	45	Giresun	Evli	İlkokul mezunu	Yok	Gitmemiş	AKP/Yok
8	Zarife	45	Sinop	Evli	İlkokul mezunu	Yok	Gitmemiş	AKP/Yok
9	Emine	47	Giresun	Evli	İlkokul mezunu	Yok	Gitmiş	AKP/Yok
10	Seyide	53	Rize	Evli	İlkokul mezunu	Yok	Gitmemiş	AKP/Yok
11	Safiye	57	Artvin	Boşanmış	İlkokul mezunu	Yok	Gitmemiş	AKP/Yok
12	Gülten	59	Giresun	Evli	Okuma-yazma bilmiyor	Yok	Gitmemiş	AKP/Yok
13	Azize	61	Rize	Evli	İlkokul mezunu	Yok	Gitmiş	AKP/Yok
14	Mediha	63	Rize	Evli	İlkokul mezunu	Yok	Gitmiş	AKP/Yok
Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nden Göç Eden Katılımcılar								
1	Berdil	18	Şırnak	Bekâr	Lise mezunu	Yok	Gitmiş	HDP/Yok
2	Helin	19	Adıyaman	Bekâr	Lise terk	Yok	Gitmiş	AKP/Yok
3	Gülperi	19	Hakkâri	Bekâr	Ortaokul mezunu	Yok	Gitmiş	HDP/Yok
4	Rojan	20	Ağrı	Evli	Ortaokul mezunu	Yok	Gitmemiş	HDP/Yok

5	Nesrin	26	Adıyaman	Bekâr	Lise mezunu	Yok	Gitmiş	Oy kullanmamış/ AKP
6	Havin	32	Ağrı	Bekâr	Ortaokul mezunu	Yok	Gitmemiş	HDP/Yok
7	Meryem	35	Şanlıurfa	Evli	İlkokul mezunu	Yok	Gitmiş	HDP/Yok
8	Sultan	36	Adıyaman	Evli	Okuma-yazma bilmiyor	Yok	Gitmemiş	AKP/Var
9	Pervin	36	Siirt	Evli	İlkokul mezunu	Yok	Gitmiş	AKP/Var
10	Leyla	40	Batman	Evli	İlkokul mezunu	Yok	Gitmiş	AKP/Var
11	Gülazer	42	Mardin	Boşanmış	Okuma-yazma bilmiyor	Yok	Gitmemiş	HDP/Yok
12	Aynur	44	Hakkâri	Evli	Okuma-yazma bilmiyor	Yok	Gitmemiş	HDP/Yok
13	Hanım	44	Şırnak	Evli	Okuma-yazma bilmiyor	Yok	Gitmemiş	HDP/Yok
14	Siti	46	Van	Evli	Okuma-yazma bilmiyor	Yok	Gitmemiş	HDP/Var
15	Fatma	48	Siirt	Evli	İlkokul mezunu	Yok	Gitmemiş	AKP/Var
16	Derman	50	Adıyaman	Evli	Okuma-yazma bilmiyor	Yok	Gitmemiş	Oy kullanmamış/ AKP
17	Mihriban	54	Ağrı	Evli	Okuma-yazma bilmiyor	Yok	Gitmemiş	HDP/Yok

Araştırmacının Özdeşünümselliği: Sahaya Katılım, Roller, Önyargılar

Bir araştırmacı açısından araştırmanın sonucu kadar, araştırma süreci de bir dönüşüm sürecidir aslında. Özellikle nitel araştırmalarda sahaya giriş, katılımcılarla güven köprüsünün inşası, sosyal ve kültürel bağajın bir kenara bırakılması, bunların hepsi özdeşünümselliği gerektirmekte ve çarpıcı bir biçimde kendinizle yüzleştirmektedir. Hele söz konusu “öteki” ve “ötekileştirme” gibi bir konusaysa bu durum daha da katmerlenmektedir. Bu bölümde saha çalışması sırasında yaşadığım deneyimler temelinde, yaşadığım zorluklar, karşılaştığım önyargılar, araştırmacı olarak benim önyargılarım ve bunlarla başa çıkma stratejilerim hakkında bilgi vereceğim. Nitel araştırma yapan emik perspektife sahip bir katılımcı gözlemci, ne kadar samimiyetle gündelik yaşam aktivitelerine katılırsa ve içeridekilerin bakış açısını tarafsız bir şekilde anlamaya çalışırsa o kadar başarılı olur. Yani katılımcı gözlemci yalnızca neler olduğunu gözlemlemez aynı zamanda parçası olur (Patton 2002:268). Ben de bu doğrultuda saha çalışması sürecinde, araştırmacı olarak katılımcıların günlük yaşam aktivitelerine (dinî sohbet, mukabele, piknik, komşu ziyareti vb.) katıldım.

Araştırmacı olarak sahaya üç kişinin aracılığı ile girebilme fırsatı buldum. Gerçek kimliğimi bilen katılımcılar ile birlikte onların gündelik aktivitelerine eşlik ettim. Mayıs 2015'te Esenler'e ön görüşmeler yapmak ve bölgeyi tanımak için gittim. Bölgeye ilk uzun süreli ziyaretim ise saha çalışması yapmak için gittiğim Temmuz 2015 dönemindeydi. Bu dönemin Ramazan ayına denk gelmesinin hem avantajları hem de dezavantajları vardı. Avantajlı olan yönü; kadınların ibadetlerine doğrudan katılmam ve onlar ile tanışmam ve beni içlerinden biri gibi benimsemeleri için fırsat yaratmış olmasıydı. Dezavantajlı yönü ise; kadınların oruç tutmalarından dolayı gündelik yaşamlarında görüşme yaparken zorlanıyor olmaları ve tabi ki akşam için yemek telaşlarının olması sebebiyle görüşmeleri ancak belli bir saate kadar yapabilmemdi. Ancak Ramazan ayındaki ibadatlere katılıyor olmam ve onlara ait gözlemlerimin benim için muazzam bir fırsat yarattığını da söylemeliyim.

İlk gün, görüşme yapabilmek için, kadınların bir arada olduğu mukabele yapılan eve gittim. Ben gittiğimde kadınlar Kur'an okumaya başlamışlardı. Davetsiz bir şekilde bu etkinliğe kendi rızam ile katılmam kadınların oldukça hoşuna gitmiş olacak ki görüşme sonrasında, Ayşe isimli katılımcı bana şu sözleri söyledi:

"Size çok teşekkür ederim. Hem bizleri dinlediniz hem de bize saygı duyarak çantanızdan başörtünüzü çıkarıp başınızı örttünüz, Kur'anımıza katıldınız. Siz de iyi bir insana benziyorsunuz bu yüzden inşallah size de Allah-u Teâla kapanmayı nasip eyler. Bir de sizden bir isteğim var, Diyanet'in kurslarında kızlara adetliyken Kur'an tutturuyorlarmış bu çok yanlış, lütfen bunu yetkili yerlere bildirin."

Katılımcıların gündelik yaşamlarına içeriden biri gibi katılmak ve dışarıdan biri olarak gözlemlemek bana sahaya girişimde ve onların beni benimsemesinde önemli bir fayda sağlamıştı. Öyle ki bir nitel araştırmacı hem içeriden biri gibi davranmalı hem de dışarıdan biri gibi gözlemleyebilmeliydi. Çalışmam sırasında içerideki biri gibi olma ile dışarıdan biri olma arasındaki sınırı ihlal etmemek için oldukça çaba harcadım. Kadınlara kimliğim hakkında bilgi verdim. Ancak, Ayşe'nin yukarıda yer verilen ifadelerinden de görüleceği üzere, kadınlar beni onlar gibi "kapalı" olmadığım için, dışarıdan biri olarak öncelikle bir devlet görevlisi ya da devletle doğrudan bağlantısı olan biri olarak algıladılar ve isteklerini gerekli yerlere bildirmem talebinde bulundular. Öyle

ki beni zihin ve anlam dünyalarında resmî İslam'a yakın olarak kategorize etmişlerdi, kendi İslami anlayışları ise gayri resmî, ancak en doğru olan İslami anlayıştı. Bu yüzden kendini düzeltmesi gereken resmî İslam'dı.

Kadınların dinî pratiklerine (Kur'an okuma, mukabele, sohbet gibi) katılırken giyimime özellikle dikkat ettim. Hatta bu aktiviteler esnasında başörtümü hiç eksik etmedim. Fakat kadınların başı açık, üniversite mezunu, çalışan bir kadına yönelik önyargısını yıkmak hiç de öyle kolay değildi. Kadınların çekingenliklerinden, dışlanma korkusu yaşadıkları apaçık belliydi. Öyle ki başı açık bir kadının zihinlerinde kodlanışı devlet ile bağdaştırılarak gerçekleşmekteydi. Hatta çoğu zaman, kadınların en büyük çekincesi, bir yabancıнын onların sınırlarını ihlal ederek, ibadet yerlerinin kapatılmasına neden olabileceğiydi. Çünkü onların ifadelerine göre daha önceki dönemlerde ibadet yerleri ve Kur'an kursları (katılımcılar bunu CHP dönemi olarak ifade etmekte) kapatılmıştı.

Ramazan ayında bir gün yine mahalle arasında bir apartman dairesinin altında bir hayırseverin Ramazan ayı boyunca kadınların mukabele yapması için verdiği dükkâna, onların ifadesiyle "toplanma yeri"ne gittik. İki hafız Kur'an okumaya başladı, daha sonra Suriyeli bir hafız kadın Kur'an okumayı tamamladı. Kur'an okuma bittikten sonra Hamim Duası'na geçildi, duanın sonuna doğru (daha önce beni onların asıl hoca olmadığı kendisinin orada bulunmadığına dair uyarmışlardı) asıl hoca geldi, benim hemen yanıma oturdu. Elinde bir su şişesi vardı (daha sonra öğrendiğime göre şeker hastası olduğu için oruç tutamıyor, bu yüzden sürekli su içiyordu). Ben önce Kur'an okumak için gelmiş, geç kalmış bir kadın sandım. Hamim Duası⁵ arasında verilen araların birinde kadın düzgün diksiyonu ve tok sesiyle araya girerek iki dua arasında verilen sürenin çok kısa olduğunu söyleyerek duayı yöneten iki hafıza çıkıştı. Kur'an sonunda yapılan dua sırası geldiğinde, duayı iki hafıza bırakmadan büyük bir özgüvenle hemen kontrolü devralıp tok ve akıcı konuşmasıyla duaya başladı ve mukabeleyi sonlandırdı. Ortamda bulunan herkesin ona büyük bir saygı duyduğu netti. Dua sonrasında

5 Hamim Suresi özellikle Ramazan aylarında, kandillerde ve mübarek günlerde cemaat ile birlikte okunan duadır. Aslında tek bir sure değil, hepsinin başlangıcı Hamim birçok sureden oluşmakta. Hepsinin inme sebepleri ayrı. Ne niyet edildiyse o duanın ve dileğin kesinlikle kabul olunacağına inanılıyor. Dua sırasında birinci şart hiç dünyevi şeylerden konuşulmaması ve tek bir seferde okunmasıdır. Bir oturuşta bütün Hamimler okunuyor, Hamimler arasında hiç konuşulmuyor. Her Hamim denildikten sonra herkes kendi içinden duasını okuyor, ondan sonra diğer ayete başlanıyor. Çok iyi bilen bir kişi bile 45 dakikada okuyor. Üniversite sınavlarına girecek çocuklar için ya da dilekleri olan insanların evinde toplanıp okunuyor.

ise bana dönüp “siz misafirimizsiniz galiba” diyerek bana kim olduğumu sordu. Bu nazik davranış beni memnun etse de fazlaca yabancı görüldüğüm hissinin bir araştırmacı olarak beni rahatsız ettiğini inkâr edemem. Ben de kendimi tanıtarak orada bulunma nedenim ve araştırma hakkında bilgi verdim. Araştırma, ilgisini oldukça fazla çekmiş olacak ki öncelikle kendisinin benimle görüşmeye gönüllü olduğunu söyleyerek cemaatim olarak ifade ettiği diğer kadınları da araştırmaya katılım için teşvik edici şeyler söyledi.

Saha çalışması sürecinde, önyargıların yıkılması tek taraflı bir süreç olarak işlemedi. Katılımcıların benim hakkımdaki önyargılarını yıkmaya çalışırken, bir taraftan benim de önyargılarımın yıkıldığını fark ettim. İsmailağa Cemaati mensubu Rana Hoca ile tanıştığım gün ötekileştirme ile ilgili çalışan bir araştırmacının önyargılarından bir özne olarak –ne kadar çaba harcarsa harcasın- tamamıyla sıyrılmadığını göstermesi açısından önemliydi. Rana Hoca giyimi kuşamıyla farklı bir görünüm arz eden bir cemaatin mensubu kadın olarak, benim önyargılarımı tamamıyla yok etmesi sanırım bu araştırmada yaşadığım en ilginç ve unutulmaz deneyimdi. İsmailağa Cemaati gibi tutucu bir cemaate mensup bu kadın gerek bilgisi ve genel kültürü gerekse farklılıkları ve farklı insanlara bakış tarzıyla bağnazlıktan tamamen uzak genç, modern, bakımlı (düzenli olarak spor yapıyor), hümanist bir insan olarak zihnime kazındı. Ben onun söylediklerini görüşme formuna yazmaya çalışırken söylediklerinin arasında önemli gördüğü ifadelerin ardından bir parantez aç diyerek (bu hassasiyet genel geçer yargı vermekten uzak, yanlış anlaşılmayı istemeyen) sözlerine açıklık getirme titizliği taşıyordu. Cemaatim dediği kadınlara farklılıklara saygı duymaları gerektiğini her fırsatta dile getirdiğini bana söyledi. Öyle ki Rana cemaatinin eşcinsellere yönelik katı, aşağılayıcı ve ötekileştirici tutumunu eleştirmekten de çekinmiyordu.

Türkiye’de “baskıcı devlet” temasının, gerek İslami kimliği önceleyen politik çevrelerde, gerekse Kürt kimliğini önceleyen politik çevrelerde işlenişinin yarattığı sonuçlar, kadınların tutumlarından rahatlıkla anlaşılabil-mekteydi. Bunu da onların yaşamlarının içerisine katılarak aşmaya çalıştım. Kurduğum bu tür samimi ilişkiler “başı açık bir kadın” olma durumumun avantaja çevrilmesinde önemli bir katkı sağladı. Kadınların anlam dünyalarında her başörtülü olan iyi bir insandır demek değildi, ancak her zaman altı çizildiği üzere iyi bir insan olmanın tamamlayıcı bir özelliği idi.

Kürt kadınlar için de aynı tedirginlik geçerliydi. Örneğin, devletten yardım alan Mihriban (54) isimli katılımcı beni devlet görevlisi sanarak önce

görüşme yapmayı reddetti ve bana: “Ben devletten yardım alıyorum yoksa onu geri almaya mı geldiniz” diye sorarak, benimle görüşme yapmayı reddetti. Başı açık bir kadın olmak bu anlamda bir dezavantaj oluşturdu. Çünkü kadınların anlam dünyasında modern görünümlü, başı açık ve devlet kurumunda çalışıyor olmak, sosyal mesafe kurmalarında ve çekincelerinin oluşmasında en büyük faktördü.

Araştırma sahasına ikinci ziyaretimde ise bir aile ile birlikte pikniğe gitme fırsatı buldum. Mahallede birkaç kadınla görüşme yaptıktan sonra bu aile, beni daha önce bahsettiğim caminin hemen yakınındaki yeşillik alanında, pikniğe davet ettiler. Mangal yaktılar, pişen etleri öncelikle bana ikram ettiler, daha sonra ise hep birlikte yemeğe başladık. Ben de herkes gibi çatal kullanmadan pişen etleri elimle yedim. Havin (32) bana dönerek “Hocam siz de Kürtler gibi elinizle yiyorsunuz” dedi, herkes güldü. Her nedense Havin gündelik sıradan bir davranışı bile Kürtlere mal etmişti.

Çalışmam sırasında, başörtüsüz olmam nedeniyle güçlüklerle karşılaştığım durumlar oldu. Fakat bu durumun doğru verilere ulaşmamı engellemesine elimden geldiğince izin vermedim. Örneğin, Gül (28) isimli katılımcıya “Başörtüsüz bir kadın gerçek bir Müslüman olabilir mi?” sorusunu sorduğumda, önce “olabilir” yanıtını verdi. Ancak ben onun ses tonundan ve ifadelerinden bu soruya samimiyetle cevap vermediğini hissettim ve ona “Lütfen benim başörtüsüz olmama bakarak cevap verme” dedim. O da bana, “Ya Tuğba başörtüsüz bir kadın gerçek bir Müslüman olamaz” diyerek samimi bir biçimde yanıt verdi. Görüldüğü gibi katılımcılarla belli bir seviyeye kadar kurulan samimiyet, doğru ve sağlıklı veriye ulaşmak için oldukça önemliydi. Nitel araştırma sayesinde katılımcı ile kurulan samimi ilişki ve onu gözlemlemem doğru cevaba gitmeme olanak sağladı. Eğer ben nicel bir araştırma yapıyor olsaydım anket formumdaki bu soruyu katılımcıya soracaktım ve ilk verdiği “olabilir” yanıtını dikkate alacaktım. Ancak bu noktada belirtmem gerekir ki; başka hiçbir şey “ötekileştirme” üzerine çalışan bir araştırmacının kendisini tamamen sürecin içine çekecek bu diyalog kadar etkili olamazdı. Kendimi Müslüman bir kadın olarak, ilk defa bir başkasının “öteki”si olarak hissettim.

Sahaya çıkmadan önce toplumsal cinsiyet, etnisite, cinsel yönelim, sınıf gibi farklılık yaratan kategoriler bağlamında ötekileştirici tutum ve davranışlara ilişkin bir öngörüm vardı. Ancak sahada yaptığım görüşmelerde ötekileştiren ve hatta bazen nefret söylemi olarak bile kategorize edilebilecek dil, benim için de itiraf etmeliyim ki oldukça sürpriz oldu. Görüşmeler sıra-

sında bazı katılımcıların “öteki”ne yönelik sarf ettiği nefret içeren ifadeleri, bir insan ve bir kadın olarak hazmetmeye çalışmak ise sahanın en zor taraflarından biriydi.

Araştırmam sırasında diğer bir zorluk ise, iki Kürt katılımcının Türkçe bilmemesi ve benim de Kürtçe bilmememden kaynaklandı. Bu durum benim için oldukça sıkıntılıydı. Çünkü onlarla bir başkası (örneğin, gelinleri) vasıtasıyla iletişim kurmaya çalıştım. Böyle bir durumda ise, araştırmacı olarak öncelikle çeviride bulunacak kişiyle samimiyet kurmak ve bir güven köprüsü oluşturmak gerekmekteydi. Ben de bu doğrultuda, öncelikle o kişiyle görüşme yaptıktan sonra diğerleri ile görüşmelerimi gerçekleştirdim. Özellikle “Hangi partiye oy veriyorsunuz?” gibi siyasi soruları sorduğumda, katılımcıların kendi siyasi düşüncelerini ifade etmekte çekindikleri durumlar oldu. Bir görüşme sırasında Türkçe bilmeyen bir katılımcı söz konusu soruyu yönelttiğimde çeviriyi yapan gelininin kulağına eğilerek bir şey söyledi. Görüşme bittikten sonra gelini bana “Senin Türk olmandan ötürü kaygılanmış, söyleyeyim mi diye benden onay aldı” dedi. Ben de kimseyi yargılamak gibi bir niyetimin olmadığını, herhangi bir siyasi partiyle kesinlikle bağlantımın bulunmadığını, amacımın yalnızca bilimsel veri toplamak olduğunu uygun bir şekilde tekrar anlatarak katılımcıları rahatlatmaya çalıştım.

Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinden göç etmiş Kürt katılımcıların evlerine ziyaretimde resmî bir kurumda çalışmam nedeniyle, bir güven problemiyle karşı karşıya kaldım. Evlerine gitmeden önce, beni onlarla tanıştıracak olan kişilere devlet görevlisi mi olduğum, nereli olduğum ve onlara verilen yardımları geri almak amacıyla ağızlarından laf mı almaya geldiğim gibi sorular sormuşlardı. Araştırma sürecinde yine söz konusu kaygılarını aşmak için oldukça büyük bir çaba sarf ettim.

Katılımcıların eğitim düzeyinin düşüklüğü söz konusu kaygıları aşmak için oldukça dezavantajlı olan bir başka durumdu. Çünkü yaptığınız çalışmanın bir devlet görevlisi, casus ya da herhangi birinden farklı olarak yalnızca akademisyen kimliğinizle bilimsel amaç için kullanılacağını anlatabilmek ve karşınızdakinin anlayabilmesi oldukça zordur. Bunları aşmak zaman alsa da aslında içeriden biri gibi onlar gibi gündelik yaşam aktivitelerine katılmanın, sohbet etmenin, gülmenin, şakalaşmanın grubun sizi benimsemesi için yetip arttığını fark ettim. Öyle ki bazı zamanlar, görüşmeler oldukça esneyip saatler sürerek, bu durum araştırmanın süreci açısından dezavantaja da dönüşebiliyor.

Kısaca bu çalışmada içeriden biri gibi (emik yaklaşım) araştırdığım grubun gündelik yaşam etkinliklerine, elbette onların hassasiyetlerini de gözetenek, elimden geldiğince katılmaya çalıştım. Dışarıdan biri gibi ise (etik yaklaşım) onları tarafsız bir gözle, araştırmacı kimliğimi açık bir şekilde ifade ederek, incelemeye çalıştım.

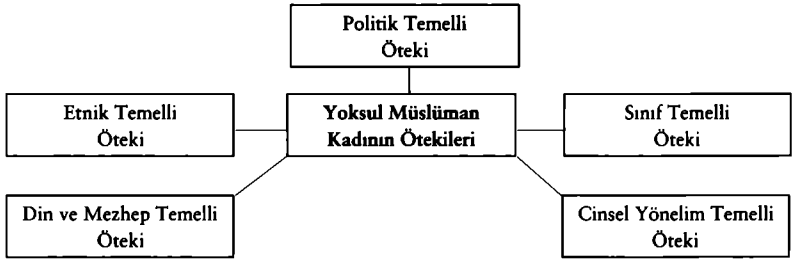
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

“Öteki”nin “Öteki”leri - Sahanın Söyledikleri

Defaate belirtildiği gibi, çalışmada yoksul ve başörtülü kadın (Müslüman kadın) kategorisinin literatürde sözü edilen İslamcı kadın profiliyle uyummadığı varsayımından hareketle yoksul ve başörtülü kadının ötekisi/ötekileri anlaşılmaya çalışılmıştır. İslamcı kadının ötekisi, laiklik yanlısı/ke-malist kadındır ve kimliğini bunun üzerinden inşa etmiştir. İslamcı, eğitim-li, meslek sahibi kadın, İslam’ın özüne dönüşü üzerinden kendi Müslüman kimliğini inşa ederken aslında bir öteki daha yaratmaktadır: geleneksel İslam anlayışı üzerinden kendi Müslüman kimliğini inşa eden yoksul, eğitimsiz ka-dınlar... Bu doğrultuda toplumsal hayata katılımı sınırlı yoksul Müslüman kadının, farklı dinamiklerin etkisiyle ötekilerini kurgulayabileceği öngörü-lmüştür. Dolayısıyla Müslüman kadın homojen bir varsayımla anlaşılamaya-cağı bir kez daha vurgulanmalıdır. Söz konusu sorunsal çerçevesinde yapılan bu çalışmada yoksul Müslüman kadının kimleri, neden ve hangi referansla ötekileştirildiği ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Genel anlamda bakıldığında elde edilen sonuçlar doğrultusunda Esen-ler’de yaşayan yoksul Müslüman kadınların beş temel ötekisi vardır. Bunlar: din ve mezhep temelli öteki, etnisite temelli öteki, cinsel yönelim temelli öte-ki, politik temelli öteki, sınıf temelli öteki. Sınıf temelli ötekinin ekonomik temelli bir karşılığı var iken, diğer dördünün sosyal ve kültürel bir karşılığı bulunmamaktadır.

ŞEKİL 4.1
Yoksul Müslüman Kadının Ötekileri



Bu bölümde daha ayrıntılı bir şekilde tartışılacağı üzere, söz konusu beş ötekinin oluşmasındaki temel mekanizma genel olarak bakıldığında, dinî inanç üzerinden işlemektedir. Başka bir deyişle toplam beş kategoride toplayabileceğimiz “öteki”leri kadınlar, genel olarak din referanslı ötekileştirmektedirler. Dinî referans ile kastedilen kadınların ötekileştirici davranış ve tutumlarında –her bir kategoriye analiz ederken görüşmelerden yapılacak alıntılarda daha net görülecek- dinî hassasiyetlerini gerekçe göstermeleridir. Bir başka önemli husus ise kadınların zenginlik-yoksulluk ayrımı söz konusu olduğunda “ötekisi”nin genel bir “öteki” olmaktan ziyade “öteki kadın” olmasıdır. Başka bir ifadeyle çalışmanın en önemli çıkarımlarından birisi “ötekinin cinsiyeti”nin de kimi durumlarda baş göstermesidir. Bundan sonraki bölümlerde her bir “öteki” kategorisi ayrıntılı bir şekilde analiz edilmiştir.

DİN VE MEZHEP TEMELLİ ÖTEKİ

Esenler’de yaşayan yoksul Müslüman kadınların ilk olarak ele alacağım “ötekisi” dinsiz, farklı din ve mezhepten olanlardır. Kadınları ortak noktada buluşturan payda olarak din, kadınların sosyalizasyonunda ve toplumsal entegrasyonunda, kısaca yaşamlarının merkezinde bir unsur olması açısından önem taşımaktadır. Ancak ortak bir payda olarak din, “biz”in, “öteki”nden “farklılık” temelinde tanımlanmasında ve ötekileştirmede bir gerektir.

Araştırmanın sorunsalı doğrultusunda dinî kimlikleri bağlamında başörtülü yoksul kadınların ötekileri incelenirken, sosyal mesafeyi belirleyen iki önemli faktör olarak evlilik ve komşuluk ilişkileri temelinde bir sorgulamaya gidilmiştir. Çünkü literatürde yer alan çalışmalarda, evlilik ve komşuluk

ŞEKİL 4.2

Din ve Mezhep Temelli Ötekiye İlişkin Kod Ağacı



sosyal mesafeyi belirleyen önemli ilişki türleridir (Bogardus 1947; Lakshminarayana 1975; Parrillo ve Donoghue 2005; Wark ve Galliher 2007; Yapıcı 2004). Örneğin, 1924 yılında Emory Bogardus (1925) tarafından geliştirilen, önyargıyı ölçmek amacı ile hâlâ günümüzde de yaygın olarak kullanılan *Social Distance Scale*'nde (Sosyal Mesafe Ölçeği) evlilik ve komşuluk ilişkileri en önemli ilişki türleri olarak kabul edilmektedir (Parrillo ve Donoghue 2005:259). Çünkü gruplar arası evlilik yeni bir akrabalık ilişkisi yaratır (Kragh 2012). Ancak dinî gruplar genellikle kendi var oluşuna bir tehdit olarak algıladıkları gruplar arası evlilikleri bir sınır ihlali olarak değerlendirirler ve bu noktada karşı bir duruş sergilerler (Yapıcı 2004:115).

Bu doğrultuda İslamiyet'in Sünni yorumunu benimseyen ve inanç bakımından homojen bir özellik sergileyen katılımcıların, dinsizlere, farklı dinden olanlara (Hristiyanlar ve Yahudiler) ve farklı mezhepten olanlara (Alevi) karşı tutumları, evlilik yoluyla akrabalık kurma ve komşuluk yapma bağlamında sorgulanmıştır. Yapılan diğer çalışmaların sonuçlarıyla paralel olarak, evlilik yoluyla akrabalığa yönelik tutumların, diğer seviyedeki ilişkilere göre daha katı olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Lakshminarayana 1975).

Çalışmada açıklığa kavuşturulması gereken bir diğer husus, evlilik ve komşuluk ilişkisinin neden yalnızca din ve mezhep temelli öteki bağlamında sorgulandığı, diğer ötekilerin bu iki ilişki türü üzerinden sorgulanmadığıdır. Bunun sebebi; araştırmaya başlamadan önce, görüşme sorularını hazırlarken, kadınların yalnızca dinsel, mezhepsel ve sınıf temelli ötekileri olduğunu varsaymamdım. Ancak politik ve etnik temelli ötekiler araştırma sürecinde ve analiz aşamasında ortaya çıktığı için, evlilik ve komşuluk ilişki bağlamında bir sorgulamaya gitmem mümkün olmamıştır.

İslam Dışı “Öteki”

Türkiye’de dinî kutuplaşmanın ve din temelli ötekileştirmenin boyutu oldukça yüksektir. Yapılan çalışmaların sonuçları farklı dinden ya da dinsiz kişiler ile evlilik yoluyla akraba olmaya ve komşuluk yapmaya karşı çıkışın oldukça yüksek olduğunu ortaya koymaktadır (Akyürek ve Koydemir 2014; Yapıcı 2004). Esenler’de yaşayan başörtülü yoksul kadınların İslam dışı ötekileri dinsizler, Yahudiler ve Hristiyanlardır. İslam dışı olan bu ötekilere yönelik tutumların en net anlaşılabilceği ilişki türleri olan evlilik yoluyla akrabalık ve komşuluk ilişkileri üzerinden sorular yöneltilmiştir.

Evlilikte İslam Dışı Öteki

Esenler, daha önce de bahsedildiği üzere her ne kadar Türkiye’nin farklı bölgelerinden göç edenlerin oluşturduğu bir ilçe olarak heterojen olan bir yer olarak düşünülse de dinsel inanç bakımından oldukça homojen bir yerdir. Burada yaşayanların inanç bakımından bir “öteki” ile karşılaşma olasılığı oldukça düşüktür. Kadınlara evlilik yoluyla dinsiz ya da başka bir din mensubu kişiler ile akrabalık durumuna yönelik tutumlarını anlamak üzere “Oğlunuzun ya da kızınızın dinsiz veya farklı dine mensup biriyle evlenmesini ister misiniz?” sorusunu yönelttim. Alınan yanıtlardan görüleceği üzere, evlilik yoluyla akrabalık sınırları ihlal eden bir durum olarak görülmektedir:

“İstemem. İnşallah da olmaz, gelmesin başımıza hiçbirimizin. (Gülten, 59)

İstemem. Çünkü her şeyleri bir acayip yani. (Cemile, 50)

Pek istemem dinsizle evlenmesini. Tanımadım öyle birini ama. Herhalde onla fazla bir arada olduğun zaman sen de dönersin, insan ister istemez yani bir şeyinden etkilenirsin gibime geliyor yani. Hani derler ya arkadaşını söyle sana kim olduğunu söyleyeyim onun gibi. Bir de çocuğu nasıl yetiştireceksin. (Halime, 53)”

Söz konusu kız çocuklar ise yapılan birçok çalışmada ortaya konulduğu üzere grup sınırları daha katı bir hal almaktadır (Clycq 2012; Yapıcı 2004). Yapıcı’nın (2004:233-242) üniversiteli gençler ile yaptığı çalışmanın bulguları da gençlerin büyük bir çoğunluğunun kendilerinin (%75,7-%84,5) ya da kız kardeşlerinin (%84-%88,3) Hristiyan ya da Yahudi birisiyle evlenmesine karşı çıktığını göstermektedir. Ayrıca Yapıcı (2004) çalışmasında, katılımcıların kız kardeşlerinin evlenmesine kendilerinin evlenmesinden daha fazla karşı çıktıklarını tespit etmiştir. Bu çalışmada da yapılan görüşmelerde

en çarpıcı sonuçlardan birisi, katılımcıların kız çocuklarına kesinlikle izin vermeyeceği erkek çocuklarına ise şartlı, yani Müslümanlığa döndürme şartıyla kabul edecekleri noktasında birleşmeleridir:

"Oğlum Müslümanlığa döndürecekse isterim, ama kızım olsa asla izin vermem. (Hafız Rabia, 20)

İstemem tabii ki, dinsiz olup da dönerse tabii ki olabilir. Oğluma çok iş düşüyor. (Zehra, 43)"

Anthias'ın (2013) üçüncü soyutlama düzeyi olarak önerdiği öznel arası pratiklere ve hikâyelere odaklanma noktası, keşişimselliğin keşfedilmesine yönelik en önemli analitik araçlardan birisidir. Görüldüğü üzere toplumsal cinsiyet kimliği ile iç içe geçmiş dinî kimlik, "inançsal öteki" ne yönelik tutum farklaşmasını bize vermektedir. Dolayısıyla hem toplumsal cinsiyet kimliğinin hem de dinî kimliğin keşişimselliğinin ilişki türlerine (evlilik, komşuluk gibi) farklı yön verdiği söylenebilir. Yani alma (oğlunun kız alması) ve verme (kızını başka birine vermek) eylemine toplumsal cinsiyet temelinde yüklenen anlam, inançsal ötekine yönelik tutumu farklılaştırmaktadır:

"Vermem de belki alabilirim yani. Aldığımız zaman bizden, bizim gibi olacak zaten. Baskı yapmadan güzel bir şekilde anlatırım.

Belki içinden gelecek o da kabullenecek. (Hatice, 29)"

Antropolog Mary Douglas'ın (2007) "Saflik ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi" adlı antropolojik saha çalışması verilerini ele aldığı çalışmasında, kirlenme ve kirlilik kavramları üzerinden toplumsal sınırların korunmasının önemine değinmiştir. Douglas'a (2007) göre toplumsal sınırlar, bedensel sınırlara dönüşür. Rana (37) isimli katılımcının ve diğerlerinin ifadelerinden görüleceği üzere Müslüman olmayan biriyle yapılan evlilik, bu sınırları bozucu ve temiz olmayan bir neslin yetişmesine neden olmakta ve nesli kirlletmektedir:

"İstemem. Dinimce de uygun değildir. Çünkü görmüşüzdür ki 1992 Bosna Savaşı'nda, Sırp ve Bosnalı kızlar evlendiği için Allah-u Teala Hazretleri'nin onlara vermiş olduğu bir eziyettir. Çünkü dün bunu da tartıştık Müslüman bir kesimle ben, -Hintlileri ben çok yakından takip ettiğim için -Hintli bir artist bir Müslümanla evlenmiş bununla ilgili tartıştık dedim ki evlenemez "neden" dediler ortamda, çünkü biz Müslümansak Müslüman-

la evlenmeliyiz. Müslüman san temiz nesil yetiştirmekle mükellefiz. Yani bugün bir dinsiz ile Müslüman evlenemez. Ama nedir dinsiz olan insan tövbe edip Müslüman olursa evet evlenebilir. Pek ala da evlenir onun imanı hepimizden iyi olabilir. (Rana, 37)”

Toplumsal cinsiyet ve milliyetçilik ile ilgili literatürde grubun varlığını sürdürme içgüdüsünden hareketle, etnik ve ulusal grupların dışlama sürecini kullandıkları ve bu yolla grubun saflığını tehlikeye sokan başka gruplar arası evliliğe karşı oldukça sert bir duruş sergiledikleri yönünde bir uzlaşım bulunmaktadır (Clycq 2012; Connolly 2009:493). Bu çalışmada da görüldüğü üzere farklı din mensubu ya da herhangi bir dine inanmayan kişilerle evlilik, grubun sınırlarını tehlikeye sokan bir durum olarak değerlendirilmektedir. Öyle ki temiz bir neslin garantisi grubun sınırlarından yabancıнын girmemesine bağlıdır.

Katılımcıların anlam dünyalarında “kendi gibi olmayan” düzeltilmesi gereken bir durum olarak kategorize edilmektedir. İç gruba tüm olumlu değerleri yükleyerek dış gruba olumsuz değerler yüklenen yaklaşımlar, Tajfel’in (1981) kategorizasyon süreci olarak adlandırdığı sürecin bir sonucudur. Ancak burada dikkat çeken nokta, daha önce de belirtildiği gibi, düzeltilmesi gereken durumda (Müslüman olmama durumu), toplumsal cinsiyet ayrımcılığının da olmasıdır. Örneğin, Zarife’nin (45) ifadelerine bakıldığında bu durumu yalnızca erkek çocukların düzeltebilme kudreti vardır. Erkek çocuk bir nevi sınırların koruyucusudur, kız çocuk ise bunu yapma gücünden yoksundur:

“İlk başta istemem ama şöyle bir yol seçeyim kendime boştayım deyip de benim oğlum ona vesile olup da onu Müslüman edebilecekse olur. Ama o en son tercihim olur. Yani ama ilk başta istemem tabi. Benim oğlum mesela açık biriyle konuştu bir arkadaşı baldızıymış aracı olmuş, anne dedi kız başı açık ama ne dersiniz dedi. Önce geçinecek olan sensin, senin eşin olacak senin evin olacak hani bana sorarsan ilk etapta istemem ama sen istiyorsan olabilir. Ondan sonra da yavaş yavaş döndürebilirsen bir başını kapatabilirsen olur. Tamam başını kapatmak tek başına Müslüman olmak değil, ama onun şartlarından biri. Düzeltebiliyorsan dedim sen mutlu olacaksın ben arkadayım dedim. Ama birkaç kere görüştüler olmadı, nasip değilmiş. Ama ay kesinlikle olmaz demedim. Çünkü yarının başımıza ne getireceğini bilemem yani. Hani öyle kurallarım vardır ama ilerisi için de plan yapamıyorum bilemiyorsun ki ömrümüz var mı? Ne getirecek bilemiyorum ben kesinlikle çocuğuma ben şunu almam diyemem Allah onun belki, dualarımızın kabul olduğu saatler varmış biz onu bilemiyoruz tabi de,

öyle olur belki bu sözüm Rabbime "al sana kulum sana dert vereyim de uğraş dur" o yüzden. Çünkü onu bir yaşadım o yüzden bir daha kesinlikle olmaz demiyorum yani. Büyük konuşmamak gerek yani. (Zarife, 45)"

Kimliklere tekil bir kategori olarak bakmak, hata ve yanlışlığa düşmeye neden olmaktadır. Oysa kimlikler parçalı, bütünlükten yoksun ve akışkandır (Sönmez-Selçuk 2012:84) Türkiye’de Kürt etnisitesi ile ilgili “ötekileştirme” bağlamında yapılan tartışmalarda yine bu tek boyutlu bakış açısını görmekteyiz. Türkiye’de kendilerine yönelik sosyal mesafenin bulunduğu bir başka toplumsal grup olan Kürt katılımcıların da (bir sonraki bölümde daha ayrıntılı tartışılacaktır) farklı dinden olanlara yönelik ötekileştirici tutumları oldukça dikkat çekicidir:

“Bir çocuğum olursa zaten ben tarafından dine bağlı olacak zaten belki değiştirebilirse olabilir. Zorla değil ama olabilir. (Berdil, 18)

Aynı olacak ikisi yoksa geçim olmaz. Çünkü o evladından önce sen kabul edemezsin. O bir şey söyler zoruna gider, yani çok zor. (Sultan, 36)

Asla istemem. Tanımadım böyle birini asla neden istemem çünkü çocukların veya sadece çocukların değil insanların ondan etkilenmesi ihtimali var sonuçta yani. Bir iki söz söyleyerek belki de yani onların aklını bulanırabilir. (Pervin, 36)"

Din ve etnik temelli kimliklerde çift taraflı olarak birbirini bilgilendiren ve içerisindeki değişimleri kışkırtan karmaşık bir ilişki bulunmaktadır (Mitchell 2014:554). Kürt etnisitesi de Müslüman kimliği (Sünni) ile bütünlük bir yapı sergilemektedir. Bu durum -katılımcıların ifadelerinde de görülüyor- ötekileştirildiğinden, hatta asimile edilmeye çalışıldığından dem vuran bir etnik topluluğun “ötekisi”nin de olabileceğini göstermektedir. Kürt katılımcılarda kendinden farklı olan “öteki”ni değiştirmeye çalışma eğilimi bulunmaktadır:

“Kızımın ya da oğlumun o kişiyi değiştireceğine inanırsam isterim. Çünkü bir insan kurtarmış olacak. (Helin, 19)

İstemem, çünkü neden istemem şimdiki çocuklar öyle kendi yapamazlar, kendime çekeyim diyemezler, onu çekemezler. (Derman, 50)"

Çalışmanın bulguları bağlamında bir kez daha görülmektedir ki, ötekinin ötekisi homojen bir anlayıştan yola çıkarak anlaşılamaz. Sosyal kategorilerinin her birinin ontolojik derinliği göz ardı edilmeden, farklı sosyal

ilişkilerde gizlenmiş ve bu ilişkilere yön veren faillerin kesişen ve çatışan farklı toplumsal kimliklerin yarattığı ötekiler sorgulanmalıdır. Anthias'ın (2013) da belirttiği gibi öznelararşı pratikler “öteki” ile ilişkideki hikâyelere odaklanarak kesişimsellik keşfedilmelidir. Öznelararşı ilişki biçimlerinden bir diğeri ise komşuluktur.

Komşulukta İslam Dışı Dinî Öteki

Bir başka sosyal ilişki türü olarak komşuluk öteki gruplar ile sosyal mesafeyi belirlemektedir. Katılımcıların İslam dışı dinî ötekine yönelik tutumlarına komşuluk bağlamında bakıldığında, kadınların bazıları bu duruma temkinli yaklaşırken, bazıları ise onları değiştirebilme koşuluyla kabul edebileceklerini belirttikleri görölmektedir. Ancak genel eğilim, İslam dışı (dinsiz, Hristiyan, Yahudi) olanları ötekileştirme yönündedir.

“İstemem kesinlikle. Hatta şahsen ev alacak olsam ev alırken önce komşularımın bu yönünü dahi araştırırım yani hani öyle Yahudiydi, Hristiyanı, dinsizdi olmasını istemem. O evi almaktan bile vazgeçerim. (Perihan, 43)

Yok istemem. Onlar da bir insan ama Müslüman olsa daha iyi olur. (Hanım, 44)”

Dinî kimliğin kestiği inançsız ötekine yüklenen anlam yapılan alıntılardan da görüleceği üzere dinî referanslar doğrultusundadır. “Hayırlı komşu”, “üzerlerinde Allah'ın lanetinin olması” gibi ifadelerin dinî karşılıkları bulunmaktadır:

“Yok istemem. Allah hayırlı komşu versin. (Feride, 44)

Yahudileri istemem. Tanımadım da Allah'ın laneti var sonuçta: “Onlara hiçbir şey yapamasanız bile kalbinizle buhuz¹ edin” diyor. Sonuçta onlar bize öyle yapıyor, bizi hiçbir şekilde sevmiyorlar. (Gülsüm, 27)”

Dinler arasındaki ayırım söz konusu olduğunda ise katılımcıların Hristiyanlara daha az sosyal mesafe koyduğu, Yahudilere karşı ise daha sert bir tutum takındıkları tespit edilmiştir. Yahudiler Allah tarafından lanetlenmiş olarak görölmekte ve daha tehlikeli oldukları düşünülmektedir:

¹ Buhuz etmek: Kin güdün, onu sevmeye çalışmayın anlamında kullanılmaktadır. Bu katılımcının kendi tanımındır.

"Gizli kriptolar Yahudiler, Hristiyanlar bile onlardan daha iyi. Çünkü Hristiyan'ın belli bir şeyi var, aramızda ince bir çizgi var Hristiyanla. Dünyanın en büyük tehlikesi Yahudidir. Ondan ötesi yok zaten Allah onları lanetlemiştir. Yine Hristiyanlarla aramızdaki kayıp onlar Allah'ı ve Hz. İsa'yı baba-oğul Mesih olaylarına giderler. Oraya kadar iyidir Hristiyan, ama oradan sonra iş sakatlanır. Ama dünyanın tek tehlikesi Yahudilerdir. Bu piramit olayı, tek göz. Kimse eline su dökemez onların. (Rana, 37)

İstemem. Tanımadım da onlardan birini hiç. Yahudileri sevmiyorum. Zaten ne eziyet çektiyse bizim peygamberimiz onlardan çekmiş. Ben bazen filmini seyrediyorum çok eziyet çektiymiş onlara. Hz. Osman'ı nasıl bıçaklamış Kur'an okurken, onlar bıçaklıyor o hiç kalkmıyor. Zalim zaten Yahudiler. (Sultan, 36)"

Katılımcıların hiçbiri hayatlarında bir Yahudi görmemiş ve tanıma-
mışlardır. Ancak onları sosyal mesafe koyarak ötekileştirmeleri, komşu ola-
rak kabul etmeyip sosyal mesafe koymaları kalıp yargılardan kaynaklan-
maktadır. Çünkü kalıp yargılar, birey ve gruplar arasındaki sosyal mesafeyi
artırır, ki bu durum grup içerisindeki sosyal mesafe normlarından kaynak-
lanmaktadır (Yapıcı 2004:231). Yahudilere yönelik sosyal mesafe normları
ise dinî sosyalizasyon sürecinde edinilmiştir.

