

T.C.  
GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
RADYO-TELEVİZYON VE SİNEMA ANABİLİM DALI

“KİMSENİN MÜSLÜMAN KADINLARI”  
MÜSLÜMAN KADINLARIN ALTERNATİF MEDYA PLATFORMLARI  
ARACILIĞIYLA KARŞI KAMUSAL ALAN OLUŞTURMALARI:  
TÜRKİYE VE ALMANYA ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sümeyra SOYDAŞ

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Özlem DANACI YÜCE

ŞUBAT 2023

## ÖNSÖZ

Bu tez çalışmasında, etnografik çalışma yürüten sosyal bilimcinin hermeneutik yöntem izlemesi desteklenmiş ve doğrudan yargısallıktan kaçınılarak bilimsellik kaygısı güdülmüştür. Dolayısıyla belirtmeliyim ki Türkiye’de ve Almanya’da dönüşümlü yaşadığım üç yıl boyunca edindiğim deneyim ve çeşitli kadın gruplarına dair gözlemlerim, tez konusu ve sorunsal oluşturmamda son derece etkili oldu.

İlk olarak kadın ve İslam’a dair bilgi almamda ve kadınlık bilincimin oluşmasında en büyük rolü oynayan, bana eleştirel bakmayı öğreten ilk öğretmenim canım annem Fatma Soydaş’a; ardından çeşitli akademik yaklaşımlar ile bu bilinci geliştiren lisans ve yüksek lisans hocalarıma sonsuz teşekkürler.

Tez çalışmamın başlangıcında maruz kaldığımız pandemi nedeniyle araştırma sürecimin uzamasına karşın; iletişimi aksatmayan ve ufuk açıcı değerlendirmeleriyle bu çalışmaya katkı sağlayan değerli tez danışmanım Doç. Dr. Özlem Danacı Yüce’ye,

Alternatif medyaya dair çok şey öğrendiğim ve sorunsalımı netleştirmemde etkili olan kıymetli hocam ve tez savunma jüri üyesi Doç. Dr. Ceren Sözeri’ye,

Tez savunmamda bana besleyici yorum ve eleştirilerde bulunarak çalışmamın bilhassa Almanya bölümüne katkı sağlayan değerli jüri üyesi Doç. Dr. Elif Posos Devrani’ye,

Çalışmamın saha bölümünde yer alan, akademik başarıları ve entelektüel donanımlarıyla bana ilham veren Prof. Dr. Tuba Işık’a, Leyla Ercan’a, Türkan Deniz’e, Berrin Sönmez’e, Zeynep Göknıl Şanal’a ve Meryem Selva İnce’ye,

İlkeli duruşuyla bana hayat boyu örnek olan, eğitim hayatım boyunca beni daima motive eden canım babama ve yaşam kaynağım, yaşı küçük akıllı ve tavsiyeleri çok büyük kardeşim Esila Zeynep’e,

Akademik hayatım boyunca öğrendiklerimi saatlerce tartışabildiğim, beni perspektifiyle besleyen canım Zeynep Gül’e,

Bana İstanbul’da evini açan, ilgisi ve samimiyetiyle içimi ısıtan Kerime’ye,

Araştırmanın dizaynında yardımcı olan ve desteğini hep hissettiğim biricik Hilinay’a,

Ve bilhassa yapmış olduğum derinlemesine mülakatlarda yer alarak benimle bilgi, gözlem ve deneyimlerini tüm açıklığıyla paylaşan çok değerli katılımcılara en içten teşekkürü borç biliyorum.

## İÇİNDEKİLER

|                                                                      |      |
|----------------------------------------------------------------------|------|
| ÖNSÖZ.....                                                           | ii   |
| İÇİNDEKİLER .....                                                    | iii  |
| KISALTMALAR .....                                                    | vii  |
| TABLO LİSTESİ.....                                                   | viii |
| RESUME.....                                                          | ix   |
| ABSTRACT .....                                                       | xiv  |
| ÖZET.....                                                            | xix  |
| GİRİŞ .....                                                          | 1    |
| 1.KURAMSAL VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....                                 | 14   |
| 1.1. Feminizmin Dalgaları ve Tartışmalı Feminist Yaklaşımlar .....   | 14   |
| 1.1.1. Özcü Feminist Yaklaşımlar .....                               | 21   |
| 1.1.2. Anti-Özcü Feminist Eleştiriler .....                          | 24   |
| 1.1.2.1. Alternatif Bir Feminist Yaklaşım: Kesişimsel Feminizm ..... | 28   |
| 1.1.2.1.1. İslami Feminizm .....                                     | 32   |
| 1.1.3. Dijital Feminizm .....                                        | 39   |
| 1.1.3.1. Siber Uzamda İslami Feminizm.....                           | 40   |
| 1.2. Kamusal Alan.....                                               | 43   |
| 1.3. Alternatif Yol: Karşı Kamusal Alan.....                         | 48   |
| 1.4. Bir Karşı Kamusal Alan Olarak Feminist Kamusal Alan.....        | 52   |
| 1.4.1. İslami Feminist Karşı Kamusal Alan .....                      | 57   |
| 1.4.1.1. “Alternatif Müslüman Kadın” Kimdir? .....                   | 58   |
| 1.5. Alternatif Medya Yaklaşımları.....                              | 60   |
| 1.5.1. Feminist Aktivizm ve Alternatif Medya .....                   | 65   |
| 1.5.1.1 Müslüman Kadın Aktivizmi ve Alternatif Medya .....           | 69   |

## 2. TÜRKİYE’DE VE ALMANYA’DA FEMİNİST KAMUSAL ALAN..... 71

### 2.1. Türkiye’de Feminist Kamusal Alanın Gelişimi.....72

#### 2.1.1. Türkiye’de İslami Feminist Karşı Kamusal Alan ..... 81

##### 2.1.1.1. Türkiye’de Müslüman Kadınlar ve Medya ..... 89

##### 2.1.1.2. Türkiye’de Müslüman Kadın Aktivizmine ve İslami Feminizme

##### Katkı Sağlayan Sivil Toplum Kuruluşları ve Sosyal İçerik Platformları.....95

##### 2.1.1.2.1 Başkent Kadın Platformu Derneği.....97

##### 2.1.1.2.2. Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi.....99

##### 2.1.1.2.3. Reçel Blog.....100

##### 2.1.1.2.4. Kadınlar Camilerde Kampanyası ..... 102

##### 2.1.1.2.5. Havle Kadın Derneği ..... 104

### 2.2. Almanya’da Feminist Kamusal Alanın Gelişimi ..... 107

#### 2.2.1. Almanya’da İslami Feminist Karşı Kamusal Alan ..... 116

##### 2.2.1.1. Almanya’da Müslüman Kadın Aktivizmine ve İslami Feminizme Katkı Sağlayan Sivil Toplum Kuruluşları ve Sosyal İçerik Platformları..... 123

##### 2.2.1.1.1. Müslüman Kadınlar Aksiyon İttifakı (Aktionsbündnis Muslimischer Frauen: AmF e.V.).....123

##### 2.2.1.1.2. Müslüman Kadınlar Eğitim ve Danışma Merkezi (Begegnungs- und Fortbildungszentrum muslimischer Frauen: BFmF e.V.) ..... 124

##### 2.2.1.1.3. Müslüman Kadınlar Sosyal Hizmet Derneği (Bundesverband Sozialdienst muslimischer Frauen: SmF e.V.).....125

##### 2.2.1.1.4. RAHMA e.V. .... 126

##### 2.2.1.1.5. *MuslimaPride* İnisiyatifi.....127

##### 2.2.1.1.6. *Ein Fremdwörterbuch* (Bir Yabancı Kelimeler Sözlüğü Blog Sitesi).....128

##### 2.2.1.1.7. www.seyranates.de.....131

## 3. ALTERNATİF MEDYA PLATFORMLARI ARACILIĞIYLA MÜSLÜMAN AKTİVİST KADINLARIN KARŞI KAMUSAL ALAN YARATMALARI: TÜRKİYE VE ALMANYA ÖRNEĞİ ..... 135

### 3.1 Araştırmanın Konusu ve Amacı..... 136

### 3.2 Araştırmanın Yöntemi..... 139

#### 3.2.1. Veri Toplama ve Analizi ..... 139

#### 3.2.2. Literatür İncelemesi ..... 141

|                                                                                                                           |            |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 3.2.3. Araştırmanın Evreni ve Örneklemi: Türkiye ve Almanya Örneği.....                                                   | 148        |
| 3.3. Bulgular ve Yorum.....                                                                                               | 154        |
| 3.3.1. Siyasi Kültür Farkının Konuya Etkisi .....                                                                         | 154        |
| 3.3.2. Katılımcıların Habitusunun Konuya Etkisi .....                                                                     | 161        |
| 3.3.3. Kadınların Alternatif Medya Kullanma Motivasyonları.....                                                           | 167        |
| 3.3.3.1. Erişim ve Katılım Kolaylığı .....                                                                                | 168        |
| 3.3.3.2. Engellere ve Dışlanmalara Karşı Kamusal Alanda Varlığını Sürdürme Arzusu.....                                    | 170        |
| 3.3.3.3. Feminist Görünürlük Sağlamak .....                                                                               | 174        |
| 3.3.3.4. Toplumda Değişim Amaçlamak .....                                                                                 | 178        |
| 3.3.3.5. Mahrem Alana Hapsedilmiş Konuların Dijital Alanda Daha Rahat Konuşulması.....                                    | 180        |
| 3.3.3.6. Başörtüsü Mücadelesi Yürütmek .....                                                                              | 183        |
| 3.3.4. Kadınların Alternatif Medya Kullanım Biçimleri.....                                                                | 187        |
| 3.3.4.1. STK Üyelerinin Alternatif Medya Kullanımı .....                                                                  | 187        |
| 3.3.4.2. Bloggerların Alternatif Medya Kullanımı.....                                                                     | 190        |
| 3.3.4.3. Katılımcıların Sosyal Medya Kullanımları .....                                                                   | 192        |
| 3.3.5. Karşı Değerlendirmeler .....                                                                                       | 195        |
| 3.3.5.1. Türkiye’deki Müslüman Kadın Aktivistlerin Birbirleri ve Diğer Feministler/Aktivistler Hakkındaki Görüşleri ..... | 197        |
| 3.3.5.2. Almanya’daki Müslüman Kadın Aktivistlerin ve Diğer Feministlerin Birbirleri Hakkındaki Görüşleri.....            | 204        |
| 3.3.5.3. Türkiye’deki ve Almanya’daki Müslüman Kadın Aktivistlerin Birbirleri Hakkında Görüşleri .....                    | 206        |
| 3.4. Araştırmanın Genel Değerlendirmesi .....                                                                             | 209        |
| <b>SONUÇ.....</b>                                                                                                         | <b>215</b> |
| <b>KAYNAKÇA .....</b>                                                                                                     | <b>223</b> |
| <b>ELEKTRONİK KAYNAKÇA.....</b>                                                                                           | <b>240</b> |

|                                                                            |            |
|----------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>EK 1: BİLGİLENDİRİLMİŞ GÖNÜLLÜ RIZA FORMU .....</b>                     | <b>242</b> |
| <b>EK 2: YARI YAPILANDIRILMIŞ DERİNLEMESİNE GÖRÜŞME<br/>KILAVUZU .....</b> | <b>244</b> |
| <b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>                                                       | <b>234</b> |
| <b>TEZ ONAY SAYFASI.....</b>                                               | <b>245</b> |



**KISALTMALAR**

|                   |                                                                                                                                                              |
|-------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>AB</b>         | : Avrupa Birliği                                                                                                                                             |
| <b>ABD</b>        | : Amerika Birleşik Devletleri                                                                                                                                |
| <b>AKP</b>        | : Adalet ve Kalkınma Partisi                                                                                                                                 |
| <b>AmF e.V.</b>   | : Aktionsbündnis Muslimischer Frauen (Müslüman Kadınlar Aksiyon İttifakı)                                                                                    |
| <b>ARD</b>        | : Arbeitsgemeinschaft der öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten der Bundesrepublik Deutschland (Almanya Radyo ve Televizyon Kurumları Kamusal İş birliği) |
| <b>BFmF e.V.</b>  | : Begegnungs- und Fortbildungszentrum muslimischer Frauen (Müslüman Kadınlar Eğitim ve Danışma Merkezi)                                                      |
| <b>BKPD</b>       | : Başkent Kadın Platformu Derneği                                                                                                                            |
| <b>CEDAW</b>      | : Committee on the Elimination of Discrimination against Women).                                                                                             |
| <b>CHP</b>        | : Cumhuriyet Halk Partisi                                                                                                                                    |
| <b>CLAIM</b>      | : Allianz gegen Islam- und Muslim-feind-lichkeit (İslamofobi ve Müslüman Düşmanlığına Karşı İttifak)                                                         |
| <b>DIK</b>        | : Deutsche Islam Konferenz (Alman İslam Konferansı)                                                                                                          |
| <b>KADEM</b>      | : Kadın ve Demokrasi Derneği                                                                                                                                 |
| <b>RAHMA e.V.</b> | : Muslimisches Zentrum für Mädchen, Frauen und Familie e.V. (Müslüman Genç Kızlar, Kadınlar ve Aile Merkezi)                                                 |
| <b>RP</b>         | : Refah Partisi                                                                                                                                              |
| <b>SmF e.V.</b>   | : Bundesverband Sozialdienst muslimischer Frauen (Müslüman Kadınlar Sosyal Hizmet Derneği)                                                                   |
| <b>SP</b>         | : Saadet Partisi                                                                                                                                             |
| <b>STK</b>        | : Sivil toplum kuruluşu                                                                                                                                      |
| <b>ZDF</b>        | : Zweiten Deutschen Fernsehen (İkinci Alman Televizyonu)                                                                                                     |

**TABLO LİSTESİ****Sayfa No**

|                  |                                                                                                    |     |
|------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Tablo 3.1</b> | Derinlemesine Görüşmelerdeki Katılımcıların Künyeleri.....                                         | 152 |
| <b>Tablo 3.2</b> | Türkiye’deki ve Almanya’daki Alternatif Müslüman Kadınların Ortaklaştığı ve Ayrıştığı Konular..... | 208 |

## RESUME

Cette thèse, intitulée “Les Femmes Musulmanes De Personne” Créer Un public contre les femmes musulmanes par le biais de plateformes médiatiques alternatives : le cas de la Turquie et de l'Allemagne se concentre sur la manière dont les femmes qui se définissent comme musulmanes et féministes/activistes luttent pour exister dans la sphère publique avec ces identités à travers les médias alternatifs. En ce sens, la question de recherche de cette étude est : Comment les femmes qui se définissent comme musulmanes et féministes/activistes luttent-elles pour exister avec ces identités dans la sphère publique à travers les médias alternatifs, et comment les médias alternatifs jouent-ils un rôle dans la création d'un contre-espace public pour ce groupe ? Afin de répondre à cette question, dans cette thèse, dans laquelle la méthode de recherche qualitative a été utilisée, l'échantillon de la Turquie et de l'Allemagne a été traité de manière comparative, et des entretiens approfondis ont été menés avec des femmes qui mènent un militantisme approprié au contexte de ces pays. À la lumière de ces entretiens, les potentiels des « femmes musulmanes alternatives » pour créer un contre-public, qui sont exclues de la sphère publique patriarcale du paradigme islamique dominant et de la sphère publique féministe essentialiste, sont discutés.

Avec le développement des technologies de l'information, les manières de visibilité utilisées par le mouvement des femmes se sont également diversifiées et, parallèlement, la sphère publique dans les espaces numériques s'est développée et transformée. Les groupements qui ne trouvaient pas leur place dans les médias de masse et dans la sphère publique traditionnelle ont pu se créer de nouveaux espaces grâce à la facilité de production et de diffusion de l'information dans la nouvelle écologie médiatique. Ainsi, les débats sur le concept de sphère publique se sont approfondis et les groupes exclus par les publics patriarcaux ont commencé à créer un espace contre-public, notamment avec les plateformes médiatiques alternatives. Comme les femmes constituent un des groupes les plus exclus de la sphère publique idéalisée comme "fondée sur le consensus", où les individus se réunissent et discutent de questions communes, cette approche a été critiquée par les théoriciens féministes pour être aveugle au genre, et de nouvelles définitions ont été introduites dans la sphère publique avec une perspective féministe. Les droits politiques et sociaux acquis par les femmes au cours de la première et de la deuxième vague du féminisme ont ouvert la voie à l'existence des femmes dans la sphère publique, de sorte que les femmes qui étaient auparavant piégées dans la sphère privée ont créé un espace public féministe pour elles-mêmes à travers une série de luttes. Au cours de la première vague de féminisme, les droits de citoyenneté tels que le vote, la procuration, l'héritage et le divorce ont été acquis ; au cours de la deuxième vague de féminisme, fondée sur le slogan "le privé est politique/public", de nombreuses questions, qui étaient auparavant

considérées comme relevant de la sphère privée et étaient légitimées par l'institution familiale, mais qui créaient des inégalités, telles que les pratiques de maternité et de compagnonnage, la violence domestique, la sexualité et la gynécologie, ont été acceptées comme politiques et déplacées vers la sphère publique. Cependant, comme ces gains sont obtenus en se concentrant sur les femmes d'un certain groupe, ils n'ont pas été en mesure de représenter toutes les femmes dans la sphère publique. De ce point de vue, les critiques féministes faites jusqu'aux années 1980 se sont concentrées sur les problèmes des femmes occidentales blanches de la classe moyenne ; elles n'ont pas couvert les problèmes des femmes en dehors de ce groupe. Cette situation a donné naissance à une perspective féministe postcoloniale, qui soutient que la discrimination subie par les femmes des pays postcoloniaux de la part des hommes blancs est reproduite par les approches non inclusives des féministes blanches. En effet, la base de cette approche est que le fait d'être discriminé en tant que femme, combiné à différentes identités, multiplie la discrimination, et les approches féministes ont jusqu'alors ignoré cette situation. Dans ce contexte, la théorie du "féminisme intersectionnel", qui couvre différentes identités telles que la religion, l'ethnicité et le genre, a été développée et il a été affirmé que l'identité féminine devrait exister dans la sphère publique à l'intersection de différentes identités. Ainsi, des contre-publics se sont formés comme alternative aux approches traditionnelles basées sur l'existence des individus en public en les dépouillant de leur statut social et de leurs identités.

Avec la diffusion d'Internet dans l'ère de l'information, les approches de la sphère publique se sont également diversifiées ; ce développement a contribué à la formation de contre-publics multi-identitaires. En fait, la présence croissante des plates-formes médiatiques alternatives dans l'atmosphère des nouveaux médias est plus importante que jamais pour les "autres femmes" qui n'ont pas pu prendre part à la fois à la sphère publique patriarcale idéalisée et à la sphère publique féministe essentialiste qui ignore les différences des femmes. Dans ce sens, un groupe qui ne peut pas trouver une place dans la sphère publique dominante et qui a recours aux médias alternatifs pour se faire connaître est celui des femmes activistes qui veulent exister dans la sphère publique avec leur identité musulmane et féminine et créer une alternative aux vues dominantes.

Cette situation peut être mieux analysée lorsqu'elle est examinée à travers des exemples concrets. Sur cette base, dans cette étude, l'utilisation des médias alternatifs par les femmes et leur potentiel de création d'un espace contre-public sont discutés à travers l'exemple de la Turquie, où la population musulmane est majoritaire et où la sphère publique laïque puis islamiste a été le courant dominant tout au long de l'histoire, ainsi que l'exemple de l'Allemagne, où les musulmans sont minoritaires et où la sphère publique laïque est actuellement le courant dominant. L'atmosphère politique de la période du 28 février, qui a tracé les lignes de la sphère publique normative en excluant ce groupe, et les réglementations juridiques qui l'accompagnent ont été efficaces dans la lutte organisée des femmes musulmanes pour exister en public en Turquie. Pareillement ce processus était l'un des facteurs qui ont créé la manifestation turque du féminisme islamique sous l'égide du féminisme intersectionnel des femmes musulmanes dans les années 2000. En outre, alors que les idées alternatives des femmes musulmanes tentaient de trouver un espace dans le public avec des médias de masse limités (télévision, radio, magazines, œuvres littéraires, etc.) ; avec la généralisation de l'internet et surtout des médias sociaux, l'utilisation des médias et le public touché se sont diversifiés. En Allemagne, la majorité quantitative des femmes musulmanes "turco-allemandes" et leurs activités qualitatives dans les organisations non gouvernementales ont permis à ce groupe de

jouer un rôle actif dans la lutte pour la sphère publique. Par ailleurs, la contribution croissante du domaine numérique aux luttes organisées à partir des années 2000 a fait des médias alternatifs de nouveaux terrains de lutte pour les "femmes musulmanes alternatives en Allemagne" qui ne peuvent trouver une place dans la sphère publique dominante avec leurs identités ethniques et religieuses, mais qui veulent rendre leurs idées visibles. Il est donc possible d'organiser un débat contre-public sur ces évolutions dans les deux pays. Dans ce contexte, la principale question de recherche de cette thèse est de savoir comment les médias alternatifs jouent un rôle dans la création d'une sphère publique par les "femmes musulmanes alternatives", avec leurs propres perspectives, qui ne peuvent pas trouver une place dans la sphère publique patriarcale et féministe dominante. Sur cette base, d'autres questions de recherche sont posées : Comment les femmes musulmanes ont-elles été positionnées dans la sphère publique à travers l'histoire en Turquie et en Allemagne ? Quels sont les obstacles à la participation des femmes à la sphère publique ? Comment s'est développée la relation entre la visibilité des femmes musulmanes et les médias dans les deux pays ? Comment le féminisme islamique et l'activisme des femmes musulmanes se sont-ils développés dans ces pays et comment les canaux médiatiques alternatifs ont-ils joué un rôle dans ce développement ?

Afin de répondre aux questions de recherche, la première partie présente les discussions conceptuelles et théoriques qui forment le cadre de cette étude : les approches féministes, l'espace public et les médias alternatifs comme moyen de créer une sphère publique. Tout d'abord, la façon dont les approches féministes se sont développées au cours de l'histoire est présentée à travers les vagues du féminisme. Dans cette section, les points de vue des approches féministes essentialistes dominantes de la sphère publique et les critiques anti-essentialistes de la période postmoderne sont discutés. Dans cette direction, les discussions sur le féminisme intersectionnel et le féminisme islamique sont incluses. Ensuite, le concept de sphère publique, qui constitue le deuxième pilier du cadre théorique, a été examiné notamment à travers la sphère publique bourgeoise idéalisée par Jürgen Habermas, et les lacunes des approches de la sphère publique développées par différentes théoriciennes, basées sur la perspective féministe, sont présentées. En outre, tout en définissant la sphère publique, le concept de "contre-public", qui est basé sur le désir des groupes exclus d'exister dans cet espace commun, a été abordé et cette approche a été liée aux discussions féministes sur la sphère publique. Ces espaces, que Nancy Fraser appelle la "sphère publique subalterne", sont abordés par le biais des femmes musulmanes dont les voix ne sont pas entendues dans la sphère publique islamique dominante et dans la sphère publique féministe. Pour ce groupe de discussion, la question "comment créer un contre-public" est abordée dans le contexte des médias, qui sont un domaine très propice à la création de publics alternatifs.

Dans la deuxième partie, les vagues du féminisme en Turquie et en Allemagne, qui constituent l'échantillon de l'étude, sont d'abord résumées. Ensuite, la lutte du mouvement féministe pour la sphère publique est transmise à travers la formation d'espaces publics féministes contre la sphère publique patriarcale dominante dans les deux pays. A partir de là, on discute comment le développement des technologies de l'information a façonné la sphère publique féministe des deux pays. La sphère publique transformée par la numérisation a été examinée à travers les "femmes musulmanes activistes/féministes", qui sont considérées comme le segment marginalisé dans les

deux pays. Afin de transmettre rentablement à la fois le contexte historique et la situation actuelle, les plates-formes médiatiques alternatives et les organisations non gouvernementales qui prennent part à la lutte pour la sphère publique du groupe des "femmes musulmanes alternatives", qui mène un activisme alternatif dans la sphère publique dominante et les présentations médiatiques dans les deux pays sont présentées principalement dans ces lignes : le but de la création, son importance pour les femmes dans leurs pays et avec ses activités. Dans ce contexte, l'association Başkent Women's Platform, qui joue un rôle dans la formation de l'espace public féministe islamique en Turquie, l'initiative Muslims Against Violence Against Women, Reçel Blog, Women in Mosques Campaign et l'association Havle Women's Association ont été présentés. Dans ce contexte, les organisations et les plateformes numériques qui jouent un rôle dans la formation de l'espace public féministe islamique en Turquie : Başkent Women's Platform Association, Muslims Against Violence Against Women Initiative, Reçel Blog, Women in Mosques Campaign et Havle Women's Association sont présentées. La formation de la sphère publique islamique en Allemagne a été examinée à travers les organisations et les plateformes numériques suivantes : Alliance d'action des femmes musulmanes (AmF e.V.), Centre d'éducation et de conseil des femmes musulmanes (BFmF e.V.), Association des services sociaux des femmes musulmanes (SmF e.V.), RAHMA e.V., la campagne Muslima Pride, le site de blog Ein Fremdwörterbuch (Dictionnaire des langues étrangères) et le site web personnel [www.seyranates.de](http://www.seyranates.de).

La troisième partie est consacrée au sujet et à la méthode de l'étude sur le terrain, à la revue de la littérature et aux hypothèses. Dans cette étude, dans laquelle la méthode de recherche qualitative a été utilisée, la technique de l'entretien approfondi consistant en des questions semi-structurées est appliquée, ainsi que la technique de recherche documentaire. L'échantillon de l'étude se compose d'universitaires activistes et/ou féministes, de bénévoles/membres de la société civile et de prosommateurs actifs de contenu de médias sociaux vivant en Turquie et en Allemagne, qui se définissent comme musulmans. Au total, 15 femmes militantes, 8 en Turquie et 7 en Allemagne, sont interrogées. Des entretiens approfondis en ligne et en face à face ont été menés avec les participantes de cet échantillon, à la fois directement par l'e-mail ou le compte de médias sociaux de la personne, et en utilisant la technique de la boule de neige. Avec le consentement des participants, des enregistrements audio des entretiens sont réalisés, et les enregistrements sont décodés. Les résultats obtenus ont été traités par la technique d'analyse descriptive en créant des sous-titres et ont été évalués en établissant un lien avec le cadre théorique et la littérature. Le partage des participants a été examiné sous cinq sous-titres : l'effet de la culture politique et de l'habitus sur le sujet, les motivations à utiliser les médias alternatifs, les modèles d'utilisation et les contre-évaluations.

Dans cette thèse, qui se concentre sur le rôle des médias alternatifs dans la création par les femmes musulmanes d'un contre-public contre la sphère publique dominante, y compris les approches féministes essentialistes et les approches religieuses patriarcales, il a été déterminé que la différence de culture politique en Turquie et en Allemagne et l'habitus des participantes des deux pays se reflètent dans le mouvement féministe et les modèles d'utilisation des médias. Dans ce sens, il a été remarqué que le paradigme islamique dominé par les hommes empêche les femmes musulmanes des deux pays de militer activement. Cependant, en Turquie, les femmes

qui ont été politiquement instrumentalisées tout au long de l'histoire par différents gouvernements façonnant la sphère publique sur l'axe de leurs idéologies politiques ; en Allemagne, en revanche, les femmes musulmanes, qui ont été subordonnées à l'intersection de l'islamophobie et du racisme, dont l'influence est restée dans le passé, ont pu prendre position contre ces domaines de domination grâce à des plateformes médiatiques alternatives fournies par la numérisation dans les deux pays. Dans les deux pays, la perspective féministe essentialiste les empêche de prendre part à la lutte pour les droits en tant que sujets et retarde la présence active de ce groupe dans la sphère publique en excluant les femmes musulmanes du mouvement féministe. En outre, il a été observé que la diversité des genres, la facilité de participation et d'accès, la structure inclusive et hétérogène et l'organisation horizontale des plateformes médiatiques alternatives sont des facteurs de création d'un contre-public dans les deux pays.

De plus, de nombreux thèmes que les médias conventionnels enferment systématiquement dans la sphère privée ou présentent dans le filtre de l'"opinion acceptable" du courant dominant deviennent le sujet de plateformes médiatiques alternatives. Grâce à ces plateformes, des approches alternatives de sujets tels que la sexualité, le divorce et la maternité, qui sont tabous pour les femmes musulmanes, sont ouvertement présentées au public. En outre, la lutte des femmes portant le foulard pour exister dans la sphère publique est l'une des questions les plus importantes des débats sur la sphère publique dans les deux pays. Cependant, étant donné que ces discussions sont respectivement menées dans l'ombre des perspectives kémalistes, islamistes et conservatrices-néolibérales en Turquie, il a été conclu que les médias alternatifs ont une importance critique dans la représentation des "femmes musulmanes alternatives portant le voile". En Allemagne, la lutte contre les réglementations légales qui interdisent le port du foulard dans la sphère publique laïque est menée par les médias alternatifs ainsi que par les plateformes traditionnelles et surtout par les organisations non gouvernementales. Toutefois, le transfert de la lutte vers des canaux alternatifs numériques a accéléré l'activisme des femmes musulmanes en Allemagne. En outre, les différences culturelles et politiques des deux pays font que les médias alternatifs sont utilisés différemment pour créer un contre-public ou pour produire et consommer de nouveaux médias de manière différente. Alors qu'en Turquie, la visibilité est plus souvent assurée par la production de contenu sur les plateformes de médias sociaux, en Allemagne, les idées alternatives sont souvent rendues visibles par des organisations non gouvernementales. Pour résumer, les plateformes de médias alternatifs ont permis le développement d'une perspective contre à la fois le paradigme islamique dominé par les hommes et le traitement des féministes essentialistes, qui ne sont pas les sujets du problème et interprètent la femme musulmane dans le cadre d'étiquettes telles que "victime", "subjugée", "à libérer" ou "hors de la modernité".

**Mots-clés :** Espace contre-public féministe, Médias alternatifs, activisme féministe, femmes musulmanes, Turquie, Allemagne.

## ABSTRACT

This thesis, titled “Nobody's Muslim Women”, How Muslim Women Create Counter-Public Through Alternative Media Platforms: The Case of Turkey and Germany” focuses on how women who define themselves as Muslims and feminists/activists struggle to exist in the public sphere with these identities through alternative media. In this sense, the research question of this study is: how do women defining themselves as Muslims and feminists/activists struggle to exist with these identities in the public sphere through alternative media? In order to answer this question, in this thesis, in which qualitative research method was used, the sample of Turkey and Germany was handled comparatively, and in-depth interviews were conducted with women who carry out activism appropriate to the context in these countries. In the light of these interviews, the potentials of “alternative Muslim women” excluded from the patriarchal public sphere of the mainstream Islamic paradigm as well as the essentialist feminist public sphere to create a counter-public were discussed.

With the development of information technologies, the techniques used by the women's movement for visibility have also diversified, and in parallel, the public sphere in digital spaces has been developing and transforming. Groups that could not find a place in the mass media and in the traditional public sphere have been able to create new spaces for themselves thanks to the easy production and dissemination of information in the new media ecology. Thus, the debates on the concept of public sphere have deepened and groups excluded by patriarchal publics have begun to create a counter-public space, particularly with alternative media platforms. Since women constitute the largest of the groups excluded from the public sphere idealized as “consensus-based”, where individuals come together and talk about common issues; this approach has been criticized by feminist theorists for being gender-blind, and new definitions have been introduced to the public sphere with a feminist perspective. The political and social rights gained by women during the first and second wave feminism paved the way for women to exist in the public sphere, therefore women who were previously trapped in the private sphere created a feminist public sphere for themselves through a series of struggles. In the first wave of feminism, citizenship rights such as voting, power of attorney, inheritance, and divorce were acquired; in the second wave of feminism, based on the motto *"the private is political/public"*, many issues, which were previously considered the subject of the private sphere and were legitimized by the family institution, but creating inequality such as motherhood and companionship practices, domestic violence, sexuality, and gynecology, were accepted as political and moved to the public sphere. However, since these gains are achieved by focusing on the women of a certain group; they have not been able to represent all women in the public sphere. From this point of view, feminist criticisms made until the 1980s focused on the problems of white middle-class Western women; but did not cover the

problems of women outside this group. As a result of this situation, a postcolonial feminist perspective has been formed, which argues that the discrimination suffered by women in post-colonial countries by white men is reproduced by non-inclusive approaches of white feminists. As a matter of fact, the basis of this approach is that being discriminated as a woman, combined with different identities, multiplies the discrimination, and the feminist approaches up to that point have ignored this situation. In this context, the theory of "intersectional feminism", which covers different identities such as religion, ethnicity, and gender, has been developed and it has been argued that female identity should exist in the public sphere at the intersection of different identities. Thus, counter-publics have formed as alternatives to traditional approaches based on the existence of individuals in public by stripping them of their social status and identities.

As a result of the spread of the internet in the information age, public sphere approaches have also diversified, and this development contributed to the formation of multi-identity counter-publics. As a matter of fact, the expanding presence of alternative media platforms in the new media atmosphere is more important than ever for "other women" who could not take part both in the idealized patriarchal public sphere and in the essentialist feminist public sphere, which ignores the differences of women, in the era of limited means of communication. In this sense, one of the groups that cannot find a place for themselves in the mainstream public sphere and apply for alternative media for public visibility is activist women who want to exist in the public sphere with their Muslim and female identities and create an alternative to mainstream views. This situation can be analyzed better when it is examined through concrete examples. Based on that, in this study, women's use of alternative media and its potential to create a counter-public sphere are discussed through the example of Turkey, where the Muslim population is the majority and the secular and then Islamist public sphere has been the mainstream throughout history as well as example of Germany, where Muslims are in the minority and the secular public sphere is currently mainstream. The political atmosphere of the 28 February period, which drew the boundaries of the normative public sphere by excluding this group, and the accompanying legal regulations were effective in the organized struggle of Muslim women to exist in public sphere in Turkey. Thus, this process is one of the factors that created the Turkish manifestation of Islamic feminism under the umbrella of intersectional feminism by Muslim women in the 2000s. In addition, while Muslim women's alternative ideas were trying to find a place in the public with limited mass media (TV, radio, magazines, literary works...etc.); with the widespread use of the internet and especially social media, media usage and the audience reached have diversified. In Germany, the quantitative majority of "Turkish-German" Muslim women and their qualitative activities in non-governmental organizations have been quite effective in this group's active role in the struggle for the public sphere. Besides, the increasing contribution of the digital field to organized struggles as of the 2000s has made alternative media new areas of struggle for "alternative Muslim women in Germany" who cannot find a place in the mainstream public sphere with their ethnic and religious identities, but who want to make their ideas visible. Therefore, it is possible to make a counter-public debate dealing with these developments in the two countries. In this context, the main research question of this thesis is how alternative media plays a role in the creation of the public sphere by "alternative Muslim women living in Turkey and Germany", with their own perspectives, who cannot find a place in both the mainstream patriarchal and mainstream feminist public sphere in the

countries they live in. Based on this, further research questions are: How have Muslim women been positioned in the public sphere throughout political history in Turkey and Germany? What are the barriers to women's participation in the public sphere? How has the relationship between the publicity of Muslim women and the media developed in the two countries? How has Islamic feminism and Muslim women's activism developed in these countries and how have alternative media channels played a role in its development?

In order to answer the research questions, in the first part, conceptual and theoretical discussions that form the framework of this study: feminist approaches, public space and alternative media as a means of creating public sphere were presented. First, how feminist approaches have developed throughout history was conveyed through the waves of feminism. In this section, the views of mainstream essentialist feminist approaches to the public sphere and the anti-essentialist critiques made in the postmodern period were discussed. In this direction, intersectional feminism and Islamic feminism discussions were handled. Then, the concept of public sphere, which constitutes the second pillar of the theoretical framework, was examined especially through the bourgeois public sphere idealized by Jürgen Habermas, and the shortcomings of the public sphere approaches developed by different theorists, based on the feminist perspective, were presented. In addition, while defining the public sphere, the concept of “counter-public”, which is based on the desire of the excluded groups to exist in this common space, was addressed and this approach was linked with feminist public sphere discussions. These spheres, which Nancy Fraser calls “the subaltern-public sphere”, were addressed through Muslim women whose voices have not been heard in the mainstream Islamic public sphere and in the feminist public sphere, and for this focus group the question of “how to create a counter-public?” was approached in the context of media, which is a very conducive field to create alternative publics.

In the second part, the waves of feminism in Turkey and Germany, which constitute the core aspect of the study, were summarized first. Then, the struggle of the feminist movement for the public sphere was conveyed through the formation of feminist public spheres against the patriarchal mainstream public sphere in the two countries. Starting from this, it was discussed how the development of information technologies has shaped the feminist public sphere of the two countries. Then, the public sphere transformed by digitalization was examined through “activist/feminist Muslim women”, who are considered as the marginalized segment in both countries. In order to effectively convey both the historical context and the current situation, the alternative media platforms and non-governmental organizations that take part in the struggle for the public sphere of the “alternative Muslim women” group, which carries out alternative activism in the mainstream public sphere and media presentations in the two countries were introduced mainly in these lines: the purpose of establishment, its importance for women in their countries and with its activities. In this context, Başkent Women's Platform Association playing a role in the formation of the Islamic feminist public sphere in Turkey, Muslims Against Violence Against Women Initiative, Jam Blog, Women in Mosques Campaign and Havle Women's Association were introduced. In addition to this, organizations and digital platforms that play a role in the formation of the Islamic feminist public space in Turkey: Başkent Women's Platform Association, Muslims Against Violence Against Women Initiative, Reçel

Blog, Women in Mosques Campaign and Havle Women's Association were introduced. Besides, the formation of the Islamic public sphere in Germany was examined through the following organizations and digital platforms: Muslim Women's Action Alliance (AmF e.V.), Muslim Women's Education and Counseling Center (BFmF e.V.), Muslim Women's Social Service Association (SmF e.V.), RAHMA e.V., the Muslima Pride campaign, A Dictionary of Foreign Languages blog site (*Ein Fremdwörterbuch*) and [www.seyranates.de](http://www.seyranates.de) personal website.

The third part consists of the subject and method of the field study, literature review, and hypotheses. In this study, in which the qualitative research method was used, an in-depth interview technique consisting of semi-structured questions was applied, as well as desk-research technique. The sample of the study consists of activist and/or feminist academics, civil society volunteers/members, and active social media content prosumers living in Turkey and Germany, who define themselves as Muslims. In these standards, a total of 15 activist women, 8 in Turkey and 7 in Germany, were interviewed. Online and face-to-face in-depth interviews were conducted with the participants in this sample, both directly by the person's e-mail or social media account, and by using the snowball technique. With the consent of the participants, audio recordings of the interviews were taken, and the recordings were deciphered. The obtained findings were handled by descriptive analysis technique by creating subtitles and were evaluated by establishing a connection with the theoretical framework and literature. Sharing of participants were examined under five subheadings: the effect of political culture and habitus on the topic, motivations to use alternative media, usage patterns, and counter-assessments.

In conclusion, it was determined that the difference in political culture in Turkey and Germany and the habitus of the participants from two countries have been reflected in the feminist movement and media usage patterns. In this sense, it was noticed that the male-dominated Islamic paradigm prevents Muslim women in both countries from engaging in active activism. However, while in Turkey, women who have been politically instrumentalized throughout history by different governments, shape the public sphere on the axis of their political ideologies; in Germany, Muslim women, who have been subordinated at the intersection of Islamophobia and racism, whose influence has remained in the past, are able to take a stand against these areas of domination through alternative media platforms supported by high degree of digitalization in both countries. In both countries, the essentialist feminist perspective prevents women from taking part in the struggle for rights as subjects and delays the active presence of this group in the public sphere by placing them out of the feminist movement. Moreover, it was observed that the diversity of genres, easiness of participation and access, inclusive and heterogeneous structure, and horizontal organization of alternative media platforms are the major factors in terms of the creation of a counter-public in both countries. In addition, many themes that conventional media systematically imprisons in the private sphere or presents in the filter of the mainstream "acceptable opinion" become the subject of alternative media platforms. With these platforms, alternative approaches to subjects such as sexuality, divorce, and motherhood, which were previously considered taboo for Muslim women, are openly brought to the public. Furthermore, the struggle of headscarved women to exist in the public sphere is one of the prominent issues in the public sphere debates for both countries. However, since these discussions have been respectively

conducted in the shadow of the Kemalist, Islamist, and conservative-neoliberal perspectives in Turkey, it was concluded that alternative media have critical importance in the representation of “alternative headscarved Muslim women”. In Germany, the struggle developed against the legal regulations that ban the headscarf in the secular public sphere has been carried out on especially non-governmental organizations, public broadcasting radio channels and alternative media platforms. It was also noted that, the transfer of the struggle to digital alternative channels has accelerated Muslim women's activism in Germany too. In addition to that, the political and cultural differences between the two countries cause different alternative media to be used to create a counter-public or to produce and consume new media in different ways. While visibility is provided more commonly through content production on social media platforms in Turkey; alternative ideas are often made visible by non-governmental organizations in Germany. Lastly, it was clearly observed that alternative media platforms have allowed the development of a perspective against both the male-dominated Islamic paradigm and the treatment of essentialist feminists, who interpret the Muslim woman within the framework of labels such as “victim”, “subjugated”, “to be liberated” or “out of modernity”.

**Key words:** Feminist Counter-Public Sphere, Alternative Media, Feminist Activism, Muslim Women, Turkey, Germany

## ÖZET

“Kimsenin Müslüman Kadınları” Müslüman Kadınların Alternatif Medya Platformları Aracılığıyla Karşı Kamusal Alan Oluşturmaları: Türkiye ve Almanya Örneği” başlıklı bu tez çalışması, kendilerini Müslüman ve feminist/aktivist olarak tanımlayan kadınların kamusal alanda bu kimlikler ile var olma mücadelesini alternatif medya aracılığıyla nasıl yürüttüklerini konu almaktadır. Bu anlamda bu çalışmanın araştırma sorusu şudur: kendilerini Müslüman ve feminist/aktivist olarak tanımlayan kadınlar, kamusal alanda bu kimlikler ile var olma mücadelesini alternatif medya aracılığıyla nasıl yürütmektedir? Bu soruya cevap vermek amacıyla nitel araştırma yönteminin kullanıldığı bu tez çalışmasında Türkiye ve Almanya örneklemleri karşılaştırmalı ele alınmış ve bu ülkelerde bağlama uygun aktivizm yürüten kadınlar ile derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmeler ışığında, ana akım İslami paradigmanın ataerkil kamusal alanından ve özcü feminist kamusal alandan dışlanan “alternatif Müslüman kadınların” karşı-kamu yaratma potansiyelleri tartışılmıştır.

En popüler tanımıyla, bireylerin bir araya gelip müşterek konuları konuştukları uzlaşılı ortamları olarak ele alınan ideal kamusal alanın kapsamına dair çok çeşitli yaklaşımlar geliştirilmiştir. Zira idealize edilen kamusal alandan dışlanan grupların başında kadınlar geldiğinden bu yaklaşım, başta cinsiyet körü olması nedeniyle feminist teorisyenler tarafından eleştirilmiş ve feminist perspektifle kamusal alana yeni tanımlar getirilmiştir. Birinci ve ikinci dalga feminizmde kadınların elde ettiği siyasi ve sosyal haklar, onların kamusal alanda kadın kimliğiyle daha sık var olmalarının önünü açmış; daha önce özel alanda mahsur kalan kadınlar, bir dizi mücadele ile kendilerine feminist kamusal alan yaratmıştır. Feminizmin birinci dalgasında oy kullanma, vekalet, miras, boşanma gibi vatandaşlık hakları kazanılmış; ikinci dalgasında, “*özel olan politiktir/kamusalıdır*” mottosundan hareketle daha önce mahrem alanın konusu kabul edilen ve aile kurumu ile meşrulaştırılmış fakat eşitsizlik yaratan annelik ve eşlik pratikleri, ev içi şiddet, cinsellik ve jinekoloji gibi birçok konu, politik kabul edilerek kamusal alana taşınmıştır. Ancak bu kazanımlar, belirli bir zümrenin kadınlarına odaklanılarak elde edildiğinden; tüm kadınları kamusal alanda temsil etme kabiliyetine sahip olamamıştır. Bundan hareketle, 1980’li yıllara kadar yapılan feminist eleştiriler, beyaz orta sınıf Batılı kadının sorunlarını odağına alması yönüyle; bu grubun dışında kalan kadınlar için kapsayıcı değildir. Bu durum neticesinde, sömürge sonrası ülkelerdeki kadınların uğradıkları ayrımcılığın, beyaz erkek kadar beyaz feministlerin kapsayıcı olmayan yaklaşımlarıyla da yeniden üretildiğini öne süren postkolonyal feminist perspektif oluşturulmuştur. Nitekim bu yaklaşımın temelinde, kadın olarak ayrımcılığa uğramanın farklı kimlikler ile birleştiğinde ayrımcılığı katladığı ve o güne kadarki feminist yaklaşımların bu durumu

göz ardı ettiği vardır. Bu bağlamda dini, etnik, toplumsal cinsiyet gibi farklı kimlikleri kapsayan “kesişimsel feminizm” kuramı geliştirilmiş ve kadın kimliğinin kamusal alanda farklı kimliklerin kesişiminde var olması gerektiği öne sürülmüştür. Böylece, bireylerin sosyal statülerinden ve kimliklerinden sıyrılarak kamusalda var olmasını öngören geleneksel yaklaşımlara alternatif karşı-kamular oluşmuştur.

Enformasyon teknolojilerinin gelişimiyle kadın hareketinin görünürlük adına kullandığı teknikler de çeşitlenmiş, buna paralel olarak dijital alanlar ile kamusal alan, gelişen ve dönüşen bir hal almıştır. Kitle medyasında ve geleneksel kamusal alanda yer bulamayan gruplar, yeni medya ekolojisinde enformasyonun kolaylıkla üretilip yayılmasıyla kendilerine yeni alanlar yaratabilmiştir. Böylece, kamusal alan kavramına getirilen tartışmalar derinleşmiş; ataerkil kamuların dışladığı gruplar, sıklıkla alternatif medya platformlarıyla karşı-kamusal alan yaratmaya başlamıştır. Sınırlı iletişim araçlarının olduğu dönemde hem idealize edilmiş ataerkil kamusal alanda hem de kadınların farklılıklarını göz ardı eden özcü feminist kamusal alanda yer alamayan “diğer kadınlar” için yeni medya atmosferinde alternatif medya platformlarının genişleyen varlığı, hiç olmadığı kadar önem arz etmektedir. Bu doğrultuda, ana akım kamusal alanda kendisine yer bulamayıp kamusal görünürlük için alternatif medyaya başvuran gruplardan biri de kamusal alanda Müslüman ve kadın kimlikleriyle var olmak isteyen ve ana akım görüşlere alternatif oluşturan aktivist kadınlardır. Bu durum, somut örnekler üzerinden incelendiğinde daha iyi analiz edilebilecektir. Bundan hareketle bu çalışmada, Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu ve cumhuriyet tarihi boyunca önce laik ardından İslamcı ve muhafazakâr kamusal alanın ana akım olduğu Türkiye ile; yakın tarihte Müslümanların azınlıkta olduğu ve seküler kamusal alanın ana akım olduğu Almanya örnekleri üzerinden kadınların, alternatif medya kullanımları ve karşı-kamusal alan yaratma potansiyelleri tartışılmaktadır. Türkiye’de Müslüman kadınların kamusalda var olma mücadelelerini örgütlü olarak yürütmelerinde, normatif kamusal alanın sınırlarını bu grubu dışlayarak çizen 28 Şubat döneminin siyasi atmosferi ve beraberinde gelen hukuki düzenlemeler etkili olmuştur. Zira bu süreç, 2000’lerde Müslüman kadınların kesişimsel feminizm çatısı altında İslami feminizmin Türkiye tezahürünü yaratmasında da rol oynamıştır. Bunun yanı sıra, Müslüman kadınların alternatif fikirleri, önceleri kısıtlı kitle medya organları (TV, radyo, dergiler, edebi eserler...vb.) ile kamusalda yer bulmaya çalışırken; internet ve bilhassa sosyal medya kullanımının yaygınlaşmasıyla, bilgiye erişim kolaylaşmış ve erişilen kitle çeşitlenmiştir. Almanya’da ise “Türk-Alman” Müslüman kadınların nicel çoğunluğu ve sivil toplum örgütlenmeleri ve akademik çalışmalardaki nitel aktifliği, yürütülen kamusal alan mücadelesinde bu grubun etkinliğini öne çıkarmıştır. Ayrıca, 2000’ler itibariyle dijital alanın örgütlü mücadelelere katkısının giderek artması, ana akım kamusal alanda etnik ve dini kimlikleriyle yer bulamayan ancak fikirlerini görünür kılmak isteyen “alternatif Müslüman kadınlar” için alternatif medyayı yeni mücadele alanları haline getirmiştir. Dolayısıyla, iki ülkede cereyan eden bu gelişmeler üzerinden karşı-kamusal alan tartışması yapmak mümkündür. Bu bağlamda bu tez çalışmasının temel araştırma sorusu, Türkiye’de ve Almanya’da sahip oldukları bakış açılarıyla hem ana akım ataerkil hem de ana akım feminist kamusal alanda yer bulamayan “alternatif Müslüman kadınların” kamusal alan yaratmasında alternatif medyanın nasıl rol oynadığıdır. Bundan hareketle ileri araştırma soruları şunlardır: Türkiye’de ve Almanya’da Müslüman kadınlar, tarih boyunca kamusal alanda nasıl konumlanmıştır? Kadınların kamusal alanda yer almalarındaki engeller nelerdir? İki ülkedeki Müslüman kadınların kamusalılığı ile medya ilişkisi nasıl gelişmiştir? İslami feminizm

ile Müslüman kadın aktivizmi, bu ülkelerde nasıl gelişmiştir ve gelişiminde alternatif medya kanalları nasıl rol oynamıştır?

Araştırma sorularına yanıt vermek amacıyla birinci bölümde bu çalışmanın çerçevesini oluşturan kavramsal ve kuramsal tartışmalar: feminist yaklaşımlar, kamusal alan ve kamusal alan yaratma aracı olarak alternatif medya sac ayağında sunulmuştur. İlk olarak feminist yaklaşımların tarih boyunca nasıl gelişim gösterdiği, feminizmin dalgaları üzerinden aktarılmıştır. Bu bölümde yoğunlukla ana akım özcü feminist yaklaşımların kamusal alana bakışı ile buna postmodern dönemde getirilen anti-özcü eleştiriler ele alınmıştır. Bu doğrultuda, kesişimsel feminizm ve bu kapsamda yer alan İslami feminizm tartışmalarına yer verilmiştir. Ardından, kuramsal çerçevenin ikinci ayağını oluşturan kamusal alan kavramı, bilhassa Jürgen Habermas'ın idealize ettiği burjuva kamusal alanı üzerinden incelenmiş ve farklı teorisyenlerin de katkısıyla geliştirilen kamusal alan yaklaşımlarının feminist perspektife göre eksiklikleri sunulmuştur. Bunun yanı sıra, kamusal alanı tanımlarken dışarıda tutulan grupların bu müşterek alanda var olma arzusu ile temellenen “karşı-kamu” kavramı ele alınmış, bu yaklaşım feminist kamusal alan tartışmaları ile bağlanmıştır. Nancy Fraser'ın “madun-kamusal alan” olarak adlandırdığı bu alanlar, ana akım İslami kamusal alanda ve feminist kamusal alanda sesi duyulmayan Müslüman kadınlar üzerinden ele alınarak “bu odak grup için karşı-kamu nasıl yaratılır?” sorusuna, alternatif kamular yaratmaya oldukça elverişli bir alan olan alternatif medya bağlamında yaklaşılmıştır. Son olarak kuramsal çerçevenin üçüncü ayağını oluşturan alternatif medyanın karşı kamu yaratma potansiyeli tartışılmış ve Müslüman kadın aktivizmi, alternatif medya üzerinden incelenmiştir.

İkinci bölümde, ilk olarak çalışmanın örneklemini oluşturan Türkiye’de ve Almanya’da feminizmin dalgaları özetlenmiştir. Ardından feminist hareketin kamusal alan mücadelesi, iki ülkedeki ataerkil ana akım kamusal alana karşı feminist kamusal alanların oluşumu üzerinden aktarılmıştır. Bundan hareketle, enformasyon teknolojilerindeki gelişimin iki ülkenin feminist kamusal alanını nasıl şekillendirdiği ele alınmıştır. Dijitalleşme ile dönüşen kamusal alan, iki ülkede de marjinalize edilen “aktivist/feminist Müslüman kadınlar” üzerinden incelenmiştir. Hem tarihsel bağlamı hem de güncel durumu etkin aktarmak amacıyla, iki ülkedeki ana akım kamusal alana ve medya sunumlarına alternatif aktivizm yürüten “alternatif Müslüman kadınlar” grubunun kamusal alan mücadelesinde rol alan alternatif medya platformları ve sivil toplum kuruluşları başlıca: kuruluş amacı, ülkelerindeki kadınlar için önemi ve etkinlikleri doğrultusunda tanıtılmıştır. Bu bağlamda, Türkiye’deki İslami feminist kamusal alanın oluşumunda rol alan örgüt ve dijital platformlardan: Başkent Kadın Platformu Derneği, Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi, Reçel Blog, Kadınlar Camilerde Kampanyası ve Havle Kadın Derneği tanıtılmıştır. Almanya’daki İslami kamusal alanın oluşumu ise bunda rol alan kuruluşlardan; Müslüman Kadınlar Aksiyon İttifakı (*AmF e.V.*), Müslüman Kadınlar Eğitim ve Danışma Merkezi (*BFmF e.V.*), Müslüman Kadınlar Sosyal Hizmet Derneği (*SmF e.V.*), RAHMA e.V. ile birlikte *Muslima Pride* kampanyası, Bir Yabancı Kelimeler Sözlüğü blog sitesi (*Ein Fremdwörterbuch*) ve [www.seyranates.de](http://www.seyranates.de) kişisel web sitesi üzerinden incelenmiştir.

Üçüncü bölüm; yapılan saha araştırmasının konusu, yöntemi, literatür incelemesi ve hipotezlerinden oluşmaktadır. Nitel araştırma yönteminin kullanıldığı bu çalışmada, ikincil kaynak taramasının yanı sıra, yarı yapılandırılmış sorulardan oluşan derinlemesine mülakat tekniğine başvurulmuştur. Araştırmanın örneklemini, Türkiye’de ve Almanya’da yaşayan, kendini Müslüman olarak tanımlayan aktivist ve/veya feminist akademisyen, sivil toplum gönüllüsü/üyesi ve aktif sosyal medya içerik üreticisi (*prosumer*) kadınlar oluşturmaktadır. Bu standartlarda 8’i Türkiye’de, 7’si Almanya’da toplam 15 aktivist kadın ile görüşülmüştür. Bu örnekleme yer alan katılımcılara hem doğrudan kişinin e-posta veya sosyal medya hesabı, hem de kar topu tekniği ile ulaşılmış, çevrimiçi ve yüz yüze derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların onayının alınmasıyla görüşmelerin ses kaydı alınarak kayıtların deşifresi yapılmıştır. Elde edilen bulgular, alt başlıklar oluşturularak betimsel analiz tekniğiyle ele alınmış, kuramsal çerçeve ve literatür ile bağlantı kurularak değerlendirilmiştir. Katılımcıların aktarımları; siyasal kültürün konuya etkisi, habitusun konuya etkisi, alternatif medya kullanma motivasyonları, alternatif medya kullanım biçimleri ve karşı değerlendirmeler olmak üzere beş alt başlıkta incelenmiştir.

Bu tez çalışmasında, Türkiye’deki ve Almanya’daki siyasal kültür farkının ve katılımcıların sahip oldukları habitusun feminist harekete ve medya kullanım biçimlerine yansıdığı tespit edilmiştir. Bu anlamda, erkek egemen İslami paradigmanın, iki ülkedeki Müslüman kadınları etkin aktivizmden alıkoyduğu görülmüştür. Ancak Türkiye’de, tarih boyunca farklı hükümetlerin kamusal alanı siyasal ideolojileri ekseninde şekillendirmesiyle siyasal araçsallaştırılan; Almanya’da ise yakın tarihte halen kamusal tartışmalara konu olan İslamofobi ve ırkçılık kesişiminde ikincilleştirilen Müslüman kadınlar, iki ülkede de dijitalleşmenin sağladığı alternatif medya platformları aracılığıyla bu tahakküm alanlarına karşı duruş sergileyebilmiştir. Ayrıca, iki ülkede de özcü feminist bakış, Müslüman kadınları feminist hareketten dışlayarak özne olarak hak mücadelesinde yer almalarının önüne geçmiş ve bu grubun feminist kamusal alandaki etkin varlığını geciktirmiştir. Bunun yanı sıra, alternatif medya platformlarının; tür çeşitliliğinin, katılım ve erişim kolaylığının, kapsayıcı ve heterojen yapısının ve yatay örgütlenmeye sahip oluşunun iki ülke için de ortak olarak karşı kamu yaratmada etken olduğu görülmüştür. Zira konvansiyonel medyanın sistematik olarak mahrem alana hapsettiği veya ana akım “makbul görüşün” filtresinde sunduğu birçok tema, alternatif medya platformlarının konusu olmaktadır. Bu platformlar ile Müslüman kadınlar için tabu olan başlıca: cinsellik, boşanma, annelik gibi konulara dair alternatif yaklaşımlar, açıklıkla kamusala taşınmıştır. Dahası, başörtülü kadınların kamusal alanda var olma mücadelesi iki ülke için de kamusal alan tartışmalarında öne çıkan konulardandır. Ancak bu tartışmalar, Türkiye’de sırasıyla Kemalist, İslamcı ve muhafazakâr-neoliberal perspektifin gölgesinde yürütüldüğünden “alternatif başörtülü Müslüman kadınların” temsilinde alternatif medyanın kritik öneme sahip olduğu sonucuna varılmıştır. Almanya’da ise başörtüsünü seküler kamusal alanda yasaklayan hukuki düzenlemelere karşı geliştirilen mücadele, alternatif medyanın yanı sıra kamu yayıncılığı yapan radyo kanallarında ve bilhassa sivil toplum örgütlenmeleri ile yürütülmektedir. Ancak vurgulanmalıdır ki mücadelenin alternatif dijital platformlara taşınması, Almanya’da da Müslüman kadın aktivizmine ivme kazandırmıştır. Ayrıca, iki ülkedeki siyasal kültür farkı, karşı-kamu yaratmak için farklı alternatif medya mecralarına başvurulmasına

veya yeni medyayı farklı biçimlerde üretip tüketmeye neden olmaktadır. Türkiye’de daha yaygın olarak sosyal medya platformlarında içerik üretimi yoluyla görünürlük sağlanırken; Almanya’da sıklıkla sivil toplum kuruluşları ile alternatif fikirlere görünürlük kazandırılmaktadır. Hülasa alternatif medya platformları, iki ülke için de hem erkek egemen İslami paradigmaya hem de konunun öznesi olmayan ve Müslüman kadını “mağdur, boyunduruk altında, kurtarılması gereken, modernite dışı” gibi etiketler çerçevesinde yorumlayan özcü feministlere karşı perspektif geliştirilmesine olanak vermiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Feminist Karşı Kamusal Alan, Alternatif Medya, Feminist Aktivizm, Müslüman Kadınlar, Türkiye, Almanya



## GİRİŞ

Disiplinler arası nitelikteki toplumsal cinsiyet çalışmaları; sosyoloji başta olmak üzere, siyaset bilimi, iletişim çalışmaları, hukuk gibi sosyal bilimlerin yanı sıra tıp, mühendislik gibi alanlarla da dirsek temasını sürdürerek bilimsel anlamda kabul görmüş birçok kavram ve olgunun sorunsallaştırılmasına katkı sağlamıştır. Bu doğrultuda en sık tartışılan konulardan biri de kamusal alan olmuştur. Böylece, kadını özel alanda erkeği ise kamusal alanda gören erkek egemen zihniyet eleştirilerek kadını kamusal alanda görünür kılmaya çalışan yaklaşımlar geliştirilmiştir. Feminist çalışmalar, kadın çalışmaları ve toplumsal cinsiyet çalışmaları başlığıyla incelenen hususların sistematik biçimde ele alınarak akademide yer alışı, kadın hareketinin gelişimine bağlı olarak gerçekleşmiştir.

Dünya genelinde kadın hareketinin mücadele süreçleri ve kazanımları, feminist çalışmaların başlıca konusu olmuştur. Farklı dönemlerde kadınların öne çıkan ihtiyaçları değiştiğinden, mücadele yöntemleri de çeşitlenmektedir. Ancak feminizmin dalgalar üzerinden ele alınan dönemsel mücadele süreçlerinde odaklanılan konular ve kadın grupları değişkenlik gösterse de ortak amaç kadınların kamusal alandaki varlığı olmuştur. Bu süreçte kadınlar, seslerini geniş kitlelere duyurmak, örgütlenmek ve hak mücadelesi yürütmek amacıyla feminist hareket içinde medya ile temas halinde olmuşlardır. Dolayısıyla, feminist mücadele ve medya birbirinden bağımsız düşünülemez zira enformasyon teknolojilerinin gelişmişliğine göre, feminizmin farklı dönemlerinde medya, mücadelenin bir parçası olmuştur.

Frank Webster (2006), güncel süreçlere dair geliştirilen birçok teorinin enformasyon toplumunda yaşandığı varsayılarak geliştirildiğini, ancak “enformasyon toplumu” üzerine kavramsal tanım yapmada geri kaldığını düşünmektedir. Bu anlamda Enformasyon Teorileri kitabının üçüncü baskısında, Daniel Bell’in “*post-*

*endüstriyalizm*”, Jean Baudrillard’ın “*postmodernizm*”, Manuel Castells’in “*ağ toplumu*” ve Jürgen Habermas’ın “*kamusal alan*” nosyonları doğrultusunda çeşitli bakış açılarını, eskisinden farklı olarak gelişen enformasyon toplumunun özelliklerini tanımlamada temel alarak tartışmalı yaklaşımlar sunmuştur. Bundan hareketle enformasyon toplumu: teknolojik, ekonomik, mesleki, mekânsal ve kültürel olmak üzere farklı kriterlere bağlı oluşturulmuş beş ayrı tanım üzerinden değerlendirilebilir (Webster, 2006). İletişim yöntemlerinin çeşitlenmesiyle bireylerin daha kolay ve daha çeşitli yollarla irtibata geçtiği “*ağ toplumunda*” ve sosyal ağların sunduğu “*umut ağlarında*” (Castells, 1996; Castells, 2012), dijital ağlar toplumsal değişimin başat etkenleri olmuştur. Bu anlamda medya ve teknolojinin gelişimini “*insanlığın bir uzantısı*” (*extension of humankind*) olarak ele alan McLuhan (1966), toplumun farklı niyetlerdeki üyelerinin, o toplumdaki ve dünya genelindeki teknolojiler ile nasıl temsil edildiği üzerinde durmaktadır. Bu anlamda medyanın gelişimi, negatif veya pozitif olabilecek ancak mutlaka toplumsal değişimle sonuçlanacak etkilere sahiptir (McLuhan, 1966). Tüm bunlardan hareketle, feminist aktivizmin amaçladığı ataerkil toplumun yapısal değişiminde, dijital platformların rolü kritiktir. Zira dijital alanın bilgiye erişime ve siyasi katılıma olumlu etkisiyle (Castells, 2009), feminist mücadelenin değişim talep ettiği hususlar, ağ toplumunda daha kolay sergilenebilmektedir. Nitekim, dijital alanlarda yürütülen #MeToo, #BlackLivesMatter, #OscarsSoWhite gibi hashtag çalışmaları ile “*evrensel kamusal alana alternatif madun karşı-kamular*” (Fraser, 1990, s. 67) olarak kabul edilebilecek koalisyonlar kurulmuştur. Böylece muktedire karşı doğruyu söylemenin etkili örnekleri sunulmaktadır (Hirji, 2021, s. 80-81).

Medya içerikleri; medya sahiplikleri, medya platformu türü, siyasi konjonktür, siyasi kültür, içerik sağlanan toplumun yapısı gibi birçok unsurdan etkilenecek hem kadın hareketinin daha görünür olmasına katkı sağlayan, hem de kadınların kamusal alandan dışlanmasında rol oynayan niteliktedir. Dolayısıyla siber uzamın, kadınların birbirinden haberdar olduğu ve taleplerini mekânsal yakınlık aramadan yaydığı alanlar olmasına karşın; bu alanın genişlemesi, tüm kadın problemlerini çözüme kavuşturmamış, avantajlarının yanı sıra bazı yeni sorunlar yaratmıştır. “Doğası gereği ataerkil” idealize edilen kamusal alan, internetin kamusal alan olarak değerlendirildiği (Papacharissi, 2002; Graham, 2015) yeni medya ekolojisinde de erkek egemen alan

olma niteliğini sürdürmüş, bu durum kadınların bu alanlarda taciz, linç, erbilmişlik (*mansplaining*) gibi birçok sorunla yeniden yüzleşmesine yol açmıştır (McLaughlin, 2020). Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda dijital alanların varlığının, tek başına ve her zaman kadın aktivizmine olumlu etkisinin olduğunu söylemek yanlıştır. Zira yaygın ana akım medya, kadın mücadelesini yansıtmada çoğunlukla eksik kalmıştır (Curran, 1997). Bunun yanı sıra, siber uzamda yürütülen kadın mücadelesinde kendine yer bulamayan, böylece bu alanda da ikincilleştirilen kadınlar vardır. Örneğin, 2013 yılında Mikki Kendall öncülüğünde gerçekleştirilen bir siber feminist aktivizm örneği olan *#SolidarityisforWhiteWomen* hashtag çalışması, “beyaz kadın” vurgusu nedeniyle birçok feminist ve aktivist tarafından eleştirilmiştir (bkz. Daniels, 2016; Hirji, 2021). Medya alanlarının böyle kompleks oluşu, farklılıklara sahip kadın gruplarının alternatif yollar aramasıyla sonuçlanmaktadır.

Günümüz enformasyon toplumunda farklı kadın gruplarının kamusal alanı, ataerkil kamusal alan tahakkümüne karşı geliştirilen feminist kamusal alan eleştirileri üzerinden incelemekte fayda vardır. Tarih boyunca kamusal alanın dışında tutulan kadın, Aydınlanma Dönemi sonrasında da kamusal alanla “layık” görülmemiştir. Nitekim, Locke, liberal hakları tanımlarken kadını bu haklardan mahrum bırakan bakışıyla onu ikincilleştirmiş; Rousseau, erkeği aklın temsili görüp kamusalda konumlandırırken, kadını üreme rolü üzerinden özel alanın bir parçası kabul etmiş; Hobbes, toplumsal sözleşme ile kadınların haklarını erkeklere devrettiğini öne sürmüştür. Jürgen Habermas’ın 18. yüz yıl itibarıyla oluşan “modern” kamusal alanı, uzlaşma ve müzakere ortamları üzerinden tanımlaması umut vaat etse de kamusal alan, “*ekonomik ve toplumsal statüsü-gücü olan herkesin eşit olduğu alanlar*” (Habermas, 2010, s. 175) olarak görmesi, mülkiyet hakkı bulunmayan kadınlar ile ekonomik seviyesi yetersiz olan birçok kesimin kamusal alanın dışına itilmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle bugüne değin yapılan kamusal alan tartışmaları, başta cinsiyet körü olmaları nedeniyle feminist teorisyenlerce yoğunlukla eleştirilmiştir (bkz. Fraser, 1985; Fraser, 1990; Benhabib, 1992; Hermes, 1997; Young, 1997; Knoppers, 2014). Tarih boyu feminist kamusal alanlar, çoğunlukla alternatif konumlarını öne çıkarmış ve böylece hegemonik kamuya ulaşmaya çalışan karşı-kamusal alan niteliği taşımıştır (Fraser 1990). Bu anlamda feminist akademisyenler; kamusal alanın kapsayıcı, çoklu, heterojen halka izin veren radikal bir demokrasiyi mümkün kılan teorik

kavramsallaştırmasını yaparak mevcut eşitsiz duruma meydan okumakta ve kamusal alanı yeniden inşa etmektedirler (McLaughlin, 2020). Böylece geleneksel kamusal alan tanımlarının cinsiyet körü tavrına alternatif tanımlar yapılmaktadır. Ancak, bu feminist karşı-kamusal alanları yaratan kadın hareketleri de oldukça heterojendir.

Mücadele dönemlerine ve odaklarına göre dalgalara ve türlere ayrılan feminizmler ile farklı kadın kimliklerinden oluşan çeşitli karşı kamular yaratılmaktadır. Mary Wollstonecraft, liberal feminizmin temel kitabı sayılan Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi (*A Vindication of The Rights of Women*) eserinde, var olan kamusal alan tanımlarına alternatif yaklaşımlar geliştirmiştir. Wollstonecraft, (2012), tarih boyunca kamusal alana ait tanımlanan ve önemli sayılan siyasi, ekonomik ve kültürel işlerin erkekler arasında yapılırken; toplumsal öneme sahip olmadığı var sayılan “ev işlerinin”, kadınların özel alanda yaptıkları olarak tanımlanmasına itiraz etmiş ve bu durumun kadının yeteneklerini kısıtladığını öne sürmüştür. Bundan hareketle birinci dalga feminizm, kamusal alanın kapsamında yer alan mülkiyet, boşanma, velayet, oy kullanma gibi sivil ve siyasi hakların kazanımını amaçlamış (Phillips ve Cree, 2014, s. 936) ve feminist kamusal alanı bu hakları kazanmış, “eğitimli orta sınıf” kadınlar üzerinden tanımlamıştır. 1960’larda başlayan feminizmin ikinci dalgasında ise “*özel olan politiktir*” (*personal is political*) sloganıyla, toplumdaki kadın ve erkeğe atanmış rollere itiraz edilerek eşitlik mücadelesi kamusal alanın yanı sıra özel alanı da kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Bu anlamda cinsellik ve üreme, ücretlendirme, sanat ve bilimde görünürlük olmak üzere üç kalemde “*kişisel olan politiktir*” mottosuna dair kolektif bilinç oluşturulmaya çalışılmıştır (Ibid., s. 937). Özellikle aile kurumu ile inşa edilen ve kadına yüklenen rollerin kadını dezavantajlı duruma düşürmesi, kadının ev içi erkek şiddetine maruz kalması gibi olguların “hane içinde” cereyan etse de “kamusal” ve “siyasi” olduğunun, bu nedenle siyasi gücü elinde bulunduranların müdahalesine ihtiyaç duyulduğunun altı çizilmiştir. Ancak bu tanımlar, erken dönem feminist hareketin bütün kadınların sorunlarını kamusala taşıma kaygısı gütmemesi ve ırk, sınıf, renk gibi diğer kimlik belirteçlerini göz ardı etmesi nedeniyle eleştirilmiştir. Bu eleştiriler, farklı kimliklerin kadın kimliği kesişiminde ele alınması gerektiğini zira bu kesişimin toplumlarda maruz kalınan ayrımcılığı katladığını öne süren üçüncü dalga feminizmin işaret fişeği olmuştur.

Kimlik siyaseti (Young, 1990), postmodern okumalar (Haraway, 1985) ve sömürgecilik karşıtı/postkolonyal eleştirinin (Spivak ve diğ., 1999) gelişmesi, feminist harekete farklılıkları barındıran, daha kapsayıcı bir perspektif kazandırmıştır. Kimberlé Crenshaw'ın 1989 ve 1991 yıllarındaki çalışmalarıyla literatüre kazandırılan kesişimsellik yaklaşımı, farklı bölgelerde postkolonyal feminizm, siyah feminizm ya da siyah kadın hareketi, İslami/Müslüman feminizm gibi fraksiyonlar yaratmıştır. 1990'larda yoğunlaşan postkolonyal feminist tartışmalar, bilhassa beyaz feminist perspektifi eleştirmekte, bu görüşün yarattığı problemleri tartışmaktadır (bkz. Rodríguez 2008; Herr, 2013). Bu bağlamda üçüncü dalga feminizmin kamusal alanı, çok çeşitli seslerin var olduğu bir alandır.

Bireylerin sosyal sınıf, ırk, etnisite, din gibi etiketlerden bağımsız olarak eşit erişimine olanak tanıyan nitelikteki dijital platformlar, kadınlar için toplumsal cinsiyete dayalı ön kabullerden kaçış alanı olarak görülmektedir (Schulte, 2011, s.733). Bu anlamda dijital alan, kadınlar için özgürleştirme ve ataerkil baskıyı kaldırma potansiyeline sahiptir (Blair ve diğ. 2009). Bu doğrultuda gelişen siberfeminizm (*cyberfeminism*) veya dijital feminizm, ilk olarak Sadie Plant tarafından patriyarkayla mücadelede kadın ve teknoloji ittifakı anlamında kullanılmış, daha sonra Donna Haraway'ın (1985) siborg (*cyborg*) üzerine geliştirdiği yaklaşımlar ile genişletilmiştir. Yoğunlukla çevrimiçi platformlara odaklanarak yürütülen bu aktivizm, feminizmin dördüncü dalgasını oluşturmuştur. Bu anlamda çeşitli medya kanalları aracılığıyla feminist gündem oluşturma, bilgi verme ve dayanışma sağlama gibi misyonlarla ilerlenmiş; dijital alan, feminist aktivizm için eşi görülmemiş bir sağlayıcı haline gelmiştir. Böylece, 1990'lar itibariyle gelişmeye başlayan dijital feminizmin kadın görünürlüğüne ve kadınların kamusal alandaki varlığına katkısı giderek artmıştır. Fakat, dijital feminizm de diğer feminizmlerde olduğu gibi başlangıçta yalnızca cinsiyet eşitliği üzerinden mücadele alanları oluşturmuş, farklı kimliklerin dijital alanda karşılaştığı zorlukları göz ardı etmiştir. 2000'ler itibariyle internet kullanımının dünya genelinde yaygınlaşmasına karşın; bu gelişme, tüm kadınlara eşit özgürlük, bilgi edinme ve görünürlük alanı sunamamıştır. Zira milyonlarca kadının internete erişememesinin yarattığı “dijital uçurum”, kadınların bir de dijital alana erişim üzerinden ayrımcılığa maruz kalmasına neden olmuştur (Brock,

2006). Buna paralel olarak birçok tekno-şüpheci (*techno-skeptic*), kadın bedeninin metalaştırılması üzerinden internetin dezavantajlarına değinmektedir (bkz. Mohanty, 2003; Mitchell, 2006; Sajed, 2018). Bunlardan hareketle dijital feminizmin bir diğer amacı, kadınların internete erişimindeki ve internet kullanımındaki eşitsizliği minimize etmek olmuştur. Örneğin, her ne kadar dijital feminizmin araçlarından olan *Twitter* ile farklı birçok kadına ulaşılarak feminist dayanışma sağlansa da bu sosyal medya ağında *#SolidarityisforWhiteWomen hashtag*’ıyla yürütülen dijital feminist aktivizm, kutuplaştırıcı etkisi nedeniyle bu alanda diğer kadın gruplarını da kapsayan kesişimsel feminizme ihtiyaç duyulduğunu doğrulamaktadır (Zimmerman, 2017, s. 54). Dolayısıyla üçüncü dalga feminizmin misyonu dijitalleşme ile beraber düşünüldüğünde, ötekileştirilen grupların kadınlık deneyimi ile kesişen ayrımcılık hikayeleri için dijital alanda yaygınlaşan alternatif medyanın gelişimi oldukça önemlidir. Zira ayrımcılık, farklılık, temsil ve ırkçılığı kesişimsel bir yaklaşımla tanımlamak; birçok feminist bölün beyaz kadın merkezci dijital aktivizmin kırılması ve kapsayıcı dijital feminizm için ön koşuldur (Ibid., s. 64-65). Nitekim feminist bloglar gibi dijital alanlar, Batılı olmayan feministlerin kimlik inşasında ve “*diğer kadınların*” kamusal alana katılımında belirleyici rol oynamaktadır (Keller, 2012).

Ana akım ve konvansiyonel medya; feminizmi, kamusal alandaki varlığını inşa edecek nitelikte yansıtmadığı için alternatif medya kanallarına ihtiyaç duyulmaktadır. Zira alternatif medya, doğrudan konuşabilen “ötekinin” kendisini temsil ettiği, indirgenemez heterojen seslerin olduğu bir alandır (Atton, 2002, s. 9). Bundan hareketle kamusal alan aslında, farklılıklardan oluşan (Laclau ve Mouffe, 1985), hegemonyaya karşı mücadelede çatışmaların olduğu (Fraser, 2007) ve karşı kamuların bir arada muhalif mücadele yürütmesi gerektiği (Fuchs, 2010) yerdir. Bu doğrultuda, feministlerin çeşitli medya kanallarını aktif kullanması, “feminist madun karşı kamusal alan” yaratarak resmi kamusal alandaki dezavantajları azaltmaktadır (Fraser, 1990, s. 67). Günümüzde enformasyon ve iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle; *blog* siteleri, *Facebook*, *Twitter*, *Instagram*, *Youtube* gibi sosyal medya ağları ve e-dergiler, gündemlerin bu teknolojiler ile iletilmesine olanak sağlayan platformlar haline gelmiştir. Bu durumu, mücadelelerin dijital alana kaydırılması ve yeni yöntemlerin geliştirilmesi takip etmiştir. Feminist aktivizmin ataerkil tahakkümün çeşitli kurumların hegemonyası ile yeniden üretimine karşı geliştirildiği, alternatif medyanın

devlet ve piyasa ile olan ilişkilerinde esas olarak “muhalif” veya “karşı-hegemonik” nitelikte (Downing, 2001; Atton, 2002; Fuchs, 2010) oluşuyla birlikte düşünüldüğünde; bu alanlar, feminist mücadelenin yürütülmesine olanak tanımaktadır. Zira ana akım erkek egemen görüşün hâkim olduğu kitle medyasına karşı “*alternatif oluşturan veya kendisini bu ürünlerin karşısında konumlandıran herhangi bir medya biçimi olarak*” alternatif medya, (Waltz, 2005, s. 2), kadınların hegemonik oluşumlara karşı koyma amaçlarına hizmet eder niteliktedir. Buna paralel olarak örneğin feminist medya ortamlarındaki “kendin yap” (*do it yourself*) kültüründe, ileri olmayan seviyede profesyonelleşilmiş içerikler paylaşılmakta; böylece bu platformlarda birincil olarak, medyayı metalaştırma değil alternatif enformasyon alışverişine, özgürleştirici kavramların yayılmasına ve aktivizm ile toplumsal değişime ön ayak olmak amaçlanmaktadır (Drüeke ve Zobl, 2014, s. 11). Dolayısıyla alternatif medya platformları, kolektif kimliklerin oluşumunda ve müzakeresinde önemli rol oynamaktadır. Böylece kapsamlı açıklamalara sahip alternatif medya kuramları, bu alanların feminist aktivizmin yürütülmesine olanak veren koşullarını da göstermektedir. Ezcümle, alternatif ve/veya feminist medya üretimi; feminist sözcüklerde, estetikte ve politik ifadelerde merkezi role sahiptir zira feminist medya, postyapısalcı yaklaşımlar doğrultusunda “*siyasi öznelliğe*” dayanan kavramsallaştırmalar yapmaktadır (Payne, 2012).

Birinci ve ikinci dalga feminizmin temel odağında olmayan din, inanç, etnisite gibi kavramlar, daha çok postkolonyal teori ile uzlaşan üçüncü dalga feminizmde yer almıştır (Mishra, 2014, s. 201). Bu anlamda üçüncü dalga feminizm: kesişimsel feminizm, LGBTİ+ hareketi, postkolonyal feminizm ve postyapısalcı feminizmi kapsayan bir çatı kavram olarak kullanılmaktadır. Bu dönemde kesişimsellik teorisinin öne sürdüğü üzere, farklı kimliklerin kesişimiyle farklı birçok ideolojik arka plan, kadın kimliği kavramı ile bir araya gelmiştir. Bu bir araya gelişlerden biri de İslami paradigma ve feminist ideolojidir. İslami feminizm, Müslüman kadın hareketi, İslamcı feminizm gibi isimlerle anılan bu yaklaşım; temelde İslam’ın reformist ve demokratik okumasını yaparak kadın haklarının İslami perspektifle örtüştüğünü öne sürmektedir (Mernissi, 1991; Wadud, 1999; Mishra, 2014). Geleneksel İslam yorumlarının kadını özel alana hapsedmesine karşın, İslami feminizmin odağında kadınların kamusal alandaki varlığı vardır. Bu nedenle feminist kamusal alan tartışmasını bölünmüş

kamusal alanlar üzerinden yapmak için İslami feminist yaklaşımlara odaklanmak mümkündür. Zira hem geleneksel İslami paradigmaya hem de ana akım feminist yaklaşımlara karşı nitelikteki fikirleri ile “öteki” gruplardan olan Müslüman feministler de görünürlük için sıklıkla alternatif dijital alanları kullanmaktadır. Nitekim, dünya genelinde feminist alternatif medya kanallarındaki gelişim ve çeşitlenmenin bir sonucu olarak başta *blog* siteleri, çeşitli sosyal medya platformları ve sivil toplum kuruluşlarının (STK) yürüttüğü kampanyalar ile e-dergiler, Müslüman kadınların karşı-hegemonya yarattıkları alanlar haline gelmiştir. Böylece Müslüman kadınlar, dijital alandaki “*yanlış*” temsillerine itirazlarını sergiledikleri direnişleriyle çevrimiçi aktivizm yürütmektedir (Mernissi, 1996). Bununla birlikte dijital medyanın büyümesi her ne kadar kadınların ifade özgürlüğünü kolaylaştırmış olsa da bu alanı Müslüman kadınlar için tamamiyle özgürleştirici tanımlamak konusunda dikkatli olunmalıdır. Zira bu alanlarda kimi zaman Müslüman kadınları sindirici linç girişimlerine de tanıklık edilmektedir (Hirji, 2021).

