

Küresel İslam Hareketinde Kadının Yeni Temsil Biçimleri: Türkiye Örneği

ZEHRA YILMAZ

Yirmi birinci yüzyıl tüm dünyada dinsel uyanış, dinin yeniden canlanması ya da dinin reforme edilmesi olarak tanımlayabileceğimiz çok çeşitli toplumsal hareketlere tanıklık ediyor. Özellikle 2000'ler sonrası ortaya çıkan toplumsal hareketleri takip ettiğimizde bu yeniden canlanmanın ve reformun belirgin olarak İslamcılık hareketinde yaşanmakta olduğunu görüyoruz. İslam ve modernizm ilişkisi, İslam ve demokrasi ya da eşitlik ilişkisi, İslamın siyasetle, şiddetle ilişkisi üzerine düşünen ve bunları yeniden tanımlayan hareketler hem batıda hem de doğuda akademi ve siyaset çevreleri tarafından da dikkatle inceleniyor. İslam ve yanına eklen(en)en yan başlıkların en önemlilerinden biri de “İslam ve Kadın” tartışmalarıdır.

Müslüman kadınların sosyal ve politik durumu ve bunu “iyileştirmeye” dönük hareketler bugün en az Müslümanlar kadar Müslüman olmayan dünyanın da ilgisini çekiyor. Çünkü bu hareket öyle görünüyor ki kendisini egemen ve genel geçer anlama biçimi olarak kurmuş tüm ideolojilere—buna din de dahil—yönelik önemli eleştiriler ortaya koymakla birlikte yeni bir yaşama pratiği de geliştiriyor. Bu nedenle, Müslüman kadınların eleştirileri İslamın yanına eklenen demokrasi, eşitlik ve modernizm eşleşmelerini yatay keserek İslamın reforme edilmesine yönelik yapılan tüm tartışmaların merkezine yerleşiyor.

Bir başka anlatımla İslam, kadın ve küresel düzlemin karşılıklı birbirini yapılandırdığını söyleyebiliriz. Toplumsal koşulların değişmesi (şehirleşmenin, eğitimin artması ve ekonomik değişiklikler), eğitilmiş bir orta sınıfın gelişmesi (özellikle gençler ve kadınlar arasında) ve küresel bağlamın farklılaşması (sivil toplum, çoğulculuk ve insan hakları) bugün İslamda reforma duyulan ihtiyacın ana nedenleridir diyebiliriz (Bayat, 2007, s. 97). Ayrıca küreselleşme neticesinde hem batıda hem de doğuda yaşayan Müslümanlar, batıdaki tüm değişiklikleri takip edebilmektedir. Bunun sonucu olarak da Müslüman toplumlarda, batıyla benzer olarak doğurganlık oranı düşme eğilimi göstermiş, kızla-

rın eğitiminde belirgin bir artış gözlenmiş ve geniş aileden çekirdek aileye doğru geçilmiştir. Tüm bu değişikliklere, internet kullanımının yaygınlık kazanması ve bilginin erişilebilir olması eklenince, Müslümanların dinle ilişkisi daha bireysel bir boyut kazanmıştır. Dinle olan bağın bireyselleşmesi Müslümanlara özellikle kadın erkek ilişkisi gibi hem dayatmaya hem isteğe bağlı toplumsal ilişkilerin nasıl yeniden oluşacağını da düşünme imkânı tanımıştır (Roy, 2003, s. 115). Bu nedenle kadın konusu İslamda reforma duyulan ihtiyacın en önemli itici güçlerinden birisi olmuştur.

Bu çerçevede son dönemde, Müslüman kadınların eleştirilerinin egemen söylem tarafından dikkatle incelenmesinin öncelikli iki nedeni olduğundan söz edebiliriz. Bunlardan ilki Müslüman kadınların İslam dininin uygulanışında hâkim olan ataerkil örüntülere ilişkin yaptığı eleştiriler; ikincisi ise İslamın şiddetle ilişkilendirilmesine karşı daha barışçıl bir dinin geliştirilebileceğine olan inançlarıdır. Başka bir anlatımla daha barışçıl bir dil üzerinden yeniden inşa edilecek olan “yeni İslam” modeli ile diğer tek tanrılı dinler arasındaki “uzlaşma” ya da “diyalog” kurmayı hedefleyen liberal demokratlar ve reformcu Müslümanlar, Müslüman kadının bu noktada etkin bir role sahip olabileceği konusunda uzlaşmaktadırlar.

Bu bağlamda Afgan Sakena Yacoobi, Taylandlı Soraya Jamjuree ve Somalili Dekha İbrahim gibi entelektüel ve aktivistler, Müslüman kadınların uzlaşmazlık çözümündeki rolü üzerine çalışmış isimlerden bazılarıdır. Müslüman kadınların uzlaşmazlıkların çözümündeki rolüne çalışmalarında yer veren Ayşe Kadayıfçı da (2010, s. 187) yüzyıllardır farklı coğrafyalarda farklı kültürlerle birlikte yaşamış Müslüman kadınların bu deneyimlerinin uzlaşma kültürünün gelişmesi açısından önemli olduğunu savunur. Bu iddiayı paylaşanlar, iddialarını güçlendirmek için de İslamın biçimlendirildiği yıllardan bu yana kadınların İslamın üzerinde kritik ve ayırt edici bir rol oynadığını savunur ve hadislerin nakledicisi olan, hatip olan, bilim insanı olan Müslüman kadınlardan örnekler verir. Bu anlamdaki en önemli imge İslamın yayılmasında etkin bir rol üstlenen Muhammet Peygamber’in ikinci eşi Ayşe’dir.

Özetle, İslamın kadın ve erkek gözünden farklı yorumlanabileceği iddiasını ortaya koyarak hem “çoklu İslam” anlayışını savundukları hem de bu çokluk içinde barışçıl bir İslam anlayışını öncülledikleri için Müslüman kadınların eleştirileri, daha “modern” ve “demokratik” bir İslam tahayyülünü destekleyen tüm liberal batılılar ve Müslümanlar tarafından önemsenmekte ve desteklenmektedir. Batılı liberal entelektüellerin Müslüman kadın hareketi ile olan alakası, öncelikle batı coğrafyasında artan Müslüman nüfusu ile ilgilidir.¹ İsla-

1 Avrupa’da 20 milyon, ABD’de ise 6 ila 8 milyon Müslüman yaşamaktadır (Esposito, 2010, s. 4).

mın coğrafyasızlaşması hem farklı yerlerde yaşayan Müslümanları hem de bu defa kendi topraklarında Müslümanlarla karşılaşan ve onlarla birlikte yaşamayı öğrenmeye çalışan batılıları İslam adına “homojen ilkeler” belirlemeye zorlamıştır. Böylece, “politik yeniden yapılanmanın kod adı olan demokratikleşme” (Spivak, 2010, s. 60) ile uyumlu, müzakere edilebilir, birlikte yaşanabilir ve iş yapılabilir bir İslam inşa etme tasarımı açısından Müslüman kadın hareketi işlevsel görülmüştür.

Bu anlamda Amerikalı Müslüman Feminist yazar Amina Wedud’un *Kuran ve Kadın* (2005) isimli kitabında dile getirdiği herkesin kendi deneyimleri, kültürü ve coğrafyasına, hatta cinsiyetine bağlı olarak farklı bir Kuran yorumu yapabileceğine ilişkin iddiası Müslüman toplumlarda olduğu kadar batılı liberal entelektüeller tarafından da sıkça referans olarak kullanılmıştır. Wedud şöyle der: “[Ö]ncül metin (*pre-text*), tefsirin bakış açısını ve çıkarılan sonuçları büyük ölçüde etkiler. Bu durum tefsirin bireyselliğini ortaya koymaktadır. Bu kendiliğinde ne iyi ne de kötüdür. Fakat belli bir dünya görüşüne ve belirgin bir öncül metne sahip bir okuyucu, tek mümkün ve caiz okumanın kendisinininki olduğunu iddia ederse, o zaman farklı şartlar altındaki okuyucuların esas metinle ilişkilerinde uzlaşmaya varmalarını engellemiş olur” (Wedud, 2005, s. 25) .

Wedud’un geliştirdiği bu önermenin iki açıdan önemi vardır. Bunlardan ilki İslamın çoklu yorumunun mümkün olduğuna ilişkin iddiadır. Wedud’un iddia ettiği gibi Kuran’ın yorumlanmasında öncül metin önemliyse eğer, özellikle 11 Eylül saldırısından sonra “İslam ve şiddet” arasında kurulan ilişki küçük ve radikal bir grubun İslamı “yanlış yorumlamasının” neticesi olarak değerlendirilebilir. Bir başka deyişle bunun tam tersi şiddetin referansı olarak ele alınan cihat ile ilişkili Kuran ayetlerinin karşısına, bu defa da barış ile ilişkili ayetler konulabilir.