"İstemem. Tanımadım böyle birini ama duyuyorum Yahudi Hristi-
yan'dan gerçekten daha kötü. Kesinlikle merhameti, acıması yok. Böyle
Müslümanlara işkence yapanların %90'ı Yahudi. Kesinlikle onlarda mer-
hamet yok. O yüzden Allah bizden uzak eylesin onları. (Gül, 28)

Yahudi birine de dinimin emrettiği şekilde tebliğ ederim. Dost denmez,
arkadaş denmez, zaten Allah yasaklamıştır. İnsanlık vazifelerimi yapmaya
çalışırım. Böyle birini tanımadım ama çok isterdim tanımayı. (Rana, 37)"

Yapılan görüşmeler sürecinde dikkat çeken en önemli ayrıntı kadınla-
rın Yahudilere yönelik tutumlarında sohbet yerlerinde anlatılan hikâyelerin
etkili olduğunun görülmüş olmasıdır. Esenler'in farklı mahallerinde görüşü-
len kadınların Yahudilere yönelik tutumlarını ortaklaştıran hikâyeye, kadınlar
tarafından bazen farklı şekilde, bazen ise eksik biçimde anlatılmasına rağ-
men hikâyenin "ne anlattığı" çok net bir biçimde anlaşılmaktaydı:

"Öyle Yahudiler var ki dinine saygı duyuyor, Ramazan'da çocuğunu uyar-
mış mesela. 'Müslümanların kutsal zamanında, Ramazan'da, sen bir şeyler
yeme' deyip ona saygı duyan Yahudi var. Ki Müslüman çatır çatır dışarıda
orucunu yiyor. Benim rahatsız olduğum o. Hani oradan siz bir şey çıkar-
tabilirsiniz. (Hayriye, 48)

Peygamber Efendimizin de Yahudi komşuları varmış. Hatta bir gün Yahudi bir kadın Ramazan ayında sokakta bir şeyler yiyen çocuğunu uyar-mış, ‘Müslümanlar oruç tutuyor onların önünde yiyemezsin’ diye. Kadın bu yüzden cennete gitmiş. Bir Yahudi kadını Müslümanlığa çevirsem ne mutlu bana. Yeter ki insan olsun onu da döndürmeye çalışırım. Benim dinimden olmayan dinsizdir, diğer dinleri saymıyoruz. Aleviler, Yahudiler ve Hristiyanlar bana göre dinsizdir. Çünkü en son gelen din İslam’dır. Bu yüzden Müslüman olmayan dinsizdir. (Hafız Rabia, 20)”

Komşulukta dini ötekinin “biz” ve “öteki” temelinde kategorize edilmesinde görüldüğü gibi, Hz. Muhammed’in Yahudi komşularıyla ilişkisi ve bu doğrultuda anlatılan olayların oldukça önemli bir yeri söz konusudur. Ancak dini tebliğ hususu söz konusu olduğunda, kadınların tutumlarının biraz daha yumuşadığı, grubun sınırlarını biraz daha gevşetme eğiliminde oldukları tespit edilmiştir. Yani kadınlar “öteki”ni değiştirmek, “biz” gibi olma koşuluyla komşu olarak kabul edebileceklerini belirtmişlerdir. Yani “öteki” değiştirilmesi, doğru yolu buldurulması gerektirir:

“[...] Müslüman yaparız biz onu, olsun komşumuz. Tabi yapması çok sevap keşke birini yola getirebilsek. (Nurten, 46)

Bilmiyorum, Yahudi komşum olup da belki Müslümanlığa yöneltebiliriz o imkânlar da var tabii ki. (Hatice, 29)

Yani isterim, isterim derken sonuçta peygamberimizin de Yahudi komşuları vardı etrafında. Hani onları itme gibi şeyleri olmadı yani. Bana bir zararı olmadıktan sonra isterim. Hatta İslam’a döndürmek için isterim, Müslümanlığı öğretebilmek için isterim. (Rüveyda, 25)

Onu da yola getiririz. Göre göre o da gelir yola, imana. Peygamber Efendimizi öldürmeyen adam Müslüman oldu. Belli olmaz bilemezsin. İsterim ama şöyle isterim baktım pek de uyum sağlamazsa o zor olur. Kimseyi hor görmeyeceksin aslını sorarsan. (Cemile, 50)”

İsmailağa Cemaati mensubu kadınların ise Yahudilere yönelik tutumları daha serttir. Onlara göre Yahudiler Allah tarafından lanetlenmiştir. Hristiyan komşularının olması bu anlamda daha kabul edilebilir bir durumdur:

“[...] Peygamber Efendimiz çok Yahudilerle durmuş ama biz onun kadar kesinlikle olamayız. Ben mesela şu açıdan bakarım, mesela bazıları açık olup da evlenip geri dönüyor mesela kapanıyor, o çok hoşuma gidiyor. Mesela ne kadar güzel o kişiyi namaza başlatıyorsun, türban taktırıyorsun. Kapalı insan zaten kapalı, o kişiyi çevirebilmek önemli olan o yani.

Hani belki Yahudi olan bir insan da senin yaptığın bir şeyden etkilenir, o da Müslüman olabilir, o açıdan olabilir. O kişiyi Müslümanlığa çevirebilirsem olabilir. Yoksa Yahudiler çok tehlikelidir. (Ayşe, 39)"

Ayrımcılık ve ötekileştirme boyutu o kadar yüksek ki, Yahudi mallarını tüketmeye dahi karşı çıkmaktadır. Benzer bir eğilimin Yapıcı'nın (2004:233) üniversiteli gençlerin Yahudilere yönelik sosyal mesafelerini ölçtüğü çalışmasında da görülmektedir. Bu çalışmada da katılımcıların büyük bir çoğunluğu (%60) "Yahudi olan bir kişinin kestiği hayvanın etini yemem"² yanıtı vermiştir. Bu duruma benzer bir şekilde Yahudi malı olarak nitelendirilen yiyeceğin grup sınırlarını ihlal eden bir durum olarak metaforik bir anlam kazandığı görülmektedir. Öyle ki "öteki" tarafından üretilen bu yiyecek ya da diğer ürünlerin tüketilmesi, "biz"e zarar verecek bir durumdur. İslamiyet'i otantik tarzda yaşadıklarını ifade eden İsmailağa Cemaati mensubu katılımcı Rana (37), kızının neden gıda mühendisi olmak istediğini şu şekilde ifade etmektedir:

"Kızım mesela gıda mühendisi olmak istiyor ve İsrail ürünlerine karşı mal üretmek istiyor. Mesela kola, kolayı seviyor ve biz ona zararlarını anlattık. Bizim evimize asitli içecekler asla girmez. Ama ben Müslüman sam içmek istiyorum İsrail ürünü içemiyorum. O zaman anne diyor ben de ona karşılık bir şey yapacağım, o yüzden de gıda mühendisi olacağım diyor. Bu ne demek onun zekâsı çalışıyor demek. Bu kafayla giderse belki gıda mühendisi olmaz öğretmen olur ama bir şey olur. (Rana, 37)"

Yapıcı'nın (2004:233-240) çalışmasında da Yahudi biriyle komşu olmak istemeyenlerin oranı %32,2 iken, Yahudi biriyle evlenmem diyenlerin oranı %79'dur. Yine Hristiyan bir aile ile aynı mahallede komşu olmak istemeyenlerin oranı %25,3 iken bu oran Hristiyan biriyle evlenme durumu söz konusu olduğunda %69,8'e yükselmektedir. Yine Akyürek ve Koydemir (2014:25) tarafından rapora göre başka dinden kişiler ile komşuluk yapmayı problem eden kişilerin oranı %5,7 iken, evlilik yoluyla akraba olmayı problem edenlerin oranı %34'tür.

2 İslamiyet'in farklı yorumlarında gayrimüslimlerin kestiği hayvanın etinin yenmemesi gerektiğine dair yorumlar bulunmaktadır (örneğin Zeydi-Hadevi fıkhı). (Şevkani, 2004). Baktı, A. S., Komşuluk ve Ticari İlişkiler Bağlamında Gayri-Müslimlerin Kestikleri, Sosyal Bilimler Dergisi, cilt 5, sayı 10, 2015, s. 1-16.

Esenler’de yaşayan başörtülü yoksul kadınlar, Hristiyan bir komşularının olması hususunda ise daha esnek davranmaktadırlar. Ancak bunun yine ön koşulu “öteki”nin değişmesidir:

“Hristiyan, evet onu ikna etmek daha kolaydır, ortak noktalarımız var [...] Yani tabii ki onların da çok katı kalplisi yok mu var bizde de Müslüman olup çok zalim olanı var. Ama bir Yahudi’ye göre evet isterdim. O da sadece neden isterdim sadece laf olsun diye değil dinimi anlatmak açısından tebliğ mahiyetinde isterdim. (Rana, 37)

İsterim, var da. Gelin geldi bizim mahalleye. Çok tatlı bir insan. Oturdun zaman anlatıyorsun anlıyor. Hani böyle Müslümanlıkta şöyle böyle diyorsun anlıyor, anlatabiliyorsun, halini anlıyor. Tamam diyor, saygı duyuyor. Ben de Müslüman olacağım diye hevesleniyor. Hani öyle insanları tabii ki isterim etrafımda. Nikâh kıyılınca Müslüman olacağım dedi. İmam nikâhları var da normal resmî nikâhtan sonra Müslüman olacak. Hani onlar daha bir sevecen daha bir cana yakın. Anlattığın zaman dardını anlıyor, hani çok güler yüzlü insanlar. Ama Yahudi tam tersi. (Gül, 28)”

Bazı katılımcılar Hristiyanlarla da sosyal bir ilişki kurmaktan kaçınarak, yalnızca dini tebliğ için onlarla bir arada olmayı kabul edebileceklerini belirtmişlerdir. Dolayısıyla katılımcılar dinî kimlikleri temelinde, İslam dışı inançsal ötekileri değiştirme eğiliminde oldukları göze çarpmaktadır:

“İsterim, ama nasıl isterim onu da Müslümanlığa davet etmek için isterim. Kendimize çekmek için isterim yani. Öyle çok kişinin yaptığını biliyorum gördüm yani. Ben de öyle olmasını isterim. Belki Müslüman yapabilir miyim diye isterim. Böyle katil falan olmasın da. Mesela normal bir insanı hangi din olursa olsun isterim yani. Hepsini Allah yarattı değil mi? Diyor mesela Allah ‘siz komşunuzdan sorumlusunuz’. Eğer kötü bir şeyini gördüğün zaman söylemek zorundasın. Söylemezsen günah size de yazılır. (Derman, 50)”

Kadınların herhangi bir dinî inancı olmayan kişilere yönelik tutumlarına bakıldığında ise yine Yahudilere karşı olduğu gibi daha sert bir tutum izledikleri görülmektedir.

“Bu ateiste girer ama. Yahudi çok farklı çünkü onların da bir inançları var Hristiyan’ın da var. Ama ateist... İsterdim Ateistler boş oldukları için boşu doldurmak daha kolaydır, onu ikna etmek kolaydır. Çünkü onun mantığına göre Allah ve Tanrı olayları yok bir Hristiyan’da Tanrı var, Yahudi de Tanrı var, bak bir şey var ama bu boş. Bu kendi kendine oldu

diyor. Allah'a inanıp herhangi bir dine bağlı olmamak söz konusu olamaz. Çünkü İslam tek dindir. Allah'a bağlı olan insan mutlaka İslam'ı bilir. Hristiyan da olabilir. Ama işte Hristiyan ile Müslümanlığın arasındaki fark budur. Biz Allah olduğuna inanırız Hristiyanlar Allah ve İsa'nın baba-oğul ilişkisine inanırlar. Ama Allah'a inanıp hiçbir dine bağlı olmayan, böyle bir kavram yok bu ateiste girer. Allah'a inanıp yani bir yaratıcıya inanan fakat bir dine bağlı olmayan insanı sen Hristiyan ve Yahudi'den çok daha kolay kazanabilirsin. [...] (Rana, 37)"

Kadınların dinsiz bir komşuları olmamasını istemelerinin en önemli nedeni ise onları değiştirmenin zor hatta imkânsız olacağını düşünmeleridir.

"Onla pek başa çıkamam. Allah'a inanmayan bir insan, dini bilmeyen bir insan zor yani her şeyi yapabilir insana, her türlü kötülük gelebilir. (Aysel, 25)

Eşim tarafından onun bir akrabası vardı dinsizdi. Dinsiz birisiyle, hani hiçbir şeye inanmayan birisiyle baş etmek çok zor hani. Hiçbir inancı olmayan bir insanla bence başa çıkması çok zor. Hani şunu şöyle yap desen anlamıyor. O kendi kafasında bir şeyler kuruyor, bu şundan oldu bu bundan oldu diye. Bence benim fikrim çok zor. Anlatamıyorsun çünkü anlat-san da anlamıyor. Çünkü o kendi kafasında bir şeyler tasarlıyor. Farklı birindeki insan anlıyor seni, ama onun dini mini hiçbir şeyi yok. (Gül, 28)"

Kadınların günlük yaşamlarının merkezindeki din, iyi bir insan olmanın önkoşulu olarak görülmektedir. Bu nedenle Allah'a inanmayan ve dinsiz kişilerden kötülük geleceğine inanmaktadırlar:

"Onu istemem işte. O hiçbir şeye inanmayan kişi Allah'a, peygambere inanmadığı için Sanki böyle bana daha tehlikeli geliyor. (Perihan, 43)

Yok ben istemiyorum öyle insan. Belki zarar gelir gelme de insan korkuyor. Kimseden zarar gelsin istemiyorum yani. (Hanım, 44)"

Katılımcıların, komşuluk ve evlilik bağlamında, herhangi bir dine inanmayanlara, Hristiyan ve Yahudilere karşı tutumlarına bakıldığında her birinin onlar için öteki olduğunu söylenebilir. Yani etnik kimlikleri, yaşları, dini öğrenme şekilleri vb. faktörler öteki olarak görmelerinde fark yaratmamaktadır. Ancak dikkat çeken bir diğer ayrıntı ise İsmailağa Cemaati mensubu kadınların Yahudilere karşı oldukça önyargılı ve mesafeli olmaları gerektiği konusundaki düşünceleridir, hatta onlar için Yahudilik adeta bir tabudur.

* * *

Dinsizlere, Yahudilere ve Hristiyanlara yönelik ötekileştirici tutumlarının nedeni sosyal mesafe koyan kalıp yargılardan kaynaklanmaktadır. Öyle ki kadınların büyük çoğunluğu, hayatlarında bir Yahudi ya da bir dinsiz tanıyıp bir sosyal ilişki içerisine girmemiştir. Dinî sosyalizasyon sürecinde edinilen anlatılan dinî hikâyeler ve rivayetler ile meydana getirilen kalıp yargılar, kadınların dinî kimliğini inşa ederek din temelli ötekiler yaratmıştır.

İslam İçi Öteki

Türk toplumundaki önemli fay hatlarından biri olan Alevi-Sünni ayrımı, önemli ötekileştirme dinamiklerinden biri olarak işlev görmektedir. Bu doğrultuda kadınların Alevilere yönelik ötekileştirici tutumları, İslam dışı ötekilerde incelendiği gibi, evlilik yoluyla akrabalık ve komşuluk olmak üzere iki ilişki türü üzerinden incelenmiştir.

Evlilikte Mezhepsel Öteki

İslam dininin farklı yorumlarına dayanan Sünnilik ve Alevilik yüzyıllardan beri aynı topraklarda yaşayan insanlar arasındaki “biz” ve “öteki” kutuplaşmasını etkileyen bir dinamik olarak, bireylerin evlilik tercihlerini doğrudan etkilemektedir. Yapılan birçok çalışma, İslam dininin bu iki mezhebine mensup kişilerin birbirleri ile evlilik yoluyla akraba olmaya yönelik tutumlarını ele almaktadır (Akyürek ve Koydemir 2014; Balkanlıoğlu 2014; Çarkoğlu ve Toprak 2007; Yapıcı 2004). Söz konusu çalışmalardan elde edilen bulgular, İslamiyet’in Sünni yorumunu benimseyenlerin Aleviliği benimseyenlerden daha fazla bu evliklere karşı çıktığını ortaya koymaktadır (Akyürek ve Koydemir 2014; Çarkoğlu ve Toprak 2007; Yapıcı 2004:270).

Bu araştırmada da Esenler’de yaşayan ve İslam’ın Sünni yorumunu benimsemiş katılımcılara yöneltilen “Oğlunuzun ya da kızınızın Alevi biriyle evlenmesini ister misiniz? Neden?” sorusuna verilen cevaplara bakıldığında; Alevilerle evlilik yolu ile akrabalık kurmaya oldukça mesafeli yaklaşıkları görülmektedir:

“Yok yok kalsın Allah korusun. (Nurten, 46)

İstemem. Çakışırız çünkü zor yani düşünceler farklı olduğu için istemem. (Şeyma, 20)”

"Öteki" hakkındaki bilgisizlik ve kalıp yargılara dayanan önyargılar ve korku toplumdaki gruplar arasındaki sosyal mesafeyi artırmaktır (Bal-kanlıoğlu 2014:33). "Biz" gibi olmayan "öteki" yine kadınların dinî kimlik-leri perspektifinden değerlendirilmektedir:

"Ben pek Alevileri istemem. Onlar da bizim gibi Müslüman, ama yani olmaz yani bence. (Sultan, 36)"

Toplumsal cinsiyet kimliği ve dinî kimliğin kesişimselliği, İslam içi ötekileştirmeyi etkilemektedir. Bu doğrultuda kadınların verdikleri cevap-lara bakıldığında katılımcıların kızlarını vermekten kaçındıklarını, erkek çocuklarının ise evlendikleri kızı değiştirme koşuluyla kabul edildiğini görül-mektedir. İç grubun sınırları Sünni Müslümanlık anlayışıyla katı bir biçim-de çizilmiştir, bu sınırın tehdit edilmesini engelleme ihtimali olan ise erkek çocuklardır. Çünkü erkek, kadını şekillendirme, iç gruba yani "biz"e uygun davranmaya sevk edecek kudrete sahip olandır.

"Yine aynı şekilde vermem ama alırım. (Hatice, 29)

Ya şöyle bir şey şimdi "kız vermeyin, ama kız alın" diyorlar ya eğer senin dinine dönecekse, mesela oğlum onu Müslüman edecekse –ki bu daha se-vap- olur, öyle bir şey istemem ama olacaksa bu şartla. Vermek istemem ama alırsız eğer tabi Müslüman olacaksa, kesinlikle dönemeyecek birini istemem (kız). (Gülsüm, 27)"

Gülsüm'ün (27) ifadelerinde dikkat çeken ayrıntı, Alevilerin Müslü-man olarak görülmemesidir. Bazı katılımcıların ifadelerinde Alevilik, mez-hepsel olarak farklı bir Müslümanlık inancını temsil etmeyip, başka bir din olarak görülmektedir. Toprak, Bozan, Morgül ve Şener (2009:72) tarafından sunulan araştırma raporunda da yer verildiği üzere, Alevi kızların genellikle evlendiği Sünni erkekler ve aileleri tarafından namaz kılmak, oruç tutmak gibi ibadetlere zorlanmaları nedeniyle, bir süre sonra çiftlerin boşandığına dikkat çekilmiştir.

Kürt katılımcıların ise Alevilere karşı daha az önyargılı davrandıkları, Alevilerin insani yönlerini daha fazla göz önüne alarak değerlendirdikleri gö-rülmektedir. Alevi komşuları olduğunu ve ilişkilerinin oldukça iyi olduğun-dan bahseden Mihriban (54) isimli katılımcı, söz konusu Aleviler ile evlilik yoluyla akrabalık olduğu zaman ise buna karşı çıkacağını belirtmiştir:

“Alevi iyidir, ama evlenmesini istemem. (Mihriban, 54)”

Türkiye’de Kürtlerin ötekileştirildiğini, devlet tarafından asimile edildiklerini araştırma sürecinde her fırsatta vurgulayan Leyla (19) isimli katılımcının Alevi biriyle evlilik yoluyla akrabalığa karşı çıkması, olduğu takdirde ise evlenilen Sünni tarafından değiştirilmesinin normal karşılaması “öteki”nin, diğer “öteki”ler ile ilişkilerindeki çelişkisel durumu ortaya koyması bakımından önemlidir. Öte yandan Kürt katılımcıların bazıları da Ale-
vileri Müslüman olarak görmemektedir:

“Aleviler de farklı aslında. Bazıları çok inançsız, bazıları da normal hani bizim gibi, Alevi birisiyle olabilir ama, hani bazıları o kadar inançsız ki çok böyle Allah’a peygambere İslamiyet’e o kadar karşılar ki hani tövbe Yarabbi Hristiyan gibi öyle birisini istemem, ama yine de Ya Rabbim sözüm sana dokunmasın. Hani derler ya büyük konuşma Allah korusun başına gelir. Bazen mesela bir erkek Alevi bayanla evleniyor mesela bayan dönüyor, bayan çok seviyor ona uyuyor, bazen de mesela erkek ona dönüyor, kadın daha çok şey oluyor. (Leyla, 40)”

Yapılan bu alıntı kesişimsel kuramın sosyal araştırmacıya sunduğu geniş perspektifi ortaya koymaktadır. Bu perspektif, durağan bir kimlik ve aidiyet kabulü üzerinden, kimlerin neden ötekileştirdiği ya da ötekileştirildiğinden ziyade, hangi kesişen ve çatışan kimliklerin, zaman ve mekân bağlamında kurulan ilişkilerde, “öteki”ni ortaya koyduğunu göstermektedir. Gelenen noktada “öteki”nin de “ötekisi”nin olduğudur:

“Değiştirebileceğine inanırsam olur. Yani şöyle bir şey Alevilik aslında bakıldığı zaman kötü bir şey değildir. Sadece günümüzde çok kötü bir hale getirildi. Aslında günümüzde yaşandığı gibi değil. Hanefilik gibi çok dinine bağlı bir mezhep, ama çok saptırıldığı için yanlış yaşıyor. Eğer Aleviliğini doğru yaşayan bir insansa isterim yani. (Helin, 19)

Oğlumun, kızımın kendi tercihidir. Elimden geldiğince söylerim, nasihat ederim. Kendi görüşlerini korumasına dair. Hani mutlaka bir taraf diğeri-
ni etkileyecektir. Ben mutlaka elimden geleni yapardım etkilenmemesi için kızımın/oğlumun. (Nesrin, 26)”

Gruplar arası sosyal mesafeyi, evlilik yoluyla akrabalık ve komşuluk ilişkileri ile aşmak bir derece daha mümkün gözükmektedir. Laz etnik kimliğine mensup Safiye (57) isimli katılımcının, kızının Alevi biri ile evlenmesin-

den sonra Alevilere yönelik önyargılı tutum ve davranışlarının nasıl değiştiğini görmek, ötekileştirmenin bertaraf edilme sürecinde farklılıkların birbirine temas etmesinin önemini göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

“Kızımın eşi Alevi. Kızıma hep dedim ki ‘Kızım Karadenizli olmasın da neresi olursa olsun ama Karadenizli ile evlenme’ diye. Sonra kızım benim dediğimi yaptı Laz olmayan biriyle evlendi (güldü) ama Alevi biriyle evlendi dedi ki bana ama Aleviler ‘Olmadı işte demişim’. Kızım dedi ki ‘anne Cuma namazlarına gidiyormuş’ diye diye ikna etti beni. ‘O da iyiymiş’ dedim ben şimdi. ‘Ha olmadı işte’ dedim. Kızım da dedi ki ‘bizimkiler Sünni ama Aleviler daha iyi Cuma namazına olsun gidiyor, babama bak, kardeşlerime bak namaza mı gidiyorlar sanki’ dedi. Bizimkiler (oğullarım, eski eşim) güya Sünni ama Alevilerden de kötüler. Abdesti yok namazı yok, Allah’ı tanımıyor, kulu tanımıyor bizimkiler, deliler mesela. (Safiye, 57)”

İslam’ın Sünni yorumunda homojenleştirilmiş, ancak farklı etnisitelere mensup kadınların bir diğer ötekisi Alevilerdir. Dolayısıyla kadınların etnik kimliklerinin ötesinde dini kimlikleri, inançsal İslam içi ötekiyi ortaya çıkarmaktadır.

Komşulukta Mezhepsel Öteki

Katılımcıların Aleviler ile komşuluk ilişkisi konusundaki tutumlarına baktığında yine dinî nedenlerden ötürü Aleviler ile aralarına sosyal mesafe koydukları tespit edilmiştir. Ancak diğer ötekilere, yani “İslam dışı inançsal öteki” olarak nitelendirdiğim Hristiyan, Yahudi ve dinsiz komşuları olma konusuna yaklaşımlarıyla kıyaslandığında Aleviler ile komşuluk yapmaya daha sıcak baktıkları söylenebilmektedir. Yapılan kodlamalarda yalnızca 12 katılımcı komşularının Alevi olmasına karşı çıkmaktadır. Bu durum farklı mezhepten kişilerin temasına olanak tanıyan Esenler’in kozmopolit yapısından kaynaklanabilir. Çünkü önyargıların yıkılmasında komşuluk gibi sosyal ilişkilerin önemli bir yeri söz konusudur. Ancak temel eğilim yine “öteki”nin değiştirilmesi ve kendilerine ayak uydurulması yönündedir. Öte yandan aşağıdaki bazı katılımcıların ifadelerinde görüleceği üzere, Alevilik Müslümanlık olarak görülmemektedir:

“Aleviler peygamber efendimize iman etmiyor, Hz. Ali’ye iman ediyor, o yüzden onları Müslüman olarak görmüyorum. Çevirebiliyorsam eğer elbette komşum olmasını isterim sevap kazanırım, koyuysa ama istemem. (Hafız Rabia, 20)”

Komşuluk ilişkisi evlilik yoluyla akrabalığa göre katılımcılar açısından “bizim gibi” olma şartıyla da olsa daha kabul edilebilir bir ilişki türüdür. Çünkü evlilik grubun sınırlarını bozan, dolayısıyla saflığını daha çok tehdit eden bir durumdur.

“Biz zaten Tokatlıyız, Tokat’ın Alevisi de var zaten ama bizim yaşadığımız yerde yok, olursa da bir şey demem yani. O da aynı şekilde dönebilir bizim gibi yaşayabilir. Ben öyle dediğim gibi aşırı ırkçılık yapan birisi değilim çok şükür elhamdülillah. (Hatice, 29)

İstemem dinî nedenlerle Aleviler’i. (Şaziye, 45)”

Toprak ve diğerleri (2009:67) tarafından yapılan araştırmanın sonuçlarının yayınlandığı *Türkiye’de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakarlık Eksekinde Ötekileştirilenler* adlı kitapta Alevilere yönelik ayrımcılığın komşuluk ilişkilerindeki boyutunu gözler önüne seren şu tespit oldukça önemlidir:

“Alevilere karşı toplumsal önyargılar arasında en sık duyduğumuz şikâyet ‘yemek’ konusundaydı. Örneğin, Erzurumlu Aleviler yaşamları boyunca pek çok kez, ‘Alevilerin yemekleri yenmez’ sözünü duymuşlardı. Komşularına dağıttıkları kurban etlerinin gözlerinin önünde köpeklere atıldığından, komşularına aşure gönderdiklerinde çöpe döküldüğünden bahsettiler.”

Bu çalışmada yapılan görüşmelerde ise katılımcıların Alevi komşularıyla ilgili böyle bir tutumla karşılaşmamıştır. Esenler’de dinî açıdan İslam’ın Sünni yorumunu benimseyenlerin baskın bir çoğunluğu oluşturmasıyla beraber, dinî atmosferi bünyesinde barındırdığı farklı sosyal grupları Sünni İslam’a yaklaştırdığı gözlemlenmiştir. Katılımcıların çoğunluğu Alevi komşularının onların dinî toplantılarına katıldığını belirtmiştir. Bu durumun ayrıca bir çalışma konusu olduğuna dikkat çekmek koşuluyla, ön tespit olarak Esenler’de yaşayan Alevilerin dinî toplantılar yoluyla Sünni komşuları ile yakınlaştığı söylenebilir.

Esenler’de Kürt katılımcılar, Aleviler ile en çok teması olan sosyal gruptur. Ancak yine Kürt katılımcıların bazılarının, Alevileri dinî hassasiyetlerini gerekçe göstererek ötekileştirmeleri ve onları Müslüman olarak görmeleri göze çarpan önemli bir husustur:

“Aleviler de ne bilim ne iyi ne kötü yani. Onlar da orta. Müslümanlık içinde ayırım yapıyorlar. Benim kız kardeşimin evlendiği yerde akrabaları var fazla da güvenmiyor o. (Sultan, 36)

Aynı şeyler. Dediğim gibi yeter ki saldırmayın yani. Aleviler biraz saldırgan o konuda. Benim hassas olduğum değerlere laf söylemesin yeterli. En başta bunlar yani. (Nesrin, 26)

Hayır istemem. Erzurum'da okurken Alevileri tanıdım o da Kürt Alevi, hiç bizim dinimize inanmıyorlardı. İstemem öyle kişileri. (Havin, 32)

Allah'ı inkâr eden hiç kimseyi istemiyoruz. Allah'ı inkâr etmeseler de peygamberimize inanmıyorlar Aleviler de o da öyle. (Siti, 46)"

Kadınların bir kısmı ise Aleviler tarafından ötekileştirileceklerini düşünerek onlarla komşuluk yapmaya mesafeli bakmaktadırlar. Örneğin, Zeynep (20) isimli katılımcı, lisede Alevi arkadaşlarıyla din derslerinde sürekli tartıştıklarını belirterek şu ifadeleri kullanmıştır:

"Hayır istemem. Biz onlara göre ötekiyiz, bu yüzden komşum olsun istemem. Çünkü ben hep lisede din derslerinde Alevi arkadaşlarımla aramda sorun çıkardı. Benim ne olduğumu bilirler. Onlar hep bize karşı çıkar, dine karşı çıkarlar. (Zeynep, 20)"

Sosyal gruplar arasındaki ötekileştirme daha çok birbirleriyle ilgili bilgi boşluklarından kaynaklanmaktadır. Dindarlığın "Müslüman" ve "Sünni" olmak normunda sabitlenmesi, "öteki"nin inançsız olarak görülmesi anlamı taşımaktadır.

"O kişiden kişiye değişiyor. Bazıları var çok mülayim bazıları çok önyargılı bakıyor bize Aleviler. (Esmâ, 39)

Aleviler dışarıdan çok zararsız görünüyorlar, çok etkilemez beni Aleviler. Onlar da çok kötü aslında, onlar da sapıtmış, onların da öbürkülerden farkı yok ama maalesef Alevilerle hep iç içeyiz. Alevi arkadaşım da oldu normalde iyi insanlar ama inançlarına girince de onlar da namaz kılan var, Alevilerden çok etkilenmem yani. Alevi arkadaşım vardı, iyiydi onlar da dürüst insanlardı sadece oruçları, namazları bizim gibi değildi o yüzden olmasa daha iyi ama oldu. Hristiyanlar Yahudiler gibi soğuk gelmiyor, ya çok alıştık içimizde olduğundan bilmiyorum. (Gülsüm, 27)"

Gülsüm'ün (27) ifadelerinde de görüleceği üzere, hiç karşılaşmamış olduğu diğer inançsız ötekilere nazaran Aleviler ile kurulan komşuluk ilişkileri sosyal mesafeyi bir nebze de olsa azaltan bir durumdur. "Öteki" ile ilgili bilgi boşluklarının kalıp yargı ve önyargılar ile doldurulması ötekileştirmeyi daha çok perçinlemektedir. Ancak grupların birbiriyle sosyal teması bu etkiyi azaltan bir durumdur.

* * *

Elde edilen sonuçlar bağlamında bakıldığında İslam dışı öteki olarak ele alınan Hristiyan, Yahudi ve herhangi bir dinî mensubiyeti olmayanlara ve İslam içi öteki olarak ele alınan Alevilere karşı evlilik yoluyla akrabalık ve komşu olma durumlarına yönelik tutumlarının ortaklaştığı ve farklılaştığı yönler mevcuttur. Birçok çalışmada (Akyürek ve Koydemir 2014; Huijnk, Verkuyten and Coenders 2013; Lakshminarayana 1975; Yapıcı 2004) ortaya çıkan sonuçlara paralel olarak elde edilen bulgular, komşuluğun evliliğe göre daha kabul edilebilir bir ilişki türü olduğunu göstermektedir. Öyle ki evlilik “biz” ve “öteki” sınırlarının muhafızı durumundadır. Bu sınırların oluşmasında dinî kimliğin önemli bir belirleyiciliği söz konusudur. Kadınların toplumsal cinsiyet kimlikleri ve buna yönelik sosyalizasyonları ise erkek ve kız çocuklarına yönelik tutum farklılaşmasını belirlemektedir (Clycq 2012; Yapıcı 2004). Katılımcılar kız çocuklarının kendi din ve inançları dışından biri ile evlenmesini grup için bir tehlike olarak görür iken, söz konusu erkek çocukları olduğunda durum değişmektedir. Erkek çocuklar grup sınırlarının adeta bir koruyucusu kudretine sahip olarak, evlendikleri kadını kendi gruplarının bir üyesi olmayı sağlayacak ve grubun sürekliliğini sağlayarak, gelecek nesillere aktaracaktır.

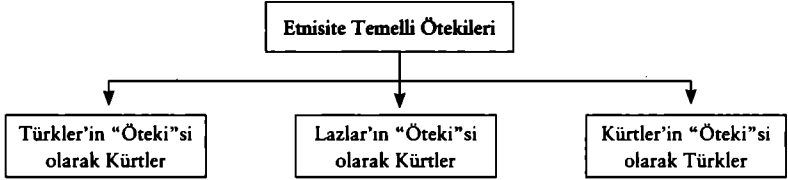
Sonuç olarak dinî kimliğin kestiği “inançsız öteki” değiştirilmesi şartıyla kabul edilen, ancak belli bir sınırı da olması gerektirir. Bu sınırların gevşetilmesi ise evlilik, komşuluk gibi ilişkilere ve toplumsal cinsiyet kategorisine göre farklılık göstermektedir. Bir başka çarpıcı sonuç ise, din üzerinden ötekilerin hiyerarşik bir sınıflamaya tabi tutulmasıdır. Bu bağlamda en altta dinsizler, sonra sırasıyla Yahudiler, Hristiyanlar ve Aleviler bulunmaktadır. Aleviler hiyerarşik olarak en üst sıradadır.

ETNİSİTE TEMELLİ ÖTEKİ

Gayatri Chakravorty Spivak’ın toplumun en altında, kendini ifade etme gücünden “yoksun” olanları ifade etmek için kullandığı “madun” kavramsallaştırması, homojen olduğu varsayılan ve bir grubu niteleyen sabit bir kimlik tanımından ziyade, toplumsal değişime neden olan ve sürekli dönüşümü barındıran dinamikliğe işaret eder (Yetişkin 2010:16). Dolayısıyla heterojenliği imleyen bir kavram olarak “madun” belirli bir etnik ya da dinî kimliği tanımlayamaz. Bu doğrultuda başörtülü yoksul kadınların homojen bir bü-

ŞEKİL 4.3

Etnisite Temelli Ötekilere İlişkin Kod Ağacı



tünlük olmadığını gösteren bir başka toplumsal ötekileştirme dinamiği ise etnisitedir. Dinî kimlik Türkiye’de yaşayan insanları bütünleştiren bir ortak payda olarak görünmesine rağmen, zamansal ve mekânsal bağlamda bakıldığında “ötekileştirici” bir dinamik olarak da devreye girmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi ötekileştirme kaygan bir zemindir. Din kimi zaman toplumdaki farklılıkları bütünleştiren bir toplumsal harç görevi görürken, kimi zaman toplumsal grupların kendilerini diğerlerinden farklılaştırmak adına kullandığı ayrıştırıcı bir toplumsal olgu işlevi de görmektedir. Bu çalışmanın verilerine dayanarak farklı etnik grupların yaşamında dinin merkezi önemi nedeniyle, bireylerin dinî kimliklerinin etnik kimliklerinin önemli bir tamamlayıcısı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla grup sınırlarının belirleyicisi olarak din, aidiyet ve dışlama dinamiklerini içinde barındırmaktadır.

Esenler’de yaşayan kadınların etnik kimlikleri söz konusu olduğunda dinî inancın ayrılık ve farklılık unsuru olarak devreye girdiği tespit edilmiştir. Başka bir ifadeyle, etnik kimlik ve dinî kimliğin kesiştiği noktada “biz” ve “öteki”, etnisite ekseninde en iyi Müslüman “biz” ve bizim gibi Müslüman olmayan “öteki” anlamı kazanmaktadır.

Türkler’in “Öteki’si” Olarak Kürtler

Türkiye’de etnik kutuplaşmanın boyutunun oldukça büyük ortaya koyan birçok çalışma yapılmıştır (Akyürek ve Koydemir 2014; Alacahan ve Duman 2011). Hatta Akyürek ve Koydemir (2014:11) tarafından yapılan çalışmanın sonucunda, Kürtler ile birlikte yaşamayı problem olarak görenlerin oranının %10,6 olduğu tespit edilmiştir. Söz konusu olgusal verilerin derinlemesine

incelenmesi ve hangi dinamikler üzerinden bu durumun meşrulaştırıldığının ortaya konulması ihtiyacı bulunmaktadır. Bu doğrultuda çalışmanın bu bölümünde, bir farklılık ve aidiyet unsuru olarak kadınların etnisiteleri bağlamında kimleri, neden ötekileştirdiklerini analiz etmeye çalıştım.

Görüşmelerden elde edilen sonuçlara göre, Türk katılımcıların etnik kimliği söz konusu olduğunda öncelikle “dinî temelli” olarak Kürtlerin ötekileştirildiği söylenebilir. Katılımcıların “Türkiye’de İslam’ın ve Müslümanların gerçek düşmanı kimlerdir?” sorusuna verdikleri yanıtlardan elde edilen sonuçlara bakıldığında, Kürtler Müslümanlığa tehdit olarak görülmektedir. Örneğin, Hatice (29) isimli katılımcı ile yapılan görüşmede, Müslümanlığın ve dindarlığın yalnızca Türklere özgü olduğu düşüncesinin hâkim olduğunu görülmektedir:

“Şu diyemem, şu desem bile bilmediğim görmediğim için iftira atmış olurum. Onun vebalini de taşıyamam. Yani bu şekilde herkesten bir şey çıkıyor yani. Şu an görüldüğü gibi dine karşı olan bir Kürtleri ve HDP’lileri biliyorum kesinlikle bunu parti yönünden değil de hani yaşananları gördüğüm için. Hani o yönden Türklere, Müslümanlara zulmediyorlar. (Hatice, 29)”

Türk katılımcılara “Arkadaşınızı seçerken neye önem verirsiniz?” sorusuna verilen cevaplardan elde edilen bulgulara bakıldığında ise, yine etnik ve dinî kimliğin bütünleştirildiği görülmüştür. Kadınlar, mensubu bulundukları etnik grubun en iyi Müslümanlar olduğunu düşünmektedirler:

“Arkadaşımın dürüst olması önemli ve inançlı olması benim için önemli. Bunun yanı sıra Türk olması önemli. Türkler daha inancına düşkün. (Cemile, 50)

Dini inanç ve Türk olması benim için daha iyi. Bizim gibi iyi Müslüman olsun. (Esma, 39)”

Türk etnik kimliğine mensup katılımcıların ifadelerinde ortaklaşan nokta, “biz”i tanımlayan unsurlar olarak Müslümanlık, Türklük ve Sünni olma durumunun önem taşımasıdır. Etnik kimliğin dinî kimlik ile güçlü bir biçimde birleştiğini gösteren bir diğer çalışma olan Akıncı’nın (2014) çalışmasında da Fransa’daki Türklerin dinî kimlikleriyle güçlü bir şekilde etnik kimliklerini özdeşleştirdikleri tespit edilmiştir. Yani bireyler mensubu oldukları grup (iç grup) lehine olumlu, diğer gruplara ise (dış grup) olumsuz

tutum ve davranışlarda bulunurlar (Tajfel 1981; Yapıcı 2004). Bu çalışma bağlamında Türk kadınların iç gruba karşı olumlu tutumu belirleyen unsur dinî inanç olarak saptanmıştır:

"Dürüst olmasına, ahlaklı olmasına önem veririm, dinî inancı ve etnik kimliği önemli. Kürt, Yahudi, Hristiyan ve dinsiz olmasını istemem. (Şeyma, 20)"

Hatta Ayten (41) isimli katılımcının ifadelerine bakıldığında, en iyi Müslüman olarak Türklerin görülmesi ve bu doğrultuda Kürtlerin doğru bir şekilde Müslümanlığı yaşamalarını sağlayabilecek kişilerin Türkler olduğunu düşünmesi dikkat çekicidir:

"[...] Daha iyi olur yani belki bizim dinimizi yaşamaya çalıştırırız. Daha güzel bir şey olur. Bizimle sohbetlere götürürüz, çalıştırırız yani. Kendi dinimize döndürmeye çalıştırırız inşallah. O da bizim dinimizi yaşar, döndürmeye çalışırız. Öyle bir komşumuz olursa da dinimize kazandırırız. Bir tane komşum vardı zaten benim Kürt'tü, ama hiç namazlı abdestli değildi. Açıkta çok açıktı. Kız benim kızım la yaşıttı. Benim kızım kapalı mesela, namaza başladı o derdi ona benimle arkadaşlık edeceksen sen de namaz kılıp, Kur'an'a gideceksin diye. Kur'an'a götüremedi ama kapandı, namaz kılmaya başladı. (Ayten, 41)"

Katılımcılar ile yapılan görüşmelerde sıklıkla kullanılan ezilme, zulmedilme gibi ifadeler, kişilerin doğrudan yaşadığı ayrımcılık deneyimlerinden değil, kulaktan dolma ve aidiyet hissettiği grubun (Müslüman) yaşadığına inandığı ezilme ya da ayrımcılık deneyimine işaret etmektedir. Örneğin, Aysel'in (25) ifadelerine bakıldığında yalnız Türk Müslümanların ezildiği düşüncesi önemlidir:

"İnancı olmayan insanlar tarafından ezildi Müslümanlar hep. Onlar Müslümanlığı gerçekten bilmeyen insanlar. Kürtler hep eziyet ediyor topluma. Gerçek Müslüman zaten din kardeşine eziyet etmez. (Aysel, 25)"

Toplumsal alanda yaşanan Kürt ve Türk etnik kimlik çatışmasına, kadınlar tarafından verilen anlam, bu doğrultuda başörtüsü yasaklarına kadar uzanmaktadır. Grubun başka bir grup (öteki) tarafından yaşadığına, doğrudan yaşamasa bile- bir grup dinamiği olarak inandığı ayrımcılık ve dışlanma algısına din önemli bir zemin olmaktadır:

“Sol görüşlü insanlar Müslümanların gerçek düşmanıdır. Hani Kürtler gibi mesela. (Zeynep, 20)

Başörtülüler en fazla ezildi. Kürtler tarafından da Aleviler tarafından da. (Gülten, 59)

Valla önceden mesela Tayyip Erdoğan başa gelmeden önce başörtülülere çok baskı vardı yani Üniversiteye bile girilemiyordu. Hani ben öyle düşünüyorum. Dini vecibelerimizi yerine getiremiyorduk, Kuran Kursları yoktu. Hani Müslüman bir ülkede bizim o haklarımız elimizden alınıyordu resmen, şu anda her şey farklı. Valla bunlar inancı olmayan insanlardan kaynaklanıyor. Kürtlerin ve Sol partilerin geneli böyle. (Aysel, 25)”

Toplumda kimin daha çok ayrımcılık yaşadığı hususunda verilen cevaplara bakıldığında da kadınların ötekilerini görmek mümkündür. “Öteki”ne karşı tutum ve davranışların oluşmasında etkili olan etnisite ve din gibi kategoriler, Türk katılımcıların ifadelerinde ayrımcılık ve dışlanma üzerinden belirlenmektedir. Bu bağlamda Hatice (29) isimli katılımcının ifadelerine bakıldığında, aidiyet ve dışlamanın yalnızca aidiyeti bulunduğu sosyal grup adına sahiplenildiği görülmektedir. Diğer bir deyişle Ayten, başörtülülerin yaşadığı ayrımcılığı, yalnızca Türk ve Müslüman başörtülülerin yaşadığı bir durum olarak değerlendirmektedir:

“Herkes kendine göre biz çok eziliyoruz diyor. Mesela ben geçende servis bekliyordum. Oy seçim sıralarıydı adam Ak Parti broşürlerini dağıtıyor, Kürt'tü. Kadın dedi ki 'o bizim hakkımızı yedi' dedi halbuki Ak parti şeylerini dağıtan da Kürt. Öyle çelişkiler var yani. O konuda bir şey diyemiyorum, herkes kendine göre haklı. Başörtülülere de ben kesinlikle açıklar yapıyor demiyorum, öyle açıklar tanıyorum ki gerçekten çok iyi niyetli. Bunu arada bozguncular yapıyor hani bence. Kürtlerde de bence her semtin iyisi de vardır kötüsü de vardır Kürtlerin de bazı kötü olanlarından kaynaklı bence benim görüşüm. (Hatice, 29)”

Katılımcılar Kürtlerin ayrımcılık yaşadığını reddederek en çok kendilerinin ayrımcılık yaşadığını düşünmektedirler:

“Kürtlerin horlandığı hiç sanmıyorum hep öyle diyorlar ya bizim komşularımız var öbürküne nasıl davranıyorsak ona da öyle davranıyoruz ama düşüncem şu yani başörtülü kızlar şeye giremiyor bence onlar daha çok ezildi. (Ayten, 41)

Yoksul kimseler en çok ezilen kesimdir. Kürtler diyor en çok biz eziliyoruz diyor ama onların durumu daha iyi, daha iyi geçiniyorlar. Yardım olsun

onlar devletten daha iyi alıyorlar. Yoksullar eziliyor yani onlardan daha çok. Bizim dükkândan o kadınları (Kürt) da biliyorum devletten her şeyi alıyorlar ama yine devleti kötülüyorlar. Hani durumları iyi ama hani her şeyde bizim gibi yoksullar ezilir [...]. (Halime, 53)"

Müslümanların en çok PKK tarafından ezildiğini düşünen bir kısım katılımcı ise şu ifadeleri kullanmıştır:

"İçimizdeki düşmanların kim olduğu bilmiyorum. Açıkçası Türkiye'de kimseye güvenmiyorum artık, kimseye inanmıyorum. Arkadaş seçerken artık çok dikkat ediyorum bu konuya. Şu an Müslümanların en büyük düşmanı PKK. (Pervin, 36)

Türkiye'yi bozmak isteyenler. Kim diyebiliriz şu an PKK'dan başka kimse değil tabi ki. O kadar polis verdik, asker verdik. İki günden beri içimiz kan ağlıyor. Kendini sağcı gibi gösterip de hain olanlar çok, bilemiyorsun artık. Tanıyamıyorsun insanları. (Fatma, 48)

İnançsız kişiler Müslümanların düşmanıdır. En basitinden Doğu'daki teröristler böyle. CHP'nin tamamı diyemem ama onun da içinde namaz kılanı vardır. İllaki namaz kılan da Müslüman olacak diye bir şey yok. (Zarife, 45)"

Rana'nın (37) Doğu'da yaşayan Kürtler ile ilgili yaptığı aşağıdaki yoruma bakıldığında, dinî inanç ile ilerleme arasında bağlantı kurulduğu ve kendi etnik kimliğine olumlu bir durumun bu yolla atfedildiği görülmektedir:

"Buna AKP sebep olmuştur vs. bir şey diyemem, kandırılmışlık var, ama artık teknoloji çağını geçtik uzay çağında yaşıyoruz, eğer bu zamanda bile kendilerini geliştirmiyorlarsa bu onların tamamen cahil kalma arzusundan kaynaklıdır. Gerçekten dinimizi yaşıyorsak, dinimiz bizi gelişmeye insanlığa faydalı olmaya yönlendirir. Fakat Kürtler kendini geliştirmiyor ki. (Rana, 37)"

İsmailağa Cemaati mensubu Hafız Rabia, oy verdiği partinin dinî inancını tamamen temsil etmese de diğer ötekilere (CHP, MHP, HDP) fayda sağlamamak adına mecburen oy verdiğini belirtmiştir. Erbakan'ın Millî Görüş hareketine bağlılığını her fırsatta dile getiren Hafız Rabia'nın ifadeleri, İslam ve milliyetçiliğin ortak bir paydada nasıl bütünleştiği ortaya koymaktadır. Hafız Rabia ile yapılan görüşmenin ileriki bölümlerinde görüleceği üzere Kürtlere de fayda sağlamak istemediğini özellikle vurgulanması bu anlamda dikkat çekicidir:

“[...] Mesela çok anlatır bizim hocalarımız Erbakan Hocamızın zamanındaki gibi olsun isterdim ama şimdi mecburiyetten diyelim AK Parti’ye, Saadet’e oy veriyoruz yani. İkisi içinde ahım şahım başımızda olsun demiyorum yani. Sadece mecburiyetten. Olur da CHP, MHP oy gitmesin HDP’ye, Kürtlere oyum gitmesin diye. Erbakan Hocamızın zamanında tabi daha adil düzen vardı. Kimse kimseyi ezmiyordu. (Hafız Rabia, 20)”

Din ve etnisitenin kesişimselliği, aidiyet ve dışlama dinamiklerini belirleyen unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Esenler’de yaşayan Türk etnik kimliğine mensup katılımcılar açısından Müslümanlık, etnik kimliklerinin merkezî bir unsurudur. Genellikle etnik kimlikler, diğer kimlikler gibi tekil bir kategori olarak ele alınmaktadır. Ancak din, bu çalışmadaki bulgulara da görüleceği üzere genellikle etnik kimliğin yapısını oluşturmaktadır (Mitchell 2014:538). Dinin etnsite ile bu ihmal edilen ilişkisini Mitchell (2014:538) “Kimlikler ilk olarak başlı başına dinî gibi görünmese de, her an yeniden canlanabilecek üstü örtülü dinî boyutlara sahip olabilirler” ifade etmiştir.