Etnik ve dini azınlık kadın gruplarının bulunduğu ve postkolonyal teorinin katkısıyla yeni feminist perspektiflerin oluştuğu ülkeler, kesişimsel feminizm kapsamında yeni feminist hareketlerin ve bu hareketler içerisindeki kamusal alan tartışmalarının yapılabilmesi için işlevseldir. Bundan hareketle, kesişimselliğin Kürt kadın hareketi ve İslami kadın hareketi ile tezahür ettiği Türkiye ile etnik ve dini azınlık gruplarından kadınların yer aldığı Almanya, üçüncü dalga kapsamında feminist kamusal alan tartışması yapmak için uygun örneklerdir.

Türkiye’de kamusal alanın seküler ve evrensel olması, Fransız laikliğiyle benzerlik gösterdiğinden kişiler, kamusal mekanlara girerken yerel ve dini kimliklerini bırakmakla yükümlüdürler (Göle, 2013, s. 22-23). Türkiye’de Kemalist ideolojinin kamusal alandan dışladığı etnik ve dini kimlikler, kendilerini üçüncü dalga feminizmle kamusal alanda var etmiştir. Zira uzun yıllar feminizmin odağında olmayan Müslüman kadının kamusal alandan dışlanması sorunu, İslamcı söylemin itirazıyla gündeme alınmaya başlamıştır. Bu yıllarda İslamcı söylem, bilhassa başörtüsü yasakları üzerinden Türkiye’de hâkim olan Kemalizm’in kamusal alan anlayışına eleştirel yaklaşarak onu dönüştürmeye çalışmıştır (Kubilay, 2009, s. 354). 2002 itibariyle

AKP'nin neoliberal ve muhafazakâr politikaları, hâkim kamusal alanın dönüşümünde rol oynamıştır. Bu doğrultuda, yapılan hukuki düzenlemeler ile Kemalist erkek egemen kamusal alanın dışladığı başörtüsü, kamusal alana dahil olmaya başlamıştır. Böylece Kemalist kamusal alana kıyasla Müslüman kadını daha çok içeren “*yeni erkek egemen kamusal alan modeli*” inşa edilmiştir (Coşar ve Yeğenoğlu, 2011). Farklılıkların kamusal alana dahil oluşu, buranın erkek egemen karakterini değiştirmemiş; bu nedenle Müslüman kadınlar, muhafazakâr politikalar ile patriyarkanın yeni türünü deneyimleyen AKP Türkiye’inde meşrulaşan erkek egemen zihniyetle mücadelede yeni yollar geliştirmişlerdir (Coşar ve Yeğenoğlu, 2011; Mutluer, 2019). Bundan hareketle, ataerkil kamusal alanın “anne ya da eş” rolüne hapsedtiği; ana akım feminist kamusal alanın ise din kimliği ile feminist kimliğin uyumsuzluğunu savunarak dışladığı “diğer Müslüman kadınlar”, hem dini kimlikleri hem de feminist ve/veya aktivist kimlikleri ile kamusal alanda var olma mücadelesini çeşitlenen medya kanalları ile yürütmeye başlamışlardır. Nitekim, ana akım medyanın sistematik olarak marjinalize ettiği ve böylece kamusal alanın normatif tanımlarının dışında kalan, farklı ideolojilerin etkisinde olan ancak ana akım ataerkil ve ana akım feminist kamusal alana eleştirel tutumları ile ortaklaşan “alternatif Müslüman kadınlar” için alternatif medya, aranan kan niteliğindedir. Ezcümle, enformasyon teknolojilerinin gelişimi ve sosyal ağların kullanımının yaygınlaşmasıyla Türkiye ana akım medyasından dışlanan bu kadınlar; Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi ve Başkent Kadın Platformu gibi erken Müslüman kadın örgütleriyle kamusal alan mücadelesi yürütmüş, Reçel Blog’a gönderdikleri içerikler ile “mahrem” kabul edilen birçok konuyu kamusala taşımış, Kadınlar Camilerde İnisiyatifi ve Havle Kadın Derneği gibi kuruluşlar ile grup aidiyeti kazanmışlardır.

Almanya’da 2021 yılı Nisan ayında yapılan “Memurların Görünüşünü Düzenleme ve Diğer Resmi Düzenlemeleri Değiştirme Yasası”, kamu kurumlarında ve işyerlerinde başörtüsü takmanın önünde engeller oluşturmuştur (Deutscher Bundestag, 19. Wahlperiode, Drucksache 19/26839, § 61). Hem Federal Meclis’ten hem de Federal Konsey’den oy çokluğu ile geçen bu yasanın kamusalda “dini veya ideolojik çağrışımlarla görünmeyi” kısıtlayan hükmüne göre kamusal alan, dini herhangi bir sembolün bulunmadığı, seküler bir alan olarak tanımlanmıştır. Bu doğrultuda başörtülü Müslüman kadınlar, bu yasanın idealize ettiği kamusalda yer

almamaktadır. Bunun yanı sıra ana akım Batılı feminist yaklaşımların (bkz. Schwarzer, 2010; Maron, 2017) dini söylemleri ve pratikleri ataerki ile bağdaştırmaları ve bu yönde kamuoyu yaratmalarının bir neticesi olarak Müslüman kadınlar, kamusal alan mücadelesini uzun yıllar ana akım feminizm çatısı altında gerçekleştirememiştir. Ayrıca, Almanya’da ana akım medyanın Müslüman kadın temsillerinde İslamofobik düşünceleri barındıran içerik sağlamasıyla ayrımcılık katlanmıştır. Bu nedenle Müslümanların yekpare olarak “radikal köktenciler” görüldüğü veya nadir durumlarda “tam entegrasyon” örnekleri olarak sergilendiği ana akım kamusal alanın aksine, Almanya’daki Müslümanlar, yeni medya kullanımıyla kendilerini, kendi terimleriyle tanımlayabilecekleri bir alan elde etmiştir (Eckert ve Kalyani, 2013). Buradaki alternatif medya platformlarından olan “*Ein Fremdwörterbuch*” blog sitesi, kamusal alandan dışlanan Müslüman kadınlar için önem taşımaktadır. Zira ismi “*bir yabancı kelimeler sözlüğü*” anlamına gelen bu blog sitesinde azınlık gruplar için dilin, kadın olmanın yanında bir başka ayrımcılık nedeni olduğu üzerinde durulmuştur. Böylece kadınların tüm kimlikleriyle kamusalda var olma mücadelesi çeşitli içerikler ile etkin bir şekilde sunulmuştur.

Sivil toplum örgütlenmesi oldukça gelişmiş olan Almanya’daki AmF e.V., BFmF e.V., SmF e.V. RAHMA e.V gibi örgütlerin sosyal medya platformları ile sunduğu medya içerikleri de bu kadınların alternatif medya ile görünürlük sağlamasında etkilidir. İlaveten, feminist bir örgüt olan Femen’in Müslüman kadınlara dair “mağdur” ön kabullü yaklaşımına karşı geliştirilen Almanya menşeli *Muslima Pride* hareketi, *Instagram* ve *Facebook* başta olmak üzere sosyal medya alanlarını ve farklı alternatif medya kanallarını kullanarak “*yalnızca mağdur olmayan, var olan*” Müslüman kadınların kamusal görünürlüğüne katkı sağlamıştır (Muslima Pride, 2017). Kadınların İslami kamusal alanlar olan camileri, erkekler ile eşit koşullarda kullanması da İslami feminist mücadelenin konularındandır. Örneğin, Almanya’da Türk-Alman feminist aktivist Seyran Ateş tarafından kadın ve erkeğin eşit olduğu bir cami projesi geliştirilmesi anlam ifade etmektedir. Bu proje bağlamında gerçekleştirilen etkinliklerin duyurulduğu ve okur yorumlarına yer verilen *seyranates.de* internet sitesi de alternatif konuların kamusal tartışmaya açılmasına imkân veren alternatif medya mecralarındandır. Dolayısıyla Almanya’da enformasyon çağında kapsamı oldukça genişleyen alternatif medya; bilgi edinme, dayanışma ve

örgütlenme faaliyetleri yürüterek “alternatif Müslüman kadınların” karşı-kamu yaratmasında rol almaktadır.

Almanya’da özellikle 1970-1971 yıllarında meydana gelen işçi göçünden sonra Türkiye kökenli insan sayısı giderek artmıştır. 2021 verilerine göre, Almanya’da 2,75 milyon Türkiye kökenli insan yaşamaktadır ve 1,4 milyon Türk, Alman pasaporta sahipken 285,000 kişi çifte pasaporta sahiptir (Alman Federal Statik Ofisi, 2021). Böylece, günümüzde Almanya’da hem etnik (%1,8) hem de dini (%5,2) azınlıklar içerisinde en kalabalık grubu Türkiye kökenliler oluşturmaktadır (Göç Araştırmaları Vakfı 2020 Raporu, s. 5). Buna paralel olarak Almanya’daki Türkiye kökenli Müslüman kadınlar, diğer Müslüman etnik azınlık gruplar içerisinde en büyük paydaya sahip gruptur (*Ausländerzentralregister-AZR*, 2022). Yeni medyanın yaygınlaşmasıyla, sivil toplum kuruluşlarının bireylere ulaşımı ve böylece kamusalılığı artmaktadır (Waters, 2007). Bundan hareketle, bu çalışmanın sorunsalı oluşturulurken Türk-Alman kadınların sivil toplum örgütlenmelerindeki rolleri, medya kullanımları ve akademik çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda, Almanya’daki Müslüman feminist/aktivist kamusal alanın yaratılmasında niteliksel ve niceliksel yönden anlamlı baskınlıklarının olduğu fark edilmiştir. İslami feminist/aktivist tartışma yürüten birçok Türk-Alman akademisyen ve Almanya medyasında tanınmış aktivist bulunmaktadır. Dolayısıyla Almanya’daki İslami feminist kamusal alan yoğunlukla Türk-Alman Müslüman kadınlardan oluştuğu için bu çalışmanın Almanya örneklemini bu grupla sınırlandırılmıştır. Böylece bu çalışmada, Almanya’da sayıca en fazla ve sivil toplum aktivitesi bakımından en etkin etnik ve dini azınlık olan Türkiye kökenli “alternatif Müslüman kadınların” ve Türkiye’deki feminist/aktivist “alternatif Müslüman kadınların” yarattığı karşı kamu, alternatif medyanın bu konudaki rolü üzerinden karşılaştırmalı analiz edilmektedir.

Bu araştırma, enformasyon teknolojilerinin gelişimiyle kadın hareketinin görünürlük adına kullandığı tekniklerin çeşitlenmesine paralel olarak gelişen ve dönüşen kamusal alanı, Müslüman kadınlar üzerinden incelemektedir. Bu doğrultuda bu tez çalışmasının ileri araştırma soruları şunlardır:

AS 1: Müslüman kadınlar alternatif medya ile nasıl ilişki kurmaktadır?

AS 2: Alternatif medya kendini feminist ve/veya aktivist tanımlayan Müslüman kadınlara nasıl kamusal alan yaratmaktadır?

AS 3: Türkiye’deki ve Almanya’daki ana akım Müslüman kadın tanımlamalarına karşı geliştirilen alternatif yaklaşımların kamusal alan oluşturma potansiyeli nedir?

AS 4: Türkiye’de ve Almanya’da hâkim görüşün yıllardır homojen tanımladığı Müslüman kadın kimliğine alternatif yaklaşımlar dijital alanda nasıl ses bulmaktadır?

AS 5: Hâkim erkek egemen kamusal alanda yer bulmaya çalışan Müslüman kadının kamusal alan mücadelesinin daha çok derinleşerek alternatiflerini yaratmasında hangi yöntemler kullanılmaktadır?

AS 6: Türkiye’deki ve Almanya’daki kadınların karşı-kamusal alan oluşturmaya dair deneyimlerinin keşiştiği ve ayrıştığı noktalar nelerdir?

Akademide, son yıllarda farklı bağlamlarda sıklıkla sorulan sorulara, bu çalışmada iletişim çalışmaları kapsamında yanıt bulabilmek için iki farklı ülkedeki durumun karşılaştırmalı incelenmesinin daha nitelikli sonuçlar sağlayacağı düşünülmüştür. Bu nedenle nitel araştırma olarak dizayn edilen bu tez çalışmasında, İslami feminist kamusal alan tartışması yapmaktan ziyade; Türkiye’deki ve Almanya’daki ana akım erkek egemen kamusal alanın ve ana akım feminist kamusal alanın alternatifi olması yönüyle İslami feminist kamusal alan bir karşı-kamu olarak ele alınmış, bu alanın yaratılmasında alternatif medyanın rolüne odaklanılmıştır. Zira güncel kamusal alan tartışmalarını, medya kullanımlarından; karşı-kamuların medya kullanımlarını da alternatif medyadan bağımsız düşünmek anlamsızdır. Bununla birlikte vurgulanmalıdır ki *“verilerin dijital olarak giderek daha fazla erişilebilir hale geldiği ve iletişim uzmanlarının özel ilgi alanına giren karşılaştırmalı veri setlerinin toplanıp kamuya açık hale getirildiği bir zamanda karşılaştırmalı araştırma, çok*

*çeşitli iletişimsele süreçleri anlamak için çok önemli olan belirli bir dizi soruyu ele alma fırsatı sunduğundan, iletişim biliminde merkezi bir konumdadır”* (Esser ve Vliegenthart, 2018, s. 4). Dolayısıyla iletişim çalışmaları kapsamında yürütölen bu çalışmada, karşılaştırmalı araştırmanın sunduğu kapsamlı veriden yararlanmak amacıyla Türkiye ve Almanya örneklerinde İslami feminist karşı-kamusal alanın alternatif medya rolüyle nasıl şekillendiğine odaklanılmaktadır.

Bu tez çalışması toplam üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, çalışmayı çerçeveleyen kuramsal yaklaşımlar yer almaktadır. Burada dünya genelinde feminizmin gelişimine özetle değinilmiş, özcölük ve evrenselcilik gibi kavramlara ve bilhassa üçüncü dalga feminizm ile bu kavramlara getirilen anti-özcü feminist eleştirilere yer verilmiştir. Çatışan feminist yaklaşımların bulunduğu bu bölümde, İslami feminist perspektife odaklanılmıştır. Ardından kamusal alan tartışmalarına ve feminist kamusal alan tanımlarına değinilerek karşı-kamusal alan nosyonu üzerinde durulmuştur. Son olarak alternatif medya ve aktivizm kavramları, feminist karşı-kamusal alan bağlamında ele alınarak çalışmanın sorunsalı ile ilişkilendirilmiştir.

İkinci bölümde, Müslüman kadınların bu kamusal alanlardaki yerine odaklanılarak Türkiye’de ve Almanya’da feminist kamusal alanın tarih içinde nasıl dönüştüğüne ve dönüşümündeki sosyal ve siyasal etkenlere yer verilmiştir. Bu noktada, iki ülkede de Müslüman kadınların kamusalallığını desteklemek amacıyla faaliyet gösteren sivil toplum kuruluşları ve alternatif medya platformları tanıtılmıştır.

Üçüncü bölümde, çalışmanın araştırma konusu, sorunsalı, amacı ve yöntemi detaylandırılmıştır. Tez çalışmasının saha araştırmasında yer alan yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmelerden elde edilen ham bulgular, kuramsal çerçeve ve incelenen literatür ile dolaşıma sokulmuş; betimsel analiz tekniğı kapsamında alt başlıklara ayrılarak değerlendirilmiştir. Son olarak araştırmadan elde edilen veriler özetlenerek değerlendirilmiş; ardından çalışmanın sınırlılıkları ve ileri çalışmalara ufuk açması beklenen noktalar belirtilmiş ve sonuç bölümünde aktarılmıştır.

## 1. KURAMSAL VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

### 1.1. Feminizmin Dalgaları ve Tartışmalı Feminist Yaklaşımlar

Toplumsal cinsiyetin insanlığın oluşumundan bugüne toplumlarda gündelik hayattaki hemen hemen tüm ilişkileri belirleyen, yönlendiren ve yöneten rolü su götürmez bir gerçeklik olsa da bu hususun eleştirel bağlamda tartışılması ve akademik disiplin olarak ele alınması ancak 20. yüz yılda gerçekleşebilmiştir. Zira çok disiplinli bir kavram seti olan toplumsal cinsiyet, özellikle ikinci dalga kadın hareketinde, kadınların eğitim seviyelerindeki artış ve akademideki varlıklarının yoğunlaşmasıyla ivme kazanmıştır (Coate, 1999, s. 2). Kronolojik sıraya göre kullanım biçimleri: feminist çalışmalar, kadın çalışmaları, toplumsal cinsiyet çalışmaları olan bu alanın, akademide yer alışıyla tartışmalar da sistematik bir hal almış ve böylece analitik katkılar sunulmuştur. Öyle ki, toplumsal cinsiyet çalışmalarının sorunsallaştırdığı konular, kavramlar ve olgular gerek kuramsal düzeyde tartışılma imkânı bulmuş, gerekse ampirik çalışmalar ile özgün bilimsel veriler ortaya konularak tartışmaların boyutu genişletilmiştir.

Anlamında “toplumsal olarak, toplum tarafından, inşa edilen” olduğu için Türkçeye toplumsal cinsiyet olarak çevrilen *gender* kavramı, bireylere biyolojik cinsiyetlerine (*sex*) göre toplum tarafından farklı roller verilışı üzerine düşünülerek oluşturulmuştur. Bu anlamda toplumsal cinsiyet, (*gender*) sosyal ilişkileri belirlemek için kullanılan analitik bir kavramdır (Scott, 1989) zira kadının ataerkiye tabi oluşu, kadın ve erkek arasındaki biyolojik güçlülük ve güçsüzlük durumundan -biyolojik farklılıktan- kaynaklanmaktadır. Bu nedenle toplumsal cinsiyet kavramı değerlendirilip analiz edilerek değiştirilmeye müsaittir. Her ne kadar kendisi “toplumsal cinsiyet” kavramını kullanmasa da Simone de Beauvoir (1974), Batılı

feminist teorinin öncüsü kabul edilmektedir. Zira ünlü “*kadın doğurmaz, kadın olunur*” sözüyle kadınlığı biyolojik cinsiyet değil, toplum tarafından inşa edilen roller bütünü üzerinden okumuştur. Toplumsal cinsiyet ve biyolojik cinsiyet kavramlarını ayırt edici nitelikte tanımlamayı yüzeysel bulan Nicholson (1994) ise toplumsal cinsiyeti, “*cinsiyet farklılıklarının toplumsal organizasyonu*” olarak tanımlamaktadır. Toplumsal cinsiyet çalışmaları; kadınların temsili, katılım, hak talepleri ve bunlar üzerine vaka çalışmaları gibi konularda kadın çalışmaları ile yakın ilişkiye sahiptir. Bu anlamda toplumsal cinsiyet, kadınlık (*femininity*) ve erkeklik (*masculinity*) gibi toplumsal kimlikleri kombinleyen, tüm cinsel yönelim ve cinsiyet kimliklerini içeren bir çatı kavramdır. Özetle toplumsal cinsiyet, toplumların inşa ettiği gerçeklikler bütünüdür. Bu konseptin içinde yer alan feminizm ise toplumsal cinsiyetin başlıca kadınlık ve erkeklik üzerinden yaratılan eşitsiz roller bütününe odaklanan, ataerkil toplum düzenine eleştirel yaklaşan bir kavramdır. Judith Butler, 1990 yılında yayınlanan Cinsiyet Belası kitabında geliştirdiği yaklaşımlar ile toplumsal cinsiyetin, kadınlığın ve erkekliğin insanın doğasının bir parçası olmadığını, performatif olduğunu savunmaktadır. Bu yaklaşımıyla Butler, çift cinsiyetli normatif algıya karşı çıkarak feminist teori ile kuir teorinin (*queer theory*) gelişmesine katkı sağlamıştır.

Feminizm ise genel olarak kadınların erkekler ile toplumsal, siyasi ve ekonomik alanda eşit haklara sahip olmasına dayanan düşünce biçimidir. Tarih boyunca gerek siyasal, toplumsal ve ekonomik gelişmelerin ihtiyaçları şekillendirmişse bunlar doğrultusunda gelişen eleştirel yaklaşımlar, feminist ideolojinin gelişiminde rol oynamıştır. Ancak vurgulanması gerekir ki, feminizmin dalgalarını, tarih içerisinde belli dönemlerde başlayıp sonlanan süreçler olarak görmek yanlış olacaktır. Nitekim günümüzde ikinci dalganın öğretileri hala baskın olarak görülmekte hatta bazı teorisyenlerce (bkz. Jonsson, 2014; Phipps, 2020) ikinci dalga feminizmin baskın etkisinin günümüzde hala devam ettiği, bu nedenle ana akım feminizm olarak adlandırılabilir. Öne sürülmektedir.

Dünya çapında feminist düşünce yapısının sistematik gelişimi, feminizmin ilk dalgası olarak da adlandırılmıştır. Ancak bundan önce de feminist düşüncenin temellerini oluşturan eleştirel yaklaşımlar geliştirilmiştir. Mary Wallstonecraft, 1792

yılında yazmış olduğu Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi (*A Vindication of the Rights of Woman*) isimli kitabında, kadınların toplumda ikincil statüsünü reddetmiş buna karşı “radikal feminist eleştiri” geliştirmiştir. Sarah Grimke ise 1837 yılında yazmış olduğu “Cinsiyet Eşitliği Üzerine Mektuplar” kitabında, cinsiyet eşitsizliğinin Tanrı tarafından emredildiği savına karşı çıkarak erkek ve kadının eşit yaratıldığı ve ikisinin de ahlaklı ve sorumlu olduğunu öne sürmüş, kadınların erkeklerin sahip olduğu toplumsal ve siyasi haklara sahip olması gerektiğini savunmuştur (Rossi, 1974, s. 308). Bir diğ er önemli isim olan Virginia Woolf (1988), kadınların toplumsal hayatın yanı sıra bilim, sanat, edebiyat gibi alanlarda da entelektüel olarak erkeklerden geri bırakılmış oluşunu, kadınların özel alana hapsedilmesi ve kendilerine ait hayatlarının olmayışı ile gerekçelendirerek eleştirel yaklaşım geliştirmiştir.

Tarih boyu eşitsizliğin süregelişi, kadınların toplumsal eşitlik ihtiyacını devam ettirse de zamanla ihtiyaç duyulan alanların değ işmesi, feminizmin farklı dalgalar üzerinden bu ihtiyaçlara cevap aramasıyla sonuçlanmıştır. 1880 ila 1950’li yıllarda cereyan eden birinci dalga, özellikle İngiltere ve ABD’deki kadınların oy verme, vekalet, boşanma gibi yasal haklara sahip olmak amacıyla yürüttükleri mücadelelerden oluşmaktadır. Ancak feminizmin ilk dalgası, sadece beyaz-orta sınıf kadının sorunları ve talepleri doğrultusunda şekillenmesi ve onların siyasal ve sosyal varlıklarına odaklanarak birçok kadının sorununu göz ardı etmesi yönüyle problematiktir (Valverde, 1992; Moreton-Robinson, 2000). Bu süreçte dünya genelinde kadın hakları, demokratik taleplere de paralel olarak liberal prensipler üzerinden geliştirilmiştir. Ancak kültür, ırk, cinsellik ve sınıf gibi öğeleri göz ardı eder şekilde kadın haklarını savunmak, feminist teoriyi uluslararası insan hakları bağlamında da teorik olarak zayıf bırakmaktadır (Bunting, 1993, s.6). Örneğin 1897’de İngiltere’de kurulan ve barışçıl yöntemlerle oy hakkı talebinde bulunan Ulusal Kadın Oy Hakkı Dernekleri Birliği (*National Union of Women's Suffrage Societies*) ve zaman zaman militan yöntemler ile hak mücadelesi sürdüren Sosyal ve Siyasal Kadın Birliği (*Women's Social and Political Union*), farklı yöntemler ile İngiltere’deki kadınların siyasi haklar kazanmasında etkili olsa da, bu süreçte feminist hareket tümüyle İngiltere ve ABD’deki beyaz orta-sınıf kadının örgütlü mücadelesini kapsamaktaydı. Bu duruma karşı eleştirisini yönelten Frankenber (1993), ırksal ayrıcalık sistemi aracılığıyla beyaz

kadınların hayatlarını – “beyazlık deneyimlerini”- anlatışını, “hem ırkçılığa karşı meydan okuma hem de ırkçılığı yeniden üretme” olarak yorumlamaktadır.

Birinci dalganın toplumsal cinsiyet eşitliği planını; Batılı feministlerin kamusal alandaki sosyal reform programına ve özel alanda toplumsal cinsiyet adetlerin yeniden değerlendirilmesine uyarlanmış seçim, eğitim ve istihdam haklarına dair talepleri oluşturmaktadır (Caughie, 2010). Bunun yanı sıra feminizmin birinci dalgası, kölelik karşıtı aktivizm ile çakışmış ve bu durum bir yandan bilhassa ABD ve İngiltere’de eşit anayasal haklar için mücadelede iş birliği yapılmasıyla; diğer yandan beyaz kadınların oy hakkının siyah erkeklerinkinden ve siyah kadınlarinkinden ön planda tutulması nedeniyle ayrımcılıkla sonuçlanmıştır. Bu nedenle birinci dalga, feminist hareket için önemli bir adım olsa da ABD ve İngiltere başta olmak üzere Avrupa’da yalnızca beyaz kadınları kapsayan bir siyasal hak mücadelesi olması ve birçok kadını dışlaması yönüyle yetersiz kalmıştır. Örneğin, 1882 Çin Dışlama Yasası’nda vatandaşlık ve oy hakkı elde edemeyen Asyalı kadınların sorunları, erken feministlerce görmezden gelinmiştir. Birinci dalga feminizmin başarısızlığına, Afrikalı-Amerikalı kadınları dışlayan tutumlar örnek verilebilir. Beyaz feministlerden kölelik karşıtı söylemlere ve eylemlere sahip olanların varlığına karşın (Lerner, 1971), birçoğu siyah kadın kimliğinden bağımsız olarak yalnızca kadınların özgürlüklerine ulaşamamalarına odaklanmış (Davis, 1981, s. 29), böylece feminist meseleler ile siyah kadının meseleleri ayrı görülmüştür. 1837’de Massachusetts Kongreci Bakanlar Konseyi, kadınların ilahi olarak belirlenmiş rolünü bozan faaliyetlerde bulundukları için kölelik karşıtı feminist harekete karşı cezai yaptırımda bulunmuş ve şu ifadeleri içeren mektubu deklare etmiştir: “Kadının gücü, Tanrı’nın koruması için ona verdiği zayıflığın bilincinden kaynaklanan bağımlılığıdır.” (Lerner, 1971, s. 189).

1963 ila 1980 yılları arasındaki feminist aktivizmi kapsayan ikinci dalga feminizmde, kadın hakları tartışması daha çok derinleştirilmiş, ayrımcılığı büyüten toplumsal cinsiyet rollerine eleştirel yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bu noktada, siyasi haklar gibi kamusal alana dair taleplerin ötesinde bir tartışma sunulmuş, “özel olan siyasidir” mottosuyla kadınların özel alanda deneyimlediği her şeyin aynı zamanda

siyasi olduğuna dikkat çekilmiştir. Böylece, özel alana hapsedilmiş cinsellik, ev içi şiddet, eşitsiz rol dağılımı gibi konular kamusal tartışmalara açılmış ve kadın-erkek eşitliğini mutlak surette ve her alanda sağlamaya yönelik mücadele verilmiştir. İkinci dalga feminizmin kapitalizm tarihiyle kopuk ele alınamayacağını düşünen Nancy Fraser (2009), ilk olarak ikinci dalga feminizmi, anti-empyralist yeni sol üzerinden tanımlayarak devlet tarafından yönetilen kapitalist toplumların erkek-merkezciliğine karşı mücadele unsuru olarak görmüş, ardından neoliberalizmin yükselişiyle feminizmin toplumsal bağlamının da değiştiğini öne sürerek tüm bu süreçleri ele almıştır. Bu anlamda kadınların eşit şartlarda eğitim alması ve istihdamı da ikinci dalganın temel mücadele alanlarından olmuştur. İkinci dalga feminizmin öncü isimlerinden olan Simone de Beauvoir ve Kate Millett, eşitlikçi (*egalitarian*) feminist olarak tanımlanmaktadır. Zira bu isimler kadınların, patriyarkanın onları sınırladığı toplumsal, ekonomik, siyasi ve cinsel hususlar gibi her alanda erkekler ile eşit pozisyonlarda bulunabilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ancak Beauvoir, kadınların erkekler ile eşit koşullara sahip olmayışını eleştirerek hak mücadelesinde bulunurken kadınların durumunu açıklamak amacıyla siyahların, Yahudilerin ve proletaryanın durumuyla tekrar tekrar karşılaştırmış; ancak hem Yahudi hem kadın hem proletarya hem kadın veya hem siyah hem kadın olmanın dezavantajlarından bahsetmeyi reddetmiştir (Young, 1990b, s.899). Nancy Fraser (1997), erkekler ve kadınlar arasındaki eşitsiz durumun, “eşitlik feminizmi” kapsamında değerlendirilmesini, erkek egemenliği tarafından üretildiği ve toplumsal gerçeklikten uzak olduğu gerekçesiyle yıkıcı olarak görmüş; bunun yerine, kadınların benzersiz kültürel kimliğini yansıtmaya yönüyle “farklılık feminizmini” ele almıştır. Fraser’a göre (1997, s.180-181), feministler ancak sadece “*toplumsal cinsiyet farklılığına*” odaklanmayı bırakıp “*kadınlar arası farklılıklara*” odaklandıklarında diğer siyasi mücadelelerle feminizmin ilişkisi kuramsallaştırılabilir. Bu bağlamda, feminizmin birinci dalgasında tehdit olarak görülen “*farklılık, özünde olumlu ve doğası gereği kültürelidir*” (Fraser, 1997, s.184-185). Grosz’a göre (1990, s. 336) ikinci dalga feministlerin ataerkil düzende kadının erkekten sosyal, siyasi ve entelektüel olarak daha aşağıda yer alması ile ayrımcılığa ve cinsiyetçi pratiklere karşı eşit koşulları savunması; birçok kazanım elde edilmesini sağlasa da kadınların ataerkil cinsiyet kalıp yargılarına uyması ve bunları içselleştirmesi ile sonuçlanmaktadır. Bu anlamda ikinci dalga, bir yandan tüm kadınların sorunlarını çözecek kapsamlı yaklaşımlar geliştirememiş; diğer yandan kadınların farklılaşan şartlarını göz önünde bulunmaksızın erkeklerin bulunduğu

konumlara karşı koyarak “kadını erkekleştirmeye çalışmasıyla” toplumda alışılmış birçok stereotipin yeniden üretilmesine vesile olmuştur (Weedon, 2007).

Bu ayrılıkçı tutum üçüncü dünya ülkelerinde yaşayan kadınların kendilerini göz ardı eden feministlerden ötürü ana akım Batılı feminizmi “*Hint-dışı*”, “*İslam-dışı*” gibi ifadelerle tanımlamasına neden olmuştur (Weedon, 2007, s. 293). Dolayısıyla tüm kadınların bireysel gerçekliklerini kapsamayan feminist görüşler, feminizm içinde ayrışmalara neden olmaktadır. İkinci dalga feminizme getirilen bu eleştiriler, feminizmin üçüncü dalgasını hazırlamış ve daha çok fraksiyon ile feminizmlerin sayısı artmıştır. 68 kuşağının da etkisiyle özellikle 1970’lerin sonunda çoğu ikinci dalga feminist, işçi sınıfı ve beyaz olmayan kadınların haklarına önceki döneme nazaran daha duyarlı olmaya başlamıştır. Amerikalı feminist teorisyen Elizabeth V. Spelman, *Önemsiz Kadın: Feminist Düşüncede Dışlanma Sorunları* adlı kitabında, feminizmin sınıf ve ırk özgüllüğünü fark etmeden işlenmesine eleştirel yaklaşarak ırk, cinsellik ve sınıf gibi kimlikleri ile kadınların kendi içinde farklılaştığına dikkat çekmiştir (Young, 1990b). Böylece Spelman, Batılı teorisyenlerin kadınları erkek doğasının altında görmesine karşılık homojenlik varsayımlarıyla yalnızca orta sınıf beyaz kadının meselelerine odaklanan feminist düşüncenin “diğer” kadınların sorunlarını kapsamayarak dışlama ve eşitsizliği nasıl büyüttüklerini gözler önüne sermiştir (Ibid.). Hülasa, erkek egemen düzenin dönüştürülmesi amacıyla ilerici gayeler taşıyan feminizm, tarih sahnesinde uzun yıllar beyaz kadınların deneyimlerini merkeze alarak var olmuştur. Dolayısıyla birinci dalgaya benzer olarak ikinci dalga feminizm de kadınlar arasındaki farklılıkları göz önünde bulundurarak ilerlememiş; bu tutum birçok kadının siyasi, sosyal ve ekonomik hayattan dışlanmasına neden olmuştur (Mohanty, 2003; Walters, 2005; Minister, 2013; Herr, 2013).

Feminizmin tarihsel gelişimi göz önünde bulundurulduğunda, bir ideoloji olarak feminizmin Batılı orta sınıf eğitilmiş kadınların örgütlü ve teorik hak mücadelesi ile geliştiği görülmektedir. Bu analitik düşünce eksenini yaratan kadınların sınıfsal ve ırksal konumu, feminizmin erken dönemde onu sadece düşünsel anlamda ele alan ve bu alanda bilgi üreten Batılı kadınların feminizmi yapmıştır. Bu nedenle, Batı temelli

feminizm, gelişmekte olan ülkelerdeki kadınların hali hazırda var olan kimlik hiyerarşisini yeniden üretmesi yönüyle eleştirilmektedir (Mohanty, 2003). Böylece zaman içinde feminizmin yaygınlaşması ve alana birçok kadının dahil olmasıyla, erken dönem feminist tartışmaları yürüten kadınlara ve bu perspektifi günümüzde muhafaza edenlere atıfla “beyaz feministler” göz ardı ettikleri konular üzerinden sıklıkla eleştirilmeye başlamıştır. Bundan hareketle beyaz feminist ideoloji, tekil bir kimlik veya konumsallıktan hareket ederek ve tüm kadınları aynı görerek savunma eğilimiyle, bir yandan kadınlar arasındaki farklılıkları görmezden gelmesiyle ilerici ideoloji niteliğini tehlikeye atmakta; diğer yandan beyaz olmayan kadınları yok sayıp beyaz kadınları erkek hegemonyasının kurbanları olarak konumlandırmakta ve beyaz üstünlüğünün yeniden üretiminde kendilerini sorumlu tutmayarak feminizmi beyaz üstünlüğüne bağlamakta ve böylece “söylemsel şiddet” uygulamaktadır (Moon ve Holling, 2020).

Beyaz erkeğin üstünlüğü hem beyaz kadınlar hem de beyaz olmayan kadınlar için motive edici bir etki olmasına rağmen, beyaz kadınlar sadece beyaz kadınların cinsiyet eşitliğini talep eden feminist hareket yürütürken; beyaz olmayan kadınların motivasyonunu, eşitsizlik yaratan ırkçı beyaz sistemin yok edilmesi -ırk ve cinsiyet eşitliğinin yaratılması amacıyla mücadele edilmesi oluşturmaktadır. Bu bağlamda Moon ve Holling (2020) “*beyaz mağduriyeti*” nosyonunu kullanarak beyaz kadınların beyaz olmayan kadınlar tarafından dikkate alınmasını sağlamak amacıyla “*beyaz kurtarıcı kompleksine*” sahip olduklarını ve böylece sadece geçmişte beyaz olmayan insanlar için yaptıklarına odaklandıklarını ve beyaz olmayan kadınların saldırgan ve öfkeli olmayı bırakmasını talep eden “*ton polisliği*” rolüne büründüklerini öne sürmektedir. Bu anlamda beyaz feminizm, beyaz kadını önceler haliyle kimi zaman beyaz mağduriyetini vurgulamış; kimi zaman da beyaz olmayan kadınları, “kurtarılmayı bekleyen kurbanlar”, kendilerini ise “kurtarıcı” olarak görerek “diğer” kadınların eşitsizliğini derinleştirmiştir. Bu anlamda beyaz kadınların Amerika kültüründeki yerine odaklanıldığında, kökleri ırk etrafında olan feminist hareketin başarısızlıkları ve körlükleri daha net görülmektedir (Frankenber, 1993).

Literatürde beyaz feminizmi birinci ve ikinci dalga feminizm üzerinden tarihsel bakış açısıyla ele alan akademisyenler (bkz. Frankenberg, 1993; Jonsson, 2014), beyaz feminist görüşün neokolonyal çağın sonucu olarak İngiltere ve ABD’de 1960’lı yıllara kadar sürdürüldüğünü savunmakta; beyaz feminizmi, kimlik siyasetinin de gelişimiyle artık gündemden düşen bir düşünce yapısı olarak görmektedir. Ancak, bilhassa söylem analizi yapan güncel ampirik çalışmalar ve eleştirel teorik tartışmalar, beyaz feminizmin günümüz enformasyon çağında farklı kanallar üzerinden hala görünür olduğunu göstermektedir. Örneğin, ırkçılık karşıtı feminizmin inşasına yardım etme arzusunda olan Frankenberg, “Beyaz Kadınlar, Irk Meseleleri: Beyazlığın Toplumsal İnşası” kitabında beyaz inanç ve davranış bütününe normatif ve “Amerikalı” olarak görmenin ne denli problematik olduğunu Kaliforniyalı kadınlarla yaptığı derinlemesine görüşmelerin bulunduğu nitel ampirik araştırma ile kanıtlamaktadır. Buna benzer olarak bir İngiliz gazetesi olan The Guardian’ın 1960’lı yıllar itibariyle feminist aktivist yayıncılık politikasını beyaz feminizm üzerinden ele alan Terese Jonsson (2014), beyaz-orta sınıf kadınların feminist hareketi için ana akım feminizm (*mainstream feminism*) ibaresini kullanmaktadır. Nitekim, feminizmin dalgaları kronolojik düşünülse de birinci ve ikinci dalgada yoğun olan görüşlerin hala işlerliğini koruması ve baskınlığı birçok akademisyenin bu görüşleri ana akım tanımlamasına sebep olmuştur. Bundan hareketle beyaz feminist görüşün ya da ana akım feminizmin tarihsel yaklaşımlardan ziyade tüm dönemlerde varlığını sürdürebilen felsefi temelleri bulunan düşünce sistemleri olduğu görülmektedir. Bu yüzden ana akım feminist düşüncenin ve ona alternatif yaklaşımların temelini oluşturan özcülük, anti-özcülük, evrenselcilik, kültürel görecelik ve faillik kavramlarının felsefi temelleri ve konuyla bağlantısı önem arz etmektedir.

### 1.1.1. Özcü Feminist Yaklaşımlar

Felsefi olarak özcülük kavramı, şeylerin temel özelliklere sahip olduğu ve bu şeyler için gerekli olan özelliklerin sahip oldukları şeyler olduğu inancıdır. Feminizmin özcü bağlamında ise, kadınlar için gerekli ortak özelliklerin olduğu ve her kadının kadın olmak için mutlaka bu özelliklere sahip olması gerektiği görüşü hakimdir. Bu anlamda eğer tüm bu özellikler olmazsa kadınlar kadın olamazlar zira

varlıkları bu özellikler ile bağdaşıktır. Özcülüğe feminist eleştirinin getirilmesinde postmodern felsefenin etkisi büyüktür. Bu eleştirilerin başında Judith Butler'ın fikirleri gelmektedir. Butler'a göre (1990) kadın; belirli, değişmeyen ve tüm kadınlarda ortak bir öze indirgenerek tanımlanamaz.

Özcülük kavramı biyolojik özcülükten öteye götürülürse, farklı koşullardaki kadınların kimliklerini göz ardı eden toplumsal “aynılaştırıcı” feminist yaklaşımların da özcülükten beslendiği söylenebilir. Bir kavramın tek öze sahip olduğu fikrine dayanan özcülük kavramı, sosyolojik anlamda düşünüldüğünde özcü feminist görüş, kadını özü gereği belirli formda idealize etmiş, bunun dışında kalan örnekleri dışlamıştır. Bu anlamda farklılıkları değil evrenselciliği ele alan ana-akım feminist düşünceler, çeşitlenen deneyimleri sorunsallaştırmayarak patriyarkayı beslemektedir (Grosz, 1990; Bunting, 1993). Bu doğrultuda bu çalışmada özcü düşüncenin sosyolojik tezahürleri kastedilmektedir. Zira “özcü feminist” kavramı, kadınları “aynılaştırmaya” yönelik her tür girişimin temelinde bir şekilde özcülüğün olduğu kastedilerek kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu terimin geçtiği pratiklerin analizinde, biyolojik özcülüğün ön planda tutulmasından ziyade kadınların özlerinin aynılaştırılmasıyla çeşitliliklerin ve farklılıkların dışlanması kastedilmektedir. Çoğu felsefi bakış feminizmde özcülüğe karşı eleştirel yaklaşıp da pratikler üzerinden gerçekleştirilen tartışmaların, özcülüğü feminizm ile kesiştirdiği olmuştur. Bu nedenle özcülük kavramını ve bilhassa özcü feminizmi tanımlamak, bu çalışmanın sorunsalının daha etkin açıklanmasına ve değerlendirmelerin bu doğrultuda yapılmasına olanak tanıyacaktır.

Özcü feminizm (*essentialist feminism*), kadın ve erkeğin doğaları gereği fiziksel, biyolojik ve mental farklılıkları olduğunu öne sürmekte ve toplumsal cinsiyet rollerinin zamanla değişmesine karşın biyolojik farklardan kaynaklanan kadınlığın temel yönlerinin aynı kaldığını savunmaktadır. Özcü feminist görüş, 1980li yıllar itibarıyla psikiyatrist Carol Gilligan'ın çalışmaları ile geliştirilmiştir. Özellikle feminizmin ikinci dalgası esnasında gelişen özcü feminist teoriye göre kadınlığın özellikleri ve kalıpları erkeklerinkinden temelde farklılaşmaktadır. Örneğin, özcü yaklaşıma göre kadınlar biyolojik özellikleri gereği erkeklere göre fiziksel olarak daha

güçsüz ve daha duygusaldırlar. Gilligan, kadın ve erkeğin ahlaki farklılıklarına da odaklanmakta, kadınların etik bir soruna yaklaşırken sorumluluklara ve ilişkilere odaklanma eğilimindeyken, erkeklerin ahlaki adalete odaklanma eğiliminde olduğunu savunmaktadır. Özcü feminist Mary Daly, biyolojik farklılıkları, kadınların doğaları gereği yarattıklarını erkeklerin ise yok ettiklerini öne sürmekte; bunu kadınların doğurganlığına örnek vererek sunmaktadır. Mary Daly, “*Gyn/Eco (Jinekoloji/Ekoloji)*” eseriyle 1970lerin lezbiyen feminizminin ve özcü feminist görüşün açık örneğini sunmuştur. Daly’e göre: “*tamamlanmamış bir kadın olan erkek, hayatını kendini tamamlamaya, kadın olmaya çalışarak geçirmektedir*” (1978, s.5). Bu bağlamda özcü feministler, kadınlara özgü olan, özleri gereği onlarda bulunan, değer verilmesi gereken ve erkeklerinkinden tamamıyla farklı özelliklerin var olduğunu bu nedenle bu farkların kabul edilmesi ve bunlara değer verilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Bundan hareketle özcü feministler, patriyarkanın erkeklerin kötü özelliklerini kadınlara yıktığını; kadınların iyi özelliklerini ise çaldığını düşünmekte, bu yüzden patriyarkanın genelleştirdiği ayrımlardan yola çıkarak “tersine çevirme” ironik anlatısını sıklıkla kullanmaktadır (Kubala, 2020, s.120).

Özcü bakışın, feminizmden ayrı ve uzak gördüğü bir olgu da dindir. Nitekim feminizmin ilk iki dalgasında dinleri, kadını ikincilleştiren unsurlar olarak görme yaygındı. Dinler, 19. yüz yılda “*kadını ailesi ve ev içi emek ile uğraşa yönelten bir unsur*” (Woodhead, 2002, s.385) olarak görülmüştür. Bu doğrultuda Woodhead (2002), özel alanda kadına şahsiyet kazandıran dinin fonksiyonunu tanıtırken; seküler kadınların bu özel alana “ait” hissetmekten yoksun olmaları nedeniyle evsiz (*homeless*) hissettiğini düşünmektedir. Lina Woodhead, Evangelist ve köktenci Hristiyanlıkta Tanrı’nın masküleniteye sahip olmasından hareketle, din mensubu kadının erkeklığe kulluk etmesini dinin temel sebeplerinden görmektedir (2002, s. 389). Bunun yanı sıra Woodhead (2002), Hristiyanlıkta kadınların rahip olamamalarının nedenini Katolik Kilisesinin genel olarak kadınların özgürleşmesinden rahatsızlık duyması olarak açıklamaktadır. Bu yaklaşımlara göre dinler, kadını özel alan içinde sınırlandırarak tanımlamakta ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin temelini atmaktadır. Buna paralel olarak Greeley’e göre (1990), kendisini Hristiyan ve feminist tanımlayan kadınların sadece %17’sinden azı kiliseye gitmektedir. Bundan yola çıkarak Woodhead (2002), Avrupa’daki hem bir dine

mensup hem de feminist kadınların daha çok eğitim/kariyer hayatına odaklandığını daha seyrek dini pratiklerde yer aldığını iddia etmektedir. Yani Avrupa’da kadınların dindarlık ve feminizmi bir arada pratik etmedikleri sıklıkla tartışılan konulardan olmuştur.

### 1.1.2. Anti-Özcü Feminist Eleştiriler

Genellikle *biyolojizm* ve natüralizmi kapsayan, evrenselcilikle de ilişkili olan özcülük, kadının özü olarak tanımlanan özelliklerin her zaman ve tüm kadınlar tarafından ortak olarak paylaşılması gerektirdiğini öne sürdüğünden, varyasyonlara ve değişime kapalı bir yaklaşımı içermektedir (Grosz, 1990, s.334-335). Ancak bu durum ırk ve sınıf gibi konuların marjinalleştirilmesine yol açmıştır. Bu nedenle Kubala (2020, s.132), tarih boyunca süregelen çok çeşitli kadın düşmanlığı türleri ile mücadele etmek amacıyla bunların kışkırtıcılarının vurgulanması gerektiğini ve böylece ırksallaştırılmış ve bireyselleştirici suçlama anlatılarına başvurmadan bu sorunlarla mücadele edilebileceğini düşünmektedir. Bu anlamda kadın ve erkek olmak üzere iki biyolojik cinsiyet tanımı yaparak bu biyolojik cinsler arası farklılıkların tabiliğini savunan özcü feministler, ikili cinsiyet algısına dayanan (*binary*) bir bakışa sahip oldukları için transfeminizm ve genel olarak bunun dışında geliştirilen (*non-binary*) görüşlerin sert eleştirisiyle karşılaşmıştır. Zira anti-özcülük, kültürel mutlakiyetçiliğe dayalı siyasi oluşumları eleştirmeyi mümkün kılmaktadır (Sayyid, 1998, s. 378). Bundan hareketle özcü feminist görüşe karşı geliştirilen eleştirilerin temelinde kadın ve erkeğin biyolojik farklılıklarının önemsizliği ve cinsiyetleri aslında toplumların inşa ettiği ve belirlediği vardır. Bu doğrultuda, anti-özcü feminist görüşlere göre cinsiyetler doğuştan var olmamakta, sonradan öğrenilmekte; bireyler biyolojik cinsiyetlerine göre ahlaka sahip olmamaktadır. Bu noktada özcü feminist bakış, biyolojik anlamda kadın ve erkek olmanın iki cinsiyet arasındaki doğaları ve özleri gereği farklılığı olduğunu savunurken tüm kadınları “*kadınların özüne dayanan özelliklerini*” tanımlayarak aynı görmekte, kadınlar arası farklılıkları ihmal etmektedir. Buna paralel olarak Fraser (1997, s.182), edimsellik teorisiyle (*theory of performativity*) özcülük karşıtlığının her zaman zorunlu olarak dışlayıcı olmasından ötürü ontolojik kimlik ayrımını reddettiğini öne sürmektedir. Bu anlamda kadınların kendi aralarındaki farklılıkları görebilmek,

üçüncü dalga feminizmin de kapsamına aldığı özcülük karşıtlığı ve çokkültürlülük nosyonları ile mümkündür.

Ayrıca özcü feminizm, bazen grupların ırk, cinsiyet, din gibi özelliklerle daha büyük gruplardan ayrılmasına dayanan ve “ayrılıkçılık” fikrine de yakındır ve bu anlamda kadınları erkeklerden tamamen ayırarak kadınların güçleneceği (Daly, 1978) inancını taşımaktadır. Bu tutum, “erkek nefreti” (*man-hating*) olarak da tanımlanmaktadır. Bu noktada “kız kardeşlik” ve kadın kimliğine bağlılık vurgusu yapan feministlerden Mary Daly, ikinci dalga ana akım feministlere benzer olarak farklı etnisiteye veya ırka ait kadınların ataerkillik deneyimleri arasındaki farklılıklara karşı kördür (Telling, 2012, s. 35). Bu görüşler, özellikle 1970lerde baskın olan ve hala işlerliğini sürdüren hatta ana akım olarak ifade edilebilecek beyaz feminizmin ırkçılığa kapı aralamasına benzer olarak kadınları homojenize etmekte ve ayrımcılığı derinleştirmektedir. Zira beyaz feminizmin beyaz olmayan kadınları göz ardı edişiyle ırkçılık da görünmez hale gelmektedir (Lorde, 2007). Bu nedenle bazı teorisyenlere göre (Lorde, 2007; Moon ve Holling, 2020) beyaz feminizmin öğretileri ve tarihi okuyuş biçimi, dolaylı yoldan ırkçılığın körüklenmesine neden olmaktadır. Beyaz olmayan kadınların zaten ataerkil toplumun sesini yok etme eğiliminde olduğu diğer etnik grupların -siyah kadınları ve/veya yoksul beyaz kadınların- ihtiyaçlarını ve taleplerini feminist hareketten marjinalleştiren tutumu, ırkçı ve sınıfçı düzenin devamına dolaylı katkı sağlamaktadır (Moon ve Holling, 2020, s. 2-3). Bunun yanı sıra beyaz kadınların kamusal alanı denetlemedeki rolü, beyaz üstünlükçü yerleşik kültürel yaşama dair yeterli eleştirinin bulunmaması ve ırkçılık karşıtı gündemlerde beyaz olmayan kadınlarla bir arada olma sözünün olmayışı (Moon ve Holling, 2020, s. 5) rahatsız edicidir ve beyaz ve beyaz olmayan feministler arasındaki ayrımı büyötmektedir.

Özcü feminist yaklaşım feminizmin ilk yıllarında etkin olmasına rağmen, özcülüğün kolayca besleyebildiği ırkçı yaklaşımlar hala farklı pratiklerde varlığını göstermektedir. Bu anlamda Julie Kubala (2020), kadınların farklılaşan sorunlarını önemsemeyerek tek tip kadın özüne dayalı ırkçı ve transfobik “*kötü feminizm*” örneklerinin feminist hareketten arındırılması gerektiğini savunmaktadır. Her ne kadar

özcü feministlerin, köklü ataerkil kalıp yargılar ile mücadele etmek ve cinsiyetçiliğin yaygın yöntemlerinin anlaşılmasına yardımcı olmak amacıyla mizahı kullanışı, feminizmin yayıldığı ilk yıllarda daha önce düşünülmeeyeni düşündürme ve dikkat çekme adına olumlu katkıda bulunsa da; bu tez çalışması, ataerkilliğin yanı sıra feminizmlerin de “kadın gruplarını” eşitsizleştirdiğini sorguladığı için, özcü feministlerin ve beyaz feminist görüşün ihmal ettiklerine ve olumsuz ve kışkırtıcı sonuçlara yol açtıklarına odaklanmaktadır.

Bir diğer tartışmalı konu ise feminist teorinin evrenselcilik (*universalism*) görüşüdür. Evrenselcilik, kadınların yalnızca “müşterekliği” üzerinde durma eğilimiyle kadınlığı homojenize bir kategori olarak ele almaktadır (Grosz, 1990, s.335). Bunting’e göre (1993, s.10) evrensel hakların stratejik olarak uygulanması, kültürel çeşitliliği bastırmakta ve değersizleştirmektedir. Zira insan hakları söylemi cinsiyetten bağımsız olması gerekirken; evrenselcilik cinsiyetlendirilmiştir ve varsayımlarıyla kadınların kaygılarının marjinalleştirilmesine yol açmaktadır. Feminist araştırmaların çoğu evrenselciliğin yanlışlarını oraya çıkarmaktadır. Evrenselcilik iddiasının aksine kültürel görecelik (*cultural relativism*) kavramı, insan hakları söyleminin ahlak normlarının ve insan haklarının etik temelini Batı olduğunu varsaymaktadır. Başka bir deyişle, evrenselci görüşün tanımladığı insan hakları, farklı değerler sistemine sahip farklı kültürlerin anlayışlarıyla örtüşmeyebilir. Bu noktada kültürler indirgemeci bakarak bir kültürün içinde barındıracağı farklılıklar göz ardı edilmekte bununla birlikte toplumların cinsiyetçi doğası tartışma dışında bırakılmaktadır. Ayrıca, özcü düşünceler yoğunlukla Batı merkezci bir kavram tanımlama sürecinden geçmektedir. Bu durum, ideolojileri Batı’nın gözündeki formlarına sıkıştırmakta ve geri kalan sesleri duymamayı da bir anlamda meşrulaştırmaktadır. Sayyid’e göre (1998), postmodernizm ile eklemlenen Batı evrenselciliği, Batı’nın evrensel ve geri kalanın özel olduğu görüşüdür ve böylece Batı hegemonyasının evrenselcilik kisvesi altında yeniden üretimidir. Batı merkezci feminist ideoloji bu bağlamda düşünüldüğünde, evrensel kabul edilen feminist değerleri Batılı kadınlara göre oluşturmaktadır ve bu oldukça problematiktir.

Bu noktada kültürel görecelik adlı ana akım Batı merkezi düşünce yapısı, kültürleri evrenselci bakış ile göz ardı etmeden insan haklarını korumaya yönelik bir misyona sahiptir. Ancak kültürel görecelik, daha ziyade erkek haklarını savunarak koruduğu gerekçesiyle feminist eleştirilere de maruz kalmıştır. Batı merkezci tüm yaklaşımlar, postkolonyal çağda kimlik siyasetinin de gelişimiyle yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. Özellikle birinci ve ikinci dalga feminizmin gündemine almadığı kadınların farklı kimlikleri ile uğradıkları ayrımcılığın şiddetini arttırmasına karşı yürütölmeye başlanan örgütlü ve teorik mücadele, feminizmin üçüncü dalgasının zeminini oluşturmuştur.

Anti-özcölük tartışmaları beraberinde değinilmesi gereken bir terim de failliktir. Faillik kavramı, hümanist veya bireyci tanımlara göre yetişkin rasyonel her bireyin bir özelliğidir yani kişi olmakla eş anlamlı kullanılmaktadır. Ancak kadınlar, çocuklar ve delilerle beraber faillikten dışlanan gruplardan olmuştur. Dolayısıyla erkek/kadın ikiliğinin kadın tarafında veya siyah/beyaz, deli/akıllı gibi herhangi bir diğer ikiliğin olumsuz tarafında konumlanan bireyler, nadiren fail olarak adlandırılmaktadır (Davies, 2000). Buna karşın postyapısalcı anlayışa göre, faillik kavramı özneleri belirleyen değil oluşturan iktidarın konumlanmasıyla yakın ilişkilidir. *“Öznenin kendisi, toplumsal pratiklerin, söylemlerin ve öznelliğın karşılıklı kurucu ağına yakalanmış bir üretimin etkisidir; gerçekliği sosyal ilişkilerin dokusudur”* (Henriques ve diğ’den aktaran Davies, 2000). Yani, postyapısal yaklaşımlara göre varoluşun temel bir özü yoktur ve bireyler tekil değil çoğul varlıklardır. Buna karşıt olarak hümanist anlayışa göre, her akıllı başında ve yetişkin birey, sürekli, devamlı, rasyonel ve birleşik/bir bütün halinde ve tutarlı bir kimliğe sahiptir. Bu anlamda rasyonel birey, seçimlerini rasyonel akla uygun yapmaktadır; aksi hal, insanlığın temellerine aykırıdır. Hümanist yaklaşımlar, bireyin öncelikle kolektif tarafından toplumsallaştığını, toplumsal normları içselleştirmenin bireyin bir parçası olduğunu ancak yalnızca toplumsal değerleri takip etmenin bireyin kendini oluşturmasının önüne geçtiğinden kalabalığın karşısında ayrı durmanın rasyonel bireyin kendini kanıtlaması olduğunu öne sürmektedir. Bu anlamda bireyler sürekli kimlikleriyle toplumdaki tutarlı normlar dizisini içselleştirmiş ancak bunun yanı sıra kolektif olmadığı hal olarak bireysel özleriyle bireysel/kolektif ikilik (*duality*) ile

anlaşılabilmektedirler. Tüm bu yaklaşımlar, postyapısal olarak temel başlık altında incelenebilecek teorilerle eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin başında, kişi olmanın hem kendisinin hem de başkasının edimiyle gerçekleştiği savına dayanan öznel (subjectivity) yer almaktadır. Bu anlamda bireyin öznel varoluş gereği çelişkilidir, sürekli ve tutarlı olmak zorunda değildir. Zira postyapısalcı teorisyenler bu yaklaşımı özellikle bireylere sunulan özne konumlarının renk, ırk, sınıf, cinsiyet gibi faktörlerle sağlandığını öne sürerek gerekçelendirmektedirler. Örneğin diğerlerine kıyasla beyaz orta sınıf erkeklere, “rasyonel seçimler yapabilen ve bunlara göre hareket edebilen fail kişi” özne konumu daha sık sunulmaktadır (Davies, 2000). Bu doğrultuda, bir diğeriyle çelişen bir söylem, orijinal söylem açısından kişinin yapısını bozmaz. Ezcümle, anti-özcü feminist yaklaşımların ortak savunusuna göre, olumsuz tarafa yerleştirilenlerin gerçekliğini oluşturan ikilikler çözülmeye, yeniden konuşulmaya ihtiyaç duymakta, bu nedenle bu tür ikilikleri içine alan dilin kırılması gerekmektedir. Bu anlamda feminist okumalar kadın için faillğe vurgu yaparken kesişimsellik teorisi farklı faillik biçimlerine odaklanmaktadır.

#### 1.1.2.1. Alternatif Bir Feminist Yaklaşım: Kesişimsel Feminizm

Üçüncü dalga feminizm, 1990lar itibariyle postkolonyalizm ve kimlik siyaseti ile dirsek temasında ilerlemiştir. Bu dönemde kadına şiddet ile mücadele edilmeye başlanmış, özellikle ABD’de siyah kadınların maruz kaldığı “polis şiddeti” ve toplum tarafından maruz kaldıkları şiddet, kadın olmalarının yanı sıra siyah kadın olmaları dahil edilerek ele alınmıştır. Böylece üçüncü dalga feminizm ile; ırk, etnisite, din, renk gibi kimliklerin cinsel yönelim ve cinsiyet kimlikleriyle kesişiminde (Crenshaw, 1989) oluşan ayrımcılığın bu nosyonlar bir arada düşünülerek ele alınmasını savunan postmodern feminist görüşler doğmuştur. Üretim ve eşitsizlik gibi kavramların yeniden kavramlaştırılmasının önerildiği üçüncü dalga feminizmde, toplumsal yapının yeni bir anlayışı mevcuttur. Kimberle Crenshaw (1989), siyah kadınların ABD’de karşılaştıkları ayrımcılığı tartışırken kesişimsellik kavramını ilk kez kullanan olmuştur. Böylece o ana kadar feminist görüşlerin gündem dışında tuttuğu kadınların meselelerinin kadın sorunu ile eklemlenmesi gerektiği öne sürülerek kadınların hepsinin beyaz ve orta sınıf olmadığı ve ayrımcılığa uğrayan etnik, dini veya ırksal grup kimliklerinin varlığının altı çizilmiştir. Crenshaw’a göre kesişimsellik (1989),

*“bir azınlık grubunda bir kadın olduğunda ortaya çıkan şeydir”*. Herhangi bir azınlık grubundaki kadın, baskının sadece bir biçimiyle değil, çok katmanlı formlarıyla uğraşmak zorundadır. Bu nedenle, ayrımcılığa uğrayan grupların en ayrıcalıklı bireylerine odaklanmak, çok sayıda yükü olan kişileri marjinalleştirerek ayrımcılığı derinleştirmektedir (Crenshaw, 1989, s. 140). Nitekim; ırk, etnisite, din gibi kimlikler nedeniyle uğranan ayrımcılığa karşı yürütülen mücadeleleri tekil meseleler olarak kategorize etmek, statükoyu beslediğinden (Crenshaw, 1989, s. 166-167); feminizm, beyaz olmayan kadınların taleplerini kapsama gagesindeyse, ırklardan ötürü uğranan ayrımcılıkları da içermelidir. Irkçılık karşıtı söylem, özellikle ikinci dalga feminizmde birlikte mücadele yürütmüştür ancak Crenshaw (1991, s. 3), ırkçılık karşıtı siyaset ve feminizmin, söz konusu beyaz olmayan kadına yönelik şiddet olduğunda, ortak şekilde bu konuyu marjinalleştirdiğini düşünmektedir.

Feminizmin üçüncü dalgasının oluşumunda postmodern teorinin ve kimlik siyasetinin etkisi yadsınamaz. Postmodern filozoflar, ikili kategorilere karşı çıkarak çeşitliliği ve çoğulculuğu savunmakta; bu anlamda cinsiyet, sınıf, ırk gibi kavramları indirgemeci olarak yorumlamamaktadırlar (Fraser ve Nicholson, 1990). Ancak bu kavramların indirgenemez olduğunu savunmak her ne kadar birçok özcü görüşe alternatif geliştirmesi bakımından feminizme katkı sağlasa da aynı zamanda feminizm içinde birçok çatışmanın da doğmasına sebebiyet vermiştir. Postmodern feminizmde feminist, her ne görüşte olursa olsun kadınların artık ezilmemesi için siyasi ve sosyal düzeni değiştirme amacına sahiptir ve bu yönüyle pratik taleplerin teoriye baskın geldiği görüşleriyle postmodern feminizm, postmodernizmden ayrılmaktadır (Sands ve Nuccio, 1992). Postmodern feminizm, postyapısalcı teori ve postmodern teori ile ortak olarak özcü yaklaşımlara eleştirel tutum sergilemektedir. Özcü ve yapısalcı teorilerin göz ardı ettiği sınıf, ırk, cinsiyet gibi kimliklerin yani tüm çeşitlilik ve farklılıkların hesaba katılması taraftarı olan postmodern feminist teori kadın kavramını; yalnızca “bazı kadınlar” olan beyaz, orta sınıf ve heteroseksüel kadınlar üzerinden ele almaya karşı, tüm kadınları içeren yaklaşımlarıyla yapı söküme uğratmıştır. Bu anlamda evrensel bir kadın tanımından bahsedilemez ve postmodern feminizm, farklı çıkarları temsil eden çok sayıda kadının varlığını kabul etmekte ve kadın hareketinin içindeki fraksiyonları göz önünde bulundurmaktadır. Ancak, feminist politikaya göre eylem birliği gerekmektedir ve bu anlamda aynılıklara yapılan

vurgu, daha yüksek statüdeki kadınların çıkarlarını baskın hale getireceğinden postmodernizm ile feminizm arasındaki evlilik feministlerin politik gündemleri için tehdit oluşturmaktadır (Sands ve Nuccio, 1992, s. 492)

Kesişimsel feminizm bağlamında düşünüldüğünde; siyah işçi sınıfı kadınlar, ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet bakımından “üçlü baskıya” maruz kalmaktadır. Yuval-Davis (2006, s.195), “*her toplumsal bölünmenin diğer toplumsal bölünmelere indirgenemez olan farklı bir ontolojik temelinin*” olduğunu düşünmektedir zira indirgemeci anlatılar genellikle “siyah”, “işçi sınıfı” ve “kadın” gibi belirli toplumsal kategorilerin daha marjinal öğelerini görmezden gelerek homojenleştirmektedir. Yani tek başına kimlik siyaseti, kadınların farklılıklarını görünür kılmanın aksine işlenen kimlikler üzerinden yeni tek tipleştirmeler yaratmaktadır. Bu nedenle yalnızca kesişimsel yaklaşım, homojen olmayan kadın gruplarını tartışmak için yeterli değildir. Zira kesişimsellik kadınların iki veya ikiden fazla tabii olma biçimini ele alırken baskı biçimleri çok daha kompleks ve çeşitlidir. Sosyal bölünmeler, her ne kadar sosyal iktidarın makro eksenleriyle (sınıf, cinsiyet, etnisite...vs.) ilgili olsa da aynı zamanda gerçek somut insanları da içermektedir ve öznel arası deneyimsel biçimlere sahiptir (Yuval-Davis, 2006, s. 198). Dolayısıyla Crenshaw (1989), beyaz olmayan kadınların konumlanmasına odaklanırken; Yuval-Davis (1997; 2006), hem avantajlı hem dezavantajlı grupları kapsayan daha geniş bir kesişimsellikten bahsetmektedir. Böylece önemli yaklaşımlar içeren kesişimsel analiz, “*toplumsal cinsiyet ana akımlaştırmasının bir parçası olarak kadın deneyimlerinin tam çeşitliliğinin*” dikkate alınması için insan hakları söylemine dahil edilmiştir (Yuval-Davis, 2006, s. 204). Bundan hareketle belirli cinsiyeti, ırkı, dini veya ideolojik grubu odağına almadan tüm kimlikleri eşit şekilde kapsayan bir kesişimsellik anlayışı, kadın deneyiminden ziyade insan hakları kapsamında ele alınmıştır.

Postkolonyal teori ve kesişimsellik teorisi; farklı din, etnisite, renk, ırk kimliklerine sahip kadınların teorik ve pratik temsiline olanak veren yaklaşımlar sunmuştur. Dolayısıyla kolonyalist ve oryantalist teorik altyapının kolaylıkla marjinalize ettiği kadınların kurguladıkları feminist mücadelenin altyapısında postkolonyalist eleştiri bulunmaktadır. Bu eleştiri, ırksal ayrımların yanı sıra dinsel kimliklerin de kadınlık deneyimleriyle kesiştiğinde, oryantalist ve kolonyalist özcü

bakışın ikincilleştirmeyi katladığını gözler önüne sermiştir. Bu anlamda feminizmin önceki dalgalarında dışlanan fikirler ve kimlikler; dünya genelinde etno-kültürel kadın hareketleri, dindar kadın hareketleri, LGBTİ+ hareketi olarak kesişimsel feminizm kapsamında yer almaktadır. Burada öne çıkan konulardan biri, daha önceki uyumsuzluk iddialarına karşı din ve feminizmi buluşturan dindar-feminist perspektiftir.

Ayrıca, oryantalist görüşler barındıran beyaz feminizm; Batılı ve seküler olmayı, kadın olmanın özsel niteliği saymakta, Batılı olmayan kadınları mutlak surette baskı altında ve mağdur görmekte ve onlarla benzer deneyimleri paylaşmayan kadınları “*daha az kadın*” görmektedir (Aktaş, 2006). Bundan hareketle normatif kadın algısının dışında bırakılan kimlikler için Batılı ve oryantalist temellere sahip feminizmin gelişimi gecikmiştir. Ancak postkolonyal feminizmin katkısıyla, farklı dinsel ve ırksal kimlikten kadın, feminizmin kesişimsel tanımlamaları ile bu nosyonla barışmıştır. Dinleri ve inançları, ataerkil söylemin yeniden üreticileri olarak gördüğünden feminizm ile özü gereği çelişkili bulan ve feminist ideoloji ile dinlerin aynı çatı altında buluşamayacağını, bunun feminizmin özüne aykırı olduğunu düşünen özcü feminist görüş, dini kimlikleri de kapsayan kesişimsel feminist anlayışla çelişmektedir. Yuval-Davis’e göre (2006), belirli kimliklerin ve siyasi değerlerin nasıl inşa edildiğini ve belirli bağlamlarda birbirleriyle nasıl ilişki kurduklarını analiz etmek oldukça önemlidir. Bu anlamda din, kadın ve feminist kimliklerinin bir aradalığı, geleneksel ataerkil din yaklaşımlara ve ataerkiye karşı duruşta bir araya gelerek bu eleştirinin feminist metot ile sergilenmesi önerisinden oluşmuştur. Böylece özcü yaklaşımların bir aradalığını mümkün görmediği din ve feminizmin hangi bağlamlarda ilişki kurduğunun açıklanmasıyla teorik çerçevesi oluşan bir feminist yaklaşım da Müslüman feminist/aktivist kadın hareketinin analizi olmuştur. Bu anlamda İslami feminizm ya da Müslüman feminizm olarak adlandırılan ve kesişimsellik teorisinin temel savlarıyla uyuşur şekilde farklı kimliklerin bütünlüğünün feminist ontolojiyle çelişmediğini öne süren yaklaşım, özellikle 1990’lı yıllarda literatürde yer almaya başlamıştır.

### 1.1.2.1.1. İslami Feminizm

İslami feminizm kavramı ilk kez, İran'da çıkarılan Zanan gazetesinin kadın editörleri tarafından kullanılmıştır. Ancak kavramın teorik niteliğini detaylandırarak inceleyen isimler, Amina Wadud ve Fatima Mernissi olmuştur. İslami feminizm, İslam dini ve feminist ideolojinin benzer misyonlara sahip olarak bütünlük oluşturabileceğini öne süren düşünce sistemidir. Bu anlamda İslami feminizm, cinsiyet farkı göz etmeksizin kamusal ve özel hayatta tüm Müslümanların eşitliğini amaçlayan feminizm türüdür. Literatürde İslami feminizm, İslamcı feminizm, Müslüman feminist hareket gibi isimlere sahip olan hareket, Müslümanlar arasındaki toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin, İslam'ın temel bilgi kaynakları olan Kuran ve Hadis yorumlarının tarih boyunca erkekler tarafından geliştirilmesinden kaynaklandığı düşünülerek oluşturulmuş feminist perspektiftir.

1990'lar itibariyle feminizmin de artık daha geniş perspektifle anlamlandırılması, İslam'da kadın konusuna feminist sorgulamalar getirmenin önünü açmıştır (Seedat, 2013). Farklı coğrafyalardan birçok Müslüman kadın akademisyenin yaklaşımıyla gelişen İslami feminizm, temelde Müslüman kadını tek tipleştiren oryantalist bakışa karşı gelmiş ve İslam toplumlarındaki toplumsal cinsiyet eşitsizliğini yaratan İslam'ın ataerkil yorumlarının temizlenmesini önermiştir. Bu perspektif, tek bir öneri ve sorun tespiti üzerinden feminist eleştiri yapmadığı için diğer feminist yaklaşımlara benzer olarak İslami feminizm de farklı düşünceleri içermektedir. Amina Wadud, Leila Ahmed, Fatema Mernissi ve Fatima Seedat, İslami feminizme yaptıkları kuramsal tartışmalar ile çerçeve oluşturmuşlardır. Fatema Mernissi, bilhassa Peçenin Ötesinde (*Beyond The Veil*) kitabındaki yaklaşımlarıyla modern İslami feminizmin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra, Müslüman olmamasına rağmen İslami feminizmin gelişimine akademik ve örgütsel çalışmaları ile katkı sağlayan isimler de bulunmaktadır. Margot Badran, burada öne çıkan isim olmuştur zira Hristiyan bir akademisyen olan Badran, İslami feminizme teorik katkı sağlamıştır. İslami feminizmin oluşumunu anlamlandırmak için, bu feminist yaklaşım ihtiyacının doğduğu teorik ve olgusal zemini sunmanın yanı sıra,

İslami paradigmanın feminist düşünce ile kesişimine olanak veren yorumların gelişimine odaklanmak gerekmektedir.

İlerici (*progressive*) perspektife sahip akademisyenler (Mernissi, 1991; Wadud, 1999; 2006, Barlas, 2004;), İslam'ın kutsal kitabı Kuran'daki toplumsal cinsiyet ile ilgili olan ayetleri incelediklerinde Kuran'ın ahlaki-dinsel düzeyde kadın ve erkeği eşit gördüğü sonucuna varmışlardır. Burada temel alınan nokta, İslam'daki Allah'ın birliği anlamına gelen “*tevhid*” inancıdır ve iki cins arası güç ilişkisini ima eden her tür görüşün bu inancı zedelemesi yönüyle İslam'a karşı olduğu savunulmaktadır (Wadud, 2006, s. 23; Shaikh, 1997). Bu düşünürler, Kuran analizlerinde, klasik tefsircilerin yaptığı gibi ayet-ayet “*atomistik*” (Wadud, 1999, s. 2) bir okuma yapmanın yerine Kuran'a bağlamsal bütüncül bir perspektifle bakmayı tercih etmişlerdir. Böylece, Müslüman toplumlardaki cinsiyet eşitsizliğinin sorumluluğunu Kuran'ın hükümlerine değil, ataerkil yorumlarına yüklemişlerdir. Bu akademisyenlere göre İslam dini, toplumsal cinsiyet ve adalete dayalı hükümlere sahiptir. Dolayısıyla İslam'ın ilerici yorumlanması, söz konusu toplumsal cinsiyet eşitliği olduğunda feminist yaklaşımlar ile ortaklaşır çizgide sergilenmektedir. Bu durum, İslam'ın ilerici okumasının feminizmin kapsayıcı kesişimsel formu ile bütünleşmesini kolaylaştırmıştır. Nitekim İslami feminizm tartışmalarının 1990'lar itibariyle yoğunlaşmasının temelinde hem İslami paradigmadaki hem de feminist yaklaşımlardaki gelişmeler bulunmaktadır.

İslam'ın toplumsal eşitliğe karşı yorumlanan birçok ayetinin olduğunu öne süren feminist ve klasik İslam akademisyenlerine karşı reformist akademisyenler, Kuran'ın eşitsizlik yarattığı öne sürülen ayetlerini yeniden ele alarak analiz etmişlerdir. Böylece Müslüman kadın alimler, nesiller boyu erkek müfessirler tarafından yayınlanan Kuran tefsirlerini reddederek kendi dini ilimlerini ve Müslümanlar olarak kutsal kitabı derinlemesine inceleme haklarını kullanmışlardır (Badran, 2002). Bu noktada, felsefe ve dini ilimler profesörü Amina Wadud'un çalışmaları, İslami feminizmin temellerini atması yönüyle önem arz etmektedir. Amina Wadud, birçok Kuran ayetini incelemiş ve Kuran'ın diğer kutsal kitapların aksine kadın ve erkeğe eşit bakışa sahip olduğunu öne sürmüştür. Bu doğrultuda,

keşfettiği Kuran ilkelerini, gözlemlediği ve deneyimlediği Müslüman uygulamalarıyla çelişkili bulmuş ve bu çelişkiye bir açıklama ve çözüm bulmaya çalışmıştır (Barlas, 2004, s. 99). Bu bağlamda Kuran’da erkeği kadından üstün kılan hükümlerinin olduğu öne sürülerek en sık tartışılan Nisa Suresi’dir. Örneğin Almanca’da “*ceza ayeti*” olarak adlandırılan Nisa Suresi’ne dair yapmış olduğu çalışmada Wadud, İslam’da şiddete dair bir iznin olduğunu reddetmektedir (2006, s. 200). Wadud (1999, s. 75) bu ayeti, üç klasik tefsir ilkesine (sahih nebevi hadis, vahyin sebepleri ve bu ayetin amacı) dayandırarak analiz etmiş; Kuran’a bütüncül bakarak temelinde merhamet olan bir dinin şiddete dair emri olamayacağını, ilk olarak eşlerin birbiriyle diyalogunu ve muhabbetini emrettiğini öne sürerek açıklamıştır. Reformist müfessirlerin bir diğer üstünde durdukları konu da yine eşitsizlik tartışmaları yaratan “*kadının evlilik hukukuna riayet etmemesi, evlilik birliğini sürdürmeyi engelleyecek düzeyde geçimsizlik sergilemesi*” (TDV, İslam Ansiklopedisi) anlamına gelen “nüşuz” konusudur. Bu konuda ilerici feminist İslam alimleri, klasik İslam alimlerinin Nisa Suresi’nin yalnızca 34. ayetini baz alarak nüşuzu yalnızca erkek üzerinden okumalarını problemli bulmakta, kocanın otoriteyi elinde tuttuğu bir ilişkiyi varsayan bu yoruma, Nisa suresi 128. ayetinde nüşuzun Kuran’da erkekler için de kullanıldığını belirterek karşı çıkmaktadırlar (Wadud, 1999, s. 74). Bunun yanı sıra reformist alimler, klasik İslam alimlerinin erkeğin “*Allah’ın lütfettiği bazı hususlarda kadından üstün olduğu*” anlamına gelen “kavvamuna” (*qawwamuna*) kavramını çarpıttıklarını ve “*erkeklerin ataerkil çevreleri ve kişisel değerleri nedeniyle kadınlar üzerinde ilahi bir otoriteye sahip olmaları*” olarak yorumladıklarını öne sürmüşlerdir (Barlas, 2004). Zira bu ilerici akademisyenlere göre Kuran’da kastedilen “üstünlük”, erkeğin kadın üzerinde sahip olduğu maddi sorumlulukları işaret etmektedir. Bu doğrultuda Wadud, Allah’ın erkeklere yalnızca miras meselesinde maddi bir “*tercih*” ya da “*ayrıcalık*” verdiğini öne sürmüştür (1999, s. 70) ve bunun özellikle var olan toplumsal yapı içinde erkeğin kadının maddi imkanlarını sağlama sorumluluğunun altını çizerek İslam’da kadın ve erkeğin karşılıklı olarak imtiyaz ve sorumluluğa sahip olduğunu (2006, s. 119) savunmuştur.

Bunların yanı sıra, İslami feminist düşüncüyü anlamlandırmak için “Müslüman kadın” kimliğini tanımlamak gerekmektedir. Yuval-Davis’e göre (2006, s. 201), “*bedenin inşası, evlilik ve boşanma ile ilgili dini ve diğer kültürel kodlar,*

*dışlayıcı/kapsayıcı sınırların inşasında oldukça önemlidir*". Bundan hareketle, Müslüman kadın kimliğinin inşasında sınır çizen işlevleriyle kültürel ve dini kodlar önemli belirleyicilerden olmuştur. Müslüman kadın terimi, belirli kalıp yargılar ve ön kabuller üzerinden tanımlanması nedeniyle homojenize edilmektedir. Sina A. Muscati (2003), 11 Eylül sonrası Müslüman kimliğinin nasıl homojenize edildiğini, bu gruba karşı dünya genelinde alınan tutumun bazı pratikleri üzerinden incelemektedir. Bu anlamda Müslümanlar, *"irrasyonel, medenileşmemiş, tehditkâr ve benzersiz bir şekilde köktendinci bir öteki"* olarak kurgulanmakta, bunun karşısında *"ilerici"* Batılının değerleriyle bağdaşmayan şekilde genellenmektedir (Muscati, 2003, s. 249). Bu anlamda Muscati (2003), Kanada'nın günlük gazetelerinden olan Ottawa Citizen'in "Müslüman Devletler Dünyayı İzliyor" manşetini ve *"Amerika'nın en güçlü evangelistlerinden"* olarak tanımladığı Franklin Graham'ın İslam'ı ve Müslümanların pratiklerini pejoratif anlamda kullandığı söylemlerinin Batı medyasında yaygın sunumunu eleştirmekte ve tüm bunları Müslümanları homojenize eden etkenler olarak görmektedir. Batılı beyaz erkeğin tüm Müslümanları olumsuz etiketlerle homojenize edişine paralel olarak, beyaz- özcü feministler de Müslüman kadını benzer kalıp yargılar üzerinden okumaktadır. Bu nedenle kamusal alanda *"kendini"* Müslüman ve kadın kimliklerini birlikte kullanarak var eden ve ataerkil yahut feminist herhangi bir *"ötekinin"* çizdiği sınırlarla değil bilakis çeşitlenen ve birbirinden ayrışan düşünce eksenleriyle var olan kadın öznesi kastedilmektedir. *"Müslüman erkek"* ise cinsiyet, cinsellik, ulusal ve etnik kimlik konularında özcü yaklaşımlar ile somutlaştırılmakta ve hem azınlık kadınlar hem de aydın Avrupa erkekliği için tehdit olarak sunulmaktadır (El-Tayeb, 2011).

Neval el-Saadavi'ye göre (1980) toplumların erkek egemen olmasının önemli bir etkeni, erkeklerin egemen olduğu ve kutsal metinlerin erkekler tarafından yorumlandığı/yazıldığı tek tanrılı dinlerin yükselişidir. Buna paralel olarak İslami feminist tartışmalarda öne çıkan isimlerden olan Faslı feminist antropolog Fatima Mernissi (1991), kadınların insan haklarından yararlanmasını engellemede çıkarı olanların olduğunu öne sürmektedir. Bu doğrultuda Mernissi'ye göre: *"kadın hakları bazı modern Müslüman erkekler için bir sorunsal, bunun nedeni ne Kuran ne Peygamber ne de İslami gelenektir, sadece bu hakların erkek seçkinlerin çıkarlarıyla çelişmesidir"* (1991, s. 9). Bunun yanı sıra, Mernissi (1991), İslam toplumlarında

mahrem alana gizlenmiş cinsellik ve cinsiyet kimliği konularının ataerkil tahakküm neticesinde kadının baskılanması üzerinden tartışıldığını öne sürerek İslam'ın bu konulara bakışının ataerkil yorumlardan farklı olduğunu düşünmektedir. Bu noktada ilahi mesaj ile siyasi İslam arasında ayrım yapan Mernissi'ye göre (1993) ilahi mesaj (İslam risalesi), Kuran'ın hükümleri doğrultusundaki ideali temsil ederken; siyasi İslam çıkarları olanların İslami pratiğini temsil etmektedir. Bu düşünceden hareketle İslam toplumlarındaki erkeğin zihninde uzay-mekân-kamusal alan, erkeğe ait ekonomik üretim alanıyken ev içi alan kadına ait özel alandır ve bu birbiri ile karışamaz. Bu doğrultuda İslam pratikleri, mekânı (kamusal ya da özel) cinsel kontrol için bir araç olarak görmektedir (Mernissi, 1987, s. 16) ve bu durum kadınları sömürmek amaçlı asırlardır erkek egemen İslam pratikleri ile sürdürülmektedir. Bu sömürünün kadının özel alandan kamusal alana çıkması durumunda da devam ettiğini düşünen Mernissi (1987), evde boyun eğdirilen kadının ofisteki erkek patronundan da benzer muamele gördüğünü düşünmekte, bu nedenle kadınların “*erkeğin kamusal alanında*” daha fazla sayıda var olmalarının, bu alanı kadınlar ile paylaşmaya alışıksız olmayan erkekleri endişelendirmesi yönüyle yarar sağlayacağını düşünmektedir. Kadınların iş hayatına ve genel olarak kamusal hayata katılımında Müslüman toplumların geri kalmasını El-Saadavi (1997), bu toplumlardaki baskın kültür ve yaygın İslam yorumu olduğunu düşünmektedir. Buna benzer olarak Mernissi (1987; 1991), kadınların özgürleşmesi ve kamusal hayata daha çok dahil olabilmesini ekonomik kalkınma ile bağdaştıran liberal görüşe sahiptir.