Diğer taraftan yine İslamın çoklu yapısı ile ilişkili olarak “İslam demokrasi ile birlikte olamaz” argümanının karşısına da Wedud, “[H]er kelime kullanıldığı çerçevenin sınırları içinde ele alınmalıdır,” (Wedud, 2005, s. 33) önermesini getirerek, özellikle Kuran içinde kadının ikincilleştirildiğine ilişkin eleştirileri dile getirenleri ve bunun üzerinden İslamı cinsiyetçi ve despotik bir din olarak yorumlayanları o günün Arap coğrafyasında egemen olan ataerkil yapılanmayı dikkate almaya davet eder. Hatta böyle bakıldığında Kuran’ın dönemine göre kadın hakları bakımından “ilerici” bir metin olduğunu öne sürer. Hocası Fazlur Rahman’ın yöntemini kullanarak “[K]uran tefsirini önce bugünkü durumdan Kuran’ın indiği döneme giderek, daha sonra da tekrar bugüne dönmek yoluyla iki yönlü hareket,” (Rahman, 1982, s. 5) üzerinden açıklamaya çalışan Wedud, Kuran’ı tarihsel bir zemine yerleştirir ve öyle değerlendirir. Bu da Wedud’a demokrasi, kadın hakları, insan hakları, özgürlük, eşitlik gibi “seküler” değerlerle Kuran metinleri arasında teorik bir geçişlik yaratma imkânı tanır.

İslamın çoklu, farklı yorumlarına ilişkin yapılan bu vurgu önemlidir. Ancak Wedud'un "Kuran'ın göreceliliği" olarak özetleyebileceğimiz önermesinin ikinci önemi, bu görecelilik içinde "homojen ilkeler" oluşturmak konusundaki hevesi ile ilişkilidir. Wedud Kuran'ın her döneme ve coğrafyaya uygulanabilirliğini arttırmak amacıyla öne sürdüğü "homojen ilke" arayışını şöyle dile getirir:

"Kuran'ın teşvik ettiği bazı uygulamalar, belki de sadece onları uygulayan toplumla sınırlı olabilir, fakat Kuran 'sadece ne (bir tek) toplumla ve onun tarihiyle sınırlanmış, ne de onunla bitip gitmiştir...' (Wan Daud, 1989, s. 7). O halde her yeni Müslüman toplum, ayrıntılarda var olan ilkeleri bulup çıkarmalıdır. Bu ilkeler ebedidir ve pek çok farklı sosyal çerçeve ve şarta uygulanabilir" (Wedud, 2005, s. 31) .

Bir başka yerde de Wedud bu ilkelere olan ihtiyacı daha açık ifade eder: "Kuran, evrensel olarak tüm inananlara faydalı olma iddiasını gerçekleştirebilmek için sayısız kültürel durum ve şartlara uyum sağlayacak denli esnek olmalıdır" (Wedud, 2005, s. 25) .

İslamın muhalif ve şiddet yanlısı, Batı'ya kapalı halinin demokrasi yoluyla dönüştürülebilir olduğuna inanan John Esposito (2010), John Voll (1994), Tarık Ramazan (2009) gibi isimler Wedud'un bu "homojen ilke" arayışına ve Kuran'ı yapısöküm yöntemiyle yeniden okuma çabasına, çalışmalarında sıkça değinmişlerdir. Wedud'un "[A]dalet, hakkaniyet, ahenk, manevi uyanıklık ve gelişme" (Wedud, 2005, s. 143) olarak sıraladığı ilkelerle, küresel düzenin bize sunduğu yeni bir proje olan "demokrasi" birbirine uyumlu görülür. Örneğin kendisini Avrupalı bir Müslüman olarak tanımlayan Tarık Ramazan da konu üzerine yazdığı çeşitli yayınlarda (2009, 2010) İslam'ın her döneme uygulanabilir kılınması ve Müslümanlarla diğer dinlerden olanların "ortak bir zeminde" buluşabilmeleri için "homojen ilkelerin" gerekliliğinden söz eder. Aslında bu çaba "hakiki İslamın ne olduğu üzerine düşünme gerekliliğidir" (Roy, 2003, s. 78). Bir başka anlatımla bu "homojen ilke," İslamın özünde aranmaktadır. Bu öz demokrasi, kadın hakları ve ilerleme kavrayışlarına uyumlu tanımlanmaktadır.

Küresel düzenin yeni yapısı demokratikleşme, kalkınma, ilerleme ve kadın hakları meseleleri etrafında şekillenmektedir. Bu nedenle ulus aşırı sermaye kurumları ve buna uygun politika üreten akademi ve siyaset çevreleri "üçüncü dünyalılar," yoksulları, göçmenleri ve kadınları "dönüştürücü bir bağ" (Yetişkin, 2010a, s. 17) olarak kullanan demokratikleşme yoluyla sistemin yönlendirdiği ve yeniden şekillendirdiği bir veri haline getirmektedir. Daha açık ifade edersek, bu defa da "öteki gruplar" ya da "madunlar" kapitalizmin yararına ideal bir sistem ya da "evrensel bir ilke" olarak sunulan "demokrasi" ile uğarlaştırılmaya çalışılmaktadır.

Spivak'ın ünlü makalesi "Madunlar Konuşabilir mi?"de (2009)tartıştığı "epistemik şiddet," sömürgecilik döneminin tezahürü olarak bu defa da, batı-

nın demokratikleştirme misyonu üzerinden işletilmektedir. Neticede madunları sessiz kılan epistemik şiddet, “hegemonik ilişkilerin yeniden üretilmesini sağlayan ve bu dengeyi güvence altına alan bir operasyondur” (Yetişkin, 2010b, s. 148). Esas olarak istikrarın devam edebilirliğine koşullanan kapitalizm de, tahakkümcü ilişkilerin sürdürülebilmesi için kendisi ile yer yer ayrık düşse de farklı ideolojilerle geçici ittifaklar kurabilir. Bugün küresel kapitalizmin, istikrarlı ve verimli bir sistem için gerekli bulduğu “demokratik İslam” modelinin tesisinde bu anlamda “Müslüman kadınlar,” bahsettiğimiz bu geçici ittifakın yeni paydaşları olarak ele alınmaktadır. Böylece, demokratik haklar temelinde şekillenen, çokkültürcülük anlatısı etrafında bir araya getirilen “ötekiler,” bir değişim yanılması içinde hegemonyanın sürdürülmesine eşlik etmektedir.

Küresel kapitalizmin “çokkültürcülük”, “uzlaşmazlıkların çözümü” ya da “dinler arası diyalog” başlıkları altında Müslüman kadınlara yönelik ilgilerine ilişkin yaptığım bu uzun girişteki amacım, Müslüman kadın hareketini batı güdümünde gelişen, pasif bir nesne haline dönüştürmek değil. Bundan öte yapmaya çalıştığım küresel kapitalizm ve küresel İslam arasındaki ilişkiyi irdelerek, bu iki iktidar arasında Müslüman kadın hareketinin nasıl şekillendiğini ve iktidara eklemlediğini açıklamaya çalışmaktır. Bu metinde, özellikle de 11 Eylül sonrasında kültürler arası çatışma temelinden değil “uzlaşma” temelinden yola çıkarak “demokratik ve sivil İslam” formülü üzerinde anlaşılan küresel kapitalizm ve küresel İslamın Müslüman kadına nasıl bir rol biçtiğine odaklanacağım. Bu rolün Müslüman kadın hareketi üzerindeki etkisini ve Müslüman kadınların nasıl bir temsil biçiminin içine sıkıştırıldığını Türkiye’deki siyasal İslam ve kadınların temsili üzerinden takip edeceğim. Siyaset, sermaye, finans ve sivil toplum kuruluşlarında kadınların nasıl yer edindiğinin izlerini takip ederek siyasal İslamın Türkiye’de hangi alanları erkeklere hangi alanları kadınlara bıraktığını analiz etmeye çalışacağım. Özetle, burada amacım uluslararası bağlamın, bu çerçevede dinin, ekonomik dinamiklerin, devletin ve sivil toplumun birbiri ile nasıl sıkı ilişki içinde olduğunu göstermek ve Müslüman kadın konusunu bu çerçevede içinde ele almaktır.

Türkiye’de İslam, İktidar ve Kadın

Antonio Negri (2010, s. 87) “Kapitalizm bir kader değildir, bir ilişkidir” der. Eğer kapitalizm kader değilse, kapitalizmle ilişkiye geçmek de bir tercihtir. Bu noktada tercihini radikal ve muhalif bir İslamdan değil de kapitalizmle ekonomik ve siyasal olarak uyumlu bir İslam yorumundan yana kullanan yeni İslam tahayyülünün “kadın” konusundaki tutumu ayrıca önemlidir. Çünkü siyaset üç alan üzerinden kendisini tanımlar: Birincisi devlet, ikincisi piyasa ve üçüncüsü de ailedir. Müslüman dünyanın çeşitli bölgelerinde İslami siyaset radikalizmle başlamasına

rağmen serbest piyasa ekonomisine uyum sağlamak, kısmen demokratik ya da Batı yanlısı olmak konusunda neticede küresel kapitalizme uyumlu bir çerçeve çizmiştir. İslam, siyasal bir hareket olarak dönüşümünde Müslüman kadınların eleştirilerinden de faydalanmıştır. Ancak İslamcı hareket konu kadının kamusal alandaki temsiline geldiğinde, kadını ve onun üzerinden kurduğu aileyi küresel kapitalizmin “batılı kültürü” ile bir farkı olarak gördüğü için daha tutucu bir tutum takınmıştır. Başka bir anlatımla kadınların toplumsal yaşama katılımları ancak “kadınsı” alanlar dahilinde kalmak koşuluyla kabul görmüştür.