Müslümanlığın Türk katılımcıların yaşamlarındaki bu merkezîliği, Kürtlerin bir “öteki” olarak inşasında önem taşımaktadır. Başka bir ifade ile Türklerin en iyi Müslüman olduğu düşüncesi üzerinden bir “etnik öteki” kurgusu yapılmaktadır. White (2013:266) *Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler* adlı kitabında Türk ve Müslüman kimliklerinin temelindeki melezliğin, laiklik yanlısı-İslamcı şeklindeki ikiliği geçersiz kıldığını ifade etmektedir. Yani Müslüman milliyetçiliği hem İslam dinini hem de Türklüğü merkeze çekerek bireylerdeki etnik ve dinî kimlik algısını bütünleştirir. Kişisel hikâyelerden görüleceği üzere aidiyet ve dışlama sınırları Türk ve Müslüman olma durumu ile çizilmektedir. Anthias’ın (2013) aidiyet ve dışlama dinamiklerini görmek adına odaklanılması gerektiğini belirttiği kişisel hikâyeler ve deneyimlerden ziyade, kimlik politikalarının yaydığı söylemlerin “etnik öteki” kurgusunda önemli olduğu söylenebilir.

Lazlar’ın “Öteki”si Olarak Kürtler

Laz etnik kimliğine mensup katılımcıların “Türkiye’de İslam’ın ve Müslümanların gerçek düşmanı kimlerdir?” sorusuna verdikleri yanıtlara bakıldığında, Türkler gibi Kürtleri ötekileştirdikleri görülmektedir. Kürtlerin Laz katılımcılar tarafından “öteki” olarak kategorize edilmesindeki en önemli faktör yine dindir. Bu doğrultuda Kürtlere, daha inançsız olduklarını düşünülerek önyargılı yaklaşmaktadırlar:

"Parti olarak; CHP, HDP, Kürtler tabi Müslüman olmayan Yahudiler, Hristiyanlar onlar zaten Müslümanların hepten düşmandırlar yani. (Rüveyda, 25)"

Azize (61) isimli katılımcıyla Ankara'da 10 Ekim 2015 tarihinde tren garındaki patlamadan sonra görüşme yapılmıştır. Azize bu saldırıyı yapan kişilerin Kürt olduğunu, Müslümanların bu anlamda düşmanı olduğunu düşünmektedir:

"Müslüman olmayanlar. Aha görüyoruz işte Ankara'nın göbeğinde insanları öldürdüler. Onlar işte Müslüman değil, insan insana kıymaz. Mesela ayağı yok, kolu yok şimdi hastanede yatıyorlar. Onlar Müslüman değil kıyım, Türkiye'yi bozmak istiyorlar. İşte biz o insanları. Allah'ını ve kitabını bilmeyenler yapıyor hep. Vatan hainleri, oy zamanı geldi siyaseti bozmaya çalışıyorlar, parçalamak isteyenler onlar. Partimizi, başımızdaki o heybetli adamı bozmaya çalışıyorlar öyle. Ne oluyorsa ama fakir fukaraya oluyor, o zenginlere bir şey olmuyor. Pazar'dan (Rize ilçesi) bile insanlar yürüyüşe katılmaya gitmişler. Oraya bile cenaze gitti senin ne işin var, güzel yeşillikte otur işte, ne işin var o partiye takılıyorsun. Kürt militanlardan biri işte. Öyle olursan böyle olursun işte. (Azize, 61)"

Arkadaş seçiminde ise yine Laz katılımcı olan Şaziye tarafından dile getirildiği üzere dinin önemli bir yeri söz konusudur:

"Arkadaşımın dinî inancı önemlidir benim için, o yüzden Kürt olmasını istemem. (Şaziye, 45)"

Laz katılımcıların Kürtleri "öteki" olarak görmelerinde Müslümanların Kürtler tarafından ezildiği düşüncesi de dikkat çekici bir başka husustur:

"Başörtülüler en fazla ezildi. Kürtler tarafından da Aleviler tarafından da. (Gülten, 59)"

Laz katılımcılar Kürtlerin bugüne kadar ezilmediğini, hatta toplumda Kürtlere fazlasıyla ayrıcalık tanındığına da inanmaktadırlar:

"Kürtlere her şey yapılıyor, Cumhurbaşkanı, başbakan olabiliyorlar bas-kı görmüyor ki onlar. Onların ezikliği, hiçbir şey yok Türklerin de yok. Kimseye ayrımcılık yok. Herkes dinine sahip olan kimse kimseyi ezik görmüyorum ben. Her şeyi yapabiliyorlar, niye ezik olsunlar ki. (Mediha, 63)

Aslında yok da şu son zamanlarda bu Kürtler kendilerini ön plana çıkarttılar. Yoksa bana kalsa ben Kürt, Alevi ayrımı bilmezdim yani. Bunu son zamanlarda o televizyonlar yaptı. O ona bir şey dedi, o ona bir şey dedi yoksa Kürt ayrımı falan hiç olmadı. Bizim ailede öyle bir şey yok zaten. Hiç görmediğimiz için öyle bir şey. Şimdi herhalde Kürtler kendini öyle gösteriyor. Yapılmıyor baskı ama öyle gösteriyorlar. (Türkan, 30)”

Türk katılımcılar gibi Laz katılımcılar da toplumsal yaşamda ezilenlerin Kürtlerden ziyade Lazların olduğunu belirtme eğilimi taşımaktadırlar:

“[...] Çok önceden belki olmuş olabilir Kürtler ama şimdi hiç ezilmiyorlar. Şimdi her fırsat onlarda var yani. Mesela Van’a ne kadar güzel evler yapıldı, yardımlar gitti bunları hep görmemezlikten geldiler yani. Kürtler bence ezilmiyor, ama onlar kendini ezilmiş olarak görüyorlar. Lazlar bence eziliyor. (Feride, 44)”

Kürtlerin girdikleri ortamlarda Kürtçe konuşmalarını eleştiren Azize (61), Lazların bunu yapmadığını dile getirerek şu ifadeleri kullanmıştır:

“[...] Kendi çevremde bana uygun insanları ben tercih ederim. Hele Lazca bilse var ya (gülüyor) akşam sabah olur ben onunla Lazca konuşurum. Herkesin dili herkese kıymetli ama mesela Kürtler konuşur ya Türklerin arasında bizde o yok. Mesela bazen gideriz bir yere Kürtçe konuşuyorlar belki bizden konuşuyorlar anlamıyoruz. Biz mesela konuşmayız. Konuşmasak da dilimiz var, Lazların kimseye zararı olmaz. Karadeniz insanı, Lazlar, başka bir dil bilenler gibi değil. Hiç bugüne kadar Karadeniz insanı bir insana zarar vermiş değil bu yüzden. (Azize, 61)”

Laz katılımcıların “öteki” olarak Kürtleri görmelerinde, etnisite ile keşişen dinî inancın önemli bir belirleyiciliği söz konusudur. Bir etnik grup olarak Lazların Kürtlere yönelik ötekileştirici tutumlarında etkili olan bir başka dayanak ise Kürtlerin kendilerini sürekli dışlanmış olarak göstermeleridir.

Kürtlerin “Öteki”si Olarak Türkler

Kürt katılımcıların “öteki”si sorgulanırken, McCall’un (2005) intrakategorik (kategori içi) olarak nitelendirdiği yaklaşım kullanılmış, bu doğrultuda etnisite temelinde homojenleştirilmiş Kürt katılımcıların deneyimleri incelenerek sınır yapan ve tanımlayan süreçler sorgulanmıştır. Kürt katılımcılar ile yapılan görüşmelerde elde edilen temel bulgular, Türklerin öncelikle

"devlet" algısı çerçevesinde kategorize edilerek ötekileştirildiğine işaret etmektedir. Etnik kimlik temelinde Türkiye'de en çok Kürtlerin baskı altında bulunduğunu belirten katılımcılar için "devlet", "Türk öteki" olarak anlam dünyalarında karşılık bulmaktadır:

"Kürtler en çok baskıya uğrayan kesimdir. Bu baskı en çok ne bilim bizim istediğimiz hiçbir zaman yapılmadı. Bir şey istendi. İşte o günden beri bizi istemediler yani. Eğer bugüne kadar bir şeyler istediğinde yapılsaydı Kürtlerimize o kadar şey olmazdı. Devlet tarafından baskı yapıldı hep. Ama devlet tarafından mesela diyelim zamanında bazen hastane olsun, yani Doğu Beyazıt'ta öyle, bazen hastaneye gittiğimiz zaman Kürtçe konuşamazdık. Türkçe konuşuyorduk ama şimdi öyle yok. Çünkü demokrasi istemiyorlardı. Yani Kürtler bizim içimize girmesin, onlar hep dışarıda olsunlar. Mesela hastane-deki Türkler öyle diyordu bize, mesela kaymakamlık olsun bir yerlere gittiğimizde üst kurumlara hep bizim istediklerimizi yapmıyorlardı. Ama şimdi demokrasiye girdiğimiz için öyle bir şey yapamıyorlar. Neden bizlerinki de olsun sizin ki de olsun istediklerinizin niye kabullenmiyorsunuz ki. Niye bizim anadilimiz var konuşalım. (Rojan, 20)"

Türkler tarafından ayrımcılığa uğradıklarını belirten katılımcıların cevaplarında dikkat çeken bir başka ayrıntı ise, katılımcılara yöneltilen "Türkiye'de Müslümanlar en çok kimler tarafından ezildi?" sorusuna verilen yanıtlardır. Kürt katılımcılar, birer Müslüman olarak devlet ve hükümet tarafından ezildiklerini belirtmişlerdir. Yani katılımcılar açısından Müslümanlık önemlidir, ancak Türk ve Laz katılımcılarda olduğu gibi din eksenli bir aidiyet ve dışlanmayı belirleyen merkezî bir unsur değildir. Örneğin, Hanım (44) isimli katılımcı Müslümanlar ve inananlar olarak Kürtlerin en çok hükümet tarafından ezildiğini şu şekilde ifade etmiştir:

"Hükümet tarafından eziliyor Müslümanlar. Başbakan diyor 'Ben namaz kılıyorum, oruç tutuyorum ama milleti çok ezdiriyor'. Öyle oruç namaz olur mu? Gençleri ezdiriyorlar, onlar da dağa çıkıp savaş yapıyorlar. Diyor ister ağlayın ister ağlamayın savaş böyle olacak diyor. Biz televizyona bakıyoruz, yeminle psikolojimiz bozuluyor öyle konuşuyor yani. (Hanım, 44)"

Hall'e (2014:281) göre kimlikler bütünlük ve tekil değildir, genellikle birbiriyle kesişen karşıt (antagonistik) söylemler, pratikler ve konumlar üzerinden çoğul olarak inşa edilmektedir. Kürt katılımcıların "biz" ve "öteki" kategorizasyonunda, etnisite ile kesişen dinî inancın önemli bir katalizör olduğu görülmektedir. Dolayısıyla dışlanma, ötekileştirilme gibi algılar,

bireyler tarafından etnik kimlik ile bütünleşen dinî kimlik ile oluşmaktadır. Öyle ki “Müslümanların en çok kimin tarafından ezildiği” ile ilgili görüşme sorusuna verilen yanıtlar, Kürtlerin maruz kaldığını düşündükleri ayrımcılık merkezindedir:

“Ben şimdi bilmiyorum da eskiden mesela Devlet tarafından da çok ezilmişiz öyle yani büyüklerin anlattığına göre ben söylüyorum yani. (Meryem, 35)”

Kürt katılımcıların Türkleri “öteki” olarak görmelerinde Kürtlerin genel olarak ayrımcılık yaşadığına dair inançları önem taşımaktadır. “Türkiye’de en çok baskı ve ayrımcılığa uğramış kesim hangisidir?” sorusuna bu doğrultuda verilen yanıtlara bakıldığında bu durum daha net görülebilmektedir:

“Kürtler tabii ki. Anadillerini kullanamıyorlar, bir meclise (ortama) gitğinde rahatça konuşamıyorlar. Bunu karşı taraftakiler yapıyor Türkler yani. Kürtler Türkler karşısında ezildi hep. (Siti, 46)

Kürt kesimi. Kürtler işte özgür yaşamak istiyorlar, ama buna izin vermiyorlar. Sürekli yasak koyuyorlar, öyle yapamazsınız böyle yapamazsınız diye. Kendi istediğimizi yapamıyoruz. Irkçılar yapıyor bunları. (Gülperi, 18)”

Kürt katılımcıların öznel arası deneyimlerinden anlaşılacağı üzere dinî inançları nedeniyle değil, etnik kimlikleri ve bu doğrultudaki siyasi görüşleri nedeniyle daha çok dışlanma ve ayrımcılığa maruz kaldıkları görülmektedir. Ancak yine de dinî kimlik, Kürt katılımcıların söylemlerinde merkezî bir önem taşımaktadır. Örneğin, Siti (46) ve Mihriban (54) isimli katılımcıların, siyasetçi eşleriyle ilgili sorulan soruya verdikleri cevaplar oldukça ilgi çekicidir:

“Yani ben aslında Abdullah Öcalan’ın annesini çok takdir ediyorum. Örtünmesiyle olsun, duruşuyla olsun, çok yani nasıl diyeyim tam bir Kürt annesi. (Siti, 46)

Keşke siyasetçi Abdullah Öcalan’ın annesi gibi olsak, eleştirmem ki ben onu. (Mihriban, 54)”

Görüldüğü gibi Kürt kadınlarının anlam dünyalarında etnisite ve dinselğin oldukça önem taşıdığı söylenebilir. Bu durum Kürt hareketinin zamansal bağlamda yeniden örgütlenişinin izlerini bize vermektedir. Bruinessen’e (2000:11) göre Kürtlerin büyük çoğunluğu Şafi mezhebine bağlı Sünni

Müslümanlar olmasına rağmen farklı din ve mezheplere mensup Kürtler de bulunmaktadır. Ancak Bruinessen'e göre Şii Kürtler PKK'ya hiçbir zaman destek vermemişlerdir (Bruinessen 2011, Aktaran: Alkan 2012:18). PKK'nın Güneydoğu ve Doğu Anadolu bölgesinden destek almasının nedenlerinin sosyolojik analizini içeren çalışmaların ortaklaştığı nokta, dinin toplum üzerindeki etkisini kullanarak PKK'nın -temel ideolojisi ile örtüşme dahi- taban kazanmaya çalışmasıdır (Alkan 2012; Şimşek 2012:135-140). Kürt hareketinin söylemlerinden görüleceği üzere, Kürt halkı için dinin merkezî konumu bulunmaktadır (Palabıyık 2012). Kürt katılımcıların ifadelerinden, son dönem Kürtlere yönelik siyasi söylemlerde dinin merkezî bir yere çekilmesinin nedeni görülebilir:

"Biz kendimize, Kürtlüğümüze, dinimize sahip çıkana oy veriyoruz. (Aynur, 34)

Oy verdiğim partinin dinî şeysi en önce önemli değil, ama HDP de inançlı ki... (Mihriban, 54)

Onlar da (HDP) dindardırlar, onlar da iyidirler. Gidiyorum bazen partiye Kur'an okuyorlar, Arapça da Türkçe de okuyorlar. (Gülazer, 42)"

Gülazer (42) ve Mihriban'ın (54) oy verdikleri partinin (HDP) din- dar özellik gösterdiğini özellikle vurgulamaları, Kürt hareketinin zaman ve mekân bağlamında dönüşümünün izlerini taşımaktadır.

Kesişimsel teorinin sunduğu en önemli teorik açılımlardan biri olan "öteki"ne karşı tutum ve davranışların oluşmasında toplumsal kategorilerin nasıl işlevsel olduğudur. Bu kategoriler insanların günlük yaşamlarında dışlanma, ayrımcılık ve kimlikler açısından deneyimlenir. Özneler arası deneyimlere Leyla'nın (40) ifadeleri doğrultusunda bakıldığında, yaşadığı ayrımcılık ve ezilme hissinin etnisitesi nedeniyle olduğu görülmektedir:

"Öyle çoğu zaman bir toplumda oturduğün zaman Kürtlük ile ilgili ko- nuştukları zaman hani insanın zoruna giden kelimeler konuşuluyor ama kendi şahsıma horlanmamışım yani. Mesela bazen bir yere oturuyorsun Kürtler şöyle, Kürtler böyle yaptı şöyle yaptı diye söyleniyorlar ama ken- din bir şey yapmadığın için üzerine alınmıyorsun ki. (Leyla, 40)

[...] Kürt olduğumuz belli olunca ister istemez eziliyoruz. Ben siyasetçi de- ğilim bir şey değilim ama böyle ayrımcılıklar olunca zoruma gidiyor. Me- sela son olaylarda şehitler olduğunda, belki benim abimdir, Doğu'dan da çok şehit oldu. Her yerden vardı şehitler ama bunları sanki ben yapıyor- muşum gibi, benim tarafım yapıyormuş gibi algılıyorlar her şeyi, ama so-

nuçta ben o savaşta bulunmuyorum, beni niye yargılıyorsun ki? O zoruma gidiyor benim. Ama daha çok bulaşmamaya çalışıyorum, sessiz kalmaya çalışıyorum. Gittiğim okulun kesimi ayrımcılık yapan kesim. (Berdil, 18)”

Toplumsal kategorilerin işlevselliği öznel arası deneyimlere bakıldığında yalnızca etnik kimlik ayrımcılığına neden olur iken, temsili yani söylemsel boyutta “biz Müslüman Kürtler” olarak homojenleştirilmiş bir kitlenin kendilerini ayrımcılığa maruz kalmış “Müslümanlar” olarak algılamaları dikkat çekicidir.

Katılımcıların bir kısmı siyasi tercihlerini belirleyen, etnisiteleri nedeniyle de ayrımcılığa uğradıklarını belirtmişlerdir:

“[...] Okulda bazen böyle ayrımcılık yapanlar oluyor, ben hani sözlerimle söylüyordum neyin ne olduğunu, yani birkaç defa karşılaştım. Mesela bir gün İngilizce dersimiz vardı bitti sonra hoca şunu sordu: ‘Sınıfta yaşı tutup da oy kullanacak var mı?’ bizim sınıfta da en büyük benim ama en küçük gibi dururum, ben de ‘ben’ dedim. Arkadaşımın sorduğu soru ‘hangi partiye oy vereceksin Allah için söyle?’ dedi. Ben de dedim ki, ‘bu benim düşüncem içimde saklarım dışa vurmam. Ne gerek var ben kendimi bildikten sonra. Sen bilsen ne olur bilmesen ne olur’. Ondan sonra ‘Allah için’ dedi. Ben de ‘HDP’liyim’ dedim. Sonra baktım sınıfın karşısına geçmiş diyor ki ‘bu sınıfta iki tane vatan haini var’ dedi. Bir de sınıfta başka bir çocuk var CHP’li ama HDP’ye verdiğini biliyorum. Ben de dedim ki ‘hainlik derken neyi kastediyorsun’ dedim. ‘Hainsiniz’ dedi bana. Dedim ki HDP’liyim ama belki farklı düşüncedeyim. ‘Hani okul okumak istemesem okulunuza bile gelmem’ dedim. Bu hainlik demek sen burada yaşayamazsın, okuyamazsın demek. Çok sinirlendim ama. Sonra kapıyı çarptım dışarı çıktım, hoca falan arkamdan geldi. Dedim ki ‘hocam, böyle yerde okunulmaz’. Çünkü insanın bazen şurasına kadar geliyor. Sonra işte çocuk geldi ben-den özür falan diledi [...]. (Berdil (18))”

Öznel arası deneyimler toplumsal kategorilerin grift ilişkisini de ortaya koymaktadır. Katılımcıların deneyimlerinde toplumsal cinsiyet ve etnik kimliğin kesişimselliğini ortaya koyan deneyim, yine Berdil (18) isimli katılımcı tarafından aktarılmıştır. Lise öğrencisi olan Berdil, kendisi gibi Şırnaklı ve Kürt olan, ancak MHP’li ve ülkücü olduğunu ifade ettiği sınıf arkadaşı tarafından siyasi görüşleri nedeniyle tehdit edilmiştir. Berdil’in aşağıda yer verilerin ifadeleri, toplumsal cinsiyet kimliğinin, etnik kimliği nedeniyle yaşadığı ayrımcılığı ve buna karşı savunma mekanizmasını nasıl kıldığını ortaya koymaktadır:

"İşte dediğim gibi Kürtlük konusunda ezilmeler yaşadım. Yine Şırnaklı bir arkadaşım var okulda benim gibi. Şey yaptı çocuk, yine ben sırada bir gün Kürtçe konuşma falan oldu kuzenimle baktı bana 'aa sen de mi Kürtsün?' dedi. Ben de çok duygulandım Şırnak'tan gelip benim okulumda ilk defa birini gördüm çok sevindim falan. Sonra işte birkaç hafta geçti bana gelip şey demesi çok zoruma gitti 'bak sen Kürtsün, ben de Kürdüm ama benim görüşüm şu MHP'liyim ben. Kendine dikkat et okul sonunda sana saldırabilir Ülkücüler'. Ben de şey dedim 'ya senin ne haddine gelip beni uyarıyorsun ki'. Çok koyu MHP'liymiş o. Tamam beni uyardı ama ben de dedim ki 'ikimiz de Şırnaklıyız, tamam siyasi görüşümüz ayrı ama sen orda çıkamaz mıydın' yani koruyabilirdi. 'Ama senin de amacın onlar gibi, sakın bana yaklaşma. Eğer bir daha bana yaklaşırsan ailem devreye girer' dedim. Babama falan söyledim, çünkü ailenin korkusu şu oluyor: 'benim kızım okula gidecek, acaba kızıma şunu yaparlar mı?'. Annem çok telaşlanıyor her gün sabah okula giderken, 'Bak dikkat et kedine' diye uyarıyor. Ben de çok sert bir insanım. Bana karışana ben de sözümü falan esirgemem. Ailem korkuyor şu an beni okula gönderirken. Bir de bunun erkek olması zoruma gitti. Bir bayan olsa konuşuruz, tartışırız bir şeyleri falan. Ama bu erkek ben ne yapabilirim ki [...]. (Berdil, 18)"

Kürt katılımcılar ile yapılan görüşmelerde elde edilen verilere bakıldığında, Türkleri "öteki" olarak görmelerinde de kamusal alanda yaşadıkları ayrımcılık deneyimleri önem taşımaktadır. Kamusal alanda yaşanan ezilme ve horlanma durumu ne yoksulluk ne boşanmış kadın olma ne de başka bir eşitsizlik yaratan kategori ile tanımlamaktadır. Gülazer (42) isimli katılımcı etnisitesi nedeniyle yaşadığını belirttiği deneyimi şu şekilde ifade etmiştir:

"Aha ben eşimden ayrıldım, Allah biliyor neler çektiğimi varken yoka düştüm. Gidiyordum, devlet ya, gidiyordum kaymakamlığa bir tane polis geldi kadın yemin ediyorum, aha o polis var ya vahşi gibi attı beni merdivenden, o insanlar geliyor beni tutmasaydı ölmüştüm. Sevmiyorum ya, nankördürler. Hepsı geldi, Turgut Özal geldi o geldi bu geldi, biraz da bizimkiler gelsin. Görsünler insanlıkları. Git orda yemin ederim yemezler sana yedirirler, vermezler sana verirler. Yani burada adam ölse kimse gelmez yani. Gelirler ıckını vıcıkını çıkarırlar, bir de iki üç makarna verip burnumuzdan getirirler. Ölümüne sebep olurdu, vermem onlara, ben açık söylüyorum. [...] Geçen dediler kime verdin. Valla dedim okur-yazarlığım yok ya onlara verdim dedim, e şimdi doğruya doğru. Ha diyeceksin onlar da bana bir şey mi yapmış, yoo. Lanet olsun dedim size de makarnanız da. Herkesi topluyorlar vahşi gibi. (Gülazer, 42)"

Gülazer isimli (42) katılımcının bakış açısından yardım için gittiği kaymakamlıkta yaşadığı bu olayın nedeni onun yoksul olması değil, Kürt

olmasıdır. “Biraz da bizimkiler gelsin, görsünler insanlıkları” ifadesi ile ise Kürt siyasetçileri kastetmektedir. İç gruba olumlu, dış gruba olumsuz anlam yükleyen bu yaklaşım görüldüğü gibi ötekileştirilme algısında önemli bir katalizördür. Aşağıda Gülazer’in (42) “Türkiye’de en fazla baskı ve ayrımcılığa uğramış kesim hangisidir?” sorusuna verdiği yanıtta görüleceği üzere, men-subu olduğu gruba yönelik olumlu değer yargıları önemlidir:

“Kürtler tabii ki. Kavgaylan gürültüyle olmaz, kalemlen olur, savaşıacak-sın. Biz gidiyoruz oylarımızı çalışıyorlar, niye? [...] Mesela ben küçükken bekliyordum, kan davaları olmuştu. İki üç kişiyi öldürmüştü, amcam şu anda sakat, biz tabi ki küçüktük, geldik oraya bizim akrabamız var, kapı komşu sokak aynı şurası gibi girişte böyle, asker geliyordu, hemen baskın ediyordu, neler yapıyorlardı, ben onları gördüm kapıyı açtım, Kürtçe bir şeyler söyledim, ha böyle Kürtçe bir şey söyleyince kuduruyordular. Ben haksızlığa hiç gelemiyordum. Ne yaparsan yap hak yemeyeceksin, güzel bir şey değildir. O zamandan hatırlıyorum bencildirler. Ee sen de kazan on-lar da kazansın. Geçenlerde annemin amcasının çocukları Mardin’de iki buçuk trilyon verdiler adamı öldürdüler. İki kişi öldü, biri 28 öteki 35 ya-şında her ikisinin oluk çocuğu vardı. Biz dedik hadi bunlar yumuşaktırlar kan sıçramasın, kamu davası geçmiyor adamı yakalasalar yine yakalarlar. Orda şey vardır, neyse bu Ahmet Türk girdi araya hemen halletti.”

Gülazer’in “öteki”ni temsil eden “devlet”in kendilerine yaşattığını belirttiği ayrımcılık deneyiminden bahsederken, “biz”i temsil eden Kürt si-yasetçi Ahmet Türk ile karşılaştırması, “biz” ve “öteki” kategorizasyonunun iç gruba ve dış gruba yüklenen anlamlar doğrultusunda yapılandırıldığını göstermektedir. Ahmet Türk’ün “devlet”in çözemediği kan davasını çözmesi Tajfel’in (1981) Sosyal Kimlik Kuramı açısından iç gruba yönelik olumlu tutumların oluşması eğiliminden kaynaklanmaktadır.

“Ben Selahattin Demirtaş’a oy veriyorum. [...] Ben çok seviyorum Kürt-leri, dürüst yani, hepsi mi dersin değil, dürüst olanı namuslu olanı, şerefli olanı severim. Kim olursa olsun ayrımcılık yok bende. O ne bilim kü-çükkendir ben seviyorum Kürtleri, Allah içimi biliyor, kuldan saklasam Allaht’an saklamam. Bak mesela Beytullah Abi’yi (kendisine maddi yar-dımda bulunan Kürt tanındıkları) gördüm sanki ailem, bütün ailem hepsi geliyor. (Gülazer, 42)”

Kesişimsel kuramın sunduğu teorik perspektif çerçevesinde, Kürt katı-lımcıların ötekisini söylemsel ve deneyimsel düzeyde incelediğimizde, keskin-

leşmiş bir etnisite algısının önemli olduğu görülmektedir. Kürt katılımcıların etnisiteleri dışlanma ve ayrımcılık hissini belirleyen önemli bir unsurdur. Ancak Mitchell (2014:538) iddia ettiği üzere din, etnik kimliğin yapısını oluşturmaktadır. Mağduriyetler her ne kadar katılımcılar tarafından etnik kimlik merkezli aktarılıyorsa da dinî kimlik bir o kadar etnik kimliğin önemli bir yapıtaşdır. Günümüzde Kürt toplumunda dinin yeri ve Kürt siyasetinin söylemleri ile ilgili yapılan birçok tespit bu durumu destekler niteliktedir (Alkan 2012; Şimşek 2012:135-140). Kürt hareketinin tarihsel ve dönemsel formasyonundaki değişim ve dönüşümler, günümüz Kürt kimliğinin İslam'ın Sünni yorumunu içeren dinsel ile bütünleşmesi sonucunu ortaya çıkarmıştır. Marksist ve Leninist çizgide, dini saf dışı bırakan bir Kürt Hareketi gerilerde kalmıştır. Günümüzde Kürt toplumunda İslam'ın Sünni yorumunu merkeze çeken bir Müslümanlık anlayışı önem taşımaktadır.

* * *

Saha çalışması bulgularından görüleceği üzere ötekileştirme dinamiği olarak ortaya çıkan bir başka dinamik etnisitedir. Politik kimliğin, cinsel kimliğin ve dinî kimliğin kestiği ötekilerde homojen Müslüman anlayışına karşı bir "öteki" vardır. Ancak etnik kimlik söz konusu olduğunda heterojen bir Müslümanlık anlayışı bulunmaktadır. Gerek Kürt gerekse Türk ve Laz katılımcılar en iyi Müslüman olarak kendilerini tanımlamaktadırlar. Öte yandan dikkat çeken sonuçlardan biri, Türk ve Laz katılımcılar açısından din etnik kimliğin önemli bir bileşeniyken; Kürt katılımcılar açısından din önemli olmakla birlikte etnisite, tek başına aidiyet ve dışlanma algısını belirleyen başlıca eşitsizlik yaratan kategoridir.

Dinin tüm etnik gruplardaki önemi nedeniyle bütünleşik bir toplum yapısını meydana getirmesi beklenirken, ayrıştırıcı bir durumu ortaya çıkardığı söylenebilir. Çünkü dinî inanç ötekileştirme sürecinde, yani "öteki"ni tanımlamada önemli bir husustur. Mensubu bulundukları grubu tanımlarken dindarlık önemli bir ölçüttür. Farklı etnik gruplara olumsuzluk atfederken de onları "dinsiz, daha az inançsız" olarak kabul etmek ötekileştirme süreci açısından daha işlevsel görünmektedir. Farklı bir ifadeyle "etnik öteki"nin tanımlanırken kimin daha iyi Müslüman olduğu, ötekileştirmede önemli bir kategorizasyondur.

CİNSEL YÖNELİM TEMELLİ ÖTEKİ

Esenler'de yaşayan yoksul Müslüman kadınların cinsel yönelim temelli ötekisi homoseksüel erkeklerdir. Politik temelli ötekinin aksine, katılımcılar ile yapılan görüşmelerde cinsel yönelim temelli ötekinin kuruluşu mağduriyet üzerinden değil ahlak, manevi değerler ve inanç üzerinden yapılmaktadır. Görüşme formunda da görüleceği üzere katılımcılara eşcinsellik ile ilgili genel bir soru yöneltilmiştir, ancak verilen yanıtlara bakıldığında ilginç olan, katılımcıların eşcinselliği yalnızca “erkek eşcinselliği” üzerinden değerlendirmiş olmalarıdır. Yani kadın eşcinselliği söz konusu dahi olmamıştır.

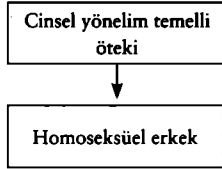
Görüşmeler sırasında kadınların bir kısmı eşcinsellik ile ilgili sorulan sorulara utangaçlıkla karışık tepki gösterirken, kimi dinî dayanakları olan açıklamalarla neden eşcinsellere karşı olduklarını açıklamış, kimi ise “tövbe estağfurullah” diyerek konu hakkında konuşmak dahi istememiştir. Kadınların neredeyse tamamının hayatında bir eşcinsel dahi görmemiş olmasına rağmen, neden onları “öteki” olarak gördüğünü anlamak ise hiç zor olmamıştır. Çünkü kadınlar açısından eşcinsellik, İslam dini tarafından yasaklanmış hatta eşcinseller lanetlenmişti. Bu yüzden onlardan uzak durulması gerekmektedir. Yalnızca küçük bir azınlık çocuklarının etkilenme ihtimalini düşünerek onları istememekteydi.

Kadınların eşcinsellere ve eşcinselliğe yönelik tutumlarının oluşmasında İslami referansların oldukça önemli bir yeri bulunmaktadır. Özellikle Lut³ kavminin lanetlenmesi hikâyesi kadınların ifadelerinde bir şekilde yer bulmaktadır. Sohbetlerde anlatılan bu lanetlenme hikâyesi, kadınların anlam dünyalarını şekillendiren önemli bir belirleyicidir. Kimi kadınlar hikâyenin tamamını anlatarak neden eşcinsellere karşı olduklarını temellendirirken, kimi kadınlar hikâyenin bir tarafından tutarak -hikâyeyi hatırlamasa dahi- bu durumun İslami açıdan yanlış olduğunu anlatmaya çalışmışlardır. “Kadınlara eşcinsel komşunuz olmasını ister misiniz?” sorusundan hareketle eşcinselliğe yönelik tutumlarına bakıldığında, özellikle cemaat üyesi kadınların İslami metinleri gerekçe gösterdiği görülmektedir:

3 Kuran-ı Kerim’de homoseksüelliğin yaygınlık kazandığı ilk kavim olarak nitelenen Lut kavminin, peygamberleri Hz. Lut’un bu nedenle yaptığı uyarıları dinlemeyerek homoseksüel eylemleri yapmaya devam etmeleri nedeniyle helak edilmeleri ve lanetlenmelerini anlatan rivayettir. Kitab-ı Mukaddes ve Kuran-ı Kerim’de Lut kıssasının sunuluşunda farklılıklar olmasına rağmen, Lut kavminin eşcinsel ilişki nedeniyle lanetlenmesi hem İslam dini hem de Hristiyanlık için ortak noktadır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Atay, Cemalettin, Kitab-ı Mukaddes ve Kuran-ı Kerim’de Lut ve Lut Kıssası, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2011.

ŞEKİL 4.4

Cinsel Yönelim Temelli Ötekine İlişkin Kod Ağacı



“Haşaa... Lut kavmi Allah tarafından lanetlendi. Eşcinseller lanetlidir. (Hafız Rabia, 20)

İstemem onları ne tanımak ne de komşu olmak [...] Çünkü Lut Aleyhis-selam’ın zamanından biliyorum. Allah-u Teala böyle insanları lanetlediği için hani böyle insanlardan uzak durmayı tercih ederim. Allah da nasip etmesin. Çünkü Allah helal verdi, yani erkeği kadına, kadını erkeğe helal kıldı, ama onlar haramda aradı...O yüzden yani Allah-u Teala lanetlediği için ben de böyle insanlarla oturmamı istemem hani. Allah o kavimden iki kişiyi taşa çevirdi, lanet yağdırdı ikisine. Öyle insanlar uzak dursun, Allah da onlara hidayet versin, doğru yolu göstere. O yüzden kesinlikle istemem. (Gül, 28)”

Literatürde homoseksüelliğin erkeklere nazaran kadınlar tarafından daha kabul edilebilir olduğu üzerine uzlaşım mevcuttur (Barringer 2011; Gelbal and Duyan 2006; Moskowitz, Rieger and Roloff 2010). Ancak dinseliliğin seviyesinin kadınların tutumunu nasıl etkilediğine dair çalışmalar kısıtlıdır. Bu kısıtlı çalışmalardan biri olan Barringer’in (2011:39) çalışmasında ise kadınlar arasında daha muhafazakâr mezheplere mensup kadınların homoseksüelliği daha az kabul edilir bulduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu çalışmada da görüldüğü üzere, radikal İslami anlayışı savunan İsmailağa Cemaati mensubu kadınların homoseksüel ötekine yönelik tutumlarının daha sert olması, söz konusu çalışmanın sonuçlarıyla uyusmaktadır.

“Cinsel yönelim temelli öteki”ne yönelik tutumun oluşmasında din yorumlanışının önemli bir yeri vardır. Katılımcılar tarafından “biz”den farklı olarak homoseksüel “öteki” ile sınır ise din ve inanç ile çizilmiştir. Bir anlamda “ideal Müslümanlık algısı”, homoseksüellere yönelik dışarlanma sınırlarının çizilmesinde işlevsel olmuştur:

“İstemem. Yani Müslümanlığımıza yakışan bir şey değil ondan. İyi şeyler duymuyoruz. Ama komşu olsa bir insan olarak yine yardımcı oluruz, bir insan gibi görürüz de ama olsa istemem yani. (Mediha, 63)

Yok istemem. Tanımadım böyle birini. Hem dinî nedenlerle hem de ne bilim bize ters gelir yani öyle şeyler. Erkek, erkek gibi olmalı. Geçen çiçekçiye gittim orda bir çocuk vardı ay Allahım Yarabbim şeydi herhalde dönmeydi, var ya resmen kız gibiydi ama çok da güzeldi. (Feride, 44)”

Bir taraftan homoseksüellik dinî açıdan bir anomali olarak görülürken, bir taraftan kimi katılımcılar açısından kişinin dini bir imtihanıdır:

“İstemem onları. Çünkü eşcinselliğin de dinî açıdan kendini kaybetmiş insanlar olduğunu düşünüyorum. Hani tamam Allah tarafından içlerinde bir şey oluyor ama onu yenmek de bir sınav bence. Hani yenebilirler. İnançla alakalı bir şey. Allah herkesi farklı şeylerle sınıyor. İşte o sınavı kazanmak yani önemli olan. (Aysel, 25)”

Ötekini betimleyen en önemli özellik, “biz” açısından mevcut düzeni bozma potansiyelinin bulunmasıdır (Özçalık 2008). Kadınların eşcinsellerin düzen bozacaklarına inanmaları, homoseksüelleri ötekileştirmelerinin önemli bir sebebidir ve bu yüzden yaşadıkları çevre onları istememektedirler. Kadınlar açısından eşcinsellik başta çocukların etkilenmesi olmak üzere, yine temelinde dinî gerekçeler ile birlikte, mahallenin ahlakını bozacak bir durumdur. Ahlıksız ve düzen bozucu olarak tasvir edilen Lut Kavmi’nin lanetlenme hikâyesinin, kadınların zihin ve anlam dünyalarını şekillendirdiği görülmektedir:

“İstemem. Allah göstermesin çevremizde de. Biz onları kötü biliriz, lanetli onlar. Kendileri kötü olmasa da zarar vereceğini düşünüyorum. Kendilerine de zarar veriyorlar, yaşadıkları yere de zarar veriyorlar. Komşuluk yapamazlar ki. Allah öyle yaratmış bir şey diyemeyiz ama bizim topluma uymayan insanlar. (Azize, 61)”

Katılımcıların ifadelerinde dikkat çeken husus, bir “öteki” olarak homoseksüellerin, kadınların en önemli toplumsal cinsiyet rolü olarak benimsedikleri çocuk yetiştirmeye bir tehdit olarak görülmesidir. Bu bağlamda bakıldığında toplumsal cinsiyet kategorisi dinî inanç ve ataerkil toplumsal pratikler etrafında yapılmaktadır:

“Hayır istemem onları, çünkü benim çocuklarım etkilenir. Hani ben alısam dahi çocuklarım var olmaz, onlar yaradılış gereği farklı. Onlar bence ayrı yerde bir arada kalsınlar, onları da hor görmeyelim. Onların da alın yazısı bu, onların da kaderleri. Komşumuz var Kız Orhan diye. Ama tanıdık o. Hiç kimseye bir şey yapmıyor o. Erkek ama kendisini kız sanıyor. Yürüdüğü zaman, konuştuğu zaman “ayol kız” falan diyor. Ama travesti gibi değil. (Fatma, 48)”

Katılımcıların büyük çoğunluğu hayatlarında eşcinsel dahi görmemiş olmamalarına ve eşcinselliğin ne demek olduğunu bilmemelerine rağmen yalnızca önyargılarından hareketle istemediklerini belirtmişlerdir:

“Öyle birini hiç tanımadım ama istemem. Çoluğum çocuğum için istemem yani özenirler. Çocuk yani özenirler, kendi açımdan değil ama ufak çocuklarım var (Ayten, 41)

İstemem, ne bilim böyle birini tanımadan ama tanımak da istemiyorum. Bülent Ersoy gibi mi? Sadece onu biliyorum televizyonda başka bilmiyorum. (Derman, 50)

İstemem, hiç böyle birini tanımadım, istemem de. Bilmiyorum da nasıl bir şey olduğunu. (Nurten, 46)”

Ötekileştirme, “öteki”nin temel haklarını sınırlandırma eğilimi de taşımaktadır. En temel insan haklarından biri olan barınma hakkına yönelik tutum, toplumsal ahlakın bozulması ihtimaline karşı ötekileştiricidir. Katılımcılar, eşcinselleri düzen ve ahlak bozucu olarak değerlendirecek, onları komşuları olarak görmek istemediklerini belirtmişlerdir. Kadınlar eşcinsellere yönelik tutumlarını, yaşadıkları çevreleri doğrudan etkilemektedir:

“Hayır istemem çünkü çocuklarım etkilenir onlardan, korkarlar. Onları hor görmüyorum ama başka bir yerde toplansınlar öyle yaşasınlar. (Pervin, 36)

İstemem. Böyle muhafazakâr semtler karşı çıkar. Aslında insan olarak dışlamak istemem ama, inancım gereği istemem. Tek olarak kendim için fark etmez ama çevrem onları dışladığı için istemem. Çevre illaki bunu istemem. (Perihan, 43)”

İstisnai bir durum olarak, eşcinsellere ayrımcılık yapmasa bile, mesafeli yaklaşması gerektiğini düşünenler de bulunmaktadır. Bu yönde düşünenlerin genel eğilimi ise onları değiştirmek yönündedir:

“[...] Bir de şöyle eşcinsel beden olarak mı öyle yoksa öyle mi hissediyor bir bilgim yok da eğer düzeltbiliyorsa hani onu düzeltmeye çalışırım. Yoksa karşındaki çok inatçı biriyse onla hiç uğraşmam. Ama birazcık seni dinleyebiliyorsa sana hak verip de bir şeyleri düzeltbiliyorsa ben de ona vesile olabiliyorsam o da daha güzel. Dediğim gibi ev alma, komşu al demişler ya. Tabi komşu da lazım insana. Hani sana zarar vermeyecek ama. Bugüne kadar komşularımdan hiç öyle bir şey olmadı çok şükür. (Zarife, 45)”

Katılımcılar içerisinde farklı görüşleriyle dikkat çeken İsmailağa Cemaati mensubu ve kadınlara ders veren hoca Rana ise “bizim İslami kesim” olarak nitelendirdiği kesimi eleştirerek, ötekileştirmeden eşcinsellere mesafe konulmasından yana olduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

“Kabullenirim kesinlikle. Fakat mesafe koyarım dinim gereği. Çünkü dinim onlara mesafeli olmam gerektiğini belirtmiştir, ama asla dışlamamı gerektirmemiştir. Çünkü biz onları dışlayamayız, o da Allah’tan gelen bir şeydir. Kimse iki farklı, çift karakter taşımak istemez, bu yüzden Allah’tan gelen bir şeydir. Fakat tıp ilerlemiştir. İslam’a göre en basitinden hepimizin ortak tanıdığı Bülent Ersoy’u ele alalım. Bu kadın erkek olarak yıllarca yaşamıştır, fakat kadınlık algıları ve hormonları ağır bastığı için, parası da var vs. bu yüzden ameliyat olmuştur. Bizim dinimizde bunların hükmü arada kalmaz. Bizim dinimizde kimse arada kalmaz herkesin yeri vardır. [...] Ama ben şuna karşıyım. Bizim İslami kesimde de ciddi derecede bunları dışlıyorlar. Yani onlara fevkalade kötü bir insan muamelesi yapıyorlar. İnsan değil muamelesi yapıyorlar [...]. (Rana, 37)”

Görece daha eğitilmiş ve daha genç yaştaki kadınların eşcinsellere yönelik tutumu ise diğerlerine göre daha esnektir:

“Ya ben şöyle düşünüyorum hani mesela arkadaşlarımla komşuları var, erkek ama kız vücutlu. Hani mesela hormonları falan gelişmiş oluyor. Böyleyse olabilir, yani hormonlarla ilgili bir durumsa. Ama eğer böyle değilse ne bilim sonradan olmuşsa ortamdan falan istemem... bence ayıp falan değil eşcinsellik. Öyle düşünüyorum. Mesela bizim okulda da bir çocuk var. Çok yakışıklı çocuk ama konuşması böyle kızsals falan hareketleri ama diyorum ki sert bir erkek olsa çok yakışıklı. Bazen diyorum gidip düzeltsem tepki verir mi. Sonra otur oturduğun yere sana mı düşmüş. (Berdil, 18)

Yani şimdiye kadar hiç düşünmedim böyle bir şey ama o benim lüksüm değil, isteyip istememek. Bir insanın kendi tercihi eşcinsel olmak. Komşum olsa kabullenirim. Ben her insanı her haliyle kabul edebilirim yani, eşcinsel olabilir, travesti olabilir. Ama böyle güle oynaya istemem. Belki biraz

daha farklı olduğu için çok da istemem. Tamamen benim görüşlerime ters. Ama kabullenirim yine komşum olsa. Yakınlık kurmaya çalışsa yine kapımı kapatmam yani sonuçta insandır. Ama tamamen istemiyorum desem benim felsefeme terstir. Çünkü insanları insan olduğu için kabul etmek lazım. O da insan o da onun tercihi. (Nesrin, 26)"

Türk toplumunda uzun yıllardır eşcinsellik bir cinsel kimlik olmaktan ziyade bir hastalık ve sapıklık olarak algılanmıştır (Gelbal ve Duyan 2006; Kılıç 2011). Esenler'de yaşayan kadınlar ile yapılan görüşmelerde içselleştirilmiş önyargıların katılımcıların ifadelerinde küçültücü ve aşağılayıcı bir biçime büründüğü görülmektedir. Kimi katılımcılar ise homoseksüelliği tik-sinti verici, hatta insanlık dışı bulmaktadır. Normal insan olmanın ölçüsü "biz" olarak ele alınarak, "insan" olma durumunu aşağı olma ve üstün olma skalasında değerlendirmektedirler:

"Hayır. Hor görmem o da Allah'ın bir kulu, yaratığıdır ama ne bilim. Hani böyle hep görüyoruz ya öyleleri kötü, Allah'ın Tövbe Yarabbim zoruna gitmesin belki hani çocuklarımıza kötü örnek olur diye. Yoksa bana ne zararı olacak ki. O da Allah'ın bir yaratığıdır, o da istemez mi normal bir insan olmayı. (Leyla, 40)

İstemem. Tanımadım ama itici gelir insana ya. Onu da Allah yaratmış ama, belki de zarar verebilir insana, itici gelir. Sana zarar veren yerden kaçınman lazım öyle değil mi? (Safiye, 57)

İstemem. Tanımadım böyle birini ama eşcinsel bir komşu ne bilim hem insanın midesi bulanıyor, onunla ne konuşmak ne de onu görmek istersin. Sonuçta Allah'ın şeylerini inkâr eden birisi uluorta. Bir de çocuğumuz çocuğumuz için yani sonuçta özenebilir, aklında kalır, sempatik gelir o yüzden. (Gülsüm, 27)"

Eşcinsellerin toplumda ayrımcılığa maruz kalmasının en önemli sebeplerinden birisi erkek egemen toplum yapısıdır (Kılıç 2011). Ataerkil toplumsal yapının yüceltilmesine ilişkin ipuçlarını, kadınların eşcinselliğe yönelik tutumlarından anlamak mümkündür. Örneğin, erkek cinselliğinin daha zor kabul edildiğini Rojan (20) şu şekilde ifade etmiştir:

"İstemem. Tanımadım tanımak da istemem. Mesela eşcinsel bir insanın aklından neler gelmez ki. Yani bir bayansan bir erkeğinin eşcinselliğini ne bilim zor kabul edersin. Bilmiyorum istemem işte. (Rojan, 20)"

Sakallı'nın (2002) homoseksüelliğe yönelik tutumları incelendiği çalışmada, katılımcılar arasında homoseksüelliğin kontrol edilebileceğini düşünenlerin kontrol edilemeyeceğini düşünenlerden homoseksüellere karşı daha negatif tutum içinde olduklarını tespit edilmiştir. Örneğin, Hayriye (48) isimli katılımcının ifadelerinde de görüleceği üzere homoseksüellik kontrol edilebilir bir durumdur:

“İstemem. Öyle birini tanımadım. Mahallemizde yok. Ama öyle birinle de tanışmak istemem, katlanamam. Çünkü Cenab-ı Allah sana ne verdiyse ona razı olacaksın. [...] Ona verileni değiştirmeye kalktığı için katlanamam ona. (Hayriye, 48)”

* * *

Homoseksüellere yönelik ötekileştirici tutumların temelinde olumsuz kalıp yargılar ve buna bağlı olarak meydana gelen önyargılar bulunmaktadır. Toplumsallaşma sürecinde edinilen olumsuz kalıp yargılar, hayatlarında hiç eşcinsel görmemiş kadınların ötekileştirici tutumlarını etkilemektedir. Başka bir ifadeyle, bu tutumlar ne doğuştan ne de deneyimle elde edilmiştir. Ötekileştirici tutumların sosyalizasyon sürecinde öğrenildiği görülmektedir. Kesişimsel analizin ikinci düzeyi olan sınır ve hiyerarşinin oluşmasında kategorilerin taşıdığı söylemsel boyut ötekileştirmeyi belirleyen en önemli aşamadır. Ancak üçüncü düzey olan “öteki” ile deneyimsel boyut katılımcıların ifadelerinde yer bulmamaktadır. Yani kadınların büyük çoğunluğu, hatta neredeyse tamamı hayatlarında hiç homoseksüel bir kişiyle karşılaşmamış, herhangi bir deyim yaşamamış olmalarına rağmen söylemsel boyutta ötekileştirme eğiliminde bulunmaktadır.