Tüm bu yeni ve reformist yaklaşımlar, İslami paradigmaya feminist çerçeveden bakan İslami feminizmin temellerini atan öğretiler sunmuştur. Zira bu yaklaşımlar, yalnızca teorik çerçeveyi çizmemiş, farklı coğrafyalardaki Müslüman kadınların kamusal alana daha kolay dahil olmasının önünü açan aktivizmler olarak yaşanmıştır. Nitekim, 1900'lerin başlarında çoğu kadının eğitim alamadığı ve kamusal alanda var olmadığı bir tablo varken (Al-Faruqi, 1987); 1930'lar itibariyle Huda Sha'rawi, ilk feminist hareketi Mısır'da başlatmış, daha sonra bu diğer Arap toplumlarına da yayılmıştır (Sidani, 2005, s. 499). 1990'larda teorik çerçevesi oluşturularak gelişen ilerici ve eşitlikçi İslami feminist bakış, çeşitli ve birbiriyle tartışmalı birçok fikri barındırır hale gelmiştir.

Fatima Seedat (2013), İslam’da kadın ve toplumsal cinsiyet eşitliğine dair var olan olumsuz durumun Müslüman kadınların normatif İslam yorumlarını reddederek kadın haklarını ele alışıyla İslam ve feminizmin kavuşmasını yalnızca kazanımlar üzerinden değil aynı zamanda çekinceler üzerinden ele almıştır. Zira beyaz feminizmin oryantalist bakışla Müslüman kadınları; erkeklerin boyunduruğu altında, mağdur edilen ve ezilen bu nedenle “üst sınıf beyaz kadın” tarafından bilinçlendirilerek kurtarılması gereken olarak kabul edişleri (bkz. Daly, 1978; Schwarzer, 2010; Maron, 2017), tercihlerini yaşayan ve varsayıldığı gibi homojen olmayan birçok Müslüman kadının bu görüşe, postkolonyal eleştirinin de katkısıyla karşı çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Böylece, dinler ve feminizmi bir arada kabul etmeyen özcü yaklaşımların ve özellikle Batılı feminizmin (bkz. Simone de Baaupoir, 1953; Daly, 1978; Holm ve Bowker, 2001; Woodhead, 2002) İslam’ın hükümlerinin ataerkil olduğu ve kadını sistematik olarak ikincilleştirdiğine dayanan varsayımlarına karşı; Müslüman kadın kimliği ile feminist mücadele yürütmenin mümkün olduğunu öne süren yaklaşımlar geliştirilmiştir. Örneğin, başörtüsünün yalnızca dini ve ataerkil tahakküm ile kullanıldığını varsayan özcü feminist yaklaşıma göre, Müslüman olup rızasıyla başörtüsü kullanan kadınlar “cahil ve kandırılmış” olarak atfedilmiş (Aktaş, 2006, s. 15), bu durum kadınların iradelerini hiçe sayarak yeni tahakküm alanları oluşturması yönüyle üçüncü dalga feminizmin eleştirilerinin başında gelmiştir. Buna paralel olarak Leyla Ahmed, 1992 yılında yayımlanan İslam’da Kadın ve Toplumsal Cinsiyet (*Women and Gender in Islam*) kitabında sömürgeci nitelediği özcü feminist görüşlerin dindar kadınları dışlayan ve rızaları ile inanmaları halinde “makbul” kadınlıktan ayrı tutan haliyle beyaz erkeğin hali hazırda egemen olan konumunu beslediğini öne sürmektedir.

2000’ler itibariyle İslami feminizm artık küresel düzeyde ifade edilen ve akademik tartışmalara konu olan bir hal almıştır. Nitekim Tariq Ramadan’ın<sup>1</sup> Belçika Avrupa Parlamento’sunda “Müslüman Feministler: Paradokstan Gerçekliğe” isimli konferansa ön ayak oluşuyla tartışmalar diğer feminist grupların da katılımına açılarak

<sup>1</sup> Tariq Ramadan, İsviçre asıllı Müslüman entelektüeldir. Felsefe, Fransız edebiyatı, sosyal bilimler ve İslami ilimler okumuştur ve günümüzde Oxford Üniversitesi’nin Oryantal Enstitüsü’nde çağdaş İslam araştırmaları profesörüdür. Çalışmalarında İslam’a dair revizyonist bir perspektife sahip olan Ramadan, hem Kuran ve Hadis ilmi almış hem de seküler eğitim kurumlarından farklı bilim dallarında eğitim almıştır. Kadınların sosyal ve siyasi haklarına dair özgürleştirici ve demokratik bakış açısına sahiptir.

derinleşmiştir. 2005 yılında İspanya’da İslamcı Feminizm Kongresi’nin düzenlenmesiyle, bu ideolojinin çerçevesi küresel düzeyde kamuoyu ile paylaşılmıştır. Bu bağlamda, İslamcı Feminizm Kongresi’nde öne çıkan şu maddeler, İslamcı feminizmin ataerkil İslam yorumları ile ana akım ve Batı temelli feminist yaklaşımlara alternatif olarak ortaya çıktığını ve gerek Müslümanlar gerekse feministler ile iş birliği çağrısı yaptığını doğrulamaktadır:

*“İslamcı feminizm, egemen cinsiyetçi İslam yorumlarına alternatif olarak ortaya çıkmıştır”*

*“Erkekler tarafından yapılan yasalar, genel Şariat yasaları ile karıştırılmamalıdır”*

*“Müslüman olmayan feministlere, İslam’ın en cinsiyetçi ve gerici yorumlarını tek olası İslam yorumu olarak kabul etmemeleri çağrısında bulunuyoruz. Aksi bir pratik, hakları için savaşan Müslüman kadınlarla, küresel feminist hareket arasındaki iş birliğini engelleyecektir”*

*“Batılı ülkelerde, göçmen Müslüman kadınların tam ehliyetli vatandaşlar olma hakları savunulmalıdır. Aile göçmenlik yasaları değiştirilmelidir.”*

(İslamcı Feminizm Kongre Metninden aktaran. Sargın, BİA Haber Merkezi, 2005)

İslami feminizm her ne kadar İslam dininden yola çıkarak eşitlik amacı gütsen de seküler ve İslami-olmayan diğer feminist yaklaşımların söylemlerinden de etkilenmiştir. Bu nedenle tıpkı ana akım feminizmin fraksiyonlar barındırması gibi İslami feminist hareket içinde de farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu doğrultuda Zahra Ali (2014, s. 29), İslami feminist perspektiflerin çeşitliliğini vurgulamak amacıyla “İslami feminizmler” ifadesini kullanmayı önermektedir. Bu doğrultuda İslami feminizm kapsamında farklı görüşlerin bulunduğu konulardan biri başörtüsüdür. Bazı Müslüman feministlere göre (Kelek, 2006; Kelek, 2011; Ramadani, 2017; Ourghi, 2018) başörtüsü tamamen geleneksel bir pratik olması yönüyle İslam dininin aslında “farz” olmayan ancak ataerkil toplumların geleneksel pratiklerini din ile meşrulaştırması sonucu dine dahil olmuş bir ögedir. Çoğu İslam alimine göre bu pratik kadının itibarının bir parçası olarak görülmüş ve Kuran ve hadisler ile gerekçelendirilmiştir. Arap Müslüman kadın aktivist Heba Ra’uf ise “örtünün,

*kadınların kamusal alanda cinselliğini nötralize ederek onların cinsel obje değil; vatandaş olduklarını açıkça ortaya koyan” bir özgürleşme aracı olduğunu düşünmektedir (Sidani, 2005, s. 507). Buna karşın, Neval el-Saadavi, peçeyi şu sözleriyle sert bir şekilde eleştirmektedir: “örtünme ve çıplaklık aynı madalyonun iki yüzü. Her ikisi de kadınların akılsız bedenler olduğu anlamına gelir” (el-Saadavi, 1997, s. 140). Benzer şekilde Abdel-Hâkim Ourghi (2018) başörtüsünün Kuran ve hadislerde yeterli dayanağın bulunduğu bir dini sembol olmadığını, bundan ziyade toplumların gelenekleriyle örtüşen bir pratik olduğunu öne sürmektedirler. Bu anlamda Ourghi, liberal İslam yorumuyla reformist bir bakışa sahiptir ve Müslüman topluluklarda kadınların maruz kaldığı baskı mekanizmalarını incelemektedir. Dolayısıyla Başörtüsü üzerine çeşitli tartışmalı yaklaşımların oluşu, İslami feminist kamusal alanın tek bir norma dayalı oluşmadığının örneklerindendir.*

İslam’a dair reformist bir bakış açısına sahip olmaları yönüyle ortaklaşan Müslüman feministler, bunun yanı sıra görece daha muhafazakâr, daha liberal veya daha demokratik görüşleri öne çıkarmaları yönüyle çeşitlenmektedirler. Bu anlamda kendisini feminist olarak tanımlayan sivil toplum ve alternatif medya kuruluşlarının yanı sıra, feminist değerlere riayet ederek ancak kadın hareketi kapsamında faaliyet gösteren kuruluşlar da bulunmaktadır. Bunların dışında kadın mücadelesinde yer alan ancak feminizmi reddeden kuruluşlar da bulunmaktadır. Örneğin dünyadan Neval el-Saadavi, Fatıma Mernissi, Amina Wadud, Fatima Seedat, geleneksel İslam ile mücadele etmeleri yönüyle kendilerini laik İslami feminist olarak tanımlarken; Türkiye’deki Havle Kadın Derneği, tüzel kişiliğini İslami feminist bir oluşum olarak tanımlarken ajandasını buna göre oluşturmakta; Berrin Sönmez, Zeynep Duygu, Zeynep Göknıl Şanal, Rümeysa Çamdereli gibi isimler de kendisini Müslüman feminist olarak tanımlayarak bu doğrultuda aktivizm yürütmektedir.

### 1.1.3. Dijital Feminizm

Haraway, 1985’te yayınlanan *Siborg Manifestosu* eserinde, posthumanizm felsefesinin tanrı, insan, bitki, hayvan ya da robot ayrımı yapmayan yaklaşımı üzerinden siborg (cyborg) ile insan arasındaki farkın azalarak zamanla yok olacağını

ve böylece cinsler arası sınırların belirsizleşeceğini öne sürmektedir. Bu doğrultuda, kadın ile erkek arasında fark olduğuna dayanan düşünce, oldukça eskimiştir dolayısıyla akademide sınırların belirsizleşmesi ve giderek ortadan kalkması üzerinden şeyleri, tür ya da cinsiyetle adlandırmak artık oldukça manasızdır (Haraway, 1985). Haraway'ın posthumanizm felsefesiyle çerçevelediği feminist yaklaşım, insan ötesi bakışı cinsiyet ötesine getirmesi, 1990'lar itibariyle teknolojinin feminist hareket üzerindeki etkisi ve "siberfeminizm" kavramının tartışılmasında çıkış noktalarından olmuştur (Tuzcu, 2016, s. 154). Bu bağlamda, enformasyon teknolojilerinin gelişimiyle dijital platformlar, patriyarkayla mücadelenin adresi konumuna gelmiştir. Kadınlar ataerkillikle pazarlık yapmak ve ataerkil toplumsal düzenin bir dizi somut kısıtlamasına karşı strateji oluşturmak amacıyla iletişim yolları tercih etmektedirler (Kandiyoti, 1988, s. 274). Böylece dijital alanlar, kadınların hedeflerine ulaşmak için bilinçli ve sistematik olarak kullandıkları alanlar haline gelmiştir.

Erken dijital platform çalışmalarında internet, kadınların görece yokluğundan dolayı "*beyaz erkeğin oyun alanı*" olarak açıklanmaktaydı (Green ve Adam, 2001). Ancak enformasyon çağında feminist hareketin de ivme alışıyla, bu alanların gelişmiş temsil kabiliyetine kadınlar da giderek daha fazla dahil olmuştur. Dijital teknolojiler, bedensel aşkınlığı kolaylaştırarak bireylerin kimliklerini toplumun onlara atfettiği kalıp yargılardan bağımsız olarak yeniden inşa edebilecekleri yeni bağlamlar sunmuştur (Castells, 2010). Ancak enformasyon teknolojilerinin gelişimi farklı kimliklerin dijital alanlarda görünürlüğüne hem katkı sağlamış hem de beraberinde tahakküm gruplarının da bu alandaki varlığı nedeniyle yeni sorunlar yaratmıştır. Zira şartlar iyileştirilmiş olsa da söz konusu çevrimiçi siyasi eylemlilik olduğunda dijital platformlara katılımda kadınlar erkeklerin hala gerisinde kalmaktadır (Theocharis ve van Deth, 2018).

#### 1.1.3.1. Siber Uzamda İslami Feminizm

Muhafazakâr bir dini anlayışla meşrulaştırılan yaygın kültürel uygulamalar kadınların kamusal katılımını engellerken; internet ve uydu yayıncılığı gibi iletişim kanallarındaki yeniliklerin kolaylaştırdığı açıklık ile İslami düşüncede artan modernist

veya reformist eğilim, kadınların kamusal hayata katılımını artırmak için yeni potansiyeller yaratmaktadır (Sidani, 2005, s. 508). Zira İslami feminizmin yaygınlaştığı 1990’lar aynı zamanda dünyada dijital feminizmin yaygınlaştığı döneme tekabül ediyordu. Bu durum, İslami feminizmin enformasyon teknolojilerinin sunduğu imkanlardan yararlanarak gelişim göstermesine neden olmuştur. Feminizmin dördüncü dalgasının çevrimiçi platformları daha yoğun kullanan hali ile İslami inancın kesişimi yalnızca dijital sınırlara yayılmakla kalmayan, aynı zamanda Müslüman kadınların temsilini, muamelesini ve kimliklerini doğru bir şekilde ele alan kesişimsel bir çerçeve oluşturan yeni bir feminist aktivizm dalının ortaya çıkışı için bir temel sağlamaktadır (Schenato’dan aktaran Point, 2019). Örneğin, *Twittersphere’de* ortaya çıkan ve erkek cinsel şiddetine maruz bırakılmış kadınların özel alana hapsedilmiş deneyimlerini kamusala taşıyarak dayanışma amaçlayan *#MeToo* hareketine benzer olarak Mısırlı-Amerikalı köşe yazarı Mona Eltahawy, 15 yaşında hac ibadeti sırasında cinsel saldırıya uğramasını, *#MosqueMeToo* hashtagiyle bu alana taşımıştır. Eltahawy, bu *hashtag* ile amacını Müslüman ve siyah gibi “diğer” kadınların deneyimlerini yansıtmada dijital feminizmin yetersiz kalışı, Müslüman kadınların bu alandaki aktif görünürlüğü ve adalet arayışı olarak tanımlamıştır (Point, 2019, s. 3-4). Naeema Bawa’nın (2018), *#MosqueMeToo* *hashtag’ini* kullanan Müslüman kadınların *tweet’lerini* analiz ettiği çalışmasına göre; bu vakayı gayrimüslimler Müslüman erkekler hakkındaki şüphelerinin doğrulanması olarak görerek mutlu olmuş ve bazı Müslümanları herhangi bir taciz ve/veya saldırıdan sorumlu tutmuştur. Bu doğrultuda, bir yandan Müslüman erkeklerin suistimalleri Batı medyası tarafından din ile ilişkilendirilerek İslamofobi körüklenmiş; diğer yandan Müslüman erkekleri cinsel şiddet suçlamalarına karşı savunan ve Müslüman erkekleri daha fazla şeytanlaştırmamak için Müslüman kadınları cinsel şiddet deneyimlerini açıklamamaya iten bir tutum sergilenmiştir (Bawa, 2018, s.24). Bu durum, Müslüman kadınların bu çevrimiçi aktivizme daha fazla dahil olamamasıyla neticelenmiştir (Ibid., s. 24-25). Bu gelişmelere karşın İslami feministler, dijital dünyadaki görünürlüklerini artırmayı hedefleyerek kendilerini, endişelerinin ve söylemlerinin sanal merkezine konumlandırmış; toplumlarındaki rollerini kendi şartlarıyla sunmaya çalışmışlardır (Cooke, 2001).

Vurgulanmalıdır ki tüm bu tartışmalar, ataerkil yapının asırlardır tüm kadınları eşitsiz bir hayata mahkûm edişini tartışmayı bırakarak bu eşitsizliğin failinin beyaz Batılı feminist görüş olduğunu ortaya koymayı kesinlikle amaçlamamakta; aksine, feminist teoriye vâkıf okuyucunun halihazırda var olan patriyarka eleştirisine de hâkim olduğunu varsayarak “alternatif feminizmler” üzerine düşünmeyi derinleştirmeyi amaçlamaktadır. Böylece günümüzde çok daha çeşitli ve fazla kadının görünür olma kaygısının kaynakları gözler önüne serilmeye çalışılmaktadır. İdeolojilerde tarihsel fraksiyonların varlığı sürpriz olmasa da feminizm, dinamik ve diğer ideolojiler ile kesişen haliyle daha çeşitli ve geniş bir kavramdır. Dolayısıyla tek bir feminizmden söz edilemez, kapsamın genişlemesi ve odaklanılan hususların çeşitlenmesi ile feminizm hem daha çok alana yayılmakta hem de etkinliğini artırmaktadır. Ancak dikkat edilmelidir ki tüm feminizmlerde ortak olan motivasyon: kadınların siyasal, sosyal ve ekonomik alanlarda görünür olma talebidir. Birinci ve ikinci dalganın siyasi ve sosyal haklar için verdiği mücadelede beyaz orta sınıf kadınları bu haklara sahip olarak görünür kılma kaygısı varken; üçüncü dalga feminizm ile gelen kesişimsel yaklaşım ile kapsam daha da genişlemiş ve siyah kadınların, etnik azınlık kadınların, trans kadınların, dindar kadınların, kuir bireylerin veya ikili cinsiyet algısına karşı olanların (*non-binary*) görünür kılınması amaçlanmıştır. Dijital feminizm ile ise ulaşılabilirlik ve böylece yine görünürlüğü artırma temel hedef olmuştur. Ezcümle, feminist tartışmalar birçok alana teması ve her gün yenilenen ve büyüyen haliyle dinamik ve akışkandır. Bu tartışmaların en sıklaştığı husus ise kamusal alandır. Zira kadınların toplumsal hayattaki görünürlüğünün kamusal alan yaratmaları olarak okunması oldukça açıktır ve tüm feminizmlerin temel motivasyonu, farklı dönemlerde farklı şekilde özel alana hapsedilmiş kadınların kamusal alandaki varlıkları olmuştur. Bundan hareketle feminist teorisyenler, cinsiyet körü olan kamusal alanın feminist okumalarını yapmıştır.

## 1.2. Kamusal Alan

İlk olarak Antik Yunan’da ortaya çıkan kamusal alan ve özel alan kavramları, “*ev halkı*” ve “*siyasi alan*” olarak ayrılmaktaydı (Arendt, 1958). Bu anlamda kamusal alan, şehir devletleri (*polis*) halinde yaşayan Yunanlıların bir arada yaşam adına geliştirdikleri alan olması hasebiyle modern toplumların yaşam biçimi için gerekli zemini hazırlar nitelikte olmuştur. Zira bu şehir devletlerinin “eşit koşullarda” yaşam üzerinden tanımladıkları kamusal alan, farklı bireyleri bu alanlarda eşit koşullarla bir araya getirerek yapay eşitlik sağlamaktaydı. Kamusal alanın işlevi üzerinden yapılan bu tanımlamaların yanı sıra onu sınırı üzerinden tanımlama da oldukça yaygındır. Nitekim nerenin kamusal alan olduğu, nerenin bunun dışında kaldığı ve nerenin kamusalın zıttı mahrem/özel alana dahil olduğu soruları, bizi kamusal alanı mahrem alan ile ayırt ederek tanım yapmaya itmektedir. Söz konusu kavramsal tartışmalardan ziyade, olgusal değerlendirmeler olduğunda, bu iki kavramın oldukça göreceli ve tarih içinde değişen anlamlarla yeniden ele alınan niteliğinden dolayı, kamusal alan-mahrem alan ayrımını yapmak güçleşmektedir. Zira bu ayrımı yapıcı, sınırları çizen meşru otoritenin kim/ne olduğu sorusu ve bunun cevabı da yine tarih boyunca değişmiştir.

Pitkin’e göre özel alan, “*burada olan, kişisel olan ve kendimize en yakın olan*” olması yönüyle “*diğerine uzak olan*” yerken; kamusal olan, “*dışarıdadır*” ve kişisel olmaması yönüyle “*mesafelidir*” (1981, s. 328). Etimolojik kökenine bakıldığında mahrem kelimesi, mahrum kelimesi ile aynı kökten gelmektedir. Bu nedenle mahrem alan, kamusal alandan ayrılan konumu itibarıyla haklardan, müşterek konuların tartışılmasından mahrum olmayla eş değer nitelikte de yorumlanmaktadır (Pitkin, 1981, s. 329). Anna Pitkin (1981), kamu ile özeli birbirinden ayırmada oldukça farklı yöntemler kullanıldığını bu nedenle tanımlı kimin yapacağı sorusunun kendisinin problemli olduğunu öne sürmektedir. Zira yapılan tanımlar bir şekilde ideal kamusal alan yaratmakta ve bu idealin kapsadıkları kadar dışarıda tuttukları da bulunmaktadır. Oysaki kamusal alanda var olmanın sosyal, siyasi ve ekonomik gelişim ve “ortak çıkarın” sağlanması için oldukça önemli olduğu göz önünde bulundurulduğunda, tanımın dışında kalan her kesim için problem büyümektedir. Aynı zamanda kamusal

hayatın farklı etkenlerle zaman zaman daralması, bazı grupların mahrem alana itilmesine yol açmakta, bu da grupların içine dönmesi sonucu uyum ve katılım problemleri doğurmaktadır (Pitkin, 1981).

Antik Yunan’da, Agora adı verilen meydanlarda müşterek konularda karar alınması için bir araya gelmek kamusalı yaratırken; hane içi kolaylıkla özel alan olarak adlandırılabilirdi. Ancak sanayi toplumu ve sonrasında gelişen modern toplumlarda yeni kavramsal tanımlara ihtiyaç oldu. Ferdinand Tönnies (1957), sanayi toplumlarının oluşumunu açıklarken Almanca *Gemeinschaft* (cemaat) durumundan *Gesellschaft*’a (cemiyet) geçiş olarak tanımlama yapmıştır. Buna göre, normların, değerlerin, sınırların daha belirli olduğu ve bu normatif kodlar çerçevesinde yaşanan küçük topluluklar -yani tarım toplumları- *Gemeinschaft* olarak adlandırılırken; sanayileşme ve böylece gelişen kent devrimi sonrası farklı normatif kodların da bir araya geldiği topluluklar bütünü olan *Gemeinschaft* (cemiyet/toplum) tipi birliktelik meydana gelmiştir. Bu tür bir dönüşüm tanımlaması, tarım toplumlarına göre kalabalık olan ve içinde farklılıkları barındıran modern toplumlarda kamusal alanı, ortak çıkarlar üzerinden “uzlaşma ortamı” olarak okumaya yardımcı olmaktadır.

Kamusal alana tanımlayıcı yaklaşımlardan ziyade normatif yaklaşımlar getirilmesi demokratik ve siyasi teori ile gerçekleşmiştir. Bu anlamda literatürdeki yaklaşımlar iki ana başlıkta toplanacak olursa; bir görüş, kamusal alanı bireylerin öznelliklerinden sıyrılarak dahil olduğu “resmi” alanlar olarak görürken diğer görüş bunun aksine, kamusal alanda bireylerin öznelliklerine vurgu yaparak kamusalı, bireyler arası iletişim ortamları olarak tanımlamaktadır. İlk görüşte kamusal alan; açık, erişilebilen, ortak kullanılan ve bireyi kamusal alanda kimliksiz-nötr kabul eden anlamlarına gelirken “devletle ilişkilendirilen” alan olarak tanımlanmaktadır. Buna paralel olarak 17. ve 18. yüzyıllarda, vatandaşların kimliklerini devlet gücünün gölgesinde inşa ettikleri bir yaşam alanı anlamında idealize edilen kamusal alan mevcuttu (Keane, 1995, s. 1). Bu anlamda bireyler; din, etnisite, ırk, renk cinsel yönelim gibi kimlikleriyle özel alanda kalmalı, kamusal alanda bu kimliklerinden

sıyrılarak nötrale halde bulunmaktadır. Burada kamusal alanda var olması beklenen “nötr” kimlik tanımı ve bunu tayin edecek meşru otorite oldukça tartışmalıdır. Bu nedenle bu yaklaşım, bilhassa kimliklerin giderek çoklu ve iç içe geçmiş bir hal aldığı postmodern toplumların yaratacağı kamusal alan gerçekliğiyle çeliştiğinden ihtiyaca tam anlamıyla cevap vermemektedir. Bu noktada farklı kimliklerin yaratılacak diyalog ortamlarında bir araya gelebildiği kapsamlı yaklaşımlar, olgusal analiz yapmak adına daha elverişlidir.

Literatürde, devletten bağımsız ve onun da üstünde, farklı bireylerin ve diyalog ortamlarının var olduğu kamusal alan tanımı en yaygındır. Örneğin Hannah Arendt (1958), kamusal politik olan ile eş değer görmekte ancak devlet işleriyle bir tutmamaktadır. Jürgen Habermas, bu görüşü genişleterek derinlemesine açılımlarda bulunmuştur. Habermas, 1962’de yayınlanan Kamusal Alanın Dönüşümü (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*) çalışması ile, kamusal alanı idealize eden normatif bakışa öncülük etmektedir. Bu anlamda kamusal alan devlet alanı ile mahrem alan arasında/dışında kalan, yurttaşların sorunlarını kamu yararı için tartıştıkları müzakere alanlarıdır (Habermas, 1999, s. 295). Habermas’ın (1997) 18. yüz yıl Batı Avrupa’sındaki liberal burjuvazinin yer aldığı salonlar veya kahvehanelerde rasyonel eleştirel tartışmaların yapıldığını baz alarak yaptığı kamusal alan tanımlaması, bireylerin özgürce fikirlerini beyan ederek müzakere edebildikleri ve devletten de mahrem alandan da tamamen ayrı olması yönüyle ideal kabul edilmekteydi. Bu tariflerle bir araya geline alanlarda bireyler, müşterek konuları tartışmak için toplumsal statülerini geride bırakmakta ve eşdeğer unsurlar olarak bir arada bulunmaktadır (Habermas, 2009, s.106). Bu doğrultuda Habermas, “yaşam dünyası” olarak adlandırdığı kamusal alandaki karşıtıklara fazla odaklanmamaktadır. Onun için önemli olan konuşma alanlarının yaratılması ve nihayetinde müzakere etiğinin kazanılmasıdır. Ancak Habermas’ın kamusal alanına göre özel alanda bırakılması öngörülen toplumsal cinsiyet, etnisite, din gibi kimliklerin bu müzakere alanlarına katılmamaları anlamına da geliyordu. Bu anlamda dışlanan gruplardan biri de kadınlar olmuş, bu nedenle Habermas’ın yaklaşımları feminist tartışmalarda yetersiz bulunarak sıklıkla eleştirilmiştir.

Kamusal alana farklı yaklaşım getiren Seyla Benhabib (1992), uzlaşma merkezli (*consensus-centric deliberative*) kamusal alan tanımı yapmış; Chantal Mouffe kamusal alan tanımı için agonistik çoğulculuğu kullanmıştır. Bunun yanı sıra, Negt ve Kluge, Habermas'ın "eşitlikçi" ve "müzakere odaklı" kamusal alanına karşılık Marksist ekonomi politik odaklı bir kamusal alan tanımı yapmıştır. Negt ve Kluge somut insan ihtiyaçlarına odaklanarak kamusal alanı tanımlamışlardır. Bu bağlamda Miriam Hansen, Rudolf Valentino filmlerini kadın izleyicilerin konumsallığını kamusal alan-özel alan üzerinden tartıştığı çalışmasında Habermas gibi Negt ve Kluge'un da cinsiyet körü olduğu sonucuna varmıştır (aktaran, McLaughlin, 2020, s.5) Zira Negt ve Kluge'un karşı kamusal alanı, proleter kamusal alanın kapitalist kamusal alanın karşıtı olarak ele alınmasıyken; Habermas'ın kamusal alanı idealize edilmiş burjuva kamusal alanıdır. Böylece iki görüş de kadını bu alandan dışlar yaklaşımlarıyla cinsiyet körü yaklaşım geliştirmiştir.

Agora'dan başlayarak kent devrimiyle yaygın tanımlara kavuşan kamusal alan kavramı, günümüzde enformasyon teknolojilerinin gelişmeyle siber kamusal alanlar olarak farklı mecralarda yeniden sorgulanır ve yeniden tanımlanır hale gelmiştir. Habermas (1997), tanımladığı kamusal alanı idealize ederken, devlet alanı ile mahrem alan arasındaki ayrımın flulaştığından, böylece kitle iletişim araçlarının kolaylıkla kanalize ettiği toplumların kamusal alanından bahsetmektedir. Oysaki Tönnies'in (1957) sosyolojik cemaatlerden cemiyetlere dönüşüm süreci, iletişim araçları yönüyle de değerlendirildiğinde, kamusal alan tanımı daha kompleks bir hal almaktadır. Güçlü etkiler paradigmasında kitle medyasının etkileme kabiliyetini tanımlamak için kullanılan "pasif izleyiciler", ağ toplumunda kendi içeriğini üretip tüketen bireylere dönüşmüştür (Sundar ve Limperos, 2013). Zira kapitalist ekonominin ivme alışıyla, kapitalist basının kamuoyunu manipüle etme tehlikesi artarken (Tönnies, 1922); internet kullanımının ivme alışıyla dijital teknolojinin daha görünür olduğu "yeni medya" iletişim anlayışı, kamusal alana da yeni nitelikler kazandırmıştır. Yeni medya teknolojilerinin gelişimi ile geleneksel medyada yer bulamayan birçok görüş, görünür kılınmıştır. Bu anlamda Kellner (1999), internet kullanımının yaygınlaşmasıyla demokratik süreçlere katılımın kolaylaşmasını, "*internetin bireylere yeni bir kamusal alan yaratması*" olarak değerlendirmektedir. Nitekim, "*iletişim ağları, tam anlamıyla*

*çok modlu, çeşitlendirilmiş ve yaygın oldukları için, kültürel çeşitliliği ve çok sayıda mesajı tarihteki diğer herhangi bir kamusal alandan çok daha büyük ölçüde kapsayabilmektedir”* (Castells, 2009, s. 300). Böylece yeni medya ekolojisi, önceden kitle medyası aracılığıyla kamusal alanda yer bulamayan, “marjinalize edilmiş” görüşlerin kamusal alana taşındığı bir arena haline gelmiştir. Ancak kitle iletişim araçlarının gelişimi, her ne kadar bu rasyonel/eleştirel tartışmalara olanak verse de gerek bu alana dahil olamayanların katkısından yoksun olması, gerekse güç gruplarının baskısı kamusal alanda ideal çeşitliliğin yaratılmasına engel olmaktadır.

Bu çalışma, modern toplumlarda bilhassa enformasyon teknolojilerinin gelişimiyle kamusal alanın dönüşümüne odaklandığı için kuramsal analiz başta Habermas’ın burjuva kamusal alanı tanımı üzerinden yapılmış ve ardından buna getirilen eleştiriler üzerinden kamusal alan yeniden ele alınmıştır. Bu anlamda baskın kamusal alan yaklaşımlarına alternatif geliştirilen teoriler anlam ifade etmektedir. Modern kapitalist ekonominin gücünün artmasıyla kamuoyunu şekillendiren faktörlerden biri de reklamcılık olduğundan kamusal alan ideali; kâr-zarar, meta üretimi-tüketimi üzerinden yeniden okunmaya başlanmıştır (Keane, 1984). İşçi sınıfının ortaya çıkmasıyla alt kamusal alanlar sorunları kamusal alana taşınmakta, böylece Habermas’ın başta idealize ettiği kamusal alan aşındırılmaktadır. Habermas’ın yaşam dünyası gördüğü (*life world*), kamusal alana eleştirel yaklaşan isimlerden olan Fuchs’a (2010) göre yaşam alanı, irregüle neoliberal medyanın da varlığıyla bir tür sömürgeleştirme biçimidir. Bunun yanı sıra, Melucci’ye göre (1996) ampirik çalışmalarla da kanıtlanmıştır ki, Habermas’ın kamusal alanı, yeni medya alanları yaratmakta ve yeni medya aktivizmini doğurmaktadır. Yeni toplumsal hareketler ve medya, kamusal alan olarak değerlendirildiğinde bu alanlardaki çoklu kimliklerin çatışması aşıkardır. Bu anlamda, alternatif yeni medyanın nasıl kurulacağına dair sorgulamaların artışıyla karşı-kamusal alanların karşılaştığı veya kimi zaman çatıştığı gündelik yaşamda Habermas’ın burjuva kamusal alan tanımı eksikleriyle göze çarpmaktadır.

1980’lerin sonunda 1990’ların başlarında bilgi teknolojilerindeki gelişim, internetin yeni kamusal alan olarak ele alınmasını sağlamıştır. Zira mekânsal olarak

bir arada olamayan milyonlarca bireyin internet ağları ile birleştirmesi, dünyayı “küresel bir köye” dönüştürmüştür (McLuhan ve Powers, 1989). Ancak ağ toplumunun bu toplumları kuşatan çehresi ve kazandırdıkları, bazı akademisyenlerce eleştirilmiş ve internetin, kolektif bilincin aksine içe dönüklük ve dışlama yarattığı öne sürülmüştür (bkz. Douglas, 2006). Ancak günümüzde kamusal alanlar olarak internet, daha önce katılımı mümkün olmayan birçok kesimin kamuda var olmasına imkân tanınması itibariyle akademik çalışmalarda yoğunlukla kazanım olarak işlenmektedir. Zira Howard Rheingold’a göre demokratik örgütlenme sağlayan “*sanal topluluklar*”, Henry Jenkins’e göre “*kültürlerin yeniden tanımlanacağı alanlar*” olarak sosyal ağlar, bireylerin doğrudan iletişim kurabildiği, alternatif ve özgün bilginin edinildiği alanlardır (Schulte, 2011, s. 733).

### 1.3. Alternatif Yol: Karşı Kamusal Alan

Toplumsal cinsiyet, etnik ve dini gibi kimlikler, toplumsal sorunlara dönüştüğünde kamusal alana taşınmaktadır. Bu noktada “kamusal alan neresidir?” ve “kamusal alana taşınacak kimlikler nelerdir?” soruları sıklıkla öne çıkmaktadır. Pratikler üzerinden değerlendirildiğinde kimlikler, toplumsal sorun halini aldığından; kimliklerin idealize edilen kamusal alana taşınma gayreti ivme almakta, böylece kamusal alanın sınırları genişlemektedir. Bu nedenle, Habermas’ın normatif tek bir kamusal alanına karşı, ırk, din, cinsiyet, etnik köken gibi farklı kimliklerin oluşturduğu çoklu kamusal alan tanımları (Fraser, 1990; Calhoun, 1992) yapılmıştır. Fraser, “madun karşı kamusal alanı”, “*bağlı sosyal grupların üyelerinin kimlikleri, çıkarları ve ihtiyaçları hakkında muhalif yorumlar formüle etmek için karşı-söylemler icat ettiği ve dağıttığı paralel söylemsel arenalar*” olarak tanımlanmaktadır (1992, s. 123). Buna benzer olarak Skalli (2006, s. 37) kamusal alanı, Ortadoğu ve Kuzey Afrika örneğinde ataerkil kamusal ve özel alan tanımlamalarına meydan okuyan madun karşı-kamusal alan anlamında kullanmaktadır. Fraser (1992, s. 124), madun karşı-kamuların, bir yandan geri çekilme ve yeniden gruplaşma alanlarıyken; öte yandan daha geniş kitlelere yönelik eğitim alanı işlevi gördüklerini öne sürmektedir.

Habermas (2009, s. 120), sorunların küresel olduğu durumlarda yasa ve politika alımını demokratikleştirmek için küresel bir kamusal alana ihtiyaç olduğunu ancak bununla birlikte çok az nosyonun küresel olduğunu savunmaktadır zira çoğu politik mesele ulus ötesidir. Buna karşın Nancy Fraser, Kamusal Alanı Ulusötesileştirmek (*Transnationalizing the Public Sphere*) kitabında, burjuva kamusal alanının dışlayıcılığına vurgu yaparak devletlerden oluşan kamusalıktan ziyade ulus ötesi kamusal alan tartışması yürütmüş, bu bağlamda ulus-devletin ötesinde kamusal alanın rolüne odaklanmıştır. Eleştirel teorinin mihenk taşlarından olan Habermas'ın kamusal alan kavramsallaştırmasından hareketle ilerlese de Fraser, küreselleşen dünyada kamusal alanı yeniden yapılandırmış ve aslında alternatif küreselleşmenin gelişiminde karşı kamusal alanın (*counter-public*) rolüne değinmiştir. Bu anlamda, Fraser'ın ulus ötesi hale gelen kamusal alanı ele alışı, bu tez çalışmasının saha araştırması bölümünde iki farklı ülke üzerinden kamusal alanın dönüşümü ve karşı-kamusal alan analizi açısından oldukça önemlidir.

Habermas'ın demokratik ve normatif yaklaşımları kamusal alanın aktörlerini ve kamusal alanın doğasını kavrama imkânı sunsa da yeni toplumsal hareketler gibi canlı kamusal alanların varlığı ve medya tezahürleri medya aktivizminin asıl örneklerini oluşturmaktadır. İngiliz kültürel çalışmalar ekolünde yer alan John Fiske, genellikle yukarıdan aşağıya düzenlemeye ve yeniden tanımlamaya meyilli olan kamusal alana karşıt, küçük ölçekli yerel yerleşimlerin önemine vurgu yapmış ve aşağıdan yukarıya düzenlenmiş mikro-kamusal alanlardan bahsetmiştir. Burada dikkat çeken nokta, “emperyalleştirici güç” adını verdiği makro-kamusal alanlar ile mikro düzeydeki yerel kamusal alanlar arasında çekişmeli bir ilişkinin bulunmasıdır. Bu bağlamda popüler kültürün de yer aldığı mikro-kamusal alanlarda metalaştırılmış ürünler dahi muhalif role sahiptir (Fiske, 1999, s.40).

Egemen grubun baskın kamusal alanı, beyaz, orta ve üst sınıf erkeklerden oluşurken; marjinal karşı-kamu (Squires, 2002) veya madun-karşı kamusal alan

(Fraser, 1990), tarihsel olarak çeşitli egemen grupların baskıları ve engelleriyle baskın kamusal alanda yer almayan gruplardan oluşmaktadır. Buna paralel olarak Fraser'ın (1992), madun karşı-kamusal alanlar fikri, daha az kapsayıcı küresel kamusal alan yaklaşımından ziyade ulus ötesi kamusal alanlar anlayışıyla örtüşmektedir. Bu noktada, toplumda var olan kimliklerin idealize edilen kamusal alanda yer bulamaması ancak Nancy Fraser'ın dikkat çektiği, madun (*subaltern*) /karşı- kamusal alanlar ile var olma mücadeleleri anlam ifade etmektedir. Fraser, farklı kimlikleri kapsayıcı bir müzakere alanı vaat eden Habermas'ın kamusal alan yaklaşımının, neyin kamusal bir endişe sayılacağına ilişkin standart liberal görüş beyan etmesi yönüyle problemli olduğunu düşünmektedir. Bu doğrultuda “*kamusal alanın daima keskin sivil toplum ve devlet ayrımı gerektiren standart liberal görüşü sorgulanmalıdır*” (Fraser, 1990). Zira Habermas'ın kamusal alanı, müşterek konuların konuşulup müzakere edildiği alanlar olarak idealize edişine karşı Fraser, “*müzakere süreçlerinin baskın grupların avantajına işleme eğiliminde*” olduğunun altını çizerek “madun kamusal alanların” doğuşunu gerekçelendirmektedir (Ibid., s. 67).

Madun karşı kamusal alanlar arasında ayrım yapmak için çoğunlukla din, ırk, etnisite, cinsiyet kimliği gibi grup kimliği belirteçleri kullanılmaktadır. Ancak bu şekilde tasnif edilerek “karşı kamu” terimini kullanmak, bu gruplar da içinde farklılık barındırdığı için zaman zaman belirsizliğe yol açmaktadır. Bu noktada Squires (2002), karşı kamusal alan kavramına daha zengin kelime dağarcığı sağlayacak bir alternatif yaklaşım geliştirmiştir. Bu doğrultuda, farklı kamuların kendilerine sunduğu kaynak türlerini değerlendirmek için geliştirdiği sözcük dağarcığı modelinde: “enkav”, “karşı-kamu” ve “uydu” terimlerini kullanarak oluşturduğu karşı kamu modeliyle daha kapsamlı karşılaştırma yapılacağını iddia etmiştir. Bundan hareketle; a) enkav teriminden hareketle bir halk, kendi içinde hararetli tartışmalar ve planlamalar üretirken hayatta kalmak veya yaptırımlardan kaçınmak için karşı-hegemonik fikirleri ve stratejileri gizleyerek kendini kuşatabilir b) karşı-kamu, fikirleri test etmek ve geleneksel toplumsal hareket taktiklerini (boykotlar, sivil itaatsizlik) kullanmak için daha geniş kitlelerle tartışmaya girebilen bir alandır c) son olarak uydu terimiyle, diğer kamulardan baskıcı ilişkiler dışındaki nedenlerle ayrılmaya çalışan, ancak zaman zaman daha geniş kamusal söylemlere dahil olan bir kamu, uydu kamusal alanı gibi davranır (Squires, 2002, s. 448).

Enformasyon teknolojilerinin gelişiminin, kamusal alan tartışmalarını genişletmesine paralel olarak dijital alan, karşı-kamuların yaratılmasına da olanak vermektedir. Sampedro ve Avidad (2018), vaka çalışmalarında İspanya’da söylemi çerçeveleyen dijital alanların ne derece karşı-hegemonik ve alternatif olarak değerlendirilebileceğini ampirik olarak incelemişlerdir. Buna göre, vatandaşların özellikle internet ve cep telefonlarını kullanarak siyasi gelişmelere dair perspektif geliştirmeleri ve dijital olarak organize olan kitlelerin seferberliği kamuoyu oluşturmakta, böylece alternatif medya kitleleri organize ederek siyasi sistemi şekillendirip dönüştürme potansiyeli barındırmaktadır (Sampedro ve Avidad, 2018). Bu vaka çalışması tüm sosyal hareketlere genellenemese de İspanya örneğinde alternatif bir karşı-hegemonik kamusal alanın varlığını kanıtlamış, internetin yeni fikirlerin beyanına olanak vererek elit-hegemonik kamusal alana karşı yeni kamusal alan oluşturmasıyla, İspanya’da iki partili sistemden çok partili sisteme geçişte etkili olduğunu gözler önüne sermiştir. Tüm bu teorik tartışmalar ve kamusal alan yaklaşımları üzerinden geliştirilen ampirik çalışmalar, medyanın kamusal alan yaratma potansiyelinin dinamik bir olgu olduğunu göstermektedir. Zira yeni medya ekolojisinde tanımı genişleyen nosyonlardan biri olan kamusal alan, barındırdığı ve dışladığı aktörlerin sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasi konjonktüre göre değişip şekillenmesi yönüyle akışkan bir kavram olagelmıştır.

Habermas’ın ideal aracısız bir iletişim önerdiği kamusal alan tanımıyla aslında birçok kesimi kamusal alanın dışına itiş, feminist teorisyenlerce yoğunlukla eleştirilmiştir. Nancy Fraser’ın idealize edilmiş tek, kapsamlı ve standart kamusal alan tanımını daha karmaşık bir formda sunarak getirdiği madun karşı-kamusal alan tanımı, özellikle toplumlarda tarih boyunca alt tabakada yer aldığı var sayılan kadınlar üzerinden ele alınmaya oldukça elverişlidir.

#### 1.4. Bir Karşı Kamusal Alan Olarak Feminist Kamusal Alan

Feminist akademisyenlerin dikkat çektiği nokta, kamusal alan teorisinin genellikle erkek medya akademisyenleri tarafından tartışılıyor olmasıdır. Zira bu durum, medya çalışmalarına kamusal alan bağlamında eğilen literatürde erkek egemen dilin yeniden üretimine yol açmaktadır. Bu yüzden feminist bakışa göre ideal kamusal alan öncelikle toplumsal cinsiyetin dahil edildiği (*gender inclusion*) alandır. İdealize edilmiş Habermasyan kamusal alana eleştirel yaklaşan feminist akademisyenler, birçok kamusal alan yaklaşımının eril ideoloji ve eşitsizlikleri desteklediğini tespit etmiş bu yüzden karşı-kamusal alan yaklaşımını oluşturmuşlardır. Böylece feminist kamusal alan tartışmaları, sıklıkla Seyla Benhabib, Nancy Fraser, Lisa McLaughlin gibi feminist isimlerin perspektifleri üzerinden eleştirel perspektifle yeniden ele alınmıştır. Bunların yanı sıra feminist kamusal alan tartışması yapan güncel ampirik çalışmalar, baskın kamusal alan tanımlarının pratikteki yerini ve yeni etkenlerle nasıl dönüşümler geçirdiğini değerlendirmektedir. Böylece feminist akademisyenler yoğunlukla ekonomi politik tartışmalardan ziyade kültürel çalışmalara odaklanmış, “*sıradan insanların*” yaşamlarını çalışmışlardır (McLaughlin, 2020, s.4). Kamusal alanın özel alandan özcü perspektife dayanarak erkeğin kamusal ve kadının özeli olarak ayrılması, feministlerin bu tür kamusal alan açıklamalarını eleştirmelerine neden olmuştur (Griffin, 1996). Nitekim birinci dalga feminizmin kadınların sivil ve siyasi haklarını kazanmaları üzerinden karakterize edilişi, kamusal alanı feminist perspektifle tanımlamanın da başlangıcı olmuştur. Böylece daha önce hukuki dayanağı olmadığından kolaylıkla mahrem alana itilen kadınlar, birinci dalga feminizmin kazanımlarıyla kamusal alanda erkekler ile eşit yurttaş olarak eşit siyasi ve sivil haklara sahip olmuşlardır.

Feminist kamusal alan, kamusal alanı hegemonik ataerkil kültürün çerçevelediğine dayanan yaklaşımlara karşı alternatif sunması yönüyle karşı-kamu niteliği taşımaktadır. Birçok feminist kamusal alan tartışan teorisyen (Benhabib,1992; Young, 1997; Fraser, 1990; 2007), modern kamusal alana dair en kapsamlı

yaklaşımları geliştiren Habermas'ın kamusal alanına eleştirel yaklaşıp da kamusal alanın normatif öneminden bahsetmeleri yönüyle onunla ortaklaşmaktadır. Zira kamusal alanın; siyasi, toplumsal ve ekonomik hakların bu hak sahipleri tarafından tartışıldığı temsiliyet alanları olması yönüyle kritik önemi, feminist görünürlük için kamusal alan var etmeyi hayati kılmıştır. Bunun yanı sıra, Benhabib, Young ve Fraser'ın yaptığı kamusal alan tartışmalarında sol geleneğin rolü büyüktür (Kinnunen, 2019). Bundan hareketle sosyalist feministler “üretim ilişkileri” analizinde özel bakım ve ev işinin ihmaline dikkat etmişler ve kadınları “*ayrı bir alana mahkûm eden ataerkil-kapitalist iktidarın işleyişine dikkat çekmişlerdir*” (Kinnunen, 2019, s. 17). Böylece devleti ve onun kurumlarını protesto eden kadınlar, feminist bir karşı-kamu olarak hareket etmekte ve sadece kadınlara özel bir komün ile kuşatılmış bir feminist kamusal alan gibi hareket etmişlerdir (Squires, 2002, s. 465).

Kamusal alanın gelişimini cinsiyetçi doğasına ve bunun sonuçlarına odaklanarak ele alan kamusal alan teorileri, kamusal alanın kadın ve erkeğin davranışlarını belirleyen sabit özler üzerinden değerlendirildiği özcü inançtan etkilenmektedir (Griffin, 1996). Bu doğrultuda özcü yaklaşıma göre kadın, erkeğin karşıtıyken; mahrem ile kamusal aynı şey değildir (Ibid., s. 31). Bu nedenle, “*kamusal alanın özcü köklerine yönelik bu feminist meydan okuma, özün zorbalığının hâlâ var olduğunu ve özcülüğün bu disiplinin teorilerinde yer aldığını göstermektedir*” (Ibid., s. 37). Bu doğrultuda McLaughlin (2020) kamusal alanın feminist eleştirisini yaptığı çalışmasında Habermasyan kamusal alanının, başta kadınlar olmak üzere birçok grubu marjinalleştirdiğinden bahsetmektedir. Bu bağlamda, Habermas'ın kamusal alan yaklaşımını eleştiren feminist akademisyenler iki temel amaca sahiptir: a) kamusal alanın kapsayıcı, çoklu, heterojen halka izin veren radikal bir demokrasiyi mümkün kılan teorik yeniden kavramsallaştırmalar yaparak mevcut eşitsiz duruma meydan okumak b) burjuva kamusal alanını yeniden inşa ederek diğer kamusal alanların varlığını açıklayan revizyonist bir tarih yazımı gerçekleştirmek (McLaughlin, 2020). Bu anlamda, kadınlar işçiler, beyaz olmayanlar, LGBTİQ+lar gibi alternatif grupların dergiler, konferanslar gibi yayınlarla kendilerini duyurması feminist hareketin 20. yüz yıl itibarıyla kamusal alana katkılarındandır. Nancy Fraser (1990), böylece bazı grupların sesini kısan hegemonik mekanizmanın açığa çıkarılacağını ve böylece revizyonist tarih yazımının mümkün olacağını düşünmektedir.

Birçok teorisyene göre kamusal alanların gelişimi için medya önemlidir ve analizi gerekir. Zira medyanın yarattığı kamusal alanlar, hem belirli kimliklere çekilme ve muhalif olma yani içerde bir alan oluşturma yerleridir hem de muhalifliği izleyicilere medya kanalıyla ulaştıran, dış işlevi olan yerlerdir. Buna karşın kamusal alanı, yüz yüze iletişimi içerebilen bir kavram olarak gören Seyla Benhabib, medyayı kamusal alan; kamusal alanı da medya olarak tanımlananın indirgemeci bir tavır olduğunu düşünmektedir (aktaran McLaughlin, 2020, s.3). Buna benzer olarak Fraser, dijital alanın popüler *web* siteleri olan *blogları*, tamamen kamusal alanlar olarak düşünmenin yanıltıcı olacağını zira bu alanlar herkes tarafından erişilebilir olsalar da bazen kasıtlı olarak geniş kamusal söylemlerden ziyade marjinal alanda faaliyet gösteren karşı-kamu niteliği taşıyabilmektedirler (1990, s. 68). Medya ile kamusal alan ilişkisi üzerinden düşünüldüğünde Habermas'ın kamusal alanı, burjuva olmayanı barındırmayan haliyle çağdaş medyanın potansiyel rolünü açıklamak için çok şey sunmamaktadır; bu nedenle Habermas'ın kamusal alanının feminist eleştirisi de feminist medya araştırmaları olarak ele alınamaz (McLaughlin, 2020, s.1-4). Bundan hareketle, kadınların medya ile kamusal alandaki varlıklarını feminist medya çalışmalarını irdeleyerek analiz eden McLaughlin (2020), medyada kadın temsiliinin hangi mecralarda nasıl ve hangi dille yapıldığını incelemiştir. Bu doğrultuda kadınların önceden özel alanda yer alan problemlerinin, tartışma programları ile kamusal alana taşınması, literatürde yoğunlukla kültürel çalışmalar ve ekonomi politik bağlamla sınırlandırılmaktadır. McLaughlin'e göre (2020), 1990lar ve 2000lerin başında feminist medya araştırmaları, "*kişisel olanın politik olduğu*" yaklaşımından hareketle gündüz televizyon programlarının -pembe dizilerin, romantik romanların- yani "*dişileştirilmiş medyanın*" hem ekonomi politiğine hem de kültürel çalışmalarına odaklanmıştır. Ancak birçok çalışma bu olguları düşük kültür statüsünden çıkarmayı hedeflemiş, gündüz kuşağına karşı eleştirel tutum sergilemiştir. Bu durum da kadınların önceden daha görünür olan dikey ayrımcılığın yanı sıra medya temsillerinde yatay ayrımcılığa da maruz bırakıldığını göstermektedir (Ibid., s. 4). Zira kadın öznesinin medyada feminist aktivist amaçla temsil bularak kamusal alan yaratması, kültürel çalışmalar veya ekonomi politik bağlamda ele alınan kamusal alan araştırmalarından oldukça geridedir. Buna ek olarak Katajun Amirpur (2013),

İran'daki kadınların demokratik görünürlüklerini ele aldığı çalışmasında, birçok yasal ayrımcılığa rağmen kadınların akademide, farklı iş kollarında, yani “*Yakın Doğu'nun en erkek egemen kamusal alanları*” olarak tanımladığı İran kamusal alanında kendilerine yer edindiklerini vurgulamaktadır. Bu anlamda özellikle film endüstrisinin, resmi İran kamusal alanında yer bulamayan kadınlara alternatif veya karşı-kamu yaratmada (Amirpur, 2013) ve sosyal medyanın ise (Amirpur, 2018) İran'daki kadın aktivizminin görünür kılınmasında önemli katkısı olmuştur.

Kamusal alanın dini, etnik/ırksal kimlikleri barındırmayan ve bireyleri nötralize kabul eden yaklaşımından ötürü feminist kamusal alan da başlangıçta yalnızca beyaz orta sınıf kadının kamusal alana dahil oluşu üzerinden tanımlanmıştır. Bu dönemde özcü feminist görüşlerin aktif olduğu sürece paralel olarak kadınlar, dini kimliklerinden sıyrılmaları halinde kamusal alanda erkekler ile eşit siyasi ve sivil haklara sahip olabiliyor, görünürlük kazanabiliyordu. Bu anlamda feminist kamusal alan, özellikle feminist hareketin birinci ve ikinci dalgasında dini ve etnik kimlikleri göz ardı ederek yalnızca beyaz orta sınıf Batılı kadınların görünürlüğü üzerinden idealize edilmiştir.

Enformasyon teknolojilerinin gelişimiyle kadın hareketinin, görünürlük adına kullandığı teknikler de çeşitlenmiştir. 20. yüz yıl itibarıyla internet kullanımının gelişimi ve özellikle kişisel internet kullanımının yaygınlaşmasıyla erişilebilirliğin artması, kadın hareketine de ivme kazandırmıştır. Dijital platformlar sayesinde farklı birçok kadının görünürlük sağlaması ve sorunlarını, şikayetlerini, taleplerini ve deneyimlerini paylaşması; kamusal alanda daha çok kadının ve öznel deneyimin var olmasına olanak tanıyarak karşı kamular yaratmıştır. Ancak dijital platformların feminist hareket için avantajlarının yanı sıra sınırlılıkları da bulunmaktadır. Dijital alanda daha çok fikrin alenileşmesi; taciz, linç, kadın düşmanlığı ve nefret söylemi gibi olguların bu platformlar üzerinden yaygınlaşmasına da neden olmuştur. *Oprah Winfrey Show'a* dair yapılan çalışmalarda (Illouz, 2003; Grindstaff, 2002; Moorti, 2001; Wilson, 2003), bu programın kadınların kamusal diyaloguna katkı sağlamasına rağmen, kadınlarda hem dikey hem de yatay ayrımcılığa yol açtığını keşfedilmiştir (aktaran McLaughlin, 2020). Bu analiz sonucunda *Oprah Winfrey Show'daki* hayat

öykülerinde de siyah kadın ile beyaz kadının deneyimlerinin farklılaştığı görülmektedir ve bu alışılmış durum ayrımcılığı bir anlamda yeniden üretmektedir. Ayrıca buradaki deneyimler, eril bakışın filtrelediği şekilde aktarılmıştır. Bu durum, her ne kadar Habermasyan kamusal alanının marjinalleştirici tavrına eleştirel yaklaşan Bailey ve diğ. (2007)'in sosyal kimlik teorisinden yola çıkarak antagonizmaların varlığıyla katılımcı demokrasiye katkı sağlayan alternatif medya üretimine uygun programlar gibi görünse de McLaughlin (2020), bu saha çalışmalarının kamusal alanda tüm kadınların eşit yansıtılmadığını ispatladığının altını çizmiş, siyah ve beyaz kadın arasındaki ayrımın medya kanalıyla yatay marjinalizasyonu beslediğini vurgulamıştır.

Kamusal alan tartışmaları, yalnızca geleneksel medya ile değil, özellikle günümüzde yeni medya ekolojisinde bilhassa sosyal medya odaklı tartışılmaktadır. Bu bağlamda sosyal medyaya feminist aktivizm “*hashtag* feminizmi” ve “dijital feminizm” olarak adlandırılan kadınların deneyimlerini paylaşarak sosyal medyayı kamusal diyalog alanı olarak kullandıklarını inceleyen içerik analizi çalışmaları bulunmaktadır. Örneğin, Jackson ve Banaszczyk (2016) *Twitter*'daki *#YesAllWomen* ve *#YesAllWhiteWomen* *hashtag*lerini, karşı kamusal alan teorisi ve feminist bakış teorisi bağlamında incelemiş; bu iki ayrı *hashtag* ile cinsiyet temelli şiddetin beyaz kadın ve beyaz olmayan kadınlar için farklılaştığını ve mücadele alanlarında da ikili bir ayrımın olduğunu ortaya koymuştur (aktaran, McLaughlin, 2020, s.5). Bu noktada, her ne kadar dijital feminizm ile kadınların sosyal medyada görünürlük sağlaması ve karşı kamusal alan yaratımı mümkün görülse de Fuchs'un (2010) tek bir karşı kamusal alanın olmadığı ve bu karşı kamusal alanların da kendi içinde çatışmadan toplumsal değişimin sağlanamayacağını öne süren düşüncesi oldukça anlam ifade etmektedir. Zira, kadın aktivizmini beslese de yeni medya ekolojisinde geliştirilen dijital karşı kamusal alanların birbiriyle birleşmemesi halinde, kamusal alanlarda erkek egemenliği devam etmektedir.

Ayrıca bazı saha araştırmalarının (Szostak, 2013; Novoselova ve Jenson, 2019) öne sürdüğü Youtube'da kadın *vlogger*ların beden üzerinden aşağılamaya (*body-shaming*) gibi birçok taciz unsuru ile karşı karşıya kalışı, Habermas'ın açık diyalog ve iletişim mekanları olarak idealize ettiği burjuva kamusal alanının *YouTube* için geçerli

olmadığını ve sosyal ağların, haklarını ya da çıkarlarını dile getiren kadınlar için sadece fırsat değil engel de olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Fraser'ın (1990) uzlaşma odaklı değil, “*çatışmaların var olduğu mücadele alanları*” olarak tanımladığı kamusal alanlar kimi zaman kadınların mücadeleleri sırasında onları yeniden marjinalleştiren alanlar haline gelebilmektedir. Yani normatif enformasyon teorileri, yeni medyayı feminist akademide mutlak karşı-alternatif kamusal alan oluşturmada fırsat görse de dijital alanlarda, bir yandan eşit erişim olmaması öte yandan diğer karşı kamusal alanların baskılaması ile bu ideal ortam yakalanamamıştır. Bu nedenle McLaughlin (2020, s.7), hem yerel hem ulus ötesi politika yapımında kadınların enformasyon teknolojilerine erişiminin göz önünde bulundurulması gerektiği ancak sadece bu erişimin sağlanmasının kamusal alan oluşturmada yeterli olmayacağı kanaatinde dir.

#### 1.4.1. İslami Feminist Karşı Kamusal Alan

Karşı kamusalın baskın görüşlerin kamusalında yer bulamayanı kapsayan niteliğinden hareketle, baskın İslami yorumların değinmediği ya da baskın sosyokültürel normlar çerçevesinde değindiği konuların kamusalda alternatif yollarla yer almasını amaçlayan Müslüman feministler üzerinden karşı-kamusalı incelemek oldukça anlamlıdır. Zira geleneksel İslami paradigmanın mahrem alanda kabul ettiği konular, İslami feminist söylemin çeşitli kanallarla karşı-kamu yaratması neticesinde görünür kılınmaktadır. İslami feministler de karşı-kamu yaratmada işlevsel oluşu nedeniyle alternatif medyaya başvurmaktadır. Böylece çevrimiçi alanlar, İslami feministlerin fikirlerini görünür kıldığı karşı-kamusal alanlara dönüşmektedir.

Kuzey Amerika’da kendisini Müslüman feminist olarak tanımlayan dört bloğu inceleyen Krista Melanie Riley (2016); regl, kuir meseleleri ve cinsiyete dayalı camiler konu başlıklarına odaklanarak *blog* yazarlarının bu konulardaki yazma pratiklerinin kadın bedenleri hakkındaki feminist ve İslami baskın söylemlere nasıl meydan okuduğuna ve Müslüman feminist çalışmalara nasıl yeni bakış açıları sağladığına dair yaklaşım geliştirmiştir. Bu konulardaki *blog* gönderileri ve yorumları, çevrimiçi aktivizm yoluyla tefsirlerin kolektif ve karşı-kamusal boyutunu sunarak Müslüman

feministlerin dini ana akımın dışında görülen yazılar ile alternatifi yakalamalarına imkân vermiştir.

Kyle Larson (2018), feminist karşı kamu retoriği olarak adlandırdığı “azarlayıcı ajitasyonu” (*remonstrative agitation*), “Farrah” takma adlı kesişimsel feminist *blog* yazarının dijital alandaki özellikle beyaz üstünlükçü ve Müslüman karşıtı kamunun dayatmalarına ve tacizine yanıt olarak geliştirdiği karşı söylemi ele almıştır. Bu anlamda *blog* yazarı Farrah, özellikle beyaz milliyetçiler ve beyaz feministler tarafından doğrudan tacizle karşılaşmaktadır (Larson, 2018). Farrah'ın Arap Müslüman bir kadın olarak kesişen baskılarla ilgili deneyimleri, emperyalist beyaz üstünlükçü kapitalist ataerkinin çok sayıda söylemsel dayatmasıyla sonuçlanmış, bu anlamda dışlanan kimlikleriyle “azarlayıcı ajitasyon” adı verilen söylem ile alaylı bir dille maruz kaldığı söylemsel şiddete karşı mücadele etmiş ve dijital alandaki varlığı ile karşı kamu yaratmıştır (Ibid., s. 272). Bu çalışmada ele alınan kesişimsel feminist *blog* yazarının iki egemen kamuya karşı kamusal alan yaratması mevcuttur: ilki, dijital alanda Müslüman karşıtı söylemin ırkçılık ve cinsiyetçilik ile kesişimi üzerinden, İslam'ın bir ırk değil din olduğunu bu nedenle “Arap” ve “Müslüman” kimliklerinin birbirinin yerine geçer şekilde yaygın kullanımına karşı; ikincisi, Batılı beyaz feminist söylemin bir retorik şiddeti sürdürme yolu olarak tanımladığı “Müslüman kadınları ataerkinin çaresiz kurbanları olarak varsaydığı ve bir şekilde bilgisayarların arkasındaki beyaz kadınlar tarafından kurtarılmaya ihtiyaç duyduklarına” dair egemen görüşün “tepeden bakan ve aşağılayıcı” kamusal alanına karşı oluşturulmuştur (Ibid., s. 276-277).

#### 1.4.1.1. “Alternatif Müslüman Kadın” Kimdir?

Bu çalışmada, Müslüman kadın kavramını tanımlamak için faillik ve siyasi faillik kavramlarının tartışmalı tanımlarına başvurulmuştur. Faillik, hareket edebilme kapasitesi olarak tanımlanırken; fail hareket edebilen kişidir. Politik faillik ise politik olarak harekete geçebilme kapasitesiyken politik fail iktidarın kolektif bir uygulamasına katılabilen, bu anlamda harekete geçebilen kişidir. Mouffe (2005),

siyasetin çelişkili boyutunu vurgulayarak politik failliği, bir arada -ortak yaşam modellerini tanımlama mücadelesinde yer alma kapasitesi olarak tanımlamaktadır. Bu anlamda bireylerin politik faillikleri iktidarın -gücün, müşterek pratiklerine katılma ya da dışında kalma yönüyle değişmekte, artmakta ya da azalmaktadır.

Deleuze'e göre faillik ve özgürlük anlayışı, çoklu unsurların ilişkilerine dayanmakta ve buna bağlı olarak sürekli olarak değişmektedir. Müslüman kadını, Deleuze'ün "faillik" (*agency*) kavramı üzerinden inceleyen Aksel (2019), Müslüman kadınları beden ve irade kavramları üzerinden dini geleneklere salt itaat eden olarak resmedilmesini ve birçok heterojen unsurun görmezden gelinmesini sorgulamaktadır. Aksel (2019, s. 1023), *"Müslüman kadınların birden çok unsurun dinamik etkileşimiyle üretilen uzamsal ve konumlanmış deneyimlerini, arzularını ve failliklerini tanımlamayı"* önermektedir.

Fail olma özelliği üzerinden "Müslüman kadın" kavramına odaklanıldığında, Türkiyeli olması hasebiyle kimliğinde "Müslüman" olarak tanımlanan tüm kadınları bu örnekleme dahil etmek anlamsızdır. Zira böylesi bir tanımlama bir yandan odak grubunun göz ardı edilmesi ve hatta doğru tanımlanamaması anlamına gelmekte; diğer yandan bu tez çalışmasının çıkış noktalarından olan "kamusal alanda söz hakkı alamama ve ana akım görüşler tarafından tanımlanma/kimliklendirilme" problemine hizmet eder şekilde tüm Türkiyeli feminist/aktivist kadınları Müslüman varsayma gibi bir hataya yol açacaktır. Bu nedenle vurgulamak gerekir ki bu çalışmada kullanılan "Müslüman kadın" terimi ile kastedilen, kendisini hem Müslüman hem de feminist<sup>2</sup> ve/veya aktivist olarak tanımlayan/kimliklendiren ve bu kimlikleriyle aktivizm yürüten kadınlardır. Türkiye'de Müslüman kadın ile feminizm ve/veya aktivizm nosyonlarının bir arada kullanılması, çok uzak geçmişe sahip değildir çünkü Türkiye siyasi ve toplumsal hayatında "Müslüman kadın" ifadesinin, "mütedeyyin" ve "muhafazakâr" kavramlarının ikamesi niteliğinde kullanılması oldukça yaygındır. Bu durum, Müslüman kadın kavramını ilerici ideolojiler ile bir arada kullanma ve

<sup>2</sup> Hem Müslüman hem feminist ifadesi, gazeteci Nebiye Arı'nın yönetmenliğini yaptığı "Hem Müslüman Hem Feminist" belgeselinden yola çıkarak, bu çalışmada da benzer örnekleme odaklanıldığından tercih edilmiştir. 12.12.2020'de ilk gösterimini yapan bu belgeselde Türkiye'de İslami feminizmin seyri işlenmiştir.

pratikteki tezahürlerini analiz etmede geç kalınmasına sebep olmuştur. Örneğin Elif Köse *Sessizliği Söylemek: Dindar Kadın Edebiyatı, Cinsiyet ve Beden* adlı kitabında, muhafazakâr perspektifin feminizmi genellikle; ‘*cinsel serbestlik*’, ‘*kavgacılık*’, ‘*aşırı bağımsızlık*’ gibi niteliklerle andığından, aşırı modern ve hedonist bulduğundan bahsetmektedir (2014, s. 141). Bir diğer öne çıkan konu olan “ailecilik”, muhafazakâr kadının feminist bakış ile ters düşmesi muhtemel hususlardandır.

Müslüman kadın kavramının, kadın ve toplumsal cinsiyet çalışmalarının kapsamına girmesiyle feminist ideolojiyle bir arada anılma sıklığı da artmıştır. Bu durumun en önemli etkenlerinden biri; dijital feminizm ile kesişimsel feminizmin kavuştuğu güncel yaklaşımların sunduğu feminist bilgi akışı, görünürlük ve katılım olanaklarıyla Müslüman kadınların ve feminizmin birbirini daha kolay tanınması ve kabul etmesidir. Ancak Müslüman kadınlar için dini ve cinsiyet kimliğinin bir aradalığıyla kamusalda yer alma arzusu tam olarak tatmin edilmemiştir. Bu nedenle gerek güncel teorik tartışmalarla heterojen Müslüman kadınlar grubunun heterojen feminizmler ile kavuşması, gerekse medya ve diğer kültürel alanlar başta olmak üzere siyasi ve sosyal alanda bu iki kimliğin ontolojisi görünürlük ve kabul sağlamaktadır. Dolayısıyla, bu çalışmanın örnekleminde yer alan, ana akım homojenize edilmiş Müslüman kadın kimliğinin dışında yer alan ve feminist/aktivist değerler taşıyan kadınlar “alternatif Müslüman kadın” olarak adlandırılmıştır.

### 1.5. Alternatif Medya Yaklaşımları

Ana akıma karşı alternatif medya, Gramsci’den hareketle medyanın hegemonik işlevine -yani ana akıma- karşı çıkan ve onu dönüştürme gayesinde olan medyadır. Downing, alternatif medyayı radikal medya olarak adlandırmakta ve “*hegemonik politikalara, önceliklere ve bakış açılarına alternatif bir vizyon ifade eden, genellikle küçük ölçekli ve birçok farklı biçimdeki medya*” olarak tanımlamaktadır (2001, s. 5). Bu noktada Atton (2001) ve Hans Enzensberger (1976), alternatif medyanın yalnızca politik olarak radikal çeşitlerini içeren, katılım ve etkileşim temelli tanımlamalarını yüzeysel bulmuş; hâkim medyanın mevcut konumuna -tahakkümüne- karşı çıkan medya olarak daha kapsamlı bir alternatif

radikal medya teorisi geliştirmeyi hedeflemişlerdir. Bunun yanı sıra, karşı-hegemonya tanımına uymayan alternatif medya oluşumlarını anlamak için Bailey ve diğ. (2008), Deleuze ve Guattari'nin *rizomatik* (köksap) kavramsallaştırmasını kullanarak alternatif medyayı, doğrusal olmayan, göçebe anlamları olarak tanımlamıştır. Bu anlamda alternatif medya olarak ele alınabilecek dergi ağlarının ve web sitelerinin “satırlarla çoğalan bir yeraltı kültürü” olarak tanımlamış, köksap metaforuna gönderme yapılmıştır (Bailey ve diğ. 2008, s.29). Ezcümle, alternatif medya toplumdaki baskın gerçeklikleri sorgulama, eleştirel yaklaşım geliştirme ve özellikle aktivistlerin ve ilerici sosyal hareketlerin ana akım medyada marjinalleştirilme eğiliminde olan bakış açılarını barındıran tahakkümsüz medya olarak ele alınabilir (O’Sullivan, 1994; Negt ve Kluge, 1993; Downing, 2001). Atton’ın (2002, s.7) önerisine göre, alternatif siyasilik ve direniş ile sınırlandırmayacak; sanat, edebiyat, kültür gibi kapsamlı ele alacak bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. Bu nedenle yapılan alternatif medya tanımları bu çalışmanın örneklemine aldığı sivil toplum kuruluşları, akademik çalışmalar ve sosyal medya platformlarındaki içeriklerin yalnızca siyasi direnişle sınırlı olmayışı, kültür, sanat, edebiyat gibi konularda da alternatif içeriklerin sunulduğu alanlar olması nedeniyle Atton’ın kapsamlı alternatif medya tanımıyla örtüşür niteliktedir. Zira Atton (2002), alternatif medyaya daha sofistike bakarak sosyokültürel bağlam içinde alternatifin nasıl kurgulandığını açıklamının önemli olduğunu düşünmektedir.

Chantal Mouffe (1997, s. 3), politik olanı “*her insanın, toplumun doğasında olan ve ontolojik durumumuzu belirleyen*” bir boyut olarak görmektedir. Politik olan, hayatın her alanındaki varlığıyla sadece belirli kurumlara indirgenemeyecek ve böylece alternatif medyayı da içine alacak bir olgudur. Bu doğrultuda, alternatif medyaya dair tek bir teorik perspektifin aksine çok çeşitli yaklaşım getirilmesi gerektiği fikrinde olan Bailey ve diğ. (2007), alternatif medya yaklaşımlarının çoklu teorik kombinasyonunda Laclau ve Mouffe’un “çoklu kimlik teorisi”ni kapsayıcı bir teorik çerçeve olarak görmektedir. Laclau ve Mouffe (1985, s. 111), geliştirdikleri sosyal kimlik teorisinde; kimlikleri tek bir temel ilke/öze sabitleyen, akışkan olmayan özcü yaklaşımlara eleştirel bakarak kimlikleri karşılıklı bağımlı ve akışkan görmektedir. Bu anlamda alternatif medya farklı kimlikleri barındırmalı, akışkan olmalıdır. Bu noktada “toplumu tam olarak oluşturmanın imkansızlığı” olarak görülen

“antagonizma” kavramı (Laclau ve Mouffe, 1985, s. 125) üzerinden sosyal uyumsuzluklar ve karşıtlıklar, yeni kimlikler oluşturmaktadır. Toplumda antagonizmalar “öteki üzerinde” kimlik inşa etmeleri nedeniyle dışarıdan kurucu role sahiptirler. Bu anlamda karşıtlıklar aslında geleneksel medya merkezli modellerde dahi alternatif medyanın kimliğini tanımlamada “ötekinin inşası” şeklinde rol oynamaktadır (Bailey ve diğ. 2007).

Yeni toplumsal hareketlerdeki katılımcılar, medya kültürü ve bilgi teknolojisi de dahil olmak üzere, kültürün üretimine ve dolaşımına en çok dahil olan toplum üyeleridir (Melucci 1996, s. 8). Melucci için (1996), bir hareketin kendi kendini inşa etmesi ve dolayısıyla varlığı, elitlere sembolik meydan okumalar gönderdiği için başlı başına başarıdır. Alternatif medyayı ekonomi politiğe odaklanarak ele alan ve yeni toplumsal hareketleri kamusal alan açısından değerlendiren Carroll ve Hackett (2006), Kanada’da yapmış oldukları ampirik çalışmanın da bir sonucu olarak, Melucci’nin (1989; 1996) görüşünün aksine birçok medya aktivizminin seçkinler için sadece “*sembolik bir meydan okuma*” değil, “*üretim sistemine karşı bir meydan okuma*” olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle medyanın demokratikleşmesi, “kültürle” olduğu kadar “ekonomi” ile de ilgili olduğundan yeni toplumsal hareketlerin eskilere nazaran kültürcü bir rol üstlendiğini savunan Melucci’nin yaklaşımına şüpheli bakılabilir (Carroll ve Hackett, 2006, s. 99-100). 1968 itibarıyla öğrenci hareketi olarak başlayan, 70’lerde bilhassa Avrupa’da kimlik siyaseti ve işçi hareketiyle birleşen toplumsal hareketler, medyayı merkezi bir yerde konumlandırarak dönüştürme gibi bir amaç barındırmamaktaydı ve medyanın daha çok kamu yayıncılığı işlevine odaklanılmaktaydı. Ancak Melucci’nin toplumsal hareketlerin temel misyonu medyayı politize etmek olmasa dahi, bu hareketlerin kendi içinde bir hareket yaratarak kolektif kimlik oluşturarak bir dönüşüm yarattığını savunması, yeni toplumsal hareketler üzerinden okunduğunda, kullanıcının medya ile iletişimini değiştirerek medyayı da dolaylı yoldan daha katılımcı hale getirmektedir. Fuchs’a göre, bunun aksine toplumsal hareketler ve/veya alternatif medya, eleştirel veya muhalif bir yerden ses çıkarmaktadır.

Bundan hareketle, eleştirel teorisinin ötesine geçerek var olanı bozmayı ve değişimi alternatif olarak gören Leah A. Lievrouw (2011), çağdaş alternatif ve aktivist yeni medya projelerini anlamak için toplumsal hareketler teorisini ve özellikle yeni toplumsal hareketler teorisini temel almıştır. Buna benzer olarak Bailey ve diğ. (2007), dört alternatif medya yaklaşımından bahsettiği çalışmasında, üçüncü yaklaşım olarak sivil toplum teorisinin alternatif medyayı tanımlamada işlevsel olduğunu öne sürmektedir. Bu bağlamda alternatif medya, sivil toplumun bir parçasıdır. Her ne kadar sivil toplum örgütlenmesi, piyasa ve devlet örgütlenmesinden farklı olsa da onlara bağımlıdır ancak sivil toplum kuruluşlarının kimliklerinin özerkliği yine de önemli bir teorik varsayım olmaya devam etmektedir (Bailey ve diğ. 2007). Alternatif medya kanalları, tek taraflı temsil edilen, dezavantajlı, etiketlenmiş ve baskı altında tutulan toplumsal grupların kimliklerini güçlendirerek dış dünyaya göstermelerine ve böylece toplumsal değişim ve gelişime katkı sağlamaktadır (Bailey ve diğ. 2007). Çağdaş toplumsal hareketler, maddi üretim-dağıtım üzerindeki mücadelelerden ziyade post-endüstriyel toplumların enformasyon üretimi ve sürdürmesi üzerinde durularak incelenebilir (Melucci, 1989). Bu bağlamda, çağdaş toplumsal hareketlerinden kadın hareketinin sivil toplum örgütleri inisiyatifle ilerlediği göz önünde bulundurulduğunda, bu mücadele yalnızca odaklanılan kadınların ya da belirli temalar üzerinden kadınların hak mücadelesinin önüne geçerek toplumların yerleşmiş kalıplarını yıkmayı amaçlamaktadır. Yeni toplumsal hareketler ve sivil toplum örgütlenmeleriyle bu hareketlere destek verilmesi göz önünde bulundurulduğunda yürütülen aktivizmin, var olan kalıp yargıları içinde bulunduran sistemin değişimine katkı sağladığını düşünenler olsa da (Carroll ve Hackett, 2006; Bailey ve diğ. 2007); sivil toplum örgütlenmeleri aynı zamanda, çeşitliliğin bir nebze önüne geçmektedir. Örgütlülük toplulukta bağımlılık durumu yarattığından bir konuda hemen hemen eşit ilgiye sahip iki ortağın olduğu iki yönlü, böylece sınırlı bir iletişim sunmaktadır (Bailey ve diğ. 2007).

Topluluk medyası çoğunlukla coğrafi bir çağrışım yaparak alternatifi küçük ölçekli yerel medya olarak konumlandırmıştır (Bailey ve diğ., 2007, s. 15). Topluluk medyası, hedef kitlesi olarak ele aldığı kesimin taleplerini duyar ve o kesime hitap eder içerik sağlamaya odaklı ilerlemekte ve daha tarihsel ve özcü bir yaklaşıma sahiptir. Bu

anlamda topluluk medyası, toplumun beklentilerinin ve ekonomi politiğın değışimi üzerinden kolaylıkla değışime uğramaktadır. Bu durum ticari ana akım medya kuruluşlarının karşısında topluluk medyasını dezavantajlı konuma düşürerek zamanla hayatta kalmak adına ticari medya formatına bürünmesine yol açmaktadır. Gabriele Hadl (2007) topluluk ve alternatif medya üzerine yürüttüğü çalışmasında, topluluk medyasının yerelleşmesini aslında medya sahipliğinin ve içeriğinin hem merkezileşmesine hem de homojenleşmesine karşı bir yanıt olarak değerlendirmiştir. Bu noktada McLaughlin'e göre (2020) topluluk medyası diyalog için bir alan sunduğundan bu yerellik, tartışma alanlarını ve böylece yaratılacak müzakereyi engellememektedir. Özcü alternatif medya yaklaşımlarına karşı Gramsci'den yola çıkarak medyanın hegemonik işlevine -ana akıma- karşı çıkan yaklaşım, temelde var olanı dönüştürme gayesindedir (Atton, 2005). Ancak alternatif- ana akım ayrımı sabit değildir. Bugün ana-akımın karşısında alternatif tanımlanan, zamanla ana akım haline gelebilmektedir. Bu durum da yine medya sahiplikleri üzerinden yani medyayı ekonomi politik bağlamda okuyarak çözümlenebilir.

1960'ların ve 1970'lerin sosyal, politik ve kültürel ayaklanmalarında kullanılan, antikolonyal hareketler ve kadınların oy hakkı aktivizmi gibi eğitimsel ve şiddetsiz sivil itaatsizlik teknikleri, toplumsal hareketlerin incelenmesine yönelik bir dizi yaklaşımın geliştirilmesine olanak tanımıştır (Lievrouw, 2011, s. 42-43). Lievrouw 2001 yılında yayınlanan çalışmasında, "*heterotopik*"<sup>3</sup> kavramını, çevrimiçi siteler ve projelerin farklılıkların iletişimini kolaylaştırması yönüyle "*heterotopik iletişim*" olarak kullanmıştır. Ana akımdan ayrı ve alternatif alanlar oluşturmaları yönüyle alternatif/aktivist yeni medya projeleri heterotopiktir (Lievrouw, 2011, s.144). Bu alanlar, alternatif veya muhalif anlamlar geliştirmek amacıyla alt kültürel bir duyarlılık sergilemektedir ve sıklıkla ironi ve mizah yoluna başvurmaktadırlar. Yani alternatif/aktivist medya projeleri, baskın kültürden ayrı olarak hareket eden "karşı alanlardır" (Lievrouw, 2001).