Bilindiği gibi Türkiye’de de, 1990’lardan sonra İslamın demokratikleştirilmesi mevzusu “Müslüman kadın” tartışması üzerinden sürdürüldü. 1990’lardan sonra “kadınların başörtüleri ile kamusal alanda temsil edilebilirlikleri” üzerine başlayan tartışma İslamcı hareket içindeki ayrışmayı da dinamitledi. Aynı zamanda başörtüsü tartışması, bütün kadın hareketini yatay keserek farklı sivil toplum örgütleri arasında işbirliğinin ve egemen siyasi söyleme karşı alternatif bir—feminist—siyasi duruşun göstergesi oldu (Coşar, Onbaşı, 2008, s. 326). Müslüman kadınlar, başörtüsü tartışmasını artık İslamın bir gereğini yerine getirmek üzerinden değil; bireysel haklar, inanç özgürlüğü ve demokratik hak talebi gibi seküler kavramlar üzerinden tartışıyor. Bu dönemde kadınlar özel ve kamusal alan tanımlarının yeniden yapılması, başörtülü kadınların eğitim hakkı, meslek edinmeleri, cenaze ve cuma namazlarına kadınların katılımı, kadınların siyasetteki rolü ve feminizm gibi konuları gündemlerine aldılar.

Dinin en görünür işaretlerinden biri olan örtünme 1990’lardan sonra kadınların kendilerini geleneksel yaşama hapsedmelerinin değil, modern yaşamla bütünleşmelerinin bir göstergesi oldu. Bu yüzden İslamcı kadınlar bugün örtünerek kamusal alanda var olmak isterken İslami referanslarla değil, demokratikleşme, feminizm gibi seküler kavramlarla mücadelelerini sürdürüyor. Örtülü kadınlar, İslamın kadınıla özdeşleştirdiği mahremiyeti yok sayarak başörtüsünü kamusal alana taşımak ve kamusal alanda örtülü kadınlar olarak var olmak istiyor. Bu yeni Müslüman kadın temsili geleneksel İslamın kamusal alana taşınması yerine eğitilmiş kadınlar tarafından İslamın yeniden yorumlanmasıdır.

Türkiye’de İslamın günün koşullarına göre yeniden yorumlanmasını savunan kadınlar arasından, Konca Kuriş,² Hidayet Şefkatli Tuksal, Ayşe Böhürler, Sibel Eraslan, Yıldız Ramazanoğlu ve Cihan Aktaş gibi öne çıkan isimler bugünkü Müslüman kadın hareketinin de gündemini belirleyen önemli kadınlardır. Bu kadınların tamamı hem örtülüdür hem de feminizm, demokratikleşme ve bireysel haklar çerçevesinde İslamın yeniden yorumlanması tartışmalarının be-

2 1998 yılında Hizbullah tarafından öldürülmüş olmasına rağmen, bugün Konca Kuriş’in mücadelesi ve fikirleri “kadın hakları” temelinde hareket eden Müslüman kadınlar üzerinde halen önemli bir etkiye sahiptir.

lirleyenleridir. Bahsettiğimiz kadınların önderliğinde, küresel düzlemdeki tartışmalara da paralel olarak, 1990'lı yıllarla birlikte Müslüman kadının toplumdaki edilgen rolünde belirgin bir dönüşüm yaşanmış ve yeni Müslüman kadının söylemine daha sorgulayıcı bir ifade yerleşmiştir. Ancak bu sorgulama sadece Müslüman erkeklerin hedef olarak gösterdiği Kemalist ideolojiye karşı değil, aynı zamanda İslamiyet içindeki ataerkil yapıya da karşıdır. 1980'li yıllarda yalnızca "inancını daha özgür yaşama" talebiyle ortaya çıkmış olan Müslüman kadın, 1990'lardan sonra hem geleneksel İslami yapının hem de Kemalizm'in kendilerine çizdiği sınırı ve onlar için belirlediği rolü eleştirerek "Müslüman görüntüsü" ile kamusal alanda var olma mücadelesi içine girmiştir. Özetle, 1990'lı yıllara gelindiğinde, Müslüman kadınlar için 1980'li yıllardaki "temsil" kavramının yerini "katılım" almıştır (Çayır, 2000, s. 51).

Nitekim Müslüman kadınların geniş kitlelerle siyasi bir harekete katılmaları ilk olarak 1994 yılındaki yerel seçimlerde Refah Partisi'ne (RP) seçim çalışmaları boyunca verdikleri destekte görüldü. Kadınların en etkin olduğu bölgelerden biri, bugün Başbakan olan Recep Tayyip Erdoğan'ın o dönemde İstanbul belediye başkanlığı seçimleri için yaptığı çalışmaydı. Kadınlar bu seçim boyunca, daha önce kullanılmamış bir yöntemi kullanarak ev ev gezdi ve Erdoğan'ın belediye başkanlığı için oy topladı. Daha sonra, 1995 yılında yine kadınlar bu defa da birinci parti olabilmek için, yerel seçimlerdeki deneyimlerini genel seçimlerde de kullandılar. 1995 yılında RP'nin birinci parti olarak seçimlerden çıkmasında yine "ev ziyaretleri" yoluyla oy toplayan kadınların önemli bir etkisi vardı. Kadınların bu etkin rolleri partinin üye sayısına da yansdı. 6 yıl içinde yaklaşık 1 milyon Müslüman kadın RP'ye üye oldu (Arat, 2005, s. 8). Bu sayıya, o güne kadar Türkiye'de bir başka parti ulaşamamıştı.

Ancak kadınlar RP'nin iktidara gelmesi ile ilk dışlanma deneyimlerini yaşadılar. Örneğin Sibel Eraslan ve çevresi Recep Tayyip Erdoğan'ın belediye başkanlığı seçimlerini örgütleyen önemli bir grup olmasına rağmen, Erdoğan'ın belediye başkanlığı seçimlerinden hemen sonra "feminist" olmakla suçlanarak belediyenin merkez organlarından dışlandı (Arat, 2005, s. 66). Eraslan ve yakın çevresi yerine, belediye organlarına, yeni yetişen, bu nedenle de partili erkekler tarafından daha rahat yönetilebilmesi muhtemel kadınlar getirildi. Diğer taraftan, 1995 seçimlerinde de kadınların aktif rollerine rağmen, Refah Partisi'nden hiçbir kadın milletvekili seçilemedi.

1994 ve 1995 seçimleri açık bir şekilde gösterdi ki, kadınların siyasete katılmaları artmış olsa da, iktidardaki temsilleri tabandaki katılımı yansıtmaktan çok uzaktı. Kadınlar "erkeklerinin başarısı" için çalışan, emektar ve vefakâr hizmetleri çerçevesinde Müslüman erkekler tarafından kabul görüyordu. Ancak Müslüman erkekler, konu kadınların hakları ve iktidara katılımlarına geldiğinde kadın konusundaki tutucu anlayışlarını sürdürüyorlardı. Nitekim 28 Şubat

1997 müdahalesi ertesinde, RP'nin kapanmasıyla yerine kurulan Fazilet Partisi (FP), 28 Şubat öncesi partide görev alan hemen hemen tüm erkekleri içeriyordu. Ancak RP'yi iktidara taşıyan kadınlar FP'den dışlanmışlardı. 28 Şubat'ın faturası bir anlamda, Müslüman erkekler tarafından RP'li kadınlara kesilmişti.

Neticede FP, 1999 yılında yapılan genel seçimlerde tabandan gelmeyen iki kadını milletvekili adayı gösterdi. Her iki kadın da milletvekili oldu. Ancak, milletvekili adayı gösterilen iki kadından biri olan Merve Kavakçı'nın başörtüsü ile meclise girme serüveni yine Müslüman kadınların, Müslüman erkekler tarafından nasıl yalnızlaştırıldığını ortaya koydu. Kavakçı, başörtüsü ile meclise girme sürecini, FP'li erkek milletvekilleri arasında oluşan ittifakı ve bir kadın olarak uğradığı ayrımcılığı *Başörtüsü'süz Demokrasi* adlı kitabında şöyle aktarıyor: “Bir başkanlık divanı toplanıyor, benim gıyabımda ‘şunu şunu yapsın’ deniyordu. Elimde olmadan şu soru kafamı kurcalıyordu: ‘Ben bir erkek milletvekili olsam, bu kadar rahat gıyabımda karar alınabilir, ‘şöyle şöyle olacak’ denebilir miydi?’” (2004, s. 64). Kitabının diğer bölümlerinde de Kavakçı, FP'li erkek milletvekillerinin kendisinden başını açmasını istediğine ilişkin örneklerle yer vererek seçim meydanlarında başörtüsüne “sahip çıkma” politikasının, söz konusu meclis olunca yerini nasıl kadını “yalnızlaştırmaya” bıraktığını tarif etmeye çalışmıştır.

Müslüman erkeklerin bir mağduriyet hikâyesi olarak kullandıkları Merve Kavakçı olayında dahi ortaya çıkıyor ki, FP'li milletvekilleri başörtüsünü seçim döneminde kendi iktidarlarını pekiştirmek için bir araç olarak kullanmış; ancak Kavakçı'nın başörtüsü ile meclise girme çabasına neredeyse hiçbir erkek milletvekili destek vermemiştir. İktidarı ele geçiren erkekler, seçimler ertesinde Merve Kavakçı'nın meclise girmesine destek vermeyerek, Kavakçı'yı bir kadın olarak yalnızlaştırmışlardır. Bu tarihten sonra başörtüsü sorunu Müslüman erkekler tarafından “kadın hakları” ya da “bireysel özgürlükler” çerçevesinde tartışılmasının ötesinde İslamcı-laikçi mücadelesinin en önemli imgesi haline getirilmiştir.