Bireylerin sosyalizasyon sürecinin en büyük parçası olan dini sosyalizasyonun etkisi ise baskın bir şekilde hissedilmektedir. Kısacası, homoseksüelliğe yani erkek eşcinselliğine yönelik ötekileştirici tutum ve davranışların temelinde dini sosyalizasyonun önemli bir belirleyici olduğu söylenebilir. Gelbal ve Duyan'ın (2006:574) çalışmasında da ortaya konulduğu üzere dinine bağlı kişilerin eşcinsellere yönelik tutum ve önyargıları daha serttir. Ayrıca katılımcılar açısından homoseksüellik, ataerkil toplumsal sistemi tehdit eden bir durum olarak, çocuklarının yetişmesinde olumsuz bir örnektir.

POLİTİK TEMELLİ ÖTEKİ

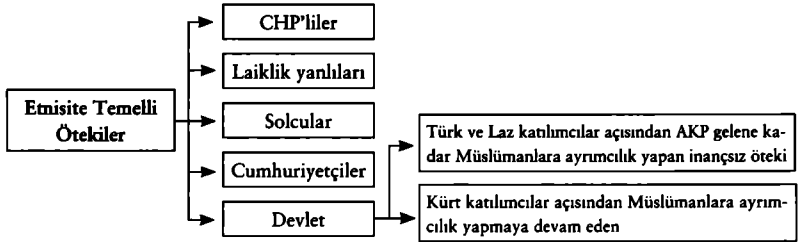
Katılımcılar açısından en dikkat çeken “öteki” kurgusu laiklik yanlıları, öteki partililer (CHP’liler, HDP’liler), solcular, Cumhuriyetçiler ve “önceki” devlet algısı üzerinden yapılmıştır. Bu doğrultuda katılımcılar, Müslümanlara zalimlik yapanların laiklik yanlıları, solcular, cumhuriyetçiler, öteki partililer (CHP’liler, HDP’liler), AKP gelene kadar ise “devlet” olduğunu düşünmektedir. “Biz” Müslümanlara zalimlik yapan “ötekiler”, yani “bizden daha az Müslüman olanlar”, kadınların algı ve anlam dünyalarına şekil vermektedir. Dolayısıyla türban meselesi ve bu nedenle ayrımcılığa maruz kalmak, politik temelli olarak “inançsız” diye nitelendirdikleri “öteki”nin oluşmasında önemli bir faktördür.

“Madun” kavramı hiçbir şekilde temsil kabiliyetine sahip olmayan, toplumun en altındaki kesimi ifade eder (Z. Yılmaz 2015:39). Genellikle bireyler çoğunlukla politik kimlikleri (politik kimliklerin etnik ve dinî karşılıkları olabilir) ekseninde siyasi partilere oy vererek temsil edildiklerini, seslerinin duyulduğuna inanırlar. Ancak Z. Yılmaz (2015:39) altını çizdiği üzere madunun politik kimliği ekseninde oy vermesi onun temsil edildiğini veya “madun”luktan kurtulduğu/kurtarıldığı anlamına gelmemektedir:

“Zira madunun oy vermesi de onun temsil edildiği ya da onu madunluktan kurtarıldığı anlamına gelmez. Aslında bu anlayış kitleyi “oy potansiyeli” üzerinden tanımlayan ve temsil hakkını “oy verme” imkânına sıkıştıran liberal demokratik sisteme yönelik önemli bir eleştiriyi de kaynaklık eder.”

Spivak madunun özcü kimlik politikalarına dâhil edilmesine eleştirel yaklaşılması gerektiğini belirtir; çünkü madun, sömürenler ile geriye kalanlar arasındaki farkın heterojenliğini gösterir (Yetişkin 2010:17). Bu noktadan bakıldığında “madun”, özcü kimlik politikalarının yaydığı söylemler çerçevesinde “tanımlanan” değil, eşitsizliği, sömürüyü, ezilmeyi, ötekileştirmeyi bizzat, iki kat yaşayan kadınlardır. Spivak’ın (2009:80) ifadesiyle “Madun öznenin silinmiş güzergâhı içinde, cinsel farkın izi iki misli silinir”. Liberal demokratik sistem oy vererek bireylere “temsil edildikleri” yanılması yaratmaktadır. Öte yandan özcü kimlik politikaları tarafından mobilize edilen oy verme davranışı ve oluşturulan politik kimlik bu yanılama üzerinden kendi meşruiyetini ortaya koyarken, “biz” ve “öteki” arasındaki sınırları çizmekte, ötekileştirmenin dinamiklerini belirlemektedir.

ŞEKİL 4.5
Politik Temelli Ötekine İlişkin Kod Ağacı



Kadınların inançsız olarak nitelendirdikleri ötekileri, ağırlıklı olarak politik kimliklerinin perspektifinden değerlendirdikleri tespit edilmiştir. Bu anlamda kimlik politikalarının yaydığı söylemlerin, kadınların “biz” ve “öteki” ayrımında işlevsel söylenebilir. Kadınların politik kimliklerini anlamak adına oy verdiği partiler sorulduğunda; 2 katılımcı SP’ne oy verdiğini belirtirken, 33 katılımcı AKP’ye, 10 katılımcı ise HDP’ye oy verdiklerini, 2 katılımcı ise oy kullanmadığını belirtmiştir. Bu doğrultuda altının çizilmesi gereken husus, kadınların siyasi parti tercihlerinde etnik kimliklerinin de etkili olmasıdır. Özellikle Kürt katılımcıların neredeyse tamamı HDP’ye oy vermektedir. İki Kürt katılımcı ise daha önce AKP’ye oy verdiğini belirtmiştir.

Esenler’de yaşayan yoksul Müslüman kadınların politik kimlikleri perspektifinden ötekilerine bakıldığında, ötekileştirmenin en önemli iki kaynağı olarak, ötekine karşı önyargı ve ötekinin kendilerine yaşattığı ayrımcılık deneyiminin etkili olduğu görülmüştür. Başka bir ifadeyle, kadınların bir kısmı “öteki” ile karşılaşmayıp yalnızca önyargıları üzerinden ötekileştirirken, bir kısmı “öteki”ler tarafından ayrımcılığa maruz kaldığı için ötekileştirmektedir. Katılımcılar açısından öteki olarak laiklik yanlıları, cumhuriyetçiler, solcular, öteki partililer: CHP’liler, HDP’liler, önceki devlet; dinsiz ve inançsız olarak betimlenmekte ve bu nedenle ötekileştirildiklerini düşünmektedirler.

Özellikle 40 yaş ve üzeri kadınların ifadelerinde ortaklaşan temel husus laiklik yanlısı, solcu, cumhuriyetçi ve önceki devlet gibi ötekilerin dinsiz ve inançsız olmaları nedeniyle kendilerini ötekileştirmeleri ve bu nedenle de

onları öteki olarak görmeleridir. Yani kadınların "biz" ve "öteki" ayrımında dinin oldukça önemli bir yeri vardır. Yaşanan mağduriyetlere anlam verme çabasında ise bu anlamda kalıp yargı ve önyargıların işlevselliği söz konusudur. Lippman 'ın belirttiği gibi katılımcılar karmaşık ve doğrudan sosyal gözlemle anlaşılamayacak sosyal dünyayı anlamak için kalıp yargılar, yani zihinlerinde bir haritaya sahip olmak zorundadırlar (Lippman'dan akt.Yapıcı 2004:10). Bu doğrultuda katılımcıların ifadelerine bakıldığında, laiklik yanlılarının daha inançsız oldukları önyargısından hareketle laiklik yanlıları ile ilgili değerlendirme yaptıkları görülmektedir:

"Laikler dinine düşkün olmayanlardır, bizim gibi değiller yani ne bilim farklılar işte. (Emine, 47)"

Politik kimliğin kestiği "laiklik yanlısı öteki", kimi zaman kadınların ifadelerinde "cumhuriyetçi" olarak karşımıza çıkmaktadır. Müslümanların geçmişte "inançsız" olarak nitelendirdikleri "cumhuriyetçiler" tarafından, dini istedikleri gibi yaşayamamaları nedeniyle mağdur edildiği vurgusu, kadınların ifadelerinde sıkça yer bulmaktadır:

"Çok cumhuriyetçi biridir laik. Dinden biraz daha şey oluyor sanki uzak [...]. (Perihan,43)

İnanmayanlar tarafından ezildi Müslümanlar, Cumhuriyetçiler tarafından ezildi her konuda yani giyim-kuşam konusunda olsun, bir fikir konusunda bile eziyorlar en ufak fikrin bile olsa onlar sana söz hakkı vermiyorlar. Sen Müslümansın dinine düşkünsün diye söz hakkı vermiyorlar. Verseler bile senin fikrini önemsemiyorlar. (Şeyma, 20)"

Geçmişte yaşanan mağduriyet inancının yanı sıra, "laiklik yanlısı kesim" olarak nitelendirdikleri kesimi "İslam düşmanı" olarak tanımlayarak buna inanmaları politik kimliklerini her geçen gün sağlamlaştıran bir olgu gibi görülmektedir. Örneğin, Aysel (25) isimli katılımcı Atatürk'ün fikirlerinin sürdürücüsü olarak gördüğü laiklik yanlılarını "İslam düşmanı" olarak nitelemektedir:

"[...] Şimdiki laikçilik İslam düşmanlığından başka bir şey değil. Ama bence Atatürkçülük olarak değerlendirilirse Atatürk'ün de ben dinsiz bir insan olduğunu zannetmiyorum. Eğer öyle olsaydı yani Allah yoksa ona Çanakkale zaferini zaten kazandırmazdı. Zannetmiyorum yani öyle bir şey olduğunu [...]. (Aysel, 25)"

Özellikle Aysel gibi daha genç yaştaki ve eğitim durumu görece daha yüksek olan katılımcılar, laikliğin İslam düşmanlığı olmadığını, ancak günümüzde farklı yorumlandığını düşünmektedir:

“[...] Laik demek sanki sadece dini yaşamamak, dinden uzak durmak, okul içinde namaz kılmamak, işte okula açık olarak girmek gibi tanımlanıyor [...]. Dediğim gibi laiklik o şey değil tamamen, ülkeyi dinsizleştirmek değil. Atatürk’ün bahsettiği laiklik de bu şekilde değildi zaten. Çok değiş-tirdiler. (Nesrin, 26)”

Kadınlar anlam dünyalarında laiklik yanlılarını CHP’li, dinden uzak, İslam düşmanı, Müslümanları başörtüsü nedeniyle ezen ve Müslümanlar’ı ayrımcılığa maruz bırakanlar olarak zihinsel bir kategorizasyon sürecine tabi tutmuşlardır. Katılımcıların büyük çoğunluğunun ifadelerine bakıldığında CHP ile özdeşleşen laiklik yanlıları “dinden uzak”, “inançsız”, “Müslümanlara zulmeden”, “ayrımcılık yapanlar” olarak algılandığı için “öteki” olarak görülmektedir.

“Başörtülüler dışlandı, horlandı yani. Laikler ezdi. Particilik de yapmayım ama Kılıçdaroğlu’nun da birkaç defa başörtüsü için söylediklerine kızdım yani. (Hayriye, 48)”

Kadınların politik kimlikleri perspektifinde değerlendirdikleri “inançsız öteki”nin oluşmasında, kimi zaman “sol” siyasi görüş ile kendilerine mağduriyet yaşattıklarını düşündükleri “laiklik yanlıları” arasında bir özdeşleştirmenin olduğu görülmektedir. Katılımcıların genel ifadelerinde çıkarılabileceği üzere “sol” demek, dinsizlik ve inançsızlık anlamı taşımaktadır. Bu doğrultuda bakıldığında politik kimlikleri perspektifinde “inançsız öteki” olarak sol siyasi görüş olarak kategorize ettikleri siyasi partiler CHP ve HDP’dir. Örneğin, siyasi tercihlerinde dinî inancının rolünü Feride (44) isimli katılımcı şu şekilde ifade etmiştir:

“[...] Mesela solcuysa ona oy vermek istemem. Bazı şeyleri inkâr ediyorlar çünkü. Mesela televizyonda Melih Gökçek’in oğlu bazı şeyleri açıkladı: CHP’nin mesela içki içmenin serbest olduğunu ile ilgili görüşlerini, iyi geliyor falan diyerek. Mesela onları istemem yani. Dinin rolü var. (Feride, 44)”

Etnik kimlikle bütünleşmiş dinî kimliğin kadınların politik tutumlarında ifade bulduğu görülmektedir. Sol siyasi görüş olarak kategorize edilen

“inançsız öteki”nde, etnik ötekileştirmenin izlerini de görmek mümkündür. Örneğin, Hatice (29) isimli katılımcı Müslüman topluluğunun bir mensubu olarak kimler tarafından ezildiğini şöyle ifade etmiştir:

“Şu ezdi diyemem bizi, şu desem bile bilmediğim görmediğim için iftira atmış olurum. Onun vebalini de taşıyamam. Yani bu şekilde herkesten bir şey çıkıyor yani. Şu an görüldüğü gibi dine karşı olan bir HDP’lileri ve Kürtleri biliyorum kesinlikle bunu parti yönünden değil de hani yaşananları gördüğüm için. Hani o yönden. CHP’liler olsun başörtülülere karşı tavırları yani Kuran’ın o dönemlerde yasaklanması, Kursların kapatılması, ezanın yasaklanması gibi çok şey yaptılar. (Hatice, 29)”

İlginç olan bazı Kürt katılımcıların devlet tarafından Kürtlere yapıldığını belirttikleri baskı ve ayrımcılığı, Müslümanlara yapılmış bir durum olarak değerlendirmeleridir. Örneğin, son genel seçimlerde HDP’ye oy verdiğini belirten Mihriban (54) isimli katılımcının aşağıdaki ifadeleri, politik kimliğinin oluşmasında bir “inançsız” ya da “gerçek Müslüman olmayan” kategorizasyonun nasıl Türklükle iç içe kullanıldığına iyi bir örnektir:

“Müslümanlar eziliyor tabi ki. Eziliyorlar Türkler yüzünden, görmüyor musunuz yapılan zulümleri. Oy vermedik diye oluyor bunlar. (Mihriban, 54)”

Türkiye’de Müslümanların ve İslam’ın gerçek düşmanları ile ilgili Kürt katılımcıların diğer ifadelerine bakıldığında, Müslüman biz Kürtler’e karşı “devlet”in, “inançsız öteki” olarak anlam kazandığı görülmektedir:

“Eziliyor devlet tarafından. Türkler karşısında ezildi, mesela hor görüldü. Diyorum ya Türkler Kürtleri dinlemiyordu. Dinleseydi sonuç buralara gelmezdi. İşte bu en son seçime gidildiğinde HDP’ye oy verdiğimizde bir şeyler oldu. Herkes öfkeleni, işte yani bundan. Müslümanlar en çok Türkler tarafından ezildi. (Rojan, 20)”

Görüldüğü gibi Esenler’de yaşayan yoksul Müslüman kadınların politik kimliklerinin kestiği “inançsız öteki” önyargılar temelinde vuku bulmaktadır. Ancak önyargıların yanı sıra, yaşanan ayrımcılık deneyimleri de ötekileştirmede önem taşımaktadır. Kesişimsel teori yaklaşımında Floya Anthias (2013) sosyal kategorilerin toplumsal arenada nasıl meydana geldiğini anlamak adına özneler arası pratiklere, yani “öteki” ile ilişkiye odaklanması gerektiğini belirtir. Bu doğrultuda kadınlarla yapılan görüşmelerde “öteki”

ile ilişkiler sorgulanmıştır. Katılımcıların aşağıdaki ifadelerine bakıldığında laiklik yanlılarının, cumhuriyetçilerin, solcuların başörtüsüne ve Müslümanların dinî yaşayış biçimine müdahalesi, laiklik yanlılarını ya da inançsız olarak nitelendirdikleri ötekini tanımlamalarında önemli bir faktör olmuştur. Kimi zaman kadınlar bu mağduriyetleri bire bir deneyimlerken, kimi zaman başkalarının yaşadığını belirttikleri mağduriyetler üzerinden bir “öteki” kurgusuna yönelmektedirler:

“Türbanımla ilk kapandığımda baya küçüktüm ortaokula gidiyordum. Babamın büyük dayısı falan baya siyasi yani cumhuriyetçi diyeyim biraz düşünceleri çok farklı onun tarafından baya ezilmiştim. Her gördüğünde “başına bir bez parçası bağlamak bu kadar önemli mi” diye söylerdi. Kalabalık olsun olmasın her yerde her ortamda baya ezerdi beni. Bana çok küçüksün bu yaşlarda niye kapanyorsun diye çok söylerdi. Çok horlardı beni hakaret gibi. Hüngür hüngür ağlatırdı. (Şeyma, 20)”

Mağduriyet yaşadığını belirten diğer kadınların ifadelerine bakıldığında, özellikle de çarşaf giyinmeyi tercih eden katılımcılar, sokakta, pazarda vb. yerlerde sözlü tacize uğradıklarını belirterek yaşadıkları ayrımcılık deneyimlerini aktarmışlardır:

“[...] Ben Kur'an kursuna gittiğim zaman çarşafliydim. Çarşaf giyiniyordum o zaman. Birtakım kişiler bana böyle arkamdan kara ninjalara benziyorsun dedi [...]. (Pervin, 36)

[...] Pazarda mesela çorap seçiyorduk kadının biri dedi, o zaman çarşaf giyiyordum, ‘Bu çarşafılar da şöyle böyle’ diye söylendi yani tartıştık. (Feride, 44)”

Sermin (46) isimli katılımcı ise inancından dolayı giydiği çarşaf nedeniyle, hastanede ya da kamusal alanın başka yerlerinde kendisine yönelik, sözlü ve eylemsel davranışları, başka partilerden olanların yaptığını düşünmesi “inançsız öteki”nin politik kimlik perspektifinde değerlendirildiğini ortaya koymaktadır:

“Şöyle bir şey demek doğru mu bilmiyorum ama başka partiler olduğunda bize baya hor bakıyorlardı yani. Çarşafılara izmarit dokundurduklarını gördüm ve çok duydum. Bize dokunarak laf söylediklerini duymuşumdur. ‘Öcüler geldi’, ‘bunlar da ne acaba’ dediklerini çok duydum. Ama biz açıklara hiçbir şey demiyoruz. O onun görüşü. Yani herkes istediği gibi

giyer de açınır da. Çünkü herkesin kendi hakkı, iradesi. Örneğin, ben de hastaneye gittiğimde hakkımda konuştuklarını duydum çarşafly olduğum için [...]. (Sermin, 46)"

Sermin (46) doğrudan yaşadığı ayrımcılık deneyiminin yanı sıra, çarşafly kadınların medyada kendilerinin temsil ediliş biçimlerinden ve ötekileştirilmelerinden de oldukça rahatsızdır. Bunu inançsız insanların, onlara karşı tutumlarına bağlamaktadır:

"Çarşafly kadınlar en fazla baskıya uğrayan kesimdir. Onu kullanarak başka şeyler de yapıyorlar. Mesela çarşaf giyerek pazarlarda hırsızlık yapıyorlar, kötüye kullanıyorlar. Mesela alaya da alıyorlar, filmlerde olsun çarşaf giyip değişik kılıklarda alay ediyorlar bizimle. Eğleniyorlar resmen bizimle alay ediliyor. İnancı olmayan insanlar bunu bize yapıyor. Allah'tan korkan inancı olan, bu ayette geçtiğine inandığı için giyiyor Müslüman kardeşlerim dese alay etmez o çarşafıyla mesela. (Sermin, 46)"

Görüldüğü gibi ötekileştirme pratiği kimi katılımcılar açısından hem yaşanan deneyimler hem de önyargılar ile temellendirilmektedir. Katılımcılar açısından bunların nedeni ise iki grupta toplamaktadır. Bunlardan ilki; "dinsiz ve inançsız öteki"nin kendilerine karşı ötekileştirici tutum ve davranışlarının, ikincisi ise; onların dinî eğitimlerinin yetersizliğidir. Yani "öteki" dinî anlamda yetersizdir. Örneğin, Rana (37) isimli katılımcı, eşinin işi dolayısıyla taşındıkları İzmit'te, asker ailelerinin oturduğu sitede ev bulmaları ile başlayan süreçte yaşadıkları ayrımcılık deneyimini ve kendilerine karşı önyargılı davranılmasını, bu ailelerin dinî eğitimsizliklerine bağlamaktadır:

"[...] Eşim cübbeli, sakallı. Sofu falan değiliz ama çarşafliyım yani. Dört ay oturduk o sitede. Bana dedi ki en son site sahibi Şenay Hanım; 'Rana-cığım bir ay daha sorunlar çözülmezse imza toplayıp bizi siteden atacaklarım'. Demek ki çalkalanmış site. Mesafe ve bu önyargıyı doğuran sebep de bizim eğitimsizliğimiz gerek normal eğitimi kastediyorum gerek dinî eğitimi kastediyorum [...]. Toplumun inancı bazen İslamiyet'e zarar veriyor, yıkıyorlar, tahrip ediyorlar insanları [...]. (Rana, 37)"

Başörtülü yoksul kadınların yaşadıkları ayrımcılık deneyimleri laikleri, başka partileri öteki olarak görmelerinde önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Esenler'de yaşayan kadınların ayrımcılık deneyimlerine bakıldığında genellikle bu deneyimleri Esenler'in dışında yaşadıkları görülmektedir. Katılımcıların genel eğilimi, özellikle CHP'nin yüksek oy oranına

sahip olduğu İstanbul'un Beşiktaş ilçesi ve Edirne gibi yerlerde yaşadıkları deneyimleri politik kimlikleri ekseninde aktarma yönündedir.

"Öteki"nin bir yer ya da mekânla nasıl özdeşleştirilerek politize edildiğini ve ötekileştirildiğini Fatma (48) isimli katılımcının ifadelerinden anlayabiliriz:

"[...] Şimdi ben Beşiktaş'a gidiyordum yine otobüsteydim. O zaman bu CHP miydi DSP miydi koalisyon döneminde, yaşlı bir bayan 80 yaşlarında siz başörtülüler, yobazlar yüzünden Türkiye gerileyecek ve hiçbir zaman ileriye gitmeyecek dedi. O zaman kendimi çok suçlu hissettim ve çok yani kendimi dışlanmış hissettim. Türkiye'de yaşıyordum ben de ama o bayan yüzünden çok üzül müştüm. Neden suçlu hissettin dersiniz 'Benim Türkiyem kimlerin elinde' diye, kimler yönetiyor, ne üdüğü belirsiz, kafası kel içinde kalmış bir bayan (saçlarının döküldüğünü ama açık olduğunu vurguluyor), nasıl yani bana emir verebilir ve nasıl bana hakaret edebilir? Yani söz hakkım yoktu ona göre. Neden? Çünkü başörtüm vardı diye söz hakkım yoktu. Beni suçladı o zaman başörtüm yüzünden yargıladı, resmen küfretti bana. Onun yanındakiler de hepsi aynı şekildeydi. Çünkü Beşiktaş tarafı hepsi öyle. (Fatma, 48)"

Fatma (48) isimli katılımcının İstanbul'un Beşiktaş semtinde yaşadığını belirttiği ayrımcılık deneyimi, Beşiktaş semtinde oturanların hepsi hakkında genelleyici bir yargıya ulaştığını göstermesi bakımından önemlidir. Politize olmuş inançlar, bireylerin ayrımcılık deneyimlerinde daha radikal ve kutuplaştırıcı bir hal almaktadır. Fatma (48) isimli katılımcının "Benim Türkiyem kimlerin elinde" ifadesi, politize olmuş tutumların "biz" ve "öteki" temelinde vücut bulduğunu göstermektedir. Yine Berra (21) isimli katılımcı, Edirne tarafını CHP'li olarak niteleyerek, yaşadığı ayrımcılık deneyimini şu şekilde ifade etmiştir:

"[...] Edirne'de yaşadığım dönemde halkla sürtüşmemiz oldu. Kapalıyım diye laf sokmaya çalıştılar, böyle tuhaf tuhaf bakışlara maruz kaldım. Ama şu an yok çok şükür. (Berra, 21)"

Genelde başörtülülere karşı var. Kendi başıma da öyle olaylar geliyor. Sokaktan geçerken yanımda konuşuluyor, duyuyoruz yani. Buranın geneli kapalı, ama İstanbul'un başka yerlerinde yaşadık. (Hatice, 29)"

Kimi katılımcılar ise doğrudan mağduriyet yaşamamalarına rağmen, önceki dönemlerde yaşananları göstererek Müslümanlar olarak eziyet çektiklerini düşünmektedir. Örneğin, Ayten (41) isimli katılımcının ifadeleri, inancın

politize edilerek, bireylerde ayrımcılığı doğrudan yaşamasa dahi, Müslümanlar olarak eziyet yaşadıkları hissiyatını uyandırması açısından önem taşımaktadır:

“Önceden liderimiz bu değildi, önceki liderin kim olduğunu hatırlamıyorum, bilmiyorum yani ama çok ezildi Müslümanlar. Benim büyük kızım kursa gidiyordu kurslar kapandı, çocukları dövüldü yani çok çile çektiler. Bilmiyorum o lider baştakinin kim olduğunu hatırlamıyorum ama bu liderimiz gelmeden önceki lideri hiç istemem yani gelmesini çok eziyet çekti Müslümanlara. Özellikle kapalıları çok çekti. (Ayten, 41)”

“Öteki” fikri, hayali söylemlerde yeniden üretilmekte ve sosyal ilişkilere bu doğrultuda yön vermektedir. Yaşı itibariyle başörtüsü mağduriyetinin yaşandığı döneme denk gelmemiş olsa da daha genç katılımcıların, Müslümanların yaşadığı mağduriyet fikrine yine politize olmuş inançlar bağlamında baktığı görülmektedir:

“Ya ben zaten 26 yaşındayım. Çok görmedim ama hani okuduklarım kadarıyla, bildiklerim kadarıyla yani nasıl desem Cumhuriyet Halk Partisi’nin yaptığı politikalar, Kur’an kurslarını kapatması, işte başörtüsünü yasaklaması, belki bunlar sembolik ama gördüklerim, okuduklarım kadarıyla yani illa bir kesim söylemem gerekiyorsa onu görüyorum. Başka göremiyorum. (Nesrin, 26)

Laikçiler ülkemizde Müslümanların düşmanıdır. Yani onlar en başından beri düşmanlar. Eskiden biliyorsunuz hep laikçiler hep ön plandaydı. Müslümanlar namaz kılamazdı, oruç tutamazdı, hiçbir şey yapamazdı. İbadetini gizli yapıyordu. Yakaladığı zaman ya seni darağacına götürüyorlardı ya dövüyorlardı, sövüyorlardı. Şimdi dışarıdaki Müslümanları görüyoruz, Müslümanlığını kimse yaşayamıyor. Eskiden bizim ülkemiz de aynıydı. Kimse yaşayamıyordu dinini [...]. (Gül, 28)”

Görüldüğü gibi bireylerin grup kimliğinin oluşmasında, dolayısıyla “biz” ve “öteki” ayrımında ait oldukları grubun toplumda ayrımcılık yaşadığına dair inanç önem taşımaktadır. Sosyal psikolojik yaklaşımda kategorizasyon süreci olarak adlandırılan bu durum, bireylerin sosyalizasyon sürecinde edindiği bilgileri bu kategorilere uydurarak yorumlamasıdır (Yapıcı 2004:52). Yukarıda Ayten (41) isimli katılımcı Müslümanların çok ezildiğini belirtirken, “kim” tarafından olduğunu açık bir şekilde ifade edememesi bireylerin çevresini düzenlerken edindiği bilgileri kategorilere uydurarak yorumlamasının bir örneğidir.

“Ben hissetmedim de benim bir arkadaşım vardı, böyle yürürken bundan yaklaşık 10 sene önce çarşafıydı ona birisi ‘aaa baksana ninja kaplumbağalar geçiyor’ demiş. O beni çok etkilemişti. Bilinçaltıma yerleşmişti. Çocuktum daha ama o baya üzülünce ben de çok üzül müştüm. Çarşafı olduğumuz için çok dışlanıyorduk bundan 10-15 sene önce. (Gülsüm, 27)

Özel olarak yaşamadım. Yani hiç öyle çarşafımdan dolayı bir şey yaşamadım. Ayrımcılık hep olan bir şeydi zaten. Sırf bana olan bir şey değil insanlara olan bir şeydi, tüm Müslümanlara yani. Ama kendim olarak hiç böyle bir şeye rastlamadım yani. (Rüveyda, 25)

Siyasi partiler tarafından ezildik. Başörtüsü yasaktı, bir yere giremiyorlardı. Erdoğan yaptı, Allah razı olsun iyi yanları da var inkâr edemem. Onların hepsi kalktı, eskiden öyle değilmiş. Yoksa üniversiteye gidemezdi kızım. Erdal İnönü’nün zamanında oldu. Herhalde onun zamanında da olmuştu yanlış hatırlamıyorsam. Dernekler yoktu mesela, Kur’an kursları yoktu yasaktı o zaman hiçbir şey öğrenemiyorduk. Ben okuma-yazmayı o derneklerden öğrendim. Bu bilgileri böyle öğrendim. Şimdi her şey serbest yani. (Derman, 50)”

Katılımcıların bir kısmı açısından “önceki devlet” algısında laikler Müslümanlara ayrımcılık yapmış, başörtüsü nedeniyle mağduriyet yaşatmıştır. Mevcut durumda politik görüşlerinin temsilcisi olarak gördükleri “şu anki devlet” ise, laiklerden farklı olarak söz konusu mağduriyetlere son vermiştir. Kadınların yaşadığı ayrımcılık deneyimleri, günümüzde politik kutuplaşmayı beraberinde getirmiştir. Başörtüsü ve çarşafa yönelik günümüzdeki iktidarın ılımlı yaklaşımı kadınların ifadelerine bakıldığında yaşamlarını ve yaşam haklarını olumlu yönde değiştirmiştir. Dolayısıyla “şimdiki devlet”, “önceki devlet”ten farklı olarak “biz”i temsil etmektedir:

“Öbür partilerde ne bileyim ben öyle daha şey olmadığı için bu partiye daha yakın buluyorum kendimi. Yoksa Tayyip benim babamın oğlu değilki ne ben neden şey yapayım. Eskiden ilim merkezleri (dinî eğitim veren) yoktu hep saklı, gizli Kur’an okuyorduk. Allah razı olsun bu adam başa geldi geleli ne bilim her mahallede çoğaldı. Başörtümüzle biz her yere gide-miyorduk. Mesela ben başörtümle oğlumun yemin törenine gittim. Benim başörtümü çıkartmaya kalktılar, benim başörtümü yadırgadılar. Ondan öyle bir tiksinti geldi ki bana daha yani başka şeylere daha da bakmam. Başörtüm benim bayrağımdır, canımdır, şöhretimdir [...]. (Hayriye, 48)”

Hayriye (48) isimli katılımcının ifadelerinden görüldüğü üzere devlet, başörtüsü ve bayrak teması üzerinden politik öteki kurgusu yapılmaktadır. Yine Zarife (45) isimli katılımcı, öğretmen olan kız kardeşinin “önceki dev-

let” zamanında başörtüsü nedeniyle ayrımcılık yaşamasını şu sözlerle ifade etmiştir:

“İlk önce devlet tarafından ezildi. Çünkü benim kız kardeşim üniversite okurken başı açık muhabbeti vardı. O yüzden gerçekten okuyan öğrenciler devlet tarafından çok ezildi gerçekten. [...] Benim kardeşim dedi ki ben artık kafamı kazıttırıcım öyle gitcem kafamı açmayayım diye, sonra peruk takayım dedi. Daha sonra okulu bırakmaya karar verdi. Ama şimdi elhamdulillah hem başörtüsü serbest oldu [...]. (Zarife, 45)”

Katılımcılardan bir kısmı doğrudan ötekileştirilme ve ayrımcılığa maruz kalırken, bir kısmı kamusal alana mesafeli olmalarına rağmen, bu alanda başkaları tarafından yaşatılan-doğrudan kendiler yaşamamış olsa dahi- mağduriyetler üzerinden bir sosyal kategorizasyon süreci işlettikleri görülmektedir. Bu süreçte iç grup lehine dış grup aleyhine kalıp yargılar ortaya çıkarılırlar. Yapıcı’nın (2004:52) da belirttiği gibi kategorizasyon sürecinde birey çevresini düzenlerken, çevreden aldığı bilgileri sosyalizasyon sürecinde edindiği kategorilere uydurur ve yorumlar. Böylece bu yolla kadınların yaşanan mağduriyetlere anlam verdiği görülmektedir.

Sonuç olarak “politik öteki”nin ötekileştirilmesinde, yalnızca iç gruba atfedilen dinî inanç faktörü en önemli gerekçedir. Bazı durumlarda “politik öteki” CHP zihniyeti olarak karşımıza çıkarken, bazı durumlarda “sol”, bazı durumlarda “laiklik yanlısı”, bazı durumlarda ise “önceki (AKP iktidara gelmeden önceki) devlet” olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak ortak nokta “politik öteki” tanımının homojen bir Müslüman grubun, kendilerinden daha inançsız olanlar tarafından yaşatılan mağduriyetler üzerinden yapılıyor olmasıdır. Bu durum yukarıda da belirtildiği gibi Kürt katılımcılar için farklı bir istisna ile gerçekleşmektedir. Onlar da devlet tarafından mağdur edilmelerini Müslüman kimliklerine bağlamakla birlikte, Kürt kimliğini Müslümanlıkla ve Türk kimliğini de inançsızlıkla eşlemektedirler. Bu durum kesişimsel teoride altı çizilen özneler arası pratiklerdeki, yani “öteki” ile ilişkilerdeki kesişimselliği göstermektedir. Bir başka deyişle, “inançsız öteki” politik kimliğin ve etnik kimliğin kestiği bir öteki olarak karşımıza çıkmaktadır. Altı çizilmesi gereken bir diğer önemli husus da “öteki”nin bireylerin zihninde, “biz”i ötekileştiren olarak bir kategori olarak kurgulanmasıdır. Öyle ki katılımcıların bir kısmı doğrudan ayrımcılığa maruz kalırken, bir kısmı “Müslümanların ayrımcılığa uğradığına” dair kurgusal gerçeklik üzerinden “biz” ve “öteki”ni kategorize etmektedir.

SINIF TEMELLİ ÖTEKİ

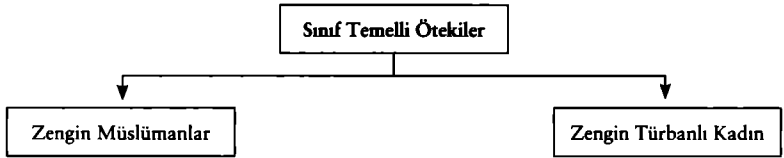
Madun çalışmaları toplumun en altı/aşağı düzeyi üzerine yoğunlaşır. Toplumun en altı olarak nitelenen kesimin yalnızca sermaye mantığı ile oluşmamış olabileceği varsayımı marksizmden en önemli farkını belirlerken, madunun cins kimlikli (gendered) olması feminizm ile teorik bağını gösterir (Spivak 2010:55). Toplumsal eşitsizliklerin farklı formları arasındaki ilişkilerin teorizasyonu (Walby 2007) olarak niteleyebileceğimiz kesitlerarasılık kuramı homojenleştirilmiş kadın kategorisini sorgulamaya açar.

Kesişimsel kuramın en önemli odak noktalarından biri kimlik politikaları çerçevesinde sunulan argümanlara karşı çıkmasıdır (Hancock 2007:63). İslami kimlik politikası geçmişten günümüze başörtülü kadınların yaşadığı mağduriyetler üzerinden meşruiyetini ispat etmeye çalışmıştır. Ancak başörtülü kadınların dinî kimliklerinin sembolik bir ifadesi olan başörtüsü nedeniyle yaşadığı ayrımcılık deneyimleri, bütün Müslüman kadınların toplumsal yaşamda karşılaştığı ayrımcılık deyimlerini karşılamamaktadır. Başka bir ifadeyle, başörtülü kadınlar sadece başörtülü oldukları için ötekileştirildiklerini hissetmemektedir. Başörtülü kadın, dinî kimliğinin yanı sıra toplumsal yaşamda ekonomik konumunun yansıması olan sınıfsal bir konuma da sahiptir. Bu perspektiften bakıldığında kadınların, toplumsal yaşamdaki ekonomik konumlanışı ve eşitsizlikler bağlamında ötekilerinin sorgulanması önem taşımaktadır. Saha çalışması bulguları değerlendirildiğinde Esenler’de yaşayan kadınlar tarafından zengin Müslümanlar ve zengin türbanlı kadınlar bir öteki olarak algılanmaktadır.

Kadınların politik (laiklik yanlıları, solcular, öteki partililer (CHP, HDP, Cumhuriyetçiler vd.), din ve mezhep, cinsel yönelim ve etnik temelli ötekilerinde olduğu gibi, zenginleri bir öteki olarak görmelerinde de dinî referansların önemli bir yeri söz konusudur. Aynı zamanda katılımcılar, politik temelli ötekilerin (laiklik yanlıları, solcular vd.) ortaya konulmasında olduğu gibi, zengin Müslümanların da kendilerine karşı ayrımcılık yaptıklarını belirtmişlerdir. Bu doğrultuda “biz” ve “öteki” kategorizasyonunda işlevsel olan idealize edilen Müslümanlıkta fakir olma durumunun önemli olduğu belirtilmiştir. Kadınların sınıf temelli ötekine yönelik anlam inşalarının iki kaynaktan beslendiği sonucuna ulaşılmıştır. Bunlardan birincisi, genel yoksulluk üzerinden ortaya konulan ötekileştirme, yani yoksulluğun bir imtihan olarak görülerek yüceltilmesi, ikincisi; bir kadın olarak zengin türbanlı kadınlara yönelik eleştirel bakış açısı.

ŞEKİL 4.6

Sınıf Temelli Ötekiye İlişkin Kod Ağacı



Saha çalışması verilerinin değerlendirilmesi sonucu ortaya çıkan bir diğer önemli husus ise cinsel yönelim temelli öteki nasıl erkek eşcinselliği üzerinden kategorize ediliyorsa, sınıf temelli öteki de cinsiyet üzerinden, yani “kadın” üzerinden kategorize edilmektedir. Başka bir ifadeyle, kadınların anlam dünyalarında idealize edilen Müslümanlık, bir “öteki” olarak görülen, giyimiyle, başını örtme biçimiyle, zengin olma durumuyla, dolaylı olarak sahip olduğu politik imtiyaz sahipliği ile “öteki Müslüman kadın” olarak somutlaşmaktadır.