İnternet kullanımının yaygınlaşmasıyla alternatif medya mecraları da çeşitlenmiş, alternatif ve aktivist medya daha akışkan bir hale gelmiştir. Böylece

<sup>3</sup> Bir şeyin normalde olması gereken yerden farklı bir yerde olması durumudur.

eskiden “aracı” (*medium*) rolüyle yaygın tanımlanan medya alan enformasyon teknolojilerinin gelişimiyle aktivizmin fiilen gerçekleştiği “alan” (*field*) haline gelmiştir (Lievrouw, 2011). Bunun yanı sıra, ana akım medyada yer bulamayan birçok konu, bireylerin kendi yayınlarını yapmalarına fırsat veren sosyal medya kanalları ile kitlelerin her konuda medya tüketimi yapmasına olanak sağlamıştır. Elitlerin egemen olduğu “merkezi kamusal alana” karşıt dijital arenalar, çoğulluğun göstergesidir (Keane, 1995). Alternatif medya, iletişim pratikleri ve kolektif söylemlerin inşasında genellikle siyasi grupların yaratılması ve sağlamlaştırılmasında merkezi öneme sahiptir (Atton, 2002; Downing, 2001). Bu amaçla medya kullanımı, medyayı ana akıma karşı direniş alanına dönüştürdüğünden sosyal medya platformlarının alternatif medya olarak ele alınıp alınamayacağı tartışılabilir. Sosyal medya, ego-merkezli ihtiyaçlara hizmet ettiğinden ve benlik etrafında yapılmış uygulamaları yansıttığından alternatif medyanın doğasına uygun şekilde kullanıcı için özgürleştirici olsa da toplum için mutlaka demokratikleştirici olmayabilir (Fenton ve Barassi, 2011, s.193-194). Dolayısıyla sosyal medyanın ben merkezli bir motivasyonla kullanımına odaklanan çalışmalar olduğu gibi (bkz. Java ve diğ., 2007); sosyal sorumluluğa ve değişime dair bilinçlendirme ve yol göstermede sosyal medyanın etkin rol aldığını ortaya koyan çalışmalar da vardır (bkz. Smith, 2010). Bu bağlamda sosyal medyayı doğrudan alternatif medyanın ruhunu yansıtan olarak sunamasak da toplumsal ve politik hususlarda çevrimiçi aktivizmi destekleyen niteliğiyle ana akıma karşı alan yaratmada önemli rol oynamaktadır. Sosyal medya kullanımında temel motivasyonu, ego merkezli bireyi topluma kazandırma olarak tanımlayanların (Fenton ve Barassi, 2011) perspektifinden yola çıkarak “alternatif Müslüman kadınların” bireysel sosyal medya kullanımları, Müslüman ve aktivist kimliklerini beraberce topluma tanıtmaya işlevi görmesi bakımından sosyal medyayı alternatif medya olarak kullanmaya örnektir.

### 1.5.1. Feminist Aktivizm ve Alternatif Medya

Aktivizm genel itibariyle, var olan toplumsal düzende değişim yaratmak amacıyla eyleme geçmek olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımdan hareketle aktivizm kavramı, sosyal değişim teorisi ve sosyal hareket teorisinin ele aldığı konseptleri içermesi bakımından bu teorilerin yaklaşımlarıyla bağlantılıdır. Alternatif medya ise

zaman içinde ve hızlı bir şekilde 'eylem için bilgi' yaratma felsefesine bağlı olarak üretim ve dağıtım yöntemlerini kullandığı için ortaya çıkan sorunlarla baş edebilmektedir, böylece ortaya çıkan sosyal sorunlara yanıt vermek aktivizmin doğasında vardır. (Schuman'dan aktaran Atton, 2002). Buna paralel olarak aktivistler, çeşitli medya kanallarını “iletişim repertuarları” olarak kullanmaktadırlar (Mattoni, 2013). Ancak alternatif aktivist nosyonu ile aynı anlamda kullanmak gerek teorik tartışmalarda gerekse pratik değerlendirmelerde bazı niteliklerin göz ardı edilmesine sebep olabilmektedir. Bu nedenle alternatif ve aktivist mutlak suretle aynı anlama gelmemektedir (Waltz, 2005).

Atton'a göre (2022) aktivist sanat hareketleri, yeni toplumsal hareketler ve çevrimiçi aktivizm arasında köprü kuran temalardan biri, onların egemen kültürden ve ana akım sosyal inançlardan veya değerlerden ayrılma veya farklılık duygusuyla- yani kendilerini toplumun geri kalanına göre nasıl konumlandıklarıyla "mekân" la ilgilidir. Bu bağlamda alternatif ve aktivist medya projeleri, baskın kültürden ayrı olarak ifadeye bulunmak amacıyla “diğer alanlar” veya “karşı taraflar” olarak hareket etmektedirler (Lievrouw, 2011). Ancak bu noktada Waltz (2005, s.3), okuyucuları sosyal değişime aktif olarak teşvik eden “aktivizm” kavramının kapsadığı değişimin mutlaka ilerici olmadığını, toplumsal değişim hedefleyen bir sivil toplum örgütlenmesinde yer almanın aktivizm kavramı kapsamında yer ala da kesinlikle ana-akım eylemleri savunabildiğini öne sürmektedir. Bunun aksine alternatif medya ontolojisi gereği ana-akımla yakın ilişkiye sahip olamaz.

Feminist medya çalışmalarında kamusal alan tartışmaları hala yeterli düzeyde olmasa da Fraser (1990), kamusal alanı feminist aktivizm için merkezi bir yere koyarak kamusal alana erişimi temel amaç olarak tanımlamaktadır. Buna paralel olarak Fraser (1990), kamusal alan tartışmalarını yalnızca makro düzeyde değil iktidarın kurduğu mikro düzeyde her alanın sorun haline gelmesiyle bu sorunların o alana taşınması olarak görmektedir. Bu noktada Atton'ın ve Bailey ve diğ. 'in (2007) katılımcı demokrasinin alternatif medyayı ve karşı kamusal alanları beslediğine dair görüşleri; daha çok öznenin yani çoklu karşı kamusal alanın varlığının daha önemli olduğu (Fuchs, 2010), radikal demokrasi örneklerinde daha kolay sergilenen (Laclau

ve Mouffe, 1985) bir kamusal alan örneği, feminist tartışmaların daha rahatlıkla yapılacağı alanlar olacaktır. Atton, aslında Habermasyan anlamda kamusal alanda var olmayan grupların onları marjinalleştiren hâkim medyaya karşı tepkiyi yalnızca eleştiriyle değil, gerçek anlamda haber inşası ile sağlayan alternatif olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda Atton'a göre alternatif medya erişim hiyerarşisine meydan okuyan öykülerin başka yorumlarını sunma ve normalde haber olarak görülmeyen öyküleri kamuya sunma arzusundan kaynaklanmaktadır. Bu doğrultuda feminist aktivizmin kapsamında yer alan “özel olan politiktir” felsefesine dayanarak ataerkinin mahreme hapsedtiği konuların bir meydan okuma olarak kamusala taşınmasında feminist alternatif medya kritik rol oynamaktadır. Zira kamusal alan-özel alan tartışmaları, birçok konuda olduğu gibi erkek egemen zihniyetin iki alanda da baskın olduğunu göstermektedir (Kandiyoti, 1988) ve bu egemen gruba karşı-hegemonya geliştirme alanı olarak medya oldukça işlevseldir.

Linda Steiner, bir dizi kadın medyasını araştırdıktan sonra, Alternatif Kadın Medyasının (*Women's Alternative Media, WAM*) amacının, kadın hareketinin amaçlarına ulaşmasına yardımcı olmak için medyayı bir araç olarak kullanırken, geniş bir yelpazedeki kadınların görüşlerini “ifade etmek olduğunu öne sürmüştür. (aktaran. Mitchell, 2016, s. 164). Steiner'in ampirik çalışmalarından hareketle Mitchell (2016), WAM'ın özelliklerini şöyle belirlemiştir:

*“WAM ile kadınlar üretimin birçok yönüne dahil olur ve sunulan üretim deneyimine değer verir.*

*Kadınlar WAM'a “sevdikleri için” ve kendilerini feminist amaca yardımcı olacak bir şeyler yapmaya adadıkları için dahil olmakta ancak genellikle tükenmişlik yaşamaktadırlar.*

*WAM, küçük, uzman ve kararlı kitleleri hedeflemektedir ve maliyetlerini karşılamaya çalışsalar da kar odaklı değildir.*

*WAM genellikle bir veya iki kadın tarafından yürütülür veya fikir birliği ile karar alma ile kolektif olarak yapılandırılır, okuyucuların/izleyicilerin katılımı teşvik edilir.” (Mitchell, 2016, s. 164).*

Tarih boyunca ana akım medya kadınların yaşamlarına ilişkin onları yalnızca ev içi rolleri üzerinden yansıtır tarzda içerik sunmuştur. Ancak burada İngiltere BBC’de 1946’da yayınlanan *Women’s Hour* adlı program, kadınların tabu olan çok çeşitli konuları kapsamı yönüyle önemli bir istisnadır zira bu radyo programının dinleyicileri, yayın içeriklerinin kadın hareketinin kamusal faaliyetlerine dahil olamayan kadınlar için bu faaliyetleri özel alanlarına taşıması açısından programın kendileri için önemli olduğunu vurgulamıştır (Mitchell, 2016, s.161). Bundan hareketle açıktır ki, feminist medya yayıncılığı, boyutu fark etmeksizin doğrudan atılım sağlamadığı konuşma ortamlarına dinler kitle olarak dahil olmasıyla onları bilinçlendirmektedir. Bu nedenle feminist medyanın işlevi, ulaştığı kitlenin nicel büyüklüğünden ziyade, ataerkil konvansiyonel medya içeriklerine karşı sergilediği niteliksel tutum üzerinden değerlendirilmelidir.

Bunun yanı sıra, her kadın tarafından üretilen medya içeriği feminist medya kapsamına girmemektedir zira feminist medyanın odağında ataerkil baskıya karşı kültürün siyasallaştırılması olmalıdır (Ibid., s. 163). Bu doğrultuda, birçok kadın derneğinin medya alanını kullanım biçimi ya da ana akım medya kuruluşlarının kadın kürsüleri kadına dair konuları; ev içi roller, aile, annelik ve eşlik üzerinden işlediğinden feminist medya misyonunun aksine muhafazakâr ataerkil siyasal kültürün yeniden okumasını yapmaktadırlar. Dolayısıyla kadınların alternatif medyası – haber bültenleri, gazeteler, haber servisleri, filmler ve internet – kadınlara dünyayla ilgili kendi deneyimlerini ve fikirlerini ifade etme konusunda onlara maksimum kontrol sağlamaktadır (Byerly, 2016, s. 126).

İnternet kullanımının 1980lerin sonu 1990 yılı başı itibariyle dünya genelinde yaygınlaşmasıyla, internet, kadınlar için yeni kamusal alan olma potansiyeli kazanmıştır (Schulte, 2011, s. 731) Böylece dijital alanlardaki kadın ve toplumsal cinsiyet mücadelesi olan siberfeminizm, feminist aktivizmin yeni çehresini oluşturmuştur.

### 1.5.1.1 Müslüman Kadın Aktivizmi ve Alternatif Medya

Oldukça heterojen olan Müslüman aktivist grup, dünya genelinde farklı görüşleri ile doğrudan ya da dolaylı olarak İslami feminizme katkı sağlamaktadır. Bünyesinde farklı ideolojilerden farklı oranlarda beslenen ve “kadın mücadelesi” bağlamında birleşen kadınları barındıran çok çeşitli gruptaki bireylerin, kamusal alanda bu fikirleri ile var olma serüveni de çeşitlilik arz etmektedir. Bu kadınların fikirlerini görünür kılmak ve kimlikleriyle kamusal alanda var olmak amacıyla başvurduğu medya platformları, kadınların ilgili medya platformunun ana akım görüşlere yakınlığına göre bu kadınları görünür kılmakta ya da görmezden gelmektedir. Dolayısıyla tüm Müslüman kadınlar için medya aracılığıyla kamusal alan aynı oranda gerçekleşmemektedir. Farklı ülkelerde ana akım medya kuruluşlarının sergilemeyi tercih ettiği içerikler, o ülkenin siyasal, toplumsal ve ekonomik yönden ana akım ideolojisine yakınlık göstermektedir. Bu bağlamda, örneğin ana akım medyanın sıklıkla muhafazakâr ideolojiye yakın içerik ürettiği ülkede muhafazakâr çizgiye yakın Müslüman kadınlar daha kolay görünürlik sağlarken; seküler İslamcı feminist kadınların görüşleri ana akım medya platformlarında kolaylıkla sergilenmemektedir. Kadın ve erkek eşitliğini sağlamak için var olan toplumsal ilişkilerde eşitsizliğe yol açan ve kadınları erkeklere tabi olmaya yöneltten tüm ilişki biçimlerinin dönüştürülmesini öneren politik ve eleştirel bir yaşam pratiğine dayanan bir düşünce biçimi (Ramazanoğlu, 1998, s. 26) olan feminizm, yalnızca kendisine “feminist” diyen kadınların düşünce ve faaliyetlerinden oluşan bir mücadele değil, var olan ve kadını ikincilleştiren her toplumsal ve siyasal düzenlemeyi eleştirerek dönüştürme gayretinde olan bir düşünce biçimidir ve bu amaçla hareket eden pratikleri kapsamaktadır. Zira feministler de kendisine feminist demeyenler de mücadeleye katkı sağlamaları yönüyle kadın hareketinin doğru okunması amacıyla bir arada değerlendirilmelidir (Apak, 2004).

Müslüman feministler/aktivistler ile kastedilen, yaşadığı coğrafya ya da içinde bulunduğu toplum gereği “Müslüman” olarak kimliklendirilen ve bu kimliğin feminist ideoloji ile kesişimine dair herhangi bir perspektif geliştirmeyen -feminist veya aktivist tartışmalara odaklanmayan- kadınlar değildir. Bilakis İslam’ın ataerkil

yorumlarına ve feminizmin dini kimlikleri dışlayan yaklaşımına karşı olan hem Müslüman hem de toplumsal cinsiyet eşitliğini savunan kimliğiyle kamusal alanda var olmayı talep eden kadınlar kastedilmektedir. Burada toplumsal cinsiyet eşitliğini savunan her Müslüman kadının kendisini “feminist” tanımlamaması alternatif olarak “aktivist” kavramını kullanması da yine feminist literatürde baskın olan “feminist” kimliğin, bazı kadınlarca Müslüman kadın için yeterince kapsayıcı olmadığını düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu anlamda Müslüman kadın mücadelesinde yer alan ve Müslüman kadınların eşit toplumsal ve siyasal haklara sahip olması amacıyla örgütlü veya bireysel aktivizm yürüten ancak kendilerini “feminist” olarak tanımlamayı tercih etmeyen kadınlar da bulunmaktadır. Feminist mücadelenin feminist olmayan öznelerin de katkısıyla gerçekleştiğini öne süren görüşten (Ramazanoğlu, 1998; Apak, 2004) yola çıkarak bu kadınlar da İslami feminist ideolojinin gelişime katkı sağlamaktadır. Güncel hareketlerden olan Müslüman kadın aktivizmi, günümüzde dijital alanın büyümesiyle eylemliliğini alternatif medya platformlarında sergilemektedir.

## 2. TÜRKİYE’DE VE ALMANYA’DA FEMİNİST KAMUSAL ALAN

Günümüzde çevrimiçi bilgi hizmetleri, ofis teknolojileri ve kişisel bilgisayarlar ile enformasyonda meydana gelen nitel değişiklikler beraberinde daha fazla enformasyonun varlığı, toplumsal sistemin de bu anlamda yeniden yapılanmasına neden olmuştur (Webster, 2006, s. 9). Sosyal medyanın insanların bilgi ve aksiyon almasına olumlu katkı sağladığı göz önünde bulundurulduğunda, ana-akım platformlarda yer bulamayan görüşler ve konular sosyal içerik ağları ve sivil toplum kuruluşlarının bu alanların da aracılığıyla yürüttüğü faaliyetlerle görünürlük kazanmaktadır. Burada öne çıkan güncel gruplardan olan Müslüman kadınlar, feminist perspektife dayalı yürüttükleri aktivizmi; sivil toplum kuruluşları, akademik çalışmalar ve bilhassa yeni medya ekolojisinin sunduğu imkanlarla alternatif medya platformlarında sergilemektedir.

Müslüman kadınların kamusal alandaki görünürlüklerine alternatif medya mecralarının önemli düzeyde etkisi, güncel vakalar üzerinden değerlendirildiğinde daha net analiz edilebilecektir. Nitekim, bu çalışmanın odağına Türkiye ve Almanya örneklerini alarak iki farklı ülkede feminist kamusal alanın oluşumunda alternatif medya platformlarının katkısını incelemekteki temel amacı, teorik tartışmaların pratik örnekler üzerinden nasıl ele alınacağını gözler önüne sermektir. Bu bölümde, feminist kamusal alanın iki ülke içinde tarihsel seyri incelenmiş, 1990’lı yıllar itibariyle İslami feministlerin iki ülkede de nasıl karşı-kamu yarattıklarına odaklanılmıştır. Bundan hareketle, enformasyon çağında Türkiye’deki ve Almanya’daki sosyal medya ağları, *blog* siteleri, STK’lar ve çevrimiçi akademik çalışmaların İslami feminist karşı-kamusal alanını nasıl şekillendirdiği üzerinde durulmuştur.

### 2.1. Türkiye’de Feminist Kamusal Alanın Gelişimi

Türkiye’de feminizmin en belirgin özelliği, kamusal hayatın bir unsuru olarak kendisini güçlü bir şekilde temsil etme misyonuna sahip oluşudur (Çaha, 1993, s. 234). Bu anlamda farklı ideolojik altyapısı bulunan ve farklı politikaların çerçevelediği feminizmlerin tümünde temel amaç, özel hayata hapsolmayı ve kamusal hayattan ne ölçüde olursa olsun dışlanmayı reddederek bu doğrultuda kamusal alan mücadelesi vermek olmuştur. Bu anlamda Türkiye’de feminizmlerin gelişimi incelendiğinde, feminist kamusal alanın nasıl geliştiği de görülmektedir.

Türkiye’de birinci dalga feminizm, 20. yüz yılın ilk yarısı itibariyle gerçekleşmeye başlamış ve dünya ile örtüşür şekilde kadınların sivil ve politik haklarını elde etmeleri sürecini kapsamıştır. Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkılıp Cumhuriyet’in ilan edilmesiyle, yeni rejimi konsolide etmek amaçlı bir dizi reform gerçekleştirilmiştir. “Kemalist reformlar” olarak da adlandırılan bu reformlar 1930’lara kadar devam etmiştir. Bu süreçte vatandaşların, din, etnisite, ırk ya da cinsiyet fark etmeksizin eşit haklara sahip olması esasına dayalı hukuki düzenlemeler getirilmiştir. Dolayısıyla Türkiye’de kadınların siyasi ve sivil birçok hakkı elde etme süreçlerini kapsayan ilk dalga, erken cumhuriyet dönemi ile çakışmaktadır. Bu dönemde modernleşme ve Batılılaşma hedefinde olan Türkiye’de gerçekleştirilen reformlar ile kadınların da bu sürece dahil olmasına önem verilmiştir. Böylece “modern Batılı kent kadını” olarak “Türk kadını”, modern yeni rejimin inşasında önemli rol oynamış, kadınlar Kemalist rejimin reform yüzleri haline gelmiştir. Bu anlamda Mustafa Kemal, Türk kadınının bağımsızlığına engel olan ataerkiden kurtulmasını amaçlamıştır (Abadan-Unat, 1998, s. 327). Kemalist liderler, kadın hakları ve özgürleşmeyi odaklarına almamalarına rağmen, kadınların eğitimini ve kamusal alandaki görünümünü devlet modernleşmesinin bir aracı olarak görmüşlerdir (Çaha, 2011). Osmanlı döneminde İslam inancı tarafından çerçevelenen kadın kimliğinin yerini, Kemalist reformların şekillendirdiği yeni cumhuriyet kadını kimliği almıştır (Durakbaşı, 1998, s. 42). Bu durum, yalnızca erken Cumhuriyet dönemine has değildir, zira Batılı değerler temelinde gerçekleştirilen Türk modernleşmesinde kadın,

tüm devrimlerde ele alınan unsur olmuştur (Göle, 1992, s. 64). İsviçre Medeni Kanunu’nun kabulü; boşanma, miras ve velayet konularında hukuki eşitliği sağlamanın yanı sıra kadınların kamusal alandaki “modern” görüntüsünü de tasarlamıştır. Bu tanımlara göre modern kadın, “eğitim ve çalışma hayatıyla kamusal alanda var olan kadın” olarak planlanmıştır. Bu anlamda, erken cumhuriyet dönemi politikaları, önceleri çalışma hayatında aktif rol almayan ve siyasi-sosyal birçok haktan mahrum bırakılan kadının kamusal alana dair taleplerine cevap verir niteliktedir. Bu nedenle Türkiye’de birinci feminist dalganın Kemalist proje ile iş birliği yaparak tezahür etmesi sürpriz olmamıştır. Bu durum, birçok akademisyen tarafından modernleşme politikalarının uygulanmasında kadınların siyasi araştırmaları olarak değerlendirilmektedir (Tekeli, 1998; Göle, 1992; Diner ve Toktaş, 2010; Çaha, 2011; Coşar ve Yeğenoğlu, 2011).

Tüm bu gelişmeler sonucunda, kadınların hak kazanımında fail olmadığı çıkarımı yapılmamalıdır. Zira özellikle seçme seçilme hakkının elde edilmesinde; Nezihe Muhittin öncülüğünde birçok kadının Kadınlar Halk Fırkasını kurma girişimi, Kadın Yolu dergisindeki seçme/seçilme hakkı talepleri ve Türk Kadın Birliği’nin kurulmasıyla siyasi hak taleplerinin düzenlenen kongrelerde sıklıkla dile getirilmesi büyük rol oynamıştır. Dolayısıyla yeni rejim ile kadınların siyasi ve medeni hakları için yürüttükleri mücadelesinin önü açılmıştır (Berktaş, 2004). Ancak, Kemalist rejimin kadınların bu örgütlü aktivizmine her zaman destek olduğu söylenemez, zira “kadınlara haklarını biz verdik” görüşüyle hak kazanımının önüne geçer nitelikte girişimlerde de bulunulmuştur. Örneğin Kadınlar Birliği’nin 1927 yerel seçimlerine katılma talebi geri çevrilmiştir (Akkent, 1994, s. 88). Böylelikle, kadınların örgütlü mücadele ile hak kazanımına engeller konulmuş; Nezihe Muhittin, feminist aktivist girişimlerinden ötürü hakkında açılan davalar ile gündemden düşürülmüştür (Zihnioğlu, 2003). Şirin Tekeli’ye göre (1986) Kemalist rejim, “eşit” yurttaşlık vurgusu ile kadınların erkekler ile eşit haklara sahip oluşunu Türkiye’de kadın örgütlerine artık ihtiyaç olmadığını göstermek amacıyla ortaya atmıştır. Zira kadınların seçme ve seçilme hakkını elde etmesinin akabinde kadınların zaten erkekler ile eşit haklara sahip olduğu görüşü hâkim olmaya başlamıştır. Bu durum neticesinde, Cumhuriyet’in ilk kadın örgütlenmelerinden olan Kadın Birliği kapatılarak uzun süre faaliyet gösterememiş, ancak 1948 yılında yeniden açılabilmiştir. Şirin Tekeli’nin

“devlet feminizmi” (1986, s. 193) olarak adlandırdığı bu dönemde kurulan Türk Kadınlar Birliği, her ne kadar kurulduğu ilk yıllarda herhangi bir siyasi parti ile iltimasta olmadığını belirtse de özellikle çok partili dönemde CHP yanlısı siyaset yürütmüş ve “Kemalist Kadınlar birliği” olarak faaliyet göstermiştir. Hülasa, devlet feminizminin etkin olduğu birinci dalgada kadınlar, liberal haklar kazanarak kamusal alanda var olsa da farklı kadın gruplarının bu alandaki varlığının önüne geçilmiştir (Kandiyoti, 1988).

Bu dönemde kadınların kılık kıyafetleri de modernleşme sürecinde düzenlenen alanlardan olmuştur. Nitekim gerçekleştirilen kadın politikalarıyla örtü/tesettür (*veiling*), geride kalmışlığın ve modernite karşıtlığının simgesi olarak görülürken; “örtüsüzlük/tesettürsüzlük” (*unveiling*), Kemalist ideolojinin modernleşme imzası olarak sunulmuştur (Göle, 1992). Ayrıca, tesettür çağdaş İslamcılığın en göze çarpan amblemi ve kadınlar ise en yeni aktörleri olduğu için örtü kadar hiçbir sembol, İslam’ın Batı’daki ötekiliğini bu kadar güçlü şekilde yeniden inşa edememiştir (Ibid., s. 465). Kemalist modernist yaklaşım, başörtüsünü gelenekselliğin ve modernleşmeye yönelik gerici tutumların bir simgesi olarak görerek örtülü kadınları kamusal alandan dışlamaya çalışırken; feminist akademisyenlerin çoğu başörtüsünü kadınları kamusal alana götüren ve kadınları kamusal alana çıkaran bir araç olarak görmektedir (Çaha, 2011, s. 16). Ancak bu konu feminizmler içinde de farklı görüşlere kapı aralamıştır. Zira Kemalist modernistler ile postmodern feministlerin hemfikir olmadıkları konuların başında başörtüsü gelmektedir zira Türkiye’de çoğunlukla feministler başörtüsüne kadınları modernleştireceği beklentisiyle destek vermektedir (Ibid., s. 12-16).

Türkiye’de kadınların siyasi arenada aktif olmayışıyla ve örgütlenme faaliyetlerinin kısıtlanmasıyla ilk dalga feminizm 1923-1935 yılları arasında aktif cereyan etmiş ve ikinci dalganın gerçekleştiği 1980’lere kadar gerçekleşen darbeler ve karmaşık siyasi atmosfer neticesinde feminist hareket dünyadaki örneklerine benzer aktiflikte olamamıştır (Diner ve Toktaş, 2010, s.44; Tuksal, 2012, s.24). Zira 1970’lerin sağ-sol iki kutuplu siyasi atmosferinde kadın hareketi etkinliğini gösterememiştir. Ancak 1980 darbesiyle Türkiye’de depolitize edilmiş bir ortam

olmasına rağmen kadın hareketi bu dönemde gelişim göstermiştir. Bu dönemde çoğunlukla eğitilmiş, orta sınıf ve kentli kadınların yürüttüğü feminist hareket, alternatif bir kamusal alan iddiasında bulunmak için ivme kazanmıştır (Coşar ve Özkan-Kerestecioğlu, 2016, s. 2).

Türkiye’de ikinci dalga feminizm, dünya genelindeki seyrine kıyasla daha geç cereyan etmiş, 1980’lerdeki feminist aktiviteler ikinci dalgayı oluşturmuştur. Bu dönem gelişen “sivil feminizm” ile kadınların yerel sorunlarının yanı sıra, bir yandan bilimde ataerkilliğe dair sorunlar ele alınmış; diğer yandan Türk feminizmi, kendine has nitelikleriyle “Batılı” feminist hareketi sorgulamaya başlamıştır (Çaha, 1993, s. 233-234). 1980’ler sonrasında, kamusal alandaki baskın söylemi oluşturan cumhuriyetçi Kemalist siyaset silikleşirken; neoliberal ve muhafazakâr politikaların bir sonucu olarak kamu, kademeli olarak özel, ev içi ve mahrem alanlara aktarılmaya başlamıştır (Coşar ve Özkan-Kerestecioğlu, 2016, s. 11). Bu nedenle feminist aktivizm, ikinci dalganın “*özel olan/kişisel olan politiktir*” (*private/personal is political*) mottosundan hareketle kadının aile içinde yaşadığı baskının ve şiddet, taciz, emek sömürsü, cinsel tahakküm gibi birçok hususun politik olduğu ve kamusal alana taşınması gerektiği savunularak bu konuda yürüyüşler, kampanyalar ve basın toplantıları yapılmıştır. Feminist mücadele sonucunda; kadına karşı ev içi şiddet, cinsel taciz, iffet ve namus meseleleri gibi konular, 1989’daki yasal düzenleme ile siyasi ve kamusal konular olarak ele alınmaya başlamıştır (Coşar ve Özkan-Kerestecioğlu, 2016, s. 5). Bu mücadeleler ile, kadınların hukuki gerekçelerle de sabit görülen “ev içindeki” yeri, kanunlarda değişiklik yapılması suretiyle değiştirilmeye, kamusal alana taşınmaya çalışılmıştır. Böylece, daha önce kocalarından izin almadan istihdam edilemeyen kadınlara 1990’da yapılan kanun değişikliği ile “kocanın izni aranmadan işe alım” imkânı doğmuştur. Türkiye’de yapılan yasal düzenlemelerin yanı sıra uluslararası belgelerin imzalanması ile kadın sorunlarının yasal çözüm alternatifleri genişletilmiştir. Bunların en önemlisi Türkiye’nin 1985 yılında imzaladığı, Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Ortadan Kaldırılması Sözleşmesi’dir (*CEDAW- Committee on the Elimination of Discrimination against Women*). Böylece Türkiye’de kadın sorunları ve bunlara getirilen çözümler veya sorunların devamlılığı ile ilgili şikayetler bu rapor bünyesinde tartışılma imkânı bulmuştur.

Ayrıca, 1990'lı yıllar itibariyle kadınların maruz kaldığı psikolojik ve fiziksel şiddet ile mücadele etmek ve bu konuda mağdur olan kadınlara destek olmak amacıyla sığınma evleri ve vakıflar kurulmuştur. Önce sivil toplumun özel teşebbüsleri olan bu sığınma evleri, 2009 yılında Kadın ve Aileden sorumlu bakanlığın kurulması ile bakanlık bünyesine alınarak şiddet sorunu kurumsallaştırılmıştır. Bunun yanı sıra, kadınların siyasi katılımının artırılması ve kadın hareketinin kurumsallaştırılması amacıyla bir yandan partiler ve bakanlıklar bazında lobi faaliyetleri yürütülmüş, diğer yandan kadın örgütlerinin sayısı bilhassa 1990'lar itibariyle giderek artmıştır (Diner ve Toktaş, 2010, s. 46-47). Bu bağlamda Türkiye'de kadın hareketi sivil toplumun canlanması ve gelişmesinde önemli rol oynamıştır zira 1980'lere kadar Türkiye'de heterojen/çok sesli bir sivil toplum örgütlenmesi olmamasına karşın, 1990'lar itibariyle akademik çalışmaların yaygınlaşmasıyla, feminizmde özcü bir kadın anlayışından ziyade farklı kadın kimliklerine odaklanan alternatif tartışmalar yürütülmüştür (Çaha, 2011, s. 5).

Feminizmin ikinci dalgasını oluşturan isimlerin büyük çoğunluğunun akademisyen oluşu, Türkiye'de feminist akademinin güçlenmesine ve kadın çalışmaları merkezlerinin kurulmasına katkı sağlamıştır (Arat, 1993). Böylece, üniversitelerde kadınların sorunlarına yönelik araştırma merkezleri kurularak Türkiye akademisinde feminist tartışmaların derinleşmesinin önü açılmıştır. Bunun yanı sıra Türkiye'de feminizmin ikinci dalgası, kadınların çıkardığı çeşitli süreli yayınlar ile ivme almıştır. 1995 yılında yayınlanmaya başlayan Pazartesi Dergisi'nde yoğunlukla daha önce sesleri duyulmayan, farklı dini, etnik veya ideolojik yapıda birçok kadın, siyasi görüşlerini dile getirerek kamusal alanda bu görüşleri ile varlık kazanmıştır.

Diner ve Toktaş'ın (2010) "*Türk ana akım feministleri*" olarak adlandırdıkları "*milliyetçi üniter devletin Kemalist Batılılaşma projesi*" tutumuyla örtüşür nitelikteki "*etno-merkezci*" feminist hareket, dünya genelinde birinci ve ikinci dalga feminizmin "*beyaz orta sınıf kadınları*" odağına almasına benzetilmiştir. Bu anlamda geliştirilen eleştiriler neticesinde, Batı'daki beyaz feministlerin pratiklerine benzer olarak

Türkiye’de ana akım Türk feministler ile devlet ilişkisinin (Diner ve Toktaş, 2010, s. 47) kapsam dışında tuttuğu birçok konu ve grup feminist gündeme dahil olmuştur. Buna paralel olarak dünya genelinde kimlik siyasetinin yükselişi, Türk siyasetinde aktörlerin ve söylemlerin de değişimine neden olmuştur (Ayata, 1997). Bu doğrultuda, beyaz Batılı orta sınıf feminist anlayışa karşı dünyada siyah kadın hareketi ile gelişen üçüncü dalga feminizmin eleştirel yaklaşımı ile Türkiye’deki orta sınıf Türk kadınına karşı Kürt kadınının eleştirileri benzerlik taşımaktadır (Çaha, 2011). Türkiye’de üçüncü dalga feminizm; LGBTİ+ hareketi, Kürt kadın hareketi ve İslamcı hareketlerin kadın ve toplumsal cinsiyet sorunlarına getirdiği eleştirel yaklaşımlar ile gelişmiştir. Zira 1990’larda devletin milliyetçi ve üniter olarak örgütlenmesinin Kürt milliyetçiler; Kemalist ve laik örgütlenmesinin ise siyasal İslamcılar tarafından sorgulanmasının sonucu olarak Kürt kadınlar ve Müslüman kadınlar feminist harekette ayrışmalara sebep olacak sesler yükseltmeye başlamıştır (Diner ve Toktaş, 2010, s. 47). Kürt milliyetçiliği, Türkiye’nin doğusunda ve güneydoğusunda Kürtlerin kültürel ve siyasi hak taleplerini yansıttıkları hareket haline gelmiştir. Bu doğrultuda Kürt kadınlar bir yandan Kürt ataerkil kültür sisteminin kadın kimliklerine, diğer yandan Türk devletinin Kürt kimliklerine dayattıklarına karşı ikili bir direniş sergilemişlerdir. Buna benzer olarak 1990’lı yıllarda siyasal İslamcılar, Avrupa ve ABD’nin Doğu ülkelerindeki halklara kültürel emperyalizm uyguladığı yönündeki eleştirileriyle daha fazla din özgürlüğü talep etmişlerdir.

Her ne kadar Kürt kadın hareketi ve Müslüman kadın hareketi, Kemalist ideolojiden beslenen ana akım feminist harekete karşı mücadele göstermiş olsa da Kürt kadın hareketinde üniter devlet sistemine karşı, siyasi ve hukuki düzenin dışında gelişen faaliyetler de sergilenmiştir. Ancak siyasal İslamcı hareket, Kemalist ideolojinin laiklik anlayışına karşı geliştirdiği eleştirel yaklaşımını mevcut siyasi ve hukuki sistem içerisinde sergilemiştir (Diner ve Toktaş, 2010). Sözün özü, hem Kürt hareketi ve feminist hareket içinde tam anlamıyla kendilerine yer bulamadıkları için birleşen “Kürt feminist” kadınlar; hem de siyasal İslamcı hareketin Kemalist laik sistem ile mücadelesinde ve ana akım feminist harekette yer bulamayarak “Müslüman feminist” dini kimliği ile birleşen kadınlar, Türkiye’de kimlik siyaseti ile üçüncü dalga kadın hareketinin en belirgin aktivizmini yürütmüşlerdir. “Laiklik” ilkesine eleştirel yaklaşan siyasal İslamcı yaklaşımlar, söz konusu Müslüman kadın hareketinin itici

gücü olarak göz önünde bulundurulabilir. Zira 1980'lerde ortaya çıkan İslamcı hareket, sadece laik modernleşmenin önerdiği ve başörtülü kadını kamusal alandan dışlayan anlayışa karşı çıkmamış; aynı zamanda alternatif, Batılı olmayan bir modernleşme yolu önererek kamusal alana da bu bağlamda bir öneri sunmuştur (Göle, 2000).

Türkiye’de 2000 sonrası, hem enformasyon teknolojilerinin geliştiği döneme tekabül etmesi, hem de siyasi konjonktürdeki değişimler göz önünde bulundurulduğunda feminist hareket için bir hayli önemli gelişmelere sahne olmuştur. Neoliberal-muhafazakâr çizgideki AKP hükümetinin yönetime geldiği 2002 ila 2007 yılları arasında, dünyada ikinci dalga feminist hareketin kazanımlarından olan aile içi şiddetle mücadele ve kadın istihdamına dair politikalar geliştirilmiştir. Dolayısıyla AKP, AB normlarına uyma misyonunu yürüttüğü 2011 yılına kadar, toplumsal cinsiyet eşitliğine dayalı politikalar geliştirmiştir (Güneş-Ayata ve Doğangün, 2017, s.3). Bu doğrultuda Türkiye, 11 Mayıs 2011’de ‘Kadına Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye Dair Sözleşme’nin (İstanbul Sözleşmesi) taslağının hazırlanmasında aktif rol almış ve ilk imzacı olmuştur. Chiara Maritato (2020), Türkiye’de bu süreçte doğduğunu düşündüğü “*yeni dindar kadın*” tabirini hem “*dini kutlamalara katılan*”, hem de “*sosyal hayat ve eğitim başta olmak üzere çeşitli ortamlarda aktif olan ve çalışan kadın*” anlamında kullanmaktadır. Bu anlamda yeni dindar kimliğiyle kamusal hayat beraberinde aile rolleri de yeniden tanımlanmıştır. Zira Diyanet, eskiden “*üreme makinesi, ev temizleme robotu*” olarak gördüğü kadını, artık kamusal hayata dahil olan eğitilmiş Müslüman kadın üzerinden tanımlamaktadır (Ibid., s. 167). Ancak 2007’den bu yana, toplumsal cinsiyet iklimi görece eşitlikçi olan atmosferinden ayrılarak gelenek ve dine güçlü göndermeler yapan dinsel-muhafazakâr bir atmosfere kaymıştır (Güneş-Ayata, 2017). Bu muhafazakâr rotanın kamusal alanda çeşitliliği reddeden tutumunun bir sonucu olarak Türkiye, İstanbul Sözleşmesi’nden 01.07. 2021 tarihinde geri çekilmiştir. Mutluer’e göre, (2019), AKP sürecinde seküler-dini ayrımında, sekülere ve dini olana atfedilen anlamlar her durumda “*yeni öteki kadınlar*” imajının yaratılmasıyla değişmektedir. Örneğin, Diyanet özellikle 2010 yılından sonra neoliberal politikaların ve muhafazakâr değerlerin uygulandığı cinsiyetçi siyasi kurumlardan biri haline gelmiştir (Mutluer, 2019; Maritato, 2020). Bu kurumsal değişim ile, kadınların kamusal alanda bu sefer İslamcı-muhafazakâr patriyarka modunun (Coşar ve Yeğenoğlu, 2011) belirlediği normatif sınırlara uyması

beklenmiştir. Dolayısıyla neoliberal-muhafazakâr yapılanmanın toplumsal cinsiyete duyarlı yasal değişiklikleri ve politikaları, alternatif feminist kamuları reddetme girişimlerini içermektedir (Coşar ve Özkan-Kerestecioğlu, 2016, s. 17). Bundan hareketle, gerek AKP'nin liberal politikaları ile daha fazla muhafazakâr ve/veya dindar kadının kamusal görünürlüğünün sağlanması, gerek bilhassa Müslüman kadınlar için dinin modernist bakışla yaşandığı yeni kamusal alan inşası, her zaman feminist hareketle iş birliği içinde ilerlememiştir. Zira bu süreçte AKP hükümetinin, muhafazakâr politikalarına karşı tehdit olarak gördüğü feminizme dair pejoratif söylem geliştirmesi, AKP tabanında yer alan ve kamusal hayatta var olan eğitimli-orta sınıf Müslüman kadınların feminizm hakkındaki yaklaşımlarını çeşitlendirmiştir. Erdoğan rejimi, özellikle Gezi Direnişi sonrası feministleri hedefine almış ve bundan sonra iktidar dilindeki cinsiyetçi söylem hiç olmadığı kadar yaygınlaşmıştır (Mutluer, 2019). Türkiye'de kamu yayıncılığı yapan TRT'de Ramazan ayında yayınlanan bir programda bir ilahiyatçının kadın-erkek eşitliğini ve kadının ekonomik özgürlüğünü reddeden açıklamaları, “*AKP döneminin desteklediği cinsiyet iklimini*” ve dönemin ana akım kamusal alanda kadını görmek istediği yeri tanıtmaktadır. (Güneş-Ayata ve Doğangün, 2017, s. 1-2). Hülasa, kadınlar farklı dönemlerde farklı formlarda olan “*ataerkiyle pazarlık*” (Kandiyoti, 1988) yaparak kamusal hayata karışabilmişlerdir. Ancak din temelli muhafazakâr tercihlerin yaygınlaşması, alternatif karşı-kamusal alan taleplerinin ya tamamen marjinalleştirilmesine ya da baskıcı biçimde susturulmasına neden olmuştur (Coşar ve Özkan-Kerestecioğlu, 2016, s.12)

Ömer Çaha (2010), 2008 yılında İstanbul'da yaptığı saha çalışmasına dayanarak kadınların Türkiye'nin iki yüz yıldır özellikle eğitim ve istihdam yoluyla kamusal hayata eklemlenme çabalarıyla izlenen modernleşmesinin bir sonucu olarak Türk kültüründeki köklü ataerki değerlere rağmen, Türk kadınlarının gerek ailevi gerek toplumsal ve siyasal hayatta cinsiyet rollerine karşı eşitlikçi bir tutum geliştirdiği sonucuna varmıştır. Buna karşın, bir başka saha çalışmasında Tuncer (2015) Ankara'daki kadınların kamusal alana erişimleri ve alanı kullanım biçimlerini incelediği araştırmasında, kamusal mekânı, kadınların evden dışarı çıkmalarıyla yaratılan mekân olarak geniş kapsamda ele almış, kadınların özel alan deneyimleriyle kamusal mekandaki deneyimlerinin ataerki pratikler üzerinden iç içe geçtiği sonucuna varmıştır. Bunun yanı sıra, kadınların sokak sohbetlerini karşı-kamu yaratma

potansiyeli üzerinden değerlendiren Aksoy (2017), yapmış olduğu etnografik saha çalışmasında farklı etnik kökenden olan ve mahalle kültüründe yaşayan kadınların, kamusal olan sokakta bir araya gelişlerini kamusalı sıklıkla inşa etme, kamusala çıkma olarak ele alırken; teorik ve normatif kamu-özel ayrımının özel alana getirdiği “*hane içi*” tanımını, evlerini başkalarına da ait gören kadınlar tarafından kırılan, dolayısıyla pratikte esnek bir alan olarak yorumlamıştır. Bu doğrultuda, Türkiye’de feminist kamusal alanı şekillendiren birçok etkenin olduğunu gösteren çalışmalar, kamusal-özel alan ayrımının da bağlama göre değişen -akışkan olduğunu gözler önüne sermiştir. Böylece, feminist aktivizmin kadınların kamusalılığına katkısı ampirik çalışmalarca da kanıtlanmıştır.

Coşar ve Özkan-Kerestecioğlu (2016, s.18), bahusus 1980 sonrası feminist aktivizmin kazandırdıklarına odaklanarak kamusal alana yapılan en son müdahaleler için feminist karşı kamuları yarattıkları çıkarımı yapmanın erken olduğunu düşünmektedir. Ancak bu makalede konuya siyaset bilimi perspektifinden bakıldığından bilgi ve iletişim teknolojilerinin dijital feminist aktivizme kazandırdığı ivme hesaba katılmamıştır. Bu anlamda, günümüzde feminist karşı kamusal alanın yaratılma potansiyeli üzerinde durulduğunda, özellikle yeni medyanın çeşitlendirdiği alternatif medyanın rolüne bakmak gerekmektedir.

Türkiye’de kitle iletişimin daha yaygın olduğu 2000’lere kadar olan dönemde kadınlar sorunlarını ve taleplerini alternatif radyo programları aracılığıyla kamusala taşımıştır. Günümüze gelene kadar kadınların alternatif medyadaki en baskın aracı süreli yayınlar olmuş, alternatif medya bağlamında kamusal alandaki görünürlük Kaktüs, Jujin, Roza, Pazartesi, Eksik Etek gibi dergilerdeki içerikler ile sağlanmıştır (Tekvar, 2017, s. 542-543).

Ana akım medya kanallarında “sıradan kadınların” hikayelerinin anlatılması, kadınların kamusalılığına katkı sağlamaktadır. Şanlı (2011), kırsaldan kente göçen kadınlar gibi dezavantajlı gruplarla yapılan saha araştırmalarından örnekler göstererek ve Türkiye’de farklı TV kanallarında yayınlanan ve kadınların ev içi ve sembolik

şiddet mağduriyetlerini konu alan programları “*Kadının Sesi*” adıyla genellemiş ve bu programlara söylem analizi yapmıştır. Bu çalışmada Şanlı (2011), burada kadınların ilk elden anlatımlarının kamusallaşmada önemli bir rol oynadığını iddia etmiştir. Medyanın da eliyle şimdiye kadar kültürel pratikler yoluyla marjinalleştirilen böylece sessiz ve görünmez olan kadın gruplarının özel sorunlarını, Kadının Sesi programlarına taşımasıyla, medya politik/kamusal bir alan haline gelmektedir (Şanlı, 2011, s.297). Ancak bilinçli bir karşı-kamu yaratma potansiyeli arandığında ana akım medyanın sundukları sınırlıdır. Bu alanda kendine yer bulamayan feminizmler, alternatif mecralara başvurumaktadırlar. Türkiye’de feminist aktivizmin dijital alanda nasıl yürütüldüğünü ele alan çalışmalar (Kuyucu, 2013; Altınay, 2014; Şen ve Kök, 2017; Tekvar, 2017; Alikılıç ve Baş, 2019; Dalaman, 2020) özellikle *Twitter*’daki *hashtag* çalışmaları ile kadına karşı ev içi şiddet ve cinsellik başta olmak üzere özel alana hapsedilen kadın sorunlarının kamusala taşındığı sonucuna varmış, böylece medyanın dijital alan ile feministlerin karşı-kamu yaratmalarına nasıl imkân sunduğunu göstermişlerdir.

### 2.1.1. Türkiye’de İslami Feminist Karşı Kamusal Alan

Farklı etnik, dini, cinsiyet kimliklerini göz ardı ederek aktivizm yürüten özcü feminist anlayışın uzun yıllar ana akımı oluşturduğu ülkelerden biri de Türkiye’dir. Siyah ve lezbiyen feministlerin beyaz ve heteroseksüel feministlerden oluşan Batı feminizminin ikinci dalgasına meydan okuyuşuna benzer şekilde, Türkiye’deki Kürt ve İslamcı feministlerin de etno-merkezci ve diğer kimlikleri dışlayıcı oldukları için Türk ana akım feministlere karşı eleştirilerde bulunmasıyla (Diner ve Toktaş, 2010, s. 47) zaman içerisinde hâkim kamusal alan da dönüşmüş, daha fazla aktör ile şekillenmiştir. Türkiye’de Müslüman kadınlar, yoğunlukla laik Kemalistler ve siyasal İslamcı gruplar arasındaki “başörtüsü-türban” sembolik tartışması ile anılmıştır. Kemalist rejime göre “başörtüsü” kavramı, Anadolu kadınlarının kullandığı geleneksel bir kıyafetken; “türban” anti-Kemalist ve İslami gericiliği sembolize eden bir kavramdır (Mutluer, 2016). Bu bakışın kamusal alandan dışladığı kadın grupları, Türkiye’de İslami feminist karşı kamusal alanın yaratılma sürecine dahil olan siyasi ve sosyal dönüşümlerin öznelere olmuştur.

Türkiye’de İslami feminist kamusal alanın yaratıcıları arasında, farklı ideolojiler ile feminizm kesişiminde kendisini tanıtanların yanı sıra bu etiketi tercih etmeyerek kadın hakları aktivizmi yürütmeyi seçenler de vardır. Örneğin, Türkiye’de Müslüman kadınlara dair dünya geneline hitap eden belgeseller yapan ve kendisini feminist olarak tanımlamamakla birlikte feminizmi bir kaynak olarak gören Ayşe Böhürler (Tunç, 2018, s. 238), muhafazakâr bir parti olan AKP’nin kurucu üyelerindendir ve ana akım muhafazakâr medya kuruluşlarında olan Yeni Şafak Gazetesinde köşe yazarlığı yapmaktadır. Daha önce Milliyetçi Hareket Partisinde rol almış, sonradan feminist çizgide yer alan akademisyen Mualla Gülnaz Kavuncu ise kendisini hem Müslüman hem feminist tanımlamaktadır. Bunların yanı sıra Fatma Bostan Ünsal, Cihan Aktaş gibi isimler, Türkiye’de 28 Şubat sürecinde mağdur olmuş ve bundan hareketle Müslüman kadınların kamusal taleplerini çalışmalarında sıklıkla işlemişlerdir.

Türkiye’de İslami Feministlerin yarattığı karşı-kamuyu anlamlandırırken, “neye karşı” ve “neden” karşı kamusal alan oluşturdıklarının tarihsel bağlamını sunmak gerekmektedir. Zira hegemonik baskın kamusal alanın dışarıda bırakmasıyla ona karşı-hegemonya oluşturan İslamcı kadınların kamusal alandan beklentilerini, idealize edilmiş kamusal alanı şekillendiren siyasi gelişmeler belirlemiştir. Bu doğrultuda, Türkiye’de İslami feminizmin tarihsel seyri, Müslüman kadınların kamusal hak mücadelesinden bağımsız düşünülemez. İslamcı hareket kapsamında sergilenmeye başlayan İslami kadın aktivizminin başlıca talebi, kamu dairelerinde ve üniversitelerde başörtüsü yasağının kaldırılması olmuş, bu doğrultuda kadınlar dini kimliklerini gizlemeden kamusal görünürlük talep etmişlerdir (Güneş-Ayata ve Doğangün, 2017, s. 3). Bu kadınların üniversitelerde başörtüsü yasağına karşı mücadele amacıyla sokaklarda ve üniversite kampüslerinde protesto etmeleri, siyasete katılımlarını artırmıştır (Diner ve Toktaş, 2010). Dolayısıyla İslamcı aktivizmde yer alan kadınlar, daha sonrasının “*Müslüman kadın hakları savunucularının ve/veya İslamcı/Müslüman feministlerin baş kahramanları olarak kabul edilebilir*” (Çakır’dan aktaran Coşar ve Yeğenoğlu, 2011, s. 560).

Türk siyasi hayatında siyasal İslamcı ideolojiye sahip olan Refah Partisi (RP), başörtülü kadınların kamusal haklarını kazanma mücadelesinde öne çıkan öznelerden olmuştur. Bu kapsamda, yoğunlukla siyasal İslamcı erkeklerin “bacı ve eşleri” olarak gördükleri başörtülü kadınları temsil ettiği bir siyasi ve sosyal süreç yaşanmıştır. Bunun yanı sıra, RP döneminde parti mensubu İslamcı kadınların il, ilçe ve mahalle teşkilatlanmalarında yer almasıyla, cumhuriyet tarihinde daha önce olmadığı kadar çok muhafazakâr ve veya/ İslamcı kadın kamusal alanda varlık göstermeye başlamıştır. Bu durum, medyanın Müslüman kimliği ile kamusalda var olma gayesindeki kadınları “İslamcı” etiketi ile yansıtmaya neden olmuştur. Zira Türkiye’de uzun yıllar konvansiyonel medyanın da etkisiyle “başörtülü kadın” olmak İslamcılıkla özdeşleştirilmiştir. Ancak kadınların RP içindeki etkinliklerine rağmen yoğunlukla İslamcı erkekler tarafından temsil edilmeleri, “kadın öznesi” olarak siyasi hayatta var olamamalarının bir göstergesidir. Zira İslamcı hareket, kadınların ve erkeklerin bir arada mücadele verdiği bir alan olsa da 1980 sonrasında Türkiye’de Müslüman kadınlar ve erkekler dindarlık pratikleri yönüyle farklılaşmışlardır (Köse, 2014, s. 233). Başörtüsü yasaklarıyla seküler kamusal alandan dışlanan kadınlar, kamu kurumlarında çalışma, üniversitelerde eğitim görme ve akademik kadroda yer alma gibi imkanların dışında bırakılmış ve kamusal hayatın birçok dalından dışlanmıştır. Bu duruma karşılık, dindar ve/veya muhafazakâr erkeklerin başörtüsü veya tesettüre kıyasla dışarıdan belli olmayan dindarlığı, seküler kamusal alana kolayca uyum sağlayabilmiştir (Köse, 2014, s. 234).

Bu nedenle başörtülü kadınlardan, İslamcı hareketteki erkeklere yönelik eleştiriler de yükseltmiştir (Aktaş, 2006) Zira İslamcı erkekler İslam’da kadının konumunda bir adaletsizliğin olmadığını öne sürerek kadın sorununu tartışmayı bir anlamda reddederken; İslamcı kadınlar, İslamcı erkeklerin kamusal alandaki eşitsiz varlıklarının, iş hayatı ve ev hayatında da “İslam” ile örtüşmeyen ancak “İslami” görülerek meşrulaştırılan eşitsizliklere kapı araladığını savunmuştur. Ancak İslamcı hareket erkek egemenliğinde olsa da bu hareketin aynı zamanda İslam’da kadının konumuyla ilgilenen entelektüel, aktivist ve feminist gruplar yetiştirdiği açıktır (Diner ve Toktaş, 2010, s. 51-52). Özellikle din felsefesi, dinler tarihi ve ilahiyatın tefsir, fıkıh, hadis gibi alanlarında akademik uzmanlık kazanan Müslüman kadınların

entelektüel donanımı, Kuran ve peygambere dair yorumlarda bulunmasını meşrulaştırmıştır çünkü daha önce İslamcı erkeklerin yalnızca “anne” veya “eş” olarak kodladıkları Müslüman kadın, bu entelektüel birikim ile saygı duyulması zorunlu birey haline gelmiştir. Bu kadınların sayılarının artışı ve Müslüman erkeklerin daha önce tartışmaya imtina ettiği konulardan olan İslam’da evlilik, kadın hakları gibi konuların sık sık tartışılması, geleneksel dini perspektiflerin sorgulanmasına yol açmıştır.

Tam bu gelişmelerin akabinde 2001 yılında yayınladığı *Bacıdan Bayana* kitabıyla Cihan Aktaş, Türkiye’de değişen Müslüman kadın imajının seyrini izlemekte ve bu anlamda kamusal alan tartışması yapmaktadır. Kitaba adını veren “bacı” kavramı, siyasal İslamcıların 1970’lerde Müslüman kadınların sorunlarını ve taleplerini siyasal düzlemde dile getirirken kullandıkları bir tabirdir. Buna göre muhafazakâr ideolojiyle sıkı ilişki içinde olan İslamcı siyaset, kadınları gündemine alırken “kardeşlik” vurgusu yapma gereksiniminde bulunmuş ve o dönem Müslüman kadınlar için de siyasi düzlemdeki varlığın tek yolu “bacı” olmayı bir anlamda kabul etmek olmuştur (Aktaş, 2001). Bu yaklaşımıyla Aktaş (2001), siyasal İslamcı erkeklerin “*aralarında kan bağı bulunmayan/ namahrem kadınların*” dini yaşantı hürriyetine dair taleplerini kamusal alanda görünür kılma eylemlerine “*bacı*” ifadesi ile meşruiyet kazandırdığını düşünmektedir. Kitabın başlığında yer alan “*bayan*” tabiri ise 1990’lar itibariyle kentteki Müslüman kadının modernleşmenin sonucu olarak kamusal alandaki varlığına vurgu yapan bir değişime işaret etmektedir. Bu kitap, Türkiye’de Müslüman kadınların siyasal İslamcı hareketin etkisi altındaki kamusal alan seyrini özetler niteliktedir. Ancak Aktaş bu kitabında 1960’larda daha çok kırsal hayatın içindeki kadının siyasal İslamcılar tarafından temsilini etkin ele alsada 1990’lı yılların Müslüman kadınlarını ataerki İslami kaynakların gölgesindeki “*bayanlar*” olarak homojenize etmesi yönüyle, bu gruptan ayrılan Müslüman kadın hareketlerini ihmal etmektedir.

1990’larda üniversitelerde başörtülü eğitim alması engellenen kadınlar doğrudan protestolar ve yürüyüşler yaparak sokağa çıksalar da İslamcı kadınların kamusal alandaki görünürlükleri artana kadar İslami ataerki ile pazarlık fikri, kadın hareketinin gündeminden dışlanmıştı (Coşar ve Yeğenoğlu, 2011, s. 560). Bu durum,

Türkiye’de Müslüman kadın aktivizminin feminizmle bir arada ilerlemesini geciktirmiştir. *“Laik-dinsel karşıtlığının belirlediği Kemalist ve İslamcı özne konumları arasındaki kutuplaşma, türbanın kamusal görünürlüğüne ilişkin tartışmaların da büyük ölçüde karşıtlıklar etrafında gerçekleştirilmesine neden olmaktadır”* (Kubilay, 2009, s. 326). Tümüyle bu gelişmeler, daha önce feminist hareketin de sormaya ve gündemine almaya uzak olduğu veya cevabı olumsuz olan, İslami feminizmin mümkün olup olmadığı sorunsalını daha önce olmadığı kadar çok gözler önüne sermiştir. Ancak İslamcı kadınların bu girişimleri, hem İslamcı erkeklerin ataerkil İslami yaklaşımlarına entelektüel cihette karşı argüman geliştirerek, hem de feministleri sorgulamaya iterek iki kanatta da bölünmelere neden olmuştur.

Türkiye’de Müslüman kadınların “Müslüman” kimlikleriyle feminist hareket içinde uzun süre politik fail olamamaları gerek Türkiye’de siyasal İslamcılığın meşalesini tutan eski adıyla Refah Partisi’nin (RP) -yeni adıyla Saadet Partisi’nin (SP) Müslüman kadınların başörtüsüyle kamusal alanda var olma mücadelesini araçsallaştırması (Diner ve Toktaş, 2010; Coşar ve Yeğenoğlu, 2011); gerekse Türkiye’de feministlerin uzun yıllar başörtüsünü “kadın sorunu” olarak gündeme almaması sonucu cereyan etmiştir. Bu anlamda Kemalist ideolojik arka planın Müslüman kadını başörtüsüyle kamusal alanda bulundurmayan politikalarına karşı Müslüman kadınlar, İslamcı fikirlerin siyasi düzlemdeki tezahürleriyle gündemde yer almıştır. Bunun sonucu olarak Türkiye’de uzun yıllar başörtüsü, erkekler tarafından tartışılan bir husus olmuştur. Bunun yanı sıra, Türkiye’deki ana akım feminist yaklaşımın dini feminizmden ayrı düşünerek başörtülü kadınların kamusal alan mücadelesini sahiplenmeyişi, konunun erkek egemen tahakkümün gündeminde kalarak kolaylıkla araçsallaştırılmasının önünü açmıştır. 28 Şubat sonrası üst yapının sosyal ve siyasi hayatı yeniden yapılandırması, Müslüman kadının kamusal hayatta görünür olmak amacıyla örgütlenişi için işaret fişegi olmuştur. Ancak, İslamcı kadın aktivizminin yürütüldüğü dönemde, feminist hareketin tamamen bu aktivizmi göz ardı ettiği söylenemez. Zira bazı İslamcı kadın örgütleri, Türk Ceza Kanunu Kadın Platformu’na katılarak yasal çerçevede kadın haklarını iyileştirmek için feminist ve Kemalist kadınlarla iş birliği yapmıştır (Aksoy, 2015).

2002 itibariyle AKP'nin iktidara gelmesiyle Müslüman kadının kamusal alandaki varlığı dönüşmüş, Müslüman kadınların kamusal alandaki görünürlüğü önemli ölçüde artmıştır. Nitekim kadınların, daha önce geleneksel dini yaklaşımlar sonucu dışında bırakıldıkları İslam'ın kamusal alanları olan camilerde daha görünür olmasının önünün açılması için projeler geliştirilmiş, bu nedenle bu dönem Müslüman kadınların "altın çağı" olarak adlandırılmıştır (Maritato, 2020). Bu anlamda Chiara Maritato'ya göre (2020, s. 165), Türkiye'de Diyanetin kadınlar için yürüttüğü *"Camiye Davet"* projelerinde yer alan *"vaizeler, her ne kadar 'yukarıdan aşağıya' metotla atanan devlet çalışanları olsalar da vaizelerin camilerdeki etkinliğinin artışı, dini kamusal alana erişimi olan ve ev dışındaki etkinliklere özerk katılım için alanlar bulan bir grup kadını yüreklendirmektedir"*. Ancak bu tip projeleri, siyasi hedefler için kadınların araçsallaştırılması olarak yorumlayanlar da vardır (bkz. Coşar ve Yeğenoğlu, 2011). Hem siyasette hem de sosyal hayatta daha görünür olmalarına karşın Müslüman kadınlar, homojen bir grup olarak görülmeye devam etmiş ve kamusal alanda olma mücadeleleri *"başörtüsüne kamusallık kazandırmadan"* öteye geçememiştir (Kubilay, 2009). Bu durum, ana akım erkek egemen bakışın tanımladığı, ihtiyaçlarını belirlediği ve böylece homojenize ettiği Müslüman kadın kimliğine alternatif seslerin yükselmesi ve bu seslerin yeni medya ekolojisinde daha görünür olmasıyla sonuçlanmış, bu da tartışmalara yeni boyutlar kazandırmıştır. Peki, Türkiye'de yıllardır hâkim görüşün homojen tanımladığı Müslüman kadın kimliğine alternatif yaklaşımlar dijital alanda nasıl ses bulmuştur? Hâkim erkek egemen kamusal alanda yer bulmaya çalışan Müslüman kadının kamusal alan mücadelesinin AKP hükümetinde daha derinleşerek alternatiflerini yaratmasında hangi yöntemler kullanılmıştır? Türkiye'deki ana akım Müslüman kadın tanımlamalarına karşı geliştirilen alternatif yaklaşımların kamusal alan oluşturma potansiyeli nedir? Tüm bu sorular, yeni medya ekolojisinde Müslüman kadınların dijital platformlar aracılığıyla gerçekleştirdiği güncel faaliyetler üzerinden incelendiğinde yanıt bulabilir. Ezcümle, Müslüman kadınların sivil toplum örgütleri ve siyasi partilerdeki etkinlikleriyle siyasi katılımlarının artışının bir sonucu olarak kamusal alandaki varlıkları 1990'lı yıllar itibariyle giderek artmıştır. Bu durum, başörtülü birçok kadının kamusal alandaki varlığının artması anlamına geldiği için gerek İslamcı gerekse Kemalist camiada fikir ayrılıklarına neden olmuştur. En önemlisi, bu gelişme Türkiye'de kadın hareketi içerisinde de kırılmalara sebep olmuştur (Bora, 2014).

Türkiye’de İslami feminizm kavramı, 1992’de Nilüfer Göle’nin Modern Mahrem kitabında ve Yeşim Arat’ın makalelerinde farklı feminist grupların varlığına değinilirken kullanılmasına karşın, bu kavramın akademide tartışılması Türkiye’de dünya geneline nazaran gecikmiştir. Bu gecikmeyi ülkenin siyasi ve sosyal yapısının yanı sıra bilgi teknolojilerinin kısıtlı yeterliliği etkilemiştir. Müslüman kadınların kamusal alanda belirlenen kıyafet normunda var olmayı reddedişleri ve başörtüsü ile kamusal hayatta var olma talepleri Türkiye’de İslami feminizmin ortaya çıkmasında öne çıkan sorunsal olmuştur. Böylece Türkiye’de İslam ve feminizm kavramları ilk kez bir arada, 1987’de yayımlanan *Türbanlı Feministler* dosyasında geçmiştir (Köse, 2022). Bu dosyada ismi geçen Hidayet Şefkatli Tuksal, Mualla Gülnaz, Sibel Eraslan, Yıldız Ramazanoğlu gibi isimler, o dönem her ne kadar kendilerini muhafazakâr Müslüman olarak tanımlamasalar da özellikle Müslüman kadın hareketinin Türkiye’de ivme aldığı 2000’lerde İslami feminizmin öncü çalışmalarını yürütmüşlerdir.

Kendisini “feminist” olarak tanımlamayan birçok kadın, daha sonra İslami feminist hareket içinde yer almış ve Türkiye’de hem Müslüman hem feminist olunabileceği fikrinin aktivizmini yürütmüştür. Bu doğrultuda siyasi atmosferin sonucu olarak 1980’li yıllar itibariyle İslamcı kadın hareketi; Yıldız Ramazanoğlu, Cihan Aktaş, Sibel Eraslan ve Fatma Bostan Ünsal gibi isimlerin bilhassa “başörtüsü” tartışmaları üzerinden yürüttükleri aktivizm ile devam etmiştir. Zira başörtüsünün, özgürlüğün sembolü olarak görüldüğü bu dönemde yürütülen aktivizm de hak mücadelesi de başörtüsü temelinde olmuştur. Bu isimler, Türkiye’de Müslüman kadın hareketini başörtülülerin ötekileştirilmesi üzerinden sergiledikleri eleştiriler ve farklı gruplarca homojenize edilmiş Müslüman kadın kimliğini yeniden tanımlamalarıyla Müslüman kadın hareketinin gelişiminde öne çıkan isimlerden olmuşlardır. Ancak belirtildiği gibi 90’lar Türkiye’inde siyasal İslamcılığın ele aldığı sorunlar ile ortak olarak başörtüsü konusuna eğilmeleri ve benzer söylemlere sahip olmaları nedeniyle bu isimler feminist hareket ile bütünleşik ilerlememiş, bu isimler muhafazakâr kadın çizgisinde kalmıştır. Bu nedenle bazı İslamcı kadınlar, feminist görüş ile İslamcı değerlerin bir arada olmasının yollarını aramışlardır (Badran, 2005). Böylece bu kadınlar, Türkiye’de daha önce kamusalda tartışmaya açılmayan birçok konunun tartışılmasına sebep olmaları ve “Kemalist ataerkil düşünce yapısının” yanı sıra “İslamcı erkeklere” karşı geliştirdikleri eleştirileri ile İslami feminizmin gelişimine

katkı sağlamışlardır. Bahusus, bu çalışmanın sorunsalına paralel olarak Türkiye’de Müslüman kadın aktivizminin gelişiminde farklı ideolojik alt yapıya sahip birçok kadın yer almaktadır ve bu da güncel durum değerlendirilirken aktivist Müslüman kadınların homojen olmayışının tarihsel delili niteliğindedir. İslami feministler, Müslüman kadınların kıyafetlerinden ötürü kamusal alanda görünür olmamalarını, cinsiyetçi ayrımcılık olarak tanımlamaktadır (Çubukçu, 2004, s. 68). Bu doğrultuda hak mücadelelerini sürdüren kadınlar, ayrımcılık yarattığını düşündükleri, başta kıyafet/tesettür konusu olmak üzere, daha önce mahrem alanda kalmış birçok konuyu siyasetin gündemine sokmuştur (Göle, 2000). Her ne kadar temel gündem başörtüsü olsa da İslamcı kadın aktivizminde yer alan kadınlar da homojen değildir ve içlerinde cinsiyet rolleriyle ilgili konuları da tartışmak isteyenler bulunmaktadır. Bu doğrultuda *“Bazı İslamcı kadınlar feminist aktivistler, akademisyenler ve örgütler, kadının güçlendirilmesini dikkate almayan ve İslamcı kadın aktivizmini başörtüsü mücadelesiyle sınırlayan İslamcı hareket içindeki erkek egemenliğine meydan okumuştur”* (Güneş-Ayata ve Gündoğdu, 2017, s. 3). Dolayısıyla İslami feminizmin 2000’li yıllarda gelişimi, 28 Şubat döneminde kamusal alandan dışlanan kadınların hazırladığı zemin ile mümkün olmuştur (Parmaksız ve Öztan, 2021, s. 145).

İslami feminizmin ilk olarak ele aldığı konulardan biri, İslamcı kadınların kamusal alandaki varlıklarını şekillendiren ve İslamcı hareketin mücadelesinden miras kalan başörtüsü üzerine yapılan düzenlemeler olmuştur. 1990’lar, başörtülü eğitim görmek isteyen kadınların yasak sonrası eğitimlerine ara verdiği ya da mezun olanları okullara göre mesleklerini icra etmek yerine “eş” ve “anne” rolleri ile özel alana döndükleri bir dönemdir (Köse, 2014, s. 104-105). Bu nedenle üniversitelerde başörtüsü takma yasağının İslamcı feminist aktivizmin ana arenası haline gelmesiyle İslami kadın örgütleri sokaklara dökülmüş; İslamcı yazarlar, aktivistler, filozoflar, araştırmacılar ve hukukçular ise Kuran ayetlerinin ve dini söylemlerin kadınlara karşı manipülasyonunu göstermek amacıyla Kuran’ın kötüye kullanımını yapıbozuma uğratmaya çalışmışlardır (Diner ve Toktaş, 2010, s. 42). Bu girişimin başında gelen isim, ilahiyatçı akademisyen Prof. Dr. Hidayet Şefkatli Tuksal’dır. Yazmış olduğu doktora tezinde, İslam’ın bilhassa ataerkil gelenekten gelen alimlerin hadis ve tefsir aktarımlarında dolayı ataerkil yorumlandığı üzerinde durmuştur. Bundan hareketle Kuran’ın erkek müfessirlerin gözünden yorumlanmasının sonucu olarak İslam, ataerkil bir geleneğin tesiriyle günümüze gelmiştir. Böylece, hem muhalif

muhafazakâr (örtülü) kadınların akademik ve entelektüel zeminlere ulaşmalarının önünde bulunan engeller hem de bu kadınların, konuya dair ortak düşünmemeleri, literatürde bu alanda çok fazla çalışmanın olmamasına neden olmuştur (Tuksal, 2012, s. 26).

*“(...) İslam kadını yüzyıllardır neden erkeğinden eksik ve kötü kabul edilmektedir? Mümin kadının cenneti neden bir başka kulun subjektif rıza anlayışına endekslenmiştir? Temelde kadınları korumak amacıyla izin verilen/teşvik edilen çok eşlilik, neden keyfi ve kadınların zararına uygulanan bir sistem haline getirilmiştir? (...) İslam’ın insan onuru ve özgürlüğüne verdiği değer karşısında çok marjinal yaklaşımlar gibi görünen bu sorular, maalesef İslam’ın kadın anlayışına, bu dinin özüne ve temel prensiplerine ters düşen, son derece marjinal bir yaklaşımın sindiğini, onu belirlediğini ve yönlendirdiğini göstermektedir”* (Tuksal, 2012, s. 26-27).

Türkiye’de İslami feminizm, Kuran’da söz edilen bir kadın olan Havle bint Sa’lebe’nin yaşadığı toplumda yaygın olan “zıhar” isimli uygulamaya karşı geliş üzerinden okunmaktadır. Bu vaka ile kadının hakkını araması ve kazanmasının kutsal kitapta yer alışı, İslam’ın toplumlarda kadın erkek eşitliğini sağlama misyonuna referans yapılmaktadır. Buna paralel olarak ilahiyat disiplini İslam’ın kadının sivil haklarını koruyan bir din olması (Müftüoğlu, 2016; Tunç, 2018), Havle Derneği’ne ilham vererek yeni toplumsal hareketlere katkı sağlaması yönüyle sosyoloji disiplini (Erdoğan, 2021), ve İslami feminist söylemin feminizmler içindeki yeri bakımından siyaset bilimi disiplini (Parmaksız ve Öztan, 2021) tartışılmaktadır.

### **2.1.1.1. Türkiye’de Müslüman Kadınlar ve Medya**

Her baskının bir direniş meydana getirdiği yaklaşımına (Foucault, 2014) paralel olarak bilhassa kamusal alandaki “hakları” elinden alınan Müslüman kadınlar görünürlük kazanma ve yeniden kamusal alanda var olma adına çeşitli yöntemler geliştirmişlerdir. Bu süreçte kitle iletişimin tarihsel seyrine paralel olarak gelişen medya, kadınların fikirlerinin görünürlüğünde olumlu ya da olumsuz önemli rol oynamıştır.

1990’lardaki Müslüman kadınların görünürlük mücadelesine medya kullanımları üzerinden bakıldığında, yoğunlukla dergi ve roman yayıncılığı ile mağduriyetlerini görünür kıldıkları görülmektedir. Bununla birlikte bilhassa 28 Şubat sürecinde mesleğinden ihraç veya emekli edilen akademisyenler, öğretmenler ve diğer meslek gruplarından entelektüel kadınlar, hali hazırda var olan kadın derneklerinin ihtiyaçlarına cevap vermemesi sebebiyle örgütlü mücadelelerini kurdukları sivil toplum kuruluşları ile yürütmüşlerdir. Bu kuruluşların düzenlediği atölyeler, konferanslar ve seminer programları ile hak talebi sergilenmiştir. Bu dönem, en yaygın kullanılan kitle iletişim araçları gazeteler ve televizyon olduğu için, yalnızca ana akım gazeteler ve televizyon kuruluşlarının gündemine aldığı hususlar kitle ile paylaşılabilmektedir. Bu nedenle Müslüman kadınların dönemin sorununa paralel olarak mücadele ettiği başlıca husus olan başörtüsü, yalnızca entelektüel kesim arasında konuşulmuş, böylece hanelerdeki kadınların seslerinin medya platformlarına taşınamamasıyla yoğunlukla tek yönlü kalan bir iletişim devam etmiştir. Özellikle 2000’li yıllara kadar, seküler görüşlerin karşısında muhafazakâr ve çoğunlukla siyasal İslamcı görüşlerin yer aldığı açık oturumlarda erkekler, Müslüman kadınların hak talepleri ve kamusal alandaki varlıkları hakkında fikir beyan etmiştir (Aktaş, 2001). Bu durum bir yandan tartışmaların iki kutuplu yürütülmesine, diğer yandan ideal kamusal alan ve ideal Müslüman kadın üzerinden ataerkil söylemin yeniden üretilmesine yol açmıştır.

Enformasyon teknolojilerinin gelişimi, gelişim gösterdiği toplumun değerleriyle, bu değerleri anlamlandırma ve tanımlama bakımından etkileşime sahiptir (Avcı ve Topçu, 2021, s. 16). Böylece, çeşitlenen medya kanallarında dil ve kültürün anlamlandırılmasına paralel olarak edebi eserler de toplumun enformasyon teknolojilerinin gelişimine göre şekillenen değerler bütününe anlamlandığı ürünlerdir. Bundan hareketle örneğin medya unsuru sayılabilecek edebi eserlerde eğitimli entelektüel Müslüman kadının kamusal alanda var olma kaygısı eleştirel bir dille sunulmuş, birçok kadının bu iletişim aracı sayesinde müşterek hisler paylaşmasının önü açılmıştır. Benedict Anderson, Hayali Cemaatler kitabında “*print capitalism*” kavramıyla, kâr etme gayesiyle basılmış romanların ve yayınların, bu yayınları okuyanlar arasında “*ortak bir anlam dünyası*” yarattığını öne sürmektedir.

Bu anlamda Türkiye’de Yıldız Ramazanoğlu, Fatma Barbarosoğlu, Cihan Aktaş, Emine Şenler Yüksel ve Şerife Katırcı gibi isimler, kadınların özne olduğu “*hidayet romanları*” ile kamusal alanda dindar kadın temsiline katkı sağlamışlardır. Ancak bu metinler, doğrudan feminist aktivizm amacı güdülerek değil, Türkiye’de 1970’li yıllarda yükselişe geçen İslamcılığın etkisiyle kaleme alınmıştır çünkü her ne kadar metinlerin ana karakterini kadınlar oluştursa da bu kadınların kadınlıktan ziyade dine yönelişleri üzerinden dindarlık kimliklerine vurgu yapılmıştır. Bu anlatılarda dönemin dindar-seküler iki kutuplu siyasi atmosferi etkili olmuştur zira metinlerdeki ana karakterin düşünce dünyasındaki kötüden-iyiye yöneliş, “*zamanlar ve mekanlar arası çelişkilerin kutuplaştırıldığı öyküler*” ile geliştirilmiştir (Köse, 2014, s. 7).

Müslüman kadın temsilini “*dindar kadın edebiyatı*” konsepti ile aktaran Elifhan Köse (2022), dindar kadının romanlarda sergileniş biçiminin yıllar içinde değiştiğini öne sürmektedir. Bu anlamda, 1969 ve 1971 yıllarında ilk baskıları yapılan ve Türkiye’de özellikle İslamcı kesim için kült haline gelen Emine Şenler Yüksel’in Huzur Sokağı adlı romanının ana karakteri, dindar kadın imajını kamusal alanda var olma kaygısı gütmeksizin verirken; 1989’da ilk baskısı yapılan Şerife Katırcı’nın Müslüman Kadının Adı Var romanındaki ana karakter, kamusal alanda doktor olarak var olan Müslüman bir kadındır. Erken dönem dindar kadın temsilini ele alan romanlarda kamusal hayatta var olma kaygısı gütmeyen başörtülü dindar kadın temsilinin yanı sıra, seküler kurumsal yapıya dair eleştirel bir üslup da takınılmıştır. Emine Şenler Yüksel ve Şerife Katırcı gibi isimlerin İkna Odası, Bir İnci Meryem: Bir 28 Şubat Romanı gibi romanlarında dindar kadın, “başörtüsü ile kamusal alanda var olamamasıyla mağdur” rolündeyken, Kemalist seküler kadın ise “*renkli saçları ve uzun tırnakları*” ile tasvir edilen (Ramazanoğlu, 2008) ve “mağdur eden” rolündedir. Edebi eserlerde de sıklıkla görülen bu ikili yarığı açan ve büyüten siyasi reaksiyonlar olmuştur. Türk siyasi hayatında gerçekleşen askeri muhtıralar, darbeler ve bunlara karşı gerçekleşen politik direnişler, toplumsal bölünmelere neden olmuş; bu bölünmeler ise süreçlerin, politize edilmiş aktörler olan Müslüman kadınlar cihetinde okunmasına sebep olmuştur. Nitekim Müslüman kadının öteki tarafından temsiline yerine kendi kendini temsili olarak nitelendirilebilecek örgütlü hareketi, aynı zamanda onun kendi kamusal alanını yaratışı olmuştur. Meryem Selva İnce’ye göre (2019) Fesleğen romanında kadın, annelik ve ev içi üretim üzerinden tanımlanıp

romantikleştirilerek özel alana hapsedilmiştir. Buna paralel olarak özellikle 2002 yılı sonrasında muhafazakâr iktidarın siyasi argümanlarıyla da örtüşür şekilde aileyi kutsallaştırma üzerinden kadının “*annelik görevine*” vurgu artmıştır. Bu kitaplar ile, daha önce tanışıklığı bulunmayan Müslüman kadınlar arasında müşterek anlamlar ve kolektif bilinç kurulmaktadır. Bu durumun zamanla aktivist hareketin tohumlarını atan bir ortak bilinç olduğu söylenebilir. Ancak, eski kitle iletişim teknolojileri ile bir araya gelmek ve harekete geçmek oldukça zor olduğundan daha fazla kadının kamusal alanda olma ihtiyacına bu teknolojiler cevap verememiştir. Bunun yanı sıra bu romanların, idealize edilen Müslüman kadın profilinin dışında kalan Müslüman kadınlar için temsil ve anlam yaratma kabiliyeti düşük kalmaktadır.

Medya alanlarından bir diğeri olan televizyon düşünüldüğünde, tartışmaların ana akım televizyon kanallarında bilhassa başörtüsü üzerinden yürütülmesi, birçok Müslüman kadının hak talebini yansıtmaya potansiyeli taşısa da Müslüman kadınların sorunlarını yalnızca “başörtüsü” konusuna indirgeyerek kısıtlı tutmuştur. Ayrıca ana akım medyada yer bulamayan birçok konu, hala farklı birçok Müslüman kadının talebini yansıtır nitelikte kapsayıcı olmamıştır. Ana akım medyanın sadece “üniversitelerde başörtülü eğitim” konusunu popülerleştirerek medya tüketimine sunuşu, sorunu “başörtüsü” olmayan ya da bunun ötesinde ve/veya farklılaşan sorunlara sahip olan Müslüman kadınların meselelerinin kamusallaşmasını geciktirmiştir.