Sonuç olarak 28 Şubat ertesi dönem hem Müslüman kadınlar hem de Müslüman erkekler için “Milli Görüş” geleneğinde bir ayrışmaya önyak oldu. Bu ayrışmanın nedeni liberal demokratik değerlerle ve serbest piyasa ekonomisiyle daha uyumlu bir hareket yaratabilmek ve İslamı bu değerler içinde yeniden şekillendirmektir. FP'den dışlanan Müslüman kadınların önemli bir çoğunluğu yeni yapılanmayı destekledi. Ancak FP'den ayrılanların kurduğu Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) de, Müslüman erkeklerle mücadele edebilecek, İslamı buna göre yeniden yorumlayabilecek alanı Müslüman kadınlara açmadı. Ataerkil ilişkiler ve kadına yönelik ayrımcılık AKP iktidarı boyunca da sürdü.

AKP'nin, geleneğinden geldiği Türkiye'deki Ortodoks İslami hareketle kopuşunda en muhafazakâr davrandığı konu yine kadın politikası oldu. AKP ilk döneminde Avrupa Birliği'ne (AB) uyum çalışmaları çerçevesinde kadın örgüt-

leri ile daha yapıcı bir ilişki kurdu (Coşar, Onbaşı, 2008, s. 331). AKP'nin bu dönemi İslami kimliğini daha geride tuttuğu, liberal demokratik değerleri daha öncüllediği bir dönemdi. Ancak AKP'nin 2007 sonrası ikinci döneminde AB ile ilişkilerin soğutulmasına paralel olarak, kadın örgütleri ile ilişkiler de zayıflatıldı.

Diğer taraftan meclisteki temsil oranına baktığımızda, AKP bugün 30 kadın milletvekili ile mecliste en fazla kadın milletvekiline sahip olan partidir. Ancak AKP'nin milletvekili sayısının da meclisin neredeyse üçte ikisine (339) tekabül ettiğini göz önünde bulundursak, diğer partilerde olduğu gibi AKP'de de kadın milletvekilleri, erkek milletvekillerini sayısal olarak çok geriden takip etmektedir. Kadın milletvekillerinin niteliklerine de baktığımızda, AKP'de erkek siyasetçilerde öncelikle aranmayan yüksek bir eğitim ve iyi bir aile düzeni gibi ölçütler kadın adaylar için neredeyse bir zorunluluk olarak görülmektedir (Tür, Çitak, 2010, s. 619). Nitekim 23. Dönem AKP kadın milletvekillerinin tamamı en az üniversite eğitimi görmüş kadınlardan oluşur. Kadınların dördü dışında tamamı evli ve geriye kalanların biri dışında hepsi çocukludur.

Kadınlar AKP'de milletvekili olarak kendilerine pek yer bulamazken, aynı durum parti örgütlerinde de devam etmektedir.³ Örgütlerde mecliste temsil imkânı bulamayan örtülü kadınlara da yer verilmektedir. Fakat AKP yönetiminin ve kadın kollarının hiyerarşisinde aşağı doğru indikçe başörtülü kadın sayısında önemli bir artış gözlenir (Tür, Çitak, 2010, s. 628). Öyle görünüyorki, AKP tabanının önemli bir çoğunluğunu oluşturan başörtülü kadınları üst düzeyde temsil edenler sadece milletvekili ya da bakan, başbakan, cumhurbaşkanı eşleridir. "Eş" konumundaki kadınlar kendilerini birey olarak değil, statü sahibi erkeklerinin tamamlayıcıları olarak takdim ederler. Bu temsil bir yanıyla erkek iktidarını koruduğu için Müslüman erkekler tarafından da desteklenir.

Özetle AKP örneği, küresel kapitalizmle uyumlu ekonomi politikaları üreten bir partinin "kadın" konusuna geldiğinde Müslüman kadınları bu iktidarın paydaşı yapmamak konusundaki direncini bütün açıklığıyla ortaya koyar. Ancak iktidar, erkeklik ve İslam arasında kurulan bu bağ, bugün her zamankinden daha fazla Müslüman kadınlar tarafından sorgulanmaktadır.

RP'nin kurulduğu tarihten bu yana, İslamcı hareketteki değişime rağmen partilerde yeterli temsil oranına ulaşamamış olunması Müslüman kadınları özellikle 12 Haziran 2011 seçimlerinde, bu defa erkekleri desteklemek için değil kadın adayları desteklemek için ayrıca örgütlenmeye zorlamıştır. Önceki dö-

3 AKP'nin toplam 20 kişilik Merkez Yürütme Kurulu'nda (MYK) sadece üç kadın bulunmaktadır. Merkez Karar Yönetim Kurulu (MKYK) olarak bilinen 51 kişilik diğer üst karar kurulunda ise toplam 15 kadın yer alır. Bunlardan 7'si başörtülüdür. Bir başka önemli kurul olan 11 kişilik Merkez Disiplin Kurulu'nda (MDK) 3 kadın bulunur ve bunlardan sadece biri örtülüdür. Teşkilat başkanı ve başkan yardımcılarının hiçbiri kadın değildir.

nemlerde, çeşitli nedenlerle dışarıda bırakılan başörtülü kadın adaylar, bu seçimlerde konjonktürün başörtülü bir milletvekili için uygun olduğunu düşünüyordu. Bu nedenle çoğunluğu Müslüman kadınlardan oluşan *Kadın Buluşmaları* grubu “Başörtülü aday yoksa oy da yok!” kampanyası başlattı. Bu kampanyanın gündemi başörtülü bir kadının seçilebilir bir sıradan aday gösterilmesiydi. Diğer taraftan, Müslüman kadınlar KA-DER’in 12 Haziran 2011 seçimleri sonrasında kurulacak mecliste en az 275 kadın milletvekilinin bulunması amacıyla başlattığı kampanyaya da destek verdi.

Fakat AKP 2011 seçimleri için 550 milletvekili adayı arasından 472 erkek ve sadece 78 kadın aday gösterdi. Neticede kadın adayların sayısında, önceki seçimlere oranla ilerleme kaydedilmiş olursa da, %14,8 oranı halen Müslüman kadınlar için yeterli bir sayı değildi. Ayrıca AKP’nin tek başörtülü kadın milletvekili adayı da seçilmesi neredeyse imkânsız bir ilden ve sıradan kendisine yer bulabilmişti. Zaten başörtülü aday, aday gösterilmesinin hemen ardından eğer seçilirse başörtüsünü çıkararak meclise gireceğini beyan etti. Böylece seçilse dahi kampanyaya destek veren kadınları temsil edemeyeceği ortaya çıktı.

AKP tarafından başörtülü bir adayın gösterilmemiş olması Müslüman kadınlar tarafından yeni bir yenilgi olarak kabul edilebilir. Meclise girme ihtimali çok düşük olan diğer İslami partilerden Has Parti’nin 81 kadın adayından 30’unu başörtülü kadınlar arasından göstermiş olması ya da Saadet Partisi’nin 38 kadın adayından 34’ünü başörtülüler arasından göstermesi Müslüman kadınlar açısından bir anlam ifade etmedi. Zira asıl dert meclise girebilme imkânını yakalayabilmektir. Bu amaca ulaşmaya en yakın parti de AKP olarak görülüyordu. Ancak AKP’nin aday seçimi İslamcı hareketin iktidara yaklaştıkça kadın sorunundan uzaklaştığını bir kez daha gözler önüne serdi.

Ayşe Böhürler gibi AKP’nin kurucuları arasında yer alan kadınlardan, Nihal Bengisu Karaca gibi gazeteci Müslüman kadınlara, Hidayet Şefkatli Tuksal gibi Müslüman kadın hareketinin öncül isimlerine kadar çok farklı kesimlerden kadınlar tarafından AKP’nin demokrasi anlayışı, “kendine demokratik”⁴ olarak değerlendirildi. Müslüman erkeklerin bu “erkekler için özel” demokrasi anlayışını da AKP’li Böhürler bir yazısında şöyle dile getirdi: “İslami harekete 25 yılı bulan tanıklığım içinde gördüm ki; erkekler, İslami değerlere sahip olmayı en çok, kadınlara ikinci hanımın İslama uygun bir durum olduğunu onaylatmak, yaptıkları işlere bahaneler üretmek olarak gördüler. Kapitalizme karşı durdular ama en önce onlar kapitalistleşti. Mevki, statü, itibar deyince onlar geldi. Statükoya karşıydı ama en önce onlar statükoyu savunur hale geldiler. Başörtüsünü savundular ama başörtülü eşlerini başı açık kadınlarla aldatmayı

4 Böhürler, A., “Başörtülü Kadınlar Millettin bir Ferdi Değil mi?,” *Yeni Şafak*, 26 Mart 2011.

erkeklik hakkı olarak gördüler” (Böhürler, 2011b).

Bir diğer Müslüman Kadın yazar Nihal Bengisu Karaca da İslamın iktidar olması ile kadınları dışlaması arasında kurduğu bağı yazısında şöyle aktardı: “Dün mazlumların yanında duranlar, iktidara gelmelerini ve iktidar tarafından sevlmelerini çoğulcu bir demokrasi anlayışına borçlu olanlar, bugün bakıyorsunuz, kendi koltuk ve nüfuz alanlarını tahkim etme derdine düşmüşler...” (Karaca, 2011).