Zenginler-Gerçek Olmayan Müslümanlar:

Yoksulluğun bir İmtihan Olarak Yüceltilmesi

Sınıf temelli ötekinin oluşmasında ilk kaynak kadınların yoksulluğa yönelik dinsel temeli olan tutumlarıdır. Kadınlar açısından yoksulluk bir imtihandır ve imtihanlı yoksul insan, zenginlerden dinî açıdan daha üst konumdadır. Kadınların zenginleri bir “öteki” olarak görmelerinde en önemli motivasyon kaynağı, yoksulların zenginlerden daha Müslüman olduğunu düşünmeleridir. Yani inanç üzerinden zenginler ötekileştirilmektedir. “İdeal Müslüman” ise yoksul olarak tanımlanmaktadır. Burada dikkat çekilmesi gereken en önemli husus; kadınların bir kısmı, zenginlerin dinini yaşamaya vakti olmadığını düşündüğü için yoksulları daha iyi Müslüman olarak görürken, bir kısmı ise öldükten sonra yoksulların zenginlerden daha avantajlı olacağına inanmalarıdır:

“Şahsen çok zengin bir insan olmak istemezdim. Eğer çok zenginler Allah’ın emrettiği biçimde yaşıyorsa yani ibadetlerini yapıyorsa gerçekten takdir ediyorum. Ama eğer ki mesela zengin çok parası var ibadetlerini yapmıyorlar bu sefer onlara ne imrenirim ne de yani onların yerinde olmak

isterim. Onların yerinde olmak istemem. Belki bu dünyada Allah onlara her şeyi veriyor ama Allah onlara öbür dünyada da vermeyecek. Üzülen onlar olup sevinen biz olacağız. [...] Zenginler bazen kibirli oluyorlar. On-
dan düşük insanları konuşmalarıyla küçümsüyorlar. Öyle insanlar zarar veriyor. Öyle zenginlere karşı tepkiliyim, ama mütevazî zenginlere tepkili değilim. (Şeyma, 20)”

Yoksul başörtülü kadınların anlam dünyasında mağduriyetlerinin ekonomik temelleri derinlemesine sorguladığında görüldü ki, aslında yine dinî gerekçelerle temellenen, “biz” ve “öteki” bağlamında ötekileri bulunmaktadır. Kadınların anlam dünyalarında zenginliğin farklı bir Müslümanlık yarattığına dair bir inanç vardır:

“Çok zengin olanın alnı secdeye varmaz. Bir kıssa var hatta bununla ilgili. Bir adam gitmiş Peygamber Efendimize demiş ki: ‘Allah’ın Resulu Rabbim bana zenginlik versin’ bir gitmiş, iki gitmiş, üç gitmiş, ondan sonra bir tane koyun vermiş Peygamber efendimiz ‘al bunu’ demiş. Adam böyle hep camilere gidermiş namazını kılarmış. Sonra bir iken iki, iki iken üç olmuş. Sonra böyle dağ gibi hayvanları olmuş. Bu zamanla zamanla namaza gitmemeye başlamış tamam mı hayvanları çoğaldı ya ilgilenemiyor. Ondan sonra Peygamber Efendimiz ona haber yollamış demiş ki ‘malının zekatını ver’ o da demiş ki ‘ben veremem zekatımı, ben bunları çok zorlukla elde ettim’ demiş. Sonra da Peygamber Efendimize malının zekatını göndermiş. Peygamber Efendimiz ama kabul etmemiş, ‘ben daha önce senden malının zekatını istedim vermedin, şimdi yolladın artık istemiyorum’ demiş. Yani demek istiyor ki, yokken adam camiden çıkmıyordu ibadetlerini yerine getiriyordu, zengin oldu hiç uğramamaya başladı. [...] (Feride, 44)

İslamiyet’i zayıf olan insan zaten tatminkâr olmaz. Bereketini de bulamaz bir şeyin, kimisi çok zengin olur ama yoksuldur. [...] Bence Müslüman olarak İslamiyet’i bilmek zenginliktir. Yani Allah korkusu olmak, kimseleri ezmemek gerek. [...] Müslümanlığı az olan insan yoksuldur bence. İnancı az olan yoksuldur. (Zarife, 45)”

Kadınları ifadelerinde dikkat çeken en önemli ayrıntı, kendi yoksulluklarını içselleştirmeleridir. Bu konuda duydukları dinî hikayeler, rivayetler ve dinsel metinler yoksulluğun içselleştirilmesinde ve yoksulluklarının kendileri tarafından daha makul biçimde sunulmasında önemli bir referans kaynağıdır:

“[...] Allah zenginliği istediği kuluna verirmiş, o yüzden hem kader hem imtihan diyorum. Onu bu dünyada yenmek önemli, öbür dünyada zaten mükafatına ulaşacak. Zenginler biraz daha geç girecekmiş ya cennete 500

sene sonra, yarım gün zenginler fakirlerden geç girecekmiş cennete, o yarım günde 500 yıla tekabül ediyormuş dünyadaki haliyle. O yüzden onun mükafatı da öbür dünyada diye düşünmek lazım ama nefsimize yenilip niye biz fakiriz, niye parasızlık görüyoruz diyoruz bazen. (Gülsüm, 27)

Yoksul insan imtihanlıdır. Onun bu dünyadaki imtihanı o belki öbür dünyada daha çok şeyi olacak o kazanacak. Yoksulluk hem İslami açıdan daha güzel bir şey zengin olsan şuraya gidicem buraya gidicem diyerek dinini yaşayamaz. İmkânı yok yaşayamaz. Çünkü görüyoruz çok zengin olanları kendine giyinme şeyinden olsun gezme türünden olsun, şuraya buraya gideyim derken dinini yaşayamıyor fazla. Ama yoksullar daha çok yaşayabiliyor. (Ayten, 41)”

Toplumda dezavantajlı konumda olanların var olan durumu içselleştirmelerinin sosyal psikolojik analizini içeren sistemin meşrulaştırılması kuramında (system justification theory) belirtildiği gibi toplumda dezavantajlı konumda olanlar var olan toplumsal düzeni savunmayı sağlayan genel bir ideolojik motivasyona sahiptirler (J. T. Jost ve Banaji 1994). Böylece içinde bulundukları durumu daha hafifletmek ve kendilerini daha iyi hissetmek için yanlış bilinç kaynaklı inanç, düşünce ve ideolojileri savunurlar (J. Jost ve Hunyady 2002).

“Gerçek Müslüman görmeyecek, duymayacak çok. Yani ne bilim Allah’a hep bağlı, dinini yaşayacak, dört dörtlük yani. Dünyevi meşguliyeti olmayacak. Zenginlerin dünyevi meşguliyeti çok, ben istemem. (Nurten, 46)”

Görüldüğü gibi yanlış bilinç kaynaklı olarak, Müslümanların dünyevi hiçbir şeye dahil olmaması gerektiği, etrafındakileri görmezden gelip, sorgulamadan kabullenmesi gerektiği düşüncesi dinî inanç ile temellendirilmektedir. Böylece yoksul Müslümanlar üst bir mertebede bulunmaktadır:

“[...] Keşke hep fakir olsak, yoksul olsak. Valla ben seviyorum fakirliği. Ne buluyorsan onu yiyorsun bir tercihin olmuyor, evde ne varsa pişiriyorsun, çağır iki komşuyu oh. Allah bereket versin. Çok olursa hangisini yapayım diye düşünmek zorundasın ne bulursan onu yiyorsun. En güzeli fakirlik bence. Bir de fakir İslamiyet’te daha üst mertebede bence daha kazançlı ama şükretmesini bilirsən. (Zehra, 43)”

Katılımcıların yanlış bilinç kaynaklı bir başka inancı maddi durumlarının öbür dünya için avantaj sağlayacaklarına, zenginlerin ise bundan mahrum olacağına inanmalarıdır. Yani kadınlar dini araçsallaştırarak, kendi yoksulluklarını meşru ve makul bir zemine oturtmaya çalışmaktadırlar:

“Peygamber Efendimiz de yetim kaldı yoksulluk çekti iyi değerlendiriyorum. Öbür dünyada her şeyin karşılığı alınacak onu da çok iyi görüyorum. Yoksul olmak dinî açıdan çok iyi bir şey. [...] (Havin, 32)”

Kadınlar ayrıca zenginliği de bir imtihan olarak görmektedir. Bu nedenle zenginlerin de yoksullara yardım etmesi gerektiğini düşünmektedirler:

“[...] Müslüman bir insanın hani malının fazlasını yoksullarla da paylaşabilir, yardımcı olabilir. Benim görüş tarzım o, çok da aşırısına kaçmamak lazım şimdi hani param var da ben bunu saçayım dökeyim. Peygamber Efendimiz bile yırtık elbiseleri yamayıp da giyen bir insanmış. Biz de tabi onun ümmeti olarak ona uygun davranmalıyız. (Hatice, 29)

Kadınlar zenginler tarafından aşağılanmalarını ve zenginlerin bunun karşılığında yaşadığı olumsuz durumları “ilahi adalet” çerçevesinde değerlendirmektedirler. Örneğin, Fatma isimli katılımcının bir zenginden zekâtını isteyip geri çevrilmesi sonucu yaşadığı hayal kırıklığını, dinî inanç çerçevesinde anlam verdiği aşağıdaki ifadelerinden görülmektedir:

“Zenginlik insanı değiştiriyor. Bazıları öyle bir oluyorlar ki görüyoruz yani etrafımızda çok af edersiniz kurt gibi insanı yutacak gibiler, git onlardan bir ekmek parası iste seni geri çevirecekler. Mesela benim başıma geldi. Benim kızımın parmakları eksik geldi dünyaya ameliyat için para gerekiyordu. Ameliyat ettirdim. O dönemde ameliyat ettirdiğim doktor benden rüşvet istedi. Baya bir yüklü para yani. Ben o rüşveti vermek zorundaydım ki yapması için. Gittim komşudan, çok zengindi çok çok zengin. Gittim dedim ki ‘Allah rızası için bana para verin’, Ramazan’dı, zekâtınızda yardım edin dedim. Git dedi, [...] Kendi etrafındaki zenginler sana yardım etsin. Herkes kendi tarafıyla mükelleftir dedi bana, vermedi parayı. Vermedi ama bu olaydan iki yıl sonra hayır yapsaydı onun önüne gelirdi. Kocasını kamyondayken tır geldi onun kolunu kopardı, vefat etti. Ki verseydi kolu gitti düşünün, bunda bir bağlantı var. Neden kolu gitti? Ben bunun (kızını gösteriyor) kolunu onarmak için, parmaklarını onarmak için ve biz bunu duyunca kızım ile ikimiz ağladık. Biz beraberdik, küçüktü çok çok küçüktü ki hayal ediyordu parmaklarını o böyle deyince bizim hayallerimiz yıkıldı, biz umuyorduk yani. Kendileri şeydi, kuyumcuymdu beklentimiz vardı. Vermeyince ondan sonraki sene onun da kolu gitti. İşte yardım edeceksin. Yardımseverlik, verilmiş sadaka çok önemli. [...] (Fatma, 48)”

Yoksul olma durumu üzerinden kurulan ve “idealize edilen gerçek Müslümanlık” algısının inşasında, kadınların gerek yaşadıkları ayrımcılık deneyimleri gerekse doğrudan ayrımcılık deneyimi yaşamasalar dahi zengin-

lerin kendilerine ayrımcılık yapacaklarına dair inançları işlevsel bir özellik göstermektedir.

"Valla bazı insan zengin oldu mu kendini taa yüksekte görüyor, fakirleri horluyor. [...] Şimdi senin var ama öteki karşındakini de düşünmen lazım. Mesela Zeynep'in var benim yok, o gidecek en iyisini alacak, ben alamayacağım. Eğer sen hakiki zengin isen ona da yardım etmen lazım yani. Karşındaki insanı da düşünmen lazım. (Cemile, 50)

[...] Zaten ben yoksulları seviyorum zenginleri çok fazla sevmiyorum. Onlar şımarık oluyor çünkü. Zenginler fakirlerle konuşmaz, hor görürler biliyorsunuz siz de. Yani ben mütevazî insanları çok seviyorum. (Pervin, 36)"

Yoksulluğun İslami açıdan yüceltilmesi, katılımcıların içinde bulundukları durumu hafifletmek açısından önemli bir yaşam stratejisi işlevi görmektedir. Örneğin, Nurten isimli katılımcı Esenler'deki lüks konut sitesi olan Kemer Park Sitesi'nde yaşayanlar için şu ifadelerde bulunmuştur:

"Valla onları Allah ıslah etsin ne diyeyim ben, çok lüks yaşıyorlar. Bilmiyorlar ama dünya yalan ölümlü dünya onlar da ölecek. Hiç de özenmem valla o site (Kemer Park Sitesini kastediyor zenginlerin oturduğu) şu karşı-sı burada oturmayı tercih ederim. (Nurten, 46)"

Kadınların ifadelerinde dikkat çeken bir başka ayrıntı, gerçek Müslümanı ayırt etmek için yalnızca yaptığı ibadetlere bakmanın yetersiz olduğudur. Örneğin, Zarife (45) isimli katılımcı, zengin Müslümanların verdiği zekâta da gösteriş olabilir diyerek temkinli yaklaşmaktadır:

"İllaki namaz kılan da Müslüman olacak diye bir şey yok. Bir kere namaz kılmayla Müslüman olunmuyor. Çünkü Müslümanlığın bir tane şartı namaz kılmak değil, ya da oruç tutmak, zekât vermek değil. Adam zengindir dersin ki Müslüman ooo çok zekât veriyor belki gösteriş için veriyor bilmezsin ki yani. Mukabeleye gidiyoruz herkes Kuran'ı alıp gidiyor aaa bak bu tam Müslüman desinler diye yapıyor belki. Yani bilemezsin. (Zarife, 45)"

Yapılan görüşmelerde yoksulluğun İslami açıdan yüceltilerek içinde bulundukları durumun daha kabul edilebilir hale gelmesinin sağlanmasının yanı sıra, bu yolla kendi kadınlıklarının da yüceltilme çabası tespit edilen bir başka ana unsurdur. Örneğin, Hanım (44) isimli katılımcının aşağıdaki

ifadelerine bakıldığında “zengin kadın” ve “yoksul kadın” kategorizasyonunda, ev içi rollerde zengin kadınlardan daha iyi olan yoksul kadın önyargısının önemi görülmektedir. Hanım’ın (44) ifadeleri, zengin kadınlar karşısında yoksul kadınların güçlenme stratejisini bize sunmaktadır:

“Zenginlerin evine gidiyorsun bakıyorum biz zengin değiliz ama biz daha temiziz. Mesela bir zengin kadın var evine gidiyorum bakmıyor evine ya ‘ben Müslüman’ım hayırseverim diyor’ ama alakası yok. [...] Zenginler öyledir. (Hanım, 44)”

Bu durum Bora’nın (2004) çalışmasında görüşme yaptığı ev içinde ücretli olarak emeği satın alınan kadınların kendilerini ideal ev kadını olarak sunarak, bu emeğini satın alan kadınların üzerinde, üstünlük kurma stratejileri ile benzerlik göstermektedir.

Zengin-fakir kategorizasyonunda işlevsel olan iyi Müslüman’ın fakir olduğu düşüncesinin yanı sıra lüks yaşam süren zengin türbanlı kadınlara yönelik ötekileştirici tutumlar da ayrıca ele alınması gereken bir konudur.

Zengin Ötekinin Cinsiyeti: “Zengin Türbanlı Kadın”

Sınıf temelli öteki, kadınların ifadelerinde “zengin türbanlı öteki” olarak vücut bulmaktadır. Kadınların “zengin öteki”si anlaşılmaya çalışılırken dikkat çeken bir diğer husus; ötekinin genel bir öteki olmaktan ziyade bir kadın olarak tasvir edilmesidir. Yani kadınların “zengin öteki”sinin oluşmasına bir başka kaynak ise zengin türbanlı kadınlara yönelik eleştirel tutumlarıdır. Özellikle İsmailağa Cemaati mensubu olan kadınlar açısından zengin öteki; lüks giyinen, savurgan, başörtülü ve politik imtiyaza eşleri dolayısıyla sahip olan kadındır.

İsmailağa Cemaati’nin kadınların giyimi üzerine tutumu, daha önce de bahsedildiği üzere, daha katı ve otantik İslam’ın temsili olan çarşaf giyiminin zorunluluğu üzerine kuruludur. Bu sebeple cemaatin önde gelen isimlerinden Cübbeli Ahmet Hoca olarak bilinen Ahmet Mahmut Ünlü’nün kızının Bolulu bir iş adamıyla evliliği çok tartışılmıştır. Bu tartışmanın nedeni ise düğünün *Four Seasons İstanbul at Bosphours Otel* adlı lüks otelde yapılması ve düğünde kızının beyaz gelinlik giymesidir. Çünkü cemaat lüks yaşama olduğu kadar gelinlik giyilmesine de karşıdır. Kendisine yöneltilen eleştirilere Cübbeli Ahmet Hoca, özeleştirilerek şu açıklamayı yapma gereği duymuştur (Habervaktim 2016):

"Malum bir düğünümüz oldu, kızımızı evlendirdik. Bu hususta ileri geri yorumlar olduğu haberini aldım. Bir açıklama yapma zorunluluğu hissettim. Benim açık sözlü olduğumu, hakkı söylemekten imtina etmediğimi bilirsiniz. Tabii biz erkek tarafı değiliz. Düğünün tertibi erkek tarafına ait idi. Onlar da ellerinden gelen en mükemmeli olsun diye gayret ettiler. Benim müdahale edemediğim durumlar oldu. Tesettür şekilleri farklıdır. Fakat bizim şehir kılığında çarşaf kullandığımızı biliyorsunuz. Tabii laf geçmiyor. Kızlarımızın bazıları çarşaf giyiyor, bazıları giymiyor. Beceremedik aciz kaldık. Mum dibine ışık vermez misali, insan kendi çocuğunu yönetmekten aciz kalıyor. Bu düğünde dedik kadın erkek ayrı olsun. Bunu şart koştuk. Tamam dediler. Fakat bizim kızın bu şekil gelinlik giymesinden asla razı olmadım."

Yapılan açıklama, daha doğrusu özeleştirici, cemaatin lüks yaşama ve kadınların giyimine yönelik katı tutumunu ve önde gelen bir ismin söyledikleriyle yaptıklarının çelişmesini göstermesi bakımından önem taşımaktadır. İsmailağa Cemaati mensubu Gül (28) isimli katılımcının Hz. Muhammed'in baş düşmanı ve dinsiz olarak nitelendirilen Ebu Cehil'in israfa düşkünlüğünden hareketle, lüks giyinen, zengin türbanlı kadınları ötekileştirmesinin temel dayanakları şu ifadelerinden daha net anlaşılabilir:

"Neler neler kadın 200 TL'ye 250 TL'ye bir başörtü alıyor. Bir ayet-i kerime var: 'Şimdiki kadınlar halinizden utanın! Ebu Cehil'in kadınları bile böyle (sizin gibi) kıyafetler giymedi'. Ki Ebu Cehil ne kadar dinsiz bir insandı. (Ebu Cehil: Peygamber Efendimizin baş düşmanı). Yani giyorlar, süsleniyorlar, Müslümanlıkla alakaları yok. Müslüman kadın giyinip öyle gezemez. Yani israfa da giriyor, yazık günah. O paralarda kaç tane fakirin, kaç tane açın hakkı var. Hani bir laf var ya: 'Bu zenginliğin aç göz-lülüğü yüzünden zenginleri doyuramıyoruz ki fakirleri doyuralım'. Bence onlar gerçek Müslüman değil. [...] (Gül, 28)"

Son dönemde tesettür ya da muhafazakâr giyim sektörü büyük bir hızla büyümektedir. Özellikle orta ve üst sınıf tesettürlü, şehirli kadınlara hitap eden bu yeni giyim tarzı üzerine birçok blog açılmıştır. Bu bloggerlardan en önde gelenlerinden biri olan Büşra Erdoğan (busraerdogan.com), dünyaca ünlü lüks giyim markası Dolce&Gabbana'nın Orta Doğu pazarı için hazırladığı tesettür koleksiyonuna bloğunda yer vererek, hem ünlü markaların tesettür giyim tarzına yönelik koleksiyon hazırlamasından duyduğu memnuniyeti dile getirmiş, hem de lüks ve İslamiyet'in bir aradalığına eleştiri getirenleri kastederek şu ifadelerde bulunmuştur (Erdoğan 2016):

[...] Özellikle İslam ve lüks kavramlarının aynı başlık altında bir araya gelmesinden rahatsız olanlar tepkilerini açıkça dile getirdiler. Durumu bu eksenden ele aldığımızda; yani İslam'ı doğru anlayıp yaşama noktasından baktığımızda; lüks ve gösteriş kavramlarını muhakkak ki sorgulamak gerekiyor. Ya da daha oraya gelmeden, en başından; her gün bir yenisi çıkan trendlerin peşinden koşan, 'bu sezonun hit parçası bu, almazsam olmaz' mantığı ile israfa giden insanların da kendilerini sorgulamaları gerekiyor. Şahsen giyim endüstrisi ile ilgili kişisel tercihim her zaman ulaşılabilir lüksten yana olmuştur. Fiyat-eder ilişkisine dikkat ederek, daha bilinçli alışveriş yapmak gerektiğine inanıyorum."

Büşra Erdoğan "ulaşılabilir lüksten yanayım" diyerek her ne kadar üst sınıf muhafazakârların yeni İslami moda anlayışını yumuşatmaya çalışsa da, üst sınıfa hitap eden ünlü markaların tesettür koleksiyonlarından övgüyle bahsetmektedir (Erdoğan 2016):

[...] Bununla beraber, dünyanın en büyük giyim markalarının yavaş yavaş bu sektöre yönelmelerini de olumlu bir gelişme olarak görüyorum. Sanırım hepsi yavaş yavaş pazar hacminin ne kadar büyük olduğunun farkına varıyorlar. Daha önce DKNY ve Mango Ramazan için özel koleksiyonlar hazırlamıştı hatırlarsınız. Ve en son H&M reklam kampanyasında başörtülü bir model kullanmıştı. Bu defa ise, lüks giyim kategorisinde bir marka, tesettür koleksiyonu ile karşımıza çıkıyor. Evet elbette Orta Doğu için. Ancak yakın zamanda Türkiye pazarına yöneceklerinden de şüphem yok. Zira moda ekonomistlerinin de değindiği gibi, her geçen gün artan bir genç Müslüman nüfustan bahsedebiliriz (parantez içinde; üst gelir grubu). Ve bu nüfusu dikkate almakta belki de geç bile kalındı."

Bu olgusal durum doğrultusunda bakıldığında, çarşafli kadınların zihin ve anlam dünyalarında zenginler, lüks giyinen türbanlı kadınlar olarak kurgulanmaktadır. Kadınların tepkiselliği, onların İslam dininin emrettiği biçimde örtünmemelerinden, lükse düşkün olmalarından kaynaklanmaktadır. Yukarıdaki alıntıda geçen "her geçen gün artan bir genç nüfus (parantez içinde; üst gelir grubu)"ndan olmayan Nesrin (26) ise şu ifadeleri kullanmıştır:

[...] Mesela 10.000 TL'lik çanta takmak, onlar israf. Çünkü daha kaliteli ve daha uygun fiyata da insanlar aynen o şekilde giyinebilir. Bazen sırf etiketi göstermek için, işte ben Vakko'dan aldım diyebilmek için alıyorlar, bu da kesinlikle Müslümanlık ile bağdaşmıyor. Kuran-ı Kerim'de de israf etmeyiniz diye ayet var. Bu ayeti okuyan insanın bence giyinmemesi gerekiyor o şekilde. (Nesrin, 26)"

Dinî kimlik ve sınıf kimliğinin kesişimselliğinde ortaya çıkan zengin Müslüman kadın öteki başka bir "öteki" ile özdeşleştirme ve benzeştirme yoluyla inşa edilmektedir. Bu doğrultuda kadınların ifadelerinde en dikkat çekici ayrıntı, modern görünümlü türbanlıların ürünlerini kullandığı Armine, Vakko gibi markaların Yahudi malı olarak nitelendirilerek, bunu giyen türbanlı kadınların dinden uzaklaştığını belirtmeleridir. İsmailağa Cemaati mensubu Hafız Rabia (20) ve Rana (37) bu konuda şu ifadeleri kullanmıştır:

"Müslümanlar en büyük kötülüğü kendine yapıyor. Mesela bizim kendi tesettürümüz var, ama biz gidip kâfirlerin giydiklerini giyiyoruz, Kafirlerin yediklerini yiyoruz, cips, kola hep İsrail malı. Kendimize sahip çıkmıyoruz. Biz kendimize sahip çıkmıyoruz. Şu anki giyim tarzı bize ait değil Yahudilerin. Mesela Armine eşarp da Yahudilerin. Yahudiler ve Süleymancılar mesela onları okul üniforması gibi giyiyorlar. Daracık kıyafetler falan. Süleymancılar Yahudi ürünlerini giyiyorlar hep. Eşimin akrabası var mesela Süleymancıların kursuna gidiyor, hocası o İsrail malı olan Armine eşarp giyeceksin diyor... (Hafız Rabia, 20)

İşin ilginç yanı bu pahalı sektörün bir ucu da hepsini katarak konuşmuyorum, dinî sektörler de var. Mesela Aker gibi, Vakko, Armine Müslüman kesim diye biliyorum çok teferruatlı bilgiye sahip değilim. Vakko'yu ele aldığımız zaman Yahudi firmasıdır. Gerçek Müslüman bir kadın Yahudi malını boykot eder ve kullanmaz. Çünkü bilir ki az çoğu doğurur. Onun bugün almış olduğu bir ürün Doğu'daki Müslüman kardeşine bomba olarak dönecektir. Gerçek Müslüman bir kadın dinin emirlerini yaşamakta titiz davranmalıdır. O yüzden İsrail ürünlerini boykot ediyoruz. (Rana, 37)"

Müslümanların, özellikle Müslüman kadınların kamusal alanda başörtüleri nedeniyle yaşadıkları ayrımcılıklar uzun süreden beri Türkiye'de kamuoyunda tartışılan bir konudur. Türbanlı kadınların kamusal alanda yaşadığı ayrımcılık laikler ve dindarlar arasındaki mevcut kutuplaşmayı daha da derinleştirir görünürken yapılan görüşmelerde, söz konusu kutuplaşmanın bir ucunda konumlandırılan dindar kesimin de kendi arasında potansiyel bir ayrışma dikkat çekicidir. Yani cemaatlerin birbirini ötekileştirmesinde (İsmailağa Cemaati mensubu çarşafli bir kadının, Süleymancıların türbanını eleştirmesi gibi) Müslüman kadınlar arasındaki farklı giyim tarzlarının ve cemaatlerin kadınlara bakış açısının etkili olduğu görülmektedir.

Tam tesettür halinde olmak kendini dış dünyaya kapamak, lüks ve gösterişli giyim ve yaşam tarzından uzak durmak anlamına gelmekteydi. Örneğin, İsmailağa Cemaati mensubu Ayşe isimli katılımcı, türbanlılara yönelik tutumunu, yansıtan şu ifadeleri kullanmıştır:

“Ben türbanlıları hiç tasvip etmiyorum. Onu (türbanı) mesela gösteriş için kullanıyorlar, gerçekten inanç olarak değil, Kur’an emrettiği için değil de gösteriş için yapıyorlar. Bunu tasvip etmiyorum. Bazıları imrenti mesela açığı görüyor ona imreniyor, kapanıyor, yine açılıyor ediyor mesela. Benim için imrenti yani. Dinle alakası yok. (Ayşe, 39)”

Görüldüğü gibi İsmailağa Cemaati gibi bazı cemaatler, diğer cemaatlerin daha varsıl bir kadın imgesi karşısında, yoksul dolayısıyla gösterişsiz bir kadın imgesi sunarak, Müslüman kadın kimliğini sınıfsal bir temele oturtmaktadır. Bu doğrultuda bazı cemaatler öteki cemaatleri lüks tüketim üzerinden tanımlayarak, diğer cemaatlere mensup kadınları ötekileştirme eğilimi göstermektedir. Bunu yaparken dinsel temelde, örneğin Yahudiler ile özdeşleştirme yoluyla, fakat sınıfsal bir ayrımı göz önünde tutmaktadırlar. Toplumda dönüşen ve görünür hale gelen İslami muhafazakâr üst sınıf kadınların giyim kuşamı yoksul başörtülü kadınların zengin başörtülü kadınları bir “öteki” olarak görmelerinde önem taşımaktadır:

“Gösteriş meraklısı o türbanlılar, sonradan görmüş bence. Bu İslamiyet’le örtüşmüyor. İslamiyet’i yaşıyor ama bunun şey tarafını... Nasıl yaşanması gerektiğini bilmiyor. O kadar gösteriş de günah. O kadar aç varken, mesela Suriyeliler varken, yoksullar varken olmaz. Zaten zenginler fakirleri gözetse çevremizde fakir kalmaz. Kendilerine Müslüman olanlar gösteriş yapıyor zaten. (Sermin, 46)”

Çarşafli kadınların yanı sıra diğer yoksul başörtülü kadınların da zengin türbanlı kadınlara yönelik ötekileştirici tutumların kaynağına bakıldığında, din temelli fakat sınıfsal bir öfkeyi de içinde barındırması, muhtemel sınıfsal çatışmaları ileride beraberinde getireceğini göstermesi bakımından önem taşımaktadır:

“Lanetleniyorum onları, ben giymiyorum ama o giyiyor, yoksulluk o da. O zengin ben yoksul. Giyinme daha iyi. Dinimiz açısından da uygun değil, çünkü herkesin gözü kalıyor. (Havin, 32)”

Onları çok samimi bulmuyorum, şu kapalı aşıklar var ya. Şımarıklıklarına veriyorum. Dikkat çekmekten başka bir şey değil. (Esmâ, 39)”

Esenler’de yaşayan kadınların sınıf kimliğinin kestiği Müslüman ötekisine yönelik tutumları, homojen bir Müslüman anlayışının yeniden sorgulanmasına imkân tanımaktadır. Gösterişe yönelik tesettür giyim, özellikle

genç yoksul kadınların üzerinde yoksulluğun yüzlerine vurulduğunu etkisi yaratmaktadır:

"[...] Markanın çok ön plana çıkmaması gerekiyor. Çünkü mesela aldığı eşarbi tesettür amacından saptırmış olanlar var. Eşarbi tesettür amacıyla değil de işte markasını göstermek için olabilir mesela. Bunu Armine ya da Aker olarak bahsetmiyorum, çok pahalı markalar var. Yoksa onlar eşarba göre çok pahalı sayılmıyor ama yani bazı şeylerin markasının ön plana çıkarılmasını amacından saptırılmış olarak düşünüyorum. Diğer kadınların üzerinde çok etkisi oluyor bu kadınların. Kıskançlık oluyor kadınlar arasında. İmkânı olmayanlar için bu durum üzüntü ve bunalıma neden oluyor, kendilerini diğerlerinin yanında düşük, eksik, yoksulluğun yüzüne vurulduğunu hissediyorlar, kendi içinde bunları yaşar. (Helin, 19)"

Günümüzde İslami burjuvazinin yarattığı yeni sınıfsal konum, yoksul kadınların benliğinin biçimlendirmekte, din ise yoksulların sınıfsal konumlarını kabullenmelerinde bir yaşam stratejisi işlevi görmektedir. Başka bir ifadeyle "ideal Müslüman"ın lüks ve savurgan yaşamdan uzak durması gerektiği argümanı, yoksul dindarların sınıfsal konumlarını hem içselleştirmesini, sabretmesini hem de içinde bulundukları toplumsal eşitsizlik ile başa çıkmalarını sağlamaktadır. Ancak yine de zengin Müslümanlara yönelik eleştirel yaklaşımın odağında lüks giyinen türbanlı kadınlar bulunmaktadır:

"[...] Peygamber Efendimizin bir tek hasırı varmış üstüne yattığı. Yani gösteriş iyi değil. Müslüman böyle yaşayabilir ama başkasını da ezmemesi lazım. Yaşayabilir, evi lüks içinde olabilir ama seni de ezmemesi, kırmaması lazım. Aaa bak benim şunum var aaa bak benim bunum var, ben şunu aldım ben bunu aldım dememesi lazım. Karşıdaki insan alamayabilir, elinde olmayabilir. Fakirimizde bile çok gösteriş var biliyor musun? Kaldı ki çok lüks içinde yaşamaya gerek yok. Adam evine ekmek almıyor ama gidiyor üzerine kıyafet alıyor gösteriş yapıyor millete. Faturasını yatırmıyor gidiyor kendine eşarbını, çantasını, ayakkabısını alıyor milletin içine çıkıyor gezmeye gösterişe. Yani fakirimiz bile yapıyor zengine bir şey diyemeyeceğim, öyle bir şeyimiz var. (Gül, 28)

Dinimize uygun değil lüks yaşam. 200 liralık eşarp takacağına 20-30 liralık tak. Fakirlere ver gerisini. (Aynur, 34)

Bir Müslüman kadın dışarı çıkarken çok süslenmemesi lazım, çok takı takmaması lazım. Zaten dinimizde dışarı çıkarken takı takmak haram. Yani eşinin yanında her şeyi yapabilirsin. O zengin Müslümanlar yanlış yapıyor yani daha çok onlar Müslümanları etkilemeye çalışıyorlar. Onlar da onlar gibi özeniyorlar. [...] (Ayten, 41)"

İslamcı hareket 1990'lardan itibaren seküler burjuvaziye karşı kendi burjuvazisini oluşturmaya başlamış, bununla birlikte İslami moda endüstrisi de baş göstermiştir (Küçükcan ve Fidan 2013:265). Sınıfsal estetik beğeni ve zevklere yön veren moda dergileri piyasada yerini almıştır (Meşe 2015:146). Ancak İslami kesimin laik kesim karşısındaki sınıfsal konumunu güçlendiren bu durum, diğer yandan kendi iç çelişkilerini de ortaya çıkarmaktadır. İslami tesettür modasının, kadınların beğeni ve zevklerini biçimlendirmesi, İslami kesimin kadınları arasında sınıfsal bir ayrım yaratmaktadır.

“Hiç tasvip etmiyorum onları (zenginleri). Çünkü alıyorlar bir de markasını gösteriyorlar. Belki onun durumu iyi alıyor ama benim kızımın durumu iyi değil özeniyor, yazık günah değil mi. Onun da hakkına giriyorlar. Herkesin öyle olmak zorunda değil. Yoksulları özentiyeye sürüklüyorlar. (Hayriye, 48)”

Kamusal alanda türbanlı kadınların görünürlüğünün arttığı günümüzde kuşkusuz en çok dikkat çeken kadınlar ise siyasetçilerin eşleridir. Yapılan analizlerde siyasetçi eşlerinin giyim ve yaşam tarzlarına yönelik eleştirilerin sınıfsal bir boyut taşıdığı tespit edilmiştir. Öte yandan görüşme yapılan kadınların bir kısmı türbanlı kadınların bu şekilde görünür olmasından, yeri geldiğinde erkeklerle tokalaşmasından oldukça rahatsız iken, bir kısmı mecburiyetten olduğu için tolere edilebileceğini belirtmişlerdir. Katılımcıların genel eğilimi yine iç gruba yönelik eleştirel tutumlarını “öteki” olarak tanımladıkları kesim ile karşılaştırma yoluyla yapmaktır. Bu doğrultuda kadınlar kendilerinin temsilcileri olarak gördükleri ve “bizim İslami kesim” olarak nitelendirdikleri siyasetçilerin eşlerini “öteki” olarak gördükleri “laik kesimin” siyasetçi eşleriyle karşılaştırarak onları eleştirmektedirler:

“Laik kesimin eşleri hakkında konuşursak bir Deniz Baykal, Süleyman Demirel ve Kemal Kılıçdaroğlu’nun hanımlarını bizim İslami kesimin hanımlarından daha çok tebrik ediyorum. Ciddi derecede tebrik ediyorum. Hele Deniz Baykal’ın eşini ciddi derecede tebrik ediyorum. Kadın ortalarında yok. Bizim Hayrunnisa Gül fıtır fıtır dolaşıyor yanında kocasının. Hayır dolaşmayacak, başbakan karısı, cumhurbaşkanı karısı olabilir. Ama bu saydığım isimler de bunları yaşamış isimler. Aradaki büyük fark Süleyman Demirel Yahudi bir adamdı, CHP başkanı solcu bir adam, inkâr etmiyor ki, ama biz Müslüman kesimin hanımları ise cıvıl cıvıl. [...]. (Rana,37)”

Rana’nın (37) ifadelerinden görüleceği üzere “öteki” ve solcu olarak kategorize ettiği bir siyasetçi eşi ile “Yahudi” olarak kategorize ettiği bir si-

yasetçi eşini, “bizim İslami kesim” olarak kategorize ettiği siyasetçi eşleriyle kıyaslaması iç gruba yönelik ötekileştirmenin farklı bir boyutunu sunmaktadır. Öyle ki İslami kesimin kadınları kamusal alanda sınırlı bir şekilde yer almalıdır, aksi takdirde bu “öteki” gibi olma tehlikesini içinde barındırır:

“Tabi ki birlik beraberlik yansıtabilecek vatandaşlarına, ülkesine ama her yere çanta gibi değil. O yüzden ben İslami kesimin eşlerini tebrik etmiyorum, saymış olduğum kişilerin eşlerini tebrik ediyorum. Bunu da belli bir partiye bağlı biri olarak değil Müslüman bir kadın olarak söylüyorum. Onların yaptıkları doğru saydıklarımın. Kocasının arkasında olması demek her yerde kocasıyla boy göstermesi demek değildir. Ve çok doluyum bu konuda ayrıyeten de Hayrunnisa Gül’ün giyimine çok kıızıyorum. Dehşet derecede kıızıyorum. Yani kadın sırf Arnavutlar gibi dehşet derecede pudra rengi ve dar giyiniyor. Müslüman bir kadınsan seni stilist tabii ki giydirecek, tabii ki göz önündesin dünya lideri olmuştun, göz önündesin, seni bütün ülkeler takip ediyor. Dostun da var düşmanın da var. Ama eğer Müslümanım diye geçiniyorsan o şekilde dar bir kıyafet giyme hakkını sana vermiyorlar. Mesela şeyi ele alalım, başka ülkelerde herkesin yöresel kıyafetleri var. Arap ülkelerinin, Hindistan, Japonya, İngiliz Kraliyet ailesi. Mesela İngiliz kraliyet ailesi yeni bir gelin aldılar kadının yedi ceddini araştırdılar. Prens Charles’ın oğlu evlendiği zaman mesela kadına adap (bizim Osmanlıca terimiyle söylüyorum) dersi verildi, niye? Sen saraya gireceksin. Uzun lafın kısıası İslami liderlerin eşlerinin giyim tarzlarını uygun görmüyorum, laik kesimin eşlerinin giyim tarzlarını daha uygun görüyorum. Bunu da bir partiye mensup olarak değil, Müslüman kadın kimliğiyle söylüyorum. Ve şiddetle de kınıyorum. İslam temizlik dinidir, İslam güzellik dinidir. Fakat İslam süs, yabancıya süs haram kılmaştır. İslami liderlerin eşlerinin stilistlerinin de bunları göz önünde bulundurmasını rica ederim. (Rana, 37)”

Rana’nın (37) ifadelerinde dikkat çeken ayrıntı, siyasetçi eşlerinin görünür olmasına yönelik tepkinin yanı sıra ve bundan daha önemli olan zenginliği dışa vuran süsü ve gösterişe yönelik tepkidir. Rana’nın (37) İslami kesimin eşleri olarak nitelendirdiği kesimin stilistlerine yönelik tavsiyesi ise sınıfsal bir ayrımı göz önüne sermektedir. Gül (28) isimli katılımcı da yine aynı şekilde İslami kesimin siyasetçi eşlerini eleştirerek “biz”i temsil etmediğini şu sözlerle ifade etmiştir:

“Bence tam olarak bir Müslüman kadını temsil etmiyor siyasetçilerin eşleri. Çünkü hani böyle giyinip kuşanıp süsleniyorlar püsleniyorlar, erkeklerin karşısına dikilip tokalaşıyorlar. Müslüman kadın onu yapmaz. Yapmaması gerekiyor. Mecburiyetten götürüyorlar siyasetçiler kadınlarını yanlarında ama bence doğru değil. Süslüyor kadını, yanında her gittiği

yer kadınları götürüyor orda mesela hoşgeldine bakanlar duruyor herkesle tokalaşıyorlar. Süsleniyorlar, bir de güzel boya yapıyorlar. Müslüman kadının boya yapması caiz değil. Şimdiki kapalıların suratında bir kilo boya var. Hani açık dersin boya yapıyor ama bakıyorsun kapalı. Halbuki senin yapmaman gerek. (Gül, 28)”

Katılımcıların modern görünümlü zengin türbanlılar ve politik imtiyaza eşlerinin vasıtasıyla sahip kadınlara yönelik eleştirel tutumları Müslüman kadın anlayışının homojen bir bütünlük olmayıp, bünyesinde içkin olarak farklılıkları barındırdığını göstermektedir. Sınıfsal temelde bakıldığında, Esenler’de yaşayan yoksul Müslüman kadınların ötekisinin zengin, lüks yaşam tarzlarıyla ön plana çıkan Müslüman kadınlar olduğu görülmektedir.

* * *

Esenler’de yaşayan yoksul Müslüman kadınların İslamiyet açısından yoksulluğu yorumlayış biçimleri üzerinden ortaya çıkan zengin Müslüman-yoksul Müslüman kategorizasyonu kadınların sınıfsal temelde ötekilerini ortaya çıkarmıştır. Katılımcılar açısından zengin Müslümanlar İslami açıdan daha aşağıda bir konumda yer alırken, yoksul Müslümanlar daha üst meritededir. Öte yandan İslami açıdan yoksulluğa bakış açıları perspektifinde yükselen İslami tarzda lüks yaşam daha derinlemesine sorgulandığında, genel bir zengin ötekinin yanı sıra, ötekinin cinsiyeti olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Başka bir ifadeyle sınıfsal temelde ortaya çıkan “zengin Müslüman öteki”, “öteki zengin Müslüman kadın” olarak da katılımcıların ifadelerinde yer almaktadır. Kesişimsel teori yaklaşımında toplumsal kategorilerin birbirine indirgenmez oluşu noktasına özellikle dikkat edilerek analiz yapılmaya çalışılmıştır. Yani kadınların yoksulluk durumları ve dinî inançlarının kesişimselliği keşfedilmeye çalışılmıştır. Kişisel anlatılardan yola çıkarak zenginler tarafından yaşatılan ayrımcılık deneyimleri, zenginlerin onları küçümsemeleri ya da birer simgesel şiddet kaynağı haline gelen pahalı başörtüleri ve lüks yaşam tarzları muhtemel ötekileştirme durumları olarak katılımcıların ifadelerinde yer bulmaktadır. Kesişimsel teori perspektifinde bakıldığında sınıf, toplumsal cinsiyet, politik ve dinî kimliğin kesişimselliğinin bir Müslüman öteki yarattığını görmekteyiz.

Etnik ve dinî kimliklere dayalı sosyal hareketler 1990'lı yıllardan itibaren tüm dünyada olduğu gibi, Türkiye'de birçok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Etnik ve milli reproduksiyon konusunda geçtiğimiz son otuz yıllık dönemde özellikle kadınların rolü ise birçok bilim insanının dikkatini çekmiştir (Hutchinson ve Smith 1996). Türbanlı kadınların kamusal alanda yaşadığı mağduriyetler ekseninde, inançları nedeniyle ayrımcılığa maruz kalma ve kamusal alanda eşit bir şekilde yer alma hakkı siyasi ve toplumsal tartışmalara yön vermiştir. Müslüman kadın kategorisinin yeniden sorgulanması noktasından hareketle yaptığım bu çalışmada kadınların inanç, toplumsal cinsiyet, sınıf, etnisite gibi toplumsal yaşamda eşitsizlik yaratan kategorilerin çoklu kesişimselliğinde yaşadıkları deneyimleri ortaya koymaya çalıştım. Dolayısıyla bu çalışma, bugüne kadar İslamcı ya da türbanlı kadınlar ve onların kendi kimliğini hangi dinamikler üzerinden inşa ettiklerini, kimleri öteki olarak gördüklerini ele alan çalışmalardan farklılık göstermektedir.

İstanbul'un, yaşanabilirlik düzeyi en düşük, yoksul ve yoksun insanların çoğunluk olarak yaşadığı, farklı etnik grupların bir arada bulunduğu ve İslami muhafazakâr olarak adlandırılan ilçelerinden biri olarak nitelenen Esenler'de yaşayan kadınlar ile yapılan saha çalışmasının bulguları, Türkiye'de Müslüman kadınların homojen bir bütün olmadığını ortaya koymaktadır.

Homojen bir “kadın” kategorisinin reddedilmesi, farklılıkların göz ardı edilmemesi, dolayısıyla “ötekileştirilme” ve “ötekileştirme” dinamiklerinin daha net ortaya konulması açısından zaruri bir önem taşımaktadır. “Madun”luk ve “mağdur”luk sorunsalı ve tartışmaları etrafında kavramsal bir zemine oturttuğum araştırma öznesini oluşturan başörtülü yoksul kadınların deneyimleri, hâkim/hegemonik kimlik politikalarının yaydığı söylemlerden bağımsız bir şekilde değerlendirilmelidir. Öyle ki Spivak’a göre;

“Tekilliğin bir versiyonu olarak toplumsal devingenlik (mobility) imkânlarının tümüyle ilişkisi kesilmiş olan madunun özcü kimlik politikalarına dahil edilmesine karşı ısrarla eleştirel bir yaklaşım benimsemesi gereklidir; çünkü madun, sömürenler ile geriye kalanlar arasındaki farkın heterojenliğini imlemektedir. Yani cins-kimlik ile cinsiyet devlet ile ulus arasındaki ayrım takip edildiğinde madunu da popüler olandan ayırmak gerekir. (Yetişkin 2010:17)”

Spivak’a (2010:55) göre madun cins-kimliklidir (gendered), bu sebeple feminist teori yardımı ile çalışılması gerekir. Öyle ki 1980’lerden itibaren feminist teori, monolitik söylemlerin hegemonyasına karşı, postmodernizmin “farklılık” vurgusuyla direnç göstermeye başlamıştır (Donovan 2010:351). Bu doğrultuda postkolonyalist eleştirinin, “kadınlar” kategorisinin homojen bir bütünlük olarak ele alınamayacağı noktasındaki feminist teoriye en önemli katkısı olan kesitlerarasılık kuramı, bu çalışmanın kuramsal dayanağını oluşturmuştur.