Bunun yanı sıra farklı fikirlere sahip Müslüman kadınlar, kimi zaman ana akım medyada marjinalize edilerek sunulmuşlardır. Örneğin İslamcı feminist aktivist Konca Kuriş<sup>4</sup>, “*İslam’da örtünmek şart değildir; hadislerle yola çıkmak yanlıştır,*

<sup>4</sup> Konca Kuriş, İslam’ı 1987 yılında dahil olduğu Nakşibendi Tarikatı ile tanımış ancak buradaki öğretiler ile fikişel ayrılığa düşen, Kuran’ın dogmatik yorumlanmasına karşı gelen yenilikçi din önerisi sunmuş bir isimdir. Feminizm ve kadın hareketiyle ilişkisi, Mersin Bağımsız Kadın Derneğine katılmasıyla gelişmiştir. Ancak başörtülü olarak bu dernekte oluşu dernek içerisinde fikir ayrılıklarına ve kopmalara sebep olmuştur. Kuriş’in, Türkiye’de ilk kez Müslüman ve feminist kimliklerini bir arada kullanan isim olduğunu düşünenler olmakla birlikte onu feminist değil ancak ilerici (reformist) dindar olarak nitelendirenler de vardır. Türkiye’de İslamiyet’e dair bu tarz yorumların alışlagelmiş olmaması nedeniyle Kuriş’in fikirleri, 90’lı yılların sonunda Türkiye medyasında oldukça ses getirmiştir. Bu düşünceleri, özellikle radikal İslamcı gruplar ve terör örgütleri başta olmak üzere, birçok ana akım İslam ekolünü rahatsız etmiş ve sert eleştirilere maruz kalmıştır. Nitekim, 16 Temmuz 1998’de militarist

*anlamadığınız bir dille dua etmenin faydası yoktur, ben duaları hep Türkçe okuyorum; kadının regl iken namaz kılması ve oruç tutması günah değildir; kadın erkek yan yana ibadet edebilir, kadınlar cuma, bayram ve cenaze namazlarını kılabilirler.”* (hatırla.beraberce.org , Erişim Tarihi: 12.09.2022) ifadeleriyle Türkiye’de Müslüman kadınlar için alternatif görüşün sembol isimlerinden olmuştur. Türkiye’de İslamcılığın Müslüman kadınların taleplerini ataerkil dille tartışmasının oldukça yaygın olduğu 1998’de, Kuriş’in İslam’ın ataerkil yorumlanmasının problemlili oluşuna dair beyanları, ana akım medyada sıklıkla marjinalize edilmiştir. Kuriş’in oğlu Yahya Kuriş’in şu aktarımı, ana akım medyanın alternatif fikirleri yansıtmayı reddederek kamusal alan nasıl dışladığını göstermektedir:

*“Bir televizyon programına telefonla bağlandığında ‘Adem’in peygamber olmadığını mı iddia ediyorsunuz?’ diye bir çıkışta bulunmuştu moderatör. Annem de Âdem ile Havva’nın ne olduğunu anlatmaya çalışırken alt bantta ‘Konca Kuriş Âdem peygamberi reddediyor’ yazıyordu. Ertesi gün annemin atölyesinde otururken telefon çaldı ve annemin suratı bir anda buz kesti, telefonu kapattı. ‘Tehdit edildim. Artık televizyonlara çıkmamam ve konuşmamam gerektiğini söylediler’ dedi.”*

(medyascope.tv , Erişim tarihi: 13.09.2022)

Öte yandan, bu dönemde kitle medyasının hanelere enformasyon iletimini kısıtlı yapışı, ana akım medya kuruluşlarının kabul ettiği ve/veya belirlediği gündemin dışında kalanlar için alternatifleri azaltmıştır. Dolayısıyla bu durum, TV ve radyo kanallarında yer alamayan veya belirlenen sınırlar çerçevesinde yer alan seslerin geniş kitlelere ulaşmasını engellemiştir. Bu nedenle Türkiye’de internet kullanımının yaygınlaşması hem bireysel hem örgütlü aktivizmi gecikmiş kadınlara alternatif medya mecraları yaratmıştır. İnternet kullanımının yaygınlaşmasıyla hızla yaygınlaşan sosyal medya ağları sayesinde kadınlar, daha önce olmadığı kadar çeşitli bilgiye erişim sağlamış ve konuşma alanları edinebilmiştir. Bu durum hem farklı fikirlerin

---

İslamcı bir örgüt olan Hizbullah tarafından kaçırılmış ve işkence görerek öldürülmüştür. Bu durum, Türkiye’de hem İslam’da kadının yerine ve İslam’ın ataerkil yorumuna karşı ilk açıktan sesleniş olması hem de kamuoyunda ses getiren bu fikirlerin radikal İslamcı gruplar tarafından ölüm ile susturulmaya çalışması yönüyle konunun iki kutuplu tartışılmaya devam etmesinin önünü açar nitelikte olmuştur. (Havle Kadın Derneği, Erişim Tarihi: 09.09.2022).

oluşmasına hem de var olan farklılıkların görünürlüğüne katkı sağlamıştır. Böylece, bir yandan ana akım medyanın temsil kapasitesinin düşük oluşu, diğer yandan bu durumdan şikayetçi olan “diğer Müslüman kadınların” görünür olma kaygıları, enformasyon teknolojilerinin geliştiği ve bireysel internet kullanımının hızla arttığı dönem ile kesişmiştir. Bu nedenle açıktır ki, internetin yaygınlaşması ve sosyal ağların çeşitlenerek kullanımının giderek artması, yeni medya ekolojisinde “Müslüman kadınlar” arasında anlam dünyasının oluşmasını kolaylaştıran unsurlardandır.

Ancak yeni medya, kullanılan normatif kadınlık çerçeveleri ve cinsiyetçi söylemler ile yeni problemlere de yol açmaktadır. Bilhassa internet haberciliğinin yaygınlaşması ve haber platformlarının sosyal medya ağlarını aktif kullanışıyla bu sorunlar da yaygınlaşmıştır. Türkiye Medyasında Kadınların Temsili: Gazete ve İnternet Haberciliği Raporu’na göre (2016) medya, kadınları ötekileştiren cinsiyetçi söylem ve kadınları yücelterek vurguladığı “makbul kadın” normu ile ayrımcılığı yeniden üretmektedir. Bu nedenle İslamcı kadın hareketini tamamıyla feminist tanımlamak da çeşitli medya kanallarıyla İslami feminist karşı kamusal alan yaratan kadınları homojenize etmek de doğru olmayacaktır. Zira İslami feminizm ifadesi kullanılarak bireysel ve örgütlü aktivizm yürütülmesi, Türkiye’de internetin, bilhassa sosyal medya ağları üzerinden üretketici (*prosumer*)<sup>5</sup> eksende yaygın kullanıldığı ve alternatif medya platformlarının çeşitlendiği 2010 sonrasında gerçekleşmiştir. Türkiye’de Şiddete Karşı Müslüman Kadın İnisiyatifi, Reçel *Blog* ve Başkent Kadın Platformu tüzel kişiliğini; Mualla Gülnaz Kavuncu, Fatma Bostan Ünsal, Ayşe Böhürler, Cihan Aktaş ve Yıldız Ramazanoğlu gibi isimler de kendilerini feminist olarak tanıtmamakta ancak kadın hareketine dahil olmayı tercih ederek feminizm ile çatışmayan organizasyon, içerik ve aktivizm üretmektedir. Tüm bunların dışında, kadınların sorunları ile ilgilenen ancak feminist hareketi faaliyet ve söylemleri ile reddeden oluşumlar da bulunmaktadır. Bu oluşumların bazılarında İslamcı değerler baskın gelirken bazılarında muhafazakâr fikirler öne çıkmaktadır.

---

<sup>5</sup> Yeni medya, izleyiciyi kullanıcıya dönüştürmektedir. Böylece medya içeriğinin tüketicisi konumundaki kullanıcı, yeniden üreten ve kendi içeriğini yayımlayabilen, bu anlamda medya içeriğini dönüştüren bir hal almıştır. Bundan yola çıkarak hem üretici (*producer*) hem tüketici (*consumer*) olan anlamında “üretketici” (*prosumer*) (Fisher, 2010, s. 7) kavramı geliştirilmiştir.

Bu doğrultuda, hem ana akım medyanın karşısında olarak ona eleştirel yaklaşan hem de bu fikirleriyle görünür olmak isteyen kadınlar, enformasyon çağının avantajlarını kullanarak alternatif medya mecralarına başvurmaktadır. Böylece kapsamı oldukça geniş olan ve yeni medya ekolojisinde kullanımı da kolaylayan alternatif medya, Müslüman kadınların üretip tükettiği alan haline gelmiştir. Türkiye’de özellikle Gezi Parkı protestoları itibariyle sosyal medya kullanımı önceye nazaran oldukça yoğunlaşmıştır. Bilhassa 2013 sonrasında sosyal medya ağlarının daha sık kullanılmasını, feminist aktivizmin de daha kolay yürütülmesini sağlamıştır. İktidarların kamusal alandaki makbul kadın tanımlarına ve beden politikalarına tepki duyan kadınların sosyal medya örgütlenmeleri de Gezi Hareketi’ne aktif katılımları da kaçınılmaz olmuştur (Kaya, 2016; Kaya, 2018). Bunun yanı sıra sosyal medyada kadınların deneyimlerini ve hikayelerini anlattıkları paylaşımlar, birçok kadının bunlara erişimi ile dayanışma sağlamıştır.

Gerek ampirik bulgular gerek teorik tartışmalar göstermektedir ki, Türkiye’de homojenize edilmiş Müslüman kadın imajının aksine çeşitliliği sergileme amacı güderek feminist aktivizme katkı sağlayan ve doğrudan Müslüman feminist başlığıyla örgütlenen sivil toplum kuruluşları ve bireysel aktivizm yürüten içerik üreticileri; medya işbirlikleri, kullandıkları sosyal ağlar, *blog* sayfaları doğrultusunda detaylıca incelendiğinde Türkiye’de Müslüman kadınların kamusal alandaki varlığı için alternatif medyanın ne ifade ettiği daha iyi analiz edilebilecektir.

#### **2.1.1.2. Türkiye’de Müslüman Kadın Aktivizmine ve İslami Feminizme Katkı Sağlayan Sivil Toplum Kuruluşları ve Sosyal İçerik Platformları**

Müslüman kadınların feminist aktivizmi tüm dünya genelinde olduğu gibi Türkiye’de de gecikmiştir ve günümüzde gelişmeye devam etmektedir. 1980’li yıllar itibariyle dile getirilmeye başlayan problemler ve Müslüman kadınların kamusal alanda var olma mücadelesi, 2002 yılı itibariyle daha sıklaşmış olsa da gerek Müslüman kadınların problemlerini görünür kılma gerekse bu problemlere kalıcı çözümler bulma adına örgütlü mücadele, homojen bir kitle olmayan Müslüman

kadınlar tarafından farklı kuruluşlar bünyesinde sürdürülmektedir. Bu durumun önemli etkenlerinden biri de Müslüman kadınların sivil toplum kuruluşları çatısı altında -örgütlü- hareket etmesinin de ancak 2002 yılı itibariyle yoğunlaşmasıdır.

Vurgulanmalıdır ki kendisini Müslüman olarak tanımlayan her kadın bu çalışmanın kapsamında olmadığı gibi her Müslüman kadın örgütlenmesi de bu çalışmanın odağında yer almamaktadır. Bu anlamda kadın hakları savunucusu olup kendisini “muhafazakâr” tanımlayan ve Müslüman kadın aktivizmi ve/veya Müslüman feminist akımlarına uymayan sivil toplum ve sosyal ağ örgütlenmeleri bu tez çalışmasının irdelediği hususun dışında kalmaktadır. Örneğin KADEM (Kadın ve Demokrasi Derneği), kendisini muhafazakâr tanımlayarak toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda muhafazakâr ve aile merkezci tutumla feminist harekete karşı argüman geliştirmeleri yönüyle bu çalışmanın ana-akım gördüğü kesimde yer almaktadır. Bununla birlikte, siyasi iltimasları ve ana-akım medya sahipleri ile ideolojik yakınlıkları neticesinde, kendilerine ana-akım kamusal alanda yer bulma yönüyle sorun yaşamayan sivil toplum örgütleri ve sosyal ağlar da yine bu çalışmanın örneklemi dışında tutulmuştur. Bu nedenle, bilhassa Müslüman kadınların toplumda var olan “homojenize edilmiş” tanımlarını dönüştürme gayesinde ve ataerkil tahakküme karşı olan feminist/aktivist örgütlenmeler ve sosyal içerik platformları bu örnekleme dahil edilmiştir. Böylece Türkiye’de 1990’lı yıllar itibariyle yaygınlaşan ve günümüzde etkinliğini giderek artıran İslami feminist harekete katkıda bulunan sivil toplum kuruluşları ve sosyal içerik platformları, kuruluş yılları, amaçları ve aktiviteleri yönüyle aşağıda incelenmektedir.

Bu tez çalışmasının örneklemi kamusal alanda Müslüman feminist ve/veya aktivist kimlikleriyle tanımlayan kadınlar oluşturduğu için gerek kuruluş amacı gerekse üye/gönüllü portföyü bu örneklem ile kesişen sivil toplum örgütleri ve dijital platformlar önem teşkil etmektedir. Kuruluş ve faaliyet tarihlerine göre sırayla: Başkent Kadın Platformu, Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi, Reçel Blog, Kadınlar Camilerde ve Havle Kadın Derneği; Türkiye’de ana-akım Müslüman kadınların gündeminin dışında kalan konuları odağına almaları yönüyle alternatif oluşturan kuruluşlar olarak ele alınabilir. Dolayısıyla Türkiye’de birçok kadın

örgütlenmesi ve Müslüman kadın örgütlenmesi bulunmasına rağmen, burada seçilen STK'lar ve dijital platformlar, kuruluş ve faaliyet amacını feminist ya da aktivist çerçevede yaparak amaçlarını, etkili oldukları dönemdeki ana akıma alternatif söylem ve pratikler sergiledikleri için ele alınmıştır.

#### 2.1.1.2.1 Başkent Kadın Platformu Derneği

Üyelerinin tamamına yakını yüksek öğrenimini tamamlamış ya da eğitimi devam eden sivil toplum gönüllüsü kadınların oluşturduğu Başkent Kadın Platformu Derneği (BKPD); kadınların istihdam, eğitim ve siyasi hayat aracılığıyla toplumsal hayata katılmasını amaçlayarak 1995'te, Ankara'da kurulmuştur. Türkiye'de en eski Müslüman kadın örgütlenmelerinden olan platformun üyeleri, başta kendilerini Müslüman ve feminist olarak tanımlamasa da zamanla dönemin sosyal politikalarına muhalif isimlerin bir araya gelerek çalışmalar yürüttüğü ve feminist aktivizme katkı sağlayan bir hal almıştır.

BKPD'nin üyelerinin çoğunluğunu, 28 Şubat döneminde mesleklerinden ihraç edilen kadınlar oluşturmaktadır. Bu nedenle dernek, orta ve üst-orta sınıf kadınlardan oluşmakta ve bu kesimin bilhassa başörtüsü ile yüksek öğrenim ve meslek icra etme sorunu üzerinden özgürleşmesi üzerinde faaliyet yürütmüştür (Aslan-Akman, 2008, s. 80-81). Üye yaş ortalaması yüksek olan dernekte, mesleklerinden ihraç edilen ya da mesleklerine devam etmeleri engellenen üyeler çoğunlukla emekli maaşları ile geçinmektedir (Çamer, 2005). Bu durumun derneğin maddi yetersizlik yaşaması ve nihayetinde kapanması ile dolaylı olarak ilişkisi bulunmaktadır.

Türkiye'de hali hazırda bulunan kadın örgütlerinden farklı olarak BKPD, küreselleşmiş toplumsal cinsiyet normlarının birleştirici ışığında dini ve ulusal özgünlükleri sorgulamakta ve küresel normları taklit etmek yerine taşralaştırmaktadır (Kian, 2019). Bu noktada dindar kadınların reformcu örgütlenmelerinde attıkları önemli adımlardan olan Platform, bilhassa "*dindar kadınların daha şiddetli biçimde*

*ötekileştirildiği ve yalnızlaştırıldığı bir dönemde onlara sivil toplumda yer açma çabası” içinde olmuştur (Aslan-Akman, 2008, s. 81).*

BKPD’nin 2001 döneminde başkanlığını yürüten Fatma Bostan Ünsal, kendisini “neo-liberal ve muhafazakâr” bir parti olarak tanımlayan AKP’nin kurucu üyelerinden ve akademisyendir. Bostan-Ünsal; başörtüsü, kadın istihdamı ve eğitim gibi konularda aktif siyasette yer alarak kadınların kamusal alanda daha görünür olmaları gerektiğini savunmaktadır. *“28 Şubat süreci, hayatı ev olan kadını dışarı çıkardı. Hayatı evden ibaret olan kadınlar, bu başörtüsü yasağı ile dışarı çıktı, eylemlere katıldı. Onlara ve dahil oldukları kesime göre bir kadının hayatı ev, yegâne rolü annelik iken, bu kadınlar sokağa çıktı ve aktivist oldu.”* (Fatma Bostan Ünsal, bianet.com Erişim Tarihi: 10.09.2022)

Bununla birlikte, Bostan, 2018’de verdiği röportajda *“Artık farklı düşünen, tek tip olmayı kabul etmeyen, kendi sorgulamalarını yaşayan başörtülü kadınlar var. Diğer insanlar veya kesimler bunu görmese de başörtülüler kendilerini biliyorlar. Oluşturulan tek tip kalıba uymuyorlar.”* (bianet.com Erişim Tarihi: 10.09.2022) ifadeleriyle, homojenize edilmiş Müslüman kadın kimliğini eleştirerek yakın geçmişte çoklu Müslüman kadın kimliklerinin var olduğunu vurgulamaktadır. Buna paralel olarak feminist harekete olumlu yaklaşımlarda bulunmuştur.

*“Feministlerin yaptığı o kadar güzel şey var ki; bu mücadeleler, kız kardeşlerin yaptığı şeyler o kadar değerli ki... Nitekim Arabistan’da görüyoruz, bugün en temel şeyler, araba kullanmak bile yakın zamana kadar engelleniyordu. Bu şekilde İslam’a da en büyük zararı vermiş oluyorsun, İslam’ı bozmuş oluyorsun. Kuran’ın bir metodu da bu; süregelen kötülüklerin bir zorunluluk olmadığını, aksine değiştirilmesi gerektiğini ilahi bir müdahaleyle anlatıyor. Bu anlamda kadınların verdiği mücadele de Kuranî bir metot bana göre.”*

(Fatma Bostan Ünsal, bianet.com Erişim Tarihi: 10.09.2022)

### 2.1.1.2.2. Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi

Kadına karşı şiddete, İslami perspektifle mücadele eden Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi, 2013 yılında İstanbul'da kurulmuştur. Bu doğrultuda inisiyatifi, kadınların erkekler ile eşit ve denk yaratıldığına inanan kadınlar oluşturmaktadır. İnisiyatif, kadınların “kimliğini sorgulamaksızın” yanında olma ilkesiyle eylem üreten “politik” bir oluşumdur (kskmi.wordpress.com Erişim Tarihi: 11.09.2022). Web sitelerindeki açıklamalarına göre bir süredir çalışmalarına aktif şekilde devam etmeyen inisiyatife, e-posta adresleri üzerinden erişim hala mümkündür.

İnisiyatifin Türkiye’de İslam ve kadın-erkek eşitliği üzerine çalışma yürütüşü, onu bu perspektifin ana-akıma alternatif olmasının yanı sıra politik ve toplumsal gelişmelerdeki tepkileri üzerinden de alternatif yapmaktadır. Nitekim, 2013 yılında Gezi Parkı eylemlerine katılımla ilgili internet sayfalarında duyurular yayınlayan birçok üyesi bulunduğu için medyada oldukça görünür hale gelmiştir. Böylece inisiyatif, bir yandan Gezi eylemlerinde “muhalif” etiketiyle homojenize edilenlerin diğer yandan “AKP’li” etiketiyle homojenize edilen başörtülü kadınların dışında farklı bir grup olarak eylemlerde yer almasıyla dikkat çekmiştir. Bu doğrultuda inisiyatif üyelerinden Akife Hanım ve Zişan Hanım verdikleri röportajlarda, Gezi protestolarında başörtülü bir eylemci olarak nasıl karşılandığını ve Gezi sürecinde inisiyatif olarak nasıl etkinlik gösterdiklerini şöyle açıklamıştır:

*“Şu da çok rahatsız ediciydi. İnsanlar fotoğraf çekmek istiyorlar. Bir teyze durup İslam’ın aslında ne kadar kardeşlik bağı yarattığından, aslında beni çok sevdiğinden falan bahsetti. Yani ‘başörtülü kadınlar da burada, bakın!’ mesajı verilmesi... Orada bizi en fazla ‘destekçi’ konumunda görüyor aslında, ‘aslında buralar bizim de bakın onlar da destek veriyor’ bakış açılarındalar. Ya da sana şey muamelesi yapıyor: ‘bak aydınlanmış kadın!’, ‘aydınlanmış, doğru yolu bulmuş ve şimdi bizimle saf tutmuş’ gibi görüyor. Bunun bilinç altında aslında ne var? Başörtülülerin Tayyip Erdoğan’ı desteklemesi gerektiğini düşünüyor... Ben kendi adıma rahatsız oldum. Fotoğraf çekme olayı çok komik, bence bu da bir tür taciz idi”*

(Akife Hanım, Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi, sosyalistfeministkolektif.org, Erişim Tarihi: 11.09.2022)

*“Gezi direnişinde yaptığımız şuydu: iki eyleme gelene dek bir forum yaptık, İslam’da Erkek başlıklı bir forum idi (...) şu sorularla yola çıktık: İslam’da erkek nedir, Müslüman erkeğin sorumlulukları nelerdir? Erkek ve aile falan gibi birleştirmeleri yapalım dedik. Forumun adı İslam’da Erkek olsun, içeriği de öyle olsun diye konuştuk. Etkinlik afişlerinin altına ‘Beylere de yer ayrılmıştır’ diye yazdık. Çünkü camilerde ‘Hanımlara yer ayrılmıştır’ yazısı görürsünüz.”*

(Zişan Hanım, Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi, sosyalistfeministkolektif.org, Erişim Tarihi: 11.09.2022).

### 2.1.1.2.3. Reçel Blog

Reçel Blog (reçelblog.com), 13 Eylül 2014’te kurulan ve içerik sağlayıcılarını “kadınların ve bilhassa Müslüman kadınların” oluşturduğu, bir *blog* sitesidir. Kurucuları arasında daha önce Şiddete Karşı Müslüman Kadınlar inisiyatifinde yer alan Rumeysa Çamdereli ve akademisyen Feyza Akınerdem bulunmaktadır. Ardından editöryal ekibe Meryem Selva İnce, Huri Küçük ve Fatma Büşra Helvacıoğlu da katılmıştır. Ancak Huri Küçük ve Fatma Büşra Helvacıoğlu daha sonra ekipten ayrılmıştır. Kurucu üyeleri, Reçel’i kurmadan önce de kendi aralarında *blog* yazıları yazan, deneyimlerini, derdlerini anlatan içlerini döken kadınlar oluşturmaktadır. *Blog*, Müslüman kadınların toplumsal kalıp yargılara dair itirazlarını ve bunlara karşı direnişlerini yazdıkları yazıları içermektedir.

*“Kadınların ve bilhassa Müslüman kadınların; gündelik deneyimlerine, toplumsal meseleleri algılayışlarına, ilgilerine, meraklarına, derdlerine, umutlarına, kaygılarına, mücadelelerine dair kendi sözüümüzü söyleyeceğimiz bir mecramız olsun istedik. Kalemimizi, klavyemizi, tenceremizi, meyvelerimizi, şekerimizi aldık geldik. Reçel zamanla size kendisini anlatacaktır. Reçel’e hoş geldiniz.”* (reçelblog.com, Betül Ö. 2014 açılış içeriği).

Dücan Cundioğlu'nun 2004'te yazdığı bir yazıda, “*Reçel yapamayan İslamcı kadınlar*” ifadesini kullanması, bu isimlerin hali hazırda Müslüman kadınların itirazlarını belirttikleri yazılarını Reçel adıyla bir *blog* sayfasında sürdürmeleriyle sonuçlanmıştır.

*“Biz şunu fark ettik, Müslüman kadınlar, az ya da çok üç kişi beş kişi yirmi kişi bir araya geliyoruz ve benzer temaların etrafında dönüyoruz. Hepimizin benzer şikayetleri var (...) Bu sorunların akacağı bir mecra gerekiyordu, adını da Reçel koyalım dedik. Bunu da Dücan Cundioğlu'nun ‘Reçel yapamayan Müslüman kadınlar’ ifadesinden yola çıkarak reçelin de yazmanın da bizim için değerli olduğunu, her türlü direniş biçiminin bizim için değerli olduğunu ifade etmek adına yaptık.”*

(Fatma Büşra Helvacıoğlu, Kaçkar TV Sil Baştan Programı Röportajı, 11 Mart 2015).

*“Ana akımın vücut bulmuş haliydi o yazı. Kadının reçel yaparak sarf ettiği emeği, aslında buna itibar eder gibi yaparak itibarsızlaştırmaktı. Genel bir kanı ve söylemdi bu. (...) Reçel, her iki emeğin de mücadelenin de bizim açımızdan itibarlı olduğunu gösteren bir isim.”*

(Ruhi Küçük, Kaçkar TV Sil Baştan Programı Röportajı, 11 Mart 2015).

“Müslüman kadınlar” ifadesi Türkiye’de her ne kadar tek bir kimlik kastedilerek çok rahat biçimde kullanılsa da bu grubun homojen olmadığı özellikle son yıllarda kurulan farklı medya platformlarıyla açıkça görülmektedir. Bu bağlamda Reçel Blog’u “alternatif medya” olarak incelemedeki itici güç, kendilerini “Müslüman kadın” olarak tanımlayanların hem Müslüman kadınları aynılaştıran yaklaşıma hem de Müslüman kimliğini kadın hareketi ya da feminizm ile bir arada görmeyen özcü feminist yaklaşıma alternatif olarak doğmalarıdır. Zira kendini “Müslüman kadın” olarak tanımlayan ve farklı siyasi, dini ve kültürel özelliklere sahip kadınların hem kadın hem de Müslüman olarak farklılıklarıyla alternatif yaratmaları, tam da alternatif medyanın ruhunu yansıtmaktadır.

Din, ırk, renk, cinsiyet, cinsel yönelim gibi kimliklerine bakılmaksızın “her kadının” yazılarını gönderebildiği Reçel *Blog*’da; aile, annelik, evlilik, kadın-erkek ilişkisi, cinsellik gibi temalara dair kalıp yargıları kırmaya yönelik içerikler bulunmaktadır. Zira özellikle Müslüman kadınlar için kamusalda konuşulması tabu olan cinsellik, cinsel yönelim, annelik gibi konuların eleştirilen yönleriyle yazılara yansımaları, Reçel *Blog*’u daha önce alışılmamış bir içerik havuzu haline getirmiştir. Reçel *Blog*, kendisini feminist tanımlayan platform olmamasına karşın, “*burada yazan kurucu ve konuk yazarlar, daha çok İslami feminist bakış açısı ile toplumda kabul gören kadınlık rollerine başkaldırmaktadır*” (Tuğrul, 2018, s. 82).

#### 2.1.1.2.4. Kadınlar Camilerde Kampanyası

Türkiye’de kadınların camilerde erkeklerinki ile eşit olmayan konumunu iyileştirmeyi amaçlayarak Ekim 2017’de başlamış bir kampanyadır. Üyelerinin çoğunluğunu genç ve üniversite mezunu kadınlar oluşturmaktadır. Her hafta cuma günleri saat 18:30’da Üsküdar Mihrimah Sultan Camii’nde gerçekleştirilen ve tüm kadınların katılımına açık olan toplantılarda bir araya gelen kadınlar, ibadet yerlerinin kullanımına ilişkin endişelerini dile getirmektedir. Bu toplantılarda öne çıkan sorunlar ve bunlara çözüm önerileri ile gündem başlıkları belirlenmektedir ve kampanyanın sosyal medya hesaplarından duyurular yapılarak kamuoyu yaratılmaya çalışılmaktadır. Kampanyanın ele aldığı konuların başında, bazı camilerde kadınlar için abdesthanenin olmaması, olan abdesthanelerin ve namaz kılma yerlerinin erkeklere tahsis edilen yerlere nazaran küçük, konforsuz ya da bakımsız olması, kadınların genel olarak camilere aidiyet duygusu ve manevi deneyimleri ile birlikte bunların bütünüyle toplum nezdindeki karşılığına dair eleştiriler gelmektedir. Dijital alan bu kampanya üyeleri için, camileri kadınların bakış açısından görmeye yönelik alternatif bir karşı rejim üretmeleri için mükemmel araçlar sağlamaktadır (Nas, 2021, s. 14). Eleştiri ve deneyimlerin Türkiye genelinde birçok kadın için ortaklaştığı düşünülerek veya ayrışan örneklerin de görünür kılınması amaçlanarak kadınlarcamilerde.com adlı web sitesinde kampanya üyelerinin blog girişleri, çözüm önerileri ve kampanya kapsamında yürütülen projeler bulunmaktadır. Ancak,

kampanyanın başlatıldığı 2017 yılı itibariyle aktif olan bu web sitesi şu an aktif değildir. Etkinliklerini 1.156 takipçisi bulunan *Twitter*, 1.831 takipçisi bulunan *Instagram* ve 1.056 takipçisi bulunan *Facebook* hesapları ile birlikte *Whatsapp* duyuru grubundan duyuran kampanya, bu hesaplardan camiler ile ilgili yaşanan güncel sorunlara dair içerik paylaşımı yapmaya devam etmektedir. Aralarında iç mimarların da bulunduğu üyeler, özellikle İstanbul'daki turistik camilerin kadınlar açısından iyileştirilmesi amacıyla planlarını yeniden ele alarak Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı'na proje önerileri sunmaktadır.

Müslümanların ibadethaneleri olan camiler, insanların bir araya geldiği, diyalog mekanlarıdır. Batı'da kahvehanelerde gelişen kamusalılık, Müslüman toplumlarda cami içi ve cami avlularında gerçekleşmiştir (Nebati, 2020, s. 839). Ancak, Türkiye'de kadın aktivizmi nadiren camilerde ifade bulmaktadır zira camiler erkekler için imamlar ile ya da cemaat mensubu diğer erkekler ile sohbet edilen ortamlarken, kadınlar genellikle din “adamlarının” önderliğindeki sohbetlere katılmak için “hanelerinde” toplanmaktadır (Alyanak, 2019). Bu anlamda camilerde kadın ve erkeğin eşit şekilde yer alabilmesi, kadınların erkekler ile eşit koşullarda kamusal alanda var olması üzerinden okunabilir. Bu doğrultuda Kampanya, kadın ve erkeklerin ibadet yerlerine eşit şekilde girmesi üzerinden “mekânsal eşitliği” savunmaktadırlar (Alyanak, 2019). Böylece yürüttüğü çalışmalar ile, geleneksel İslam görüşünün camide kadına çok az yer verdiği ya da hiç yer vermediği durumun karşısında etkinlik göstermektedir. Dolayısıyla kadınların erkekler ile eşit derecede ibadethaneden yararlanma hakkı üzerinde duran bu kampanya, cami bağlamında alternatif kamusalılık yaratma bakımından anlam ifade etmektedir. Zira Kadınlar camilerde, camiye fiziksel ve sanal olarak katılan, kutsal alanın haritasını çıkaran, mekânsal ideolojisini ortaya çıkaran ve onu çevrimiçi feminist bir karşı-kamuya dönüştüren Müslüman kadınlar için aktif olarak dinamik, hibrit bir dijital kimlik inşa etmektedir (Nas, 2021, s. 14).

### 2.1.1.2.5. Havle Kadın Derneği

Havle Kadın Derneği, kadınların ve bilhassa Müslüman kadınların karşılaştıkları zorluklarda onlara destek olmak ve hak mücadelelerine yardımcı olmak amacıyla 2018 yılında kurulan ve kuruluşu itibariyle kendisini Müslüman feminist tanımlayan Türkiye’deki ilk dernektir. Dernek, İslam dininin ataerkil yorumlarına feminist perspektifle bakmakta; ataerki ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği ile mücadelede evrensel bir feminizm anlayışının yetersiz kaldığını düşünmekte ve feminizmin yerelliğini savunmaktadır. Dernek sayfalarında amaçlarını ve feminizme bakışlarını şöyle özetlemişlerdir:

*“İslam dininin ataerkil yorumlarına, hayatlarımızı çevreleyen toplumsal normlara ve bu normların dini referanslarla ilişkilendirilmesine karşı feminist perspektiften bir söz söylemeyi ve bunu yaygınlaştırmayı dert ediyoruz. Ayrıca, kadınların toplumsal meselelere dair hikayelerinin, mücadelelerinin ve çözümlerinin evrensel bir feminizm tanımına her zaman sığmadığı düşüncesinden yola çıkarak feminizmin yerelliğini savunuyoruz. Ataerkiye ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğine karşı mücadele ederken, kadınların arzularının ve hayattan beklentilerinin öznesi oldukları toplumsal ilişkiler ağı içinde şekillendiğini de görüyoruz. Bu bağlamda, İslami feminizmi, feminizmin yerelleşmesini, aile ve toplumsal ilişkilerdeki hiyerarşiyi ve şiddeti gündeme getiren araştırmalar yapıyor, bilgi üretiyor ve savunuculuk faaliyetleri yürütüyoruz. Bunu yaparken feminizm ve kadın hareketlerinin bilgi birikiminden besleniyor ve ürettiğimiz feminist bilginin ve politikanın kadın hareketine dönüştürücü etki yapmasını hedefliyoruz.”*

(<https://www.havlekadin.com/biz-kimiz/> Erişim Tarihi: 10.09.2022)

Dernek, başta Amina Wadud olmak üzere birçok İslami feminizm teorisyeninin çalışmalarını baz alarak etkinlikler düzenlemekte, İslam’ın ataerkil yorumlanmasını yapı söküme uğratmayı öneren birçok düşünürün eserini Türkçeye çevirerek bilgi verme kaygısı gütmektedir. Bu doğrultuda, 19-20 Aralık 2020 tarihlerinde düzenledikleri Feminizmin Yerelleşmesi Konferansı kapsamında Türkiye başta olmak üzere dünyanın farklı yerlerinde İslami feminizmin ne anlama geldiği ve feminizmler içindeki yeri tartışılmıştır. Hem bu konferansa konu olan hem de derneğin genel vizyonunun kapsadığı “yerellik” kavramı derneğin web sitesinde şöyle izah edilmiştir:

*“Bizim için yerel ille de bir köy, bir mahalle, hatta memleketle sınırlı değil. Yerel bazen bir sokak, bazen bir ülke, bazen evin içi bazen de bedenimiz. Bu yerlerin hepsini çevreleyen yasalar, normlar, kurallar, ayıplar, yanlışlar ve doğrular var. Tüm bunlarla sarılıyken kadınlar olarak kendi alanlarımızda hangi mücadeleleri veriyoruz? Kimlerle hangi konularda pazarlığa oturuyor nerelerde sınır çekiyoruz? Bu esnada başka kadınlarla nasıl ilişkilere giriyoruz? Bunları şekillendiren ölçütler neler? Mesela kimliklerimiz, kıyafetlerimiz, yaşımız, aile içindeki konumumuz, vatandaşlık statümüz, doğurganlığımız...”*

(<https://www.havlekadin.com/feminist-bilgi/takdim/> Erişim Tarihi: 10.09.2022).

Ayrıca, Türkiye’de İslami feminizm adına hala sınırlı çalışmanın olduğunu öne süren dernek, feminist bilgi üretimine oldukça önem vermekte, bu anlamda düzenlediği konferanslar ve söyleşilerin yanı sıra, okurlarından “feminist bilgi üretimine katkıda bulunan yazılar” beklemektedir. Müslüman Feministler Hikayelerini Anlatıyor başlıklı konferanslar ile görünürlük hedeflediklerini *Instagram* sayfalarından yapmış oldukları şu açıklama ile duyurmuşlardır:

*“Konferansımızın amacı, İslami feminizm üzerine üretilen teorik bilgiyi, Müslüman feministlerin mücadelelerini ve deneyimlerini konuşmak. Bu buluşmada Müslümanlık ve feminizm konusunda yapılan akademik çalışmaların yanı sıra, ulusal ve uluslararası aktivistlerin, sanatçıların ve sivil toplum alanında çalışan kadınların hikayelerine de yer veriyoruz!”*

(@havlekadin, Erişim Tarihi: 04.06.2022).

Bunların yanı sıra, kendisini İslami feminist olarak tanımlayan Havle Kadın Derneği, İslami feminizme oldukça kapsayıcı ve katılımcı bakmaktadır. Dernek; cinsiyet kimliği ve cinsel yönelimi, ırkı, rengi, etnisitesi fark etmeksizin kendisini Müslüman tanımlayan tüm kadınları kapsadığını açıklamaları ve etkinlikleriyle sıklıkla duyurmaktadır. 26 Haziran 2022’de Onur Haftası kapsamında *Instagram* hesaplarından paylaştıkları yazı, derneğin bu konuya bakışını yansıtan bildiri niteliğindedir.

*“Tüm ‘Örtüsüne Bürünen’ \* Müslüman LGBTİ+’lara! Bu kulluk deneyimini tanıyoruz. Utanç ve suçluluğu biliyoruz. Kimseye özür borçlu olmadığımız halde boğazımızda bir demir leblebi gibi duran o huzursuzluk bizim. Bizi bu dünyaya, var olduğumuz haliyle çok da kolay olmayan bir yaşama göndermiş o Rabbe inanmanın ağırlığı da bizim. Kendimizle barışırken bu dünyanın zorluğuyla ve Rabbin adaletiyle de barışma mücadelesidir yaşamak. Tüm ‘makbul’ olmayan Müslümanların utanç ve suçluluğu yenme, kendini yeniden sevebilme mücadelesidir bu. Tıpkı Peygamber henüz gördüklerine ve duyduklarına bir anlam atfedemezken, Gördüğü, duyduğu ve başına gelenlerden dolayı ‘sihirbazlık’ ile suçlandığında evine koşup bir örtünün altına saklanıp korkusuyla mücadele ederken, Delirdiğini sandığında ve gerçekliğinden kaçmak istediğinde Rabbin ona seslendiği gibi... ‘Ey örtüsüne bürünen, içine kapanan kişi! Sadece Rabbin yücelt!’ Kafamızın içinde bize suçlu ve terk edilmiş hissettiren Hem Müslüman hem LGBTİ+ olmayı yük haline getiren seslerden kurtulmanın kolay olmadığını biliyoruz. Bunun için dayanışmaya hazırız. İnançlarımız da kimliklerimiz de aşklarımız da neşemiz de sadece bizim, hepsiyle bir bütünüz. Burada, olduğumuz haliyle, birlikte ve güçlü bir yaşam sürmenin ONURU da bizim olsun! \*Müddesir Suresi, 1.\*Müddesir Suresi, 1-2.”*

(@havlekadin, Erişim Tarihi: 04.07.2022).

Bu içerikleri ile Türkiye’nin ilk ve şimdilik tek Müslüman feminist derneği, Havle Kadın, Türkiye’de ana akım medya kuruluşları tarafından “LGBTİ+ derneği” olarak nitelendirilmiş ve “sapkınlık” ile etiketlenerek medyada sunulmuştur. Bu haber içeriklerinde medya kuruluşu, “kamuoyunu” temsil ettiğini var sayarak yetkili mercileri de bu konuda harekete geçirmeyi amaçlamıştır. Bu durum, Havle’nin ana akımın karşısında etkinlik gösterdiğinin bir kanıtı niteliğindedir.

*“Havle Kadın Derneği, LGBT sapkınlığını meşrulaştırmak için yüce Kur'an'ı ve Peygamber Efendimiz Hazreti Muhammed'i (SAV) referans gösterdi. Yüce Kur'an'da sapkınlıkta direndikleri için Lut Kavmi'nin helakı insanlara ibret olarak aktarılırken, bir LGBT derneği, skandal ifadelerle toplumu zehirleme çabasına destek verdi. Peygamber Efendimiz'e (SAV) ilk vahyin gelmesi sonrasında mübarek bedeninin yaşadıklarını örnek gösteren sapkınlık, yüce Kur'an'ın eşcinselliği yaşam tarzı haline getirenleri desteklediğini iddia etti. Kamuoyu yetkili mercilerin haddi fazlası ile aşan Havle Kadın Derneği'ne karşı harekete geçmesini bekliyor.”*

(yeniakit.com.tr Erişim Tarihi: 04.07.2022)

## 2.2. Almanya’da Feminist Kamusal Alanın Gelişimi

Almanya’da kadınların feminist aktivist mücadelesi, zamanla toplumsal cinsiyete duyarlı yasaların çıkarılması ve kadınların giderek siyasi, sosyal ve ekonomik alanda daha etkin varlığı ile kazanımlarını vermiştir. Bu hak kazanımları, Almanya’da dünya geneline paralel olarak 1930’lar itibariyle feminizmin birinci dalgası ve 1960’lar itibariyle ikinci dalgası gerçekleşmiştir. 1990’ların sonlarına doğru kimlik siyaseti ve çok kültürlülük tartışmaları yoğunlaşmış, farklı dini ve etnik kimliklere sahip kadınların hak taleplerinin yer aldığı yeni bir döneme girilmiştir. Üçüncü dalga feminizmin Almanya’daki tezahürleri, Almanya’da farklı birçok milletten insanın yaşaması neticesinde etnik ve dini azınlık kadınların hak taleplerini kesişimsel feminizm kapsamında dile getirmeleri ile gerçekleşmiştir. Böylece farklı etnik ve dini kimlikteki kadınlar Almanya kamusal alanında bu kimlikleri ile var olma amacı gütmüş, bu doğrultuda teknikler geliştirmiştir. Alman kamusal alanının dönüşümünde etkin rolü olan medyanın ataerkil söylemin yeniden üretilmesindeki payı feminist aktivistlerce tartışılırken; buna cinsiyetçi ve ayrılıkçı ifadeler kullanıldığı içeriklerin de eklenmesi tartışmaları derinleştirmiştir. Zira medyanın cinsiyetçi içeriği, ırkçı içeriklerinden bağımsız düşünülemez. Bu nedenle kesişimsel feminizm, Alman ana akım medyasının kamusal alanda yarattığı bu dışlayıcı durumla da mücadele etmeye başlamıştır. Zira ana akım Alman yazılı medyasındaki bazı içerikler, Türk-Almanlar ve/veya Müslümanlara ilişkin toplumsal cinsiyete dayalı olumsuz klişelerin varlığına katkıda bulunmaktadır (Winkler, 2013, s. 5).

Dünya genelinde kesişimsellik teorisinin öne sürdükleriyle tartışmalara daha sık konu olan toplumsal cinsiyet ve ırk/etnisite/dini kimliklerin kesişimi, Almanya’da da İkinci Dünya Savaşı sonrası ırkçılığa hassasiyetin kaçınılmaz olması ve beraberinde gelen kimlik siyaseti ile postkolonyal dönem, zaman içinde feminizmin farklı fraksiyonlarının doğmasına zemin hazırlamıştır. Zira İkinci Dünya Savaşı’ndan bu yana holokostun hatırlattıkları, Almanya’da kamusal söylemde “ırk” ile ilgili sessizliğe yol açmıştır (Ferree, 2008). Avrupa Birliği ülkelerinin kamusal alanına kadınların ve azınlık grupların dahil edilmesini ve dışlanmasını on altı ülke üzerinden karşılaştırmalı ele alan *Eurosphere* projesinde; siyasi partiler, STK’lar ve buralarda

aktif rol alan isimlere odaklanılmıştır (Siim, 2014). Bu doğrultuda, Avrupa genelinde dışlayıcı ve kapsayıcı olmak üzere iki kesişimsellik türü bulunmaktadır ve Müslüman azınlıklar göz önünde bulundurulduğunda toplumsal cinsiyet eşitliğinin ulusal/etnik çeşitlilik ile birlikte sağlanamadığı, bu yüzden dışlayıcı kesişimsel görüşlerin yoğun olduğu ülkeler Finlandiya, Norveç ve Danimarka'dır (Siim, 2014, s. 118-119). Buna paralel olarak ana akım siyasi örgütler ve göç karşıtı sağcı güçler tarafından “*cinsiyet eşitliğine sahip çoğunluk*” ve “*ezilen Müslüman kadınlar*” arasında bir sınır çizgisi oluşturmak amacıyla “biz” ve “onlar” söylemi sıklıkla kullanılmaktadır (Rolandsen Agustin ve Sato'dan aktaran. Siim, 2014). Dolayısıyla dışlayıcı kesişimsellik, göç karşıtlığı ve dışlayıcı milliyetçi politikalarla bir arada tanımlanması yönüyle ABD'deki formlarından farklılık arz etmektedir. Siim (2014), kapsayıcı kesişimselliğin ise toplumsal cinsiyet eşitliği ile çeşitliliği uzlaştırılabilir gören bir düşünce biçimi olduğunu tanımlamaktadır. Ancak buna rağmen *Eurosphere* Projesi'nin odağında olan kadın STK'ların birçoğu, öncelikle kadın sorunlarıyla ilgilenerek etkinlik göstermiş, azınlık hakları ile ilgili endişeleri dile getirmede eksik kalmıştır (Siim, 2014, s. 120).

Almanya'da, nüfusun giderek daha çok etnik çeşitlilikte oluşu ile kamusal hayata katılım için entegrasyon programlarına odaklanılmıştır. Bu bağlamda, Müslüman nüfusun yıllar içinde giderek artmasının bir sonucu olarak İslam'ın kurumsallaşması ve “entegrasyonuna” daha çok önem verilmiş, bu doğrultuda politikalar izlenmeye başlamıştır. 2006 yılında Alman devleti tarafından başlatılan Alman-İslam Konferansı, (Deutsche Islam Konferenz, DIK) Müslümanların ülkeye entegrasyonunu amaçlamakta ve Müslümanların davranışlarını düzenlemektedir. Bu doğrultuda DIK, “resmi söylemin” dışına çıkmayacak nitelikte faaliyet göstermektedir (Amir-Moazami, 2011). Buna paralel olarak Müslümanların mevcut toplumsal cinsiyet normlarına uyum sağlamakta, belirli bedensel uygulamalar ve dini yaşam davranışları yoluyla maruz kaldıkları varsayılan baskı nedeniyle zorlandıkları ve bu nedenle yönlendirilmeleri gerektiği düşünülerek yoğunlukla kadınların kamusal hayatını etkileyen ve yeniden şekillendiren entegrasyon politikaları geliştirilmektedir (Amir-Moazami, 2011, s. 14).

Almanya’da tarih boyunca sivil toplum örgütleri, devlete karşı bir güç olmamış, çoğunlukla devlet ile etkileşim halinde olmuştur ve devlet desteği ile gelişmişlerdir (Priller ve diğ. 2000, s. 8). Bu durum, dünya genelinde kesişimsel feminizmin yaygınlaşmaya başladığı 2000’li dönemlere tekabül etmiş ve Almanya’da bu bağlamda feminist aktivizm yürütmeyi hedefleyenler için altyapı oluşturmuştur. Zira kadın STK’larının aktifliğinin artışı, e-devlet destekli projeler ile çeşitlilik politikalarının geliştirilmesi ve farklı etnik/dini yapıdaki kadınların Almanya’daki şartlarının iyileştirilmesi gündemde tutulmuştur. Tüm bunlar Almanya ana akım kamusal alanına kapsayıcılık üzerinden feminist eleştirilerin getirilmesi ve zamanla bu eleştirilerin etnik ve dini azınlık gruplardan kadınların kamuda yer alma talepleriyle birleşmesiyle sonuçlanmış, bu da kamusal alanın yıllar içinde dönüşmesine ve karşı kamular yaratılmasına neden olmuştur.

Almanya, giderek artan göçmen nüfusu ile Avrupa Birliği ülkeleri içerisinde en çok etnik çeşitliliğe sahip ülkedir. 2005 yılında çıkarılan Göç Yasası ile göçmen sayısı giderek artmış, 2005 yılında 15,3 milyon olan göçmen kökenli nüfus, 2021 yılında 22,3 milyona yükselmiştir (Federal İstatistik Ofisi, Statistisches Bundesamt, 2021). Almanya nüfusunda etnik çeşitliliğin son yıllarda giderek artmasına paralel olarak Türk nüfusu da artmıştır. Günümüzde göçmen geçmişi olan ailelere sahip ve Almanya’da doğan ya da yaşayan -Türkiye menşeli- kişiler sayıca en büyük etnik azınlık grubunu oluşturmaktadır (Federal İstatistik Ofisi, Statistisches Bundesamt, 2021). Yine Almanya’da Federal İstatistik Kurumu’nun tayin ediliş şekline göre, göç geçmişi olan çoğu insan için "menşe ülke" açıkça belirlenebilir. Bu doğrultuda Almanya dışında doğmuş kişiler için doğdukları ülke gösterilirken; Almanya’da doğmuş kişilerde, atama için ebeveynlerinin doğum ülkesi kullanılmaktadır. Bu doğrultuda Almanya’da doğan, Alman vatandaşı olan ve ebeveynleri Alman olmayan, farklı ülkelerde doğmuş olan kişilerin kökenini net olarak belirlemek mümkün olmamaktadır (demografie-portal.de, 2021, Erişim Tarihi: 12.11.2022). Bu doğrultuda, “Almanya’daki Türkiyeliler” ya da “Türk-Alman” olarak adlandırılan gruba; Türkiye menşeli, burada doğmuş ya da çekirdek ailesinde Türkiye’den göç hikayesi olan bireyler oluşturmaktadır. 2021 yılı sonu itibarıyla 1 milyon 458 bin 360 olan bu Türk-Alman grubunun %50,2’sini kadınlar oluşturmaktadır (Ausländerzentralregister-AZR, 2022).

Üçüncü dalga feminizm ile nicel çoğunluklarına göre sırayla Türkiyeli, Polonyalı, Suriyeli, Romanyalı, İtalyan ve Afrikalı kadın (Ausländerzentralregister-AZR, 2022), göçmenlik ve kadınlık kesişiminde maruz kaldıkları ayrımcılığa karşı sesini çıkarma fırsatı bulmuştur. Bu ayrımcılığa, dini azınlık olma unsuru da eklendiğinde birçok hususta ikincilleştirilen kadınlar, sorunlarını siyasi ve toplumsal arenada görünür kılmak ve bu sorunların üstesinden gelinecek politikalar talep etmek amacıyla farklı kadın örgütlerinde lobi faaliyetleri oluşturmıştır. Polonya Kadınlar Kulübü (*Klub Polnischer Frauen e.V.*), 2001 yılında Berlin’de yaşayan Polonya kökenli aktif, profesyonel ve sosyal olarak “*kendini adanmış kadınlardan*” oluşan bir kuruluştur ve Almanya’daki Polonyalı kadın girişimcilere destek vermek ve toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlamak amacıyla etkinlikler düzenlemekte ve ataerki beraberinde ırkçılık ve faşizme karşı mücadele etmektedir (pol-in-eu/verein/, Erişim Tarihi: 11.09.2022). Suriye Feminist Lobisi (*Syrian Feminist Lobby e.V.*), “*tüm siyasi karar alma süreçlerinde kadın ve erkeklerin eşit katılımı misyonuna*” sahiptir ve özellikle Suriye’deki iç savaş sonrası dünyanın farklı yerlerine göçmek zorunda kalan kadınların yaşam koşullarını geliştirmeyi amaçlamaktadır. (www.syrianfeministlobby.org , Erişim Tarihi: 11.09.2022). Ancak bu kuruluşun Facebook sayfası olsa da bu sosyal ağı aktif kullanılmamakta, nitekim yalnızca 25 takipçisi bulunmaktadır. Ancak bu örgüt yalnızca Almanya’daki kadınlarla değil tümüyle Suriyeli kadın diasporasıyla ilgilenmektedir. Bunun yanı sıra, Berlin Türkiye Kadınlar Birliği, (*Türkischen Frauenverein Berlin e.V.*) hedef grubu; göçmen işçiler, göçmen kadınlar ve mülteci kadınlar olan ve bu heterojen grubun sorunlarının kamuoyu ile paylaşımını hedef alan bir STK’dır. Bu örgütler ve çeşitli medya platformlarında yürüttükleri çalışmalar, Almanya’daki farklı etnik gruptan kadının hak taleplerini ve bilgiye erişimini kolaylaştırmakta, kamusal alanı daha heterojen hale getirmektedir.

Ancak tüm bu STK’lar, geniş kitlelere ulaşma ve heterojen kadro ile kapsayıcılık bakımından bazı kadın örgütlerinin gerisinde kalmaktadır. Zira Almanya’daki feminist dernekler, farklı dini ve etnik kökenden kadınları kapsama bakımından eksik kalırken; azınlık kadın gruplarının dernekleri yoğunlukla etnik-dini

grubun sorunlarına odaklandığından din/etnisite/renk ve kadınlık deneyimlerinin kesişiminde gerçekleşen sorunlara eğilimde eksik kalabilmektedir. Dolayısıyla hem kadın hem de Müslüman olmadan kaynaklı ayrımcılığa uğrayan kadınların mücadeleleri, yoğunlukla içinde feministlerin de olduğu -feminist yöntemlerin kullanıldığı- dernekler ile yürütülmektedir. Bu derneklerde öne çıkanlar, *AmF e.V.*, *SmF e.V.*, *BFmF e.V.* ve *RAHMA e.V.*'dir. Bu kuruluşlar, Türkiye menşeli (Türk-Alman) kadınların kurduğu ve aktif olduğu örgütlerdir ve faaliyetleriyle Almanya'daki feminist kamusal alanda ses getirmiş, İslami söylemler ile kadın mücadelesinin kesişiminde etkinlik göstererek Almanya'da İslami feminist kamusal alanın gelişiminde etkin rol oynamıştır. Ezcümle, Almanya'da feminist kamusal alanın yeniden tasarlandığı feminizmin üçüncü dalgasında Türkiye menşeli kadınların kurduğu STK'lar, yürüttüğü akademik çalışmalar ve medya ağları öne çıkmaktadır.

Almanya'da ikinci dalga feminizmin sıkı savunucularından Alice Schwarzer ve Monika Maron gibi isimler, feminist mücadeleye dair görüşlerinde sıklıkla Müslüman kadınların Almanya'daki ve dünya genelindeki pratikleri üzerinden yorumlara yer vermektedirler. 1942 doğumlu olan Alice Shwarzer, Hamburg'da bir araştırma enstitüsü kurmuş, feminist arşiv geliştirmiş ve en bilinen hamlesi olarak EMMA adlı kadın dergisinin genel yayın yönetmenidir ve Batı Almanya'nın kamuya mal olmuş feministidir (Lewicki ve Shooman, 2019, s. 8). Schwarzer, kendini "*erkekler ve kadınlar arasındaki hiyerarşik ilişkilere ve toplumdaki belirli rollerin atfedilmesine karşı çıkan radikal feminist*" olarak tanımlamaktadır (aliceschwarzer.de, Erişim Tarihi: 11.12.2022). Kamuyla paylaştığı feminist görüşleri göstermektedir ki Schwarzer, ikinci dalga feminizme kendini adanmış ve kesişimsel feminist yaklaşıma uzak bakmaktadır (Lewicki ve Shooman, 2019, s. 8). Özellikle 1990'larda kesişimselliğin tüm dünyada yaygınlaşması ve İslami feminizmin de yaygın tartışılmaya başlanmasıyla özcü yaklaşımları bulunan feminist yazar Schwarzer İslam'ı daha çok ele almaya başlamıştır. Schwarzer'in İslam'a dair eleştirel yaklaşımlarını en yoğun sergilediği dönem, 2016 yılı yılbaşı etkinliklerinde başta Köln olmak üzere birçok Avrupa kentinde birçok kadının Suriye'den gelen mülteci erkekler tarafından taciz ve tecavüze uğramasıdır. Bu vakaların ardından Schwarzer, Müslüman çoğunluklu ülkelerden gelen göçmenlerin cinsel şiddetini kültür ve din ile temellendirmiştir. Bu anlamda failleri, "*Alman devletini küçük düşüren*" "*şariatçı*

*fanatik taraftarlar" "ağırlıklı olarak Cezayir ve Fas'tan gelen, köklerinden koparılmış, vahşileştirilmiş İslamileştirilmiş genç erkekler" olarak tanımlamış (spiegel.de, Erişim Tarihi: 11.12.2022), böylece Müslüman erkeklerin uydukları İslami değerlerden kaynaklı olarak kadınların kamusal alanda oluşunu hoş karşılamadıklarını, bu yüzden cinsel şiddete başvurdıklarını savunmuştur (Lewicki ve Shooman, 2019, s. 10) Bu doğrultuda Schwarzer, Almanya'daki mültecilerin "yozlaşmış kültürlerinin ve dinlerinin" Almanya'daki feministlerin başarılarını tehlikeye attığını düşünmektedir (Boulila ve Carri, 2017). Bunun yanı sıra, dünya genelinde ve ülkesi Almanya'da İslam'ın politikleşmesinin oldukça tehlikeli olduğunu öne sürerek bunu sert bir dille içeriklerine yansıtan gazeteci/yazar Monika Maron'a göre Almanya'da Müslümanlara gösterilen tolerasyon ile Müslüman fikirlerin entegre olmasını kolaylaştıran sosyal yaşam kurgulandıkça kadın imajı ve Batılı kadının kazanımları giderek silikleşmektedir. Bu anlamda Maron, İslam'ın başörtüsü gibi pratiklerini kadınları modern hayattan uzaklaştıran gerici baskı ve zorbalık pratikleri olarak görmektedir (suedkurier.de, 2018, Erişim Tarihi: 29.09.2022). Buna paralel olarak Monika Maron, Almanya'daki başörtülü kadınlardan endişe duyduğunu şöyle ifade etmektedir: "Eskiden çok daha az başörtülü kadın vardı ve başörtüsü henüz bu savaş ilanı anlamına gelmiyordu. Yeni alışmış yaşlı kadınlar veya çok dindar Müslüman kadınlar giyerdi. Bu değişti. Başörtüsü, dünyevi güç için çabalayan muhafazakâr, kadın düşmanı İslam'ın sembolü haline geldi" (suedkurier.de, 2018, Erişim Tarihi: 29.09.2022). Bundan hareketle örneğin koyu ten, saç gibi başörtüsü, giyim tarzı ve dil de bir bütün olarak "Türk kadını ve/veya yabancıyı" tek tipleştirerek Alman kadının ötekisi yapmaktadır (Koyuncu-Lorasdağı ve Onur-İnce, 2010, s. 89). Dolayısıyla, özcü yaklaşımlara sahip düşünürler, Müslüman kadınların başörtüsü pratiğini özgürlükleri olarak değil ataerkil baskının bir sembolü olarak gördükleri için yoğunlukla kamusal alandan dışlamayı önermektedirler.*

Almanya'da kesişimsel feminizmin dijital alanın genişlemesiyle daha çok yaygınlaşması sonucunda, bu perspektife sahip feministler ile özcü feministler arasında fikrîsel çatışmalar gerçekleşmektedir. Kendisini Müslüman feminist olarak tanımlayan Türkiye menşeli aktivist gazeteci Kübra Gümüşay'ın ve Amerikalı siyasi aktivist ve feminist Linda Sarsour'un faaliyetleri ve feminizm anlayışı, Alman özcü feministlerden olan Alice Schwarzer'in Emma dergisinde sert biçimde eleştirilmiştir.

Bu doğrultuda, Gümüşay ve Sarsour yürüttükleri aktivizmle ağırlıklı olarak köktenci Müslüman örgütlere ve Selefilige sıcak bakmakla suçlanmış ve oldukça tehlikeli görülmüştür (Emma, Erişim Tarihi: 02.09.2022)<sup>6</sup>. Buna paralel olarak Köln’de 31 Aralık 2015 yılbaşı gecesinde yoğunlukla Arap uyruklu genç erkekler tarafından kadınlara cinsel taciz suçlamalı 1200 ihbarın gelişi ulusal ve uluslararası medyada ciddi yankı uyandırmıştır. Emma’da yayınlanan yazıdaki eleştirilerden biri de başta Gümüşay ve Sarsour’un da bulunduğu kesişimsel feministlerin *#ausnahmslos* (istisnasız) adlı manifesto ile bu taciz saldırılarının faillerini “*İslamcılığın kışkırttığı Arap erkekler*” olarak lanse ederek bu noktaya dikkat çekmenin “ırkçılık” olduğunu öne sürmeleridir. Bu gelişmeler, Almanya’daki özcü feministler ile kesişimsel feministlerin karşı karşıya geldiği durumlara örnektir. Bunlara ek olarak, Schwaizer “*Fransa’da entelektüeller, ırkçılık ve İslamcı propaganda gibi yanlış suçlamalara karşı şimdiden güçlerini birleştirdi. Almanya’da böyle bir dayanışma hala beklemede*” ifadesiyle (Emma, 2018; Erişim Tarihi: 02.09.2022), Fransa’nın laik duruşuna öykündüğünü dile getirmiştir ve Almanya’da Müslümanlara dair geliştirilen politikalarda ve sivil toplumun İslamafobiye karşı tutumundan memnun değildir. Tüm bu tartışmalar Avrupa’da feminist kamusal alanın dönüşümde kesişimselliğin etkilerini gözler önüne sererken tartışmaların Avrupa’da ağırlıklı olarak göçmen olan Müslüman kadınlar üzerinde yoğunlaştığını göstermektedir.

Koyuncu-Lorasdağı ve Onur-İnce (2010) 2000’li yıllarda “çoğunluk Alman toplumu” ile “azınlık Türk toplumu” arasındaki çatışmayı başörtüsü üzerinden okudukları çalışmalarında, Alman feministlerin çoğunlukla İslami başörtüsünü Müslüman kadınların boyun eğdirilişi ve baskı altın oluşu üzerinden tanımlayarak başörtüsü yasaklarına hak verdiklerini öne sürmüştür. (Koyuncu-Lorasdağı ve Onur-İnce, 2010, s. 89) Buna paralel olarak Alman popülist dergisi EMMA editörlerinden Daniela Martin laik bir duruş sergileyerek başörtüsüne karşı çıkarken, diğer birçok EMMA taraftarları Müslüman kadınların başörtüsü takmalarını bir tercih ya da seçim

<sup>6</sup> Bu ifadeler, Emma dergisinde ilk olarak 2018 yılı Ocak/Şubat sayısında yayınlanmıştır. Kübra Gümüşay, “Kız Kardeşler” (*Die Schwestern*) adıyla yayınlanan makalenin yedi bölümünün değiştirilmesi talebiyle mahkemeye başvurmuştur ve Bölge Mahkemesinin 2018 yılı Nisan ayında verdiği karar sonucunda yazının üç yerinde değişikliğe gidilmiştir. Ancak Alice Schwarzer, 25 Nisan 2018’de yayınladığı “Gümüşay Emma’ya Dava Açıyor” (*Gümüşay Verglagt Emma*) adlı yazıda, mahkemenin “*izin verilebilir görüş ifadesi*” olarak sunduğu dört maddeye dair, yasaklanan üç pasajı içerikten çıkardığını ancak bunların yokluğu ile içeriğin özünün bozulmadığını dile getirerek eleştirilerini sürdürmüştür.

olarak değil babaları ya da erkek kardeşlerinin zorlamalarının sonucu gördüklerinden başörtüsü yasaklarının, Müslüman kadınları bu boyunduruktan kurtarıp özgürleştirmeyi amaçladığını düşünmektedir (Ibid., s. 88). Buna paralel olarak EMMA'nın radikal feminist editörü Alice Schwarzer, başörtüsünü ataerkil sistemin güçlendiricisi olarak görmektedir (Ibid., s. 91). Buna benzer olarak Das Argument dergisi editörlerinden Marksist feminist Frigga Haug, başörtüsünü Müslüman kadınların kendi kararlarını vermelerini engelleyen bağnazlığın sembolü olarak gördüğünü "Kadın düşmanı yabancılar Almanya'dan defolun!" başlıklı açık mektubunu imzalayarak duyurmuştur. Bu fikirler, Almanya'da "*kültür-özcü bir eğilime sahip olan etno-feminizm*" (Ibid., s. 89) olarak adlandırılmaktadır ve Almanya'da farklı ideoloji temelli feministlerin ortak şekilde Müslüman kadınları, kişisel tercihlerine dayalı olmaksızın örtünen, ataerkil tahakkümün mağdurları ve Batılı kadınların kurtarılmasına ihtiyacı olan olarak homojenize ettiğini göstermektedir. Buna karşın Koyuncu-Lorasdağı ve Onur-İnce'nin (2010, s. 95) "*farklılıkçı feministler*" (*differentialist feminists*) olarak tanımladığı grup gibi, Almanya'da başörtüsü başta olmak üzere Müslüman kadınlara dair özcü ön kabullerle kamuoyuna yansıyan konularda kalıp yargıları kırmak amaçlı diyalog ortamlarının oluşturulması gerektiğini savunanlar da vardır. Yine psikoloji profesörü Birgit Rommelspacher'in, başörtüsünü yalnızca baskı aracı olarak görmenin "*sömürge feminizmi*" olarak adlandırması ve bunu kadınların kendi iradeleriyle tercih ettikleri bir hayat görüşü olarak görmek gerektiğini düşünmesi, (Koyuncu-Lorasdağı ve Onur-İnce, 2010, s. 93) Almanya'daki feministlerin konuya tek pencereden bakmadığını göstermesi yönüyle anlamlıdır.

Ezcümle, Almanya'da feminist kamusal alan, dünya genelindeki gelişimine benzer şekilde feminist hareketin dijital alanın genişlemesiyle yöntemlerinin çeşitlenmesi ve postkolonyal teorinin katkısıyla kesişimsel feminizmin tartışmalara dahil oluşuyla yıllar içerisinde daha çok özneyi barındıran bir hal almıştır. Zira Alman kitle medyasında temsili olmayan ve feminist sivil toplum örgütlerinin de dışarıda tuttuğu birçok kadın grubu, Almanya'da internet kullanımının 1990larda hızla artışıyla öncelikle hızlı ve çeşitli enformasyon alma, ardından müşterek problemler çatısı altında birleşme süreçlerini yeni medya atmosferinde gerçekleştirebilmişlerdir. 2000ler itibarıyla, daha önce özel alan dışında alternatifi olduğunu düşünmeyen ya da

bu alternatifi yaratacak imkânı olmayan kadınlar, sosyal medya kullanımının artışı ile bireysel içerik üreticisi haline gelmiş ve Müslüman kadın özne olarak kamusal alanda var olmayı deneyimlemeye başlamışlardır. *Blog* sitelerinin giderek yaygınlaşması ile kişisel deneyimler ve bu çerçevede daha önce mahrem görünen birçok konu, kamusala açılmış ve benzer deneyimler yaşayan kadınların bu içerikleri okumaları ve bu motivasyon ile kendi hikayelerini paylaşmaları ile bir “müşterek alan” yaratılmıştır. Dolayısıyla medyanın bolluk döneminde Almanya’da farklı görüşte birçok Müslüman kadın, görüşlerini görünür kıldığı kamusal alanlar yaratmışlardır.

Müslüman kadınların kamusal alanda yer alışı sıklıkla başörtüsü konusu, eğitim ve İslamofobi üzerinden olmuştur. Zira Alman feminist kamusal alan tartışmalarında, ataerki ile mücadelede başörtülü Müslüman kadınlar yıllarca ataerkinin bir parçası, onun boyunduruğunda bireyler olarak tanımlanarak feminist tartışmalarda yer almamıştır. Kamusal alanı yansıtan medya içeriklerinde Müslüman kadınlara dair kullanılan ifadelerde ırkçı ve oryantalist bakışın izleri daha baskın olarak görülmektedir. Zamanla hem enformasyon dolaşımının kolaylaşması ve yaygınlaşması hem de yüksek eğitim sahibi Müslüman kadınların sayısının giderek artması sonucu, var olan ataerki kamusal alanda da feminist kamusal alanda da kendilerine yer bulamayan kadınların kendilerine alternatifler yaratması daha kolay olmuştur. Nitekim, yeni medyanın sunduğu imkanlar ile ana akım Alman feminist kamusal alana alternatif kamular yaratılmıştır. Böylece günümüzde Almanya’da yekpare bir feminist kamusal alanın olmadığı, çok çeşitli ve kendi içinde bölünmüş olduğu açıktır. Ancak bu alternatiflerin oluşumu, feminist kamusal alanın “alternatif Müslüman kadınları” dışlayan diline tam anlamıyla mâni olamamaktadır. Hala birçok ana akım medya kuruluşu, Müslüman kadınların ötekileştirilmesini yaptığı içeriklerdeki söylemler ile yeniden üretmektedir.

### 2.2.1. Almanya’da İslami Feminist Karşı Kamusal Alan

Almanya’ya dair saha raporları, erkek merkezli yapıların hala dine dayalı olduğunu göstermektedir ancak münferit vaka çalışmaları, bunun tek kabul olmayacağını kanıtlar niteliktedir zira Müslümanlar arasında dinleriyle yoğun bir ilişki kurarak kendilerini özgürleştirmek isteyenler ve buna rağmen din mensubu olmadan kaynaklı ikincilleştirilenler vardır (Gamper, 2011).

Almanya’daki dini azınlık gruplar söz konusu olduğunda, Almanya’da yaşayan tüm Müslümanların toplam nüfusa oranı %5,2 iken, bu Müslümanların %45 ile çoğunluğunu Türkiye kökenlilerden oluşturmaktadır (Göç Araştırmaları Vakfı 2020 Raporu, s. 5). Bu sayı ile Türkiye kökenliler, Almanya’daki hem etnik hem de dini azınlık gruplar arasında sayısı en fazla olanıdır. Dolayısıyla göçmen gruplar, Almanya’da kamusal alanı şekillendiren unsurlardan olmuştur. Çağdaş Almanya’da, yerleşik bir “Müslüman azınlık” kavramı, öncelikle ülkenin en büyük azınlığı olan Türkiye’den gelen göçmenlerin yeniden etiketlenmesi ve yeniden kalıba sokulmasıyla yaratılmıştır (Yıldız, 2009, s. 465).

İşçi göçü sonrası Almanya’ya Türkiyelilerin yerleşmesiyle günümüzde bu göçten gelenlerin üçüncü kuşağı yaşamaktadır ve bu durum Türkiyeli okuryazar oranının da Almanya’da giderek artmasına neden olmuştur. Buna karşın, Almanya geleneksel olarak kendini göçmen toplumu olarak tanımlamamakta, bu durum da bünyesinde barındırdığı birçok göçmenin hala “yabancı grup” olarak kabul edilmesine ve siyasi hayattan dışlanmasına yol açmaktadır (Terkessidis, 2002, s. 35-36). Bu durum, göçmen kökenlilerin Almanya’da siyasi hayata katılım yolu olarak sivil toplum kuruluşlarındaki varlığını artırmıştır. Göç Vakfı’nın 2020 yılında yapmış olduğu araştırmaya göre, sivil toplum örgütlenmesi gelişmiş olan Almanya’da Müslümanların üçte birinden fazlası, Almanya’da en az bir STK tarafından temsil edildiğini düşünmekte ve en bilinen ve temsil kabiliyeti en fazla olan sivil toplum kuruluşları Türkiyelilerin kurmuş olduklarıdır (Göç Araştırmaları Vakfı 2020 Raporu, s. 7-8).

Dolayısıyla, STK kurma ve bu kuruluşlarda yer almadaki payları göz önünde bulundurulduğunda, Türkiye menşeli kadınların Almanya'daki feminist kamusal alanı şekillendirmelerinde de rolü kritiktir. Buna paralel olarak Almanya'da yaptığı bir araştırmanın ışığında Göle bu grubu şöyle tanımlamaktadır: “*yüksek tahsil yapmayı, iş yaşamında başarılı bir kariyer sahibi olmayı ve kamusal yaşamda aktif bir yer almayı arzuluyorlar. Bir yandan dine dönerken, öte yandan da ana-babalarından köken ülkelerinin dilsel ve kültürel sınırlarını aşıyorlar*” (2015, s. 154). Dolayısıyla Almanya'da eğitim görmüş ve çok dilli yetişen bu kadınlar, kamusal alana aktif katılım arzularıyla Almanya'daki İslami feminist kamusal alanın şekillenmesinde etkin rol oynamışlardır. Bu kadınların Almanya kamusal alanındaki faaliyetleri ve kamusal alandan beklentileriyle çerçevelenen feminist görüşleri, Almanya'da İslami feminist kamusal alanın yaratılmasında da temel etkenlerdendir. Örneğin, Nimet Şeker, Türkiye kökenli, Almanya'da doğmuş ve şu an Goethe Üniversitesi Frankfurt A.M.'de teoloji akademisyeni olan Müslüman feministtir. Doktora tezinde Kuran'ın kompozisyon ve bağlamsallığı arasındaki gerilim alanında, Sünni Kur'an tefsirlerinin yorumlanması teorisiyle ilerlemiştir ve *hermeneutik* ve Kur'an tefsir metodolojisi üzerinde araştırma yapmıştır. Kişisel web sitesinde kendini adadığı araştırma konularından birinin de “*Kur'an'ın feminnist/cinsiyete duyarlı tefsiri*” olduğunu belirtmektedir (nimetseker.wordpress.com Erişim Tarihi: 22.09.2022).

Müslüman Münazara Kültürü Dergisi “Horizonte”, Almanya'da İslam'ın “yanlış” algılanmasının önüne geçmek amacıyla akademik yayınlar yapan, İslam teolojisi hakkındaki tartışmaların ve soruların yer aldığı Almanca konuşulan bir kamu platformudur. Bu platform, medyada ve bilimde bugüne kadar kırılmamış bazı kalıp yargılara karşı İslam'a dair hem teolojik hem de yenilikçi ve bilimsel perspektifte yayınlar içermektedir. Burada öne çıkan temalardan biri de İslami Feminizmdir. Bu doğrultuda içerik üretenlerden olan Nimet Şeker, Almanya'da İslami feminizmin teorik gelişimine katkı sağlayan önemli isimlerdendir. Zira Şeker, tamamına yakını Almanca yayınladığı çalışmalarında, Kuran'ın feminizme ve toplumsal cinsiyete duyarlı yorumlanmasını ve yöntem olarak tarihsel bağlamsallaştırmanın uygulanması gerektiğini düşünmektedir (Eisen ve diğ., 2020, s. 14).

Almanya'daki Müslüman kadınların, kamusal alan mücadelesinde öne çıkan konu, Türkiye ile benzer olarak başörtüsü olmuştur. Bu tartışmalar ilk olarak 1998'de Afgan asıllı Alman bir öğretmenin, başörtüsü takmada ısrar ettiği için işe alınmamasını yargıya taşımasıyla başlamıştır (Campenhausen, 2004, s. 672). Ancak birçok mahkemece bu şikâyeti yanıt görmemiş ve bu olayın ardından 2004'ten 2010'a kadar on altı federal eyaletten yedisi başörtüsünü “saldırgan, siyasi veya misyoner bir tavrın ifadesi” olarak görüp yasaklamıştır (Koyuncu-Lorasdağı ve Onur-İnce, 2010, s. 88). En güncel yasak, “Devlet Memurlarının Kıyafetlerinin Düzenlenmesi ve Diğer Hizmet Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun”, Alman Federal Konsey (Bundesrat) tarafından oy çokluğuyla onaylamış ve yasa değişikliği 22 Nisan 2021 tarihinde Alman Federal Meclisi'nden (Bundestag) geçişiyle gelmiştir. Yasada yapılan değişiklikte: “*Dinî veya ideolojik bir çağrışım içeren görünüm özellikleri [...], devlet memurun tarafsız bir şekilde görev yürütmesine olan güveni nesnel olarak zedeleyecek nitelikteyse kısıtlanabilir veya yasaklanabilir*” ifadesi bulunmaktadır. Bu doğrultuda, birçok eyalette kamu kurumlarında başörtüsünün “*dini ve ideolojik çağrışım içeren görünümde*” olduğu öne sürülerek yasaklanmıştır. Yasa değişikliğiyle devlet memurlarının kıyafet düzenlemesi şöyle belirtilmiştir:

*“Devlet memurları, görevlerini ifa ederken veya doğrudan görevleriyle ilgili bir faaliyette bulunurken, görünüşleri bakımından da makamlarına duyulan güveni dikkate almak zorundadır. Bilhassa, belli giyim eşyası, takı, sembol ve dövmelerin görünen yerlere takılması ile saç ve sakal şekli, idarenin veya idarenin işlevselliği ölçüsünde, en yüksek hizmet makamı tarafından kısıtlanabilir veya yasaklanabilir. Saygılı ve güvenilir bir şekilde davranma yükümlülüğünü gerektirir. Bu, özellikle 2. cümleye göre dış görünüşün özellikleri, olağan kapsamın ötesine geçen özellikle bireyselleştirmesi doğası nedeniyle, memurun resmi işlevini arka plana itmek için uygunsu geçerlidir. 2. cümle uyarınca dini veya ideolojik çağrışımlar içeren görünüm özellikleri, yalnızca, devlet memurunun tarafsız bir şekilde görev yürütmesine olan güveni nesnel olarak zedeleyebilecek nitelikteyse sınırlanabilir veya yasaklanabilir.”*

(Alman Federal Meclisi, 19. seçim dönemi, basılı materyal 19/26839, § 61).

Bu düzenleme hem feministler hem de konuya çok kültürlülük perspektifinden yaklaşan akademisyenler ve politikacılar tarafından sıklıkla tartışılmaktadır. Başörtüsü yasağının Avrupa'daki Müslüman göçmen karşıtlığının bir sembolü haline geldiğini tespit ederek bununla mücadele etmek amacıyla Avrupa Birliği; Liberal demokrasilerde değerler, eşitlik ve farklılıklar kelimelerinin kısaltması olan VEIL (*Values, equality and differences in liberal democracies*) adlı bir çalışma başlatmıştır. Bu kapsamda içinde Almanya'nın ve Türkiye'nin de bulunduğu sekiz ülkedeki kadınların uğradığı ayrımcılığa karşı strateji geliştirilmesi hedeflenmiştir. Bunun yanı sıra, aralarında Alman feministlerin de bulunduğu 100 kadının imzaladığı “*Religiöse Vielfalt statt Zwangsemanzipation!*”: *Aufruf wider eine Lex Kopftuch* (Zorunlu “Özgürlük Yerine Dini Çoğulluk!”: Başörtüsü Kararına Karşı Bir Çağrı) adlı bildiride başörtüsü yasaklarını kültürel öğelerinin bir parçası olan başörtüsünden kopmak istemeyecek kadınları toplumsal hayattan dışlaması yönüyle uygun bulmamaktadırlar (Koyuncu-Lorasdağı ve Onur-İnce, 2010, s. 89).

Almanya'da başörtüsü yasaklarının temelinde “*Leitkultur*” (üst kültür) anlayışıyla açıklayan Koyuncu-Lorasdağı ve Onur-İnce (2010, s. 88), bu görüşlerini, Almanya'da Yüksek Mahkeme'nin okul kapısındaki haçı “*açıklık ve hoşgörünün kültürel bir sembolü*” olarak yorumlarken başörtüsünü “*kadının boyun eğdirici rolünü temsil etmesi yönüyle anayasaya aykırı*” görmesi ile gerekçelendirmiştir. Tüm bunlar, Almanya'da başörtüsüne dair oryantalist ve özcü bakışa karşı postkolonyalist anti-özcü görüşlerin sergilenişiyle sonuçlanmıştır. Hülasa, Almanya'da başörtüsüne dair kültür-özcü yaklaşımlar ve pratikler, çoğunluk kültürünün hegemonyasına göğüs germek zorunda kalan göçmen kadınların başörtüsü gibi sembollere tutunmalarına neden olmuş ve başörtüsünü bir anlamda onlar için direniş biçimi haline getirmiştir (Ibid., s. 94). Birçok kadının, başörtüsüyle kamusal alanda varlık mücadelesi veriş, kadınların kesişimsel feminizmin yaygınlaşmasıyla feminist mücadele ile aktivizm yürütmelerinin de önünü açmıştır.

Alman ana akım haber dergisi Der Spiegel ve Focus'un içerikleri, genel tabloyu analiz etmek açısından anlam ifade etmektedir. Zira bu dergilerin kapaklarında elinde Türk bayrağı olan başörtülü kadınlar ile silah taşıyan gençler aynı karede tasvir edilmiştir. Bu durum, ulusal tahayyülü ve devlet politikalarını şekillendirmenin yanı sıra kamusal alanı da tanımlamaktadır; bu yüzden Almanya'da azınlıkların kamusal alandan dışlanması son yıllarda daha az gözlemlense de medyanın Türk-Almanları ve Müslümanları temsil ediş biçimine bakıldığında bu grubun hala kamusal sınırlılıklarının mevcut olduğu açıktır (Winkler, 2013, s. 5-6). Tüm bu gelişmeler, Almanya'da yaşayan Türk-Alman Müslüman kadınların, kendilerini dışlayan başlıca İslamofobi ve göçmen karşıtlığı çizgisindeki oryantalist söylemleri görünür kılan ana-akım Alman medyasına karşı alternatif kanallar kullanmalarını kaçınılmaz kılmıştır.

Özellikle entelektüel, çok dilli Türk- Alman Müslüman kadınlar, sosyal medya platformları, *blog* siteleri, akademik çalışmalar ve sivil toplum örgütlenmeleri ile alternatif medya alanları yaratmıştır. Ancak Türkiye kökenli tüm feminist/aktivist kadınlar, İslam'ın Almanya ana akım kamusal alanındaki temsiline karşı aynı duruşu sergilememektedir. Örneğin, Alman-Türk sosyolog ve aktivist Necla Kelek'in 2005 yılında yayınlanan *Yabancı Gelin (Die fremde Braut)* kitabı, baskın Alman kamuoyunun alışlagelmiş "*İslam'ın toplumsal cinsiyete dayalı şiddetin kaynağı olduğu*" kanısını pekiştirir nitelikte perspektife sahiptir. Zira bu kitapta Müslüman kadın hikayelerine yer veren Kelek, Almanya'da ikamet eden ve çocuk sahibi olan Müslüman bir kadını, hayatları hakkında soru sormaksızın yaşam biçimlerinin modern Alman toplumuna uyumsuzluğu üzerinden tanımlamış ve "*modern zamanın kölesi*" olarak etiketleyerek birçoğunu çocuksu ve histerik olmakla suçlamıştır (Yıldız, 2009, s. 478). Kelek'in bu söylemleri Müslüman kadınların şiddete karşı aktivistler olarak kamusal alanda yer almasını imkânsız hale getirmiştir (Winkler, 2013, s. 7). Yıldız (2009), Necla Kelek'in *Die fremde Braut* kitabını ve Alman ana akım medya kuruluşu olan haftalık haber dergisi Der Spiegel'in 1990 ve 2004 yıllarına ait iki makalesini analiz ettiği çalışmada, Almanya'daki Türk kökenli kadınlarla ilgili uzun süredir devam eden hikâyelerin, etno-milliyetçi çerçevelerden dini çerçevelere geçişte kilit rolünün olduğunu öne sürmektedir. Bu hikâyelerde Türkiye menşeli kadınlar, "*yabancı, yetersiz ve çoğu zaman aile içi tacizin acınacak kurbanları olarak*"

gösterilerek kamusal alana yansıtılmaktadır (Yıldız, 2009, s. 465). Bu aktarımlar geçmişte “Türk kadını” kimliği öne çıkarılarak yapıyorken günümüzde daha çok “Müslüman kadın” olarak anılmakta ve böylece daha önce etnisiteye vurgu yapılırken, bugün dini kimlik üzerinden İslam’ın kurallarından mustarip olma durumuna vurgu yapılmaktadır. Dolayısıyla Necla Kelek’in, kadına yönelik şiddetin kaynağının İslam geleneği olduğunu öne sürdüğü çalışmaları, kendisini Müslüman olarak tanımlayan birçok kadının kamusal alandan dışlanmasını kolaylaştırmıştır. Almanya’da ana akım medyanın da etkin katkısıyla kamusal alan, Türk-Almanların iki kültür arasında sıkışıp kalmış basmakalıp imajlarını yeniden üretenlerden oluşmaktadır. Buna karşın Markus Gamper, 2011 yılında yayınlanan Almanya’da İslami Feminizm? (*Islamischer Feminismus in Deutschland?*) kitabında incelediği Müslüman kadın dernekleri ile Almanya’da ve tüm dünyada daha nadir rastlanan şekilde “*Müslüman kadının kendi adına konuşmasına*” olanak tanımıştır.