Bu iki alıntı, Müslüman kadınların Müslüman erkeklere yönelik eleştirilerini açığa çıkarıyor. Müslüman kadınların eleştirilerinin ana eksenini demokratikleşme, çoğulculuk söylemleri yoluyla hem küresel hem de yerel düzlemde meşruiyet kazanan Türkiye’deki İslami hareketin, iktidarla olan ittifakını sorgulamak oluşturuyor. Özetle kadınlar bu ittifakı, Müslüman kadını dışlayan eril bir ilişki olarak tanımlıyor. Müslüman kadınlar, İslamın demokratik değerler çerçevesinde yeniden yorumlanması çabalarının sadece Müslüman erkeklerin siyaset yapma kapasitelerini genişletecek şekilde ele alınmasını eleştiriyorlar. Ancak öyle görünüyor ki Müslüman kadınları sadece siyasi alanda değil, sermaye ve finans alanında da önemli bir mücadele bekliyor. Zira kadınlar bahsettiğim bu alanlarda siyasetin dahi gerisinde bir görüntü çiziyor.

Müslüman Sermayenin Yönetimine Kadınların Katılımı

Bugün küresel sermayeyle birlikte hareket eden İslami finans kurumlarına, şirketlere, liberal demokratik değerleri benimsemiş çoğulcu bir siyasal yapılanmaya ve diğer Ortadoğu ülkeleriyle karşılaştırıldığında geniş bir sivil toplum ağına sahip olması vesilesiyle Türkiye, İslamın küresel kapitalizmle uyumlu iyi bir örneği olarak sunulmaktadır. Örneğin henüz 1990’da kurulmasına rağmen İslami sermayenin egemen olduğu MÜSİAD (Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği) çok kısa bir sürede 1971 yılında kurulan ve seküler sermaye olarak tanımlanan TÜSİAD ile rekabet edebilir duruma gelmiştir. Bu rekabetin göstergesi olarak 1990 yılında MÜSİAD yetkilileri yaptıkları açıklamada “Biz serbest piyasayı TÜSİAD’dan daha fazla destekliyoruz,” diye beyanda dahi bulunmuşlardır. MÜSİAD ile birlikte Türkiye’de ortaya çıkan yeni ekonomik yapılanma İslami bir ekonomi olmaktan çok ekonominin İslamileştirilmesi, kültürel sermayenin ekonomik sermayeye dönüştürülmesi olarak nitelendirilir (Yavuz, 2004, s. 279). Bunun neticesinde de 1990’larla başlayan süreç sonunda tüm İslamcılar MÜSİAD çizgisine kaymıştır: Dizginsiz piyasa koşullarının desteklenmesi, uluslararası iş dünyasıyla bütünleşme, kuralsızlaştırma, özelleştirme ve (evrensel olduğu telakki edilen) muhafazakâr ahlakın öne çıkarılması (Tuğal, 2010, s. 18).

MÜSİAD *homo Islamicus* ile *homo economicus*’u birbirine eşit tanımlar (MÜSİAD, 1994). Aslında MÜSİAD’ın temsil ettiği yeni ekonomik yapılanma ile

birlikte hem çalışmayı hem de mutluluğu içeren yeni bir İslami “ahlâk” geliştirilmiştir. Mutluluğun sadece ahirette olabileceğine inanan ve yeryüzünü bir sınav alanı olarak addeden İslamcılar, yeryüzünü bir mutluluk alanı olarak yeniden keşfetmişlerdir. “İslam artık acı çeken değildir, artık model şehit değildir. Bilge geri gelmektedir. Mutluluk yeni bir fikirdir” (Roy, 2003, s. 107). Bu “hazcılık” ve “mutluluk” fikri elbette bir tüketim kültürü ile eşgüdümlü devam etmiştir.

Tesettür modası, sadece İslamcılar için organize olmuş büyük tatil merkezleri, pahalı arabalar ve lüks yaşam yeni İslami hayatın “mutluluk” fikrinin gösterenleri haline gelmiştir. İslamcı hareketin bu yeni hayat felsefesinin temsilcileri olarak kamusal alanda en çok Müslüman kadınlar ön plana çıkmıştır. Ancak tüketim kültürünün nüveleri haline gelen Müslüman kadınlar İslami moda ve lüks yaşam fikrinin kamusal alandaki taşıyıcıları, vitrini olarak görünür olmasına rağmen Müslüman sermayenin paydaşı olamamışlardır.

Örneğin Müslüman sermayedarlar tarafından kurulmuş olan ve Türkiye ekonomisinde en az %30 yer kaplayan MÜSİAD’ın⁵ yönetim kurulunda bugün hiç kadın bulunmamaktadır. Genel sekreterlikte bulunan 40 personelden sadece bir genel sekreter yardımcısı kadındır. Genel sekreterliğe bağlı koordinatörlüklerde ise bir kadın görev almaktadır, o da İslami hareketin “vitrini” olarak gördüğü ve kadınlara en çok yer verdiği yayın kuruluşları ile ilgili olan “Araştırma ve Yayın Koordinatörlüğü”dür. Ayrıca, MÜSİAD’ın 30 kişiden oluşan şube başkanları arasında hiç kadın bulunmazken, “idari işler personeli” olarak da sadece iki kadın çalışmaktadır.

Sadece MÜSİAD’ın yönetim kurulu dahi göstermektedir ki büyük Müslüman sermayenin içinde kadın yoktur. Elbette 30 bin üyesi bulunan MÜSİAD içindeki kadın temsillerinin incelenmesi başlı başına bir çalışmadır. Ancak MÜSİAD içinde öne çıkmış sermayedarlar ve birlikte çalıştıkları isimlere baktığımızda kadın sayısının yönetim kurulundaki “yokluğu” ve diğer alanlardaki “azlığı” dikkate değerdir.

Diğer taraftan, sermaye kurumlarındaki kadın yokluğunu finans kurumlarında da görmekteyiz. Müslüman sermayeye hizmet eden faizsiz bankaları bir araya getiren Türkiye Katılım Bankaları Birliği’nin (TKBB)⁶ yönetim kurulunda da hiç kadın bulunmamaktadır. TKBB’ye üye olan finans kuruluşları Al Baraka Türk, Bank Asya, Kuveyt Türk ve Türkiye Finans Bankaları’nda da durum diğer sermaye ve finans kuruluşlarından farklı değildir. Albaraka Türk’ün yönetim kurulu, üst yönetim kurulu ve birim müdürleri arasında hiçbir kadına yer

5 Bkz. <http://www.musiad.org.tr> (14 Nisan 2011).

6 Bkz. http://www.tkbb.org.tr/index.php?option=com_content&task=view&id=3879&Itemid=1098# (1 Nisan 2011).

verilmemiştir⁷. Türkiye Finans'ın yönetim kurulu, denetim komitesi, denetim kurulu ve üst yöneticileri arasında yine hiç kadın bulunmamaktadır.⁸ Kuveyt Türk Bankası'nda ise yönetim kurulu, yöneticiler, denetleme kurulu ve bölüm grup müdürleri arasında hiç kadın yokken; sadece 44 bölüm yöneticisi arasında 1 kadın bulunmaktadır.⁹ Son olarak Bank Asya'nın yönetim kuruluna ve denetleme kuruluna da baktığımızda buralarda da hiç kadın görememekteyiz.¹⁰ Bank Asya'da yalnızca üst yönetim kurulunda sadece bir genel müdür yardımcısı kadın görev almaktadır

Diğer taraftan, Dilek Cindoğlu'nun hazırladığı ve 2010 yılında TESEV tarafından yayınlanan "Başörtüsü Yasağı ve Ayrımcılık"¹¹ başlıklı rapor da çalışma hayatında Müslüman ve örtülü kadınlara erkeklerle eşit düzeyde yer verilmediğine ilişkin dikkate değer verileri ortaya koymaktadır. Başörtüsü yasağı nedeniyle kamu kurumlarında çalışmayan Müslüman kadınlar için tek alternatif özel şirketlerde ya da sivil toplum kuruluşlarında çalışmaktır. Ancak TESEV'in raporu ortaya koyuyor ki, kadınların kamu kurumlarında çalışamaz olmasını bir fırsat olarak değerlendiren İslami sermaye, bu kadınları daha düşük ücretlerle, daha ağır koşullarda çalıştırıyor. Başörtüsü yasağı dolayısıyla oluşan Müslüman sermaye ve Müslüman kadın arasındaki zorunlu istihdam ilişkisinin "İslami ideal"den önce kâr güdüsü ile nasıl bir kadın sömürüsü haline dönüştürüldüğü Müslüman bir kadın tarafından şöyle ifade ediliyor: "Onlar şu şekilde görüyorlar, siz bize muhtaçsınız, yani kalifiye elemanı istihdam ederken, ucuz iş gücü olarak çok ucuza istihdam ediyorlar. Böylece bir kazanım olacağını düşünüyorlar, çünkü o pozisyonda bir erkek olsa, o parayı—yani ben olsam söylemeye bile utanırdım, öyle bir rakam bile telaffuz edeceklerini sanmıyorum" (Cindoğlu, 2010, s. 48).

Öte yandan, başörtüsü ile Müslüman kimliğine vurgu yapan herhangi bir kadının herhangi bir şirkette üst düzey yönetici olamayacağına ilişkin MÜ-

7 Bkz. http://www.albarakaturk.com.tr/bizi_taniyin/detay.aspx?SectionID=wsr4L2y7i6tbg6pVKaPqSQ%3d%3d&ContentId=cNbXL9nZ7otCgd4yiTykw%3d%3d (1 Nisan 2011).