Araştırma ile ortaya koymaya çalıştığım bir diğer ana sorunsal ise “ötekileştirilen”in “öteki”sinin de olabileceği idi. Gerek toplumsal ve siyasal gerekse akademik camiada yapılan tartışmalar genelde, dinî ya da etnik kimlikleri ve bu nedenle yaşadıkları ayrımcılık ve mağduriyetleri sorunsal edinmektedirler. Ancak ötekileştirme tek taraflı bir süreç değildir. Örneğin, etnisitesi nedeniyle ayrımcılığa maruz kaldığını belirten bir kişi, inancı nedeniyle bir başkasını ötekileştirebilmektedir Buradan hareketle, toplumsal çatlaklara neden olan “ötekileştirme” ve “ötekileştirilme”yi çok boyutlu bir şekilde incelemeye çalışarak “öteki”nin de “ötekisi”nin olabileceğini ortaya koymaya çalıştım.

Araştırma bulgularından genel anlamda görüleceği üzere Esenler’de yaşayan kadınların gündelik yaşamlarından, siyasi tercihlerine, komşuluk ilişkilerinden, çocuklarının eş seçimlerine ilişkin tutumlarına kadar yaşamlarının birçok alanında dinin merkezi bir yeri ve önemi bulunmaktadır. Kadın-

lar açısından dinselliğin merkezi bir unsur olması, grup aidiyetini sürdürmek açısından da işlevseldir. Dolayısıyla grup dışı olanlar, yani “öteki”ler dinsel- liğin perspektifinden değerlendirilmektedir.

Kadınların cemaat mensubiyeti, etnik kimlikleri gibi farklılıkları dahi “öteki”lere yaklaşımlarını etkilemektedir. Ancak genel anlamda değ erlen- dirildiğinde, dinî inancın ötekileştirmede temel motivasyon kaynağı oldu ğu söylenebilir. Dahası doğrudan yaşanan ya da ait oldukları grubun mağdu- riyet yaşadığına dair mitler, ötekileştirmeyi daha fazla meşrulaştırmaya ya- ramaktadır. Dolayısıyla grup aidiyetinin oluşmasında mitler, hikâyeler ve doğrudan deneyimlenen mağduriyetlerin merkezi bir önemi bulunmaktadır.

Kesişimsel teorinin sunduğu perspektifte yoksulluğun, etnisitenin, dinî inancın, toplumsal cinsiyetin, politik kimliğin ve cinsel kimliğin ötekileştir- mede oynadığı rol ile birlikte, her bir kategorinin hangi noktalarda kesiştiği ve hangi noktalarda ayrıştığı ortaya koymaya çalıştım. Bu doğrultuda saha çalışması sürecinde yaptığım görüşme ve gözlemlerden hareketle, Esenler’de yaşayan başörtülü yoksul kadınların beş temel ötekisi olduğunu tespit ettim: Bunlar; din ve mezhep temelli öteki, etnisite temelli öteki, cinsel yönelim temelli öteki, politik temelli öteki ve sınıf temelli öteki. Söz konusu beş öte- kinin oluşmasındaki temel mekanizma genel olarak değerlendirildiğinde ise dinî inanç üzerinden işlediği söylenebilir.

Katılımcıların farklılıkları söz konusu olmaksızın (etnik kimlikleri, cemaat mensubiyetleri, yaşı vb.) dini inanç temelinde ortak ötekileri, *din ve mezhep temelli ötekilerdir*. Kadınların yaşamlarının merkezindeki en önemli unsur olarak dinî inançları, dolayısıyla dinî kimlikleri “inançsal ötekiler”i belirlemektedir. Bu inançsal ötekiler dinsizler, Hristiyanlar ve Yahudiler ve Alevilerdir. Evlilik yoluyla akrabalık ve komşuluk ilişkisi üzerinden söz ko- nusu ötekiler irdelenmiştir. Genel olarak bakıldığında, katılımcılar açısından evlilik grup sınırını ihlal eden bir durum olarak görüldüğü için komşuluğa göre daha katı sınırları çizilmiş bir ilişki türüdür. Değerlendirme aşamasında İslam dışı inançsal öteki olarak dinsizler, Yahudiler ve Hristiyanlar, İslam içi inançsal öteki olarak ise Aleviler ele alınmıştır. Ancak kadınların bir kıs- mı Aleviliği, Müslümanlığın Sünnilik mezhebinden farklı bir yorumu olan bir mezhep olarak değerlendirmektense, İslam dışı olarak değerlendirmekte- dir. Öyle ki bazı katılımcılar açısından Aleviler, Müslümanlığa döndürülme- si gereken kesimdir.

İslam dışı “dinî ötekiler” ile evlilik yoluyla akrabalık söz konusunda olduğunda, katılımcıların sosyal mesafelerini oldukça korudukları tespit edilmiştir. Ancak erkek ve kız çocuklarının İslam içi dinî ötekiler ile evlenmelerine karşı farklı tutumlar izlemektedirler. Erkek çocuklar grup sınırlarının koruyucu kudretine sahip görülürken, kız çocukları ise bundan mahrumdur. Bu yüzden erkek çocuk diğer gruptan “kız alıp” neslin, dolayısıyla grubun devamını sağlar iken, kız çocuk öteki gruba verilir. Anthias’ın (2013) belirttiği gibi üçüncü soyutlama düzeyi olarak önerdiği öznel arası pratiklere ve hikâyelere odaklanma noktası kesişimselliğin keşfedilmesine yönelik en önemli analitik araçlardan birisidir. Bu bağlamda toplumsal cinsiyet kimliği ile iç içe geçmiş dinî kimlik, “inançsal öteki” ne yönelik tutum farklılaşmasını bize vermektedir. Dolayısıyla hem toplumsal cinsiyet kimliğinin hem de dinî kimliğin kesişimselliğinin ilişki türlerine (evlilik, komşuluk gibi) farklı yön verdiği söylenebilir. Yani alma (oğlunun kız alması) ve verme (kızını başka birine vermek) eylemine toplumsal cinsiyet temelinde yüklenen anlam, inançsal ötekine yönelik tutumu farklılaştırmaktadır.

İslam dışı inançsal ötekiler incelenirken bir başka ilişki türü olan komşuluğa karşı, katılımcıların evlilik yoluyla akrabalığa nazaran daha esnek bir tutum içerisinde oldukları tespit edilmiştir. Kadınların öteki olarak gördükleri dinsizler, Yahudiler ve Hristiyanlar ile komşu olmayı kabul etme koşulları kendileri gibi olma, kendilerine benzeme şartına dayalıdır. Yahudilere karşı tutum ise oldukça serttir. Onların üzerinde Allah’ın laneti olduğunu düşünenlerin yanı sıra, tehlikeli olduklarını düşünenler de bulunmaktadır. Hatta Yahudi mallarının tüketilmesine bile karşı çıkmaktadır.

Dinî kimliğin kestiği bir başka öteki, İslam içi öteki olarak nitelendirilen kesim ise Alevilerdir. Türk toplumunda Alevi-Sünni fay hattı önemli ötekileştirme dinamiklerinden biri olarak işlev görmektedir. Katılımcıların Alevilere yönelik ötekileştirici tutumları, yine İslam dışı inançsal ötekilerde olduğu gibi, akraba yoluyla evlilik ve komşuluk ilişkileri üzerinden incelenmiştir. Katılımcıların Alevilere yönelik tutumlarında bilgisizlik ve bundan kaynaklanan bilinmeyene dair korku rol oynamaktadır. Kadınlar Aleviler ile ilgili bilgi boşluklarını ise kalıp yargılar ile doldurmayı tercih etmektedirler. Böylece Aleviler ile aralarından sosyal mesafe artmaktadır. Yine grup sınırları söz konusu olduğunda erkek çocuklarını, aldıkları kızı değiştirme yani İslam’ın Sünni yorumunu benimsemesi koşuluyla kabul edeceklerini belirtirken, kız çocuklarını kesinlikle vermeyi reddetmektedirler. Toplumsal cinsiyet kimliği ile kesişen dinî kimliğin ötekileştirmeyi etkilediği sonucuna ulaşılmıştır.

Araştırma bulgularında elde edilen bir başka önemli tespit ise din üzerinden ötekilerin hiyerarşik bir sınıflamaya tabi tutulmasıdır. Bu bağlamda en altta dinsizler, sonra sırasıyla Yahudiler, Hristiyanlar ve Aleviler bulunmaktadır. Aleviler hiyerarşik olarak en üst sıradadır. Ancak bazı katılımcılar açısından Alevilerin Müslüman olarak görülmemesi çarpıcı olan bir başka sonuçtur.

Kesişimsel kuram perspektifinden saha çalışmasının verileri değerlendirildiğinde, ötekinin ötekisinin homojen bir varsayımla anlaşılamayacağı görülmektedir. Kadınların din ve mezhep temelli ötekilere yönelik tutumlarına, sosyal kategorilerin (toplumsal cinsiyet, etnisite, din gibi) ontolojik derinliği göz ardı edilmeden, fakat birbirleriyle temasları bağlamında bakıldığında, ötekileştirmenin farklı kategorilerin kesişimselliğinde vuku bulduğu tespit edilmiştir. Salt bir “Müslüman kadın” ya da “Kürt kadın” anlayışı ötekileştirme bağlamında bakıldığında sağlıklı verilere ulaşılmasını engellemektedir. Dinî kimlik, İslam’ın Sünni yorumunu benimseyen kadınları aynı ekseninde bir araya getirmektedir, ancak bu eksen kesen bir özellik de sergilemektedir.

Türkiye’de Müslüman kadın kategorisinin homojen bir anlayışla ele alınmayacağını ispatlayan bir başka toplumsal dinamik ise etnisitedir. Bu bağlamda katılımcıların bir diğer ötekileri *Etnik temelli ötekiler*dir. Etnisite, etnisi- teleri temelinde, ancak din ile meşrulaştırılan ötekiler; Türk katılımcılar için Kürtler, Kürt katılımcılar için Türkler, Laz katılımcılar için ise Kürtlerdir. Esenler’de yapılan saha çalışmasında elde edilen bulgular, İslam dininin Türkiye’de yaşayan insanları bütünleştirecek ortak bir aidiyet zemini sunması beklenirken, zamansal ve mekânsal bağlamda, kimi zaman “ötekileştirici” bir mekanizma olarak devreye girdiğini de göstermektedir. Yani dinî inanç, grupların toplumdaki farklılıklarını bütünleştiren bir araç iken, öte yandan toplumsal grupların kendilerini ötekilerden farklılaştırmak adına kullandığı ayrıştırıcı bir mekanizma işlevi de görmektedir. Toplumsal grupların sınırlarını belirleyen din, aidiyet ve dışlama dinamiklerini içinde barındırmaktadır. “Biz” ve “öteki”, etnisite ve dinî inancın kesişimselliğinde, en iyi Müslüman “biz” ve bizim gibi Müslüman olmayan “öteki” anlamı kazanmaktadır.

Türkiye’de etnik kutuplaşmanın boyutunun oldukça fazla olduğunu ortaya koyan birçok çalışmada da (Akyürek ve Koydemir 2014; Alacahan ve Duman 2011), Türk katılımcıların etnik kimliği söz konusu olduğunda dinî temelli olarak Kürtleri ötekileştirdiği görülmektedir. Yani etnik ve dinî

kimliğin kesişimselliğinde, mensubu olunan etnik grubun, en iyi Müslüman olduğu noktasından hareketle başka bir etnik grubun ötekileştirildiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu doğrultuda bakıldığında, Türk etnik kimliğine mensup katılımcıların ifadelerinin ortak noktası, “biz”i tanımlayan unsurlar olarak Müslümanlık, Türklük ve Sünni olma durumunun önem taşımasıdır. Müslümanlık ve Türklük, katılımcılar tarafından iç gruba yönelik olumlu bir yapı kazandıran bir durumdur. İç gruba olumlu bir yapı kazandıran Müslümanlık, etnik kimlik ile birlikte aidiyet ve dışlama dinamiklerini belirleyen unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Katılımcıların ifadelerinde ortaya çıkan İslam ve milliyetçilik temalarından da görüleceği üzere, Müslüman milliyetçiliği hem İslam dinini hem de Türklüğü merkeze çekerek bireylerdeki etnik ve dinî kimlik algısını bütünleştirmektedir. Kişisel hikâyeler, aidiyet ve dışlama sınırlarının Türk ve Müslüman olma durumu ile çizildiğini göstermektedir. Anthias’ın da belirttiği gibi, aidiyet ve dışlama dinamiklerinin tespit edilmesinde, kişisel hikâyelerde deneyimlerden ziyade kimlik politikalarının yaydığı söylemlerin “etnik öteki” kurgusunda önemli taşıdığı sonucuna ulaşılmıştır (Anthias 2013).

Kürtlerin, Laz katılımcılar tarafından da “öteki” olarak kategorize edilmesindeki en önemli faktör yine dinî inançtır. Bu doğrultuda Kürtlere daha inançsız oldukları noktasında önyargılı yaklaşılmaktadır. Yani Laz katılımcıların Kürtler’ öteki olarak görmelerinde etnisite ile kesişen dinî inancın önemli bir belirleyiciliği söz konusudur. Farklı bir etnik grup olan Lazlar’n Kürtlere yönelik ötekileştirici tutumlarında etkili olan bir başka meşrulaştırıcı dayanak ise, Kürtlerin kendilerini sürekli dışlanmış olarak göstermeleridir.

Kürt katılımcıların etnisiteleri bağlamında “öteki”si sorgulanırken, McCall’un (2005) intrakategorik (kategori içi) olarak nitelendirdiği yaklaşım kullanılmıştır. Etnisite temelinde homojenleştirilmiş Kürt katılımcıların deneyimleri incelenerek sınır yapan ve tanımlayan süreçler ortaya konmuştur. Antihias’ın (2013) kesişimselliğin düzeyler bağlamında incelenmesi gerektiğini ifade ettiği analitik yaklaşımı doğrultusunda ise sınır ve hiyerarşinin oluşmasında toplumsal kategorilerin nasıl söylemsel bir boyut taşıdığı ele alınmıştır. Bu doğrultuda Kürt katılımcılar ile yapılan görüşmelerde elde edilen bulgular, Türklerin öncelikle “devlet” algısı ile özdeşleştirilerek kategorize edildiğini ve ötekileştirildiğini göstermektedir. Etnisite temelinde Türkiye’de en çok Kürtlerin baskı altında bulunduğunu belirten katılımcılar için, kendilerini temel hak ve özgürlüklerden mahrum bıraktığını düşündükleri

kurumsal ve yapısal bir örgütlenme olarak devlet, “Türk” öteki olarak anlam dünyalarında karşılık bulmaktadır. Öte yandan dikkat çeken sonuçlardan biri, Kürt ve Laz katılımcılar açısından din, etnik kimliğin önemli bir bileşeniyken, Kürtler açısından din önemli olmakla birlikte, etnisite tek başına aidiyet ve dışlanma algısını belirleyen başlıca eşitsizlik yaratan kategoridir. Kürt katılımcılar Türkiye’de yaşayan Müslümanlar olarak kendilerini, en çok ayrımcılığa maruz bırakılan kesim olarak hissetmektedirler. Dolayısıyla etnik kimlik ile kesişen dinî kimliğin Kürt katılımcıların ifadelerinde yer bulması, Kürt hareketinin zamansal bağlamda yeniden örgütlenişinin ipuçlarını bize vermesi bakımından önem taşımaktadır.

Genel olarak değerlendirildiğinde, etnisite heterojen bir Müslümanlık anlayışının izlerini bize vermektedir. Seta ve Pollmark’ın (2009:36-37) yayınladığı raporda katılımcılara “Sizce Türkiye’deki Türk, Kürt, Laz, Çerkez gibi farklı kökenden gelenleri bir arada tutan en önemli bağ nedir?” diye açık uçlu bir soru sorulmuş ve katılımcıların yalnızca %26’sı din cevabını vermiştir (Etnik kökene göre bakıldığında Türklerin %25,8’i, Kürtlerin ise %31,9’u). Ancak dinin, etnik farklılaşmaya karşı, ortak bir payda yaratma potansiyeli bulunduğu da söylenebilir. Bu, araştırmanın ana argümanını sağlamlaştıran bir kanıt olmanın ötesinde, derinlemesine sorgulandığında potansiyel bir ayrışma dinamiği olarak da ele alınabilir. Öyle ki, etnik ötekileştirmeyi meşrulaştırmak ve “öteki”yi nitelemek için kullanılan “daha az inancılı”, “biz Müslümanlara düşman” gibi argümanlar, muhtemel ayrışmaya bir manevra alanı açmaktadır.

Yoksul Müslüman kadınların bir diğer ötekisi ise *cinsel yönelim temelli ötekiler*, yani homoseksüellerdir. Politik kimlik söz konusu olduğunda yaşanan mağduriyetler “öteki”ni belirleyici en önemli unsurlardan biri iken, cinsel kimliğin kestiği homoseksüel “öteki” söz konusu olduğunda mağduriyetten ziyade -ki katılımcıların neredeyse tamamı, hayatlarında bir homoseksüelle karşılaşmıştır- ahlak, manevi değerler ve inanç önemli bir ötekileştirme dinamiği olarak işlev görmektedir. Öyle ki katılımcılar tarafından “biz”den farklı olarak homoseksüel “öteki” ile sınır, din ile çizilmektedir. Başka bir ifadeyle, “ideal Müslümanlık algısı” homoseksüellere yönelik dışarlanma sınırlarının çizilmesinde işlevsel olmaktadır. İsmailağa Cemaati gibi daha katı İslam anlayışı olan cemaatler, Barringer’in (2011:39) çalışmasında olduğu gibi homoseksüelliğe daha sert biçimde çıkmakla birlikte, Lut kavminin lanetlenme hikayesi gibi dinsel metin ve kaynaklara atıfla bu

tutumlarını meşrulaştırmaktadırlar. Kadınlar eşcinselliği “dinden çıkmış”, hatta “hastalıklı”, “iğrenç” ve “tikinti verici” olarak görmektedir. Bu nedenle çevrelerine zarar vereceği düşüncesiyle ise mahallerinde istemediklerini belirtmişlerdir. Katılımcılar ile yapılan görüşmelerde dikkat çeken bir başka ayrıntı ise kadınlara eşcinsellik ile ilgili genel bir soru yöneltilmesine rağmen verilen yanıtlarda yalnızca erkek cinselliğine yönelik cevaplar verilmesidir. Yani kadın eşcinselliği katılımcılar açısından söz konusu dahi olmamıştır.

Anthias (2013) kesişimsel analizin ilk basamağı olan sosyal ontolojilerin derinliğinin incelenmesi gerektiğini belirterek, her bir kategorinin zamansal ve mekânsal bağlamda nasıl organize edildiğini anlama noktasına dikkat çekmektedir. Esenler’de yaşayan kadınlar açısından toplumsal cinsiyet kategorisi, dinî inanç ve ataerkil toplumsal pratikler etrafında yapılmaktadır. Katılımcıların ifadelerinde dikkat çeken diğer bir husus “öteki” olarak homoseksüellerin, kadınların en önemli toplumsal cinsiyet rolü olarak benimsedikleri çocuk yetiştirmeye bir tehdit olarak görülmesidir. Sonuç olarak, Esenler’de yaşayan kadınların eşcinsellere yönelik ötekileştirme ve önyargı süreçlerinde dinî sosyalizasyonun önemli bir motivasyon kaynağı olduğu görülmektedir. Ancak kadınlar bu durumu gerekçelendirmelerine göre farklılaşmaktadırlar. Cemaat mensubu kadınlar; dinî metinlerde yazılan hususları referans vererek, ötekileştirme pratiğinde dinî sosyalizasyon sürecinin önemini ortaya koyarken, 40 yaş ve üzeri, görece daha eğitimsiz kadınlar; çocuklarının ve mahallenin ahlakını bozacakları gerekçesiyle eşcinselleri “ötekileştirme” eğilimine girmektedirler.

Esenler’de başörtülü yoksul kadınlar ile yapılan görüşme sonucu elde edilen verilerin değerlendirilmesi sonucu, kadınların politik kimlikleri perspektifinden öteki olarak gördükleri kesim “inançsız” olarak adlandırdıkları kesimdir. *Politik temelli* öteki katılımcılar açısından “Müslümanlara zalimlik yapanlar”, “CHP’liler”, “laiklik yanlıları”, “solcular”, “cumhuriyetçiler”, “öteki partililer”, “CHP’liler”, “HDP’liler”, “AKP gelene kadar” ise “devlet”tir. “Biz” Müslümanlara zalimlik yapan “ötekiler”, yani “bizden daha az Müslüman olanlar”, kadınların algı ve anlam dünyalarına şekil vermektedir. Bu bağlamda türban meselesi ve bu nedenle ayrımcılığa maruz kalmak, “inançsız öteki”nin oluşmasında önemli bir faktördür. Bireylerin grup kimliğinin oluşmasında, dolayısıyla “biz” ve “öteki” ayrımında ait oldukları grubun toplumda ayrımcılık yaşadığına dair inanç da önem taşımaktadır. Kimi katılımcılar başörtüleri ya da çarşafı nedeniyle doğrudan ayrımcılığa

maruz kalırken, kimi katılımcılar ya kimlik politikalarının yaydığı söylemler doğrultusunda ya da yakın çevrelerinde başörtüleri ya da çarşafı nedeniyle ötekileştirmeye maruz kalanların deneyimlerini aktararak Müslümanların ezildiğini belirtmişlerdir. Yani “öteki” fikri, sosyal ilişki ve hayali söylemlerde yeniden üretilmektedir.

Dikkat çekici önemli bir diğer husus, katılımcıların politik ötekiyi kendilerinden olmayan öteki partililer (CHP, HDP), laiklik yanlıları, solcular ve AKP gelene kadar devlet üzerinden tanımlamalarıdır. Bu çerçevede bir anomali olarak Kürtlerin de ötekileri “devlet”tir. İlginç olan Kürt katılımcılar devleti “öteki” olarak görmektedir, ancak bunu din üzerinden değil etnik hassasiyetler üzerinden, yine dini gerekçe göstererek yapmaktadırlar. Genel anlamda bakıldığında, katılımcıların politik kimliği “inançsız” olarak nitelendirdikleri başka siyasi görüşten olanları ötekileştirmede belirleyicidir.

Başörtülü kadınların homojen bir bütünlük olmadığı noktasından hareket ederek yapılan bu çalışmada, kadınların sınıfsal konumları perspektifinden zengin Müslümanlara yönelik tutumlarına bakıldığında, sunulan homojen görünümün aslında bir yanılsamadan ibaret olduğu görülmektedir. Saha çalışmasından elde edilen bulgular sınıf temelli ötekini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla kadınların sınıfsal kimliklerinin kestiği bir “Müslüman öteki”nin varlığı da söz konusudur. Başörtülü kadınların dinî kimliklerinin sembolik bir ifadesi olan başörtüsü nedeniyle yaşadığı ayrımcılık deneyimleri, bütün Müslüman kadınların toplumsal yaşamda karşılaştığı ayrımcılık deneyimlerini karşılamamaktadır ya da başörtülü kadınlar sadece başörtülü oldukları için ötekileştirildiğini hissetmemektedirler. Toplumsal yaşamın en altında bulunan ve sınırlı olarak kamusal alana dahil olan, hatta kadının kamusal alanda olmasına direnç gösteren Esenler’de yaşayan yoksul Müslüman kadınlar açısından bakıldığında “biz” ve “öteki” kategorizasyonunda işlevsel olan “idealize edilen Müslümanlık”ta fakir olma durumunun önemli olduğu tespit edilmiştir. Bu doğrultuda kadınların “Müslüman öteki”ne yönelik anlam inşalarının iki kaynaktan beslendiği sonucuna ulaşılmıştır. Bunlardan *birincisi*; genel yoksulluk üzerinden ortaya konulan ötekileştirme, yani yoksulluğun bir imtihan olarak görülerek yüceltilmesi, *ikincisi*; bir kadın olarak zengin türbanlı kadınlara yönelik eleştirel bakış açısıdır. Yoksulluğun İslami açıdan değerlendirilişinde “biz” yani “yoksul Müslümanlar” kategorisi yüceltilerek idealize edilmekte, “öteki” yani “zengin Müslümanlar” daha alt statüde değerlendirilmektedir. Yani toplumsal alanda her ne kadar eko-

nomik anlamda alt konumda olsalar da katılımcılar açısından Müslüman'ın yoksul olması dinî açıdan üst mertebede olduklarını gösteren bir durumdur. Toplumda dezavantajlı konumda olanların var olan durumu içselleştirmelerinin sosyal psikolojik analizini içeren Sistemin meşrulaştırılması kuramında da (*system justification theory*) belirttiği gibi toplumda dezavantajlı konumda olanlar, var olan toplumsal düzeni savunmayı sağlayan genel bir ideolojik motivasyona sahiptirler (J. T. Jost ve Banaji 1994). Böylece içinde bulundukları durumu daha hafifletmek ve kendilerini daha iyi hissetmek için yanlış bilinç kaynaklı inanç, düşünce ve ideolojileri savunurlar (J. Jost ve Hunyady 2002). Yani kadınlar kendi yoksulluklarını nasıl değerlendirdiklerine ve bu bağlamda nasıl bir yaşam stratejisi belirlediklerine bakıldığında kültürel değerler, geleneksel değerler ve dinselğin kadınların yoksulluk ve yoksunluklarıyla mücadele ya da bunları içselleştirmede bir yaşam stratejisi olarak işlev gördüğü söylenebilir. Aynı durum kadınların toplumsal cinsiyet kimlikleri söz konusu olduğunda da geçerlidir. Yapılan görüşmelerde kimi katılımcılar yoksul kadın olmayı zengin kadın olma ile karşılaştırarak, zengin kadınların pis, kendine bakmaktan evine zaman ayırmayan, gezmekten sorumluluklarını yerine getirmeyen kişiler olarak değerlendirmektedirler. Bu durum yine kadınların yoksulluğu bir yaşam stratejisi olarak sahiplenerek, kendi kadınlıklarını yüceltme motivasyonlarını ortaya koymaktadır

Sosyal eşitsizliklerin farklı formları arasındaki ilişkiler, kesişimsel teori perspektifinde değerlendirildiğinde ise katılımcıların ifadelerinde dikkat çekici ve önemli bir sonuca ulaşılmıştır: İdealize edilen Müslüman kadın anlayışını, “öteki” olarak görülenler ile benzetme, farklılaştırma, kıyaslama. Yani başörtülü yoksul kadınların ötekileri sorgulanırken kendi iç gruplarına yönelik eleştirel bakış açılarını “öteki”ler ile benzetme, farklılaştırma ve kıyaslama mekanizmalarını kullandığı tespit edilmesi noktasından hareketle, aslında kendi “iç ötekileri”ni kategorize etmektedirler: *giyim tarzları ve lüks yaşamları ile ön planda olan ve politik imtiyaza sahip Müslüman kadınlar*. Zengin Müslümanlık söz konusu olduğunda en dikkat çeken öteki kurgusu zengin başörtülü kadınlar üzerinden yapılmaktadır.

Kesişimsellik kuramsal bakış açısına sahip teorisyenler, kimlik politikalarının ürettiği argümanlara karşı çıkararak homojen kadınlık anlayışının tek bir eksenle değerlendirilmesine karşı çıkışın öncülerini olmuşlardır (Hancock 2007:63). Bu noktadan hareketle Türkiye’de de İslami kimlik politikasının yaydığı söylemlerin yarattığı laik/seküler ve İslamcı/dindar kadın

çatışma zeminini yok saymadan, bireylerin algı ve anlam dünyalarında şekillenen “biz” ve “öteki” kategorizasyonu çalışma bağlamında yeniden sorgulanmıştır. Yapılan çalışmalardan farklı olarak İslam’ın Sünni yorumunu benimseyen ve bu doğrultuda gündelik yaşamlarına yön veren kadınların yoksullukları, etnik kimlikleri, cemaat üyelikleri, politik tercihleri gibi farklılıkları bağlamında inşa ettikleri “öteki”ler sorgulanmıştır. Çünkü sosyal eşitsizliklerin farklı formları arasındaki ilişkilerin teorizasyonu olan kesişimsellik, totalleştirici bilgilere karşı bir başkaldırıdır (Anthias 2013; Bilge 2010; Kimberle Crenshaw 1989; Knapp 1999).

Sınıfsal kimlik ile birlikte dinî kimlik kadınların “ben” ve “öteki” inşasında bir katalizör görevi görmektedir. İslami burjuvazinin yarattığı yeni sınıfsal konum, yoksul kadınların benliğinin biçimlendirmekte iken, din de yoksulların sınıfsal konumlarında bir yaşam stratejisi işlevi görmektedir. Yoksul başörtülü kadınların zengin türbanlı kadınlara yönelik ötekileştirici tutumların kaynağına bakıldığında din temelli, fakat sınıfsal bir öfkeyi de içinde barındırması, muhtemel sınıfsal çatışmaları ileride beraberinde getireceğini göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Kişisel anlatılardan yola çıkarak elde edilen veriler, zengin Müslüman kadınların pahalı başörtüleri ve lüks yaşam tarzları mevcutta var olan simgesel şiddeti ortaya koymaktadır. Sınıf kimliği ve dinî kimliğin kesişimselliğinde toplumsal cinsiyet kimliği etrafında örülmüş zengin Müslüman ötekilerin odağında “zengin kadınlar” bulunmaktadır. Kesişimsel teori perspektifinden bakıldığında, sınıf ve toplumsal cinsiyet kimliği kesişimselliğinin bir Müslüman öteki yarattığını sonucuna ulaşılmıştır.

Sonuç olarak, Esenler’de yaşayan başörtülü yoksul kadınların etnik kimlikleri, dinî kimlikleri, cinsel kimlikleri, politik kimlikleri ve sınıf kimlikleri ötekileştirmenin hangi dinamikler üzerinden işlediğini göstermektedir. Gerek kişisel anlatılar düzeyinde deneyimlerinden gerekse söylemsel düzeyde elde edilen bulgulardan hareketle yapılan analizlerde kadınların farklı kimliklerinin kesişimselliğinde ötekileri tespit edilmiştir. Kesişimsel kuramın sunduğu perspektifte bakıldığında, kimi zaman toplumsal cinsiyet kimliği ile kesişen dinî kimlik, kimi zaman etnik kimlik ile kesişen toplumsal cinsiyet kimliği gibi farklı kimliklerin birbiriyle kesişimselliği, Müslüman kadın üzerinden bir hesaplaşmanın keşfini sağlamıştır.

Bugüne kadar Türkiye’deki kutuplaşmanın görünen yüzü olan İslamcılar ve laiklik yanlıları arasında yaşanan gerilimler ve bunun sonucu ola-

rak ortaya çıkan hak mağduriyetlerinin, bütün Müslüman kadınları temsil etmediği görülmektedir. Kadınlar gerek yaşadıkları ayrımcılık deneyimleri gerekse başkalarının yaşadıkları ayrımcılık deneyimleri üzerinden bir “öteki” kategorizasyonu yaparken, öte yandan kendilerinin de ötekileri olduğunu ortaya koymuşlardır. Bu ötekileştirme mekanizması kimi zaman politik kimlikleri, sınıf kimlikleri, kimi zaman inançsal kimlikleri, cinsel kimlikleri ve etnik kimlikleri üzerinden işlemektedir. Ancak temelde dinî kimliklerinin perspektifinde “öteki”ni değerlendirirken, kimi zaman birbirleriyle kesişen kimliklerinin “öteki”leri ortaya koyduğu tespit edilmiştir. Bu doğrultuda Kesişimsel kuramın sunduğu perspektifte bakıldığında aslında kadınlar idealize edilen, bu doğrultuda kendi iç grubuna yönelik eleştiride de bulunan Müslüman kadın ile hesaplaşarak kendi kimliğini bu temelde kurgulamaktadır. Özellikle cemaat bağlantısı olan kadınlar, modern görünümlü türbanlıları kamusal alanda sınırsızca var olmaları ve giyimlerinin İslam dininin özülle uyumadığı gerekçesiyle ötekileştirmektedirler. Bu durum İslami hareketin başörtülü/türbanlı kadınların yaşadığı mağduriyet üzerinden homojenleştirici söyleminin bütün Müslüman kadınları kapsamadığını göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Bu yüzden “madun”un hikâyesinin dinlemesinin ne kadar önemli olduğunun altını bir kez daha çizmek gerekir.

Gerek türban ve tesettür tartışmaları ışığında, gerekse sınıfsal perspektifte bakıldığında “Müslüman kadın” kategorisi homojen değildir. İslami tarikat ve cemaatlerin kadına bakış açısındaki farklılıklar, mevcut çatışma zeminlerini ortaya koymaları açısından önem taşımaktadır. Öyle ki günümüzde bazı İslami cemaat ve tarikatlar (örneğin İsmailî Cemaati) kadınların okumasına ve çalışmasına karşı çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle kamusal alana türbanlarıyla katılma gibi hak ve özgürlük talepleri yalnızca belli bir kesim kadının talebi olmuştur. Bu doğrultuda Müslüman kadının olgusunun heterojenliğinin, keskinleşen sınıfsal konumlar ile birlikte nasıl görünür olduğunun altının çizilmesi gerekmektedir. Anthias’ın (2013) da belirttiği gibi, zaman ve mekân bağlamında vuku bulan sosyal ilişkilere, toplumsal pozisyon ve hiyerarşilere konsantre olmak gereklidir. Bunun için de özneler arası ilişkiler, yani “öteki” ile ilişkilere odaklanmak önem taşımaktadır. Başörtülü yoksul kadınların kişisel hikâyelerine odaklanıldığı bu çalışma sonucu, hegemonik söylemlerin araçsallaştırdığı kadınların deneyimlerinin homojen bir özellik göstermediği, kişisel anlatılarının farklı ötekileştirme pratiklerini ortaya koyduğu görülmektedir. Yani Müslüman kadın kategorisi, homojen bir bütünlük olmanın ötesinde heterojen bir bütünlüktür.

Dolayısıyla başörtülü kadının kamusal alanda yaşadığı mağduriyet ve ayrımcılıktan ziyade, kadınların ötekileri üzerinden kendi kimliğini kurguladığı sonucuna ulaşılmıştır. Kadınların yoksullukları, etnisiteleri, cinsel kimlikleri, politik kimlikleri üzerinden aslında idealize ettikleri Müslüman kadın kimliğini bize vermektedir. Çalışmanın sonuçlarının gerek “öteki”nin “ötekisi”nin de olduğunu ortaya koyması, gerekse kimlik politikalarının sosyal grupları homojen bir bütünlük olarak ele alıp, bunun üzerinden argümanlar üretilmesinin ortaya çıkardığı sonuçların genellenebilirliğinin yeniden sorgulanmasına imkân tanınması bakımından literatüre katkı sağlanması ümit edilmektedir.

EKLER

EK 1: Kadınların Hikâyeleri

Gerek kitabın tamamında gerekse aşağıdaki hikâyelerinde kadınların kendi isimleri kullanılmamış, araştırmacı tarafından verilen “takma isim”ler ile anılmışlardır.

AYNUR: 34 yaşında, evli, aslen Hakkarili. Oy verdiği partiyi anlatırken, “biz kendimize, Kürtlüğümüze, dinimize sahip çıkana veriyoruz” diye ifade bulunmuştur. Esenler’de kayınvalidesi ve eşinin kardeşleri ve onların ailesiyle birlikte yaşamaktalar. En büyük hayali ise kendi evinin sahibi olmak ve çocuklarıyla birlikte oturmak. 16 yaşında evlenmiş, iki çocuğu var. Kadın olarak ev içinde, kayınvalidesinden dolayı çok ezildiğini her fırsatta vurgulamıştır.

AYSEL: 25 yaşında, evli, aslen Niğdeli. Görüşme sırasında en çok hem evlenmeden önce hem de evlendikten sonra kadın olarak yaşadığı ayrımcılıktan dem vurdu. Çocukken abisine sağlanan koşullar kendisine hiç sağlanmamış. En unutamadığı anı ise abisine ateri alındığında kendisinin abisine oynamak için yalvarması olmuş. Bir kızı var. Kızının kendi yaşadığı ayrımcılığı yaşamaması en büyük hayali.

AYŞE: 39 yaşında, evli, aslen Tokat doğumlu. İsmailağa Cemaati mensubu. Diyanet tarafından verilen dinî eğitime yönelik eleştirileri çok fazla. Bunlardan en önemlisi kızlara adetliyen Kur'an tutturulması. Hatta bu konuyu ilgili mercilere iletmem için benden ricada bulundu. Tam tarikatlı (tesettürlü) insan olarak ifade ettiği gerçek Müslüman gerek ibadetiyle gerek giyimiyle gerekse erkeklerle mesafesinde kendini kapatan kadındır ona göre. Her ne kadar şimdiki yönetime eleştirel yaklaşıp da “ezanımıza, başörtümüze sahip çıktığı için destekliyorum onları” diyerek siyasal tercihinin nasıl şekillendiği konusunda önemli fikirler verdi.

AYTEN: 41 yaşında, evli, Tokat'tan Esenler'e göç etmiş ailesiyle birlikte. Arkadaşını seçerken onun dinî toplantılara katılıyor olmasına oldukça dikkat ediyor. Siyasi tercihlerinde oy verdiği partiyi seçerken nelere dikkat ettiğini ise şu sözlerle ifade etti: “Liderimiz dindarsa namazlı abdestliyle gerişi önemli değil”. Evlendikten sonra kayınvalidesi ve eltisi tarafından dışlanmış sürekli. Zenginlerin dünyevi işlere yoğunlaşmasından dolayı ibadete zaman ayıramadıklarını, bu yüzden yoksulluğun İslami açıdan güzel bir şey olduğunu düşünüyor. Ayten için tam bir Müslüman kadının namazlı, abdestli, çarşafı olması ve en önemlisi erkeğe çıkmaması lazım.

AZİZE: 61 yaşında, evli, aslen Rizeli. “Bir Laz olarak” horon çekmeyi bilmediğini söyledi, bu duruma oldukça üzülüyor. Nedeni babasının çok tutucu biri olmasıymış, düğünlere gittiklerinde değil horon tepmelerini, gözünü kızlarından ayırmazmış ayağa kalkmasınlar diye. Zengin akrabalarının hac dönüşü ziyarete gelenlere dağıttığı altın yüzükler hacca gitme umudunu biraz daha kırmış, hacca gitmenin çok para harcamayı gerektirdiğini düşünüyor.

BERDİL: 18 yaşında, bekâr, aslen Şırnaklı. Lise öğrencisi. Okulda HDP'li ve Kürt olduğu için ayrımcılığa uğradığını ve vatan haini olarak damgalandığını belirtti. “Kürdüm ama uğruna ölebileceğim Türk arkadaşlarım var” diyerek Türk- Kürt ayrımının gereksiz olduğunu düşünüyor. Yaşadığı en kötü olay ise –bu durum ailesini de oldukça çok kaygılandırıyor- Şırnaklı Kürt kökenli bir sınıf arkadaşının kendisini HDP'li olduğu için tehdit etmesi olmuş. MHP'li olan bu arkadaşının aynı etnik kökene sahip olmalarına rağmen onu bu şekilde tehdit etmesi ve ayrımcılık yapması onu oldukça etkilemiş.

BERRA: 21 yaşında, bekâr, aslen Sivaslı. Bir dönem Esenler'e göç etmeden önce ailesiyle birlikte Edirne'de yaşamış. Siyasi tercihinde dinin rol oynama-

sının nedenini Edirne’de CHP’nin baskın olmasına bağlıyor. Çünkü burada yaşarken başörtülü olması nedeniyle ayrımcılık yaşamış yerel halk tarafından. Türkiye’de Müslümanların “Atatürkçü” olarak nitelendirdiği kişiler tarafından ezildiğini düşünüyor.

CEMİLE: 50 yaşında, evli ve Çankırı doğumlu. Zenginlerin yoksulları hor görmesinden çok rahatsız. Özellikle lüks giyinen tesettürlü kadınların kendine yukarıdan baktığından, beğenmediklerinden bahsetti.

DERMAN: 50 yaşında, evli. Okuma yazma bilmiyor, Kur’an kursuna 45 yaşından sonra giderek öğrenmiş. Kadın olması nedeniyle ayrımcılığı ve zorluğu yaşayan kadınların tipik bir örneği. Çocukların büyüyüp kendine yetmeye başladıktan sonra eşiyle birlikte cemaat vasıtasıyla katıldıkları, hatta kendi evlerinde düzenledikleri toplantılar ile birlikte anlattığına göre hayatı değişmiş. En önemlisi eşinin daha dindar biri olduktan sonra (cemaate katıldıktan sonra çok daha dindar biri olduğunu vurgulayarak ifade etti) ona yaptığı ayrımcılık ve zulüm sona ermiş, daha iyi bir insan olmuş.

EMİNE: 47 yaşında evli ve iki çocuk annesi. Giresun’dan göç etmiş. Dışarı çıkmayı hiç sevmiyor, eşinin ailesinin de aynı şekilde olduğunu belirtti. Öyle ki Esenler dışına yalnızca hastaneye gitmek için çıkmış.

ESMA: 39 yaşında, evli, aslen Niğdeli. Arkadaşlık yapacağı kişinin etnik kimliği ve insancı olması onun için oldukça önemli. Üvey annesi tarafından sınırsız baskı ve kötülüğe maruz kalmış. Türkiye’de kadınların en çok ayrımcılığa uğrayan kesim olduğunu, bunun ise aileden başladığını düşünüyor.

FATMA: 48 yaşında, evli, aslen Siirtli. Bir müddet kirada oturduktan sonra Esenler’den ev sahibi olmuşlar. Mutaassıp bir aile olduklarını, kredi çekmenin günah olduğunu belirterek, kredi çekmek yerine başka birinden dolar olarak aldıkları parayla aldıklarını anlattı. DSP’nin koalisyon döneminde, Beşiktaş’ta 80 yaşında bir kadının sözlü saldırısına uğramış başörtüsü yüzünden. Bu yüzden İslam’ın düşmanı olarak sol görüşlülere, CHP’lilere ve PKK’yı görüyor. Doğuştan engelli kızını ameliyat ettirmek için bir zenginden yardım istemesi üzerine hor görülerek geri çevrilmiş bu isteği. Zenginlere kibirli ve yoksulları hor görmeleri nedeniyle tepkili.

FERİDE: 44 yaşında, evli, aslen Kastamonulu. Çarşafı nedeniyle pazarda birkaç kez sözlü tacize uğramış başı açık kadınlar tarafından. Lazların Tür-

kiye’de en çok ezilen kesim olduğunu düşünüyor. Gerçek Müslümanların ise yoksulların olduğunu düşünüyor. Onun kendi tabiriyle “zenginlerin alını secdeye varmaz”.

GÜL: 28 yaşında, aslen Niğdeli. Eşinden yeni boşanmış, çocuğuyla birlikte ailesinin yanına dönmüş. Gül İsmailağa Cemaati mensubu, çarşaf giyiyor. Cemaatin mahallerde yaptığı toplantılarda Kur’an okuyor. Recep Tayyip Erdoğan’a “Gördüğümde tüylerim havaya kalkıyor” diyecek kadar hayranlık duyuyor. Anlattığına göre CHP döneminde Kur’an kursuna giderken basılacakları korkusu yaşıyorlarmış, ancak şimdi çocuklarını sübyan kurslarına rahatlıkla gönderebilmekten, elinde Kur’an rahatlıkla gezebilmekten, çarşaf giyebilmekten memnuniyet duyuyor. Laikler ve CHP’liler ona göre din düşmanı. “Kapalı çıplaklar” olarak nitelendirdiği Suriyeli kadınlara ise oldukça tepkili. “Bizim Müslüman kadınların kapalılarında pantolon yoktu, ta ki onlar gelinceye kadar” diyerek Suriyeli kadınların Müslüman kadınların giyim alışkanlıklarını etkilemesinden oldukça rahatsız olduğunu dile getirdi.

GÜLAZER: 42 yaşında, Mardin doğumlu, eşinden olaylı bir şekilde boşanmış. Bir apartmanın bodrum katında, zor şartlarda tek başına yaşıyor. Boşandığı eşinden aldığı 200 TL nafaka ile yaşamını sürdürmeye çalışıyor. Kürt kimliğini özellikle vurguluyor. Unutmadığı en büyük ayrımcılık deneyimini yardım istemek için gittiği kaymakamlıkta güvenlik görevlisinin onu tartaklamasıyla yaşamış.

GÜLPERİ: 19 yaşında, bekâr, aslen Hakkarili. İlk kez 2015 genel seçimlerinde oy vermiş, bunu “kendimize verdim” diye ifade etti. En büyük hayali ailesini hacca götürmek.

GÜLSÜM: 27 yaşında, evli, aslen Tokatlı. Kendisi şahsen ayrımcılık yaşamasa da arkadaşının çarşafı olduğu için yaşadığı olay onu çok etkilemiş. Arkadaşı sokakta yürürken “aaa bak Ninja kaplumbağa geçiyor” denmesi onun bilinçaltına işlemiş. Zenginlerin cennete beş yüz yıl daha geç cennete gireceğini düşünüyor, bu yüzden ona göre yoksul olmak daha avantajlı bir durum. Yahudilerin üzerinde Allah’ın laneti olduğuna inanıyor, bu yüzden onlara kin güdüyor.

GÜLTEN: 59 yaşında, evli, aslen Giresunlu. “Dini inancı en başta önemli, Laz olmasını tercih ederim ama Kürtler bizden uzak dursun” diyerek sohbet-

tin başında bir çırpıda ötekilerini sıraladı. Hatta Türkiye’de başörtülülerin en çok ezilen kesim olduğunu, bunu yapanların da Aleviler ve Kürtlerin olduğunu düşünüyor.