Ana akım medyanın cinsiyet körü içeriklerinde yer bulamamanın yanı sıra dini ve etnik kimlikleri nedeniyle özcü feministler tarafından da ayrıca dışlanan Müslüman Türk-Alman kadınların görünürlük arzusu, onları alternatif medyaya yöneltmiştir. Avrupalı Müslüman feministler ve aktivistler için dijital alan, anlaşılabilirliğin değişen sınırlarını müzakere ederek onlara kendi kendini yaratma fırsatı sunmaktadır (Weber, 2016, s. 106). Bu bağlamda Almanya’daki Müslüman feministler için dijital alanlar, kamusal tartışmalara İslam kültürünün doğasında olduğu varsayılarak konu olan aile içi şiddet ve başörtüsüne alternatif yaklaşımlar getirilebilecek alanlardır (Weber, 2016, s. 106). Zira Almanya’daki birçok ana akım yaklaşım ve “*popfeminizmin*” dışlayıcı eğilimleri düşünüldüğünde; Müslüman kadın aktivistler, özellikle *bloglar* ve sosyal medya aracılığıyla etkinliklerini duyurdukları dijital alanlar yaratmaktadırlar (Ibid., s. 106). Baskın halk içinde adil katılımdan yoksun bırakılan, ülkedeki marjinalize edilmiş Müslüman kadınlar hem kendini tanımlamayı hem de karşı koymayı amaçlayan çeşitli söylemsel uygulamalarla meşgul oldukları alternatif bir alan yaratmak için *blogları* kullanmaktadırlar (Eckert ve Chadha, 2013 s. 939). Ancak Almanya bağlamında Müslüman feministler için dijital feminizm, dijital ve fiziksel alanlarda genel olarak İslam’ı ve özel olarak İslami kıyafetleri işaret eden bir bakış aracılığıyla Müslüman kadınların günlük yaşamlarını, “politik alanın ötekisi” ve vücut bütünlüğüne tehdit olarak sunmaktadır. Bu sunum, Almanya’daki Müslüman dijital

feminizmin, ana akım medyada ve akademide kabul görmüş bazı kalıplar yüzünden pejoratif anlamlara çekilmesine neden olmuştur. Ancak başörtüsüyle kamusal alanda varlığını gösteren aktivist kadınlar (örn. Kübra Gümüştay, Tuba Işık ve Nimet Şeker) kamusal hayata kattıkları, bilgi üretimleri ve donanımları ile başörtüsünü bir anlamda Alman kamusunda meşrulaştırmışlardır. Ancak Almanya’da Müslüman dijital feminizmin öncü isimlerinden olan Kübra Gümüştay, bu cisimleştirilmiş kamusal görselliği yeniden tanımlayarak meydan okumak amaçlı “Taz” adlı günlük gazetede “Tuch” köşesindeki yazılarını kullanmıştır (Weber, 2016, s.107).

Müslüman kadınların Alman kamusal alanında yer almasına dair Müslüman kadınların çeşitli görüşleri bulunmaktadır. Göle (2015, s. 160), Müslümanların kamusal alana girişlerinin kamu yaşamının normlarına ayak uydurmalarına bağlı olduğunu düşünmektedir. Buna paralel olarak Müslüman kadın kimliğiyle kamusalda var olan Seyran Ateş ve Necla Kelek gibi bazı aktivistler Müslüman kadının kamusal alanda başörtüsü takmamasını, normatif kamusal alanın çizdiği sınırlara uyması ve bir çeşit müzakere yöntemi olarak görmektedirler. Buna paralel olarak, Femen aktivisti Alman yazar Zana Ramadani, Müslüman göçmen bir ailede büyümüştür ve Almanya’daki Müslüman kadınlara dair gözlemlerini aktardığı çalışmalarında İslami geleneğin Almanya’daki modern hayata ayak uydurmada ciddi sorunlara yol açtığını düşünmektedir. Bu nedenle özellikle kadınların bu ataerkil kurallar bütününden sıyrılarak entegrasyona gönüllü olmaları gerektiğini önermektedir. Dolayısıyla Almanya’da İslami feminist kamusal alan da çok çeşitli ve birbiriyle tartışmalı görüşü barındırması yönüyle giderek büyümekte ve tartışmalar derinleşmektedir. Gamper’a göre, Almanya’nın da dahil olduğu “küresel Müslüman kadın hareketi” özellikle heterojenliği ile karakterize edilmektedir (2011, s. 296).

### 2.2.1.1 Almanya’da Müslüman Kadın Aktivizmine ve İslami Feminizme Katkı Sağlayan Sivil Toplum Kuruluşları ve Sosyal İçerik Platformları

Bertelsmann Vakfı’nın 2008 yılında yapmış olduğu araştırmanın sonuçlarını içeren “Din Monitörü 2008: Almanya’daki Müslümanlarda Dindarlık” başlıklı yayına göre, Almanya’da kadınların %79’unun düzenli ibadet ettiği sonucuna varılmış ve dini pratiklerin özel alanda gerçekleştirildiğinin altı çizilmiştir. Bu araştırma, Müslüman kadınların Almanya’da dini kimlikleri ile İslam’ın kamusal alanları olan cami ve mescit gibi ibadethanelerde yer alması ihtiyacının altını çizmektedir. Nitekim bu ihtiyacı karşılamak amacıyla çeşitli dernek ve vakıflar, *blog* siteleri ve sosyal medya kampanyaları oluşturulmuştur.

Çalışmanın bu bölümünde, Almanya’daki Türkiye kökenli (Alman-Türk) Müslüman kadınların kurduğu ve/veya aktif olduğu sivil toplum örgütleri ve sosyal medya içerik platformları; kuruluş yılı, misyonu, vizyonu, takipçi/katılımcı sayısı ve faaliyetleri bakımında detaylandırılarak aktarılmıştır.

#### 2.2.1.1.1. Müslüman Kadınlar Aksiyon İttifakı (Aktionsbündnis Muslimischer Frauen: AmF e.V.)

Müslüman Kadınlar Eylem İttifakı, fırsat eşitliği ve entegrasyon politikası konularında Müslüman kadınları destekleyen sivil toplum örgütüdür. *Facebook* sayfasında 2.714 beğeni ve 2.935 takipçi bulunan kuruluş, aktivitelerini genellikle buradan paylaşmaktadır. *Facebook* sayfalarındaki açıklamada dernek şu şekilde tanıtılmıştır: “*Almanya'daki en büyük dernek ve siyasi partilerden bağımsız Müslüman kadın örgütüyüz. Görevimiz, Müslüman kadınların siyasette, kamuoyunda ve Müslüman toplum içinde çıkarlarını temsil etmektir.*” (Erişim Tarihi: 04.07.2022).

AmF, yıllardır Almanya’da çeşitli bölgelerde yürütülen başörtüsü yasaklarına karşı kampanya yürütmektedir. 2021 yılında yapılan son yasa değişikliğiyle birçok

kurumda ve işyerinde başörtüsünün yasaklanmasının ardından AmF başkanı Gabriele Boos-Niazy şu açıklamayı yapmıştır:

*“AmF uzun yıllardır Müslüman kadınlara kariyer fırsatları sunan kampanyalar yürütmektedir ve kadın memurların artık başörtüsü takmasının yasaklanmasıyla bu yasaktan etkilenerek kendisine dönen kadınlarla konuştuğumuzda, bunun "kalbini ağrıttığını" çünkü bittiğini düşündüğü kabusların yeniden uyanacağını söylüyor. Sadece şunu tekrarlayabilirsiniz: Bu tür yasaklar, hukukun üstünlüğüne ve siyasete olan güveni zayıflatır.”*

(tagesspiegel.de, Erişim Tarihi: 13.11.2022).

Bu doğrultuda başörtüsü yasaklarının birçok kadının kamusal alandaki fırsatlarını daralttığını ve onları özel alana ittiğini vurgulayan AmF, Facebook sayfasından ve web sayfalarından yaptıkları açıklamalar ile bilinçlendirme ve bu yasağa karşı kamuoyu yaratma çalışması yürütmektedir. AmF, bu yasa değişikliğinin özellikle Müslüman kadınların kamusal haklarına etki etmesi yönüyle doğrudan ırkçı ve ayrılıkçı olduğunu vurgulamıştır. AmF’nin açıklamasında, *“bir giyim tarzının tarafsız olduğu, diğerinin olmadığı yanılmasını takip etmekte böylece, baskın standartlar nötr bir norm olarak birleştirilerek, bu normdan sapan her şey nötr olmayan olarak hariç tutulacaktır. Ancak tarafsızlık, dini halkın gözünden uzaklaştırmakla sağlanamaz”* (tagesspiegel.de, 2021, Erişim Tarihi: 13.11.2022) ifadelerini kullanarak bu yasanın ön gördüğü idealize kamusal alanın “hangi normlar üzerinden ideal?” sorusuna cevap vermemesi yönüyle oldukça problemli bulunmaktadır. Bu yasa değişikliği sonrası birçok aktivist ve sivil toplum kuruluşundan isim ile AmF öncülüğünde yasağa itiraz niteliğinde bir imza kampanyası başlatılmıştır.

#### **2.2.1.1.2. Müslüman Kadınlar Eğitim ve Danışma Merkezi (Begegnungs- und Fortbildungszentrum muslimischer Frauen: BFmF e.V.)**

Almanya’nın en köklü Müslüman kadın sivil toplum örgütlenmesi olan Müslüman Kadınlar Eğitim ve Danışma Merkezi, 1996 yılında farklı ülkelerden gelen Müslüman kadınlar tarafından kurulmuştur. Farklı halkların ve dinlerin bir arada

yaşadığı Köln’de faaliyet gösteren dernek başlıca “*tüm insanların kendi kaderini tayin hakkı, eşitlik, demokrasi ve hukukun üstünlüğü için ayrımcılık ve ırkçılığa karşı mücadele etmektedir*” (bfmf-koeln.de, Erişim Tarihi: 20.09.2022). En aktif kullandıkları sosyal medya ağı, Facebook’ta 2.570 kişi tarafından beğenilmekte ve 2.673 takipçisi bulunmaktadır.

Dernek, başta kadınlar ve özellikle Müslüman kadınların eğitimine destek amaçlı merkezlere sahiptir. Bunun yanı sıra aile eğitim merkezi Müslüman akademisi, mülteci danışma merkezi, entegrasyon ajansı, işsizlik merkezi gibi kuruluşlarla faaliyet göstermekte ve AB, Federal hükümet, devlet ve belediyelerce finanse edilen geniş çaplı projeler geliştirmektedir.

#### **2.2.1.1.3. Müslüman Kadınlar Sosyal Hizmet Derneği (Bundesverband Sozialdienst muslimischer Frauen: SmF e.V.)**

Müslüman Kadınlar Sosyal Hizmet Derneği (SmF e.V.), 2016 yılında “sosyal sorumluluk sahibi Müslüman kadınlar” tarafından kurulmuş ve 2018 tarihi itibarıyla faaliyetlerini yoğunlaştırmıştır. Derneğin temel amacı, Müslüman kadınların refah düzeyini artırarak toplumda daha görünür olmasını sağlamaktır. Federal eyaletlerdeki mikro örgütlenmeler zamanlar SmF e. V. bünyesinde birleşmiş ve dernek faaliyetleri yoğunlaşmıştır. Eyalet düzeyinde bölgesel yerel çalışma grupları ile hedef kitleye yakın hizmet sağlamayı hedeflemektedirler.

Web sitelerinin yanı sıra en aktif kullandıkları sosyal medya ağı Facebook sayfaları, 656 kişi tarafından beğenilmekte ve burada 734 takipçileri bulunmaktadır. Sosyal hizmette önemli bir araç olan *networking* (ağ bağ) faaliyetleri kapsamında Alan Kadın Konseyi, Federal Erkekler Forumu, İslamofobi ve Müslüman Düşmanlığına Karşı İttifak: CLAIM (*Allianz gegen Islam- und Muslim-feind-lichkeit*) gibi birçok kuruluş ve derneğin üyesidir. Bu anlamda enformasyon toplumunda sivil toplumun işbirlikçiliğine örnek teşkil eden faaliyetlere sahiptir.

Ana akım görüşlere sahip muhafazakâr çizgideki Yeni Şafak gazetesi tarafından “Müslümanları bölme planı” olarak haber yapılan SmF, bu habere karşılık 10.09.2018 tarihinde *Facebook* sayfasından derneği karalamaya yönelik yayınladığı habere itirazı içeren bir açıklama yapmıştır. Bu durum, SmF’nin ana akım İslam yorumuna eleştirel veya alternatif aktivitelerinin Türkiye’de ana akım medya kanalıyla itibarsızlaştırılmaya çalışılmasına örnektir.

#### 2.2.1.1.4. RAHMA e.V.

RAHMA- Müslüman Genç Kızlar, Kadınlar ve Aile Merkezi (Muslimisches Zentrum für Mädchen, Frauen und Familie e.V.) 2014’te Frankfurt A.M. şehrinde kurulmuş kamu yararına çalışan bir dernektir. Almanya’daki farklı üniversitelerden mezun olan ve farklı diller konuşan Müslüman kadınların bir araya gelmesiyle kurulan dernek, görevlerini “*toplumsal görev bilinci ve İslami sorumluluk*” nosyonlarıyla açıklamaktadır. Böylelikle toplumdaki yanlış İslam algısını tekrar düzeltmeyi hedeflemektedirler. İsmi Türkçeye “merhamet” olarak çevrilen dernek, derneğin misyonuna paralel olarak bilhassa Müslüman kadınların uğradığı ayrımcılık ve şiddetle mücadele etmek ve onlara destek olmak amacıyla kurulmuştur. Bu anlamda toplumdaki yanlış İslam algılarından biri olduğunu düşündükleri ataerkil İslam yorumunun Müslüman kadınları eşitsiz duruma düşürmesine karşı, düzenledikleri etkinlikler ve destek hattı ile mücadele etmektedirler. Almanya’da kadına karşı şiddet sorunu ana akım medyada ve ana akım politikada yoğunlukla geleneksel İslam’ın ataerkil pratikleri ile özdeşleştirildiğinden RAHMA, kadının İslam’da erkek ile eşit olduğun vurgu yaparak maruz kalınan ayrımcılıkla mücadele etmektedir.

### 2.2.1.1.5. **MuslimaPride İnisiyatifi**

*MuslimaPride*, 2013 yılında Femen kadın hakları aktivistlerinin Berlin’deki caminin önünde yapmış oldular çıplak eyleme karşı bir protesto girişimi olarak bu protestonun hemen ardından oluşturulan inisiyatifdir. Kurucuları Betül Ulusoy, Zehra Ge, Zeynep Ören gibi üniversite öğrencisi feminist/aktivist isimlerden oluşan inisiyatif, kendisini “Almanya’da kendine güvenen bilinçli ve başkasının buyruğunda olmayan Müslüman kadınlar” olarak tanımlamaktadır. İlk olarak Facebook sosyal ağında, “*MuslimaPride*” adlı sayfa ile amaçlarını ve faaliyetlerini paylaşmış ve daha geniş kitleye ulaşmayı hedeflemişlerdir. Şu an 2 bin 6 yüz takipçiye sahip bu sayfada başörtülü ya da başörtüsüz tüm Müslüman kadınların özgürce kendi seçimlerini yaşayarak kamusal alanda var olmak istediklerini duyurmaktadırlar. Bu inisiyatifin öne çıkan yönü, sosyal medya içeriklerinde ve sokak protestolarında Femen aktivist feminist grubu başta olmak üzere özcü tüm feminist yaklaşımların mağdur etiketiyle savunduğu Müslüman kadınların “gerçek” taleplerini ve seçimlerini içeren sloganlar oluşturmalarıdır. Birçoğu Almanca ve İngilizce olan pankartlarında Femen grubunun Müslüman kadınlara veya İslam dininin kadına bakışına dair pejoratif içerikler barındıran pankartlarına karşı söylem geliştirmişlerdir.

Ancak bu inisiyatif her ne kadar protestolarını yaptıkları Almanya başta olmak üzere sosyal medya aracılığıyla tüm dünyada Müslüman kadınların kendilerini temsil etme ve özgürlük taleplerini yansıtmaları bakımında önemli bir girişim olsa da günümüzde aktifliğini yitirmiştir. Zira *Facebook* sayfalarından en son 2015 yılında gönderi paylaşmış ve *Twitter*’da *#muslimapride* *hashtagi* ile oluşturdukları gündem ise en son 2015 yılında kullanılmıştır.

*MuslimaPride* İnisiyatifi’nin kurucuları, “Müslüman kadınların ezilmiş ve hakları İslam dini ve Müslüman erkekler tarafından gasp edilmiş” olarak kabul edilerek lanse edilmesine ve Femen aktivistlerinin Müslüman kadınların haklarını bu protestolarla koruma amacı gütmelerine eleştirel yaklaşmaktadır. Zira mücadeleyi

“Müslüman özne” olarak yürütmekten yanadırlar. Bu inisiyatifin karşı olduğu Müslüman kadınların haklarının diğer kadınlar tarafından savunulması durumu Almanya’da ana akım feminizmin sıkça başvurduğu yöntemlerdendir. Bu bağlamda inisiyatif kurucularından Betül Ulusoy, temel motivasyonlarını şu şekilde açıklamıştır: *“Aslında biz de Femen gibi kadın hakları için çaba gösteriyoruz. Fakat Femen aktivistleri İslam’da baskı gören kadınların haklarını korumak için bu eylemleri yaptıklarını söylemiş. Başkasının bizi tanımadan bizim adımıza eylem yapmasına izin veremezdik”* (Avrupa Hürriyet, Erişim Tarihi: 20.11.2022).

Betül Ulusoy “*MuslimaPride*” (Müslüman Onuru) adlı yazısında Almanya’da Müslüman kadınlara önyargıların olduğundan lise yıllarındaki öğretmenlerinin başörtüsünü çıkarması için onu ikna etmeye çalıştıklarından bahsettiği yazısında değinmiştir. Bu doğrultuda *Femen* grubunun özgürlük taleplerini Berlin’deki caminin önünde yapmalarından esinlenerek *MuslimaPride* adlı platform ile Müslüman kadınların da tıpkı *Femen* gibi başörtülerini özgürce takmaları için mücadele verebileceğini düşmektedirler. Betül Ulusoy, Almanya’daki Müslüman kadınların “ezilen ve baskı gören” olarak yaratılmış genel imajdan çok daha ötesini ifade ettiğini ve öncelikle kadın oldukları için özgürlüğün temel hakkı olduklarını feminizmi çarpıtan özcü yaklaşımların da anlaması gerektiğini düşünmektedir (Abuzahra, 2017).

#### **2.2.1.1.6. *Ein Fremdwörterbuch* (Bir Yabancı Kelimeler Sözlüğü Blog Sitesi)**

Türkçeye “Bir Yabancı Kelimeler Sözlüğü” olarak çevrilen bu site, 2008-2019 yılları arasında siyaset, toplum, feminizm ve İslam konularında içeriklerin bulunduğu bir *blog* sayfasıdır. Kurucusu Kübra Gümüşay, bu siteyi “*kalıp yargıları yıkmak ve medyada yer almayanları sesi olmak*” istediği için oluşturmuştur (Goethe Institute, Erişim Tarihi: 02.09.2022). *Ein Fremdwörterbuch*, 2011 yılında Grimme Online Ödülleri’ne aday gösterilmiştir. Kurucusu, kendisini gazeteci, feminist ve internet aktivist olarak tanımlayan, Almanya’da doğup büyümüş Müslüman feminist aktivist

gazeteci yazar Kübra Gümüşay'dır. Ina Wunn<sup>7</sup>, Gümüşay'ı yürüttüğü aktivizmden dolayı yer aldığı parlamentoda Müslüman kadınlara yönelik ayrımcılığı ele almak için siyasete aktif olarak müdahale eden Müslüman feminist aktivist olarak nitelendirmiştir. Gümüşay'ın tanınırlığına önemli etkisi olan hamleleri; Berlin'in sol eğilimli günlük gazetesi *Taz*'da 2010-2013 yılları arasında yayınlanan köşe yazılarında, daha sonra *Ein Fremdwörterbuch blog* sayfasında, bugün ise tümünü birleştirdiği *kubragumusay.com* web sitesinde görüşlerini paylaşmasıdır. İlk olarak başlığı *Das Tuch* (kumaş) olarak yazısında başörtüsüne atıfta bulunarak İslam'ın görsel sembollerinin kamusal alandaki varlığını savunmuş, ardından *Tedx* konuşması, İslam ve Feminizm web sitesi için hazırlanan kısa videosu, sosyal medya kullanımı ve kendi *blogu* aracılığıyla ulus ötesi bir izleyici ve okuyucu kitlesine sahip olmuştur (Weber, 2016, s. 103). Tüm bu faaliyetleri *kubragumusay.com* web sitesinde yer almaktadır. Nancy Fraser'ın ardından Claudia Winkler (2013) Gümüşay'ın *blogunu* bir madun karşı-kamunun bir parçası olarak okunabileceğini düşünmektedir.

*Ein Fremdwörterbuch* web sitesi hem dijital etkinliklerin arşivlendiği ve birçok materyalin bir araya getirildiği bir yer, hem de *blog* sayfası olarak kullanılmaktadır. Bu materyaller arasında şiirler, fotoğraflar, videolar, eskizler, aktivist gönderileri, Gümüşay'ın Berlin gazetesi *Taz*'daki eski köşe yazısı yer almaktadır. Kübra Gümüşay'ın dijital çalışmalarının önemli çoğunluğu Almancadır ve kamusal alanda büyük ölçüde bu dille bağlam geliştirmektedir. Winkler, (2013), bu *blog* sitesini analiz ettiği çalışmada bu *blog* sitesinde Müslüman ve feminist kimliklerinin uyumluluğunun ve kadına şiddete karşı Müslüman kadın aktivizminin ele alınmasıyla Almanya'daki İslami feminizm tartışmalarının geldiği durumu yansıttığı sonucuna varmıştır. Zira *blog* sitesi, Müslüman bir kadın olarak kamusal alanda kendisine yer açmak amacıyla Türk-Alman gazeteci Kübra Gümüşay'ın genellikle kendisi gibi insanları marjinalleştiren bir kamusal alanda kişiliğiyle var olmuştur (Winkler, 2013).

<sup>7</sup> Alman din bilimcisi ve biyolog profesördür. Doğa bilimleri ile beşerî bilimleri birleştiren ve dinlerin biyolojik kökenlerini ve evrimini araştıran bir araştırma dalının kurucusudur. Akademik çalışmalarının yanı sıra, 2007 yılında Aşağı Saksonya eyalet seçimlerinde aday olduğu FDP ile parlamentoda yer alarak başlıca entegrasyon ve çevre konularıyla ilgilenmiştir.

Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı'nın 2012 yılında yayınladığı “50 Yıl 50 İnsan” adlı kitapta adı geçen Gümüşay, Almanya’da kısa sürede adından çokça söz edilen “*Sprache und Sein*” (Dil ve Varlık) adlı bir kitabında, farklı etnik kökenlerdeki insanların yaşadıkları ülkelerdeki günlük deneyimlerini, dilsel ve siyasi açıdan değerlendirmektedir. Çok dillilik üzerinde durduğu kitapta yazar, dünya genelinde yoğunlukla konuşulan ve kabul görmüş İngilizce, Fransızca gibi dillerin aksine kendi etnik kimlikleriyle bağlantılı dillere sahip bireylerin yaşadıkları ülkede dil zenginliğine sahip olduklarının düşülmesinin aksine önyargı ile karşılanarak ötekileştirilme durumları eleştirilirken bireysel özgürlüklere vurgu yapılmaktadır. Kübra Gümüşay’ın 20 farklı uluslararası *blogla* iş birliği yaparak kurduğu “*Global Bloggers for Change*”, dijital platformlarda yaygın olarak Müslüman kadın görünürlüğüne katkı sağlaması açısından anlamlıdır. Bunun yanı sıra, Almanya’da eğitilmiş (entelektüel) Müslümanların bir araya gelmesine olanak tanıyan “*Zahnrad*” sosyal ağının kurulmasıyla da yine dijital konuşma alanları oluşturulmuştur (50 Yıl 50 İnsan, 2012; Erişim Tarihi: 02.09.2022).

Kübra Gümüşay, dijital alanda özellikle bu *blog* sitesi ile var olması ve kendinden çokça söz ettirmesi sonucunda Almanya’daki bazı özcü feministler ve İslamcı topluluklar tarafından eleştirilmiş, bu eleştiriler Almanya’nın ana akım medyasına yansımıştır. Matthias Matussel’in Gümüşay’ın *blog* sayfası ve Gümüşay’ın aktivizmine dair yaptığı şu yorum bu tezin bağlamıyla örtüşmektedir: “*O, dinini göstermek istiyor, bu onların punk biçimi, onların isyan biçimi. Türkiye’de dikkat çekmezdi ama burada çekecekti. Bu arada, kendini solcu olarak görüyor*” (Spiegel Kultur, 2010; Erişim Tarihi: 04.09.2022). Almanya’da hala ana akımı oluşturan “beyaz orta sınıf Alman kadın” feminizminin Müslüman kadınları ötekileştiren feminist anlayışları, kesişimsel feminizmin Almanya’daki temsilcileri tarafından eleştirilmektedir. Alice Schwaizer, ırkçılık karşıtı ve kesişimsel feminizmin, “beyaz ve ayrıcalıklı kadınlara” dair eleştirilerini “küstahça” bulmaktadır (Emma, 2018; Erişim Tarihi: 02.09.2022).

### 2.2.1.1.7. [www.seyranates.de](http://www.seyranates.de)

Seyran Ateş, Almanya'ya 6 yaşında işçi çocuğu olarak gelmiş, Kürt asıllı hukukçu ve aktivisttir ve Almanya'da yürüttüğü aktivizm ile dünya genelinde oldukça ses getirmiştir. Özellikle seyranates.de isimli kişisel web sitesinde yer alan ve fikirleriyle örtüşür nitelikteki projeleri başlıca Müslüman kadınların alternatif politikalara ihtiyaçlarını belirtmektedir. Bu web sitesinde kendisini tanıttığı bölümde Müslüman kadınların sosyal ve siyasi hakları ile ilgilenmesini yaşadığı ortam ile şu şekilde temellendirmiştir:

*“Biz Sünni Müslümanlarız. Çok geleneksel geniş bir ailede büyümek beni politik olarak şekillendirdi. Özellikle cinsiyet eşitsizliğiyle çok erken yaşta savaşılmaya başlamama yardımcı oldu. 17 yaşında bağımsız yaşayabilmek için evden ayrıldım ve ilk otobiyografimi bu sırada yazdım (Nereye Aitiz? 1983 LAMUV-Verlag). Kendi biyografimden yola çıkarak, benim yaşadığım benzer baskıları yaşayan diğer kadın ve kız çocukları için ayağa kalkmaya başladım”.*

(<https://seyranates.de/ueber-seyran/>) (Erişim Tarihi: 20.12.2022)

Ateş, biyografi bölümünde faaliyetlerinin birçok ana akım görüşe alternatif teşkil ettiğini, bu yüzden sık sık sesinin kısılmaya çalışıldığını belirtmiştir. Kendisini “dindar bir Müslüman” olarak tanımlayan Ateş, “makbul kadın” imajının dışında kalan faaliyetlerinin ve fikirlerinin farklı grupları rahatsız ettiğini şöyle ifade etmektedir:

*“İslam'daki ataerkil yapılarla açıkça ilgilendiğim ve paralel toplumlardan nefret ve şiddet yayılırken Almanya'daki Türk-Kürt paralel toplumlardaki göç meselelerini eleştirdiğim için sık sık İslamcılar ve Türk milliyetçileri tarafından saldırıya uğruyorum. Bununla birlikte, her şeyden önce, yalnızca muhafazakâr değil, aynı zamanda orta çağ cinsiyet rolleri anlayışına sahip kadın ve erkekler tarafından saldırıya uğradım. Ben dindar bir Müslümanım. Bu gerek ateist gerek Hristiyan ve Musevi gerekse Müslüman birçok insanı rahatsız ediyor. Bazıları kadın düşmanı olduğu için İslam'a veda etmem gerektiğini düşünürken, bazıları onlar gibi olmazsam Müslüman olamayacağımı düşünüyor”*

(<https://seyranates.de/ueber-seyran/>) (Erişim Tarihi: 20.12.2022)

seyranates.de web sitesindeki “*Moschee*” başlığı altında yoğunlukla Seyran Ateş’in 2017 yılında Berlin’de açmış olduğu Ibn Rüşd-Goethe adlı cami tanıtılmakta ve burada gerçekleştirilen aktüel etkinlikler hakkında duyuru ve bilgi vermektedir. Burada okuyucu yorumlarına da yer verilerek konuşma alanları yaratılmıştır. Bu caminin açılışı, Ateş’in Almanya’daki Müslüman kadınlar arasında alternatif bir ses olarak daha görünür oluşunu beraberinde getirmiştir. Zira bu camide, geleneksel İslami usullerin aksine Müslüman kadın ve erkekler bir arada, birlikte ibadet edebilmektedir. Ayrıca bu camide güvenlik sebebiyle kadınların burka ya da peçe takması yasaklanmış, “*kadın, erkek, sünni, şii, heteroseksüel ve eşcinsel*” tüm Müslümanların bir arada ibadet etmeleri salık verilmiştir. Bu doğrultuda Ateş, İslam’a toplumsal cinsiyet eşitliği üzerinden baktığını belirtmiş ve geleneksel İslami yorumlar ile mücadele unsuru olarak tanıttığı bu camiye dair şunları söylemiştir:

*“İslam'a ilgi duyan ve/veya İslam'a inanan tüm insanların bir araya geldiği bir cami hayal ediyorum. Cinsiyet ayrımının olmadığı ve bu nedenle kadın ve erkeğin aynı güzel mekânda ibadet edebildiği bir cami. Bu uzaysal olarak mümkün! İnsan, hayattaki diğer her şey gibi, sadece onu istemelidir. Bana göre, ancak yeterince sevgi vaaz edersek, nefret vaizleriyle savaşıabiliriz. Bu çoğunlukla camide olur. Gençlerin ve liberal Müslümanların şu anda muhafazakâr, kısmen kabuklu cami topluluklarına alternatifleri yok. Umarım 2009'dan beri üzerinde çalıştığım bu projenin hayata geçtiğini görmek için yaşarım. Böyle bir camiye de sahip olmak isteyen birçok insan var. Şimdi tek ihtiyacımız olan para (...) Yüzyılımızın mücadelesi, İslam dünyasında demokrasi, özgürlük ve cinsiyet eşitliği için mücadele etmek olacaktır. Amacım buna “İslam ve Cinsel Devrim” başlığıyla katkıda bulunmak.”*

(seyranates.de Erişim Tarihi: 22 Haziran 2022)

Özellikle bu cami projesi kapsamındaki faaliyetlerin yer aldığı seyranates.de web sitesinin bu çalışma yer almasındaki en büyük etken camilerin İslam dinine mensup kimselerin bir araya geldiği, bir grup insanın -sosyolojik cemaatin- müşterek konularda konuşma alanları oluşturdukları, herkese açık olan özellikleriyle kamusal alan niteliğinde olmasıdır. Bu doğrultuda Almanya’da camiler, Türkiyeli göçmenlerin bir araya gelerek “iç dayanışmasını pekiştirdikleri” ve bilhassa karşılaştıkları sorunlara çözüm buldukları ağlar şeklinde yapılanmaktadır (Korkmaz, 2017, s. 1003-1004).

Bunun yanı sıra, Almanya’da da Türkiye’ye benzer olarak kamusal ibadet alanları olan camilerde erkeklerin oranı daha fazladır. Farklı yaş gruplarında değişim olmaksızın, Almanya’da cuma namazına ya da camide cemaatle namaza katılan erkeklerin sayısının (erkeklerin toplamının %35’i) kadınların sayısına (kadınların toplamının %10’u) oranı oldukça yüksektir (Bertelsmann Stiftung, Din Monitörü, 2008, s. 18). Bu veriler göstermektedir ki, Almanya’daki Türkiyelilerin entegrasyonu ve dayanışması için ayrıca öneme sahip olan camilere kadınların daha nadir gitmesiyle buradan edinilecek entegrasyon, dayanışma ve konuşma alanlarından mahrum kalmalarına sebep olmaktadır. Bu noktada, Almanya’da toplumsal cinsiyet ayrımı yapmaksızın herkesin eşit kullanımına olanak veren bir cami projesi kadınların kamusal tartışmalara katılımı ve kamusal görünürlüğü adına çok şey ifade etmektedir.

Tüm etnik grupları ve farklı mezhebi barındıran Ibn Rüşd-Goethe camii projesiyle Seyran Ateş, bilhassa toplumsal hayatta ikinci plana itilen kadınların dini pratiklerini eşitçe yaşayabilmesini amaçlamıştır. Bu kamusal ibadet alanlarının kapsayıcılığını ve kadınlar için taşıdığı anlamı şu şekilde aktarmıştır:

*“(…) Gerçekten Allah’a inanan ve İslam dininden vazgeçmek istemeyen, ne kadar çok İslam adına dünyada çirkin şeyler yapılsa da vazgeçmek istemeyen bir insan olarak bir kadın olarak bir camiye girince itilmemek için yaptım. İlk başta kadın hakkı savunucusu olarak. İnsan hakkı savunucusu olarak da camilerde de nefret değil, sevgi olduğunu yani insanların arasındaki sevginin ön planda olduğu bir cami hayal ederek bu projeyi başlattım”*

(BBC News Türkçe, Erişim Tarihi: 20.09.2022)

Bunların yanı sıra, seyranates.de web sitesinde “entegrasyon” ve “başörtülü öğretmenler” olmak üzere iki konu başlığı bulunmaktadır ve başörtülü öğretmenler başlığı altında Ateş, kamusal alanda başörtüsünü özellikle rol model olarak tanımlanan bir öğretmen için uygun görmediğini belirtmiştir. Başörtüsünün geleneksel İslam’ın buyruğuna göre cinselleştirilmiş olduğunu ifade eden Ateş, bu cihette başörtüsü takmayı tercih eden bir kadının “kendini kontrol edemeyen içgüdüsel erkeği ve erkeği baştan çıkarmamak için acilen saklaması gereken cinsel çekicilikleri olan kadını”

temsil ettiğini, bu nedenle Müslüman bir kadının din ve dünya görüşü konusundaki tarafsızlığını ifade edebilmesi için dini bir sembol olarak başörtüsünü de çıkarması gerektiğini düşünmektedir. Tüm bu görüşleri ile Seyran Ateş, kişisel web sayfası ve örgütlü faaliyetleriyle kamusalda oldukça alternatif bir ses olmuş ve her nosyona alternatif bakışıyla Almanya'daki ana akım ataerkil kamusal alanın yanı sıra İslami feminist kamusal alana da alternatif niteliğinde perspektif geliştirmiştir.



### **3. ALTERNATİF MEDYA PLATFORMLARI ARACILIĞIYLA MÜSLÜMAN AKTİVİST KADINLARIN KARŞI KAMUSAL ALAN YARATMALARI: TÜRKİYE VE ALMANYA ÖRNEĞİ**

Feminist kamusal alan tartışmaları, enformasyon teknolojilerinin gelişimiyle sürekli çeşitlenmektedir. Feminizme getirilen yeni yaklaşımlar ile literatüre eklenen “feminizmler”, aynı zamanda literatüre “yeni feminist kamusal alan tartışmaları” olarak yansımaktadır. Bu durum yeni medya ekolojisinde alternatif medya kanallarının çoğalmasıyla, var olana alternatif olarak yaratılan -karşı feminist kamusal alanlar- üzerinden tartışma geliştirmeyi mümkün kılmıştır. İslami feminizmin literatürde yerini almaya başladığı 1990’lı yılların, dünya genelinde enformasyon teknolojilerinin geliştiği ve bireysel internet kullanımının yaygınlaştığı yıllara tekabül etmesi, İslami feminist kamusal alanın ana akım kamusal alandan dışlanma durumunda alternatif medyaya başvurma potansiyelini güçlendirmiştir. Bu doğrultuda bu tezin ilk iki bölümü tartışmalı feminist yaklaşımlar ve kamusal alan tanımları üzerinden Türkiye’de ve Almanya’da feminist kamusal alanın dönüşümünü detaylandırarak Türkiye ve Almanya örneklemleri üzerinden alternatif medyanın Müslüman aktivist/feminist kadınlar için nasıl feminist karşı kamusal alan yarattığının, saha çalışması kapsamında incelendiği üçüncü bölüm için gerekli alt yapıyı oluşturmuştur.

Tezin araştırma kısmını içeren bu bölümde, ana akım feminist görüşlerin ve ana akım İslami yaklaşımların göz ardı ettiği “diğer” kadınlardan olan Müslüman kadınların alternatif medya kullanarak yürüttükleri aktivizm ve bunun kamusal alanda görünür olmalarında nasıl rol oynadığı üzerinde durulmaktadır. Bu sorunsal, iki farklı ülkedeki durumun ele alındığı karşılaştırmalı bir analiz ile incelendiğinde daha etkin sonuçlar vereceğinden, Türkiye ve Almanya örneklerine odaklanılmıştır. Bu doğrultuda seçilen iki ülkede de Müslüman kadın aktivizmi yönüyle öne çıkan sivil toplum kuruluşlarında faaliyet gösterenler, akademisyenler ve dijital içerik sağlayıcıları ile yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler yapılmıştır.

### 3.1 Araştırmanın Konusu ve Amacı

Bu araştırma, Türkiye’deki ve Almanya’daki Müslüman kadınların alternatif medya ve sivil toplum örgütleri ile karşı kamusal alan oluşturmalarını konu edinmektedir. Bu çalışmanın amacı ise Türkiye’deki ve Almanya’daki ana akım kamusal alan ve İslami feminist kamusal alana odaklanarak iki ülkede de kendisini Müslüman feminist ve/veya aktivist tanımlayan kadınların ülkelerinde karşı kamusal alan yaratırken ortaklaştığı ve ayrıştığı noktaları karşılaştırarak sorunsala cevap bulmaya çalışmaktır. Dolayısıyla bu çalışmanın tek kaygısı iki ülke için bütünlemesine bir İslami feminist kamusal alan tartışması yapmak değildir. Bunun yerine, bir yandan Türkiye’deki feminist kamusal alanda uzun yıllar yer bulamamış bu nedenle hem bu alana hem de cinsiyet körü ataerkil kamusal alana karşıt bir kamusal alan yaratma gayesinde olan Müslüman aktivist kadınların kamusal alanına; diğer yandan Almanya’daki feminist kamusal alanda “Müslüman” kimliği ile yer bulamamakla birlikte ataerkil kamusal alandan da dışlanan hem Müslüman hem feminist/aktivist kadınların karşı kamusal alanı alternatif medya aracılığıyla nasıl yarattıkları sorgulanmaktadır.

Vurgulanması gereken bir diğer nokta da şudur ki, çok etnik gruplu Almanya’da İslami feminist kamusal alan tartışmasına farklı birçok etnik yapıda Müslüman kadın dahildir. Gerek akademide gerekse sivil toplum faaliyetlerinde yer alan ve aktivizm yürüten Müslüman kadınlar eğitim dilleri Almanca olan ancak farklı ülke kökenli kadınlardır. Bu nedenle, bu çalışmanın sorunsalını şekillendirmeden önce, iki ülkede feminist kamusal alan tartışması yapmak üzere yola çıkılmış; ancak yapılan okumalar, incelenen saha çalışmaları ve vakanın Almanya’da -yerinde- incelenmesiyle Almanya’daki feminist ve/veya aktivist ve aktif katılımcı Müslüman kadınların nitel çoğunluğunu Türkiye kökenli Müslüman kadınların oluşturduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla Almanya’daki Türkiye kökenli Müslüman feminist ve/veya aktivist kadınların bilhassa alternatif medya aracılığıyla sağladığı görünürlük ve sivil toplumdaki aktif çoğunluğunun öne çıkması gerekçeleriyle Türkiye’de kendini feminist ve/veya aktivist tanımlayan Müslüman kadınlar ile Almanya’da yaşayan ve kendini feminist ve/veya aktivist tanımlayan Türkiye kökenli Müslüman kadınların bu

lkelerde nasıl İslami feminist kamusal alan oluşturduklarına odaklanılmıştır. Hlase, Almanya'daki İslami feminist harekete; çeşitli medya platformlarında içerik sağlayarak, akademik araştırmalar ve sivil toplum kuruluşlarında faaliyet göstererek kadın mücadelesine katkı sağlayarak dahil olan isimlerde Türkiye kökenlilerin ne çıkması nedeniyle bu tez çalışmasının saha araştırması bölümünün Almanya ayağını Almanya'daki Türkiye kökenli Müslüman kadınlar oluşturmuştur.

Bu çerçevede araştırma, iletişim çalışmaları disiplininde güncel konulardan olan yeni medya ekolojisinde alternatif medyanın işlevini; feminist literatürde son yıllarda tartışılmaya başlanan İslami feminizm ve Müslüman kadın aktivizmi üzerinden ele almaktadır. Bu anlamda, iki alanda da güncel olan ve fazla çalışılmamış olguların disiplinler arası bir araştırmada incelenmesiyle, alana özgün katkı sağlamak istenmiştir.

Bu çalışmada hem Türkiye'de hem Almanya'da kamusal alandaki aktörlerin çeşitlenmesi, üçüncü dalga feminizm ve dijital feminizmin ıktıları göz önünde bulundurularak değerlendirilmiştir. Nitekim iki ülke için de feminist kamusal alanın dönüşümü doğrultusunda, yeni medya ekolojisinde gelişen feminist ve aktivist yöntemlere odaklanılmış, alternatif medya platformlarının Müslüman kadınların karşı kamusal alan oluşturmasında nasıl rol aldığı Türkiye'deki ve Almanya'daki durum incelenerek keşfedilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda bu çalışma; kendilerini Türkiye'deki ve Almanya'daki homojenize edilmiş Müslüman kadın algısının dışında tanımlayan kadınlara odaklanmakta ve araştırma konusunu iki ülkedeki Türkiye kökenli kadınları işleyerek karşılaştırmalı ele almaktadır. Bu doğrultuda araştırmanın temel hipotezi (H1); yeni medya ekolojisinde alternatif medya platformlarının çeşitlenmesinin, feminist ve aktivist Müslüman kadınların karşı kamusal alan oluştırmalarını kolaylaştırdığını ne sürmektedir.

Çalışmanın örneklemiyle detaylandırıldığında bu varsayım iki alt başlığa sahiptir ve tüm hipotezler şunlardır:

H1a: Türkiye’deki ve Almanya’daki Müslüman kadınlar, alternatif medya sayesinde ataerkil İslam anlayışının hâkim olduğu kamusal alana karşı kamusal alan yaratmaktadır.

H1b: Türkiye’deki ve Almanya’daki Müslüman kadınlar alternatif medya sayesinde dini, feminist hareketin dışında tutan özcü feminist kamusal alana karşı kamusal alan yaratmaktadır.

H2: Dünya genelinde olduğu gibi Türkiye ve Almanya’da da Müslüman kadın kimliği ana akım medya sunumları ile homojenize edilmektedir.

H3: Türkiye’de ve Almanya’da “Müslüman kadın” kimliği benzer şekilde homojenize edildiğinden Müslüman kadınların karşı kamusal alan yaratma aktivizmi benzerlik göstermektedir.

H4: Alternatif medya platformları ve sivil toplum örgütleri, Türkiye’deki ve Almanya’daki Müslüman kadınların öznel deneyimlerinin, sorunlarının ve taleplerinin kamusal alandaki görünürlüğünü artırarak kadınlar arası dayanışmaya katkı sağlamaktadır.

### 3.2 Araştırmanın Yöntemi

Araştırmalar, veri toplama biçimlerine göre sınıflandırılmaktadır. Bu çalışmada, olguların ve durumların derin niteliklerinin ortaya çıkarılmasına yönelik bir yöntem izlendiğinden bu çalışma kalitatif yöntemin uygulandığı bir araştırmadır. Araştırma sürecinde, daha önce üretilmiş verilerin yeniden kullanımına dayalı ikincil kaynak taramasının yanı sıra; özgün veri üretimine dayalı saha çalışmasına başvurulmuştur. Bu nedenle bu çalışma, konuya dair bilgi ve görüş alabilmek amacıyla gözlem ve görüşmelerin yapıldığı araştırmalar olan keşif çalışması (Quivy ve diğ. 1995) niteliğindedir.

Çıkış sorusunun hangi kuramsal bağlamda ele alınacağını belirlediği sorunsallaştırma aşamasında, karşı kamusal alan (*counter-public*) yaklaşımı ile feminist kamusal alan teorisyenleri ve alternatif medya yaklaşımları incelenmiştir. Bu doğrultuda, kendini Almanya ve Türkiye’deki ana-akım kamusal alanda tanımlamayan Müslüman kadınların karşı kamusal alandaki görünürlükleri, belirlenen kuramsal yaklaşımlar ve kavram setleri ışığında çözümlenmiştir.

#### 3.2.1. Veri Toplama ve Analizi

Bu çalışmada masa başı araştırma tekniklerinden olan ikincil kaynak taramasının yanı sıra yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme tekniğine başvurulmuştur. Çalışmanın saha araştırması bölümündeki yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmelerin katılımcıları, araştırmacı Sümeyra Soydaş ve tez danışmanı Doç. Dr. Özlem Danacı Yüce tarafından belirlenmiştir. Katılımcıların bazılarını sosyal medya hesapları, varsa kişisel web siteleri ve e-posta adresleri üzerinden; bazılarını ise katılımcılara yapılan derinlemesine görüşmeler sayesinde kar topu tekniğiyle ulaşılmıştır. Görüşmeler öncesi katılımcılar, araştırma hakkında bilgilendirilmiş ve katılımcılara “Ekler” bölümünde yer alan Gönüllü Rıza Formu ibraz edilerek imzalatılması halinde görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile oluşturulan görüşme kılavuzu, tüm katılımcılara yöneltilen demografik soruların yanı sıra katılımcıların kimliklerine göre tasnif edilmiş: akademisyenlere, içerik üreticilerine ve sivil toplum kuruluşu üyelerine/gönüllülerine sorulacak sorular olarak alt başlıklara ayrılmıştır. Katılımcıların iki farklı ülkeden olmaları nedeniyle katılımcılara yöneltilen ortak sorular olmakla birlikte iki ülkenin farklı durumları olacağı göz önünde bulundurularak kişisel deneyimler ve gözlemler de sorgulanmıştır. Bununla birlikte kılavuzda yer almayan ancak görüşme esnasında beliren sorular da mülakatlara dahil edilmiştir. Bu doğrultuda oluşturulan ve uygulanan görüşme kılavuzu, “Ekler” bölümünde yer almaktadır.

Görüşmelerin çoğunluğu yüz yüze yapılmış ve katılımcıların bağlantılı oldukları kurum ve kuruluşlarda (üniversite, dernek/vakıf) gerçekleştirilmiştir. Araştırma sırasında devam eden Kovid-19 tedbirleri nedeniyle katılımcıların yüz yüze görüşmek istememesi halinde görüşmeler sesli ve görüntülü çevrimiçi görüşme programı aracılığıyla yapılmıştır. Yapılan tüm görüşmelerin, katılımcıların izni alınarak ve yalnızca araştırma analizinde kullanılmak amacıyla ses kaydı alınmıştır.

Betimsel analiz tekniğinde verilerin özgünlüğüne riayet edilmek amacıyla doğrudan alıntı verilmektedir (Walcott, 1994). Bu çalışmada yapılacak derinlemesine görüşmelerin deşifrelerinden doğrudan alıntılar verileceği ve bulgular alt başlıklar halinde analiz edileceği için bir nitel araştırma tekniği olan betimsel analiz tekniği kullanılmıştır. Ayrıca, betimsel analiz tekniğinin “*kalitatif verilerin işlenmesi, bulguların tanımlanması ve bulguların yorumlanması*” (Yıldırım ve Şimşek, 2011) adımlarının takip edildiği bu çalışmada, görüşmelerden elde edilen nitel veriler işlenerek ham bulgular tanımlanmış ve tanımlanan bulgular literatür ve kuramsal çerçeve ile dolaşıma sokularak değerlendirilmiştir. Bu teknik doğrultusunda, katılımcıların Müslüman kadın aktivizmine dair görüş ve deneyimleri karşı kamusal alan ve alternatif medya yaklaşımları bağlamında analiz edilmiştir.

### 3.2.2. Literatür İncelemesi

Çalışmanın önceki bölümlerinde tarihsel gelişimi ele alınan feminist karşı kamusal alan, medya kanallarının çoğalmasıyla başta kadın ve toplumsal cinsiyet çalışmaları olmak üzere iletişim bilimleri, sosyoloji ve siyaset bilimi gibi birçok alanda sıklıkla ele alınmaktadır. Böylece literatürde medyanın kadın görünürlüğüne etkisi üzerine tartışmalı birçok yaklaşım bulunmaktadır (bkz. Schuster, 2013; Tekvar, 2017; Selvi, 2019; Dalaman, 2020; Şener, 2021). Hem İslami feminizm hem de dijital feminizm, güncel konular olduğu için; bu doğrultudaki tartışmaların medya kesişimi de güncel birçok çalışmanın sorunsalını şekillendirmiştir (Radsch ve Khamis, 2013; Claudia Winkler, 2013; Eckert ve Chadha, 2013; Sim, 2017; Aksel, 2019, Parmaksız ve Öztan, 2021).

Yeni medya ekolojisinde kadınların kamusal alandaki varlıklarında *blog* sitelerinin rolü büyüktür. Web günlükleri (*web logs*) olarak adlandırılan *blog* siteleri, yazarlarının kendilerini ifade etmenin ötesinde küresel çapta medya eleştirisi yapmaları yönüyle ayrı öneme sahiptir. *Blog* siteleri, kullanıcılar için tartışma alanları yaratmalarının beraberinde kullanım ve erişim kolaylığı sunmaları yönüyle çok insanın bu tartışma ortamlarına dahil olmasını sağlamaktadır (Kahn ve Kellner, 2004, s. 90-91). Powell (2010) annelik *blogları* üzerine yaptığı çalışmada *blog* sitelerinin, bireysel hikayelerin anlatılması sonucunda annelik üzerine geleneksel söylemleri kırmaya ve annelik algısının yeniden inşa edilmesine katkı sağladığı sonucuna varmıştır. Powel'in çalışmasında (2010) öne sürdüğü gibi, annelik *blog* sitelerinde kadınların kendi annelik öykülerini aktarmaları ve birbirlerini anlatmaya teşvik etmeleri, var olan annelik algısına karşı alternatif anne modelleri sunmaktadır. Julia Schuster (2013), dijital feminizmin genç kadınların çevrimiçi aktivizmine nasıl katkı sağladığını, Yeni Zelanda'daki her yaştan kırk kadınla yaptığı mülakatlar ile değerlendirmiştir. Bu çalışmada Schuster (2013, s. 16), genç kadınların *bloglar* ve *Facebook* gibi çevrimiçi platformlarda politik tartışmalar yürütmesinin, bu alanların gerek güncel konuları içeren dinamik yapıları gerekse kullanıcı yorumlarını kapsamaları yönüyle feminist tartışmalara katkı sağladığı sonucuna varmıştır. Jesselynn Marie Keller ise popüler *blog* siteleri hakkındaki vaka çalışmasında, genç

kadınların *blog* yazma pratiğinin feminist siyasete katılım ve aktivizmi benimsemeye nasıl rol oynadığını sorgulamıştır. Kadınların kişisel deneyimlerini paylaşmak için oluşturdukları *blog* topluluklarının feminist bilgilerin yayılabilmesi ve küresel ağlar yaratmadaki rolü akademik çalışmalarca dikkate alınmalıdır (Keller, 2012 s. 443). Bunun yanı sıra Selvi (2019), *weblog*ların “kişisel günlük” olma niteliğinden hareketle kadın *blog* yazarlarının deneyimlerine odaklanmış, *weblog*ların bir tür feminist karşıt kamusal alan olma potansiyelini tartışmıştır. Bu bağlamda, yeni medya aracılığıyla *blog* siteleri, kadınlara kendilerini istedikleri konularda, istedikleri biçimde ifade etme imkânı sunarak onları kamusal alanda daha çok var etmektedir (Selvi, 2019, s. 97).

Dijital arenalar, bireyleri hegemonik yaklaşımlara karşı harekete geçirme potansiyeline sahiptir. Castells’in (2012) “*umut ağları*” olarak da nitelendirdiği sosyal ağlar, vatandaşlara öfkelerine hâkim olmaları halinde örgütlenme ve değişim imkânı sunmaktadır. Dijital alanın kadın görünürlüğüne ve feminist aktivizme katkı sağladığını ve dijital aktivizmin kamusal görünürlüğü beslediğini öne süren birçok çalışma vardır. Radsch ve Khamis (2013), yirmi genç Arap kadın *blogger*, aktivist ve gazeteci ile yaptıkları derinlemesine görüşmeye dayanan ampirik çalışmalarında, kadınların siber aktivizminin özellikle Arap Baharı ayaklanmalarında alternatif haber kaynağı ve iletişim ağları yarattığını, böylece toplumlarda siyasi, sosyal ve kişisel dönüşümü hayata geçiren “*değişim ajanları*” olduklarını ortaya koymuştur. Zira Arap Baharı yalnızca siyasi bir devrim değil, aynı zamanda Arap kadın aktivistlerin geleneksel katılım ve görünürlük normlarını alt üst edip kamusal alana yeni sorunlar getirdiği, kişisel, sosyal ve iletişimsel bir devrimdir (Radsch ve Khamis, 2013, s. 888). Laubna H. Skalli (2006) ise Ortadoğu’daki ve Kuzey Afrika’daki (*Middle East and North Africa, MENA*) kadınların enformasyon teknolojilerini kullanmaları üzerinden kamusal alan tartışması yürüttüğü çalışmasında kadınların sosyopolitik konularda alternatif söylemler üreterek kamusal alanı nasıl şekillendirdiğini ve yeniden tanımladığını göstermektedir. Bu doğrultuda Skalli (2006), özellikle feminist siber blog yazarlarının yeni medyayı stratejik olarak kullandığı sonucuna varmıştır.

Blog sitelerinin yanı sıra, dijital alanda feminist aktivizm üreten platformlar da birçok çalışmaya konu olmuştur. Örneğin Sırma Oya Tekvar (2017), Kadınların Postası platformunu feminist alternatif medya olarak ele aldığı çalışmasında bu platformun web sitesinin nitel analizini yapmakla birlikte bu sitede içerik sağlayıcısı olan üç kişiyle derinlemesine görüşmeler gerçekleştirmiştir. Bu çalışmada Tekvar (2017), bir feminist alternatif e-medya örneği olarak incelediği Kadınların Postası platformunun, Türkiye’de toplumsal cinsiyet eşitliği bakış açısını yaygınlaştırarak medyada kadının görünürlüğüne katkı sağladığı sonucuna varmıştır. Gülüm Şener (2021) ise feminist örgütlerin dijital medya moderatörleri ile yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler yaparak geliştirdiği çalışmasında Türkiye’de dijital medyanın, kadınların ataerki ile mücadele alanları olan karşı-kamular olarak tasavvur edildiğini kanıtlamıştır. Zira *“feminist aktivistler, kişisel hikayeleri yapısal sorunlar ve politik projelerle ilişkilendirerek ataerkiye karşı dijital platformlarda karşı-kamu inşa etmektedirler”* (Şener, 2021, s. 24). Bunun yanı sıra, feminist aktivistlerin medya görünürlüğü amacıyla yürüttükleri çalışmalar neticesinde özellikle Türkiye’deki erkek şiddeti ifşa edilmekte, feminist bilgi yayılmakta ve kadın düşmanı söylemler yumuşatılmaktadır (Şener, 2021). Son olarak dijital medyanın Türkiye’nin farklı coğrafyalarında yaşayan kadınların paylaşım kabiliyetini arttırmasıyla, dayanışma ve birliktelik duygusu ile kolektif kimlik yaratılmaktadır (Şener, 2021). Bunların yanı sıra, Almanya’daki Müslüman kadınlar tarafından oluşturulan blog siteleri, Almanya kamusal alanında inşa edilen kimliklere karşıt kimlikler ifade ederek, İslam’ın ana akım medya ve toplumdaki olumsuz temsillerine karşı çıkmakta ve toplumsal algıları değiştirmek için baskın halkla ilişki kurmaktadır (Eckert ve Chadha, 2013, s. 940). Bu blog siteleri, Almanya’da da sosyal gerçekliğin yeniden tanımlanmasını ve muhalif eylemleriyle açıkça statükoyu değiştirme çabasını temsil etmesi yönüyle Müslüman blog yazarları grubu tarafından temsil edilen karşı-kamu niteliğindedir (Ibid., s. 940).

Öte yandan bazı çalışmalar, kadınların *blog* yazmasının ataerki tahakküme karşı gelişleri ile ilişkilendiren teknolojik determinist okumaların başarısızlığını ortaya koymaktadır. Sim (2017), “Gizli Hikayelerin Örtüsünü Kaldırmak: Türkiye’de Muhafazakâr Kadın *Blog*ları” adlı çalışmasında, Türkiye’deki yirmi yedi muhafazakâr moda *blog*unu içerik analizi yöntemiyle incelemiş, çevrimiçi iletişim ağları olan

*blogların “özel alanın sınırlarını genişleterek onu kamusal alana dönüştürdüğü”* sonucuna varmıştır. Ancak bu çalışmada içerik analizi yapılan *bloglar* göstermiştir ki, kadınların “olması gereken” yer hala evdir ve çocuğa bağıllık ile annelik deneyimleri *bloglarda* en fazla paylaşılan konulardır. Bu durum, yeni medya ekolojisinde ataerkil pratiklerin yeniden üretildiğini göstermektedir. Nitekim, Habermasyan kamusal alanda öne çıkan uzlaşma alanlarının dijital platformlarda ne derece sağlandığı tartışmalıdır. Bu doğrultuda, bazı ampirik çalışmalar dijital alanların kadın görünürlüğünü baltaladığını hatta ataerkiye hizmet ettiğini öne sürmektedir. Schuster, sosyal medya mecralarında kişiye özel deneyim sunulmasını ortak paylaşım ve tartışma ortamı oluşmasının önünde bir engel olarak yorumlamış; sosyal medyayı, feminist tartışma adına olumsuz değerlendirmiştir (2013, s.20). Tüm bu tartışmalar, enformasyon toplumunda kadınların yalnızca *blog* siteleri ve sosyal medya ağları gibi yeni nesil iletişim kanallarını kullanmalarıyla feminist aktivizmi ileri götürdükleri ve feminist kamusal alanı genişlettikleri sonucuna varılamayacağını göstermektedir.

Yapılan literatür taramasında, *blog* sitelerini feminist karşıt kamusal alan potansiyeli üzerinden irdeleyen çalışmaların kadınlara bütüncül yaklaştığı, kadınları kamusal alandan dışlayan etnisite, renk, din, inanç gibi diğer faktörlerin kadınlık ile kesişimine odaklanarak sorunsal yaratılmadığı fark edilmiştir. Oysa, üçüncü dalga feminizmin odağında olan kimlik siyaseti, kesişimsellik, çok kültürlülük gibi kavramlar, dijital feminizm olarak da adlandırılan dördüncü dalga feminizm ile eklemlenerek hala geçerliliğini korumaktadır. Zira ırk, cinsiyet ve diğer kimlik kategorileri çoğunlukla ana akım liberal söylemlerde önyargının izlerini taşıyarak farklı olanları doğası gereği olumsuz olarak ele almış ve marjinalize etmeye devam etmiştir (Crenshaw, 1991, s. 1242). Dolayısıyla, farklı etnik ve dini kimlikleri, kadınlık kimliğinin kesişiminde ele alarak alternatif medya ile kamusal tartışması yapan çalışmalar (Winkler, 2013; Weber, 2016; Aksel, 2019; Dalaman, 2020; Parmaksız ve Öztan, 2021) oldukça günceldir.

Alternatif medya, mevcut hiyerarşik yapıyı yıkmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda feminist alternatif medya, ana akım medyanın kadına bakışına eleştirel yaklaşmakta ve öznel kadının deneyimine önem vererek kadın sorunlarının

görünmeyen yüzünü kamusala taşımayı ve kadını tümüyle yeniden yorumlamayı hedeflemektedir. Akyılmaz ve Köksalan (2016), Türkiye’deki Reçel *Blog*’u tematik söylem analizi tekniği ile inceledikleri çalışmalarında, buradaki içeriklerin “*din adı altında toplumsal alanlarda Müslüman kadına dayatılan rollere, dayatmalara ve bir birey olmasının önüne konulan engellere karşı feminist bir itiraz ve karşı duruş ortaya koyduğunu*” (s. 143) tespit etmişlerdir. Buna benzer olarak Claudia Winkler (2013), Almanya’daki “*Ein Fremdwoerterbuch*” adlı *blog* sitesini incelediği çalışmasında bu *blogun* Almanya’daki Müslüman kadın ve İslam imajını nasıl temsil ettiğini ve *blog* kurucusu Kübra Gümüştay’ın hem toplumsal cinsiyete hem de ırksallaştırılmış şiddete karşı Müslüman bir kadın olarak kamusal alanda kendini nasıl konumlandığını gözlemlemektedir. Winkler (2013), İslami feminist Kübra Gümüştay’ın *blog* sitesi, *Ein Fremdwoerterbuch*’u sessiz kadınların kamusal alanda görünürlüğü üzerinden incelenmesi yönüyle alana katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda Winkler (2013) bu *blog* sitesi ile Almanya’da Müslüman ve feminist kimliklerin uyumluluğunun vurgulandığını ve Müslüman kadın aktivizminin önünün açıldığını saptamaktadır. Bunun yanı sıra, Weber (2016), Kübra Gümüştay’ın 2014 yılında *blog* sitesinde başlattığı “50 Düşüne” serisinden yola çıkarak Müslüman kadınların Almanya’daki dijital aktivizmini incelemiştir. Bu anlamda Gümüştay dijital alanı, *self-poesis* (kendiliğin hayali bir yeniden yapımı) ve *telepoiesis* (ötekine hayali bir şekilde uzanmak) olarak kullanmaktadır (Weber, 2016, s. 107). Bu anlamda “50 Düşüne” serisi ile Gümüştay, kamusal dijital alanlardaki toplumsal cinsiyetçi ve ırkçı görsellik siyasetini ortaya koymakta ve buna meydan okuyarak Müslüman kadınların kamusal alana katılım olanaklarını yeniden yapılandırmaktadır (Weber, 2016). Amani Abuzahra’nın “Örtüden Ziyade Baş – Söz Müslüman Kadınlarda” (*Mehr Kopf als Tuch – Muslimische Frauen am Wort*) adlı 2017 yılında yayınlanan kitabında Almanya ve Avusturya’da yaşayan on bir kadının Müslüman ve/veya başörtülü olarak yaşadıkları toplumdaki deneyimlerine dayanan yazılar bulunmaktadır. Aralarında Almanya’da İslami feminist aktivizm yürüten Kübra Gümüştay ve Betül Ulusoy’un yazılarının da yer aldığı bu kitapta, Müslümanlara ve bilhassa Müslüman kadınlara karşı toplumda olan kalıp yargıları kırmak amaçlı feminist dil kullanılmıştır.

Kadının sesini duyurmada katkı sağlayan en önemli unsurlardan biri şüphesiz kadın örgütleridir. Bu anlamda kadın örgütleri, ana akım medyada yer alan söylemlere karşı geliştirdiği faaliyetleri alternatif medyaya taşıyarak feminist kamusal kamusal alana katkı sağlamaktadır. Banu Terkan (2010), kadın örgütlerinin interneti alternatif medya olarak kullanımını ele aldığı çalışmasında, Kadının İnsan Hakları-Yeni Çözümler Derneği ve Uçan Süpürge'nin internet sayfalarını incelemiştir. Bu STK'lar, internetin katılımı destekleyen potansiyelini maksimum düzeyde gerçekleştiremeseler de kadınlar arasında iletişim ağı yaratmaları ve kadın sorunlarını dijital alanda görünür kılarak çözüm bulmaları yönüyle oldukça önemlidir ve mücadeleyi daha güçlü hale getirmektedir (Terkan, 2010, s. 52). Bunun yanı sıra Hesna Serra Aksel (2019), Deleuze'ün faillik kavramı üzerinden ele aldığı Müslüman kadını, Türkiye'deki alternatif Müslüman kadın inisiyatifler üzerinden incelemiştir. Aksel'e göre (2019) Kadınlar Camilerde Kampanyası, son dönemlerde biden fazla unsur tarafından toplumsal cinsiyet sınırlarının dönüştürüldüğünün ve bunun sonucu olarak sosyal yaşam alanlarında ve çevrimiçi platformlarda kadınların nerede bulunup nerede bulunamayacağına dair getirilen sınırların zorlandığının göstergesidir (s. 1022). Havle Kadın Derneği'ni Türkiye'de toplumsal cinsiyet eşitliği bağlamında ele alan çalışmalarında Parmaksız ve Öztan (2021), *“Batılı seküler feminizmin dini, ataerkil bir kurum olarak ele alan özcü tutumuna karşı eleştiri geliştiren İslami feminizmin”* Türkiye'de Havle Kadın Derneği ile kurumsallaştığını ve derneğin, örgütlü Müslüman feminist hareketin oluşmasıyla toplumsal cinsiyet eşitliğine önemli katkı sağlandığını ortaya koymuştur.

Karşılaştırmalı araştırmalar, bu konunun değerlendirilmesinde bazı önemli etkenlerin görülmesine olanak tanımaktadır. Dalaman (2020), feminist alternatif medyayı Tunus ve Türkiye örnekleri üzerinden karşılaştırmalı incelediği çalışmasında, her iki ülkede de alternatif medya için en belirleyici özelliklerden birinin, ikinci dalga feminizmin kadın dernekleri ile yarattığı hiyerarşik yapıyı reddederek yatay örgütlenmeyi tercih etmeleri olduğunu öne sürmektedir. Bunun yanı sıra iki ülkede de feminist alternatif medya ana akım medya karşısında alternatif kamusal alan yaratmaktadır ve bu sanal kamusal alanda dijital aktivizm sergilenmektedir (Dalaman, 2020, s. 306).

Literatürde bazı çalışmalar, tersten okuma yapar nitelikte ana akım medyanın Müslüman kadına dair nasıl bir imaj çizdiği üzerinde durarak ana akım medyanın ötekileştirmedeki rolüne eleştirel değinmiştir. Lewicki ve Shooman 2019 yılında yayınlanan makalelerinde, İslamofobi ile toplumsal cinsiyet ilişkisini ele alan çalışmaların yoğunlukla Müslüman kadınları “öteki kültürün cehennemindeki mağdurlar” olarak görerek güvenlik tehdidi altında olan Müslüman kadına odaklanmaları yönüyle eleştirmektedir. Nitekim Müslüman kadına bu tip bir bakışın temeli İslamofobiye dayanmakta ve onu yeniden üretmektedir (Lewicki ve Shooman, 2019, s. 2). Bu sorunsalı, Almanya’da İslam üzerine kamusal tartışmalara sıklıkla katılan dört tanınmış gazeteci olan Monika Maron, Alice Schwarzer ve politikacı Vera Lengsfeld ve Beatrix von Storch’un ifadelerinin söylem analizini yaparak incelemişlerdir. Bu çalışmada, Müslüman karşıtı ırkçılığın, ulus inşasının günlük söylemsel eylemlerinde önemli bir rol oynadığı ve çok çeşitli tahakküm kalıplarının desteklenmesine yardımcı olduğu sonucuna varılmıştır. Bu doğrultuda Hande Gülen (2021) “Birbirinin Can Simidi Kadın ve LGBTİ+ Özneler: İnsan Hakları Alanında İlişkiler, İttifaklar, Mesafeler” raporunda, “*feminist ve LGBTİ+ harekete dahil olma biçimleri son yıllarda giderek çeşitlendiğinden yeni kuşak feministlerin öznellikleri ile şekillenen dernekler ve ağlar sayesinde sivil alanda çeşitli kimliklerin görünürlüğünün daha olağanlaştığı*” sonucuna varılmıştır.

Ezcümle, yapılan literatür taramasında İslami feminizmi ele alan çalışmaların yoğunlukla Müslüman kadının birey olması üzerinden teoloji (Güç, 2008) ve kadın çalışmaları (Göle, 1992; Göle, 2000; Beşli, 2013) bağlamında konuya eğildiği görülmüştür. İletişim çalışmaları kapsamında İslami feminizmi odağına alan çalışmalar ise (Winkler, 2013; Akyılmaz ve Köksalan, 2016) yoğunlukla kadın kimliğinin dönüşümünü ve kamusal görünürlüğünü iletişim araçları üzerinden incelemişlerdir. Bu çalışma ise İslami feminist kamusal alanı, ana akım feminist kamusal alana ve ataerkil kamusal alana alternatif bir karşı kamusal alan olarak ele almakla birlikte bu konuyu literatürde sık değinilmeyen alternatif medyanın bu örneklem için karşı kamusal alan oluşturma potansiyeli üzerinden incelemektedir. Almanya ve Türkiye örneklerinin karşılaştırılması daha nitelikli bir analiz yapılması amaçlanmaktadır.

### 3.2.3. Araştırmanın Evreni ve Örneklemi: Türkiye ve Almanya Örneği

Gruplar, bir grubu diğerinden ayıran ağların, duygusal bağların, varsayımları paylaşma biçimini adlandıran bazı insanların belli bir yakınlığa sahip olduğu sosyal etkileşim ve farklılaşma süreci yoluyla oluşmaktadır (Young, 1990, s.172). Bu anlamda Müslüman kadınlar “farklılaşma süreçlerini”, bir yandan ana akım feminist görüşlerin içinde yer alamamaları; diğer yandan İslam’ın ana akım ataerkil yorumlarının oluşturduğu “Müslüman kadın” kimliğinin dışında olmaları ile tamamlamış ve bu iki ana akım görüşün dışında kalan halleriyle alternatif bir grup oluşturmuşlardır. Bu nedenle bu çalışmada bu grup “alternatif Müslüman kadın” olarak tanımlanmıştır.

Bazı oluşumlar ve bireyler ise kadın mücadelesinde yer almakta, ancak feminist perspektifi reddederek ona karşı olduklarını belirtmektedir. Mısırlı Zeynep el-Gazali, Fas’taki Adalet ve Maneviyat Hareketi (*Justice and Spirituality Movement, JSM*), Türkiye’deki KADEM (Kadın ve Demokrasi Derneği), Hazar Gurbu (Hazar Eğitim Kültür Eğitim ve Dayanışma Derneği), HEKVA (Hanımlar Eğitim ve Kültür Vakfı), AK-DER (Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği) gibi kuruluşlar ile Sibel Eraslan ve Fatma Karabıyık Barbarosoğlu gibi isimler, kadın mücadelesine örgütlü ya da bireysel destek olsa da feminizmin toplumsal cinsiyet eşitliği söylemine mesafeli olmaları ve feminist etiketi reddetmeleri (Tunç, 2018, s. 238) yönüyle bu çalışmanın dışında bırakılmıştır. Zira bu çalışmada ana akım muhafazakâr ve gelenekçi düşüncelerin karşısında durmaları nedeniyle ana akım kamusal alanda yer bulamayan kadınların faaliyetlerine odaklanılmaktadır. Bu noktada feminizm ve/veya aktivizm çatısı altında alternatif üreten kadınlar incelendiğinden bunu reddeden kadınlar ana akım kabul edilmiştir.

Kesişimsellik teorisi odağını, farklı faillik biçimlerini ve özne konumlarını ortaya çıktığı belirli bağlamlara ve eklemelenmiş toplumsal oluşumlara çevirmektedir (Bilge, 2010, s.23). Bu bağlamda, her ne kadar Müslüman yoğunluklu ülke olsa da “Müslüman” kimliğinin feminist kimliği ile bütünleşik kullanımı Türkiye’de

kesişimsellik teorisi kapsamında değerlendirilmektedir. Zira Türkiye’de, İslami paradigma ile feminist ideolojinin prensiplerini benimseyen “Müslüman feminist kadınlar”, farklı aidiyetlerinin kesişimindeki kimlikleriyle kamusalda var olmayı tercih ettiklerinden üçüncü dalga feminizmin Türkiye’deki tezahürlerinden olmuşlardır. Buna paralel olarak Almanya’daki Müslüman kadınlar, eklemlendikleri toplumun siyasi ve sosyal oluşumlarından bağımsız değerlendirilemeyecekleri gibi “kadın”, “Müslüman kadın” ve “Almanya’da yaşayan Müslüman kadın” gibi farklı özne konumlarına ve faillik biçimlerine de sahiptirler. Dolayısıyla postkolonyal dönemle derinleşen bu tartışmalar, günümüz enformasyon çağında daha fazla alana temas eden haliyle birçok konuda hala işlerliğini korumaktadırlar. Farklı ülkelerde yaşayan, “Türkiyeli Müslüman kadın” kimliğinin ait oldukları toplumlarla eklemlenerek nasıl farklı failliklere sahip olduklarını da benzer fail kişiliklerini de görmek adına Türkiye-Almanya örnekleme işlevseldir. Çalışmanın odağında yer alan Müslüman kadınların alternatif medya kullanımları, karşı-kamu yaratmaları üzerinden incelendiğinden yine odak grubunun ulus-ötesi, marjinal, alternatif, öteki gibi nitelikleri karşı kamusal alan teorileriyle örtüşür niteliktedir. Kamusal alanın önceki versiyonları, ulus-devlet vatandaşlarını kapsarken, ulus ötesi bir karşı kamu yaklaşımı (Fraser, 1990), ilgili siyasi topluluğa odaklanmaktadır. Buna paralel olarak bu çalışma da Almanya ve Türkiye’deki Türkiyeli Müslüman kadın topluluklarının karşı kamusal alan yaratma potansiyellerini incelediğinden ulus ötesi bir yaklaşım ile konuya eğilmek konunun doğru çözümlenebilmesi adına önem arz etmektedir. İki farklı ülkede sosyal, ekonomik ve siyasi yönden farklı koşullarda bulunan ancak “Türkiye kökenli Müslüman kadın” kimliğiyle aktivizm yürüttüklerinden iki ulus-devlette de “öteki” olarak kimliklenen gruplar, ancak ulus ötesi bir yaklaşım ile irdelenebilmektedir.

Vatandaşlıklara göre nüfus taksiminde Almanya nüfusu içinde yer alan en kalabalık etnik azınlık grup, %1,8 ile Türkiyelilerdir. Buna benzer olarak Müslüman azınlık grupları arasında en kalabalık grup da yine Türkiye menşelilerdir ve Almanya’daki Müslümanların %45’ini oluşturmaktadırlar (Göç Araştırmaları Vakfı, 2021). Bu sayı özellikle 1961 itibariyle (Kogan, 2011) Almanya’ya Türkiye’den işçi göçü süreci sonrası artışa geçmiş ve yıllar içerisinde artarak devam etmiştir. 1970’lerde Türkiye’den Almanya’ya gerçekleşen erkek işçi göçü esnasında zamanla işçiler aile

birleşimi ile eşlerini ve çocuklarını da Almanya'ya getirerek buradaki toplumun demografik yapısını değiştirmişlerdir. Bu durum aynı zamanda, Almanya'daki Türkiye menşeli bireylerin şu an üçüncü kuşağının yaşaması nedeniyle iki ülkenin de kültürünün yansıdığı insan sayısını artırmıştır. Başta işçi göçü olarak gidilmesi nedeniyle Türkiyeliler eğitilmiş nüfus içinde yer almamasına rağmen; zamanla Türkiye kökenli, Almanya'da doğup büyümüş beyaz yakalı bireylerin oranı giderek artmıştır.

Almanya'daki Türkiyeli nüfusunun çoğunluğunu %63 ile Sunni Müslümanlar oluştururken, bunu %12 ile Aleviler takip etmektedir (Konrad-Adenauer-Vakfı, 2001). Ancak burada Müslüman kimliğinin kadınlar için kamusal alandaki görünürlüğü düşünüldüğünde bu veriler ışığında dikkat edilmelidir ki, Almanya'daki Türkiye kökenli kadınlar homojen bir kitle değildir. Fakat birçok uygulamada Müslüman kadınlar homojen kategorize edilmekte ve göçmen kökenli, etnik azınlık, dini azınlık şeklinde başlıklar altında yer almaları ile Almanya'da azınlık grubu içinde bulunmaktadır. Bu nedenle kamusal alanda “Müslüman” kimliğini aktivizm amaçlı kullanmayı tercih eden kadınların sayısı bu istatistik içinde tam olarak bilinmemektedir. Ancak bu çalışmada din ya da inanca dair bir inceleme yapılmadığı ve nitel bir analiz yapıldığı için odaklanılan grubun sayısından ziyade niteliği önem arz etmektedir. Bu doğrultuda Türkiye kökenli Müslüman kadınların, diğer dini ve etnik azınlıklar içerisinde STK bünyesinde en yoğun yer alan grup olması (Göç Araştırmaları Vakfı 2020 Raporu, s. 7-8), bu çalışmanın sorunsalı için anlam ifade etmektedir. Almanya'daki Türkiye kökenli kadınlardan kendisini kamusal alanda Müslüman feminist ve/veya aktivist olarak tanımlayan tüm kadınlar, etnik köken, mezhep gibi ayrıntılar göz ardı edilerek çalışmanın örnekleme dahil edilmektedir. Zira burada odaklanılan kamusal alanda Müslüman feminist ve/veya aktivist hareket yürütürken alternatif medyaya başvuran kadınlardır.

Tüm bu veriler, bu çalışmada Almanya'daki Türkiye kökenli Müslüman kadınların Müslüman aktivisti ve İslami feminist hareketine gerek akademide gerek sivil toplum örgütlenmesinde gerekse sosyal ağlar ile katkı sağlamada nitel ve nicel olarak önde olmaları nedeniyle, örneklemin “Türkiyeli Müslüman kadınların kurduğu

ve/veya faaliyet gösterdiği kuruluşlar ve sosyal ağlar” olarak daraltılmasına neden olmuştur. Bu doğrultuda bu çalışmanın örneklemini, kendisini Müslüman olarak tanımlayan ve sivil toplum örgütlenmesinde, akademide veya sosyal ağlarda feminist ve aktivist faaliyette bulunarak bununla toplumun ve siyasi ideolojilerin “homojenize” ettiği Müslüman kadın kimliğinin dışında kaldığını düşünen kadınlar oluşturmaktadır.

Araştırmanın sorunsalına uygun şekilde, örneklemin kapsamının doğru nitelendirilmesi için kapsam dışında bırakılan kesimin de açıklıkla belirtilmesi gerekmektedir. Bu anlamda araştırmanın örneklemini oluşturma değişkenleri ve örneklemden dışlanma ölçütleri aşağıda verilmiştir.

Görüşmelerin örneklem oluşturma değişkenleri şunlardır:

1. Katılımcıların araştırmaya dahil edilme ölçütleri (örneklem değişkenleri):

- 1.a. Almanya’da ve/veya Türkiye’de yaşayan Türkiye kökenli Müslüman kadın olmak
- 1.b. Müslüman kadın aktivizmine dair akademik çalışma yürütmek
- 1.c. Müslüman kadın aktivizmine odaklanan sivil toplum kuruluşlarında üye/gönüllü olmak
- 1.d. Müslüman kadın aktivizmine odaklanan aktif yeni medya kullanıcısı (içerik sağlayıcısı, *blogger* vb.) olmak

2. Katılımcıların araştırmadan dışlanma ölçütleri

- 2.a. Almanya’da yaşayan ancak Türkiye kökenli olmayan Müslüman kadın aktivist olmak
- 2.b. Türkiye’de ve/veya Almanya’da yaşayıp kendisini Müslüman feminist olarak tanımlamasına rağmen aktif yeni medya kullanıcısı olmamak
- 2.c. Almanya’da veya Türkiye’de yaşayan kadın olmak ancak kamusal alanda Müslüman feminist/aktivist kimliğini tercih etmeden aktivizm yürütmek.

Hülasa, İslam ve feminizmin teorik olarak kavuşması üzerinden yapılan tartışmaların pratik tezahürlerini derinden incelemek amacıyla Türkiye ve Almanya'daki feminist ve aktivist hareket yürüten Müslüman kadınların kamusal alandaki varlıklarında alternatif medya kanallarının rolü bu bölümdeki saha çalışması ile sorgulanmıştır.

Bu tez çalışması için 19.04.2022 ile 19.09.2022 tarihleri arasında yapılan derinlemesine görüşmelerde toplam 15 katılımcıya ulaşılmıştır. Katılımcıların 8'i Türkiye'de, 7'si Almanya'da yaşayan ve kendisini Müslüman feminist ve/veya aktivist olarak tanımlayan kadınlardır. Katılımcıların kimlikleri gizli tutularak künyeleri görüşmelerin yapıldığı ilk tarihten son tarihe doğru kronolojik sıraya göre numaralandırılmıştır. Katılımcıların birden fazla meslek kolunda olmaları durumunda meslek gruplarının tasnif edilmesindeki ölçüt, kadın ve toplumsal cinsiyet, iletişim bilimleri ve siyaset bilimi gibi bu çalışmanın odaklandığı konuya paralel çalışmalar yürüttükleri meslek grubunun ele alınmasıdır. Örneğin katılımcılar arasında, akademisyen olan ancak bu çalışmanın sorunsalıyla bağlantılı alanda çalışma yapmayıp bu bağlamda STK bünyesinde çalışma yürütenlerin mesleği yalnızca STK üyesi olarak belirtilmiştir. Birden fazla alanda feminist aktivist eylemlilikte bulunan katılımcıların künyelerinde iki meslek grubu da belirtilmiştir. Katılımcılara kendilerini feminist/aktivist ya da hiçbir seçeneklerinden hangisinde değerlendirdikleri sorulmuş, katılımcılar buna göre künyelendirilmiştir. Çalışma için anlam ifade eden; yaşadıkları ülke, faaliyet gösterdikleri kurum/kuruluş/sosyal medya mecrası ve kendilerini feminist/aktivist olarak tanımlayıp tanımlamadıklarının yer aldığı tanıtıcı künye Tablo 3.1'de verilmiştir.