8 Bkz. http://www.turkiyefinans.com.tr/tr/hakkimizda/yonetim_kurulu.aspx (1 Nisan 2011).

9 Bkz. http://www.kuveytturk.com.tr/tr/Hakkimizda_Yonetim.aspx (1 Nisan 2011).

10 Bkz. http://www.bankasya.com.tr/hakkimizda/organizasyon_yapisi.jsp (1 Nisan 2011).

11 Bkz. http://www.tesev.org.tr/default.asp?PG=DMKMMMMDTR&MMM00_ITEM_CODE=DEM-DDT-BASORTUSU (22 Mart 2011).

SİAD üyesi bir kadının ifadeleri ise istihdam edilen kadınların ancak “alt” düzeyde işlerde yer alabildiğine ilişkin çarpıcı bir tespit olarak dikkat çekiyor. MÜSİAD üyesi kadın şöyle diyor: “Zaten kapalı birinin üst düzey yönetici olduğunu da hiç duymadım. Var mı, siz biliyor musunuz? Ben hiç duymadım” (Cindoğlu, 2010, s. 85).

Rapor Müslüman sermayenin kadın çalışanlara nasıl baktığı konusunda bize şu ipuçlarını veriyor: Başörtüsünün kamu kurumlarında yasak olması nedeniyle “kâr” odaklı çalışan İslami özel kuruluşlar, politik bir mücadele ya da dini bir öncelikten önce kâr maksimizasyonuna odaklanmıştır; başörtülü kadınlar kamu kurumlarında ya da seküler sermaye gruplarında iş bulamayacakları için kadınların bu “alternatifsiz” hallerinden işveren olarak Müslüman sermaye faydalanmış ve kadınları ucuz emek gücü olarak görmüştür; kadınların evi geçindirmekle yükümlü olmadıkları gerekçesiyle kadın emeği ikincilleştirilmiştir; kadın biyolojik özellikleri nedeniyle, istikrarlı bir çalışan olarak görülmemiştir.

Tüm bu tabloya baktığımızda piyasanın ve devletin işleyişinde küresel kapitalizmle uyumlu bir çerçeve çizen Türkiye’deki İslami iktidarın, aile ve buna bağlı olarak kadın konusuna geldiğinde geleneksel anlayışlarını daha belirgin ortaya koyduklarını görüyoruz. İslam üzerine çalışmaları ile bilinen Oliver Roy (2003, s. 40), İslamcılarının ekonomik ve toplumsal bir projeleri olmadığı için iktidara geldiklerinde muhafazakârlaşmış olduklarını ve bir noktada köktencilikle birleştiklerini söyler. Bu durumda “ahlak” sorunu da merkezi bir hale gelir. Batı ile farkını ekonomik ve toplumsal bir projede ortaya koyamayan İslamcılık, bu nedenle kendisini daha çok batının kültür emperyalizmine bir tepki olarak tanımlamaktadır. Tüm muhaliflik zeminini kültür üzerinden kurunca da, İslamın batıyla farkı tarihi bir tekerrür olarak yine “Müslüman kadın” bedeninde temsil edilmektedir.

Elbette yukarıda fotoğrafını çekmeye çalıştığım Türkiye’de İslami hareketin yayıldığı her bir mecranın ayrı ayrı incelenmeye ihtiyacı vardır. Benim burada yapmaya çalıştığım Türkiye’deki İslam hareketinin çoğulculuk, demokratikleşme, uzlaşma ilkeleri ile uyumlu bir tutum sergilerken, konu kadın olduğunda aynı hareketin kadınları nasıl bir ayrımcılığa tabi kıldığını ortaya çıkarmaktır. Ancak bu ayrımcılık kadınların tamamen kamusal alandan dışlanması şeklinde tezahür etmemektedir. Zira gerek küresel düzlemdeki değişikliklerden etkilenen gerekse yerelde, geri planda olsa dahi, siyasetin aktif katılımcıları haline gelen Müslüman kadınların artık “ev alanı” ile sınırlı kalmaları güçleşmektedir.

Son yıllarda Müslüman kadınlar dikkate değer bir şekilde görünür olma-ya başlamışlardır. Ancak bizim açımızdan önemli olan Müslüman kadınların özellikle hangi alanlarda görünür olduğunu açığa çıkarmaktır. Bu genel fotoğraftan yola çıkarak Türkiye’de Müslüman kadınların siyaset ve finans çevrele-

rinde, karar alıcılar olarak ya da üst pozisyonlarda kendilerine yer bulamazken, İslam hareketinin hızla bütünleştiği sivil toplum örgütlerinde daha fazla yer almakta olduğunu söyleyebiliriz. Müslüman kadınlar içinde ortaya çıkan değişim dinamiği “kadın fitratına uygun” alanlar olarak tanımlanan iktidar ve piyasa dışı alanlarda temsille bir anlamda Müslüman erkekler tarafından kontrol edilmeye çalışılmaktadır. Bu anlayış İslamın kadın erkek arasındaki ilişkileri düzenlediği “tamamlayıcılık” esası ile uygun bulunarak İslami olarak da meşrulaştırılmaktadır. Öyleyse bu noktada sivil toplumculuk, İslam ve kadın ilişkisine göz atmakta ve siyasal İslamın kadınlara bıraktığı alanların yukarıda bahsettiğimiz küresel düzenin “Müslüman kadın” tahayyülü ile ne kadar uyum sağladığını analiz etmekte fayda var.

İslam, Sivil Toplum ve Kadın

Buraya kadar en faal ve geniş katımlı özel teşebbüsler, finans ve siyaset kurumlarından örnekler vererek Türkiye’deki İslami hareketin küresel kapitalizmle ittifakını ve bu ittifakta kadına biçilen rolü irdelemeye çalıştım. Buradan sonra da Müslüman erkeklerin kadına bıraktığı bir alan olarak görülen sivil toplum örgütlerinin hem siyasal İslam hem de küresel kapitalist sistem açısından, özellikle de “kadın” konusunda taşıdığı önemi tartışmaya çalışacağım.

Küresel serbest piyasa ekonomisinin bir parçası olan Türkiye’de buna paralel olarak sivil toplum alanı gün geçtikçe genişlemiş, bu genişlemeye İslam da eşlik etmiştir. Türkiye gerek ülke içinde gerekse ülke dışında uluslararası sivil toplum örgütleriyle birlikte çalışan sivil toplum ağları ve İslami cemaatlerle birlikte kendi çevresindeki bölgede siyasal etkisini de arttırmıştır. Türkiye’de postpozitivist, postmodernist tartışmalara eşgüdümlü sürdürülen sivil toplumcu hareketler, İslamın yeni kapitalist düzene eklemelenmesini kolaylaştırmıştır. İslami harekette geleneksel bir örgütlenme biçimi olan cemaatçilik ile yeni/çağdaş bir kavram olan sivil toplumculuk iç içe geçmiş, İslam serbest piyasa ekonomisine ek olarak sivil toplum örgütleri ve cemaatler üzerinden hızla küresel bir özneye dönüşmüştür. Nitekim Türkiye’de bulunan 90 bin sivil toplum örgütünün içinde İslami sivil toplum örgütleri de önemli bir yer kaplamaktadır. 2005 yılında Türkiye öncülüğünde kurulan İslam Dünyası Sivil Toplum Kuruluşları Birliği’nin 187 üyesinden 79’u Türkiye’de dir.¹²

Ayrıca İslam dünyası sivil toplum kuruluşlarına bağlı olmayan onlarca İslami sivil toplum örgütü daha bulunmaktadır. Bu sivil toplum örgütleri içinde en aktif olanlar kadın odaklı çalışanlar ya da sosyal yardımlaşmaya dönük hiz-

12 Bkz. http://www.theunity.org/tr/index.php?option=com_content&view=article&id=540&Itemid=7 (14 Nisan 2011).

met veren örgütlerdir. Gerek kadın odaklı gerekse sosyal yardımlaşma çerçevesinde çalışan sivil toplum örgütlerinde kadınlar çok aktif rol almaktadır. Çalışanlar arasında kadınlar fazla, etkinliklerde kadın temsili önemlidir.

İslami sivil toplum örgütleri içinde kadın odaklı çalışan ve aktiviteleri ile en fazla öne çıkan sivil toplum örgütlerini şöyle sıralamak mümkün: Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği (Özgür Der), Başkent Kadın Platformu Derneği, Hanımlar Dayanışma ve Yardımlaşma Kültür Vakfı, Akdeniz Hanımlar Kültür Yardımlaşma Derneği, Gökkuşuğu Kadın Platformu, Kasad-d, Ak-Der (Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği), Hazar Eğitim Kültür ve Dayanışma Derneği, Hanımlar Eğitim ve Kültür Vakfı (HEKVA), İmam Hatip Liseeri Mezunları Derneği (ÖNDER).

Müslüman kadınların siyaset, sermaye ve finans alanı ile karşılaştırıldığında sivil toplum örgütleri içinde daha fazla yer almaları dikkate değerdir. Bunun iki nedeni vardır. Bunlardan ilki kendilerine siyaset, sermaye ve finans alanında yer bulamayan kadınların ancak sivil toplum kuruluşları aracılığıyla kamusal alandaki temsilini mümkün kılabilmeleleridir. İkincisi ise taşıdıkları “direnc” potansiyelini makulleştirmek üzere Müslüman erkeklerin sivil toplum çalışmalarını kadınlara bırakmasıdır. Hatta bu çalışmalar, sosyal yardımlaşma ağı olarak devam ettiği sürece İslamın daha geniş kitlelere ulaşmasında Müslüman erkekler açısından işlevsel olarak da görülmektedir. Neticede sivil toplum çalışmaları gönüllülük esasına dayandığı için kadınlar hem sivil toplum örgütleri aracılığıyla siyaset yapma imkânı yakalar hem de geleneksel rolleri olan annelik ve eşlik görevlerini sürdürebilirler. Özetle Müslüman kadınların sivil toplum örgütlerinde daha çok görülmeleri, Müslüman erkeklerin kendilerine “izin verdiği” alanda kamusallaşabilmeleri ile yakından ilişkilidir.