HAFİZ RABİA: 20 yaşında, evli, aslen Tokat doğumlu. Ailesini küçük yaşta kaybetmiş, 18 yaşında evlenmiş. İsmailağa Cemaati’nin yurtlarında yatılı olarak kalmış uzun süre. Şu an yine aynı cemaatin mensubu. Mahalle arasında yapılan toplantılarda sohbet verip, Kur’an okuyor. Mahalleli tarafından genç yaşına rağmen çok sevilen, sözü dinlenen ve saygı duyulan bir hafız. Erbakan Hoca’nın zamanının düzenini aradığını görüşme boyunca hep dile getirdi. Başörtülülere yaşanan olaylardan dolayı hak vermiyor. Buna gerekçe olarak da kadınların okumasını tasvip etmemesini gösterdi. Bilindiği üzere İsmailağa Cemaati kadınların okumasına karşı çıkan bir cemaat. Ayrıca çarşafli bir kadın olarak başörtülülere karşı diğer bir eleştirel yaklaşımı onların Armine, Vakko gibi Yahudi malı olduğunu iddia ettiği eşarplar takmaları. Ona göre gerçek Müslüman kadın “bizim tesettürümüz” dediği çarşaf giymeli. Hafız Rabia’nın en radikal düşüncesi ise bir kadının bir erkekle aynı ortamda yalnız kalmasıyla ilgiliydi: “Hayır kesinlikle, bekâr kadın asla erkeklerle dolaşamaz. Hatta hamile bir kadın bir saat başka bir erkekle aynı ortamda yalnız bulunsun kadının hem nikâhı düşer hem de karnındaki çocuk gayrimeşru olur”.

HALİME: 53 yaşında, evli, aslen Sivaslı. Aile içinde eltisi, kayınvalidesi ve görümcesi tarafından çok ezildiğini dile getirdi. Eşinin tekstil atölyesi var. Burada Şafi olduğunu özellikle belirttiği Kürt işçiler çalışıyor. Onlara mesafeli davranılması gerektiğini düşünüyor. Kürtlerin Türkiye’de ezilmediğini, devletten yardım almalarına rağmen haksız yere isyan ettiklerini düşünüyor. Ezilenler asıl yoksullar ona göre Kürtler değil.

HANIM: 44 yaşında, evli, aslen Şırnaklı. Herhangi bir ayrımcılık yaşamamış Kürt olması nedeniyle, fakat Kürtlerin Türkiye’de ayrımcılığa uğradığını, halbuki tek bayrak altında yaşamak gerektiğini sık sık vurguladı. Ev içerisinde ise geçmişte çok sıkıntı çekmiş, bunu kocasının sözünü dinlememesine bağlıyor. Bu yüzden şiddet görmüş. Bir kadın ona göre her ne olursa olsun eşinin sözünden çıkmamalı.

HATİCE: 29 yaşında, evli, aslen Tokatlı. Engelli bir kız çocuğu var. Zamanının neredeyse çoğunu onunla birlikte geçiriyor, onu rehabilitasyon merkezine

götürüyor. İslam'ın hayatın her alanında olması gerektiğini düşünüyor. Esenler'de değil ama İstanbul'un başka yerlerinde başörtüsü ve giyimi nedeniyle ayrımcılığa maruz kalmış. Müslümanların en büyük düşmanı olarak şu an HDP'lileri ve CHP'lileri görüyor. İdeal bir Müslüman kadının kocasına Hz. Hatice'nin Hz. Muhammed'e davrandığı gibi davranması gerektiğini ifade etti. Suriyeli komşu kadınlara karşı ise oldukça eleştirel bir yaklaşımı vardı.

HAVİN: 32 yaşında, bekâr. Ailesiyle birlikte Ağrı- Doğu-Beyazıt'tan Esenler'e göç etmiş. Devletten aldıkları yardım en büyük destekleri. Beyin tümörü gibi ciddi bir rahatsızlık geçirmiş, bu rahatsızlık nedeniyle duraksayarak konuşuyor. Kürt kimliği ve Müslümanlık onun için çok önemli. Hangi partiye oy veriyorsunuz diye sorduğumda bana "Kendimize veriyoruz, Kürt partisine" diye yanıt verdi. Zenginlere onları lanetleyecek kadar tepkili.

HAYRİYE: 48 yaşında, evli, ailesiyle birlikte Niğde'den göç etmişler. Yaşadığı en büyük ayrımcılık deneyimi oğlunun yemin törenine başörtüsü nedeniyle alınmaması. "Başörtüm bayrağımdır" diyerek karşı bir milliyetçilik anlayışıyla kendini haklılığını ifade etti.

HELİN: 19 yaşında, bekâr, aslen Adıyamanlı. Zamanının çoğunluğunu dinî yayınlar okuyarak geçirdiğini ifade etti. En büyük hayali hafız olabilmek.

LEYLA: 40 yaşında, evli, aslen Batmanlı. Oy verdiği partiyi yoksullara ve engellilere yardım etmesi nedeniyle tercih ediyor. En çok girdiği ortamlarda Kürtler ile ilgili yapılan yorumlar nedeniyle ayrımcılık yaşadığını ifade etti. Ona göre gerçek Müslüman bir kadının kocasına itaat etmesi, yuvasına ve çocuklarına sahip çıkması gerekiyor. Eşinden geçmişte çok fazla şiddet görmüş, bunu gereksiz yere kocasına karşı çıkmasına bağlıyor. Oysa bir kadın kocasına itaat etmesi gerektiğini belirtti. En büyük hayali ise hacca gitmek.

MEDİHA: 63 yaşında, evli, aslen Rize doğumlu. Onun çocukluk zamanlarında Rize'de kız kaçırmak yaygın olduğu için ailesi tarafından teyzesinin oğlu ile beşik kертmesi yapıp evlenme çağına geldiğinde onunla evlendirilmiş. Kadının ne kadar tahsilli olursa olsun erkekten bir adım geride durması gerektiğini düşünüyor.

MERYEM: 35 yaşında, evli, aslen Şanlıurfalı. Kayınvalidesi ile birlikte evde sekiz kişi yaşıyorlar. Meryem en büyük ayrımcılığı evde kayınvalidesi ve kocası nedeniyle yaşamaktadır. "Evde bir şey olsa hep sorumlu ben oluyorum,

yani hep öyle hep ben eziliyorum. Toplumda değil ama hep ev içerisinde eziliyorum” diyerek yaşadığı zorluklardan bahsetti. En büyük hayali Esenler’de yalnızca kendine ait, kayınvalidesiyle birlikte yaşamak zorunda olmayacağı bir ev.

MİHRİBAN: 54 yaşında, evli, aslen Ağrılı. Eşi vefat etmiş, oğlu, gelini, torunları ve kızıyla birlikte aynı evde yaşıyor. Devletten yardım almakta, en büyük korkusu bu yardımın kesilmesi, bu yüzden görüşmenin ilk başında tereddüt etti. Evde kontrolün onda olduğunu ve gerekçesini şu sözlerle ifade etti: “Benim dediğim her şeyi yapıyorlar, her söylediğimi kabul ediyorlar. Ben anneyim çünkü”. Gerek dinî gerekse bir kadın olarak örnek aldığı en önemli kişi- siyasetçi olarak nitelendirdiği- Abdullah Öcalan’ın annesi. Evinin duvarlarında bağlı olduklarını belirttiği şeyhin fotoğrafları vardı.

NESRİN: 26 yaşında, bekâr, Adıyaman doğumlu. “Güç kimin eline geçiyorsa Türkiye’de diğerini ötekileştiriyor” diyerek çalışma için oldukça önemli bir cümle kurdu, zaten tüm söyledikleri bu ekseneydi. Bilinçli bir Müslüman olarak okumanın, araştırmanın, farklılıklara saygı duymanın onun için önemi büyük.

NURTEN: 46 yaşında, evli, aslen Niğdeli. Sorduğum sorulara, özellikle Türkiye’de ayrımcılık ile ilgili sorulara “Valla pek toplumla iç içe değiliz bilmiyorum yani” diyerek Esenlerde yaşayan kadınların durumunu en net anlatan kadın. Mahallesinin hemen yanında bulunan Kemer Park sitesinden yaşayanlara ise lüks ve savurgan yaşadıkları için tepkili.

PERİHAN: 43 yaşında, evli, aslen Kastamonulu. Ayrımcılığı aile içinde “gelin” olmasından dolayı yaşamış. Bunu farklı bir şehirden gelmesine bağlıyor. Esenler gibi muhafazakâr semtlerde eşcinsellerin istenmeyeceğini, kendisinin de dinî nedenlerden dolayı onları istemediğini belirtti.

PERVİN: 36 yaşında, evli, aslen Siirtli. Kayınvalidesiyle birlikte bir süre aynı evde kaldıktan sonra ayrı eve çıkmışlar. Bundan sonra hayatında söz sahibi olduğunu, kendi fikirlerini rahatça söyleyebildiğini ifade etti. Çarşaf giydiği için kendisine yapılan “Ninja” benzetmesine olayın olduğu zamanlarda çok üzülmüş ve dışlanmış hissetmiş kendini toplumdan. Şimdi bu gibi durumların olmamasından memnun. Artık Müslümanların ezdiğini belirtti. Başbakanın eşi Sare Hanım’ın (Sare Davutoğlu) bir şehit eşinin doğumunu yaptırması nedeniyle ona ayrı bir hayranlık duyuyor.

RANA: 37 yaşında, evli. İstanbul'da doğmuş, ama ailesi aslında Arnavut göçmeni. Esenler'de tanıdığım en sıra dışı kadın olduğunu rahatlıkla söyleyebilirim. Kendisinin yaşamı, hayata bakış açısı, bir yandan bir cemaate bağlı olup aynı zamanda kendi bireyselliğini koruyabilmesi açısından başlı başına bir çalışma konusu aslında. Rana İsmailağa Cemaati'ne bağlı çarşafli bir kadın. Cemaate bağlılığının ötesinde cemaatin mahalle arasındaki toplantılarında son derece akıcı Türkçesiyle sohbetler veriyor. Kendisiyle Ramazan ayında yapılan bir mukabelede tanıştım. Görüşme talebimi son derece içtenlik ve hevesle kabul etti. Yaklaşık iki-iki buçuk saat süren görüşmede tüm önyargılarımı (ki önyargısız olduğumu iddia ediyordum o ona kadar) altüst etti. Karşımda kendisine oldukça güvenen, ancak başkasının fikirlerine ve yaşam tarzına oldukça saygılı, tüm benliği ile inandıklarını bile karşısındakıyla çekinmeden, tahammülle tartışabilen bir kadın vardı. Öyle ki ateist olmasına rağmen Aziz Nesin'in eserlerini okumaktan büyük bir zevk aldığını söyledi. Eşinin işi dolayısıyla taşındıkları İzmit'te tesadüfen askerlerin oturduğu bir sitede ev tutmuşlar. Eşi sarıklı ve cübbeli, kendisi de çarşafli olunca önyargılardan dolayı komşular aralarında imza toplayıp onları siteden atmak için çok uğraşmışlar. Daha sonra ise konuştukça ve onları tanıdıkça site sakinleri zamanla bundan vazgeçmişler. Hatta hâlâ görüşüyorlarmış. Bir Müslümanın yalnızca hadis ve Arapça bilerek kendisini sınırlamaması gerektiğini, olabildiğince kendisini geliştirmesi gerektiğini düşünüyor. En az iki üniversite bitirmeli, doktorasını yapmalı, hatta en az dört tane de dil öğrenmeli bir Müslüman (bilindiği gibi bağlı olduğu İsmailağa Cemaati kadınların okumasına karşı çıkıyor). Eşcinsel komşusu olmasına ise asla karşı çıkmayacağını ve onların dışlanmaması gerektiğini belirtti. Ona göre dinimizde hiç kimse arada kalmaz, herkesin bir hükmü vardır. Laikleri ise aydın ama "sözlü saldırgan insanlar" olarak tanımlıyor.

ROJAN: 20 yaşında, evli, aslen Ağrılı. Evlendikten sonra Esenler'e yerleşmiş. Etnik ayrımcılık yapmadığını Ağrı'da bir subay kızı ile arkadaşlığını anlatırken özellikle vurguladı. Müslümanların ise Türkiye'de en çok Türkler tarafından ezildiğini düşünmekte.

RÜVEYDA: 25 yaşında ve bekâr, Esenler'e ailesi o doğmadan önce Giresun'dan göç etmiş. İsmailağa Cemaati'ne bağlı. Cemaatin mahallerde yaptığı toplantılarda hafız olarak Kur'an okuyor. Kişisel olarak herhangi bir ayrımcılık yaşamasa da çarşaflıların ayrımcılık yaşadığını düşünüyor. Bunun

en büyük sorumlusu olarak da “dinsiz” olarak nitelendirdiği laikler ve Atatürkçüleri görüyor.

SAFİYE: 57 yaşında, aslen Artvinli. Eşinden üç yıl önce ayrılmış hem aldatılmış hem de eşi tarafından sürekli aşağılanmış. Türkiye’de en çok kadınların ezildiğine inanıyor. Müslümanların ise en çok PKK ve Kürtler tarafından ezildiğini söyledi. Kızı Alevi biriyle evlenmiş, damadı Cuma namazına gittiği için memnun. “Eşim bile -Sünni olmasına rağmen -bu kadar inançlı değildi, ibadetini yapmazdı” dedi.

SERMİN: 46 yaşında, evli, aslen Tokatlı. Oy verdiği partinin dindar olması onun için çok önemli. Çarşafı olduğu için kendisine “öcüler geldi” gibi imarlarda bulunduğu, hastaneye gittiğinde kendisi hakkında konuşulduğunu söyledi.

SEYİDE: 53 yaşında, evli, aslen Rizeli. En çok ev içinde ayrımcılık yaşadığını düşünüyor. Ona göre, Karadeniz erkeklerinin eşlerini çalıştırıp kendilerinin hiçbir şey yapmaması nedeniyle Karadeniz kadını çok eziliyor. Bunu şu sözlerle ifade etti: “O kadar çok ezildiğim oluyor ki. Eşim çay toplarken yardım etmediğinde bana ezik hissediyorum kendimi.”.

SİTİ: 46 yaşında, evli, Van’dan Esenler’e göç etmişler. Türkçe bilmiyor, onunla bir tercüman aracılığı ile görüşmeyi gerçekleştirdik. Onun da algı dünyasında Müslümanlık ve Kürtlük ayrılmaz iki bileşen, bu yüzden Müslümanların kimler tarafından ezildiğini sorduğumda bana “Türkler tarafından” cevabını verdi. Yaşam tarzı ve örtünmesiyle rol model olarak aldığı kişi ise Abdullah Öcalan’ın annesi.

SULTAN: 36 yaşında, evli, aslen Adıyamanlı. Eşinin merdiven altı tekstil atölyesi var, geceleri ona yardım edebilmek için çok küçük yaştaki çocuklarını uyutup, üzerlerine kapıyı kilitleyip yardıma gidiyormuş. Fakirlikten çok sıkıntı çekmişler, ama fakir olmayı zengin olmaya tercih ediyor. “Zenginlerin evinde bir şey yerken senin ağzına bakıyorlar. Yok rejim yapıyoruz diyorlar. Misafirin gelmiş senin öyle olur mu?” diyerek zenginleri sevmediğini dile getirdi. Gerçek Müslüman ise ancak fakirliğe katlanarak olur. Sultan için en büyük yol gösterici hocalar. Görüşme sırasında sorduğum sorulara “Hoca bize söylemişti ama kafama koyamıyorum ben” diyerek yanıt verdi çoğu kez.

ŞAZİYE: 45 yaşında, evli, aslen Giresunlu. Oy verdiği parti için “İnançlı olduğu için seçiyorum ne bilim seviyorum ben Ak Parti’yi” diye ifadelerde bulundu. Yahudiler, Hıristiyanlar, Aleviler, eşcinsellere karşı dinî nedenlerden dolayı oldukça mesafeli. Bu durumu “dini nedenlerle sevmem onları” diyerek ifade etti.

ŞEYMA: 20 yaşında, bekâr, aslen Sivaslı. Ortaokulda türban takmaya başlamış. Cumhuriyetçi olarak nitelendirdiği babasının büyük dayısı tarafından türban taktığı için sürekli aşağılanmış. Türklerin yani Müslümanların en çok bu nedenle ezildiğini düşünüyor.

TÜRKAN: 30 yaşında, bekâr, aslen Rizeli. Boş zamanlarında yapmaktan en çok hoşlandığı şey Seda Sayan’ın evlilik programını izlemek. Türkiye’de hiç kimseye ayrımcılık yapılmadığını düşünüyor.

ZARİFE: 45 yaşında, evli, aslen Sinoplu. Evden dışarı çıkmayı pek sevmiyor. Kayınvalidesi tarafından çok ezilmiş, ancak ezildiğinin farkına yıllar sonra varmış. Bu durumu ilk evlendiği zamanlar neden doğal karşıladığını şu sözlerle ifade etti: “Benim babam da çok sertti din adamıydı, ama annemi döverdi. Böyle o yüzden ben evliliğin erkek bağıırır bayan susar oturur ağlar diye evliliği öyle gördüğüm için evliliği de öyle zannediyordum”. Yoksulluğu maddi olanakların yetersizliğinden ziyade inancın az olması üzerinden tanımlıyor, yani inancı az olan insan aslında yoksuldur. CHP’liler ve dağdaki teröristler Müslümanların en büyük düşmanı ona göre.

ZEHRA: 43 yaşında, evli. Kastamonu’dan Esenler’e göç etmişler. Aylık ortalama gelirini sorduğumda “Koca getiriyor biz yiyoruz” diye cevap verdi. Fakirliğin Müslümanlıkta en yüksek mertebe olduğunu düşünüyor, fakirliği sevdiğini her fırsatta dile getirdi. Zenginlerin lüks yaşantı sürmesini çocukları özendirmesi açısından doğru bulmuyor.

ZEYNEP: 20 yaşında, bekâr, aslen Tokatlı. Türkiye’de en çok köy halkının eğitimsiz olması ve giyimi nedeniyle ayrımcılığa uğradığını düşünüyor. Sol görüşlü insanların Müslümanların düşmanı olduğunu belirtti.

EK 2: Görüşme Soruları ve Temalar

AYRIMCILIK DENEYİMİ

Bugüne kadar kendinizi hiç horlanmış veya ezilmiş olarak hissettiğiniz oldu mu? Olduysa nerede ve kim tarafından? Olayı anlatır mısınız?

Türkiye’de sizce en fazla baskı, ayrımcılık ve horlanmaya maruz kalmış kesim hangisidir? Bu baskı neden kaynaklanıyor?

İYİ İNSAN KÖTÜ İNSAN

İyi bir insanın özellikleri nasıl olmalı?

Arkadaşınızı seçerken neye önem verirsiniz? Etnik kimliği, dinî inancı, maddi durumu sizin için önemli mi?

ZENGİN İNSAN-YOKSUL İNSAN

Kendinizi gelir bakımından nasıl görüyorsunuz? (fakir, orta halli, zengin)

Yoksulluğu İslami açıdan nasıl değerlendirirsiniz? (kader, imtihan, tevekkül vs.)

Zengin olmak veya yoksul olmak sizce insanların inancını etkiler mi?

Çevrenizde, televizyonda vb. yerlerde gördüğünüz zengin Müslümanlar sizin için ne ifade ediyor? (Lüks evlerde yaşamak ve arabalara binmek, pahalı kıyafetler giymek, tatil yapmak, mücevher takmak ve bunları gözler önüne sermek açısından)

MÜSLÜMAN OLAN-MÜSLÜMAN OLMAYAN

Gerçek bir Müslüman sizce nasıl olmalıdır?

Ülkemizde Müslümanlığın ve İslam'ın gerçek düşmanları sizce kimlerdir?

Ülkemizde Müslümanlar bugüne kadar en çok kimler tarafından ezildi/horlandı sizce?

Ülkemizde Müslümanlar bugün eziliyor mu? Eziliyorsa kim ve/veya kimler tarafından?

ÖTEKİNE YÖNELİK TUTUM

Eşcinsel birisinin komşunuz olmasını ister misiniz (bu düşünceniz neye dayanıyor)? Hiç böyle birini tanıdınız mı?

Yahudi birisinin komşunuz olmasını ister misiniz (bu düşünceniz neye dayanıyor)? Hiç böyle birini tanıdınız mı?

Hristiyan birisinin komşunuz olmasını ister misiniz (bu düşünceniz neye dayanıyor)? Hiç böyle birini tanıdınız mı?

Alevi birinin komşunuz olmasını ister misiniz (bu düşünceniz neye dayanıyor)? Hiç böyle birini tanıdınız mı?

Dinsiz birinin komşunuz olmasını ister misiniz? (bu düşünceniz neye dayanıyor)? Hiç böyle birini tanıdınız mı?

Dinsiz ya da farklı dinden biriyle oğlunuzun/kızınızın evlenmesini ister misiniz?

Alevi birisiyle oğlunuzun/kızınızın evlenmesini ister misiniz?

Laik birisini nasıl değerlendirirsiniz?

İYİ KADIN-KÖTÜ KADIN

İyi bir kadın sizce kocasına nasıl davranmalı?

Bir kadın bekârsa erkeklerle dolaşabilir mi?

Başörtüsüz bir kadın gerçek bir Müslüman olabilir mi?

Siyasetçilerin eşleri hakkında ne düşünüyorsunuz?

Suriyeli göçmen kadınlar hakkında ne düşünüyorsunuz?

ZENGİN KADIN-YOKSUL KADIN

Artık çok lüks ve pahalı tesettür kıyafetleri satılıyor, yani sadece belli kazancı olanlar alabilir. Bu kıyafetleri giyen kadınlar hakkında ne düşünüyorsunuz?

MÜSLÜMAN KADIN-MÜSLÜMAN OLMAYAN KADIN

Müslüman bir kadın özellikleri nasıl olmalıdır?

UMUTLAR

Kendinizi önümüzdeki 10 yılda nerede görüyorsunuz? Geleceğe yönelik umutlarınızdan bahseder misiniz?

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, Yusuf (2012). "Esenler'de Yaşamak, Memlekette Ölmek: Göç ve Kente Uyum Sürecinde Hemşehrilik". *Göç, kentleşme ve aidiyet ekseninde Esenler'i anlamak içinde*. Ed. M. Şentürk. İstanbul: Esenler Belediyesi Şehir Düşünce Merkezi Şehir Yayınları, 185-221.
- Akarçay, Erhan (2009). *Türkiye'de İslam Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu (olabilir mi?)*. VI. Ulusal Sosyoloji Kongresi, Aydın.
- Akıncı, Mehmet Ali (2014). "Fransa'daki Türk Göçmenlerinin Etnik ve Dinî Kimlik Algıları". *Bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 70: 22-58.
- Aksoy, Murat (2005). *Başörtüsü-Türban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*. İstanbul: Kitap Yayınevi Ltd.
- Aktaş, Cihan (2006). *Türbanın Yeniden İcadı*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Aktaş, Cihan (2007). *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Akyürek, Salih ve Koydemir, Fatma Serap (2014). "Türkiye'de, Etnik, Dinî ve Mezhepsel Kutuplaşma, Bilge Adamlar Stratejik Araştırmalar Merkezi (BİLGESAM) Raporu". (http://www.bilgesam.org/Images/Dokumanlar/0-262-2014081511kutuplasma-anke-ti_rapor.pdf , 20 Ağustos 2016'da erişildi).
- Alacahan, Osman, ve Duman, Betül (2011). "Dışlanma, Ayrımcılık, Mezhep ve Etniklikler Arası Eşitsizlikler". *Afyon Kocatepe University Journal of Social Sciences* 13(1): 1-29.
- Alkan, Necati (2012). "Dinin Araçsallaşması (PKK Örneği)". *Uluslararası Güvenlik ve Terörizm Dergisi* 3(2): 17-26.
- Anthias, Floya (2013). "Intersectional What? Social Divisions, Intersectionality and Levels of Analysis". *Ethnicities* 13(1): 3-19.
- Anthias, Floya and Yuval-Davis, Nira (1983). "Contextualizing Feminism: Gender, Ethnic and Class Divisions". *Feminist review*(15): 62-75.
- Arat, Yeşim (1998). "Türkiye'de Modernleşme Projesi ve Kadınlar". *Türkiye'de modernleşme ve ulusal kimlik*. Ed. S. Bozdoğan ve R. Kasaba. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 82-98.
- Argunşah, Hülya (1996). "Ziya Gökalp'in Limni ve Malta Mektuplarında Aile, Kadın ve Çocuk Eğitimi Fikri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7: 247-263.
- Arman, M. Necip ve Şerbetçi, Didem (2012). "Postkolonyal Feminist Teoride Milliyetçilik, Militarizm ve Savaş Karşıtlığı". *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14(3): 65-83.
- Armine (2016). (<http://www.armine.com.tr/en/koleksiyon> , 16 Aralık 2016'da erişildi).
- Arapacıoğlu, Metin ve Yıldırım, Özge (2011). "Dünyada ve Türkiye'de Yoksulluğun Analizi". Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi 4(2): 60-76.
- Augoustinos, Martha, Walker, Iain and Donaghue, Ngaire (2006). *Social Cognition: An Integrated Introduction*. London: Sage.
- Aydın, Suavi (2009). *Terzinin Bıttığı Beden Uymazsa: Türk Kimliğinin Yaratılması ve Ulusal Kimlik Sorunu Üzerine*. Ankara: Özgür Üniversite Yayınları.
- Aysal, Necdet (2009). "Yönetmelik Alanda Değişimler ve Devrim Hareketlerine Karşı Gerici Tepkiler 'Serbest Cumhuriyet Fırkası-Menemen Olayı'". *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 44: 581-625.

- Bakirezer, Güven ve Demirer, Yücel (2009). "Ak Partinin Sosyal Siyaseti". *AKP Kitabı: Bir dönüşümün bilançosu*. Ed. İ. Uzel ve B. Duru. Ankara: Phoneix, 153-178.
- Bakirezer, Güven ve Demirer, Yücel (2014). "AKP'nin Sınıf Siyaseti". *Mülkiye* 252(XXX): 19-31.
- Bakti, Ahmet Selman (2015). "Komşuluk ve Ticari İlişkiler Bağlamında Gayri-Müslimlerin Kestikleri". *Sosyal Bilimler Dergisi* 5(10): 1-16.
- Balkan, Erol ve Öncü, Ahmet (2014). "İslami Orta Sınıfın Yeniden Üretimi". *Neoliberalizm, İslamcı Sermayenin Yükselişi ve AKP*. Ed. N. Balkan, E. Balkan ve A. Öncü. İstanbul: Yordam Kitap, 251-290.
- Balkanlıoğlu, Mehmet Ali (2014). "Duvar Toplumu, İslamofobyaya ve İç-Fobyaya: Alevi-Sünni Evlilikleri İç-Fobyaları Kırmak İçin Bir Fırsat Olabilir mi?". *Hünkâr Alevilik Bektaşilik Akademik Araştırmalar Dergisi* 1(2): 27-39.
- Barbarosoğlu, Fatma Karabıyık (2006). *Şov ve Mahrem*. İstanbul: Tima.
- Barbarosoğlu, Fatma Karabıyık (2009). *Moda ve Zihniyet*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Barbarosoğlu, Fatma Karabıyık (2010). *İmaj ve Takva*. İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Barbarosoğlu, Fatma Karabıyık (2015a). *Kamusal Alanda Başörtülüler*. İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Barbarosoğlu, Fatma Karabıyık (2015b). "'Yaza Merhaba' Diyen Muhafazakar Kadınlar Sözüm Size Değer Mi?". *Yeni Şafak Gazetesi*. (<http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/fatmakbarbarosoglu/yaza-merhaba-diye-muhafazakar-kadinlar-sozum-size-deger-mi-2010403>, 18 Haziran 2015'te erişildi).
- Barringer, Mandi Nicole (2011). *Religious Women And Homosexuality A Denominational Breakdown*. Master Thesis. University of Central Florida.
- Barth, Frederic (1996). "Ethnic Groups and Boundaries". *Ethnicity*. Ed. J. Hutchinson ve A. D. Smith. New York: Oxford University Press, 75-83.
- Bayram, Yavuz (2016). "Yerelde Öteki Olmak: Suriyeli Sığınmacıların Trabzon Yerel Gazetelerinde Söylemsel Temsili". *Journal of International Social Research* 9(42): 1416- 1431.
- Bell, Daniel (1996). "Ethnicity and Social Change". *Ethnicity*. Ed. J. Hutchinson and A. D. Smith. New York: Oxford University Press, 138-146.
- Beriş, Emrah H. (2008). "Türkiye'de 1980 Sonrası Devlet Sermaye İlişkileri ve "Parçalı Burjuvazi"nin Oluşumu". *Ekonomik Yaklaşım* 19(69): 33-45.
- Berktaş, Fatmagül (2012). *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Beverly, John (2000). "Testimonio, Subalternity and Narrative Authority". *Handbook of Qualitative Research*. Ed. N. K. Denzin and Y. S. Lincoln. CA: Sage., 571-688.
- Bilge, Sirma (2010). "Recent Feminist Outlooks on Intersectionality". *Diogenes* 57(1): 58-72.
- Blumer, Herbert (1958). "Race Prejudice as a Sense of Group Position". *Pacific Sociological Review* 1(1): 3-7.
- Bobo, Lawrence D (1999). "Prejudice as Group Position: Microfoundations of a Sociological Approach to Racism and Race Relations". *Journal of Social Issues* 55(3): 445-472.
- Bogardus, Emory S (1925). "Measuring Social Distance". *Journal of applied sociology* 9(2): 299-308.
- Bogardus, Emory S (1947). "Measurement of Personal-Group Relations". *Sociometry* 10(4): 306-311.

- Bora, Aksu (2010). "Hatırlananlar ve Unutulanlar: İslam Coğrafyasında Modernleşme ve Kadın Hareketleri". *Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 53: 51-66.
- Bora, Aksu (2014). *Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emegi ve Kadın Öznelliğinin İnşası*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bowleg, Lisa (2008). "When Black + lesbian + woman – Black Lesbian Woman: The Methodological Challenges of Qualitative and Quantitative Intersectionality Research". *Sex roles* 59(5-6): 312-325.
- Bozdağlıoğlu, Yücel (2008). "Modernity, Identity and Turkey's Foreign Policy". *Insight Turkey* 10(1): 55-76.
- Böhürler, Ayşe (2014). "Konvansiyon Kartı ve Koz Oyunu". *Yeni Şafak Gazetesi*. (<http://www.yenisafak.com/yazarlar/aysebohurler/konvansiyon-kart%C4%B1-ve-koz-oyunu-56217> , 18 Ocak 2017'de erişildi).
- Bölükbaşı, Mustafa (2012). "Milli Görüş'ten Muhafazakâr Demokrasiye: Türkiye'de 28 Şubat Sonrası İslami Elitlerin Dönüşümü". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1(2): 166-187.
- Brah, Avtar and Phoenix, Ann (2004). "Ain't I a Woman? Revisiting intersectionality". *Journal of International Women's Studies* 5(3): 75-86.
- Brass, Paul (1996). "Ethnic Groups and Ethnic Identity Formation". *Ethnicity*. Ed. J. Hutchinson and A. D. Smith. New York: Oxford University Press, 85-90.
- Brenner, Suzanne (1996). "Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and 'the Veil'". *American Ethnologist* 23(4): 673-697.
- Brewer, Marilyn B (1999). "The Psychology of Prejudice: Ingroup Love and Outgroup Hate?". *Journal of Social Issues* 55(3): 429-444.
- Bruinessen, Martin Van (2000). *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri* Çev. H. Yurdakul. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Chatterjee, Partha (1989). "Colonialism, Nationalism, and Colonialized Women: The Contest in India". *American Ethnologist* 16(4): 622-633.
- Clycq, Noel (2012). "My Daughter is a Free Woman, So She Can't Marry a Muslim': The Gendering of Ethno-Religious Boundaries". *European Journal of Women's Studies* 19(2): 157-171.
- Collins, Patricia Hill (1990). *Black Feminist Thought*. London: Harper Collins.
- Collins, Patricia Hill (1993). "Toward a New Vision: Race, Class, and Gender as Categories of Analysis and Connection". *Race, Sex and Class* 1(1): 25-45.
- Collins, Patricia Hill (1998). "It's all in the Family: Intersections of Gender, Race, and Nation". *Hypatia* 13(3): 62-82.
- Connolly, Jennifer (2009). "Forbidden Intimacies: Christian-Muslim Inter-marriage in East Kalimantan, Indonesia". *American Ethnologist* 36(3): 492-506.
- Coşar, Simten (2014). "AKP'nin İktidarla Dansı: Neoliberalizm ve Türk-İslam Sentezi". *İktidarın Şiddeti: AKP'li Yıllar, Neoliberalizm ve İslamcı Politikalar*. Ed. S. Coşar ve G. Y. Özdemir. İstanbul: Metis Yayınları, 72-91.
- Crenshaw, Kimberle (1989). "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *Feminist Legal Theory: Readings in Law and Gender* 1(8): 139-167.
- Crenshaw, Kimberle (1993). "Beyond Racism and Misogyny". *Words that Wound*. Ed. M. Matsuda, C. Lawrence and K. Crenshaw. Boulder, CO: Westview Press,

- Çağatay, Selin (2008). *Kemalizm ya da Kadınlık Çağdaş Kadının Başörtüsüyle İmtihanı*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çarkoğlu, Ali ve Toprak, Binnaz (2007). *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey*. İstanbul: TESEV
- Çayır, Kenan (2012). “Gruplarası İlişkiler Bağlamında Ayrımcılık”. *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*. Ed. K. Çayır ve M. A. Ceyhan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 5-16.
- Çemrek, Murat (2004). “How Could the Rights to Education and Representation Challenge National Security? The Headscarf Conflict in Turkey Revisited”. *Human Security Perspectives* 1(2): 52-58.
- Çiğdem, Ahmet (2007). “Yoksulluk ve Dinsellik”. *Yoksulluk Hâlleri:Türkiye’de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri*. Ed. A. Bora, K. Can, A. Çiğdem, N. Erdoğan, Ö. Laçiner, E. Ocak ve M. Şen. İstanbul: İletişim Yayınları, 203-249.
- Demir, Ömer (2005). “‘Anadolu Sermayesi’ ya da ‘İslamcı Sermaye’”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. Ed. B. Tanıl ve G. Murat. İstanbul: İletişim Yayınevi, 870-886.
- Denis, Ann (2008). “Intersectional Analysis: A Contribution of Feminism to Sociology”. *International Sociology* 23(5): 677-694.
- Dhmoon, Rita Kaur (2010). “Considerations on Mainstreaming Intersectionality”. *Political Research Quarterly* 64(1): 230-243.
- Dirlik, Arif (2010). *Postkolonyal Aura*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Doğan, Eda (2014). *Türkiye’de Yoksulluğun Ölçülmesi*. Uzmanlık Tezi. TC Kalkınma Bakanlığı. (Yayın no:2880)
- Doğan, Sevinç (2016). *Mahalle’deki AKP: Parti İşleyişi, Taban Mobilizasyonu ve Siyasal Yabancılaşma*. İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Donovan, Josephine (2010). *Feminist Teori*. Çev. A. Bora, M. Gevrek ve F. Sayılan. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Douglas, Mary (2007). *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*. Çev. E. Ayhan. İstanbul: Metis Yayınları.
- Durak, Yasin (2013). *Emeğin Tevekkülü: Konya’da İşçi-İşveren İlişkileri ve Dindarlık*. İstanbul: İletişim yayınları.
- Dursun, Çiler (2003). “İslamcı Basında Kemalizm Karşıtlığının Kurulması”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 58(04): 47-82.
- Eagly, Alice H and Diekmann, Amanda B (2005). *What is the Problem? Prejudice as an Attitude-in-Context*. Vol. 50.
- Enneli, Pınar ve Enneli, Çağlar (2016). “At the Intersection of Neo-Liberalism and Islam: Being a Muslim Woman in Turkish Universities”. *Muslim Students, Education and Neoliberalism*. Ed. M. M. a. Ghail and C. Haywood,
- Erdem, Tevfik (2003). *Yoksulluk Üzerine Sosyolojik Bir Çalışma: Ankara Kent Yoksulları*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erdoğan, Büşra (2016). “Dolce Gabbana’dan Tesettür Açılımı”. (<http://busraerdogan.com/dolce-gabbanadan-tesettur-acilimi/#more-2871> , 3 Ağustos 2016’da erişildi).
- Esenler (2010). “Esenler Belediyesi Stratejik Plan (2010-2014)”. (http://www.esenler.bel.tr/Files/PLAN_ve_PROJELER/EsenlerbldsiSTRATEJIKPLANI2010_2014.pdf, 20 Haziran 2015’te erişildi).

- Esenler (2015). "Özbek Göksu'yu Aç Tavuğa Benzetti". *Gazete Esenler*. (<http://www.gazeteesenler.com/Haber/Yerel-Haber/04102015/Ozbek-Goksuyu-ac-tavuga-benzetti.php>, 20 Ekim 2016'da erişildi).
- Eser, H. Bahadır (2013). "Türk Siyasal Kültürü İçinde Dinin Rolü Üzerine Bir Açıklama Çabası: Milli Görüş Hareketi ve Milli Nizam Partisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 18(3): 201-224.
- Ferree, Myra Marx (2009). *Inequality, Intersectionality and the Politics of Discourse*. London: Routledge.
- Gelbal, Selahattin and Duyan, Veli (2006). "Attitudes of University Students Toward Lesbians and Gay Men in Turkey". *Sex roles* 55(7-8): 573-579.
- Gökırıksel, Banu and Secor, Anna (2010). "Between Fashion and Tesettür: Marketing and Consuming Women's Islamic Dress". *Journal of Middle East Women's Studies* 6(3): 118-148.
- Göksu, Tevfik (2014). "Camiler Hayatımızın Deniz Feneri". (<http://esenler.bel.tr/tr/icerik/32/2572/camiler-hayatimizin-deniz-feneri.aspx>, 24 Ekim 2015'te erişildi).
- Göle, Nilüfer (2002). "Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries". *Public Culture* 14(1): 173-190.
- Göle, Nilüfer (2011a). *İslam ve Modernlik Üzerine: Melez Desenler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, Nilüfer (2011b). *Modern Mahrem*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göregenli, Melek (2012). "Temel Kavramlar: Önyargı, Kalıpyargı ve Ayrımcılık". *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar* Ed. K. Çayır ve M. A. Ceyhan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 17-27.
- Grigoriadis, Ioannis N (2009). "Islam and Democratization in Turkey: Secularism and Trust in a Divided Society". *Democratization* 16(6): 1194-1213.
- Gülalp, Haldun (1998). "Türkiye'de Modernleşme Politikaları ve İslamcı Siyaset". *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. Ed. S. Bozdoğan ve R. Kasaba. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 43-53.
- Gülalp, Haldun (2003). *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslam'ın Temelleri*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Gülalp, Haldun (2009). "Kimlikler, Toplum ve İktidar". İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi(40): 133-143.
- Gülener, Serdar (2007). "Türk Siyaseti'nde Merkez-Çevre İlişkilerinin Seyri ve 27 Mayıs 1960 Darbesi". *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi* 14(1): 36-66.
- Habervaktim (2016). "Cübbeli Ahmet hoca'dan Kızının Düğünü ile İlgili Açıklama". (<http://www.habervaktim.com/haber/471234/cubbeli-ahmet-hocadan-kizinin-dugunu-ile-ilgili-aciklama.html>, 29 Mayıs 2016'da erişildi).
- Hadiz, Veli (2014). "Yeni İslami Popülizm ve Kalkınmanın Çelişkileri". *Sosyal Bilimler Dergisi* 4(7): 197-220.
- Hall, Stuart (1990). "Cultural Identity and Diaspora". *Identity: Community, Culture and Difference*. Ed. J. Rutherford: Routledge, 222-237.
- Hall, Stuart (2014). "Kimliğe İhtiyaç Duyan Kim?". *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik, Farklılık*. Ed. F. Mollaer. Ankara: Doğubatı Yayınları, 277-300.
- Hancock, Ange-Marie (2007). "When Multiplication Doesn't Equal Quick Addition: Examining Intersectionality as a Research Paradigm". *Perspectives on politics* 5(01): 63-79.

- Haynes, Jeffrey (2010). "Politics, Identity and Religious Nationalism in Turkey: From Ataturk to the AKP". *Australian Journal of International Affairs* 64(3): 312-327.
- Heper, Metin (2006). *Türkiye'de Devlet Geleneği*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hortaçsu, Nuran (1998). *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Huijnk, Willem, Verkuyten, Maykel and Coenders, Marcel (2013). "Family Relations and the Attitude Towards Ethnic Minorities as Close Kin by Marriage". *Ethnic and Racial Studies* 36(11): 1890-1909.
- Hutchinson, John and Smith, Anthony D. (1996). "Ethnicity". *Ethnicity*. Ed. J. Hutchinson and A. D. Smith. Newyork: Oxford University Press,
- İlyasoğlu, Aynur (2013). *Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Ögeleri*. İstanbul: Metis Yayınları.
- İsmailağa (2019). "İslam'da Kadın ve Günümüz Toplumundaki Yeri" <https://www.ismailaga.org.tr/islamda-kadin-ve-gunumuz-toplumundaki-yeri> alanından 18.04.2020 tarihinde erişildi.
- İşgülen, Tamer ve Köne, Aylin Çiğdem (2002). "Ortodoks İktisat Üzerine Notlar". *Doğuş Üniversitesi Dergisi* 5: 97-108.
- İşık, Oğuz, ve Pınarcıoğlu, M Melih (2013). *Nöbetleşe Yoksulluk : Sultanbeyli Örneği*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- İTO (2010). "İstanbul'da Yaşam Kalitesi Araştırması". (<http://www.ito.org.tr/itoyayin/0023050.pdf>, 20 Haziran 2015'te erişildi)
- Jelen, Brigitte (2011). "Educated, Independent and Covered: The Professional Aspirations and Experiences of University-Educated Hijabi in Contemporary Turkey". *Women's Studies International Forum* 34(4): 308-319.
- Jost, John and Hunyady, Orsolya (2002). "The Psychology of System Justification and the Palliative Function of Ideology". *European review of social psychology* 13(1): 111-153.
- Jost, John T and Banaji, Mahzarin R (1994). "The Role of Sterotyping in System-Justification and the Production of False Consciousness". *British journal of social psychology* 33(1): 1-27.
- Jost, John T, Banaji, Mahzarin R and Nosek, Brian A (2004). "A Decade of System Justification Theory: Accumulated Evidence of Conscious and Unconscious Bolstering of the Status Quo". *Political psychology* 25(6): 881-919.
- Kadioğlu, Ayşe (2009). "Vatandaşlık, Bireysellik, Kadınlar". *Türkiye'nin Yeniden İnşası: Modernleşme, Demokratikleşme, Kimlik*. Ed. F. Keyman. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 65-77.
- Kahraman, Hasan Bülent (2007). *Postmodernite ve Modernite Arasında Türkiye*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Kalaycıoğlu, Ersin (2010). "Justice and Development Party at the Helm: Resurgence of Islam or Restitution of the Right-of-Center Predominant Party?". *Turkish Studies* 11(1): 29-44.
- Kancı, Tuğba (2009). "Erken Cumhuriyet Dönemi (1928-1945) Ders Kitaplarında Kadınlık ve Erkeklik Kurguları". *Kimlikler Lütfen: Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili*. Ed. G. Pultar. Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayınları, 105-120.
- Kandiyoti, Deniz (2011). *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. İstanbul: Metis Yayınları.

- Kantola, Johannave Nousiainen, Kevät (2009). "Institutionalizing Intersectionality in Europe: Introducing the Theme". *International Feminist Journal of Politics* 11(4): 459-477.
- Karanfil, İlknur (2015). "Neoliberalizmden Önce ve Sonra Türkiye'de İslâmcılık". IV. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi*: 99-109.
- Kaya, Raşit (2009). "Neoliberalizmin Türkiye'ye Siyasal Etkileri Üzerine Değerlendirmeler ve Tartışma Ögeleri". *Küreselleşme, Kriz ve Türkiye'de Neo-liberal Dönüşümler*. Ed. N. Mütevellioğlu ve S. Sönmez. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 235-260.
- Keyder, Çağlar (1998). "1990'larda Türkiye'de Modernleşmenin Doğultusu". *Türkiye'de modernleşme ve ulusal kimlik*. Ed. S. Bozdoğan ve R. Kasab. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 29-42.
- Keyman, Fuat (2009). "Sistem Kurucu ve Sistem Dönüştürücü Bir Toplumsal Gerçeklik Olarak Kültürel Kimlik Olgusunu Yeniden Düşünmek". *Kimlikler Lütfen: Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili*. Ed. G. Pultar. Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 50-59.
- Kılıç, Deniz (2011). "Bir Ötekileştirme Partisi Olarak Basında Eşcinselliğin Sunumu: Hürriyet ve Sabah Örneği". *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 1: 143-169.
- Kılıçbay, Barış ve Binark, Mutlu (2002). "Consumer Culture, Islam and The Politics of Lifestyle: Fashion for veiling in contemporary Turkey". *European Journal of Communication* 17(4): 495-511.
- Kiraz, Sibel (2011). "Yabancılaşmanın Kökeni Üstüne". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 12: 147-169.
- Knapp, Gudrun-Axeli (1999). "Fragile Foundations, Strong Traditions, Stiuated Questioning: Critical Theory in German-Speaking Feminism". *Adorno, Culture and Feminism*. Ed. M. O'Neill. London: Sage, 119-141.
- Koçal, Vedat (2012). "Çevre'den Merkez'e Yönelim Bağlamında Türkiye'de Muhafazakârlığın Dönüşümü: Siyasal İslâmcılıktan Muhafazakâr Demokratlığa AK Parti Örneği". *Bilgi* 14(1).
- Koçal, Vedat (2014). "Bir Sosyal Politika ve Siyasal Meşruiyet Aracı Olarak Hayırseverlik", Türkiye'de Sivil Yardım Organizasyonlarının Politik Ekonomisi ve Siyasal İşlevi. VI. *Sosyal İnsan Hakları Ulusal Sempozyumu*. (https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/35132605/Bir_Sosyal_Politika_ve_Siyasal_Mesruiyet_Araci_Olarak_Hayirserverlik_Vedat_KOCAL.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWY-YGZ2Y53UL3A&Expires=1511869426&Signature=qEn6Wi9Z4TOF-6cYiujF5xwU6Xgo%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DBIR_SOSYAL_POLITIKA_VE_SIYASAL_MESRUIYE.pdf , 15 Haziran 2017'de erişildi).
- Köktaş, M. Emin (2011). "Türkiye'de Din ve Siyaset: Demokratikleşme Sürecinin Bir Problem Alanı". *Türkiye'nin Toplum Yapısı* Ed. M. Zencirkıran. Bursa: Dora Yayınevi,
- Köse, Elifhan (2011). "Dindar Kadınlığın Kurulumunda Tesettür". *Birkaç Arpa Boyu: 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist* Ed. S. Sancar. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 823-849.