Tablo 3.1: Derinlemesine Görüşmelerdeki Katılımcıların Künyeleri

| <b>Katılımcılar</b> | <b>Yaşı</b> | <b>Yaşadığı Ülke</b> | <b>Mesleği</b>                                      | <b>Kendini Tanımladığı Kimlik</b> | <b>Faaliyette Olduğu Kurum/Ağ</b>                           |
|---------------------|-------------|----------------------|-----------------------------------------------------|-----------------------------------|-------------------------------------------------------------|
| Katılımcı 1: K1     | 39          | Türkiye              | Akademisyen<br>Blog Editörü                         | Aktivist                          | Reçel Blog                                                  |
| Katılımcı 2: K2     | 40          | Almanya              | Akademisyen<br>STK Üyesi                            | Aktivist                          | Humboldt<br>Universität,<br>AmF e.V.                        |
| Katılımcı 3: K3     | 50          | Almanya              | STK Kurucu<br>Üyesi ve<br>Başkanı                   | Aktivist                          | BfMf e.V.<br>AmF e.V.                                       |
| Katılımcı 4: K4     | 33          | Almanya              | Sosyal<br>Medya İçerik<br>Sağlayıcısı               | Feminist                          | Instagram                                                   |
| Katılımcı 5: K5     | 56          | Türkiye              | STK Üyesi                                           | Feminist ve<br>Aktivist           | BKPD                                                        |
| Katılımcı 6: K6     | 45          | Almanya              | STK Kurucu<br>Üyesi ve<br>Başkanı                   | Feminist ve<br>Aktivist           | Kulturton                                                   |
| Katılımcı 7: K7     | 62          | Türkiye              | STK Üyesi,<br>Sosyal<br>Medya İçerik<br>Sağlayıcısı | Feminist ve<br>Aktivist           | BKPD<br>Twitter                                             |
| Katılımcı 8: K8     | 36          | Türkiye              | STK Üyesi,<br>Sosyal<br>Medya İçerik<br>Sağlayıcısı | Feminist ve<br>Aktivist           | Vicdani Ret<br>Derneği<br>Eşit Hakları<br>İzleme<br>Derneği |
| Katılımcı 9: K9     | 23          | Türkiye              | STK Üyesi                                           | Feminist                          | Üniversiteli<br>Feminist<br>Kolektif                        |
| Katılımcı 10: K10   | 21          | Türkiye              | STK Üyesi                                           | Feminist                          | Üniversiteli<br>Feminist<br>Kolektif                        |
| Katılımcı 11: K11   | 26          | Türkiye              | Akademisyen                                         | Feminist                          | Hacettepe<br>Üniversitesi                                   |
| Katılımcı 12: K12   | 23          | Almanya              | Akademisyen                                         | Feminist                          | Technische<br>Universität<br>Braunschweig                   |
| Katılımcı 13: K13   | 34          | Almanya              | STK Üyesi                                           | Aktivist                          | Dialogstelle<br>Jugendschutz                                |
| Katılımcı 14: K14   | 25          | Türkiye              | STK Üyesi                                           | Feminist                          | Kadınlar<br>Camilerde<br>Kampanyası                         |
| Katılımcı 15: K15   | 50          | Almanya              | STK Üyesi,<br>Sosyal<br>Medya İçerik<br>Sağlayıcısı | Feminist ve<br>Aktivist           | Agentin für<br>Diversität                                   |

### 3.3. Bulgular ve Yorum

Araştırmanın sorunsalını yanıtlar nitelikteki bulgular ilk olarak neden ardından nasıl aksında değerlendirilmiştir. Bu anlamda Müslüman aktivist kadınların öncelikle sahip oldukları habitus ve siyasi kültür ele alınmış, bu doğrultuda feminist hareketle ve/veya aktivizmle neden yollarının kesiştiği ve neden alternatif medya kullandıkları üzerinde durularak kullanım motivasyonları tespit edilmiş; ardından nasıl alternatif medya kullandıkları üzerinde durularak kullanım biçimleri tasnif edilmiştir. Bu iki temel sorunun yanıtı olan bulgular, görüşülen kişilerin yanıtları ışığında alt başlıklara ayrılarak yorumlanmıştır. Bunun yanı sıra, iki farklı ülkeden katılımcıların deneyimlerini paylaştıkları görüşmelerde hem kendi çevrelerindeki hem de odaklanılan diğer ülkedeki (Türkiye ve Almanya) diğer feministler ile diğer İslami feministlerin görüşlerine dair değerlendirmeleri karşı değerlendirmeler bölümünde sunulmuştur. Böylece, karşılaştırılan iki ülkedeki kadınların “Müslüman feminist/aktivist” olma çatısı altında birleşerek ortaklaştığı ya da bu başlık altında olup ayrışan fikirleri ve birbirleri hakkındaki değerlendirmeleri analiz edilerek alternatif medyanın *“indirgenemez heterojen seslerin olduğu bir alan”* (Atton, 2002, s.9) niteliği ile örtüşen şekilde bulgularda ispatlandığı üzere *“heterojen karakterize edilen”* Müslüman kadınlara sağladığı imkanlar tartışılmaktadır.

#### 3.3.1. Siyasi Kültür Farkının Konuya Etkisi

İslam teologu John Esposito: *“Siyasi kültür, değerler ve kurumların dönüşümü bir gecede olmaz. Bu, farklı görüşler ve çıkarlara sahip çatışan sesler ve hizipler arasındaki farklılıklar, tartışmalar ve savaşların eşlik ettiği uzun, uzun bir süreçtir”* demektedir (aktaran Muscati, 2003, s. 263). Buna paralel olarak Almanya’da 1970’lerden bugüne giderek artan Türkiyeli ve Müslüman nüfusu, hem ülkenin siyasi kültürünü bugüne değin şekillendirmiş hem de burada yaşayan göç geçmişine sahip Türkiyeli Müslüman kadınların buranın siyasi kültürü içine doğup büyümesiyle fikir ve değer dünyalarını şekillendirmiştir. Almanya’daki katılımcıların tamamına yakını, Almanya’nın kültürüne entegre olmuş, eğitilmiş kesimin daha avantajlıyken, buranın kültürüne özellikle diline uyum sağlamadan toplumsal hayatta var olmanın mümkün

olmadığından bahsetmişlerdir. Bu anlamda gerek bireysel hayatlarında gerekse STK bünyesinde temel hedeflerini, dil eğitimi ile içinde yaşanılan topluma entegre olmak olarak tanımlamışlardır.

*“Şu yönden şanslı sayıyorum kendimi: ben Almanya’da doğduğum için buranın kültürüne çok hızlı adapte oldum. Bir yaşma kadar kendimi daha çok sanki tamamen buranın kültürüne aitmiş gibi hissettim. Sonra baktım, geçen senelerde daha çok, bazı olaylarda, ben kendimi buralı hissetsem de onlar beni yabancı hissediyor gibi (...) Çok küçük bir şehirde yaşıyorum. Benim okulumda da sınıfımda da hiç yabancı yoktu. Liseyi benimle bitiren benim dışımda sadece üç yabancı vardı. Berlin gibi Köln gibi çok kültürlü bir şehirde büyümедim. Öyle bir yerde büyüseim kendimi daha iyi hissederdim diye düşünüyorum. Hem avantajı var hem dezavantajı var burada büyümemin.”*

(K4, 18.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

*“Derneğimizin amacı (BFmF) Müslüman kadınlara ve çocuklarına özellikle Alman dili üzerinden iletişim kurabilecekleri bir ortam sunmak. Daha önce tabii camiler vardı, halen var ama orada daha çok, kişilerin geldiği ülkenin dili konuşuluyor. Kadın grupları da ana dilinde çalışıyor. Ama böyle uluslararası bir topluluk için gerekli bir faaliyet bu. (...) Kadınlar, kendileri biraz daha bağımsız bir şey yapma hedefindelerse burada beraber öğrenmek, kendilerini geliştirmek, bir araya gelmek, birbirine destek olmak dayanışma sağlamak, çocuk eğitimi konusunda birbirine destek olmak gibi hedeflerimiz var.”*

(K3, 10.06.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Almanya’daki katılımcıların tamamına yakını, kadınlık bilincini ailelerindeki kadınların, özellikle annelerinin gösterdiği tutum üzerinden tanımlamıştır. Ataerkil ailelerde büyüdüklerini belirtmelerine karşın ailelerindeki kadınların eğitime verdiği önem ve haklarını aramalarının onların kadınlara dair eşitlikçi ve ataerkil pratikleri sorgulayan bir bilinçle büyüdüklerini söylemişlerdir. Bu bilincin yüksek öğrenim ile feminist bilince dönüştüğünü ifade etmişlerdir. Türkiye’deki katılımcıların büyük çoğunluğu, Almanya’dakilere benzer olarak, kadınların eğitim ve iş hayatına katılmasını destekleyen, orta sınıf ailelerde büyüdüklerini söylemişlerdir. Ancak Türkiye’deki katılımcıların özellikle 50 yaş üstü olanlarının örgütsel ve teorik anlamda feminist hareketle tanışması, Almanya’dakilere nazaran gecikmiştir.

*“Feminizmle geç zamanda tanıştım, küçüklüğümde beri Müslümanlık ve kadınlık, ilgili olduğum konular. Çünkü üç teyzem var ve annem, onlar ayakları üzerinde duran kadınlar. Ama onlarda hiç feminizm olarak tanımlama olmadı. Bu terim geç girdi yani hayatıma. Ama onları görünce, böyle ayakları üstünde duran, kendi haklarını savunan kadınları, küçüklüğümde beri. Ama 18 yaşında üniversiteye başladıktan sonra feminizmle daha çok tanışmaya başladım. İnternet olsun, arkadaş grubu olsun feminizm konuları hakkında konuşmuş oldum. Ve ailem içinde de bu konuları açmak istedim, annemlerle de konuşmaya başladım bunu. Ama onlar zaten feminizmi yaşıyorlardı ama bilmeden yaşıyorlardı. Kendi eşitliğini arayarak, haklarını savunarak, ataerkil bir aileden geldiğim için, teyzemler ve annemler kendi haklarını savunurdu.*

(K12, 12.07.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Katılımcılardan K15 ve K8 ise ailelerinde en ileri eğitim seviyesine sahip olan kuşağın kendisi olduğunu belirtmiş; muhafazakâr, tutucu ve geleneksel ailelerde büyüdüklerini aktarmıştır. Bu katılımcılar ailelerindeki kadınların ikincilleştirildiğini, ayrımcılık ve baskıya maruz kaldığını belirterek bunu reddederek buna karşı gelişlerini, eğitim hayatları ve siyasal toplumsallaşma süreçlerinde gerçekleşen kadınlık bilinciyle ilişkilendirmişlerdir. K14 ise “mütedeyyin” olarak tanımladığı ailesinin ana akım dindar ailelerden farklı olarak eleştirel bakışın gelişmesine uygun zemini hazırlayan nitelikte bir temsil oluşturduğundan bahsetmiştir.

*“Ben tahmin edebileceğiniz üzere dindar bir ailede doğup büyüdüm. Yani mütedeyyin bir ailede büyüdüm ama bizim aile her zaman ana akım Müslümanlığın biraz dışında oldu. İşte çok fazla hurafenin var olduğunu bilen, direkt Kuran odaklı bir dine inanan ve bu şekilde yaşamaya çalışan, içinde bulunduğu grupları da böyle seçen böyle bir ortam bulan bir ailem var. Annem ve babamın arkadaş grupları vardır mesela Kur’an mealı ve tefsiri okudukları gurupları var. İşin geleneksel kısmından her zaman uzaktı. Onların ana akımdan uzak olması beni de etkiledi, kafamda her zaman soru işaretleriyle büyüdüm dini alana dair.”*

(K14, 19.08.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Bu doğrultuda içine doğduğu ailenin ve toplumun kadına dair normları ne olursa olsun tüm katılımcılar ya ailelerinin sunduğu imkanlar sayesinde ya da ailenin yoksun bıraktığı imkanlar ve baskıladıklarına karşı alternatif medyayı tercih ederek kendilerini var etmişlerdir.

Her iki ülkedeki katılımcıların önemli çoğunluğu, sivil toplum örgütlenmesinin Müslüman kadın görünürlüğü için oldukça önemli olduğunu, bu yönde faaliyet gösterdiklerini belirtmişlerdir. Esposito (1992, 2011), birçok Batılı oryantalistin görüşlerinin aksine sivil toplum anlayışının İslam kültüründe var olduğunu düşünmektedir. Bu anlamda Almanya’da sivil toplum örgütlenmesinin gelişmiş olduğu sosyal yapıda eğitim alan ve bu siyasi kültüre sahip katılımcılar, aktivizmlerinde bu siyasi kültürün etkili olduğunu düşünmektedir. Almanya’daki Müslüman kadınların eşitlik ve hak mücadelesi için çalışmalar yürüten AmF’nin kurucularından akademisyen aktivist K2, Almanya’da bireysel ve örgütlü aktifliğinin Almanca ’ya ve siyasi dile hakimiyeti ile ilgili olduğunu düşünmektedir. K2, Aile Bakanlığı’nda staj yaptığı dönem olan 2009 yılında, buradaki bağlantılarını da kullanarak o dönem Almanya’da Müslüman kadınlar için en öne çıkan sorun olan namus cinayetleri ve aile içi şiddeti odağına alarak aksiyon alma hedefinde olan kadınlar ilk kez Bonn’da bir araya geldiklerini ve sonrasında bunun bakanlıktan tamamen ayrı, bağımsız bir kuruluş olmasını istedikleri için buna özen göstererek faaliyetlerini sürdürdüklerini belirtmektedir. Burada önemli olan husus, taktiklerin amaca ulaşma sürecinde çeşitlendiğidir. Nitekim resmî kurumlardan ve ana akım fikirlerden bağımsız şekilde kadın mücadelesi yürütmek amacıyla olan kadınlar, kendilerinde bu gücü hissettikleri an aksiyon almaktadırlar.

Türkiye’de de Almanya’da da İslami feminist/aktivist görünürlük, siyasi kültürden bağımsız ilerlememektedir. Bu anlamda görüşülen kadınların tamamı deneyimlerini bulundukları ülkenin siyasi konjonktürünü ve toplumsal yapıyı göz önünde bulundurarak aktarmışlardır. Katılımcıların içinde yaşadıkları siyasi kültür, aktivizmlerine ve feminist hareketteki faaliyetlerine dair karşılama biçimlerini de şekillendirmektedir. Bu doğrultuda, AmF kurucularından K2 bu dernek her ne kadar Müslüman kadınlardan oluşan bir STK olsa da teolojik bazda kadın savunusu yapmadığının altını çizmektedir. Zira kadınların kamusal alandaki haklarını elde etmeleri için İslami birçok STK’nın yaptığının aksine dini söylemi kullanmamakta seküler dil kullanarak Müslüman kadınları temsil etmektedirler. Bu anlamda Almanya’da “Müslüman” denildiğinde kolayca ana akımın temsil ettiği ve seküler

düşüncenin karşısında algılanan grubun dışında oldukları vurgulanmıştır. Bu durum, H1a'yı doğrular nitelikte Almanya'da hâkim olan görüşe alternatif yaratmaktadırlar.

Türkiye'deki katılımcılardan K7 hem başörtülü kadın hem de feminist söyleme sahip olmanın Türkiye'de hala alışılmamış olduğunu ve tepki çektiğini söylemiştir. Buna paralel olarak Almanya'daki katılımcılardan K2, Türkiye'de katıldığı bir konferanstaki deneyimi üzerinden feminist söyleme bakışın buranın siyasi kültürüyle bağlantılı olarak pejoratif algılandığını belirtmiştir.

*“Türkiye’de bunlar tabu olduğundan Müge Anlı bu kadar rağbet görüyor. Bursa’da katıldığım bir programda, programı hazırlayanların içinde kadın olmadığını görünce sordum, bunu duyan erkek: ‘sen feminist misin?’ dedi. Bunun feministlikle ne alakası var. Bu kadın algısı ile alakalı. Ne zaman kadın hakkını savunsanız hemen o köşeye atılıyor. Değersizleştirilmeye önemsizleştirilmeye çalışıyor. Bu savunma mekanizmasıdır.”*

(K2, 23.04.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

*“Ben sürekli çok ciddi tepkiler alıyorum. Birçok arkadaşım da pek çok kadın da tehditler alıyor. ‘Çıkar başörtünü!’ ile başlayan upuzun tehditler zinciri geliyor vs. Yani böyle bir toplumda dinin devletle son derece ilişkili olduğu, din otoritelerinin devlet otoritesinin hizmetinde olduğu, devlet otoritesinin de din otoritesini istediği gibi yönlendirdiği bir toplumda, din alanından karşı çıkmak gerçekten zor.”*

(K7, 01.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Her ne kadar siyasi kültür farkına sahip iki ülkede Müslüman feminist kimliğe dair yaklaşımlar çeşitlense de iki ülkede de “feminist” etiketi, Müslüman ana akım kesim tarafından yaygın olarak pejoratif anlamda kullanılmaktadır.

*“Affedersiniz feminist misiniz?” (Gülüyor) Bu o kadar yaygın bir şey ki, dolayısıyla inadına ben o zaman kartvizit gibi feminist aktivisti kullanmayı tercih ettim. Hala da bunu yapıyorum. Çünkü ‘hem Müslüman hem feminist olunmaz ya Müslümansın ya feministsin’ diyenler var. Bunu diyenler hem dindar camiada var hem de feminist camiada var. (Gülüyor). İki taraflı mücadele her zaman devam ediyor. Yani Güney Afrika’dan Amerika’ya, Fransa’ya Almanya’ya Endonezya’ya kadar değişiyor bu. İslami feminizm adına yapılan mücadele daima çift yönlü bir mücadele oldu. Hem kendi*

*tarafına ait olduğun camiaya hem de seküler kanata karşı verilen bir mücadele bu. (...) Ben ve benim gibi birçok kadın 'inadına feministiz' dedik. Yani bir kartvizit gibi kullanmak mecburiyeti hissettik. Mesela yıllar öncesinden bir toplantıda bir sendika yöneticisinin tavrını hiç unutmam: '(K7) Hanım, böyle söylerseniz sizi feminist zannederler', dedi oturduğu yerden ve 'zannedebilirler ben feministim zaten' dediğimde "Esağfurullah" demişti böyle (gülüyor).*

(K7, 01.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

*"Yani Müslüman olduğum zaten tipimden belli oluyor (başörtüsünü işaret ediyor) bu ikisini bir araya getirmeye de ihtiyaç duymuyorum. Biri bana sorarsa 'evet ben feministim', zaten görüşlerim tamamen feminist. 'Ben feministim' demesem de bana diyecekler ki -suçlama olarak- 'sen feministsin farkında mısın?' Zaten böyle başladı bu süreç ben feministim diyemiyordum biraz korkuyordum ama konuştukça insanlar bana yalnız bu feminizm oluyor diyorlardı. Sonra bunu bir küfür gibi algılamamın çok can sıkıcı olduğunu anladım. Tamam siz küfür gibi söylüyorsunuz ama şeyler vardır ya 8 Mart'ta 'ben orospuyum' pankartları. Onun gibi. Evet ben feministim, onu duymak istiyorsanız, ben söyleyeyim. Gayet de olumlu bir anlamı, tınısı var benim için tabii ki."*

(K14, 19.08.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Türkiye'nin Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nın internet sitesini baz alarak aile-kadın ilişkisi üzerine yapılan betimsel analizde eleştirel söylem çözümlemesinin bir sonucu olarak kadın, dezavantajlı gruplar içinde yer almakta ve "fıtraten eksikliğine" sıklıkla vurgu yapılmaktadır ve bu konumuna karşın "şefkat, "annelik" ve "aile" kavramları üzerinden makbul kadın yaratılmakta, bunun dışında kalanlar üzerinden öteki yaratılmaktadır (Şenel, 2017, s. 61-62). Buna paralel olarak Türkiye'deki katılımcılardan başörtülü olanlar kamusal alanda Müslüman kadın etiketlendirmesinin daha kolay yapıldığı göz önünde bulundurulduğunda, özellikle sosyal medyada uğradıkları linçlerde "makbul Müslüman kadın" imajının dışında olmaları üzerinden eleştirildiklerini belirtmişlerdir.

*"(...) 'İslam'ın bayrağını kötü taşıyorlar' lafı var bunu yüzlerce kez duydum. Ben sadece benim. Yaptığım davranışları, giydiğim kıyafetleri, söylediğim sözleri, hiçbir zaman bir dinin temsilcisi olarak yapmıyorum. Böyle eylemlerde bulunurken de bunu düşünmüyorum. Çünkü hep 'ben kimim ki?' Diyorum hep. Çünkü günlük hayatta birçok şey yapmaya çalışsam da İslam'ı doğru temsil etmek gibi bir yükü benim küçük omuzlarıma yüklemeyi haksızlık olarak görüyorum ben."*

(K9, 14.06.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Hülasa, ülkelerdeki siyasi kültür farkı, kadın sorunlarının tartışılma şekli ve sıklığını etkilese de bu çalışmanın odağında olan “alternatif Müslüman kadınlar” göz önünde bulundurulduğunda Almanya’da da Türkiye’de de bu kadınlar İslamcı ve muhafazakâr görüşler tarafından “dini bozmak, farklı emellerine alet etmek”, “sapkınlık” gibi ithamlarla eleştirilmişlerdir. Nitekim, gerek ana-akım medyanın Almanya’daki ve Türkiye’deki Müslüman feministlere dair içerikleri gerekse katılımcıların aktarımları gösteriyor ki, bu eleştiriler Almanya’da da Türkiye’de de feminizmin “İslam’a karşı” ve “sapkın” olduğu ileri sürülerek yapılmaktadır. Bunun yanı sıra iki ülkenin de ana akım medyasının Müslüman kadını, “İslam’ın buyurduğu üzere boyunduruk altında ve şiddete maruz kalan, ezilen ve erkekten aşağı” olarak sunması oldukça alışılmış olduğundan buna karşı geliştirilen argümanlar yalnızca alternatif mecralarda yer bulabilmektedir. Bu nedenle elde edilen bulgular, H1a’yı tamamiyle doğrular niteliktedir ve her iki ülkedeki alternatif Müslüman kadınların oluşturdukları medya platformları sayesinde ataerkil İslam anlayışının hâkim olduğu kamusal alana karşı kamusal alan yarattıklarını doğrulamaktadır.

AKP’nin gücünü konsolide ettiği 2010 yılı itibariyle (Özbudun, 2014; Keyman, 2014), muhafazakâr politikaların öznesi olan Müslüman kadın kimliği artık muhafazakâr liberal Müslüman olarak homojenize edilmeye başlamış, ana akım tanım zaman içinde dönüşmüştür. Bu dönüşümü birçok çalışma (Coşar ve Yeğenoğlu 2011), AKP’nin Müslüman kadın kimliğini siyasal araç olarak kullanması üzerinden okumaktadır. Bu çalışma da bu kimliğin homojenize edilmesi sorunsallaştırıldığından bu tespit anlam ifade etmektedir. Zira yeni medya teknolojilerinin gelişimi ile bu kimliklendirmenin dışında olan ve farklılıklarıyla kamusal alanda var olmak isteyen kadınlar, sosyal medya platformları başta olmak üzere *blog* siteleri ve kişisel web adresleri üzerinden alternatif medya yaratmış ve karşı-kamusal alanlar oluşturmuştur.

Türkiye’de Müslüman kadın kimliği daha sıklıkla muhafazakâr kimlik ile algılanmaktadır ve Müslüman kadınların kamusal alandaki varlığı siyasal İslamcılığın yükselişiyle gerçekleştiğinden 1990lar Türkiye’inde medyada Müslüman kadına dair sunumlar yoğunlukla 28 Şubat mağduriyeti üzerinden olmuştur. Ancak ana akım

medya 90larda Müslüman kadınları yoğunlukla “gericilik” etiketiyle birlikte sunarken 2000ler itibariyle değişen siyasi atmosfer Müslüman kadın kimliğine ana akım medyanın getirdiği yaklaşımları da değiştirmiştir. AKP’nin başörtüsünün üniversite ve kamu kurumlarındaki serbestiyetine dair geliştirdiği politikalara paralel olarak, Müslüman kadınların ana akım medyada “28 Şubat sürecinde mağdur edilen” ve “artık haklarını kazanarak kamusalda var olan” olarak aktarılmıştır. Böylece ana akım medya da Müslüman kadınları artık kamu kurumlarında, üniversitelerde ve hatta parlamentoda başörtüsü ile bulunmaları ile kamusal görünürlükleri üzerinden sunmaktadır. Bununla birlikte yönetimin hâkim ideolojisi olan muhafazakarlık ve bu bağlamda geliştirilen politikaların medya sunumları, Müslüman kadına bakışı da şekillendirmektedir.

Özetle, Türkiye’de ve Almanya’da “Müslüman kadın” kimliği farklı dönemlerde farklı şekillerde ama ortak olarak homojenize edilmiştir. Ancak buna karşı geliştirilen alternatif yaklaşımlar ile Türk-Alman kadınların Almanya’da ve Türkiye’de kamusal alan yaratma amacıyla yürüttükleri aktivizm, iki ülkedeki ana akım medyanın ötekileştirme biçimine karşı bu kadınlar farklı motivasyonlara sahip oldukları için farklılıklar taşımaktadır. Bu anlamda H3, yapılan derinlemesine görüşmeler ve literatür ve medya içerik taraması ile kısmen doğrulanmıştır.

### **3.3.2. Katılımcıların Habitusunun Konuya Etkisi**

Alain Touraine; iyi eğitilmiş, yaratıcı, “beyaz yakalı” bilgi çalışanlarını endüstri sonrası toplumlarda sosyal değişimin merkezi aktörleri ve ajanları olarak tanımlayan ilk analistlerden biridir. Buna paralel olarak farklı yöntemler ile ve farklı kurumlar altında aktivizm yürüten katılımcıların tamamı beyaz yakalı ve yüksek öğrenimini tamamlamış kimselerdir. Katılımcılara öncelikle kadın bilinci kazanmalarında ve feminizm ile tanışmalarında habitusun (Bourdieu, 2000) etkisini tespit etmek amacıyla, nasıl bir ailede büyüdüğü sorulmuştur. Bu anlamda katılımcıların tamamına yakını, eğitilmiş, orta sınıf bir ailede büyüdüğünü ve eğitime erişimde büyük sorunlar yaşamadıklarını belirtmişlerdir. Buna paralel olarak Erdoğan (2021) Havle

Kadın Derneği'ni, “çoğu üniversite mezunu olan, özellikle sosyal hayatta görünür olan, modern söylemler ile barışık, dini referansla hayata bakan” kadınlardan oluşan bir dernek olarak tanımlamaktadır (s. 118). Bu durum, diğer Müslüman feminist örgütlenmelerde de benzerdir. Katılımcıların tamamına yakını orta sınıf, eğitilmiş ailelerinin olduğundan ve bu nedenle eğitim alma süreçlerinde ailelerinin desteğini aldıklarından bahsetmişlerdir. Buna karşın katılımcıların tamamı, ailelerinin eğitim seviyesi ne olursa olsun muhafazakâr perspektife dayalı muamele gördüklerini, davranış ve düşüncelerini ailelerinin muhafazakâr tavrının belirlediğini belirtmiş, bu durumun onları özellikle gençliklerinde kısıtladığını ve zaman zaman baskıladığını söylemişlerdir.

*“Ben 66 doğumluyum. Avustralya’da büyüdüm. Yani 4 yaşındayken babam siyasi sebeplerden oraya kaçanlardan, 70 yılında gitmiş. Bu sebeple ben de orada büyüdüm. Üniversite mezunu anne ve babanın çocuğuyum. Ama kültürel olarak o üniversite mezunu farkını yaşamadan büyütüldüm. Yani ciddi bir ‘Türk kızı şöyledir Türk kızı böyledir’ modunda büyütüldüm özellikle Avustralya’da olduğumuz için. Ve orta okula kadar her şey güzeldi. Çok aktif, mahallede gece yarılara kadar oynayan bir çocukken orta okuldan sonra her şey bir anda değişti. Hiçbir yere çıkamaz oldum, baskılar arttı. Yani hakikaten ‘bunlar nasıl üniversite mezunu?’ dedirten bir baskıyla karşılaştım. Annem öğretmen Çapa Eğitim Enstitüsünden mezun, babam Dil Tarih mezunu, aynı zamanda Cumhuriyet’in ilk pilotlarından, ilk paraşütçülerinden, Sabiha Gökçen’in manevi evladı, o okutmuş filan. Ama bu resme sığmayan şekilde büyüttüler beni. Sonra 1982’de Türkiye’ye geldik. Ben orada lise ikiye başlamıştım burada lise sona kadar devam ettim yani. Mecbur kaldığım için bir sene içinde Türkçe öğrenip, liseyi bitirip üniversite kazanmam lazımdı. Öyle yaptım. ODTÜ İngilizce Öğretmenliği Bölümü’ne girdim.”*

(K5, 14.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme).

*“Nasıl bir ailede büyüdüm dersek; babam bir firmada çalışıyor ve annem alternatif tıp uzmanı, kendi merkezi var orada çalışıyor, bir kardeşim var, evliyim.”*

(K4, 18.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme).

*“Almanya’ya göç öden bir ailede büyüdüm. Büyük babam ilk göç edenlerden. Marangoz ustası olduğu için direkt işe girmiş. Ben ailenin ilk torunuyum. Belediyeden gelen mektupları tercüme ediyordum 8 yaşında yükümlülük gibi düşünüyordum. Zaten böyle aracılık işlerine oldum olası ilgiliyim. ‘İnsanların arasını bulayım, toplumsal sorunlarımızı çözelim...’ Çünkü iletişimde çözüm olduğunu biliyorum. Her şeyin konuşma ile iletişim ile çözüleceğine inandığım için ilk önce gazetecilik okudum. Birçok branş değiştirdim, arayış içindeydim.*

*Gazetecilikten sonra reklamcılığa geçtim. Bütün bunların eğitimini aldım. Göçmen bir ailenin çocuğu olduğum için bütün zorlukları biliyorum. Her şeyin başında eğitim almak zorunda olduğumu anladım. Gençlere de hep 'bildiğin şeylerin sertifikasını al cebine koy' derim. Yoksa hep ikinci üçüncü sınıf vatandaşı olarak görülüyorsunuz burada (Almanya'da)".*

(K6, 27.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme).

*"Üniversite son sınıf öğrencisiyim, PDR okuyorum. Ankara'da doğdum Ankara'da büyüdüm. Ailemle birlikte yaşıyorum. Hep böyleydi, hiç onlardan ayrı yaşamadım. İki kardeşim var. Ailem üniversite mezunu, mezuniyet sonrası Adana çevresinden Ankara'ya gelmişler ve burada yaşamışlar. Daha sonra burada evlenmiş, yaşamaya devam etmişler. Ben de burada doğdum. Çocukluğum Ankara Keçiören'de geçti. Görece Ankara'nın daha çok ailelerin yaşadığı daha sakin bir yeri Keçiören. Çok güzel bir yer, ben beğeniyorum. Keçiören'de varoşlar da var ama ben daha memur kesiminin yaşadığı bir yerde büyüdüm. Ama tabii çok daha muhafazakâr, daha mutaassıp insanların olduğu bir yer Keçiören. Benim ailem de mutaassıp bir aile görece. Adana-Maraş çevresinde yetişmişler. Ama ben onlara nazaran daha özgürlükçü daha rahat büyüdüm. Biraz daha farklılıklara saygılı büyüdüm. Daha insanlara anlayışlı bir şekilde büyüdüm çünkü ailem böyleydi. Bir de şansım şuydu: annem de babam da bir şekilde kendi ailelerinin içinde eğitim almış ve daha sonrasında kendini yetiştirip farklı yerler görmüş insanlar. Ama kuzenlerim böyle değil mesela. O yüzden biz biraz ailece ayrılıyoruz. Her zaman bizimkiler kendi kararlarını alma konusunda daha rahattı, diğer muhafazakâr ailelere göre. Eğitime çok önem veren bir ailede büyüdüm. Deli gibi kurslara yönlendiren bir ailem var. Bu da şansımdı. Oralarda farklı insanlar tanıdım. Zaten biraz feminist bir yaşam sürmeye meyilli, çevresindekileri gözlemleyen, anne ve babası arasındaki ilişkiyi gözlemleyen biriyim. Keçiören'de nasıl oturup kalkılması gerektiğine dair bir şeyler söylendiğinde onları kafamda sorgulayan, 'burada bir sıkıntı var' diye sorgulayarak büyütüldüm. Ha bir de Kuran kurslarına da gönderdi ailem beni. Ama müzik, spor, resim gibi kurslara da gönderdi. Ailemde feminist yok. Bu açıdan örnek alacağım birisi de yok. Çok idealize ederek kendime örnek aldığım biri olmadı ailemde, akrabalarımda. Ben gittiğim başka yerlerdeki kişilerden feminizmi merak ederek araştırmaya başladım."*

(K9, 14.06.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

*"Anne ve babam çok önce -60-70'li yıllarda-, işçilerle birlikte gelen (Almanya'ya) grup değil. Tayin üzerine gelmişler. Diyanet görevlisi olarak geliyor babam. Bizde böyle bir farklılık var. 79'da, yani geç, geliyorlar. Biz burada doğup büyüyüyoruz. Burada kalıyorlar. Hala buradalar. (...) Feminist kelimesinden ziyade ben kendi ailemi örnek alıyorum kadın hakları konusunda. Annem her ne kadar bir düzeyde okumuş olsa da içinde bir ukde kalmış. Çok güçlü bir kadın. Annemin bana her zaman küçüklüğümde beri telkin ettiği bir şeydi eğitim. Her zaman kendi ayaklarım üzerinde durabilmem için iyi bir*

*meslek edinmem gerektiğini, kimseye bağımlı olmamamı telkin ederdi. O yüzden ben hiçbir zaman söylem olarak kullanmadım feminizmi. Daha çok bir hayat tecrübesinden kaynaklanan bilgi ve önemli tecrübe olarak algılıyorum. Dolayısıyla bunun her kadının hakkı olduğunu gördüm.”*

(K2, 23.04.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Ancak katılımcıların yalnızca biri kısmı ailelerinin feminizme ve kadınların kamusal alandaki aktif varlıklarına olumlu bakmasa da kendilerinin bu anlamda ailelerine de alternatif yarattığından bahsetmiştir. K15 ise tüm yakın çevresini koyu muhafazakâr ve dindar olarak nitelendirmiş, özellikle ailesindeki erkeklerin kadınları ikincilleştiren geleneksel düşünce ve tutumlarından bahsederken annesini bu kitleden ayırarak kadınlık bilincinin gelişmesinde ve eğitiminde önemli rol oynayan olarak tanıtmıştır. Buna benzer olarak K8 ve K3 de gelenekçi ve baskıcı bir ailede büyüdüğünü, bu nedenle özellikle yüksek öğrenime devam etmede aileden destek almadıklarını ancak özverileri ile eğitimlerine devam ettiklerini söylemiştir. Bunun yanı sıra Almanya’da yaşayan K15, Türkiye’den Almanya’ya göçmüş Kürt-Müslüman ailede “azınlık” olmanın kesişimsel ötekileştirmelere neden olduğunu aktarmıştır.

*“I was born in 1972, in Germany. I'm the second child. I have an older brother who was born in Turkey and my parents come from eastern Anatolia. My father is Turkish, my mother is Kurdish, and they come from a very poor environment. They were peasants before, and the reason they moved to Germany or immigrate to Germany was because of poverty. They wanted to escape poverty and they were newly married and had a 2-year-old son. My brother and then my father decided to emigrate to Germany as so-called guest worker (...) My parents always worked. That's the reason why we never really learned Turkish. We learned it afterwards. When my mother decided to stay at home and, since she's also Kurdish, her Turkish is not good. She speaks with a very strong accent, and we all learned Turkish with dialect, with a strong Kurdish dialect, East Anatolian dialect. And that's really hard to live among Turkish people (...) I have her in mind as a woman who had to take a lot of violence. When your whole life is determined by others, other decide how you live, how you clothe, how you get dressed, the way you believe... For example, she was not religious when she newly married with my father. She came from an Anatolian Kurdish family. They believed in God, but they were not really practising. They had a very soft understanding of religion and religiosity. And then, she married with my father, who was a strict religious person. He imposed that on her. She had to start praying five times a day and put on a headscarf. I really experienced this as a kind of structural violence, or sometimes even massive violence. As we grew up very religiously, we had to go to Sunday school to learn Koran, here in Germany. It was really difficult to live in these two worlds: you have German society, which is Christian, which is liberal, and then you*

*have a really Muslim family that wants to live that they are really committed to living in the right way, in a Muslim way. It was until my 20s birthday that I followed these rules and my family.”*

(K15, 01.09.2022, bireysel derinlemesine görüşme).

*“1980 yılında, yani 8-9 yaşlarımda Almanya’ya geldim. Babam burada çalışıyordu. Sonra ailemizi buraya getirdi. Benimle beraber üç kardeşim de geldi. Babam bir fabrikada işçiydi. Sonradan emekli oldu. Ben tek kızım. Başlarda çok geleneksel sıkı bir aile yapısına sahiptik. Babam özellikle beni çok sıkı. İlk önce, ilk okul dördü okuduktan sonra beni en yakın okul diye daha düşük kalitede okula gönderdi. Sonra, babamın itirazlarına rağmen Köln üniversitesine başvurduğum. Sonra Köln Üniversitesi Alman Dili ve Edebiyatı, Fransız Dili ve Edebiyatı ve Tarih okudum.”*

(K3, 10.06.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

*“Geldiğim kültürden bahsedecek olursam: tahmin edersin ki, milliyetçi ve İslamcı bir yerden geliyorum. Annem Kürt, babam Türk. Daha çok Türk İslamcılığının içerisinden gelen biriyim. Ve üniversiteyi çok daha sonrasında okudum. Sanırım 2 yıllık üniversite okuduktan sonraydı, bir cemaatin içine dahil oldum. Ondan öncesinde de gittiğim tarikatlar ve cemaatler vardı. Sanırım 22-23 yaşındaydım. Yeni Asya nur cemaatine gittim. Orada bir yıl kadar -hocalık eğitimi diyorlar- medrese eğitimi aldım. Aslında bu vakıf denilen oluşumlar, ruhban sınıfına benziyor, yani kendi vakfediyorsun, evlenmiyorsun filan. Daha çok Bediüzzaman dedikleri Said Nursi ve onun risaleleri üzerinden bir eğitim vardı. Bunun dışında fıkıh, kelam eğitimi filan aldım. Bir yıl kadar sürdükten sonra bir yaz kursunda belli tartışmalarla birlikte oraya uygun olmadığıma karar verildi. Atıldım. (Gülüyor). Açık söyleyeyim, atıldım. (Gülüyor). Sonra da Erzurum’a dönmek istemedim bir daha. Dönmek için bütün yolları denemek istedim.”*

(K8, 11.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme).

Almanya’daki Müslümanların dindarlığının entelektüel boyutunun sorgulandığı bir çalışmada, Müslümanların %41’inin dini konularda sıklıkla düşündüğü ve erkeklere nazaran kadınların dini konularda fikir yürütme ve sorgulama eğiliminin daha fazla olduğu sonucuna varılmıştır (Bertelsmann Stiftung, Din Monitörü, 2008, s. 16). Almanya’daki Müslüman kadınlar, diğer dinlerin çoğunda olduğu gibi erkeklere nazaran daha dindar olma eğiliminde olsa da camide cemaatle namaz kılmak gibi “İslam’ın kamusal alandaki pratiklerine” daha az katılmaktadır. Bu durum, Müslüman çoğunluktaki Türkiye’de de benzer şekilde gerçekleşmektedir.

Böylece kamusalının daraltıldığı her alanda aynı zamanda karşı direniş alanları da yaratılmaktadır. Örneğin Kadınlar Camilerde Kampanyası, bir yandan Müslüman habitus içinde yeni ortaya çıkan bir sosyal kadın sınıfı olarak dijital kimliklerini belirleyen görsel sermayenin yeniden üretilmesini başarırken; diğer yandan siyasal İslam'ın geleneksel toplumsal cinsiyet siyasetinden ve ataerkil dini söyleminden bir heterodoksiyi işaret etmektedir (Nas, 2021, s.14). Buna paralel olarak K14, camilerde uzun süredir rahatsızlık duyduğu durumlara bireysel olarak itiraz edemediğini ancak örgütlü aktivizm yürüten Kadınlar Camilerde ile tanıştıktan sonra dayanışarak itirazını dile getirebildiğini belirtmiştir. Bu doğrultuda kadınların ibadet etmelerini zorlaştıran geleneksel tutumlara karşı gözlem ve deneyimleriyle birlikte benzer deneyime sahip kadınların camideki varlıklarını korumak ve iyileştirmek amacıyla örgütlendikleri Kadınlar Camilerde Kampanyası'na dahil oluşunu şöyle ifade etmiştir:

*Ben camiye gidiyorum, zannediyorum ki İstanbul'da camiye gidiyorsun, geziyorsun oturuyorsun kalkıyorsun filan. Hiç de öyle değil. Bir anda bir adam seni: 'bacım şuraya geç şuraya!' diye bir yere göndermeye çalışıyor. Ve bunun bütün camilerde fire vermeden olması beni şok etmişti. Sanki bir tane amca var, o amcayı bütün camilere kopyalamışlar, o amca sen girer girmez sana diyor ki 'bacım sen şuraya geç!' (Gülüyor). Bir de İstanbul'dasın, herkes camilere giriyor, çıkıyor birçok turist var. Buna rağmen bunun kırılmamış olması aşırı garipti ve çok yaygın olması beni camiden soğuttu gerçekten. Giriyorsun bir tane kümes gibi bir yerde kılıyorsun çıkıyorsun filan. Bir de ben öyle çok çatışmaya açık bir insan da değilim. 'Hayır kardeşim, sen bana böyle söyleyemezsin!' gibi bir şey söyleyemem kimseye. Neyse. Ben tam bunları yaşarken bir Twitter paylaşımı gördüm. Kadınlar Camilerde bir hesap açmıştı ve insanları bilgilendiriyor, çağırıyorlardı. O zaman daha örgütlenme aşamasındalardı. Gittim ben de. Bir camide halka oluşturduk, tanıştık, ne yapabiliriz onu konuştuk. Bu kadınlar da zaten birbirleriyle bir şekilde tanışık olan, bu sorunu ortak yaşayıp birbiriyle paylaşan kadınlardı. 'Aaa sana da oluyor mu? Ne kadar garip değil mi?' gibi karşılıyorlardı durumu. Böyle başladı işte."*

(K14, 19.08.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Buna benzer olarak Müslüman kadınların Almanya'daki STK aktiviteleri de erkeklere nazaran daha yoğundur. AmF kurucu üyelerinden ve aynı zamanda akademisyen olan K2, AmF için "biz burada muhtemelen kurucuları %80 -90 akademisyenlerden oluşan bir kuruluşuz" ifadesini kullanmıştır. Buna paralel olarak K14, Kadınlar Camilerde Kampanyası'nın da kurucularının: "çoğunluğu maksimum

35 yaşında, eğitilmiş tanınmış üniversitelerden mezun, İstanbul’da büyümüş, orta üst sınıf kadınlar” olduğunu söylemiştir.

Ayrıca, araştırmaya derinlemesine görüşme yaparak değil, mülakat sorularına yazılı cevap vererek katkı sağlamayı tercih eden, Almanya’da Müslüman kadınların sorunları ve hak mücadelesini ele alan RAHMA e.V. derneği üyesi, derneklerinin akademik geçmişi olan Müslüman kadınlar tarafından yönetildiğini belirtmiştir.

*“Dernek (Verein), yalnızca akademik geçmişi olan Müslüman kadınlar tarafından yönetilmektedir. (...) Yönetim Kurulu’ndaki işlevlerin aksine, Danışma Kurulu’nda erkek üyeler bulunabilmektedir -lakin burada da danışma kurulunun en az yarısı kadınlardan oluşmalıdır.”*

(Havva Deniz, RAHMA e.V. Üyesi, 23.09.2022)

Hülasa, katılımcıların tamamına yakını, eğitilmiş orta sınıf aileler tarafından yetiştirilmiş ve hak bilincini büyüdükleri ailede kazanmışlardır. Bu katılımcılar, büyüdükleri ortamın kadınlık bilinci kazanmak için ideal olmasa da yeterli zemini hazırlar nitelikte olduğunu belirtmişlerdir. Katılımcılardan K15 ve K8 ise ailelerinde en ileri eğitim seviyesine sahip olan kuşağın kendisi olduğunu; muhafazakâr, tutucu ve geleneksel ailelerde büyüdüklerini aktarmıştır. Bu katılımcılar ailelerindeki kadınların ikincilleştirildiğini, ayrımcılık ve baskıya maruz kaldığını söylemiş; bunu reddederek buna karşı gelişlerini, eğitim hayatları ve siyasal toplumsallaşma süreçlerinde gerçekleşen kadınlık bilinciyle ilişkilendirmişlerdir. Bu doğrultuda içine doğduğu ailenin ve toplumun kadına dair normları ne olursa olsun tüm katılımcılar ya ailelerinin sunduğu imkânlar sayesinde ya da ailenin yoksun bıraktıkları ve baskıladıklarına karşı aktivizmi tercih ederek kendilerini kamusalda var etmişlerdir.

### 3.3.3. Kadınların Alternatif Medya Kullanma Motivasyonları

Moon ve Holling (2020, s. 3), beyaz feministler ve beyaz olmayan feministler arasında günümüzde hala devam eden uçurumun temel sebebinin iki grubun sahip olduğu motivasyon farkı olduğunu düşünmektedir. Beyaz feministlerin tüm kadınların

problemlerini aynı görerek genellemesi ve bu doğrultuda hak mücadelesi yapışına karşılık öznel deneyimleri oldukça farklılaşan işçi sınıfı kadınlar, siyah kadınlar, etnik azınlık kadınlar ya da dindar kadınlar, kadınlık deneyimlerinin yanında bu kimlikler ile maruz kaldıkları ayrımcılıklara odaklanmaktadır. Bundan hareketle feminist mücadelede motivasyon oldukça önemlidir ve her ne kadar Türkiye-Almanya karşılaştırmasında örnekleme yer alan kadınların örnekleme dahil edilme ölçütlerine göre motivasyonları, bazı noktalarda ortaklaşsa ve kendilerini “alternatif” Müslüman kadın olarak tanıtsalar da iki ülkedeki kadınların kamusal alandaki varlıklarına dair konular ve kamusal alan taleplerinin kapsamı üzerinden feminist aktivist hareket yürütürkenki motivasyonları farklılaşmaktadır.

Kadınların kamusal alandaki görünürlüğü ve bunu nasıl sağladıkları söz konusu olduğunda neden alternatif medya kullandıkları sorusu öne çıkmaktadır. Bu anlamda görüşülen kişiler için alternatif medyanın ve kadın aktivizminin ne anlama geldiği aslında onların alternatif medya kullanım motivasyonlarını açıklamaktadır. Katılımcıların büyük çoğunluğu alternatif medyayı; kolay erişim imkânı sağlaması, muhalif düşüncelerini daha rahat sergilemeleri, feminist görünürlük sağlaması, toplumda değişim amaçlamaları ve mahrem alana itilen konuların dijital alanda daha rahat tartışılması sebeplerinden tercih etmektedir. Bunun aynı sıra, Almanya’daki ve Türkiye’deki katılımcıların ayrışan ve kendilerine özgü motivasyonları da bulunmaktadır.

### 3.3.3.1. Erişim ve Katılım Kolaylığı

K8, Alternatif medya ve feminist aktivizmi bir arada gördüğünü ve özellikle hak savunuculuğu yapan bir aktivist için çevrimiçi aktivizmin olmazsa olmaz olduğunu belirtmiştir. Buna benzer olarak K10, katıldığı sivil toplum örgütlerinden edindiği deneyim doğrultusunda, önceki kuşağa ait olanların daha çok kendi içinde aktivizm yürüttüklerini bu nedenle küçük bir kitleye hitap ettiklerini ancak günümüzde sosyal medyayı ve diğer alternatif ağları kullanan feministlerin kolay katılım sayesinde çok daha geniş bir kitleye hitap ettiğini düşünmektedir. Bunun yanı sıra K11, Müslüman kadınların 8 Mart yürüyüşlerinde fiziken var olmalarıyla görünürlük

sağlama gayretlerini canlandıran şeyin, bu yürüyüşlere dair sosyal medyada ve alternatif platformlarda Müslüman kadın feministlerin varlığını gösteren içerikler olduğunu düşünmektedir. Bu doğrultuda katılımcıların tamamı, günümüzde dijital platformların sağladığı tartışma ortamları sayesinde birçok Müslüman kadının bilgiye erişimini ve dayanışmasını mümkün kılan alanlar olduğunu beyan etmişlerdir.

*“Dünyadaki feminizm tartışmalarının çok iyi bir yerde olduğunu düşünmüyorum. Türkiye’den daha iyi yerde olanlar var. Tartışmaları dijital alanda ileri taşıyanları da biliyorum. Türkiye’de feminizmde, o sıkışan, tıkanan yerleri dijitaldeki kapsayıcılık ve kesişimsellik tartışmaları çözdü (...) Dünyanın her yerinde kadın mücadelesinin tartışmaları ve ilerleme biçimlerini görme şansımız oldu dijitalle birlikte. Yoksa dijital olmasa belki on yıl sonra bu tartışmalardan akademi ile haberimiz olacaktı. Çok alakasız insanlar bile ‘terf’ kavramını biliyor. Öyle ya da böyle (...) En azından kavramdan haberdar oluyorlar. Bunun olumsuz taraflarını görmüyor değilim. Her şeyi bu alanda biraz hızlı tükettiğimizi de kabul etmekle birlikte, dijital birçok şeyi kavramımızı hızlandırıyor, bu iyi bir şey.*

(K8, 11.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Dijital alanın, zaman ve mekân sınırlaması olmaksızın her sınıftan birçok kadını daha kolay bir araya getirişi, kadın hareketine ivme kazandırmıştır. Türkiye’de 2000’lerde yaygın kullanılmaya başlanan internet ile daha önce fiziken bir arada olmanın maliyetli olduğu durumlar aşılmış, bununla birlikte birçok kadın daha önce erişemediği tartışma ortamına sahip olmuştur. Bu doğrultuda özellikle Türkiye’deki yeni medya atmosferini öncesi ile kıyaslama imkânı olan yaştaki katılımcılar, dijital alanın sağladığı erişim kolaylığından bahsetmiş ve bunu alternatif medya kanallarını tercih etmede önemli bir etken olarak görmüşlerdir.

*“Bizim öncesinde e-posta gruplarımız vardı. Bu mail grupları üzerinden haberleşerek 12 ayrı buluşma gerçekleştirdik. Yıllar içerisinde farklı şehirlerde 60’tan 600’e varan farklı yelpazede katılımlar vardı. Herkes kendi bütçesini kendi karşılıyordu. Bütçe fonu aldığımız olurdu ama bunlar tabii sınırlı kalıyordu. Ama o dönem, zamandan ve maddi yönden çok şey kaybettiriyordu. Dijital alanın yaygınlaşmasıyla çok daha geniş kesimin kendisini var etme imkânı oldu”.*

(K7, 01.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Türkiye'ye nazaran Almanya'da medyanın tarihi daha geçmişe dayanmaktadır zira bugün hala yayın yapan gazetelerden bazıları dört yüz senelik geçmişe sahiptir (Baé, 2019). Ancak söz konusu sosyal medya kullanımı olduğunda, Almanya'daki katılımcılar Türkiye'ye nazaran daha az sosyal medyayı tercih ederek aktivizm yürütmektedirler. Yine de muhalif sesleri yansıtmak, piyasa ve devlet dışında kalan paydada yer almak, anti-kapitalist olarak örgütlenmek gibi alternatif medya olma niteliği taşıyan medya platformları; Almanya'daki Müslüman kadınların, pazarın bir parçası olan, kâr odaklı medya kuruluşlarında ve konvansiyonel medyada dile getiremediklerini bu alana taşımaları yönüyle anlamlıdır. Held'in, (1987, s. 280), "katılarak katılmayı öğrenmek" olarak tanımladığı şey, alternatif medya üzerinden düşünüldüğünde alternatif medya farklı toplumsal gruplara kamusal alana katılım ve kendini temsil etme fırsatı sunmaktadır (Bailey ve diğ., 2007, s. 25)

*"Almanya'da genel medya sektörüne bakacak olursak kimileri hala o cinsiyetçi ve ırkçı kalıpları sürdürüyor. O yüzden yeni sosyal medyalar kendini daha rahat ifade etme alanları yarattılar. Oradan çok genç nesil üredi. Instagram'da ve Youtube'da birkaç sene uğraşanlar medya tarafından fark edilip orada etkili oluyorlar. Ama kitle medyasında, aynı sektör içinde yatay geçiş var. Böylece kadınlar daha çok ayrımcılığa uğramaya devam ediyorlar. Burada medya şirketleri, insanların kalitesini gördükleri için değil, insanların o medyaya erişimleri yüksek olduğu için işe alım yapıyorlar. Kaliteli çeşitlilik barındıran kişileri görmüyorlar. Sadece kafalarında klasikleşmiş figür var, onları alıyorlar. Medya ondan gelişmiyor. Yeni gelen neslin bakış açıları farklı bazı dernekler var yabancı kökenli kişileri medyaya kazandırmak için çalışıyorlar burs veriyorlar. Bu da işte hep alternatif kanallarla oluyor. Ön yargıyı kırıyor buradaki çeşitlilik. Bu da genel medyanın durumunu etkiliyor."*

(K6, 27.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme).

### **3.3.3.2. Engellere ve Dışlanmalara Karşı Kamusal Alanda Varlığını Sürdürme Arzusu**

Toplumsal bölünmeler, insanların günlük yaşamlarında dahil etme-dışlama, ayrımcılık-dezavantaj, belirli istekler/arzular ve belirli kimlikler açısından öznel olarak deneyimleme biçimlerinde var olmakta ve bu bölünmeler toplulukların aynı

zamanda başkalarına karşı tutum ve önyargılarını da içermektedir (Yuval-Davis, 2006, s. 198-199). Türkiye’de yoğunlukla Kemalist feministlerin ve Almanya’da özcü beyaz feministlerin, toplumsal bölünmelerin sonucu olarak Müslüman kadınları feminist hareketten ve aktivist taleplerinden dışlamaları, Müslüman kadınlara dair sahip oldukları önyargıların bir sonucudur.

Kamusal alanda varlığını sürdürme arzusu, bir fikrin aktivizmini yapan bireyler için karşılaşılan engeller, dışlanmalar ve kriminalize edilişlere rağmen farklı teknikler denemek suretiyle devam etmektedir. Bunun açık örneklerinden biri de hem Türkiye’de hem Almanya’da kadınların, kamusal alandan mesleklerini icra edemeyerek dışlanmaları sonucu sivil toplum kuruluşları bünyesinde yeni kamusal alan yaratma gayretleri olmuştur. Bu bağlamda K7, dindar ve muhalif kadın kimliği nedeniyle 1999’da mesleğini icra ettiği Ankara Üniversitesi’nden atıldığını, hukuki mücadeleyi de “*yargının iktidarın yargısı*” olması nedeniyle kazanamadığını, Bunun neticesinde farklı arayışlar içine girerek nihayetinde Başkent Kadın Platformu ile tanıştığını belirtmektedir.

Türkiye’de 28 Şubat sürecini, mesleklerinden ihraç edilme veya kamusal alanda Müslüman başörtülü kadın olarak var olamama gibi deneyimler ile yaşayan katılımcılar (K7 ve K5) sivil toplum örgütlerine katılımlarını kamusal alanda var olmanın alternatif ve o dönem için tek yolu olarak görmeleri ile açıklamaktadırlar. Dolayısıyla hem K7 hem de K5, Türkiye’de ötekileştirildiklerini en çok hissettikleri dönemi 28 Şubat ve sonrası olarak tanımlamış ve bu süreçte kamusal alandaki varlıklarını ancak örgütlü sürdürebildiklerini belirtmişlerdir. Bu durumun önemli bir etkeni de bahsedilen sürecin Türkiye’de yalnızca kitle iletişim araçları aracılığıyla bilgi alındığı ve internet kullanımının henüz yaygınlaşmadığı döneme tekabül etmesidir. Zira bu dönemde muhalif/öteki fikirleri ile kamusal alanda var olmak isteyen bireyler, kendilerine ya ancak yerel basında yer bulabiliyor ve karşı-kamu yaratmak için bu yeterli olmuyordu; ya da ana akım medya platformlarında yer aldıkları şekliyle kolaylıkla bu fikirleri kriminalize ediliyor ve yayın yasaklarıyla karşılaşıyorlardı. Buna paralel olarak Türkiye’deki katılımcılar, alternatif fikirleri ile “tehlikeli” görüldüklerinin ve ana akım medyadan sistematik olarak

uzaklaştırıldıklarının altını çizmişlerdir. Bununla birlikte Türkiye’de Müslüman kadının kamusalılığı tartışmalarının yoğunlaştığı 28 Şubat sonrası dönemde kendisini ilk Müslüman feminist tanımlayanlardan olan Konca Kuriş, o dönem alternatif medyanın kısıtlı olmasının da etkisiyle ana akım TV kanallarında açık oturum programlarına katılmıştır. Ancak buradaki söylemleri sıklıkla kriminalize edilmiş ve aldığı tehditler neticesinde güvenliği söz konusu olduğundan ana akımdaki varlığı diğer İslami feministlerce de uygun karşılanmamıştır. Buna benzer olarak günümüzde kendisini Müslüman feminist tanımlayan K7, güvenlik endişesiyle “yol arkadaşları” tarafından uyarıldığını söylemiştir.

*“90lar sürecinde Konca Kuriş vardı mesela. Konca Kuriş eğitimi çok yüksek olmayan ama zihni açık bir kadındı. Başkent Kadın Platformu’yla da ilişkiliydi pek çok şeyde. Toplantılarda beraberdi arkadaşlar, ben kendimi katmadan söyleyeyim o zaman ben orada (BKPD) yoktum. O zamanki toplantılarda çok fotoğrafları vs. vardır. O tehdit aldığı zaman da Hidayet (Şefkatli Tuksal) örneğin ameliyat olması gerekirken ameliyatını erteleyip Adana’ya Konca’nın yanına kadar gidip orada ona birtakım tavsiyelerde bulunmuş. ‘Konca biraz sesini kıs n’olur’ gibi. ‘Her yayına çıkmasan, bu kadar kendini hedef haline getirmesen’ gibi. Ama Konca bildiğini okuyan kadınlardandı. Hidayet bugün de bana aynısını söylüyor mesela. Bir korumacı hisle daha ılımlı gitmeyi tavsiye ediyor.”*

(K7, 01.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Ataerkil kalıplara karşı mücadele, “davet edilen” değil “icat edilen” kamusal alanların inşasından geçtiğinden, feminist mücadelenin ataerkil bir kamusal alana dönüşmesini engellemek amacıyla “dışlanmış sivil toplum” içindeki diğer aktörlerle bir araya gelmek gerekmektedir (Coşar ve Özkan-Kerestecioğlu, 2016, s.18). Bu anlamda sivil toplum örgütlerinin heterojen kadroları, kamusal alandan farklılıkları dışlayarak feminizmi de daraltmaya çalışan hamlelerle mücadelede önem arz etmektedir. K7, mesleğinden ihraç edildikten sonra fikirlerini paylaşıp daha görünür kılabileceği bir kuruluş arayışında olduğunu belirtmektedir. Bu doğrultuda BKPD’yi seçmesindeki temel motivasyonunu şöyle sıralamaktadır:

*“Başkent Kadın Platformu’nu buldum kendime en yakın olarak. Hem dindar kadınlar hem de geleneksel din yorumlarıyla mücadele eden insanlar vardı. Toplumsal yaşama kadınların katılımını destekleyen bir örgüttü. Oraya*

*kendimi çok yakın buldum ve gerçekten de kısa sürede hemhal olduk birbirimizle ve güzel işler yaptık. Sevdığım bir yerdi”*

(K7, 01.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Ancak sivil toplum örgütlenmesi Almanya’ya nazaran daha az gelişmiş olan Türkiye’de, STK’lar aracılığıyla alternatif kamusalılık sağlamak siyasi konjonktür ya da ekonomik yetersizlik nedeniyle kesintiye uğramaktadır. Bu doğrultuda, BKPD’nin kapatılması, burada aktivizm yürüten kadınları bu sefer alternatif medya platformlarına başvurarak fikirlerini görünür kılmaya itmiştir. Bu doğrultuda K7, STK faaliyetlerinin onu tatmin etmediğini, bu nedenle daha fazla burada yer alamadığını belirtmiş, Türkiye’deki alternatif medya platformlarından olan Gazete Duvar ve Medyascope’da yer almayı arzuladığından bahsetmiştir.

*“Ben aslında alternatif medyadan başka bir yol da bulamıyorum. 2016’dan bu yana Gazete Duvar’da düzenli olarak yazıyorum. 2016, Başkent Kadın Platformu’nun durgunlaştığı zaman. Ben ha bire ‘bu konuda da basın açıklaması yapalım bu konuda falanca bunu yazdı buna açıklama yapalım’ deyip duruyordum. Arkadaşlar da ‘sen bir yerde yazsan da bizi sıkıştırmadan kurtulsak’ diyorlardı. Gazete Duvar açılıp da teklif getirince -gerçi teklifi Hidayet’e (Şefkatli Tuksal) götürmüşler onu da söylemem lazım- Hidayet de ‘ben yazamam ama benden daha iyi birini önerebilirim’ demiş. O zamandan beri devam ediyoruz. (...) Sonra Medyascope bir alan önerdi. Onu da kabul ettim. Feminist Bakış adlı bir yayın.”*

(K7, 01.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Schuster (2013, s. 16) Yeni Zelanda’daki her yaştan kırk kadınla yaptığı görüşmelerin yer aldığı ampirik çalışmasında, çevrimiçi aktivizmin genç kadınların özellikle *bloglar* ve *Facebook* gibi çevrimiçi platformlarda yürüttükleri politik tartışmanın ileri yaştakilere nazaran daha yoğun olması nedeniyle onlar arasında daha gelişmiş olduğu sonucuna varmıştır. Bu bulguya paralel olarak *Medyascope*, *Gazete Duvar* gibi alternatif mecralarda İslami feminist çerçevedeki görüşlerin yer aldığı içerikler sağlayan K7, dijitalde çok başarılı olmadığını zira; video içerikleri için çok izlenecek görseller kullanmak, ses tonu, konuşma tarzı gibi hususlar üzerinde

profesyonel bilgiye sahip olmadığını ve öğrenmeye de kalkışmadığını belirtmiştir. Bu katılımcının bilgi ve deneyimleri ile halihazırda medyatik oluşu, içeriklerinin alternatif mecralarda da ses getirmesiyle sonuçlanmıştır. Ancak bununla birlikte K7, yayın yaptığı *Medyascope*'tan ve Gazete Duvar'daki içeriklerine yapılan yorumlardan yola çıkarak hem dindar genç kadınlardan hem de dindar olmayan genç kadınlardan, yani bu toplumun ortalama insanının gençlerinden, çok olumlu dönüşler aldığı için kendi kuşağından ziyade ondan bir sonraki kuşağa hitap ettiğini düşünmektedir. Bu durum, güncel medya kanallarını kullanmak suretiyle alternatif yollar deneyerek fikirlerini çağın gereklerine uygun sunmanın bir örneğidir. Zira 90lar feminizminin yöntemlerinin bugünün gerektirdiklerini karşılamayacağını düşünen K7, enformasyon toplumunda alternatif kanalların kullanımının onu ve fikirlerini hem tazelediğini hem de daha görünür kıldığını beyan etmiştir.

### 3.3.3.3. Feminist Görünürlük Sağlamak

1998'de Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, Türkiye'nin kamu kurumlarında başörtüsü yasağını “*uzun bir hukuk mücadelesinden sonra Ankara'nın laikleri için bir zafer*” olarak nitelendirmiştir (Scott, 2007). Bu durum, Türkiye'deki başörtüsü yasaklarının Avrupa nezdinde de desteklendiğini göstermektedir. Bu çalışmada ele alınan iki ülke için de kamusal alan tartışmasında başörtüsü öne çıkan başlıklardan olduğu için araştırmaya katılan akademisyenler, aktivistler ve sivil toplum kuruluşu üyeleri başörtüsünün yaşadıkları ülke için ne ifade ettiği üzerinde durmuştur.

Kendilerini farklı ideolojilere yakınlıkları ile tanımlayan ancak hem Müslüman hem feminist ve/veya aktivist olmaları yönüyle ortaklaşan katılımcıların tümü, farklı yaş grubuna aittir. Farklı dönemlerde farklı feminist tekniklerin kullanılmasına şahit olduklarını ancak hayatlarının bir bölümünde feminist hareketten dışlanmış hissettiklerini belirtmişlerdir. Bu nedenle tüm katılımcılar, farklı dönemlerde ortak olarak kadın hareketinde aktivist/feminist görünürlük sağlama ihtiyaçlarına vurgu yapmışlardır. Alternatif medyanın bu ihtiyaca yanıt niteliğinde “*ötekinin kendisini temsil ettiği*” (Atton, 2002, s.9) ve “*ana akıma karşı muhalif mücadele yürütülen*”

(Fuchs, 2010) alanlar oluşu, kadınları motive etmiştir. Katılımcıların bu yöndeki beyanları, dini kimlikleri feminist hareketten dışlayan özcü feminist kamusal alana karşı kamusal alan yaratıldığını öne süren H1b'yi tamamen doğrular şekildedir. Zira kamusal alandan dışlanan “alternatif Müslüman kadınlar”, özellikle kesişimsel feminizm ve dijital aktivizmin katkısıyla alternatif kanalları kullanarak görünürlük sağlamaktadır. Böylece iki ülkede de dijital alan, farklılıkların görünürlüğüne ve karşı-kamu yaratılmasına katkı sağlamıştır.

*“Şöyle bir algı var hala: başörtülü kadınlar eğitimleri düşük ataerkil bir ailede büyümüşler. Çocuklarla ilgileniyorlar, ev işi ile ilgileniyorlar. Ama bunu kadın kendisi de seçmiş olabilir. Dışarıdan bunu ben nasıl değerlendirebilirim? Ben kimim ki değerlendireyim? Başörtülü olmasam da bu bana karşı da oluyor, ben bir yere gelince iki üç sorudan sonra ‘Aaa sen Müslüman mısın? hiç düşünmezdim’ diyorlar. Böyle şablonlaştırmalar var insanların kafasında. Şimdi bir kitap okuyorum: ‘Başkaları Tarafından İcat Edilmiş Müslümanlar’ adı. Orada da geçiyor: ‘Gay Müslümanlar da var’ bu çok tartışılan bir konu insanoğlu o kadar değişik ki, hiçbiri birbirine uymaz. Biz kolaylaştırmak için gruplaştırma yapıyoruz. Yeni feminizm, işte bu şablonlaştırmalara karşı çalışıyor. Bunu nasıl yapıyor? Alternatif kanallarla. Dijital aktivizm bu aslında (...) Yeni feminizm çok kapsayıcı, yani erkekleri de katıyor işin içine, homoseksüelleri de transseksüelleri de katıyor. Farklı kitlelerden kadınları da katıyor.”*

(K6, 27.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme).

Görüşülen kişilerden Türkiye’de olanların büyük çoğunluğu, alternatif medyayı, feminist görünürlük sağlamak için tercih etmekte ve alternatif medyanın feminist mücadelede odaklanılan birçok konuyu görünür kıldığını düşünmektedir. Katılımcılardan akademik donanımlarının yanı sıra dijital alanda yürütülen aktivizm sayesinde kendilerini daha kolay feminist tanımladığını beyan edenler olmuştur. Bunun yanı sıra katılımcıların tamamı, dijital alanda sergilenen her feminist aktivizmin; linç, kriminalize etme, dışlama, sindirme gibi birçok reaksiyonla karşılaşılmasına rağmen bir şekilde feminist görünürlüğü beslediğini savunmaktadır. Zira dijital alanda dolaşıma sokulan her yeni kavram, olumlu ya da olumsuz tınılarla ancak mutlaka akıllarda yer edinmekte ve toplumsal değişim açısından umut vaat etmektedir.

*“İslami feminizmin toplumsal görünürlüğü için sosyal medya ve alternatif medya çok kıymetli. O mecraların kendine özgü bir dili var. O dili yakalayıp o dille konuşanlar hakikaten çok güzel etkiler yaratıyorlar. (...) O tersine çevirme eylemi mesela. Nasıl muazzam bir şeydi öyle. Seküler kesimden herkes geleneksel ataerkil normlara itiraz etti ama dindar kanattan geldiğinde bu itiraz, dava konusu oldu. Zeynep Duygu’ya dava açıldı. (Gülüyor) neyse o savcı iddianame yazdı ama mahkeme kabul etmedi, öyle geçti. Ne yani bir din yorumuna laik devletin yargısı mı karar verecek? (Gülüyor). Böyle hani laiklik de kalmadı hukuk da kalmadı vs. ama bu ortamda bile yapamadılar o dava açma işini ama gündem oldu işte. Bu gibi eylemler önemli çünkü ne oluyor? Akıllara karışıyor o fikir kırıntıları. Çünkü 140 karakteri bile okuyamıyor artık insanlar minik bir fikir kırıntısından kendisine devasa bir külliyat elde etmiş hissi yaşıyor. Bunların olumsuz tarafları çok elbette. Yani biliyorum deyip o konuda tekrar okumaya ihtiyaç duymuyor. Ama diğer taraftan da feminist çıkışlara linçler geliyor. Davalar açılıyor. Fakat o linçler ve davalar da konuşulurluğu arttırıyor. Yani olumsuz tepkilerin bile olumlu bir katkısı var feminist görünürliğe. Toplum bu yönde evrilmeye çalıştığı için oradan bile fayda sağlanıyor aslında.”*

(K7, 01.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

*“Ben çok fazla feminist okuma yaptım, bunun da etkisi var, sosyoloji mezunuyum ve akademide buna çok maruz kalmak da feminist kimliğimi etkiledi. İkincisi, belki seküler bir kadın olsaydım feminist olmayabilirdim. Çünkü o feminist damarı ortaya çıkaran şey benim için bir öfkeydi. Dindar erkeklere öfkeydi. Çünkü başörtülüsünüz ve sürekli sizin neyi yapıp yapamayacağınızı, nerede durmanız gerektiğini, nerede yoldan çıkacağınızı, nerede başörtüsünü çıkarmanız gerektiğini, ‘yeter artık kafanda ayet taşıyorsun!’ noktasının neresi olduğunu filan belirleyebileceklerini zannediyorlar. Birileri sizin karşınıza geçiyor ve Allahlık yapabileceklerini zannediyor. O benim çok canımı sıkıyordu. Aslında cami hikayesi de (Kadınlar Camilerde Kampanyası’na katılım) bununla ilgili. Namaza gidiyordum ve camide gördüğümüz muamelenin hiç hoş bir muamele olmadığını, insanı camiden kaçırarak bir muamele olduğunu fark etmiştim. O zamanlar daha kendime feminist demiyordum bu arada. Oradan yavaş yavaş desem mi demesem mi düşünceleri oluştu ve nihayetinde feminist oldum.”*

(K14, 19.08.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Buna paralel olarak aktif Twitter kullanıcısı K9, bu sosyal ağda bazı olumsuz durumlarla da yüzleştiğini, linçlerle karşılaştığını ancak bunlara rağmen yine de sosyal medyanın ve diğer alternatif kanalların ‘alternatif Müslüman kadına’ dair olumlu ya da olumsuz her tür paylaşımının bu grubun görünürlüğüne katkı sağladığını belirtmiştir. Ancak öte yandan sosyal medya linçleri, bireysel aktivizmde kişilerin

sosyal medyadaki etkinliklerinde cesaretlerini kırıcı rol de oynamaktadır. Ayrıca hem K8 hem de K9, *TikTok* sosyal medya ağının, var olan ana akım Müslüman kadın imajına karşı bir imaj yaratarak feminist görünürlük kazandırmada çok etkin olduğunu söylemiştir.

*“Eylemlerde açtığımız pankartta ‘Müslüman feministler vardır’ yazıyordu. Ben de pankartla birlikte fotoğraf çektiğim, Tweet atmıştım sonra bu fotoğrafı. Çok kısa sürede binlerce etkileşime ulaştı bu tweet’im. Bir yandan çok kötü yorumlar da vardı, çok linç yedi o tweet. Bir sürü hakaret içerikli mesaj geliyordu. Benim için problem yoktu, çünkü amacım çok beğeni almak değil ama insanlara bir şeyler göstermekti. Ama fotoğrafta olan diğer arkadaş linçlerden dolayı tweet’i silmemi rica etmişti. İlk başta çok cesurdum ama devam edemeyeceğim’ demişti. Ben ona çok hak verdim ama içimden ‘keşke biraz daha devam etseydik, keşke biraz daha rahatsız etseydik’ demiştim. Ama sonra kendimde de fark ettim, biraz daha içime kapandığımı hissettim. Her iki taraftan da tepki beni biraz çime kapandırdı. Ama bunlar benim öznel deneyimim olsa da genele baktığımda sosyal medyanın bu işi daha da büyüttüğünü düşünüyorum.”*

(K9, 14.06.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Almanya’daki katılımcıların çoğunluğu, feminist kimlik ile alternatif medya kullanımını tercih etmektedir. Ancak bunu tercih etmeden de alternatif medya platformlarında aktivizm yürütenler bulunmaktadır. Türkiye’de ise Almanya’dan farklı olarak katılımcıların tümü, kendisini aktivist olmanın yanı sıra feminist olarak adlandırmakta ve yine tümü, feminizmi alternatif medya kullanmada vazgeçilmez yöntem olarak görmektedir. İdeolojik farklılıkları olmasına karşın -örneğin K8, kendisini anti-kapitalist feminist Müslüman olarak tanımlarken, K10 kendisini sosyalist feminist Müslüman tanımlamış, K14, K7 ve K5 kendisini dindar Müslüman feminist olarak tanımlamıştır- katılımcılar, “feminist” kimliğiyle alternatif medya kullanma konusunda ortaklaşmaktadır.

Almanya’daki katılımcılardan bazıları, Batılı çağrışımları ve özcü feministlerin dışlamalarına dair deneyimleri nedeniyle “feminist” etiketini kullanmamayı tercih etmektedir. Müslüman kadınların kendi içinde oldukça çeşitlenen fikirlere sahip heterojen bir grup olduğunu düşünen K2, kendisini “feminist” olarak

tanımlayarak aktivizm yürütmenin zorunluluk olmadığını, bazı kadınların bu etikete çekimser yaklaşıp da aktif bir şekilde kadın hakları aktivizmi yürüttüğünü söylemiştir.

*“Feministliğe gelecek olursak, kurulma (AmF e.V.) aşamasında bunu da düşünmüştük. ‘Kendimizi nasıl adlandıralım ya da profilimizi nasıl çizelim?’ Çok çabuk şu kanaate vardık: hepimiz çok farklıyız. Etnik olarak çok çok farklıyız. Dini olarak da çok farklıyız. Görüşlerimiz çok farklı ve bu kuruluşu kurma nedenimiz de bu. Herkesin motivasyonu çok farklıydı evet, ama gidişatımız aynıydı, hemfikiridik o konuda. Motivasyonlar çok farklı olduğu için herkesin kendisini adlandırdığı, ‘self description’ dediğimiz şeyle ilerlediğimizi fark ettik. Ve bunun olması gerektiğine kanaat getirdik. Herkes kendisini nasıl adlandıracağına kendi karar verdi. İşte bu yüzden bu kuruluşu (AmF e.V.) bir feminist kuruluş olarak tanıtamayacağımıza da karar verdik. Çünkü birçok arkadaşımız, ablamız, kardeşimiz, ‘feminist’ kelimesini, özellikle postkolonyalist Batılı kadının kendisini Müslüman kadınlardan farklılaştırmak ve üstün göstermek için kullandığını, yani negatif bir association’a (çağırışım) sahip olduğunu düşündü ve bu adlandırmayı istemedi. Ben de kendimi feminist olarak görmüyorum. Bu etiketi de istemiyorum. Kimisi ‘Müslüman feministim’ der, ‘ben bunun kaynaklarını Kur’an-ı Kerim ve sünnette görüyorum’ der. Kimisi de benim gibi kendini aktivist olarak tanımlar. Feministliğin kendi ajandası var. Ben, ajandamla onu bağdaştırmak istemiyorum. Özellikle o kelimeyi kullanmıyorum. Herkes kendi hakkının farkına varсын. Bunu bilsin. Bu hakkı nerde nasıl alabileceğini bilsin. Benim amacım bu.”*

(K2, 23.04.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

### 3.3.3.4. Toplumda Değişim Amaçlamak

Toplumda değişim amaçlamak, aktivizmin ruhuyla örtüşmektedir. Bunun yanı sıra, medyanın eşitsiz statüko ilişkilerini güçlendirmenin yanı sıra, yeni fikirleri yayma ve toplumsal değişime yol açma işlevi tarih boyunca birçok pratik üzerinden ispatlanmıştır (Ross and Carolyn, 2006, s.2). Bu doğrultuda tüm katılımcılar, alternatif medya katılımlarında var olanı değiştirme arzularının onları motive ettiğini belirtmişlerdir. Değişim istenen konu ve önerilen yöntem değişkenlik gösterse de tüm katılımcılar alternatif medyayı değişim ajanı olarak yorumlamaktadır. Bu nedenle alternatif medyayı aktivizm yapmak ve/veya toplumda değişim amacıyla tercih etmişlerdir. Bu anlamda K7, K9 ve K8 sosyal medya paylaşımlarına ve K1, blogdaki

içeriklere dair gençler başta olmak üzere toplumda birçok kesimde iz bıraktıklarını düşünmektedirler. Bu anlamda bugünkü yaklaşımlarının, ileride yapılacak reformların adımları olduğunu öne sürerek dönüşüm talepleri bakımından aktivist olmanın gerekliliklerini düşüncelerinde ve bu doğrultuda gerçekleştirdikleri eylemlerinde de göstermişlerdir.

*“Özellikle dindar genç kadınlardan ya da dindar olmayan genç kadınlardan, yani bu toplumun ortalama insanından, gençlerinden çok olumlu dönüşler alıyorum. Kendi kuşağıma değil, benden bir sonraki kuşağa hitap ediyormuş gibi bir halim var. Öyle hissediyorum, okur yorumlarından veya Medyascope üzerinden beni bulup konuşanlardan vs. Bir bakıyorum paylaşımcılarıma 100-200-300 kişilik takipçileri olan, sosyal medya mecralarına yeni katılmış kişiler çoğunlukta. Bu yüzden de bunu düşünüyorum. Nasıl diyeyim: ülke genelini etkileyecek bir etki gücüne sahip değilim ama gençlerin aklında iz bıraktığımı hissediyorum ve yaptığım tartışmaların ileride -herhalde epey ileride- İslam’da fıkıh konusunda yapılacak reformların adımları olduğunu da düşünüyorum. Yani bugünden bir zemin hazırlandığını düşünüyorum. Biraz da bunu amaçlıyorum aslına bakarsan”*

(K7, 01.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

*“Bu söylediklerim bazılarına çok sapıkça ve marjinal geliyor biliyorum, bundan çok rahatsız olan bir kesim olduğunun da farkındayım. Ama bunun büyümesi gerektiğini düşünüyorum. Daha muhafazakâr çizgide feminist arkadaşlarım, Twitter’da paylaşım yapan bazı kadınlardan rahatsız olduklarını söylüyorlar. ‘Bu kadar da olur mu?’ diyorlar. Ama onlara da şunu söylüyorum: onlar olmasaydı, belki Twitter’da bu kadar aktif öne çıkılmasaydı, belki sen bugün kendini ‘Müslüman feministim’ diye tanımlamakta daha çok zorlanacaktın. Onlar bu işi daha görünür kılıyorlar. Geçen biri şey dedi: ‘o gün sen o lafı ettikten sonra her sosyal medyada bu tarz bir şey gördüğümde ‘her ne kadar bana marjinal gelse de bir şeyleri mümkün kılıyorlar diye düşünmeye başladım’ dedi. Bu önemli bence, ben de öyle bakıyorum. Ben de düşünce olarak tarz olarak bana uymayan paylaşımlar görüyorum Tiktok’ta ama rahatsız olmuyorum. Engel değil bir arada olmamıza diye düşünüyorum çünkü orada görünerek aslında bir şeyleri değiştiriyor o kadınlar.”*

(K9, 3, 14.06.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

*“(…) Bence Müslüman kadınlar arasında kenetlenme olmalı, birbirleriyle çalışmalılar. Benim birkaç dindar arkadaşımı bazıları feminizmin dışında veya daha geride görebiliyor ama soru şu: biz birbirimizi niye değerlendiriyoruz? Bir kadın evde kalmayı çocuk büyütmeyi seviyordur. Ben bunu değerlendiremem. Bunlar basit sorunlar. Bizim toplumsal değişimle ilgilenmemiz lazım. Ben de kendi işimde bu yüzden toplumda çeşitlilik üzerine çalışıyorum zaten.”*

(K6, 27.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme).

Almanya'daki Müslüman kadınların eşitlik ve hak mücadelesi için çalışmalar yürüten AmF e.V.'nin kurucularından olan akademisyen aktivist K2, Almanya'daki bireysel ve örgütlü çalışmalarının Almanca'ya ve siyasi dile hakimiyeti ile ilgili olduğunu düşünmektedir. K2, Aile Bakanlığı'nda staj yaptığı dönem olan 2009 yılında, buradaki bağlantılarını da kullanarak Almanya'daki Müslüman kadınların öne çıkan sorunlarından olan namus cinayetleri ve aile içi şiddeti odağına aldıklarını ve bu sorunlara karşı aksiyon alma hedefinde olan kadınların ilk kez resmî kurumların desteğiyle Bonn'da bir araya geldiklerini söylemiştir. Sonrasında AmF e.V.'nin bakanlıktan tamamen ayrı, bağımsız bir kuruluş olmasını istedikleri için bu doğrultuda faaliyetlerini sürdürdüklerini belirtmiştir. Burada önemli olan husus, taktiklerin amaca ulaşma sürecinde çeşitlendiğidir. Nitekim resmî kurumlardan ve ana akım fikirlerden bağımsız şekilde kadın mücadelesi yürütmek amacıyla olan kadınlar, Almanya'da önce resmî kurumların desteğiyle aktivite yürütse de sonrasında kendilerinde bu gücü hissettiklerinde bağımsız kuruluşlarda sivil toplum mücadelesi yürütmüşlerdir.