İktidarın çizdiği sınırlar içinde hareket eden ve neticede devletin kanunlarına bağlı olan sivil toplum örgütleri için iktidar ile madun arasında yer alan, fakat iktidar lehine madunu ehlileştiren kurumlar diyebiliriz. Sivil toplum örgütlerini sanki toplumun geniş bir kesimini kapsıyormuş gibi göstermek neoliberal dönemin bir özelliğidir. Hem seçkinleri hem de madunları bir araya getiren ve sömürge imparatorluklarına karşı mücadele veren bağımsızlık hareketlerine bu anlamda benzer olan bugünkü hareket de İslamcılıktır. Seçkin ile madun arasındaki farkı “İslam” idealinde birleştirmeyi amaçlayan İslamcılık hareketi seçkin ile madunun iç içe geçmişliğinin en dikkate değer örneğidir. Bu anlamda seçkin ile madun arasındaki geçişen alanda konumlanan sivil toplum örgütleri İslamcı hareket açısından çok işlevsel olmuştur. Seçkinlerden oluşan sivil toplum örgütlerinin Müslüman kadınların bütünü adına konuşmasının nedeni de kendilerini konumladıkları yerin işlevinin ikame edilemez olmasıdır.

Diğer taraftan, Spivak (2010, s. 59) sömürgeleştirilmiş toplumlarda sivil toplum örgütlerinin “uluslararası sivil toplum” aracılığıyla devletle yeniden bir-

leştirdiğini ve madunu küresel kapitalizmin çıkarına hizmet edecek şekilde çalıştırdığını söyler. Spivak'ın bu iddiası bizi Foucault'nun "Yönetimsellik" makalesinde açıkladığı yönetimin yeni işleyiş tarzına götürür. Foucault'ya göre, "Yönetim örneğinde söz konusu olan tam tersine insanlara birtakım yasalar dayatmak değil; tersine şeyleri yönlendirmek, yani yasalardan ziyade taktiklere başvurmak ve eğer gerekirse de yasalardan taktikler olarak yararlanmaktır. Yani şeyleri, birtakım araçlarla şu ya da bu ereğe ulaşılabilecek bir şekilde düzenlemektir" (Foucault, 2000, s. 276).

Spivak aslında Foucault'nun bahsettiği "taktiklerin" adını koymuştur. Küresel kapitalizmin kullandığı taktikler demokratikleşme, cins-kimlik ve kalkınmadır. Küresel kapitalizm hükmünü toplumla devleti birbirine bağlayarak icra eder. Bu bağı en iyi sağlayan araç da demokratikleşme, çoğullaşma çerçevesinde tanımlanan sivil toplum örgütleridir. Çağdaş iktidar rejiminin en önemli özelliği "devleti yönetimselleştirilmesi"dir (Chatterjee, 2003, s. 96). Yönetimsellik küresel kapitalizm için en çok ihtiyaç duyduğu "istikrarı" sürdürülebilir kılmanın iyi bir yöntemidir.

Spivak bir diğer makalesi "Claiming Transformation" da (2000) ise çağdaş uluslararası sivil toplumun asıl hedefinin kadınlar olduğunu söyler. Makalede BM ile işbirliği yapan sivil toplum örgütlerinden bahseden Spivak, uluslararası sivil toplum kuruluşlarının küresel sistem içindeki güneyin madunlarının çıkarlarının seçimine katılıyor gibi görünse de birçok uluslararası organizasyonun bu konu ile ilgili yapısal değişim, dönüşüm sağlayacak gerçekçi bir planı olmadığına değinir. Türkiye'de de bir yandan İslamcı hareket kadının öncelikli görevinin annelik ve eşlik olduğunu hatırlatırken, diğer yandan IMF, Dünya Bankası ve Avrupa Birliği'nin sağladığı fonlarla sivil toplum kuruluşları aracılığıyla kadınların güçlenmesinin önü açılmaktadır. Elbette kadınların bu projelere yönlendirilmesinin maksadı daha önce bahsettiğimiz gibi kalkınma, demokratikleşme ve cins kimlik üzerinden Müslüman kadınların da sistemin ağırları içinde kalmasını sağlamaktır. Bu anlamda küresel kapitalizm, İslamı dönüştürücü bir unsur olarak, "Müslüman kadın" hareketini önemser ve destekler.

Türkiye örneğine de baktığımızda Müslüman kadınların temsiline sivil toplum ile sınırlandırılmış olmasının bu anlamda hem siyasal İslam hem de küresel kapitalist sistem açısından işlevsel olduğunu söyleyebiliriz. Müslüman erkekler için sivil toplum örgütleri içinde aktif olan kadınlar hem İslamın yayılmasına öncülük etmekte hem de kadınların siyaset ve sermaye çevresinde edinemedikleri temsiline yaratacağı cinsiyetler arası gerginlik bir anlamda sivil topluma kanalize edilerek, kadınların erkek iktidarına karşı muhalif olma potansiyelleri törpülenmektedir. Diğer taraftan sürekli olarak iktidar üzerinde "dış" baskı yaratan sivil toplum örgütleri barışçıl, demokratik ve çoğulcu bir İslamın sürdürülebilir kılınması açısından da küresel kapitalist aktörler tarafından iş-

levsel görülmektedir. Başka bir anlatımla, Müslüman kadının sivil toplum örgütleri içindeki temsili ihtiyaç duyulan “istikrar” açısından siyasal İslam ve küresel kapitalizmin uzlaştığı en önemli alanlardan biridir.

Özetle Müslüman kadının konumu ve temsili konusunda Siyasal İslam ve küresel kapitalizm arasında bir uzlaşma olduğundan söz edebiliriz. Küresel kapitalist sistem, IMF, Dünya Bankası ve Avrupa Birliği'nin sağladığı fonlarla kadınların “katılımcı” potansiyelini artırmaya dönük eğitim programları ya da mikro krediler sunarken daha demokratik İslam modelini “kadın” üzerinden sürekli diri tutmaya çalışmaktadır. Müslüman kadınların güçlenmesi ve siyasi baskı oluşturmaları neticede İslamcı hareketin çoğulluğunun garantisi olarak görülmektedir. Diğer taraftan siyasal İslam da, şimdilik kadınlara daha çok sivil toplum alanlarında yer vererek yukarıda bahsettiğimiz gibi kadınların dönüştürücü potansiyelini hem iktidardan uzak kılar hem de İslamın geleneksel değerleri olan sosyal yardımlaşma, dayanışma ve buna bağlı İslami yayma misyonunu kadınlara yükler. Ayrıca, İslamcı hareket sermaye piyasasında, finans piyasasında ve siyasette yer vermediği kadınlara sivil toplum alanında yer açarak batıya karşı “medeni görünme” halini de gerçekleştirir.

Sonuç

Müslüman kadın hareketi siyasal İslamın dışında gelişmemiştir, aynı zamanda İslamcı sermayeyle, örgütlerle, partilerle ve cemaatlerle etkileşim halinde ya da bu yapıların içinde bulunan kadınlar tarafından geliştirilmiştir. Bu nedenle çalışmada, Müslüman kadın hareketini İslamın egemen sistemle girdiği ilişkinin ana eksenini göz önünde bulundurarak devlet, piyasa ve kadın (aile) üçlemi içinde ele aldım. Çünkü, bugün dünyada, katılımcılık, rıza, entegrasyon, uzlaşma, uyum, anlayış, hoşgörü olarak “içeriği sabitleştirilen” unsurlar adına işleyen bir asimilasyon ve yadsımanın işlerlik kazandığı bir yönetim zihniyeti (*governmentality*) egemendir (Yetişkin, 2010b, s. 149). Bu yönetim ise bahsettiğim bu üç alan üzerinden tahakkümünü sürdürmektedir.

Bu çerçevede Türkiye'deki İslamcı hareketin devletleşme süreci de bizi şu sonuçlara götürür: Öncelikle Müslüman erkekler, iktidara giden süreçte “İslamın demokratikleştirilmesi” çerçevesinde Müslüman kadınlarla ittifak yapmıştır. Ancak konu aynı kadınların iktidardaki temsilcilerine gelince ya kendisi için çalışan örgüt kadınları yerine farklı kesimlerden kadınları milletvekili olarak seçtiği ya da doğrudan bu kadınları örgütten tasfiye etmiştir. Türkiye'deki demokratikleşme çabasına çoğu noktada, tartışmalı konular olmakla birlikte, uyumlu davranan Müslüman erkek iktidar, konu Müslüman kadınların siyasi iktidar talebine geldiğinde çekinceli davranmıştır.

Yazıda, kadın konusunda İslami siyasetin geleneksel bağlarından kopmak-

ta daha tutucu bir politika izlediğinden söz ettim. Bu tutuculuğun arkasındaki nedeni de ekonomik olarak batıyla uyumlu bir çerçeve çizen Türkiye'deki yeni İslam modelinin kadın ve aileyi batılı kültürle bir farkı olarak "korunak" altına aldığına değindim. Türkiye'deki İslami siyasetin meclis çatısı altındaki ve sermaye-finans alanındaki temsillerini takip ettiğimiz yukarıdaki veriler bizi ikinci sonuca götürür. İslami hareket, "korunak" olarak tanımladığı kadının temsilini tümünden yasaklamaz, 1990'lardan sonra belirgin şekilde artan siyasete kadın katılımını "kadınsı alanlar" olarak tanımladığı uzamlarda Müslüman erkeklere ve İslama hizmet çerçevesinde sabitlemeye çalışır. Bu nedenle kadınlar ev ev gezer, partili erkekler için oy toplar ama iktidarın paydaşı ol(a)maz.