- Kragh, Simon Ulrik (2012). "The Anthropology of Nepotism Social Distance and Reciprocity in Organizations in Developing Countries". *International Journal of Cross Cultural Management* 12(2): 247-265.
- Kubilay, Çağla (2010). "İslamcı Söylemde Kamusal Alan ve Türban Tartışmaları: Karşıtlıklar, Kırılmalar ve Uzlaşmalar". İstanbul: Libra Kitap.
- Küçükcan, Talip ve Fidan, Ali (2013). "İktisadi Kalkınmada Yerli Burjuvanın Sosyolojik Anlamı: Osmanlı'dan Günümüze Bir Sınıf Analizi". Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 22(2): 255-268.
- Kümbetoğlu, Belkıs (2011). "Feminist Yöntem ve Kadın Çalışmalarına İlişkin Bazı Sorular ve Sorunlar". *Birkaç Arpa Boyu: 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar* Ed. S. Sancar (Vol. 21). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 475-503.
- Lakshminarayana, HD (1975). "Caste, Class, Sex and Social Distance Among College Students in South India". *Sociological Bulletin* 24(2): 181-192.
- Leonardelli, Geoffrey J and Brewer, Marilynn B (2001). "Minority and Majority Discrimination: When and Why". *Journal of Experimental Social Psychology* 37(6): 468-485.
- Levine-Rasky, Cynthia (2011). "Intersectionality Theory Applied to Whiteness and Middle-Classness". *Social Identities* 17(2): 239-253.
- Litros (2014). "Esenler Belediye Başkanı Tevfik Göksu 'İsmail Ağa Cemaati ile Buluştu'". (http://litroshaber.com/esenler-belediye-baskani-mehmet-tevfik-goksu--ismail-aga-cemaati--ile-bulustu_h294.html , 25 Ocak 2016'da erişildi).
- Loomba, Ania (2000). *Kolonyalizm Postkolonyalizm*. Çev. M. Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Madran, H. Andaç Demirtaş (2012). "Sosyal Kimlik ve Ayrımcılık". *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar* Ed. K. Çayır ve M. A. Ceyhan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları,
- Mardin, Şerif (1992). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Mardin, Şerif (2000). "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri". *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*: 30-66.
- Mardin, Şerif (2009). "Cumhuriyet Kurulurken Kültürel Kimlik Arayış ve (Yeniden) Müzakeresi". *Kimlikler Lütfen* Ed. G. Pultar. Ankara: ODTÜ Yayıncılık,
- Margulies, Roni (2011). "Bölünme Sebebi Nurculuk Değil Sınıfsal Çelişki". (<http://www.risalehaber.com/bolunme-sebebi-nurculuk-degil-sinifsal-celiski-130442h.htm>, 18 Aralık 2016'da erişildi).
- McCall, Leslie (2005). "The Complexity of Intersectionality". *Signs: Journal of women in culture and society* 30(3): 1771-1800.
- Meşe, İlknur (2015). "İslami bir Moda Dergisi Örneğinde Moda ve Tesettür: Ne Türden Bir Birliktelik". *Fe Dergi: Feminist Eleştiri* 7(1): 146-158.
- Mitchell, Claire (2014). "Etnik Kimliklerin Dini İçeriği". *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*. Ed. F. Mollaer. Ankara: Doğubatı Yayınları, 536-538.
- Mohanty, Chandra Talpade (2009). *Sınır Tanımayan Feminizm*. Çev. H. P. Şenoğuz. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Moskowitz, David A, Rieger, Gerulf and Roloff, Michael E (2010). "Heterosexual Attitudes Toward Same-Sex Marriage". *Journal of Homosexuality* 57(2): 325-336.
- Mullen, Brian, Brown, Rupert ve Smith, Colleen (1992). "Ingroup Bias as a Function of Salience, Relevance and Status: An Integration". *European Journal of Social Psychology* 22(2): 103-122.

- Murnyakmaz, Alper (2014). "Elitlerin Yeni Yüzü, İslami Burjuvazi". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11(27): 367-382.
- Nahya, Z. Nilüfer (2010). *Avrupa Birliği Bağlamında İmge ve Ötekileştirme: Bir Grup Ankara Üniversitesi ve Ortadoğu Teknik Üniversitesi Öğrencisi Örneği*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Nal, Sabahattin (2005). "Demokrat Parti'nin 1950-54 Dönemi Din Siyaseti". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 60(3): 137-171.
- Nash, Jennifer C. (2008). "Re-Thinking Intersectionality". *Feminist review* 89(1): 1-15.
- Nash, Manning (1996). "The Core Elements of Ethnicity". *Ethnicity*. Ed. J. Hutchinson ve A. S. Smith. Newyork: Oxford University Press, 24-28.
- Navaro-Yaşın, Yael (2012). "Kimlik Piyasası, Metalar, İslamcılık, Laiklik". *Kültür Fragmanları*. Ed. Deniz Kandiyoti and A. Saktanber. İstanbul: Metis Yayınları, 229-258.
- Neuman, William Lawrence (2012). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*. Çev. S. Özge. İstanbul: Yayın Odası Yayınları.
- O'Hanlon, Rosalind (1988). "Recovering The Subject Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia". *Modern Asian Studies* 22(1): 189-224.
- Oktar, Suat ve Varlı, Arzu (2010). "Türkiye'de 1950-54 Döneminde Demokrat Parti'nin Tarım Politikası". *İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 28(1): 1-22.
- Olesen, VL (2000). "Feminisms and Qualitative Research at and into the Millenium". *Handbook of Qualitative Research*. Ed. N.K. Denzin and Y. S. Lincoln: Thousand Oaks, CA: Sage.
- Onwuegbuzie, Anthony J and Leech, Nancy L (2007). "Sampling Designs in Qualitative Research: Making the Sampling Process More Public". *The qualitative report* 12(2): 238-254.
- Örnek, Nilay (2013). "Kim Bu Süslümanlar?". *Akşam Gazetesi*. (<http://www.aksam.com.tr/yazarlar/kim-bu-suslumanlar-sorusuyla-basladi-her-sey/haber-207168>, 18 Haziran 2015'te erişildi).
- Özçalık, Sevil (2008). *Ötekileştirme ve İşlevleri*. Karaburun III. Bilim Kongresi, İzmir.
- Özçınar, Şahin (2007). *Kendinin Bilinci ve Ötekinin Diyalektiği: Hegel felsefesinde Bilincin Dolayımı ve Nesnelleşmesi*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özdalga, Elisabeth (2013). *İslamcılığın Türkiye Seyri*. Çev. G. Türkoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özdalga, Elisabeth (2014). *Kimlik Denklemleri: Türkiye'nin Sosyo-Kültürel Anlam Haritası Üzerine*. Çev. S. Tuncel. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özipek, Bekir Berat (2005). "28 Şubat ve İslamcılar". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*. Ed. A. Yasin. İstanbul: İletişim Yayınları, 640-652.
- Özipek, Bekir Berat (2011). "Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) Dönemi İç ve Dış Politika [2002-...]". *Osmanlı'dan İkininli Yıllara Türkiye'nin Politik Tarihi*. Ed. Ç. Adem, D. Mehmet, G. Cihat ve K. Hüsnü. Ankara: Savaş Yayınevi, 669-690.
- Özkiraz, Ahmet ve Arslanel, M. Nazan (2011). "İkinci Meşrutiyet Döneminde Kadın Olmak". *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 3(1): 1-10.
- Öztürk, Özgür (2014). "Türkiye'de İslamcı Büyük Burjuvazi". *Neoliberalizm, İslamcı Sermaye'nin Yükselişi ve AKP*. Ed. N. Balkan, E. Balkan ve A. Öncü. İstanbul: Yordam Kitap, 181-213.

- Özyeğin, Gül (2005). *Başkalarının Kiri: Kapıcılar, Gündelikçiler ve Kadınlık Halleri* Çev. S. Öncü. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Palabıyık, Adem (2012). *Bir Sosyal Hareketin Anatomisi: PKK ve Kürt Sorunu Üzerine Sosyolojik Bir Analiz*. II. Bölgesel Sorunlar ve Türkiye Sempozyumu, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi.
- Parrillo, Vincent N and Donoghue, Christopher (2005). "Updating the Bogardus Social Distance Studies: A New ANational Survey". *The Social Science Journal* 42(2): 257-271.
- Patton, Michael Quinn (2002). *Qualitative Research and Evaluation Methods*. California EU: Sage Publications Inc.
- Perlmutter, Philip (2002). "Minority Group Prejudice". *Society* 39(3): 59-65.
- REIDIN (2014). "SED (Sosyo-ekonomik Derecelendirme Raporu)". (<http://www.reidin.com/MarketTrends/?tab=getIndicator&IndicatorType=SER&cnt=TR>, 17 Nisan 2015'te erişildi).
- Sakalli, Nuray (2002). "Application of the Attribution-Value Model of Prejudice to Homosexuality". *The Journal of social psychology* 142(2): 264-271.
- Sam, Neslihan (2008). "Yoksulluğa Bir Yaklaşım Biçimi: Kapasite Yaklaşımı". *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 27(1): 59-70.
- Samson, Frank L and Bobo, Lawrence D (2014). "Ethno-Racial Attitudes and Social Inequality". *Handbook of the Social Psychology of Inequality*. Ed. J. Mcload, E. Lawler and M. Schwalbe: Springer, 515-545.
- Sancar, Serpil (2011). "Türkiye'de Kadın Hareketinin Politigi: Tarihsel Bağlam, Politik Gündem ve Özgünlükler". *Birkaç Arpa Boyu: 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar*. Ed. (Vol. 21). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 61-117.
- Schnapper, Dominique (2005). *Sosyoloji düşüncesinin özünde öteki ile ilişki*. Çev. A. Sönmez. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Selçuk, Fatma Ülkü ve Ülker, Halil İbrahim (2008). "Sivil Toplumdaki Laiklik ve Milliyetçilik Tartışmalarını Cumhuriyetin İlk 25 Yılı Bağlamında Okumak". *Türkiye'de Siyaset'in Dinamikleri Sempozyumu* 1-14.
- Sen, Amartya (1983). "Poor, Relatively Speaking". *Oxford economic papers* 35(2): 153-169.
- Sen, Amartya (1992). "Missing Women". *BMJ: British Medical Journal* 304(6827): 587-588.
- Sen, Amartya (2004). *Özgürlükle Kalkınma*. Çev. Y. Alogan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sen, Amartya (2005). "Human Rights and Capabilities". *Journal of human development* 6(2): 151-166.
- Serdaroğlu, Rifat (2013). "Süslümanlar". (<http://rifatserdaroglu.com/2013/11/01/suslu-manlar>, 18 Haziran 2015'te erişildi).
- SETA&POLLMARK (2009). "Türkiye'nin Kürt Sorunu Algısı". (<http://arsiv.setav.org/Ups/dosya/8523.pdf>, 31 Ağustos 2016'da erişildi).
- Shaw, Linda R, Chan, Fong and McMahon, Brian T (2012). "Intersectionality and Disability Harrassment: The Interactive Effects of Disability, Race, Age and Gender". *Rehabilitation Counseling Bulletin* 55(2): 82-91.

- Somer, Murat (2007). "Moderate Islam and Secularist Opposition in Turkey: Implications for the World, Muslims and Secular Democracy". *Third World Quarterly* 28(7): 1271-1289.
- Sönmez-Selçuk, Senem (2012). "Postmodern Dönemde Farklılığın Kutsanması ve Toplumun Parçacılaştırılması: 'Öteki' ve 'Ötekileştirme'". *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 15(2): 76-99.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). "Can the Subaltern Speak?". *Marxism and the Interpretation of Culture* Ed. C. Nelson and N. Grossberg: Basingstoke: Macmillan Education, 271-313.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2002). "Can the Subaltern Speak?". *The Post-Colonial Studied Reader* Ed. B. Ashcroft, G. Griffiths and H. Tiffin: Routledge, London and Newyork, 24-29.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2009). "Madun Konuşabilir mi?". *Methodos: Kuram ve Yöntem Kenarından*. Ed. D. Hattatoğlu ve G. Ertuğrul. İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2010). "Yeni Madun: Ses-siz Bir Mülakat". *Toplumbilim* 25: 55-66.
- Strand, Steve (2014). "Ethnicity, Gender, Social Class and Achievement Gaps at Age 16: Intersectionality and 'getting it' for the White Working Class". *Research Papers in Education* 29(2): 131-171.
- Sultangazi (2009). "AKP Tabanı Kazan Kaldırdı". *Sultangazi Gazetesi*. (http://www.sultangazigazetesi.com/haber/-akp_tabani_kazan_kaldirdi-9083.html, 20 Ekim 2016'da erişildi).
- Şeker, Fahri (2009). "Amartya Sen'in Kapasite Yaklaşımı". *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*(32): 259-280.
- Şekerci, Halil (2015). "Esenler'de Kuran Kursu Sayısı". (<http://www.esenlermuftulugu.gov.tr/?Syf=18&Hbr=630399&/Kuran-Kursu-Say%C4%B1s%C4%B1n%C4%B1-15ten-30a-%C3%87%C4%B1kard%C4%B1k>, 24 Ekim 2015'te erişildi).
- Şimşek, Yılmaz (2012). "Kamu Politikalarına Yön Vermesi Açısından PKK Şiddetinin Sosyo-Kültürel Kaynakları". *Polis Bilimleri Dergisi* 14(2): 119-150.
- Tajfel, Henri (1981). *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taşçı, Hasan (2012). "Göçün Mekanı: Esenler ve Mekanın Değişimi". Göç, Kentleşme ve Aidiyet Ekseninde Esenler'i Anlamak Ed. İstanbul: Esenler Belediyesi Şehir Düşünce Merkezi Şehir Yayınları, 155-185.
- Tatlıcan, Ümit ve Çeğin, Güney (2010). "Bourdieu ve Giddens: Habitus veya Yapının İkliliği". *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi*. Ed. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, ve Ü. Tatlıcan. İstanbul: İletişim Yayınları,
- Taylor, Shelley E, Peplau, Letitia Anne and Sears, David O. (2012). *Sosyal Psikoloji*. Çev. A. Dönmez. Ankara: İmge Kitabevi.
- TDK (2016). "Öteki". (http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&carama=gts&-guid=TDK.GTS.573dab8309b47.11569622, 19 mayıs 2016'da erişildi).
- Teazis, Christos (2011). *İkincilerin Cumhuriyeti: Adalet ve Kalkınma Partisi*. İstanbul: Mızrak Yayınevi.

- Toprak, Binnaz, Bozan, İrfan, Morgül, Tan ve Şener, Nedim (2009). *Türkiye’de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakarlık Ekseninde Ötekileştirilenler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Tropp, Linda R. and Pettigrew, Thomas F. (2005). “Relationships Between Intergroup Contact and Prejudice Among Minority and Majority Status Groups”. *Psychological Science* 16(12): 951-957.
- Tuğal, Cihan (2014). *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- TÜİK (2015a). (<http://rapory.tuik.gov.tr/19-06-2015-15:17:29-10680106417599325491199221349.html>, 19 Haziran 2015’te erişildi).
- TÜİK (2015b). (<http://rapory.tuik.gov.tr/19-06-2015-15:20:46-17997799251750198070849530397.html>, 19 Haziran 2015’te erişildi).
- Turan, Zübeyir (2011). “Dünyadaki ve Türkiye’deki Krizlerin Ortaya Çıkış Nedenleri ve Ekonomik Kalkınmaya Etkisi”. Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi 4(1): 56-80.
- Türk, Resul (2015). “Türkiye’de Siyasal İslam’ın Örgütlenme Faaliyetleri”. *Akademik Hassasiyetler* 2(3): 99-131.
- Türkiye (2014). “Son Seçim Anketi Sonuçlarına Göre İstanbul’da 30 İlçe”. (<http://www.turkiyegazetesi.com.tr/gundem/135805.aspx>, 17 Nisan 2015’te erişildi).
- Uluç, A. Vahap (2013). “Türkiye’de Sivil Toplum ve Demokrasi İlişkisi”. *CÜ İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 14(1): 401-409.
- Üşenmez, Özgür ve Duman, Levent (2015). “Identity Problems in Turkey: Alevis and AKP”. *Alternative Politics/Alternatif Politika* 7(3): 620-644.
- Üşür-Sancar, Serpil (2004). “Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi”. *Doğu-Batı* 7(29): 197-211.
- Vatan (2004). “Beyaz Türkler’in Kalesinde Bir Türbanlı”. (<http://www.gazetevatan.com/beyaz-turkler-in-kalesinde-bir-turbanli-23237-yasam/>, 28 Ocak 2017’de erişildi).
- Vatan (2014). “Erdoğan İstanbul’un 20 ilçesinde Türkiye Ortalamasının Üstünde Çıktı”. *Vatan Gazetesi*. (<http://www.gazetevatan.com/erdogan-istanbul-un-20-ilcesinde-turkiye-ortalamasinin-ustune-cikti-666924-gundem/>, 2 Şubat 2017’de erişildi).
- Verloo, Mieke (2006). “Multiple Inequalities, Intersectionality and the European Union”. *European Journal of Women’s Studies* 13(3): 211-228.
- Wagner, Wolfgang, Sen, Ragini, Permanadeli, Risa and Howarth, Caroline S (2012). “The Veil and Muslim Women’s Identity: Cultural Pressures and Resistance to Sterotyping”. *Culture ve Psychology* 18(4): 521-541. doi: 10.1177/1354067X12456713
- Walby, Sylvia (2007). “Complexity Theory, Systems Theory and Multiple Intersecting Social Inequalities”. *Philosophy of the social sciences* 37(4): 449-470.
- Walby, Sylvia, Armstrong, Jo and Strid, Sofia (2012). “Intersectionality: Multiple Inequalities in Social Theory”. *Sociology* 46(2): 224-240.
- Wark, Colin and Galliher, John F (2007). “Emory Bogardus and the Origins of the Social Distance Scale”. *The American Sociologist* 38(4): 383-395.
- White, Jenny (2012). “İslamcılığın Açmazları”. *Kültür Fargmanları* Ed. D. Kandiyoti ve A. Saktanber. İstanbul: Metis Yayınları, 201-228.
- White, Jenny (2013). *Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler*. Çev. F. Güllüpnar ve C. Taştan. İstanbul: İletişim Yayınları.

- White, Jenny B (2003). "State Feminism, Modernization and the Turkish Republican Woman". *NWSA Journal* 15(3): 145-159.
- White, Jenny B. (2007). *Türkiye'de İslamcı Kitle Seferberliği: Yerli Siyaset üzerine Bir Araştırma*. Çev. E. Türey. İstanbul: Oğlak Bilimsel Kitaplar.
- Winker, Gabriele and Degele, Nina (2011). "Intersectionality as Multi-Level Analysis: Dealing With Social Inequality". *European Journal of Women's Studies* 18(1): 51-66.
- Yankaya, Dilek (2014). *Yeni İslami Burjuvazi: Türk Modeli*. Çev. M. I. Durmaz. İstanbul: İletişim yayınları.
- Yapıcı, Asım (2004). *Din, Kimlik ve Ön Yargı: Biz ve Onlar*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Yavuz, Hakan (2005). *Modernleşen Müslümanlar, Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti*. İstanbul: Kitap Yayınevi
- Yeğenoğlu, Meyda (2003). *Sömürgeci Fanteziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*. İstanbul: Metis Yayınevi.
- Yelsalı Parmaksız, Melis P. (2011). "Kadınların Belleği: Hatırlama, Anlatı, Deneyim ve Toplumsal Cinsiyet". *Birkaç Arpa Boyu: 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar* Ed. S. Sancar. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 571-603.
- Yetişkin, Ebru (2010). "Postkolonyal Kavramlar Üzerine Notlar". *Toplumbilim Dergisi Postkolonyal Düşünce Özel Sayısı*: 15-20.
- Yıldırım, Al ve Şimşek, Hasan (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yıldız, Ahmet (2004). "Ak Parti'nin Yeni Muhafazakar Demokrasi Üzerine: Türkiye Siyaseti'nde Adlandırma Problemi". *Liberal Düşünce*: 5-11.
- Yılmaz, Berna (2014). "Siyasal İslam'dan AKP İktidarına İslamcı Burjuvazi ve Demokrasi". *İktidarın Şiddeti: AKP'li Yıllar, Neoliberalizm ve İslamcı Politikalar*. Ed. İstanbul: Metis Yayınevi, 91-117.
- Yılmaz, Nuh (2005). "İslamcılık, AKP, Siyaset". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. Ed. B. Tanıl ve G. Murat. İstanbul: İletişim Yayınları, 604-632.
- Yılmaz, Zehra (2015). *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yuval-Davis, Nira (2006). "Intersectionality and Feminist Politics". *European Journal of Women's Studies* 13(3): 193-209.
- Yuval-Davis, Nira (2014). *Intersectionality, Inequality and Bordering Processes*. Paper presented at the XVIII ISA World Congress of Sociology (July 13-19, 2014).
- Zick, Andreas, Wagner, Ulrich, Van Dick, Rolf and Petzel, Thomas (2001). "Acculturation and Prejudice in Germany: Majority and Minority Perspectives". *Journal of Social Issues* 57(3): 541-557.

Dizin

Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti, AKP)
18, 19, 32, 34, 69, 70, 80-84, 114-
116, 133, 134, 143, 166, 167, 182

adil düzen 17-19, 116

adil ekonomik düzen 21

aidiyet 8, 42, 52, 53, 61, 63, 76, 81, 82,
106, 111-114, 116, 119, 125, 161,
163-165

Aktaş, Cihan 26, 28-30, 32

Alevi 93, 100, 104-110, 117, 118, 161-163,
177, 181, 182, 184

Amartya Sen 44

Anthias, Floya 11, 61, 137

alternatif modernlik 27

araştırma evreni 7, 10, 65, 69

Arat, Yeşim 4, 25

ast grup 8, 39

ataerkil 31, 50, 76, 128, 131, 132, 166

Avrupa Birliği 19

ayrımcılık 5, 29, 44, 47-51, 62, 75, 101,
113, 114, 117, 120-125, 129, 134,
136-144, 148, 149, 153, 158, 160,
166, 167, 170, 171, 173-183

azınlık grup 48, 49

Babacan, Hatice 28

Banaji, Mahzarin M. 49, 147, 168

Barth, Frederic 52, 53,

Barbarosoğlu, Fatma 2, 25, 27, 28, 31, 33,
35

baskın grup 48, 51

Batı modernliği 26

Batılı feminizm 38

Batılılaşma 3, 13, 23-26

Baykal, Deniz 156

Bell, Daniel 53, 54

benlik 26, 27, 35, 52

Benzeşik Örnekleme Yöntemi 7

Berktaş, Fatmagül 38, 51, 53

Beşiktaş 140, 175

Bilge, Sirma 56, 58, 169

Blumer, Herbert 47, 48, 50

Bogardus, Emory 93

Böhürler, Ayşe 34

Bourdieu, Pierre 23

Bora, Aksu 4, 9, 38, 150

Brah, Avtar 6, 55-57, 62, 63

Bruinessen, Martin Van 120, 121

Buhuz etmek 98

burjuvazi 15-18, 20-23, 27, 32, 155, 156,
169

Büyük Bunalım 15

cemaat aidiyeti 42

cemaat mensubiyeti 79, 80, 82, 161

cins kimlikli 40, 144, 160

cinsel yönelim 2, 10, 58, 63, 88, 91, 92,
126, 127, 144, 145, 161, 165

cinsel yönelim temelli öteki 10, 91, 92, 126,
127, 145, 161, 165

cins-kimlik 160

Collins, Patricia H. 5, 56, 57, 62

Crenshaw, Kimberle 56, 57, 62, 169

Cumhuriyet 3, 4, 11-16, 22, 24-26, 30, 133-
135, 138, 141, 144, 166, 182

Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) 3, 17, 19,
80, 86, 115-117, 122, 133, 134, 136,
137, 139-141, 143, 144, 156, 166,
167, 175, 176, 178, 182

Cumhuriyet Halk Fırkası (CHF) 14

çarşaf 42, 43, 45, 72, 77, 78, 80, 138, 139,
142, 150-154, 166, 167, 174-177,
179-181

Çayır, Kenan 51

çevre 3, 13-15, 17, 21, 41, 47, 68, 69, 87,
118, 128, 129, 141, 143, 154, 166,
167, 183

çok partili hayata geçiş 3, 4, 14, 15

çözümleyici tümevarım 9

Demokrat Parti (DP) 3, 14-16, 19

derinlemesine görüşme 7, 9

devlet feminizmi 4, 26, 29

Dhamoon, Rita Kaur 56

dış grup 47, 112, 143

dışlama dinamikleri 51, 53, 111, 116, 163,
164

dışlanma 14, 27, 34, 43, 59, 62, 79, 86,
113, 114, 119-121, 125, 165, 180

Din ve mezhep temelli öteki 10, 91-93,
161, 163

Dinî tebliğ 100, 102

dindar 17, 21, 22, 26, 27, 30, 32, 35, 42,
45, 72, 78, 109, 112, 121, 125, 153,
155, 168, 174, 175, 181

- dinî kimlik 22, 54, 92, 95, 102, 105, 107, 111, 112, 116, 120, 125, 144, 153, 159, 161-164, 167, 169, 170
- dinî muhafazakârlık 5, 19
- dinî referans 10, 92, 98, 144
- dinsel kimlik 21
- Doğu Anadolu Bölgesi 7, 67, 81, 82, 89, 121
- Douglas, Mary 95
- egemenliğin matrisi 57
- ekonomik bunalım 15, 20
- ekonomik yoksulluk 44, 45
- Erbakan, Necmettin 21, 115, 116, 177
- Erdoğan, Recep Tayyip 18, 19, 70, 114, 142, 176
- Esenler 2, 5, 7, 9, 10, 40, 43, 45, 63, 65, 66-76, 78-81, 85, 91, 92, 94, 99, 102, 104, 107, 108, 111, 116, 126, 131, 134, 137, 139, 144, 149, 154, 158-161, 163, 166, 167, 169, 173-175, 178-182
- Esenler Belediyesi Stratejik Planı 66, 67, 69
- Esenler Müftülüğü 74
- eşitsizlik 2, 5, 10, 12, 27, 36, 44, 49, 50, 55-60, 62, 63, 123, 125, 144, 155, 159, 165, 168, 169
- eşitsizlik arakesiti 27
- eşitsizlik kategorileri 36, 58, 62
- etnik kimlik 1, 8, 52-54, 58, 103, 107, 111, 112-114, 116, 119, 120, 122, 125, 134, 136, 160, 161, 164, 165, 169, 170
- Etnik Kimlik Teorileri 54
- Etnik temelli öteki 92, 93, 144, 163
- etnisite 1, 2, 5, 6-8, 10, 21, 36, 45, 50-52, 54, 56, 58-63, 72, 88, 91, 97, 107, 110-112, 114, 116, 118-123, 125, 134, 159-161, 163-165, 171
- etnisite temelli öteki 10, 91, 110, 111, 134, 161
- evlilik 92-96, 101, 103-106, 108, 110, 161, 162, 182
- fail 8, 98
- farklılık 5-7, 11, 23, 25, 31, 33-39, 44, 50, 52, 53, 55-57, 59-61, 73, 75, 77, 87, 88, 92, 107, 110-112, 126, 158-161, 163, 169, 170, 179
- Fazilet Partisi 16, 31, 35, 41
- feminist kuram/teori 5, 38, 55, 56, 160
- feminizm 4, 5, 26, 29, 38, 57, 144
- gelir dağılımı eşitsizliği 20
- Göle, Nilüfer 4, 13, 16, 21, 24, 26, 28, 31, 35, 40, 41
- Gökarıksel, Banu 42
- görelî yoksulluk 43
- grup dinamiği 50, 113
- grup düşmanlığı 46
- grup sınırı 161
- gruplar arası ilişkiler 47, 51, 52
- güç ilişkileri 11, 12, 23, 62
- grup kimliği 23, 48, 53, 141, 166
- Gülalp, Haldun 3, 13, 15-17, 20, 21
- gündelik yaşam 3, 8-10, 12, 42, 65, 72, 76, 84, 85, 89, 90, 160, 169
- Güneydoğu Anadolu Bölgesi 7, 67, 81, 82, 89
- halk İslamı 3
- halk kültürü 3
- Hall, Stuart 46, 52, 119
- Hamim Duası 86
- Hancock, Ange-Marie 56, 60, 144, 168
- hayırseverlik erdemi 19, 21
- hayırseverlik ahlakı 18
- hegemonik kontrol 21
- hegemonik söylem 58, 170
- heterodoks İslam 30
- heterojen 1, 2, 10, 12, 30, 32, 35, 38, 58, 94, 110, 125, 133, 160, 165, 170
- Hıristiyan 93, 94, 98-104, 106, 107, 109, 110, 113, 117, 126, 161-163, 182, 184
- homojen 1, 2, 5-8, 23, 26, 27, 29, 31, 34, 36-40, 43, 44, 51, 53-58, 62, 63, 73, 78, 91, 93, 94, 97, 107, 110, 118, 122, 125, 143, 144, 154, 158-160, 163, 164, 167, 168, 170, 171
- homojenleştirilmiş kadın kategorisi 37, 56, 57, 62, 144, 160
- Hutchinson, John 52, 159
- İç Anadolu Bölgesi 7, 8, 66, 67, 81, 82
- iç grup 46, 47, 112, 143, 168
- iç içe geçmiş örneklem dizaynı 7

- İkinci Dünya Savaşı 15
 İlyasoğlu, Aynur 4, 23, 29, 30, 41
 inançsal İslam içi öteki 107
 inançsız öteki 98, 109, 110, 134, 136-139, 143, 166
 İskenderpaşa Cemaati 22, 35
 İslam dışı inançsal öteki 102, 107, 161, 162
 İslam içi inançsal öteki 161
 İslamcılar 4, 11, 13, 18-20, 26, 28, 31, 33, 35, 41, 169
 İslamcı kadın 4, 5, 26, 28-30, 34, 35, 40, 41, 54, 91
 İslamcılık 3, 16, 20, 23, 24, 35
 İslami burjuvazi 21-23, 27, 32, 155, 169
 İslami cemaat 21, 35, 77, 170
 İslami elitizm 27, 34
 İslami giyim tarzı 26, 42
 İslami kesim 16, 23, 31, 36, 130, 156, 157
 İslami kimlik 1, 6, 10-12, 16, 19, 21, 27-30, 40, 54, 76, 144, 168
 İsmailağa Cemaati 76, 77, 79-81, 87, 100, 101, 103, 115, 127, 130, 150, 151, 153, 154, 165, 170, 174, 176, 177, 180
 İstanbul 5, 7, 14, 17, 31, 32, 50, 66-70, 73-75, 78, 140, 150, 159, 178, 180
 İstanbul Ticaret Odası 68
 İstanbul'da Yaşam Kalitesi Araştırması 68
 ithal ikamecilik 16
- Jost, John T. 49, 50, 147, 168
- kalıp yargı 46, 47, 49-51, 99, 104, 105, 109, 132, 135, 143, 162
 kamusal alan 4-6, 8, 15, 20, 24-30, 32, 40, 42, 44, 45, 75-78, 123, 138, 143, 153, 156, 157, 159, 167, 170, 171
 Kandiyoti, Deniz 4, 24
 kapasite yoksunluğu 44, 45
 Karadeniz Bölgesi 7, 8, 66, 67, 81, 82, 83
 katılımlı gözlem 9
 Kavakçı, Merve 30, 31
 Kemalizm 13, 15
 Kemer Park Evleri 75, 78, 79
 kentli sınıf 19, 32
 keşişimsel analiz 132, 166
 keşişimsel eşitsizlik 12
 keşişimsel kuram 11, 58, 59, 62, 78, 106, 124, 144, 163, 169, 170
 keşişimsel teori 121, 137, 143, 158, 161, 168, 169
 keşişimsel yaklaşım 56, 58, 60, 61
 keşişimsellik 56-59, 61, 98, 168, 169
 Kesitlerarasılık Kuramı 5, 10, 37, 55, 56, 63, 144, 160
 Keyder, Çağlar 13, 15, 20
 Keyman, Fuat 11
 Kılıçdaroğlu, Kemal 136, 156
 kimlik 1, 3, 4, 6, 8, 10-12, 16, 17, 19-23, 25-31, 35, 38-40, 45-49, 51-54, 56-58, 61, 62, 70, 72, 76, 92, 95, 97, 98, 102, 103, 105-107, 110-113, 116, 119-122, 124, 125, 131, 133-137, 140, 143, 144, 153, 159-171
 kimlik politikaları 1, 5, 6, 10-12, 22, 26, 27, 35, 39, 40, 45, 53, 54, 57, 70, 116, 133, 134, 144, 160, 164, 167, 168, 171
 Kur'an 9, 72, 73, 75, 77, 81, 82, 85, 86, 99, 113, 121, 138, 141, 142, 154, 174-180
 Kur'an kursu 74, 81, 82, 138, 175, 176, Kümbetoğlu, Belkis 8, 9
 kültürel kimlik 11, 20, 23, 52
 kültürel İslam 34, 35
 küreselleşme 18
 Kürt 7-9, 14, 26, 40, 72, 81, 82, 87-89, 97, 105, 106, 108, 109, 111-125, 134, 137, 143, 163-165, 167, 173, 174, 176-178, 181,
- laiklik 3, 4, 11-14, 16, 19, 22, 23, 26-30, 35, 91, 116, 133-136, 138, 143, 144, 166, 167, 169
 Lakshminarayana, H.D. 93, 110
 Laz 7-9, 72, 81, 82, 106, 107, 111, 116-119, 125, 134, 163-165, 174-176
 Levine-Rasky, Cynthia 56, 57, 61, 62
 Litros Haber 79, 80
 Loomba, Ania 8, 38, 39
 Luhmann, Nicklas 59
 Lut Kavmi 126-128, 165
- madun/maduniyet 1, 6-8, 10, 27, 37-40, 43, 45, 51, 110, 133, 144, 160, 170
 madun çalışmaları 38, 144
 Mardin, Şerif 3, 13, 51
 Margulies, Roni 22
 McCall, Leslie 56, 59, 63, 118, 164

- merkez 1, 3, 5, 11, 13, 15, 17, 19, 21, 23, 25, 35, 37, 40, 66, 92, 103, 111, 116, 120, 125, 142, 161, 164, 177
- merkez-çevre 13, 15
- merkez-çevre ikilemi 13, 15
- mezhep 2, 10, 16, 58, 63, 91-93, 104-107, 121, 127, 144, 161, 163
- milli burjuvazi 15
- milli görüş 17, 19, 21, 115
- Milli Nizam Partisi 16
- Mitchell, Claire 1, 97, 116, 125
- modernleşme 2-4, 13, 14, 20, 23-27, 29, 30
- modernlik 2, 26, 27, 29, 30, 32, 42, 43
- Mohanty, Chandra Talpade 5, 38, 55, 58
- muhafazakâr 5, 14, 15, 17, 19, 33, 70, 74, 108, 127, 129, 151, 152, 154, 159, 179
- Mutlak yoksulluk 43, 44
- MÜSIAD 21
- Müslüman habitusu 35
- Müslüman kadın 1, 2, 4, 6, 10, 12, 26, 27, 29-37, 40, 41, 44, 45, 55, 76-78, 91, 92, 126, 134, 137, 144, 145, 151, 153-155, 157-159, 163, 165, 167-171, 174, 176-178, 185
- Müslüman kadının ötekisi 34
- Müslüman kimliği 26, 34, 91, 97, 116, 143
- Müslüman milliyetçiliği 22, 116, 164
- Müslüman öteki 154, 158, 167, 169
- Nash, Jennifer 53, 56, 57
- Navora-Yaşın, Yael 31
- Neoliberal ekonomi politikaları 32
- neoliberal politikalar 2, 16, 21
- neoliberal ekonomi politliği 17
- neoliberalizm
- nitel araştırma 7-9, 37, 42, 65, 73, 84, 85, 88
- orta sınıf 4, 16, 17, 21, 25, 29, 30, 33, 34, 41, 62
- ortodoksi İslam 30, 41, 43
- Osmanlı Devleti 3, 12
- önyargı 46-50, 62, 84, 86, 87, 93, 103, 105, 107-109, 116, 129, 131, 132, 134, 135, 137, 139, 150, 164, 166, 180
- örneklem dizaynı 7, 9
- Örneklemin Sosyo-demografik betimlemesi 82
- örtünme 28, 29, 31, 40-43, 120, 152, 181, öteki kadın 8, 10, 25, 92, 150
- ötekileştirici 10, 35, 38, 49, 51, 52, 87, 88, 92, 97, 104, 111, 118, 129, 132, 139, 150, 154, 162-164, 169
- ötekileştirici dinamikler 38
- ötekileştirilen özne 45
- ötekileştirilme 1, 2, 4-7, 27, 34, 45, 53, 58, 63, 79, 119, 124, 139, 143, 145, 160
- ötekileştirilme dinamiği 2, 79
- ötekileştirme 2, 5, 7, 8, 10, 31, 37, 44-46, 50, 52-56, 61, 63, 79, 84, 87, 88, 92, 94, 97-99, 101, 104, 105, 107-109, 111, 125, 128-130, 132-134, 137, 139, 144, 151, 153, 154, 157, 158, 160-163, 165-167, 169, 170
- ötekinin cinsiyeti 10, 92, 150, 158
- ötekinin ötekisi 97, 163
- özcülük 52
- Özal, Turgut 19, 123
- Özdalga, Elisabeth 4, 14, 19, 20, 28, 30, 40, 41, 43
- özdeşleşme düzeyi 49
- özneleşme stratejisi 30
- özdeşleşimsellik 10, 65, 84
- Örnek, Nilay 33
- Özyeğin, Gül 15, 24, 26
- Phoenix, Ann 6, 55-57, 62, 63
- politik görüş 2, 5, 46, 63, 142
- politik kesişimsellik 57
- politik kimlik 133-138, 140, 165, 166, 169-171
- politik öteki 142, 143, 167
- politik temelli öteki 10, 91, 92, 126, 133, 134, 144, 161, 166
- postkolonyal teori 38
- post-kolonyalizm 37
- postkolonyalist feminist çalışmalar 55
- postkolonyal epistemoloji 6
- Postmodernizm 52, 53, 55, 160
- Postyapısalcılık 5, 52, 55
- refah devleti 17
- Refah Partisi (RP) 16-18, 21, 31
- saha araştırması 10
- Saadet Partisi 70, 80, 81, 134

- Sancar, Serpil 25, 29
 Secor, Anna 42
 seçkin 3, 4, 13-15, 20, 21-23, 25, 27, 31-33, 35, 41
 seçkin statüsünün göstergesi 41
 seçkin kültürü
 seküler burjuvazi 156
 Sen, Amartya 44
 sınıf temelli öteki 10, 91-93, 144, 145, 150, 161, 167,
 sınıfsal ayırım 1, 12, 20, 33
 sınıfsal çıkar 20
 sınıfsal ayrışma 11, 25
 sınıfsal çelişki 21, 22, 32, 36
 sınıfsal farklılık 31, 33-36, 75
 sınıfsal gösterge 26
 sınıfsal kimlik 167, 169
 sınıf kimliği 2, 21, 52, 153, 154, 169, 170
 sınıfsal konum 1, 22, 23, 41, 43, 155, 156, 167, 169, 170
 simgesel güç 22, 23, 30
 sistemin meşrulaştırılması kuramı 49, 50, 147, 168
 siyasal İslam 1, 12, 13, 16-18, 21, 32, 34, 35, 37,
 siyasal mobilizasyon 17
 siyaset kurumu 12
 Smith, Anthony D. 48, 52, 159
 sohbet yeri 79, 81, 99
 sosyal adalet 18
 sosyal demokrat 17
 sosyal devlet 17, 19, 21
 sosyal eşitsizlik 48, 56, 59, 168, 169
 sosyal grup 12, 42, 47, 49, 53, 59, 65, 108, 109, 114, 171
 sosyal ilişki 11, 12, 59-61, 63, 97, 98, 102, 104, 107, 141, 167, 170
 sosyal kategori 47, 61-63, 97, 137, 163
 sosyal kategorizasyon 47, 54, 143
 Sosyal Kimlik Kuramı 47, 124,
 sosyal mesafe 88, 92, 93, 97-99, 101, 104-107, 109, 162
 sosyal mesafe ölçeği 93
 sosyal mühendislik 13
 sosyal politika 19, 20
 sosyal psikoloji 37, 46-51, 141, 147, 168
 sosyal sınıf 18, 47
 Sosyo-ekonomik Derecelendirme Ölçeği (SED) 69
 sömürgeci özne 45
 Spivak, Gayatri Chakravorty 2, 5, 6, 38-40, 45, 55, 110, 133, 144, 160
 Sünni İslam 108
 Süslüman 33
 Şeyh Sait İsyanı 14
 tahakküm 4, 6, 20, 22, 26
 Tajfel, Henri 47, 96, 113, 124
 Takva Örtüsü 29
 Tanzimat 24, 25
 Teazis, Christos 14-16
 tesettür 26, 27, 29, 31-33, 35, 42, 77, 78, 151-156, 170, 174, 175, 177, 184
 toplanma yeri 72, 86
 toplumsal cinsiyet 8, 24, 25, 36, 38-40, 44, 47, 55, 57-63, 73, 76, 88, 95, 96, 105, 110, 122, 128, 158, 159, 161-163, 166, 168, 169
 toplumsal cinsiyet farklılığı 38, 39
 toplumsal dönüşüm 12, 16
 toplumsal hareketler 21, 29, 51
 toplumsal iktidar 12
 toplumsal kimlik 52, 98
 toplumsal kutuplaşma 12, 32
 toplumsal sınıf 16, 21, 23
 toplumsal sınır 95
 toplumsal tabakalaşma 2
 toplumsal yapı 39, 47, 49, 60, 131
 TÜİK 66, 67
 Tuğal, Cihan 18, 50
 Türk siyasi tarihi 12, 13, 15, 22, 23
 Türk modernleşmesi 4, 24, 25, 29
 Türkiye 1-8, 10-24, 26-28, 32-34, 40, 51, 54, 57, 69, 70, 77, 87, 94, 97, 106, 108, 111, 112, 115-117, 119, 120, 124, 137, 140, 152, 153, 159, 163-165, 168, 169, 175, 177, 179-183
 TÜSIAD 21
 ulus devlet 16, 20, 24, 53, 54
 Üçüncü Dünya Kadını 38
 vatandaşlık hakkı 44, 53
 Verloo, Mieke 56, 59
 Walby, Sylvia 5, 56-60, 63, 144

- White, Jenny B. 4, 11, 16, 18, 19, 22, 31, 33-36, 41, 116
- Yapıcı, Asım 47, 49, 93, 94, 99, 101, 104, 110, 113, 135, 141, 143
- Yahudi 81, 93, 94, 98-104, 107, 109, 110, 113, 117, 153, 154, 156, 161-163, 176, 177, 182, 184
- yapı bozumu 63
- yapı sökümlü 55, 78
- yapısal kesişimsellik 57
- yaşam stratejisi 149, 155, 168, 169
- yaşanabilirlik düzeyi 5, 68, 159
- Yeni İslami popülizm 21
- yenilikçiler 18
- yerel dinî örgütlenmeler 17
- Yılmaz, Zehra 4, 5, 6, 39, 40, 42, 45, 133
- Yuval-Davis, Nira 56-60, 62, 63

1990'lı yıllardan itibaren İslami kimlik politikasında Müslüman kadın kimliğinin en önemli simgesi ve İslami giyim tarzının en önemli unsuru olan türban, siyasi ve toplumsal tartışmaların ana odağı olmuştur. Türbanlı kadınların kamusal alanda yaşadıkları ötekileştirilme deneyimleri ise akademik camiada birçok çalışmada ele alınmıştır. Ya kamusal alana çıkmayan/çıkamayan/çıkmayı tercih etmeyen, eğitim düzeyi düşük, kentin periferisinde yaşayan, yoksul başörtülü kadınların ötekileştirilme deneyimleri neler? Onların “öteki”leri kimler?

1980'lerden itibaren Siyasal İslam'ın artan gücü, egemenlerin değişmesi ve ekonomik politikalar sayesinde ekonomik konumlarını güçlendirmeleri, sınıfsal konumların farklılaşması anlamını taşımaktadır. Öte yandan geçmişte maduniyet ve yaşadıkları mağduriyetleri ile gerek toplumsal gündemde gerekse akademik tartışmaların merkezindeki türbanlı kadınlar, günümüzde lüks tüketimin sınıfsal ayrımları daha belirgin hale getirmesiyle birlikte eleştirilerin odağı haline gelmiştir. Bu durum Türkiye'de “Müslüman kadın” kategorisinin heterojenliğine işaret eden önemli bir durumdur.

Elinizdeki kitap “Müslüman kadın” kategorisinin homojen olmadığı varsayımından hareketle, yoksulluk ve yoksunluk sarmalındaki başörtülü kadınların hikâyelerine odaklanarak, farklı eşitsizliklerin kesişimselliğinde “ötekileştirilme” ve “ötekileştirme”yi ele alan bir çalışmadır.



ISBN: 978-605-399-566-1



www.bilgiyay.com



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Sosyoloji