Ancak Müslüman kadınların son dönemdeki "Başörtülü aday yoksa oy da yok!" kampanyasında da açıkça ortaya çıkmıştır ki, Müslüman erkeklerin kadınları sadece kendi sınırladıkları alan içinde tanımlama çabaları hareket içinde kadın ve erkekler arasında ciddi bir gerilime neden olmaktadır. Batılı literatürü yakından takip eden, uluslararası kadın örgütleri ile yakın ilişkileri olan, uluslararası toplantıların aktif katılımcıları olan kadınlar kendi alanlarını genişletmek için erkeklerle Kandiyoti'inin (1988) tanımına benzer şekilde "patriarkal pazarlık" içine girmektedir. Bu gerilim sürekli olarak Türkiye'deki İslamcı hareketi demokratikleşme yönünde dinamik tutmaktadır. Müslüman kadınların bu "dönüştürücü" potansiyeli de IMF, Dünya Bankası ve AB fonları ile finanse edilen projelerle küresel olarak da desteklenmektedir.

Sonuç olarak İslamiyetteki ataerkil örüntüleri eleştirerek, bir yanıyla barışçıl ve demokratik bir İslamı tesis etmeye çalışarak geleneksel İslami anlayıştan, bir yanıyla da özellikle başörtüsü üzerinden kurdukları "dindar kadın" kimlikleri ile batılılardan ayrık duran Müslüman kadınlar, Müslüman ve Hıristiyan dikotomilerinin ortasında "melez" bir halka işlevi görmektedir. Bu anlamda modernizmin evrimine paralel olarak coğrafi, ideolojik ve kültürel sınırları/kategorileri aşan argümanları ile Müslüman kadınların küresel düzenin geçirgenliğiyle uyumlu bir gelişim süreci takip ettiğini söyleyebiliriz. Bu da onların küresel bir aktör olarak var olmalarını kolaylaştırmıştır ve aynı zamanda argümanlarını egemen dilin nezdinde meşrulaştırmıştır. Çünkü yeni küresel düzen kendisini bir yanıyla Müslüman kadınlarda vücut bulan bu "melez" alanda inşa etmektedir. Makalenin başında bahsettiğimiz "homojen ilkeler" tam da bu melez alanın sunduğu *transnasyonel* kamusal alanda oluşmaktadır. Neticede bu melez alan ürettiği değerlerle çatışmayı değil uzlaşmayı koşullar. Bu nedenle ortaya çıkan değerler ve aktörler her zaman var olan sistemin istikrarlı bir şekilde sürdürülebilir olmasına uygun hareket eder. Türkiye'de Müslüman kadın hareketinin "dönüştürücü" etkisi de ancak bu çerçevede değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

- Aksit, B. (2009) "İslami Eğilimli Sivil Toplum Kuruluşları ve Sivil Toplum İçindeki Konumları," *Siyasal İslam ve Liberalizm: Endonezya, İran, Mısır, Tunus, Türkiye*, der. A. Uysal, İzmir: Yakın Kitapevi.
- Amin, S. (2007) "Political Islam in the Service of Imperialism," *Monthly Review*, December, <http://www.monthlyreview.org/1207amin.htm>.
- Arat, Y. (2005) *Rethinking Islam and Liberal Democracy: Islamist women in Turkish Politics*, New York: State University of New York Press.
- Badran, M. (2009) *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, İngiltere: Oxford Press.
- Badran, M. (2007) *Feminism Beyond East and West: New Gender Talk and Practice in Global Islam*, Yeni Delhi: Global Media Publications.
- Bayat, A. (2010) *Life As Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, California: Stanford University.
- Bayat, A. (2007) *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post Islamist Turn*, California: Stanford University.
- Böhürler, A. (2011a) "Başörtülü Kadınlar Millettin bir Ferdi Değil mi?," *Yeni Şafak*, 26 Mart.
- Böhürler, A. (2011b) "Önce İlke," *Yeni Şafak*, 9 Nisan.
- Chatterjee, P. (2006) *Mağdurların Siyaseti*, İstanbul: İletişim.
- Cindoğlu, D. (2010) *Başörtüsü Yasağı ve Ayrımcılık*, İstanbul: TESEV Yayınları.
- Çayır, K. (2000) "İslamcı bir Sivil Toplum Örgütü," *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, der. N. Göle, s. 41-67, İstanbul: Metis.
- Coşar, S., Onbaşı, F.G. (2008) "Women's Movement in Turkey at a Crossroads: From Women's Rights Advocacy to Feminism," *South European Society and Politics*, sayı: 13/3, s. 325-44.
- Esposito, J.L. (2010) *The Future of Islam*, New York: Oxford University Press.
- Foucault, M. (2000) "Yönetimsellik," *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 264-287, İstanbul: Ayrıntı.
- Kadayıfçı, A. (2010) "Muslim Women Peacemakers as Agents of Change," *Crescent and Dove: Peace and Conflict Resolution in Islam*, der: Q. Huda, s. 179-203, Washington: United States Institute of Peace Press.
- Kandiyoti, D. (1988) "Bargaining with Patriarchy," *Gender and Society*, sayı: 2/3, s. 274-90.
- Karaca, N.B. (2011) "Daha Zamanı Gelmedi mi?" *Habertürk*, 25 Mart.
- Kavakçı, M. (2004) *Başörtüsüz Demokrasi*, İstanbul: Timaş.
- Mahmood, S. (2005) *Politics of Piety: The Islamist Revival and Feminist Subject*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Mernissi, F. (1998) *Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza*, İstanbul: Epos.
- Moghadam, V. (2009) *Globalization and Social Movements: Islamism, Femi-*

- nism and The Global Justice Movement*, Birleşik Krallık: Rowman and Littlefield Publisher.
- MÜSİAD (1994) *İş Hayatında İslam İnsanı (Homo Islamicus)*, İstanbul: MÜSİAD.
- Negri, A. (2010) "Antonio Negri ile Postkolonyalizm ve Biyopolitik Üzerine," *Toplumbilim*, sayı: 25, s. 87-92.
- Ramadan, T. (2010) *The Quest for Meaning: Developing a Philosophy of Pluralism*, Penguin Global.
- Ramadan, T. (2009) *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Rahman, F. (1982) *Islam and Modernity*, Chicago: University of Chicago Press.
- Roy, O. (2003) *Küreselleşen İslam*, İstanbul: Metis.
- Spivak, G.C. (2010) "Yeni Madun: Sessiz bir Mülakat," *Toplumbilim*, sayı: 25, s. 55-66.
- Spivak, G.C. (2009) "Madun Konuşabilir mi?" *Methodos: Kuram ve Yöntem Kenarından*, der. D. Hattatoğlu, G. Ertuğrul, İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Spivak, G.C. (2000) "Claiming Transformation," *Transformation: Thinking Though Feminism*, ed. S. Ahmed, J. Kilby, C. Lury, M. McNeil, B. Skegg, s. 119-30, Londra: Routledge.
- Tuğal, C. (2010) *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Turam, B. (2010) *Türkiye'de İslam ve Devlet: Demokrasi, Etkileşim ve Dönüşüm*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tür, Ö., Çıtak, Z. (2010) *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu*, der. İ. Uzel, B. Duru, s. 614-29, İstanbul: Phoneix.
- Voll, J. (1994) *Islam, Continuity and Change in the Modern World*, Syracuse, New York: Syracuse University Press.
- Wan Daud, W.M.N (1989) *The Concept of Knowledge in Islam and Its Implications for Education in a Developing Country*, Londra: Mansell Publisher Limited.
- Wedud-Muhsin, A. (2005) *Kur-an ve Kadın*, İstanbul: İz.
- Yavuz, H. (2004) Opportunity Spaces, Identity, and Islamic Meaning in Turkey, *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, der. Q. Wictorowicz, s. 270-88, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Yetişkin, E. (2010) "Postkolonyal Kavramlar Üzerine Notlar," *Toplumbilim*, sayı: 25, s. 15-20.
- Yetişkin, E. (2010) "Epistemik İhlalin Çevirisi," *Toplumbilim*, sayı: 25, s. 147-59.

İnternet Kaynakları

http://www.theunity.org/tr/index.php?option=com_content&view=article&id=540&Itemid=7 (14 Nisan 2011).

http://www.tkbb.org.tr/index.php?option=com_content&task=view&id=3879&Itemid=1098# (1 Nisan 2011).

http://www.albarakaturk.com.tr/bizi_taniyin/detay.aspx?SectionID=wsr4L2y7i6tbg6pVKaPqSQ%3d%3d&ContentId=cNbXL9nZ7otCgd4yiTywkw%3d%3d (1 Nisan 2011)

http://www.turkiyefinans.com.tr/tr/hakkimizda/yonetim_kurulu.aspx (1 Nisan 2011).

http://www.kuveytturk.com.tr/tr/Hakkimizda_Yonetim.aspx (1 Nisan 2011).

http://www.bankasya.com.tr/hakkimizda/organizasyon_yapisi.jsp (1 Nisan 2011).

http://www.tesev.org.tr/default.asp?PG=DMKMMMMDTR&MMM00_ITEM_CODE=DEM-DDT-BASORTUSU (22 Mart 2011).

<http://www.musiad.org.tr> (14 Nisan 2011).