### **3.3.3.5. Mahrem Alana Hapsedilmiş Konuların Dijital Alanda Daha Rahat Konuşulması**

Katılımcılardan özellikle Türkiye'deki *blogger*lar ve sosyal medya içerik sağlayıcılarının önemli çoğunluğu, alternatif medya kanallarının her konunun daha rahat tartışıldığı özgür alanlar olduğu konusunda hemfikirdir. Kitle iletişim araçlarının kamusal tartışmalara dahil etmediği ve böylece özel alana itilen birçok husus, dijital alanda daha kolay paylaşımına açılmaktadır. Sosyal medya hesaplarında, *blog* sitelerinde ve alternatif medya platformlarının okur yorumları bölümünde kimliklerin açık edilmeden tartışmalara dahil olunmasının bu duruma etkisi büyüktür. Yapılan görüşmelerde katılımcılar, günümüz enformasyon toplumunda üretüketici (*prosumer*) konumundaki Müslüman kadınların kitle iletişim araçlarında temsil edilmeyen konuları özellikle sosyal medya ağlarında yarattıkları tartışma alanları ile kamuya açmalarını, bu alanların sunduğu imkân olarak değerlendirmişlerdir. Eserlerinde

kendisini “anlatmaya” önem veren Beauvoir; “*kadın öznenin, içinde kendi bulamadığı dünyadan başka bir dünya yaratabilmek için, kendini anlatmaya ihtiyacının olduğunu*” düşünmektedir (1986, s. 159). Bu anlamda mahreme hapsedilen birçok “kadın sorunu” anlatılarak açığa vurulacaktır. Bundan hareketle Reçel Blog’un kadınlara” anlatarak *başka bir dünya yaratma*” özgürlüğü sağlaması önem arz etmektedir. Reçel Blog editörü K1 ile yapılan derinlemesine görüşmedeki şu aktarım, Müslüman kadınların mahremi kamusala taşınması yönüyle karşı kamu yaratmaları üzerinden okunabilir:

*“Müstear isimle yazması kolay ama kendi adıyla yazması zor. Şimdi o açıdan mesela metinleri de ayırmak lazım: müstear olanlar ve kendi kimliğiyle yazdığı halde bedeninden ve mahreminden söz edebilenler. Onlar biraz daha öncü ve yıkıcı etki yaratıyor. Ve elbette müstear yazılar daha fazla, ismini gizleyerek yazanlar daha fazla. Ki buna biz de dahiliz. Reçel editörleri olarak benim de müstear isimle yazdığım yazılar var (Gülüyor) Arkadaşlarımın da var.”*

(K1, 23.04.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Müslüman kadın için genel olarak “mahrem” görünen birçok konu, içinde şikâyet, itiraz ve isyan barındırmaktadır. Bu konuların kamusala açılması kadınların anonim kimlikler ile sosyal medya mecralarından ve *blog* sitelerinden kendilerine konuşma alanları yaratmasıyla mümkün olmuştur. Bu bağlamda Reçel Blog editörü ile yapılan görüşmede K1:

*“(…) Mesela cinselliği konuşmak çok zordu Reçel’de. Bu konuda yazıların gelmeye başlamış olması bizi çok mutlu etmişti. O dönem şey vardı: vajinismus. Bir kadın, bize bir seri halinde bu konuda yazdı mesela. Yazan kimdi onu da bilmiyoruz. O yazar terapi görüyordu ve yaşadıklarını anlattı. Anlatabiliyor olması güzeldi. Bir başka yazarın evlenmeden önce cinsel ilişki yaşamasını anlatması güzeldi. Ya da ‘iktidarsız erkekler’ temalı yazılar vardı. Ayrıca, aldatılma, aldatma gibi konularda yazıları var, bunlar sonuçta daha mahrem olan konuların dışarı taşınması açısından önemli. Biraz burada şeyi düşünebiliriz: Hélène Cixous’un Medusa’nın Kahkahası<sup>8</sup> metni var feminist*

<sup>8</sup> Fransız yazar Hélène Cixous, Medusa’nın Kahkahası eserinde, Medusa adlı Yunan mitolojisine referans vererek, bilhassa genç kadınları, baskıya boyun eğmeme ve kendilerini yazarak ifade etme

*harekette en çok referans verilen en çok konuşulan yazılardan bir tanesidir bu. ‘Yazın, yazdıkça daha güzel olacak’ der orada da Hélène Cixous. ‘Yazdıkça ses olacaksınız, bedeninizi yazın, feminizmi yazın’ şeklinde devam eder. Tabii, Müslüman öznenin bedenini yazması daha zor, bu yüzden bize gelen yazıları çok önemli görüyorum.”*

(K1, 23.04.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Feminist aktivist yazar olan K7, Türkiye’de Müslüman kadınların mahrem konuları kamusala taşınması ve mahreme hapsedilmiş sorunlarını dijital alanda görünür kılmalarında Reçel Blog’un bir dönüm noktası olduğunu düşünmektedir.

*“Burada Reçel Blog’u anmak isterim. En önemli fark yaratan o oldu. Reçel Blog, feminist camiada bir sarsıntı yarattı. Toplumun geneline ne kadar etkisi var bilemem ama hiç adı sanı duyulmamış, kıyıda köşede kalmış ama bunları düşünen kadınların kendilerini var ettikleri bir yer oldu (...) Reçel’de yazılan birçok yazıyı ben hala yazamam. Mahremi içerde tutma çok baskın bir şey bizim içimizde. Onu kırmak, yıkmak çok zor bir şey. Oto sansürlerimiz onlar bizim. O kadar içselleştirmişiz ki. Reçelde bunu yıktılar. Bu çok önemli.”*

(K7, 01.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Bu anlamda mahreme hapsedilen konuların Müslüman kadınlarca kamusala taşındığının diğer Müslüman kadınlarca gözlemlenmesi, kadınlara benzer şekilde fikirlerini ve deneyimlerini kamusalda var etme cesareti kazandırmaktadır. Nitekim, özel alandaki öznel deneyimlerin kamusala taşındığı Reçel Blog, atölye çalışmalarında bir araya gelinerek paylaşımı mümkün kılan Havle Kadın Derneği, Almanya’daki farklı dilde birçok kadının kendini ifade etmesine yardım etmeyi amaçlayan *Ein Fremdwoerterbuch blog* sitesi ve çoğunluğu mülteci olan farklı milletten birçok Müslüman kadının bir araya gelip deneyimini aktararak “birlikte” hissedeceği alan yaratan BFmF e.V., Müslüman kadınlar arası dayanışma ağı niteliğinde kuruluşlardır.

---

adına yüreklendirmeler yapmaktadır. Bu eseriyle Hélène Cixous, ataerkil toplumun tahakkümünün yansıdığı alanlardan olan dil ile bu baskıya direniş gösterme yönünde bir anlatım izlemiş, kadınları baskılanan hayatlarını, görüşlerini ve bilhassa bedenlerini yazma üzerine cesaretlendirmiştir. Bu yönüyle Medusa’nın Kahkahası, dişil dilin gelişimi ve yaygınlaşması adına verilmiş kült bir eserdir.

Buna paralel olarak BFmF e.V. gönüllüsü K3, evlerinden çıkarak bu dernekte bir araya gelen kadınların ihtiyaçları doğrultusunda hizmet aldığını ifade etmektedir. Bu anlamda hem dernek içi aktiviteler ile hem de derneğin sosyal medya sayfalarından yapılan duyurularla kadınlar mahrem alanda kalan sorunlarını bir araya gelerek dayanışma ile kamusal, dernek faaliyetlerine taşımaktadırlar.

Tüm bu veriler, “Alternatif medya platformları ve sivil toplum örgütleri; Türkiye’deki ve Almanya’daki Müslüman kadınların öznel deneyimlerinin, sorunlarının ve taleplerinin kamusal alandaki görünürlüğünü artırarak dayanışmaya katkı sağladığını” öne süren H4’ü tamamıyla doğrulamaktadır.

### **3.3.3.6. Başörtüsü Mücadelesi Yürütmek**

Hem Türkiye’den hem de Almanya’dan katılımcıların önemli çoğunluğu kamusal alan ve Müslüman kadın nosyonlarına başörtüsü üzerinden yaklaşmış, kamusal alandaki görünürlük arzularını başörtüsü mücadeleleri üzerinden aktarmışlardır. Bu doğrultuda Türkiye’de 28 Şubat 1998 sonrasında gelen ve 2013’te yayınlanan Başbakanlık genelgesine değin devam eden başörtüsü yasakları; Almanya’da zaman zaman gündeme gelen ve en son kamu kurumlarında kıyafet düzenlemesini içeren 2022 Nisan ayında yapılan yasa değişikliği, başörtülü kadınların kamusal alana katılımını doğrudan etkilediğinden öne çıkmaktadır. Nitekim katılımcıların bazıları, kamusal alandan dışlanmaları üzerinden aktardıkları deneyimlerini, başörtüsü yasakları ile temellendirmişlerdir. Bununla birlikte iki ülke için de ana akım feminist tartışmalarda yer bulamayan ya da “kadın sorunu/konusu” kapsamında görülmeyip “İslami/dini konu” olarak görülen, böylece feminist tartışmalardan dışlanan başörtüsü, İslami feminizmin ele aldığı konulardandır. Zira, başörtüsü yasakları, kadınları hem ana akım kamusal alandan hem de feminist karşı-kamudan soyutlamıştır (Acar-Savran, 2009, s. 98-99). Kültürel bir etki kaynağı olarak yeni medyanın, demokratikleşme ve kimlik siyaseti ile okunması gerektiği (Lievrouw, 1998) göz önünde bulundurulduğunda; Almanya’da başörtülü kadın olmak, Müslüman

kimliğinin aleni ifadesi olduğundan, başörtülü kadınların örgütlü faaliyetleri Müslüman kimliklerinden bağımsız alımlanmamaktadır.

*“Ben onlar için (Almanya’da çalıştığı kurumlardaki Almanlar) başörtülüydüm. Ne yaparsan yap ‘sen başörtülü kadınsın’ onlar için. Buna şimdi annelik kimliği de eklendi. Ayrımcılık ve her sözlerinden sonra getirdikleri o ‘amalar’ ikiye katladı.”*

(K13, 01.08.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Şirin Tekeli (2017), Türkiye’de başörtüsü yasağını destekleyen feministlere eleştirel yaklaşmakta ancak onları “İslami ataerkillikten kurtulan ancak Kemalist rejimin ataerkilliğinden kurtulamayan” olarak tanımlaması yönüyle başörtülü kadınların İslami ataerkinin imgeleri olduğu ön kabulünü de taşımaktadır. Türkiye’de kadınların başörtüsü mücadelesini, bir yandan İslam’ın ataerkil yorumları diğer yandan Kemalizm’in kadını araçsallaştıran ataerkil tutumu feminist tartışmalardan marjinalize etmiştir. Müslüman kadınların kamusal alandaki varlığı her ne kadar Türkiye’de 28 Şubat süreciyle başörtüsü üzerinden yoğunlaşsa da ana akımın dışında görülen kadınlar, farklı gerekçelerle bir şekilde kamusal alanın dışına itilmiştir. Bu durumu deneyimleyenlerden olan K7, başörtüsünü çıkarmasına rağmen çalıştığı üniversitede gördüğü ayrımcılığı: “itaat etmeyen, o antidemokratik şeylere itiraz eden tavrım nedeniyle dekanla epey çatıştık, o zaman atanmış rektör vardı ve o da atanmış başka bir rektörün dışarıdan getirdiği bir rektördü, bir hayli baskıya maruz kaldım, sonrasında da üniversiteden ayrılmak zorunda bırakıldım” ifadeleriyle açıklamıştır. Türkiye’de bu süreci deneyimleyen K7 ve K5, fikirlerini özgürce var edeceği ve başörtüsü mücadelesi vereceği alternatif bir alan olarak Başkent Kadın Platformu’nu seçtiklerini söylemişlerdir.

2000’li yıllar itibariyle Türkiye’de başörtüsü dijital alanda tartışılmaya devam etmiştir. Ancak bu alandaki tartışmalar, daha çok katılımcının varlığı ile çok çeşitli bir kitleyi kapsamış ve yeni nesil tartışma alanlarının oluşmasıyla geçmişte var olan bazı kalıp yargılar kırılmıştır. Özellikle Türkiye’de İslamcılığın sembolü olarak görülen

başörtüsüne dair farklı görüşlerin kamusal alanda sergilenişi, “alternatif Müslüman kadınların” tüm tercihleriyle bu alandaki varlıklarını pekiştirmiştir.

*“Ben bunu çıkardığımda (başörtüsünü gösteriyor) ya da öptüğümde birileri mutlu oluyor. Bu işte özcülük ve oryantalizmin ne kadar kuşatıcı bir şekilde zihinleri etkilediğini gösteriyor. 28 Şubat sürecinin yöneticileri de böyleydi. Onun öncesinde kıyafet yönetmeliğini getirenlerin, yasak getirenlerin, devlet memuru olma yasağı getirenlerin zihniyeti de böyleydi. Oryantalizmin esareti altındaydı o zihinler. Modern olmanın gereği olarak başı açık olmayı dayatıyorlardı. O da bir normdu. Geleneksel İslamcınıninki de bir norm. Yani modernitenin başı açık olma normunu medeniyetin gereği sayıp da İslam’ın başörtülü olma normunu gericilik saymak hakikaten çok yüzeysel sığ bir yaklaşımdır. Onun için ben başını açan kadınlara da hiçbir şey demiyorum. Yani bizim yolculuğumuzu tersinden yapıyorsunuz. Biz böyle var olmaya çalıştık, siz de öyle var olmaya çalışıyorsunuz. Çünkü birçoğu çok küçük yaşta aile baskısıyla örtmüş kadınlar. Ben öyle bir şey yaşamadığım için, öyle bir yük hissetmiyorum üstümde. Ama onu hissedenlere ne diyeceksin? Bütün bir İslam medeniyetine ait olumlu olumsuz her şeyi sırtında taşıyarak yürüme yükü... Yani geleneksel İslam böyle dayatıyor: ‘Sen İslam’ın kadınısın’, ‘kutsal başörtüsü’ falan filan. Bazı kadınlar bu yükü taşımak istemiyor. Ama benim gibi belli yaşa gelmiş, kendi kararını vermiş insan ‘hadi oradan be!’ diyerek yoluna devam edebiliyor.”*

(K7, 01.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Almanya’da Müslüman kadınların kamusalılığı sıklıkla başörtüsü takma pratiği üzerinden tartışıldığından Almanya’daki katılımcıların tümü gerek kendi deneyimleri gerekse gözlemleri üzerinden Almanya’daki başörtüsü yasaklarına ve kamuoyunun buna dair görüşlerine değinmişlerdir. Son yasa değişikliği ile başörtüsü yasaklarının önünün açılmasını Müslüman kadınların kamusal hayattaki görünürlüğü bağlamında akademik çalışmalar bünyesinde incelemek için bu yasa değişikliğinin üzerinden yeterli süre geçmemiş olsa da AmF e.V. ve BFmF e.V. gibi kadın örgütlerinin saha araştırmaları ve Kübra Gümüşay, Tuba Işık gibi Müslüman feminist/aktivist isimlerin konuya dair açıklamaları, bu yasa değişikliğinin kamusal alanda daha az başörtülü kadın görünmesi ile sonuçlandığı yönündedir. Sözün özü, Almanya’da başörtüsü nosyonu üzerinde yapılan tartışmalar, Müslüman ve feminist ve/veya aktivist kimliği ile kamusal alanda var olma talebindeki kadınların mücadele alanları oluşturmalarında itici güç olmuştur. Bu anlamda başörtüsü ile kamusal alanda varlık, aralarında örtü

kullanmayanların da bulunduğu K2, K13, K3 ve K12 için ortak şekilde feminist aktivist mücadelelerinin temel konularındandır. Dolayısıyla Almanya'daki katılımcıların önemli çoğunluğu, alternatif medya ile aktivizm yürütmedeki motivasyonunu, kamusal alanda başörtüsü mücadelesini bu medya kanalları ile yürütme olarak tanımlamıştır. Ana akım Alman ve Avrupa söylemi, sıklıkla “mağdur Müslüman kadın” imajına başvurmakta, gerçek Müslüman kadınların sesleri kamusal alanda genellikle susturulmaktadır (Winkler, 2013, s. 2). Buna paralel olarak Almanya'da ana akım medyanın başörtüsünü yansıtır biçimi ve bunu bir kadın sorunu olarak ele almayarak “fail olarak Müslüman kadınların” seslerini nadiren yansıtmaması, bu kadınların alternatif kanallar ile örgütlenmelerine ve karşı-kamu yaratmalarına neden olmuştur.

Anne Phillips'e göre (2009), dindar kadınların seçimlerinin “yanlış bilinç” (*false consciousness*) olarak görülmesi doğru değildir zira “*direnış dışarıdan bakıldığında boyun eğme gibi farklı birçok biçim alabilmektedir*”. Bu anlamda Almanya ve Türkiye'deki başörtüsü yasaklarının “kadınların ataerkil dini boyunduruklardan” kurtarılması olarak gerekçelendirilmesi, yüzeysel ve genelleyici bir yaklaşımdır. Bu anlamda bu araştırmanın bulguları göstermiştir ki iki ülkeden farklı siyasi kültüre sahip Müslüman aktivist kadınların dışlanma ve aktivizm motivasyonları ve bu doğrultuda medya deneyimleri de farklılaşmaktadır. Örneğin, başörtüsünü direniş unsuru olarak görenler olduğu gibi (K7 ve K2); geleneksel olduğunu düşünenler (K8) de vardır. Bu bölümde katılımcıların alternatif medyayı tercih etmelerinde üç temel motivasyon saptanmıştır: bilgi edinmek, fikir üretmek ve paylaşmak, dayanışma sağlayarak kolektif kimlik inşa etmek. Bu amaçlar doğrultusunda alternatif medyaya başvuran kadınlar, medyanın erişim kolaylığından faydalanmakta; dışlanmalara karşı kamusalda var olma ve feminist görünürlük sağlama arzuları, toplumsal değişimi ve mahreme hapsedilmiş konuları görünür kılmayı amaçlamakla birlikte ve başörtüsü mücadelesi yürütmek gibi temalarda dışlandıkları kamusal alana karşı kamular yaratmaktadırlar.

### 3.3.4. Kadınların Alternatif Medya Kullanım Biçimleri

Bu kısımda, görüşülen kişilerin beyanları esas alınarak elde edilen bulgulara göre kadınların alternatif medyayı nasıl kullandıkları sorusu yanıtlanmıştır. Farklı medya mecraları ve sivil toplum örgütlenmelerine göre medya kullanım biçimleri de değiştiğinden, katılımcıların aktarımları alt başlıklara ayrılarak sunulmuştur.

#### 3.3.4.1. STK Üyelerinin Alternatif Medya Kullanımı

STK'lar, alternatif medyanın ruhu ile örtüşen şekilde yatay örgütlenmeye sahiptir ve demokratik katılıma katkı sağlamaktadır. Buna paralel olarak STK üyesi katılımcıların tamamına yakını, yatay örgütlenmenin hem örgüt içinde hem de örgütün medya kullanımlarında daha demokratik ve katılımı destekler bir rolünün olduğunu belirtmişlerdir. Ancak, demokratik katılımı ve işlerliği sağlamak oldukça dikkat gerektiren ve zor bir görev olduğundan yatay olarak yapılanan ve katılım odaklı olan STK'lar için alternatif medyanın muhalif dili ve toplumsal değişime odaklanan amaçları devlet aygıtının müdahalesini tetikleyebilmekte ve bu durum STK'ların amaçlarını zaman zaman baltalayan verimsizlikle mücadele etmelerine yol açmaktadır (Bailey ve diğ. 2007, s. 25). Bunu destekler şekilde K7, üyesi olduğu çeşitli STK'larda amaçlanan yatay örgütlenmenin bazı handikaplarının olduğunu belirtmiştir. K7, üye olduğu sivil toplum kuruluşları ve içerik ürettiği alternatif medya kuruluşlarında katı bir hiyerarşinin reddedildiğini ancak 70'lerden itibaren aktif ve bu alanda yetkin olan kadınların baskınlığından kaynaklı "doğal bir hiyerarşinin" olduğunu altını çizmiştir. Buna rağmen demokratik tanımladığı EŞİK Platformu'nda yer almasını, buradaki karar alma sürecinin yerele yayılmış ve birçok kesimi kapsayan nitelikte olmasıyla açıklamaktadır.

Bailey ve diğ. (2007), alternatif medyayı dört farklı yaklaşımla tanımladıkları çalışmalarındaki üçüncü yaklaşımda "*alternatif medyayı, demokrasinin yaşanabilirliği için çok önemli olduğu düşünülen bir toplumsal kesim olan sivil*

*toplumun bir parçası*” olarak tanımlamaktadır (s. 24). Bu anlamda alternatif medya tartışmaları ile sivil toplum kuruluşlarının medya aktiviteleri bağımsız düşünülemez.

Neo-liberal söylemin medya politikaları üzerindeki etkisi, kamu yayın kuruluşlarını daha çok piyasa ve verimlilik odaklı yaklaşımlar benimsemeye sevk etmiştir (Bailey ve diğ. 2007, s.23). Bu durum, kamu yayıncılığı yapan platformların zaman zaman topluluk medyası olarak farklı toplumsal grupları da içeren yayın yapmasıyla sonuçlanmaktadır. Almanya’da kamu yayıncılığı yapan ARD ve ZDF bu bağlamda alternatif sesleri barındırması itibariyle ele alınabilir. ARD, içerisinde sol ve liberal kanadın güçlü olduğu radyoyken; muhafazakâr paradigmadaki ZDF, onu dengelemek amacıyla kurulmuştur (Baé, 2019, s. 3). Bu kurumların gelirleri direkt devletten gelmemekte, her haneden vergi olarak alınmaktadır, böylece devlet ideolojisinden bağımsız kamu yayıncılığı yaptıklarını öne sürmektedirler (Baé, 2019, s.3). Bu durum, Almanya’daki katılımcıların kamu yayıncılığı yapan kurumlarda da yer almalarıyla bağlantılıdır. Bailey ve ark (2007), topluluk medyası olarak alternatif medyanın belirli bir azınlık grubunun dilinde ve kültüründe o gruba hitap eder nitelikteki yayınlarını kamu yayıncılığı bünyesinde yaptıklarını öne sürmektedirler. Bunun yanı sıra topluluk radyonun en ayırt edici özelliği, her düzeyde topluluk katılımına açıklığıdır (Bailey ve diğ. 2007, s. 23). Bu noktada Almanya’da kamu yayıncılığı yapan ARD ve ZDF, topluluk medyası rolüyle Müslüman kadınları temsil kabiliyetindeki AmF e.V.’nin kullandığı platformlardan olmuştur. Kendisini aktivist Müslüman kadın olarak tanımlayan ve Almanya’da İslami feminizmin gelişimine sivil toplum örgütlenmelerinde aldığı rollerle katkıda bulunan K2, ataerkil geleneksel İslam yaklaşımları ile ana akım feminist görüşlere alternatif olarak kamusal alanda var olmak amacıyla çeşitli yöntemler izlediğinden bahsetmiştir. Kendisini sosyal demokrat olarak tanımlayan K2, kurucu üyelerinden olduğu AmF e.V.’nin konferans ve atölye çalışmalarının STK’nın *Facebook* sayfasında duyurulmasının yanı sıra, etkinliklerini duyurmada ve yine üyesi olduğu Alman İslam Konferansı’na (DIK) dair kamuoyu yaratmada Almanya’da kamu yayıncılığı yapan resmi medya kuruluşlarını -ana akım medyayı da kullandıklarından bahsetmiştir. Bu durum Müslüman kadın aktivizmi için önemlidir zira her ne kadar alternatif medya, kadınlara kelimelerini ifade etme imkânı sunsa da bu alan her zaman ana akım haber medyasının ulaştığı geniş kitlelere ulaşamamaktadır, dolayısıyla feminist medyanın ana akım haberlere stratejik ve kasıtlı

müdahalesi oldukça önemlidir (Byerly, 2016, s.126). Bu durumu K2 şöyle açıklamaktadır:

*“Bizim ilk yapmamız gereken şey, internet sayfası kullanmak oldu. Görünürlük kazanmak için bir diğer adım da il Alman-İslam Konferansı’nı düzenlemek oldu. Çünkü İslam Konferansı’nın medya tarafından takip edildiğini düşünün, bu konferans ile biz medya kanalı bulmuş olduk aslında. Bizim TV kanalımız ya da radyomuz yok. Dolayısıyla İslam Konferansı’nda tek Müslüman kadın ben olunca kameralar beni bu halimle çekmiş oldu. Böylece aslında biz görünür olmak için bildiğiniz Almanya’nın TRT’ sini (ARD-ZDF) kullanmış olduk, resmi radyoları kullandık, gelen bütün söyleşi taleplerine cevap verdik, gazetelere söyleşiler verdik.”*

(K2, 23.04.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Bunun yanı sıra, Almanya’daki katılımcılar, STK’daki etkinliklerin duyurulması ve tartışma ortamlarının yaratılmasında yeni yeni sosyal medyaya başvurduklarını belirtmişlerdir. Ancak bu noktada K2, sosyal medya alanında profesyonel anlamda içerik üretmek için medya çalışanlarına ve dolayısıyla bu kalemde bir bütçeye ihtiyaç duyduklarını ancak bunu oldukça kısıtlı sağladıklarını belirtmiştir.

*“Bir de şimdi yeni yeni Instagram kullanılıyor. AmF’de yapılan projeleri yaymaya çalışıyoruz. Yeni bir söylem çıktığında bir aksiyon oluşuyor. Instagram ve Facebook üzerinden bir söylem geliştirse ben hemen bir hashtag (etiket) koyuyorum. Aslında keşke daha büyük işler yapsak, profesyonel çalışanlarımız olsa ama paramız yok. Bu yüzden medya işleri için isteyen üyelerimizden aidat topluyoruz.”*

(K2, 23.04.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Hem Almanya’daki hem de Türkiye’deki STK üyesi katılımcıların çoğunluğu sosyal medyayı düzenledikleri etkinlikleri duyurma amaçlı kullanmaktadır. Buna paralel olarak, Erdoğan (2021), dijital kadın aktivizminin bir örneği olarak ele aldığı Havle Kadın Derneği’nin *Twitter’da* @HavleKadin hesabı üzerinden paylaşılan 216 tweet’i tematik olarak incelemiş ve derneğin üstünde durduğu konuları tespit etmeyi

amaçlamıştır. Bu anlamda, 50 adet *tweet* ile en çok “program/toplantı/davet paylaşımı” temalı *tweet* atılırken 48 adet İstanbul Sözleşmesi’ne dair *tweet* atılmış, bunu yapılan 30 *retweet* ve 25 adet konferans/söyleşi/atölye/ duyuruları izlemiştir. Bu çalışma göstermiştir ki, Havle Kadın Derneği, sosyal medyayı daha çok etkinliklerini duyurma alanı olarak kullanmaktadır. Bunun yanı sıra, “*çocuk istismarı, kadına şiddet, kadın cinayetleri, feminizm, cinsiyet eşitsizliği, erken yaşta evlilik, örgütlenme ve aktivizm, kadın ve beden gibi konular da Twitter’da ele alınmıştır*” (Erdoğan, 2021, s. 118).

Ayrıca, bireylerin birbirleri ile yazılı, sesli ve sesli-görüntülü iletişim kurmasını sağlayan “*WhatsApp*” gibi uygulamalarda oluşturulan gruplarda yaratılan “konuşma alanları” (Habermas, 2009), birçok konuda “müzakere etiği” sağlanması açısından önem arz etmektedir. Ancak bu uygulamada her bir gruptaki kişi sayısı en fazla 1024 olabildiği için konuşma alanlarının daha geniş kitlelere ulaşması ve böylece karşı-kamu yaratma potansiyeli, diğer sosyal medya ağları (*Instagram* ve *Twitter* gibi) ve *blog* siteleri gibi daha geniş kitlelere ulaşan platformlara nazaran daha azdır. Buna rağmen, “*farklı yaş grubundan, etnik kökenden ve fikir dünyasından*” (Habermas, 2009, s.106) birçok Müslüman kadının bu gruplarda yarattığı konuşma alanları, kamusal alan yaratma potansiyeli yönüyle önem arz etmektedir.

*“Bugün dijital platformlar çok yaygın. Şimdi bu konuda pek çok WhatsApp grubu var. Pek çok grupta kadınlar mahrem denem konuları, blog sitelerine yazmaktan daha kolay şekilde açarak dini ve özel alana ilişkin tüm konuları bu gruplarda rahatlıkla tartışıyorlar. Orda pek çok genç kadın var, yaşlı kadın var. Yani Whatsapp’ın getirdiği eşit düzlem ortamı var.”*

(K7, 01.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

### 3.3.4.2. Bloggerların Alternatif Medya Kullanımı

Yatay örgütlenme, demokratik katılım ve konuşma alanları sağlaması yönüyle *blog* siteleri, alternatif medya platformlarında öne çıkmaktadır. Nitekim kadın *blog* sitelerinde tamamen aynı düzlemde olan kadınların deneyimleri, hepsinin sesini eşit

bir şekilde yansıtılarak sunulmaktadır. Buna paralel olarak yazılarını kamusala açma gayesiyle *blog* sitesine gönderen kadınlar, herhangi bir hiyerarşiyle karşılaşmadan aynı düzlemde buluşmaktadır. Dikey örgütlenmenin hiyerarşi ve otorite kavramlarını kapsayan niteliği, alternatif medyanın her düzeyde insanın görüşlerini bir otorite kurmaksızın sergileme gayesiyle çatıştığından alternatif medya platformu olarak ele alınabilecek *blog* sitelerinde yatay örgütlenmenin önemi aşikardır. Türkiye’de çok geniş bir kitleyi kapsamakla birlikte bilhassa Müslüman kadınların yazılarını gönderdikleri ve birçok hususu böylece kamusala taşıyan Reçel Blog editörlerinden K1 ile yapılan görüşmede, bu mecranın yatay örgütlenme şekli sorgulanmıştır ve katılımcı bu konuda şunları aktarmıştır:

*“Reçel’de dikey örgütlenme yok. Birbirine buyruk veren yok. Bir başkan bir yardımcı yok. Hepimiz birbirimize editör diyoruz. Kim müsaitse o giriyor yazıyı. Hatta çok fazla yazı giriyorsa şöyle bir algımız var: hem reçel okuru, yazarı hem editörü olduğumuz için oradaki sıfatlar dahi iç içe geçti. Nasıl ki Reçel’deki yazıları okuyanlar yazıyor demiştim, arkada çalışan tayfa da öyle aslında. Biz hem yazıyoruz hem okuyoruz hem editörlük yapıyoruz. Mesela iki kişi ‘okay’ dediyse yazı yayınlanıyor zaten, diğerlerini beklememize gerek yok. Orada hızlanması önemli sürecin. İki kişi onaylarsa zaten olmuştur diyoruz. Mutlaka birinden birinin gözüne bir şey takılabilir, genel itibarıyla sıkıntı yoksa, kısaca tartışıyoruz ve yayınlıyoruz.”*

(K1, 23.04.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Buna benzer olarak Kadınlar Camilerde Kampanyası’ndan K14: *“Yatay bir örgütlenmemiz vardı. Hiyerarşi yoktu. İş dağılımı da zaman zaman değişiyordu. Zaten esas iş sosyal medyaydı. Orayı da üç ay birisi götürüyordu bir ay birisi görünüyordu. Dönüşümlü olarak yapıyorduk. Ben genelde afişleri hazırlardım”* ifadelerini kullanarak yatay örgütlendiklerini dile getirmiştir.

*Blog* siteleri aynı zamanda diğer STK’lar ve alternatif medya platformları ile dayanışma içindedir. Bu anlamda Reçel Blog editörü K1 şu ifadeleri kullanmıştır:

*“Mesela Havle’nin bir etkinliği varsa Reçel’i kullanıyoruz onu duyurmak için. Ya da Kadınlar Camilerde Kampanyası’nın bir şeyi var onu duyuruyoruz. Arka taraf şöyle: hem Müslüman hem feminist olarak kendini tanımladıktan sonra arka tarafta farklı farklı grupların dirsek teması var. O yüzden Reçel bir geçiş köprüsü gibi. Kadınlar Camilerde Hareketi’nde bir şey mi birikiyor, ha bunu Reçel’e koyalım gibi. Havle’nin şöyle bir etkinliği var, Reçel’e yazıyoruz duyuruyoruz gibi. Bunlar tabi biraz daha üst yazar ve okur kadrosunun motivasyonu ile gelişen şeyler. Alt yazarın da okuyup anlatma ihtiyacı hissettikçe duyulmasını istedikçe geliştirdiği şeyler. Çünkü bir konu, okurların kendi aralarında yaptıkları yorumlar üzerinden bir etki yaratıyor aslında -okur bir katarsis yaşıyor, duygusal boşalma yaşıyor- bunu yaşadığı için anlatma ihtiyacı hissediyor. Aslında destek görmek onu motive ediyor.”*

(K1, 23.04.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

### 3.3.4.3. Katılımcıların Sosyal Medya Kullanımları

Kadınların aktivizmi, sosyal medya araçlarında uzmanlaşmalarıyla bağlantılıdır çünkü bu alandaki gelişmişlik, ana akım medya için de oldukça önemli rol oynamaya başlamıştır (Radsch ve Khamis, 2013, s. 887). Buna paralel olarak katılımcıların tamamı, sağladığı birçok avantaj üzerinden sosyal medyayı aktivist mücadelelerinin bir parçası olarak gördüklerini söylemiştir ve sosyal medyayı alternatif medya olarak ele almıştır. *Instagram*’da içerik üreticisi olan K4, kişisel sayfasında Alman-Türk Müslüman bir kadın olarak sürdürülebilirliğe dair paylaşımlar yapmaktadır. Bu anlamda birçok okur yorumuyla bireysel aktivizminin desteklendiğini belirtmiştir.

*Twitter*’da 22.300 takipçisi bulunan ve aktif kullanı olan K8, bu alanı yalnızca kendi düşüncelerini paylaştığı bir platform olarak görmemektedir. Zira bu platformun “direkt mesaj” bölümünden aldığı bireysel mesajları projekte ettiğini söyleyen katılımcı, bunu yaparak kimliğini açık etmek istemeyen pek çok kadının sorununu kamusala taşıdığını düşünmektedir.

*“Beni Twitter’da ilgilendiren meselelerden biri şu: bu kimliğin içine, bu örtünün içine sıkışmış bazı kadınlar var. Bana çok yazıyorlar. Onlara belki bir*

*yerde yardımcı olabilecek argümanlar sunuyorum. Bazıları bana sunuyor, bana öğretiyor, yani karşılıklı bir şey var. Ama bu sessiz bir topluluk. Onu biliyorum. Sadece özelden yazıştığım binlerce kadın var. Başörtülü veya istekleriyle örtünmeyen ya da onun içinde bulunmak istemeyen çok fazla kadın biliyorum. Onlar benim aslında ‘dokunabilirsem ne ala’ dediğim kişiler. Yoksa, hedef gösterme veya linç edilme umurumda değil. O noktadayım. Eskiden sürekli savunmaya geçer, kendimi anlatma ihtiyacı hissederdim kamusal alanlarda. Şimdi kendime şunu diyorum: ‘sen kiminle muhatap olmak istiyorsun? Bu zamana kadar muhatap olmak istediğin kitle, senin geldiğin -bu kavramı sevmiyorum ama- mahallendi’. Yani ben artık beni linç edenlerle enerjimi tüketeceğime, o sıkışmışlık içerisinde olan kadınlarla iletişimde olmayı tercih ediyorum. Bu da benim kadın ve toplumsal cinsiyet perspektifimde ağır basan taraf.”*

(K8, 11.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Heterotopik olan alternatif / aktivist yeni medya projeleri, “dışlanmış” statüleri ve alt kültürel duyarlılıkları doğrultusunda, özellikle ana akım kültürel imge ve fikirlere ve genellikle ironi ve mizah anlayışına sahiptir (Lievrouw, 2011, s. 66). Buna paralel olarak K8, *Twitter*’ın dışında K8ve K9 aktif *Twitter* kullanıcıları olarak bu çalışma örneğinde yer alan aktivist kadınlardandır ve feminist aktivizm amaçlı *TikTok* kullanımının bu platform ile çok verimli dönüşüm yaratılacağına inandıklarını söylemişlerdir. Bundan hareketle K8, *TikTok*’un Türkiye’de büyük bir kesimi temsil etmesi yönüyle ana akım Müslüman kadın imajını ve kalıp yargıları kırmada önemli rolünün olduğunu düşünmektedir. Ancak K8, STK’ların sosyal medya platformlarını etkin kullanmadığını, bunun da halktan kopuk sivil toplum örgütlenmesine yol açtığını düşünmektedir. Bu durumu, STK’ların özellikle *TikTok* hesabının olmaması, bu platformu ve kullanıcılarını hedef kitle olarak görmemeleri üzerinden eleştirmiştir.

*“Pandemi de bunu gösterdi bize. Artık sivil toplumun sadece sokağı değil, sokakla birlikte dijital alanları da kullanması gerekiyor. Aslında sivil toplumun yeni kullandığı bir yer dijital. Yani sivil toplum daha çok sokağı, halkla içe olmayı tercih ediyor, buna katılıyorum. Ama ben sivil toplum kuruluşlarının da *TikTok*’ta hesabının olması gerektiğini düşünüyorum. *TikTok*’taki insanların aslında bu kadar aşağılanmayı hak ettiklerini de düşünmüyorum. Onlar bu toplumun insanları ve bu toplumun alt üst her sınıfından insanı var orada. Belli bir algoritması var takip ettiğin kişilere göre *TikTok* akışın değişiyor. Yani burada yer almayı niye bunu bu kadar kompleks haline getiriyorlar anlamıyorum. Ekmek ve Gül’e bayılıyorum bu arada. *TikTok*’ta hesapları var. Bu işi biraz ironi biraz mizahla görünür kılmaya çalışıyorlar. Yani ben bu*

alanlarda da sivil toplumun görünür olması gerektiğini düşünüyorum. Ama sivil toplum için TikTok çok ucuz, basit bir yer. Ve birçok insan için böyle. Ama sizin o ucuz basit dediğiniz yer, işin gerçekliğine baktığımızda 3 milyon 5 milyon takipçisi olan, köyünde bazen ineğini sağan, bazen çayını toplayan 'abuk sabuk' hareketler yaptığını söylediğin, ama aslında tam da bu toplumun insanı. Nasıl inkâr edeceksin? Orada onun karşısına düşsen fena mı olur? Yani bir kadın, kadın haklarını 30 saniyeye sığdıran bir video görse, bunun o kadında etki yaratmayacağını düşünmüyorum ben. Olumlu ya da olumsuz bir etki yaratır. Yani bizim dijital mecraları bu kadar inkâr etmemizi ben kabul edemiyorum. Ben demiyorum ki sivil toplum bütün alanını dijital mecraya versin, ama dijital mecraayı da önemsesin isterdim. Çünkü -bana göre öyle olmasa da- genç kuşakta dijital devrim kavramını duyuyorum -ben öyle bir kelime tahayyül edemem, devrim olarak görmüyorum- çocuğun içine doğduğu dünyaya bakıyorum bunu nasıl inkâr edeceğim. Apolitik olmakla suçlanıyorlar, ama değiller itirazlarını gösterme tarzları çok farklı. Bizim gibi sokakta pankart açmayı tercih etmiyor olmaları onları apolitik yapmaz. Şeye çok gülmüştüm: teneke yağa zam geldiğinde çok eğlenceli videolar düşmüştü. 100 tane siyasetçi ay çiçek yağına zam geldi dese bu kadar etkili olmazdı bence. Hakikaten çok fazla viral olmuş videolar vardı. Çok güldüm. Hem güldüm hem de 'bunu baya halk kendi ironikleştiriyor' dedim. Buradaki (sosyal medya platformlarındaki) enerjiyi doğru kanallara edebilecek sivil toplumcular, aktivistler, hak savunucuları gerekiyor. Ama o kadar umursamamız ki. Facebook için de öyleyiz. 'Facebook yaşlıların yeri' lafı var. Ama dünyanın birçok yerinde yaşlıların yeri dediğin o yer, bir karşılık buluyor. Sen sivil toplum olarak hakkın görünürliğini sağlayacak bütün mecraları kullanmalısın. O hakkın görünürlüğü ve ulaşılabilir olabilmesi için. Yoksa AB'ye yazdığın raporları birkaç akademisyenle birlikte okuyorsun, kalıyor."

(K8, 11.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

(...) Genele baktığımda sosyal medyanın bu işi daha da büyüttüğünü düşünüyorum. TikTok'ta insanlar artık bu tip fikirlerle (kalıp yargılar ile) dalga geçiyorlar. Ben TikTok'ta yeniyim. Orada çok farklı bir ortam var. Başörtülü kadınlar kendileriyle dalga geçen, kendilerini sırf başörtülü oldukları için kız arkadaş olarak görmek istemeyen erkeklerle dalga geçiyorlar. Hocaların başörtülülerle ilgili 'başörtülü ama cicili süslü püslü' diye üstten konuşmalarıyla dalga geçiyorlar ve onlarla ilgili videolar çekiyorlar. 'Başörtülüüyüm diye benimle olmak istememişti, çok da umurumda hah hah' gibi. Bence orada (TikTok) çok farklı bir şey var. Instagram'da olmayan Twitter'da olmayan bir şey var. Orada başörtülü kadınlar, Müslüman kadınlar, biraz daha feminist çizgiye yakın olduğunu düşündüğüm kadınlar, işi çok farklı bir boyuta taşıdılar ve artık insanlar buna bir şey söyleyemiyorlar."

(K9, 14.06.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Buna karşın K14, Kadınlar Camilerde Kampanyası'nın etkinliklerini duyurma alanı olarak kullandıkları *Twitter*'da herkese hitap edebilmeyi amaçlayarak paylaşım yaptıklarını söylemiştir. Bu doğrultuda kampanyanın “feminist” algılanmasının bazı kesimlerin ön yargısıyla sonuçlanacağı veya ciddiye alınmayacakları endişesiyle kapsayıcı bir dil seçtiklerini belirtmiştir.

*“İşte diyelim bir tweet atılacak. O tweeti biri gruba yazıyor, sonra o tweetin söylemi üzerinden tartışıyoruz. ‘Şöyle mi desek böyle mi’ gibi. Çünkü bir yandan da çok tehlikeli bir alandayız (Gülüyor). O yüzden çok feminist bir söylemle girmek istemiyoruz konuya. Biliyoruz ki hemen ‘tu kaka’ olacak. ‘Bunlar Müslüman değil mi ya?’ diyecekler. Camiyi kullanan insanın profili bellidir yani. Beş vakit namazını kılan kadının feminizm kelimesini duymaya çok tahammül olmadığını düşündüğümüzden o jargonla ilerlemedik.”*

(K14, Kadınlar Camilerde Kampanyası, 19.08.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Ayrıca katılımcılardan akademisyen ve STK üyesi olanlar, (K2, K7, K5, K6, K12) yer aldıkları STK'nın sosyal medya hesapları üzerinden hem yapılan etkinlikleri duyurduklarını hem de diğer kullanıcılar ile etkileşime girerek konuşma alanları oluşturduklarını belirtmişlerdir. Almanya'daki STK üyesi katılımcıların yoğunlukla *Facebook* sosyal ağını kullandığı, bireysel aktivizm yürütenlerin ise genellikle *Instagram*'ı kullandıkları tespit edilmiştir. Türkiye'deki katılımcılar ise fikirlerini en özgür ifade ettikleri ve onlara alternatif kanal yarattığını düşündükleri sosyal medya mecrasını *Twitter* olarak tanımlamışlardır. Bunun yanı sıra *TikTok*, Müslüman kadın aktivizminde önemli potansiyele sahip görülmesine karşın, sivil toplum kuruluşları ve aktivistler tarafından ciddiye alınmaması nedeniyle çok seyrek kullanılan bir ağıdır.

### 3.3.5. Karşı Değerlendirmeler

Katılımcıların tamamına yakını, fikirlerini karşı görüşlere dair değerlendirmeler yaparak aktarmıştır. Bundan hareketle Müslüman kadınlar içindeki ayrışmalar, karşı değerlendirmeler üzerinden sunulduğunda, bu grubun heterojen karakterize edilişi daha net analiz edilebilecektir.

Yapılan görüşmeler sonucunda Müslüman kadınların hem kendi içlerinde hem de diğer feministlerden şu başlıklarda ayrıştığı fark edilmiştir: kadın hakları savunuculuğu ve feminizmin karşı karşıya getirilmesi, dine bakış konusundaki farklılıklar, Müslüman kadınların meselelerinin bu grup içinde tartışılarak kamusal tartışmalara dönüştürülmemesi eğilimi ve kamusala taşınması ikilemi. İlk olarak iki ülkede de feminizm ile kadın haklarının ayrı değerlendirilmesi eğilimi, özellikle “aile odaklı olma” konusu üzerinden Müslüman kadınlar arasındaki fikir ayrılıklarında başı çekmektedir. Bu anlamda aile içinde rollerin eşitsiz dağılımı meselesi, toplumda alışılmış muhafazakâr ideolojinin ailede Müslüman kadına atfettiği “makbul kadın” imajını tehlikeye atacağı düşünülerek tartışılmamaktadır. Dolayısıyla bu konu, ülkelerin siyasi kültürleri ve ülkelerdeki iktidar ilişkileriyle bağlantılı olarak Müslüman kadınların görüşlerine yansımıştır. İkinci olarak, katılımcılar içinde bir yandan dini, feminist yöntemle yapı söküme uğratarak yeniden yorumlama eğilimine sahip Müslüman kadınlar (K7, K8, K15) varken; diğer yandan İslam’ın kadın ve erkek eşitliğini zaten sağladığını savunarak yeniden yorumlamaya gerek görmeyen, yalnızca Müslüman kadınların siyasi ve toplumsal haklarını korumak ve geliştirmek için çabalayan kadınlar (K3, K13, K1) da mevcuttur. Son olarak, Müslüman kadınlar içinde belirlenen ortak sorunlar olmasına karşın tüm kadınlar bu sorunları kamusal alanda, alenen paylaşmaya gönüllü değildir. Sorunları küçük gruplar içinde tartışma eğilimi, kamusal alanda örgütlü mücadeleyi engellemektedir. Zira Müslüman kadınların mahremdeki sorunu mahremde tutarak tartışma eğilimi, sorunların özel alanda kalmasına sebep olmakta ve çözümü geciktirmektedir.

Türkiye’de de Almanya’da da İslami feministler/aktivistler, hem bazı Müslüman kadın hakları savunucuları hem de ana akım özcü feministler tarafından bastırıldığını düşünmektedir. Bu doğrultuda iki ülkeden de katılımcılar iki yönlü dışlanmanın aktivizmlerine zarar verdiği konusunda hemfikirdir. Bu anlamda K7 şöyle demiştir: *“Birçok Müslüman kadın hakları savunucusu feminizme karşı olduğu gibi İslami feminizme de karşı ve birçok yazar çizer bunu baltalayan yaklaşımla önümüzü kesmeye çalışıyor”*.

İki ülkeden katılımcılar, hem yaşadıkları ülkedeki diğer feministlere ve/veya aktivistlere hem de diğer odak ülkede bulunan yaklaşımlara dair değerlendirmeler yapmıştır. Ancak bu çalışmanın örnekleminin Almanya ayağındaki katılımcılar, her ne kadar eğitim dilleri Almanca olsa da Türkiye kökenli olmalarının, Türkçe bilmelerinin ve dijital medyanın yaygın kullanımının bir sonucu olarak Türkiye’deki siyasi ve toplumsal gelişmeleri daha etkin takip etmektedir. Öte yandan örneklemin Türkiye ayağındaki katılımcıların hem dil bariyerinden hem de Almanya’ya dair sosyal veya kültürel bağlarının olmamasından kaynaklı değerlendirme yapmak için bilgileri sınırlıdır. Bu nedenle, iki ülkeden katılımcıların birbirleriyle ilgili karşı değerlendirmelerindeki bu asimetrik durum göz önünde bulundurulmuş, çalışmanın sorunsalından uzaklaşılmadan yalnızca örnekleme yer alan “alternatif Müslüman kadınların” birbirleri hakkındaki fikirleri bu grubun heterojen karakterize edilip edilmediğini sorgulamak amacıyla ele alınmıştır. Dolayısıyla Türkiye’deki katılımcıların Almanya’dakilere nazaran karşı ülkeye dair daha az bilgi sahibi olması, çalışmanın sorunsalından bağımsız bir durumdur. Tüm bu değerlendirmeler, alt başlıklar halinde tasnif edilerek aktarılmıştır.

### **3.3.5.1. Türkiye’deki Müslüman Kadın Aktivistlerin Birbirleri ve Diğer Feministler/Aktivistler Hakkındaki Görüşleri**

Türkiye’de İslami feministler içinde iki farklı temel görüş bulunmaktadır: bunların biri makro politikalar amaçlayan ve proje odaklı örgütlenme öneren görüşken; diğeri feminizmi yerele yaymayı hedefleyen ve madunun sesini duyurma odaklı aktivizm yürüten örgütlenmelerdir. İkinci görüş, politika üretmeyi “*yüksek feminizm*” olması yönüyle eleştirmekte, tamamen yatay örgütlenmenin olduğu ve feminizmin yerelde işlendiği formu savunmaktadır. Ancak görüşmeler göstermiştir ki proje odaklı örgütlenmeyi savunanlar, yüksek feminizmden ziyade makro politikalar ile toplumsal değişimi hedeflemektedirler. Örneğin kendisini Müslüman feminist ve aktivist olarak tanımlayan ve Havle Kadın Derneği’nin danışma kurulunda yer alan K7, derneğin feminizmin yerelleştirilmesine dayanan genel misyonu ile “*kimyasının uyuşmadığını*” düşünmektedir.

Görüşülen kişilerden K7, K5 ve K2 fetva, fıkıh, içtihat konularına bağlı kalmanın gerekli olmadığını düşünerek feminizme sahip çıkarken; K1, Reçel Blog'un daha çok toplumsal cinsiyet ayağında kaldığını, feminist bir platform olmadığını ve dini konulara dair doğrudan fikir beyan etmediğini belirtmiştir.

*“Reçel Blog ile Türkiye’de feminizm yerele yayıldı diyebiliriz. Ama Reçel Blog çevresi kendisini doğrudan İslami feminist ya da feminist olarak isimlendirmez. Yani dindar kimliğini, İslamiyet kimliğini doğrudan kullanmazlar. Bunun daha doğru olduğunu düşünen bir grup var orada. Haklı da olabilirler. Ben öyle düşünmüyorum. Ben İslam’ın penceresinden bakıyorum ve benim derdim İslam’da erkek egemenliğini sarsmak. Yıkarak diyemiyorum şimdilik ama sarsmak. Bunun dışında bazı karma örgütlerin içinde İslami feminist kadınlar güçlendiler (...) “Türkiye’de biz temel kadın sorunlarını ya da gelenekten kaynaklı sorunlarımızı görmek yerine özel hayatlara bakmayı tercih ediyoruz. Özel hayatta kendini geliştirmek, yakın çevrelerine ve dolayısıyla insanlara katkı sunmak, güçlenmeye katkı sunmak feminizm olarak kabul ediliyor. Doğrudur, bu önemlidir. Ama ben feminizmi daha çok makro politik bir fırsat olarak görüyorum. Makro politikanın yapılabileceği en elverişli ideoloji feminizmdir bence.”*

(K7, 01.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Müslüman feministlerin hemfikir olmadıkları konulardan biri de kadınların camilere katılımının desteklenmesi ve bu doğrultuda aktivizm yürütülmesidir. K14, Kadınlar Camilerde Kampanyası’na katılmasında temel motivasyonu olarak gördüğü camilerde kadın görünürlüğünü, kadınları cuma namazına davet ederek de sağlamaya çalıştıklarını ifade etmiştir.

*“Her hafta bir cami seçip oraya cumaya gidiyorduk. Böylece kadınları cumaya gitmeye teşvik etmek için bir araya geliyorduk. Çünkü bir kadının cumaya gitmesi zor bir şey. Çünkü o camide cuma kılınıyor mu kılınıyor mu bilmiyorsun. Genelde camileri cuma vaktinde erkekler alıyor.”*

(K14, 19.08.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Buna paralel olarak K7 de kadınların camilere katılımının teşvik edilmesinin Müslüman kadın aktivistler için hala kırılması gereken tabulardan olduğunu düşünmektedir.

*“Benim en çok anlamakta zorlandığım şeylerden birisi bu cami olayı. Kadının camilerde olması kadının toplum hayatında olması demek. Geçmişin camisi değil şimdiki cami. Dolayısıyla o hakkın kazanılması her alanda kazanım sağlayacak diye düşünüyorum. Evet bugünün toplumunda camiler o kadar etkin değil belki ama dindar kesimin algısında büyük bir değişiklik, baya bir sıçrama yaratacak bir şey, kadınların camilerdeki etkin varlığı. Şimdi, dindar olsun olmasın ama ülkenin çoğunluğu Müslüman ve genel dindar algı, geleneksel İslami yoruma dayalı. Orada bir sıçrama yaratılması; feminist olsun olmasın, dindar olsun olmasın, ateist olsun olmasın bu ülkedeki kadınların yaşamında etki yapar. Ateist bile olsa kişi, bu toplumun genel kültüründen uzak değil zaten. Kendi çapımda, kendi kafamda böyle bir yaklaşımım var işte. Farklılıklar buralarda ortaya çıkıyor Türkiye’de.”*

(K7, 01.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Türkiye’deki Müslüman feministlerin diğer feministler ile etkileşimlerine dair elde edilen bulgular da çeşitlenmektedir. Nitekim bazı katılımcılar diğer feministler ile fikir farklılıklarının olduğuna vurgu yaparken, bazıları dayanışmanın geliştirildiğinin altını çizmiştir. Bazı katılımcılar, Türkiye’deki kadın politikalarını geçmişten günümüze feminist hareketin kazanımları üzerinden değerlendirirken, geçmişte daha eleştirel yaklaştıkları ya da eksik gördükleri faaliyetlerin günümüzde gelinen noktaya bir şekilde katkı sağladığını düşünmektedirler. Özellikle Türkiye’de seküler ve liberal feministlerin 80’lerde kadın politikalarının değiştirilmesi ve geliştirilmesi için verdikleri çabayı o dönem eksik bulan birçok Müslüman kadın, daha sonra bu politikaların kadınlar için yarattığı problemleri görerek diğer feminist gruplara hak vermişlerdir.

Öte yandan K7, “Erkek egemenliğine karşı mücadelede ortaklaşılsa da onun dışında İslami feministlerin yapmak istediği şeylere dair seküler feministlerden bir dayanışma görmenin mümkün olmadığını” belirtmiştir. Bunun yanı sıra Türkiye’de

İslami feministler/aktivistler ile seküler feministler, kadın sorunlarını tanımlama yönüyle farklılaşmaktadır. K7, Türkiye’deki kadın sorunlarının: eşitlik, şiddet ve kız çocuklarının okullaşması konularında sıklaştığını düşünmektedir. Bu noktada BKPD olarak 4+4+4 eğitim sistemini yalnızca pedagojik handikapları üzerinden eleştirdiklerini, bu sistemin kız çocuklarının okullaşmasına engel olduğunu düşünerek ona karşı çıkan seküler feministler ile başta birlikte hareket etmediklerini, ancak yanıldıklarını, zamanın diğer feministleri haklı çıkardığını ifade etmiştir.

*“(...) kız çocukların eğitimi Türkiye’de gerilemeye başladı- okullaşma gerilemeye başladı- açık öğretime kaydırılıyor kız çocuklar genellikle 4+4+4’ten sonra. 4+4+4’e seküler feminist örgütler kadar keskin karşı koymamıştık biz BKPD olarak ama şöyle bir eleştirimiz vardı: hiç pedagojik normlara uygun değildi 4+4+4 olarak ayrılması. Hakikaten sonradan biz de gördük ki seküler kadınlar haklıymış. Amaç kadınların eğitimden, kız çocuklarının okullaşmasından uzaklaşmasına hizmet etmekmiş aslında”*

(K7, 01.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

K7, kesişimsel feminizmin Türkiye’de yaygınlaşması ve dijital platformların feministlerce daha çok kullanılmasının bir sonucu olarak karma örgütler içerisinde de İslami feministlerin sesinin yükseldiğini düşünmektedir. Buna paralel olarak sosyalist feminist kolektiften K10, başörtülüdür ve içinde bulunduğu sosyalist örgütlenmelerde daha rahat var olduğunu dile getirmektedir. Kadın hareketi bağlamında düşünüldüğünde Türkiye’de büyük bir kesim, *‘İslami feministler var ve iyi ki var’* (K7) boyutuna gelmiştir ancak hala bir takım fikir uyuşmazlıkları yaşanmaktadır.

*“(...) artık bugün Türkiye’de Havle’den başka İslami feminist örgüt olmadığı için, sadece bölük pörçük, herkesin kendi köşesinden bir şeyler yaptığını söyleyebilirim. Ama ataerkil zihniyete karşı birlikte olan düşüncelerimiz olduğundan, öyle keskin düşmanca bir bakış sergilemiyorum ama bazen (diğer Müslüman feministler için) ‘öf bunu söylemeseydin, bunu yapmasaydın bak önümüzü kestin gene’ diyorum (...) “Farklılıklarımızla bir arada olmak farklılıklarımızla ortak eylemlilik içine girmek önemli. O farklılığı yadsımadan, kırmaya çalışmadan, ya da kendine benzetmeye çalışmadan yapmak önemli. Bu aşamada Türkiye kadın hareketinde EŞİK Platformu çığır açtı. (...) EŞİK’te çok dışlı tutunuyorum. Biraz benim varlığımın da bu çeşitliliği sağladığını düşünüyorum. Ama şimdilerde EŞİK’te geçmişte olduğu gibi fikirlerime apaçık bir karşı çıkış görmedim. Tam tersine, orada*

*kucaklandığımı hissettim hep. Havle de EŞİK'tedir. Bu platfromda aktif olanları var, olmayanları var. Emek ve Adalet Grubu'nun ya da Anti-kapitalist Müslümanların kadın birimi de EŞİK'e dahiller. Bunlar önemli gelişmeler. Yani engellilerden, Romanlar'a, Kürtler 'den Müslümanlara bir kapsayıcılık var EŞİK'te."*

(K7, 01.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Türkiye'deki katılımcılara Müslüman olmayan feministlerin karma STK'lar, Havle Kadın Derneği, Reçel Blog gibi oluşumlarda yer alma ve dışlanma ölçütleri sorulduğunda, konu tüm katılımcılar için ortak olarak bu platformların LGBTİ+'ları ne derece kapsadığına gelmiştir. STK ve dijital platform üyelerinin/takipçilerinin arasında İslam ile LGBTİ+ hareketinin uyuşmazlığına dair görüşü olanlar bulunduğundan bu kuruluşlarda destekçi kaybetmeme kaygısı güdülerek gündeme alınacak konu seçilmektedir. Bu anlamda Reçel Blog editörü K1, *Blog'a gelen yazılarda editöryal edibin LGBTİ+ yazılarını yayınlama konusunda tartıştıklarını, yazıları seçme filtrelerinin oldukça kapsayıcı olmasına karşın tepki çekmemek için art arda benzer temaları işlememeye özen göster şu sözlerle belirtmiştir.*

*"(...) kendi aramızda şey tartışması oldu: LGBTİ+ hareketi üzerinden bir tartışma oldu. Yayınlasak mı yayınlamasak mı çok oldu araya başka yazı koyalım gibi görüşler oldu. Çünkü açılma ve LGBTİ+ olup açılma hikâyesi açılmayı şey olarak söylüyorum burada cinsel yönelim açılma -birinde başörtüsü çıkarma ve LGBTİ+ olduğunu belirtme olarak açılma- o hikayelerde kendi aramızda yayınlasak mı yayınlamasak mı gider mi gitmez mi şöyle olur mu böyle olur mu? Bu kadar tepki geldi araya şöyle bir yazı koyalım gibi tartışma oluyor. Çünkü o heterojen yapıyı hep korumak istediğimiz için kendi aramızda şunu diyebiliyorduk: ben bunu onaylamıyorum ama böyle bir kadın da var. Ben onaylamadığım için onu yayınlamayacağım anlamına gelmiyor. Ve tabi ki yayınlıyoruz o konuda özgür bir yapımız var. Ama dediğim gibi çok tepki geldiyse araya böyle yumuşatıcı bir yazı alıyoruz, üst üste geldiyse bu tip yazılarla aralarını açıyoruz. Çok da dikkat çekmemek adına aslında."*

(K1, 23.04.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Türkiye'deki diğer kadınlara dair görüşlerini belirten kadınlar, Müslüman kadınların heterojen bir kitle olduğunu öne süren ifadeleriyle H1a'yı ve H1b'yi doğrulamaktadır. K7, Türkiye'de "seküler feminist" olarak tanımladığı ana akım feminist gruplar ile İslami feministlerin yalnızca erkek egemenliğine karşı mücadelede

ortaklaştığını ancak bunun dışında seküler feministlerden yeterince dayanışma görmediklerini söylemiştir. K7, bu durumu anlatırken İslami feministlerin, Müslüman kadınların en belirgin kamusal alanları olan camilerdeki konumunu iyileştirmek ve cemaatle namazlara katılımını artırmak için sunduğu önerilerden bahsetmiştir. Ancak bu önerilerin hem Müslüman feministler hem de diğer feministler tarafından ciddiye alınmadığından yakınmıştır. Zira K7 seküler feministlerin, kadınların camileri kullanması ve Cuma namazı kılmasına dair taleplerini anlamlandırmada zorlandıklarını hatta bu taleplerin feminist gündemde yer alması “anlamsız sorunlar” görüldüğünü söyleyerek bu tutumu eleştirmiştir.

Buna karşın K14, seküler feministler tarafından olumsuz karşılanma benzeri bir deneyiminin olmadığını, bilakis özellikle sosyalist feministler ile kadınlığın yanı sıra “üst sınıfa karşı direniş” yönüyle de ortaklaştıklarını ve uzlaştıklarını söylemiştir.

*“Sosyalist feminizm dendiğinde otomatik olarak üst sınıf bir, beyaz, Kemalist feminizmden uzaklaşmış oluyor. O yüzden bizi anlamaya daha yakınlar bence. Çok elit beyaz bir feminizmin de bizi anlamaktan daha uzak olduğu bundan. 90ları düşündüğümüzde dindarlıkla alt sınıflık yan yana gidiyordu. Şu an o AKP ile biraz yıkılmış olsa da bunun etkisi var bence. Orada bir de kadınlık dışında başka bir ortaklık da var bence, hani hemşeri bulursunuz ya Müslüman feministlerle ile sosyalist feministler de sınıfsal olarak ‘ötekilik’ deneyimleriyle birbirine daha aşına oluyorlar bence. Bir de 1 Mayıs kutlamalarına katılmışım ben, orada benimle fotoğraf çekilmek isteyenler olmuştu. Bu biraz ‘oryantalist bir tutum’ aslında ‘ah siz de ne kadar güzel böyle şeyler yapıyorsunuz böyle’ demek gibi. Ama beni çok fazla rahatsız etmiyor açıkçası. Çünkü insanların bunu görmeye ihtiyaçları var ve göremiyorlar ve gördüklerinde de ‘böylesi de mümkünmüş’ diye şaşırtıyorlar. Fotoğraf çekilir miydim ben olsam çekilmezdim. Bir ‘yaratık mısın, ünlü müsün’ gibi düşünüyor insan. Ama anlıyorum onu, beklemediğiniz iki şeyin bir arada olduğunu görünce ‘vay be bu tekilliğe rağmen bunu çıkıp cesaret edip yapıyor’ diyebiliyor insanlar bence.”*

(K14, 19.08.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Bunun yanı sıra K8, Müslüman kadınlar arasında başörtüsüne dair çeşitlenen görüşlerin varlığından bahsetmiştir.

*“Örneğin başörtüsü sizin için bir farz, bir örtü biçimi, değişmez, tartışılmaz bir şeyken; başkaları için aslında bir kültür olabilir. Bunu söyleyerek başörtüsünü kültüre indirgemiyorsun, aslında olağana getiriyorsun. Kişi*

*isterse istediği yerini örter, istediği yerini açar noktasına geliyor tartışmalar. Çünkü çocukluğunu ve çocuklukla gelen gençliğini bir inanca, bir dine teslim ediyorsun, bir görüşe, bir kültüre teslim ediyorsun aslında. Ve şimdi o kültürü yavaş yavaş ayıklayıp yıkmaya başlıyorsun. Yıkmak bunun adı evet. Başka bir şey değil. Dönüştürmüyorsun, yıkıyorsun yani. Sonra bu süreç epeyce devam etti ve ediyor da hala. Biteceğini de düşünmüyorum. Hep bir dönüşüm olacak. Ama feministler içinde Müslüman feminist kadınların azlığını biliyorum. 2012 yılında Müslüman kadını feminist atölyelerde çok az görürdünüz. Mesela sosyalist feministler ya da başka grup feministler bu durumu reddediyorlardı, kimi zaman dışlayıcı oluyorlardı. Ama bu tartışmalar bir süre sonra kapsayıcılık ve kesişimsellik tartışmalarına dönüşmeyi başardı.”*

(K8, 11.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Türkiye’deki katılımcılar, sıklıkla ülkelerindeki ana akım feministlerin özcü yaklaşımlarına maruz kaldıklarını ve bunun rahatsız edici olduğunu dile getirmişlerdir.

*“Sırf başörtülü olduğum için birinin tacizine maruz kaldım, bir arkadaş grubunda, kalabalık bir kadın grubunda. Ve bu, fotoğraflanmaya çalışıldı. Ben de tepki gösterdim ve o fotoğraflar, fotoğrafı çeken erkek tarafından silindi. Bunlar kendini ‘laik’ tanımlayan kişiler. Ama beni komik bulmuş. Fotoğrafımı neden çektiğini sorduğumda böyle söyledi. ‘İlginç geldi’ dedi. Büyük ihtimalle bunu sosyal medyada paylaşıp gülecekti kendisi de. O zamana kadar, bu tip şeyleri belki ben de paylaşabilirdim. Ama bir başkasının bunu, dalga geçerek, tuhaf görerek kullanacağını fark ettiğimde ‘bu korkunç bir şey!’ ‘Ben Türkiye’de yaşadığımı tekrar kendime bir hatırlatayım’ dedim.”*

(K9, 14.06.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Ezcümle elde edilen bulgular, İslami feminizmin içinde de çeşitliliğin bulunduğunu ve buradaki kadınların da homojen algılanmaması gerektiğini göstermektedir. Öte yandan, Müslüman kadınların yarattığı tüm alternatif medya platformları feminist kimlik vurgusu yapmamaktadır. Bu durum, iki ülkede de heterojen karakterize edilen “alternatif Müslüman kadınların” çeşitliliğini artırmaktadır. Ayrıca Türkiye’deki katılımcıların çoğunluğu başta diğer feministler tarafından dışlandıklarını ancak birçok feminist ile özellikle sosyal ağların sağladığı imkanla artık daha çok iş birliği yapıldığını öne sürmektedir. Buna karşın katılımcıların tamamına yakını Türkiye’de Kemalist feministlerin beyaz-orta sınıf

kadının meselelerine odaklanan perspektifleriyle Müslüman feministlere daha mesafeli olduğunu öne sürmüşlerdir.

### 3.3.5.2. Almanya'daki Müslüman Kadın Aktivistlerin ve Diğer Feministlerin Birbirleri Hakkındaki Görüşleri

Almanya'daki katılımcılar, Müslüman kadınların kamusal alanda görünürlük kazanmasında dijital alanın aktif kullanılması konusunda hem fikir olmuş ve bu doğrultuda medya kullanımlarına yönelmişlerdir ancak görüşülen kişilerin iki konuda fikir uyuşmazlığı olduğu tespit edilmiştir: feminist etiketi benimsemek, mahrem konulara karşı duyarlılık.

İlk grupta yer alan katılımcılar (K13 ve K3) ana akım feministlerin Müslüman kadınlar hakkındaki görüşleri nedeniyle feminist etiketine çekimser yaklaşmaktadırlar. Bunun yerine kadın mücadelesinde yer alan aktivizm olarak kendilerine tanımlamakta ve Almanya'daki özcü feministleri sıklıkla eleştirmektedirler. Almanya'da en tanınmış isimleri Alice Schwarzer ve Monika Maron olan ve etkinlikleri süren özcü feministler, Müslüman kadınların maruz kaldığı eşitsizliği yalnızca Müslüman erkeğin pratikleri ile açıklayarak kadın öznesini mağdur imajına hapsedmektedir. Ötekinin ataerkil vahşi olarak damgalanması, Alman toplumunda kadınların uygun rolü konusundaki eşitsizlikleri pekiştirmektedir (Lewicki ve Shooman, 2019, s. 10). Buna paralel olarak K6, şu ifadeleri kullanmıştır:

*“Köln’de ilk feminizm savunucusu var: Alice Schwarzer. O, Müslümün kadını hep dışlıyor, değersiz görüyor. ‘Onlar kendi iradesi ile değil, baskı gördükleri için kapanyolar diyor’. Bu eski feminizm anlayışı işte.”*

(K6, 27.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme).

K6 ve K15, Almanya'da en medyatik feminist isimlerin Müslüman kadınları yalnızca “yardım edilmesi gereken mağdurlar” imajına hapsederek homojenize etmesinden duydukları rahatsızlığı dile getirmiş ve eleştirmişlerdir. K15,

Almanya'daki beyaz feministlerin Müslüman kadınların, ana akım medya tarafından yoğunlukla “mağdur” kimliğiyle sunulduğundan bahsetmektedir.

*“They’re (Muslim women) never portrayed as the individuals (by other feminists and mass media). They’re always covered in black and in a black shadow or hijab. I don’t know the right terms in Turkish. So, they are always portrayed as being the victim, as being silent, voiceless, powerless women... As mysterious as being subdued, oppressed, and so on. Yeah, they’re corrupt. And this is the way society sees Muslim women, as mysterious, hidden behind covers. I think this is such a dominant image that people cannot imagine that these women could be empowered, that they could have a feminist attitude. This is so impossible in Germany to imagine that.”*

(K15, 01.09.2022, bireysel derinlemesine görüşme).

Almanya'daki katılımcıların önemli çoğunluğunun beyanına göre, Müslüman aktivistler, öncelikle ana akım kamusal alanda konvansiyonel medyanın da katkısıyla yeniden üretilen kalıp yargıları kırmak için alternatif medyaya başvurumaktadırlar. Müslüman azınlık olarak Türk-Alman kadınların aktivizmi Almanya'da onları, ataerki ile İslamofobi kesişiminde ikincilleştirilmeye maruz bırakmaktadır. Nitekim, Batı'daki İslamofobi, kadınlar tarafından Müslüman kadınlar hakkında yazılmış metinler de dahil olmak üzere feministlerin İslam hakkındaki görüşleri üzerinden de yeniden üretilmektedir (Weedon, 2007, s.292). Görüşülen kişilerin beyanına göre Almanya'daki Müslüman kadın kimliği, din ve toplumsal cinsiyet kimliklerinin kesişiminde oluşuyla Avrupa genelindeki duruma paralel olarak İslamofobi ile bağdaştırılarak işlenmektedir. Bu anlamda kadınların İslam dini yüzünden ezildiğini düşünen feministler, yoğunlukla “kurtarma” amacıyla Müslüman kadınları gündemine almaktadırlar. Tüm bu yaklaşımlar, Müslüman kadınların Almanya'daki özcü feminist yaklaşımlar tarafından yapılan temsillerinden hoşnut olmayarak onlara alternatif örgütlenmeler oluşturma girişimleri olduğunu ve böylece bilhassa alternatif medya platformları ile seslerini duyurduklarını kanıtlamaktadır.

Bunun yanı sıra, e-posta yoluyla mülakat sorularına cevap veren RAHMA e.V. üyesi, dernek kapsamında farklılıklar barındıran birçok kadın olduğunu belirtmiş ve homojenize Müslüman kadın algısını yıkmaya yönelik çalıştıklarını ancak henüz tam anlamıyla bu algının yıkılmadığını düşünmektedir.

*“Danışma merkezimize başvuran tüm Müslüman kadınlar bireysel istek ve beklentileri ile bireysel olarak algılanmalıdır. Bu çerçevede aile ve evlilik meseleleri, dini konular ve yaşam fikirleri (değerler/normlar/özgürlükler vb.) hakkında farklı görüşleri var. RAHMA e.V., Almanya’daki homojenize edilmiş Müslüman kadın algısını kıramadı ama bunu kırma yolunda önemli adımlar atan projeleri var”*

(Havva Deniz, RAHMA e.V. Üyesi, 23.09.2022).

### **3.3.5.3. Türkiye’deki ve Almanya’daki Müslüman Kadın Aktivistlerin Birbirleri Hakkında Görüşleri**

Yapılan görüşmelerde, Almanya’daki ve Türkiye’deki katılımcıların birbirlerinin yürüttüğü İslami feminist aktivizme dair bilgisinin kısıtlı olduğu sonucuna varılmıştır. Ancak iki ülkeden katılımcılar bu konuda kıyaslandığında Almanya’daki Müslüman aktivist kadınlar, Türkiye kökenli olmanın ve Türkçe bilmenin de önemli etkisiyle Türkiye’deki duruma daha hâkimdir. Almanya’daki katılımcılardan K6 ve K2, Türkiye’de kadın sorunlarının daha çok şiddet ve kadın cinayetleri üzerinden tartışıldığını gözlemlediklerini ve takip ettiklerini ancak Müslüman kadınların ayrıksı mücadelesine çok fazla hâkim olmadıklarını belirtmişlerdir. Buna karşın Türkiye’deki katılımcılardan K7 dışında hiçbir katılımcı Almanya’daki durumu takip etmediklerini bu yüzden yorum yapamayacaklarını söylemiştir. Bu doğrultuda K7, Almanya’da Müslüman feminist aktivizmin öncülerinden Kübra Gümüşay ile bir toplantıda bir araya geldiklerini ve onu çok takdir ettiğini belirtmiştir. Ancak K7, katıldığı bir kadın etkinliğinde çoğunluğu kendini Müslüman feminist tanımlayan katılımcılara, kadınlar olarak topluca cuma namazına gitmeyi teklif ettiğini ancak kimsenin olumlu bakmadığını aktardığı anısında Gümüşay’ın da benzer şekilde kadınların camide topluca cuma namazı kılmasına mesafeli yaklaşmasını oldukça yadırgadığını aktarmıştır.

*(...) Hazar Derneği’nin bir etkinliğinde benimle birlikte Almanya’dan Kübra Gümüşay da vardı. Çok güçlü bir kadın, çok güzel şeyler söyledi. Ama çok yazık, o da cuma (Cuma namazı) konusunda aynı tavır içine girdi.*

(K7, 01.05.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Almanya'daki katılımcıların önemli çoğunluğu Türkiye'de kadın sorunlarının yaygın olarak daha muhafazakâr bir çerçevede tartışıldığına vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda Almanya'daki katılımcılardan K2'ye göre, hem mahremde kalması gerektiği düşünülen bazı konular hem de LGBTİ+ tartışmaları, Türkiye'de Müslüman kadın mücadelesinde en çekimser yaklaşılan konulardır. Bundan hareketle K2, özellikle LGBTİ+ ve cinsellik konularının Almanya'da daha sıradan görülerek konuşulduğunu ancak Türkiye'de hala bu konuların tabulaştırıldığından kamusala taşınmadığını düşünmektedir.

*“Türkiye’de bu tür şeyler kültür içerisinde ‘kol kırılır yen içinde kalır’, ‘bunlar konuşulmaz’, ‘bunları konuşmak ayıptır mahremdir’, ‘bunu ailecek hallederiz’ şeklinde görülüyor. (...) İlk jenerasyonda bu hala var. Üçüncü jenerasyonda o artık kırıldı. Problem ne ise açık açık söyleniyor. Bu kültürün (Türkiye) problemlerle başa çıkma şekli bu aslında: her şey kamusal alana dökülür. Kimse kimseyi ayıplamaz. Değerler hep kamusal alanda tartışılmalıdır. Bu sistemde büyüdüğünüz zaman size normal gelir. Ben babama her şeyi soruyordum annem tepki verirdi. Çünkü Türkiye’de bunu soramazsın ama ben burada böyle yetiştim, kolayca sorabilirim. Sosyal medya ve diziler sayesinde bu, Türkiye’de de konuşulmaya başlandı. Tabulaştırmaya gerek yok. Okullarda cinsellik konusunda eksik kalındığına inanıyorum. Kerimcan (Durmaz) Türkiye’de çok ilgi çekti, buna odaklanıldı. Burada olsa kimse umursamaz. Türkiye’de bunlar tabu olduğundan Müge Anlı’daki konular bu kadar rağbet görüyor (...) Gri alanların olmaması ile de alakalı bir şey bu. Ne yapılırsa hemen ‘İslam ile bir derdin mi var böyle bir şey yapıyorsun?’ gibi algılama oluyor.”*

(K2, 23.04.2022, bireysel derinlemesine görüşme)

Her iki ülkeden de katılımcılar ülkelerindeki özcü feministlerin kendilerinin de içinde bulunduğu Müslüman kadınlar hakkındaki görüşlerinden rahatsız olduklarını dile getirmişlerdir. Dolayısıyla hem Türkiye'deki hem de Almanya'daki katılımcıların tamamı, Müslüman kadını “mağdur”, “gerici”, “ataerkil boyunduruk altında”, “modernite dışı” gibi etiketlerle homojenize eden özcü feminist yaklaşımlara eleştirilerini sunmuş; bunlara karşı seslerini özellikle sosyal medya platformlarından yükselttiklerinin altını çizmişlerdir. Bu durum iki ülkede de Müslüman kadın kimliğinin homojenize edildiğini öne süren H2'yi doğrulamaktadır.

Ancak Müslüman kadın kimliğinin ifade ettiği anlam, Almanya’da yalnızca “Türkiyeli” Müslüman kadınlara odaklanılsa da gerek ana akım medya gerekse özcü feminist görüş için iki ülkede de farklılık göstermektedir. Türkiye’de Müslüman kimliğiyle kamusalda var olma arzusundaki kadın, Kemalist rejimin çizdiği kadın imajının dışına çıktığında moderniteye aykırı görülürken; Almanya’da oryantalist yaklaşımca “İslamcı erkeğin boyunduruğu altında ve kurtarılmayı bekleyen” olarak okunmaktadır. Dolayısıyla Müslüman kadın kimliği iki ülkede de homojen karakterize edilerek kamusalda dışlansa da bu dışlamayı yapan ideolojik motivasyon, farklılık göstermektedir. Dolayısıyla, katılımcıların doğruladığı üzere, her iki ülkede de Müslüman kadınlar homojenize edilmekte ancak Türkiye’de ana akım medya, bu gruba dair “gericilik”, “İslamcılık”, “laiklik karşıtlığı” gibi etiketlerle genelleme yapmaktadır. Almanya’da ise ana-akım medya; “mağdur kadın”, “modernite dışı” gibi etiketler kullanarak bu kadınlara yönelik İslamofobi ve cinsiyetçi ifadeler taşımaktadır. Bu doğrultuda katılımcılar ülkelerinde maruz kaldıkları etiketlere karşı argüman geliştirerek mücadele alanları yarattıklarından bahsetmişlerdir. Bu durum iki ülkedeki Müslüman kadınların benzer şekilde homojenize edildiğini gösterse de bunlara karşı direniş ve aktivizm biçimlerinin odaklanılan konunun farklılaşmasından kaynaklı olarak çeşitlenmesi sebebiyle H3 kısmen doğrulanmaktadır.

Karşı okumanın yapıldığı bu bölümde fark edilmiştir ki hem Türkiye hem de Almanya’daki feministler birbirleri ile bazı noktalarda çatışan bazı noktalarda ise ortaklaşan görüş ve eylemliliğe sahiptir. Ancak burada tespit edilen önemli bulgu şudur ki: yeni medya, farklı feminizmlerin birbirlerini tanımasına ve kamuya tanıtılmasına katkı sağladığı için karma feminist örgütlerde önceden kabul görmeyen İslami feministler artık daha kolay kabul edilmektedir.

### 3.4. Araştırmanın Genel Değerlendirmesi

Araştırmadan elde edilen bulgular ışığında Türkiye’deki ve Almanya’daki Müslüman aktivist kadınların kamusal görünürlük amaçlı izledikleri yolun ve odaklanılan konuların bazı noktalarda farklılık gösterirken, bazı noktalarda ortaklaştığı tespit edilmiştir. Tüm bu hususlar Tablo 3.2’de gösterilmiştir.

Tablo 3.2 Türkiye’deki ve Almanya’daki Alternatif Müslüman Kadınların Ortaklaştığı ve Ayrıştığı Konular

| Konular                                                                    | Türkiye | Almanya |
|----------------------------------------------------------------------------|---------|---------|
| Diğer STK’lar ve web siteleri ile iş birliği                               | ✓       | ✓       |
| STK’larda Heterojen Kadro                                                  | ✓       | ✓       |
| Örgütlü daha kolay aktivizm yürütme                                        | ✓       | ✓       |
| Yeni medya ekolojisinde daha kolay kamusalılık                             | ✓       | ✓       |
| Sosyal medya ağlarını aktivizm için yoğun kullanma                         | ✓       |         |
| Sosyal medya ağlarını örgütlenme ve dayanışma aracı olarak kullanma        | ✓       |         |
| Toplumda dini/etnik çoğunluk olma habitusu                                 | ✓       |         |
| Toplumda dini/etnik azınlık olma habitusu                                  |         | ✓       |
| Çoğunlukla orta sınıf/beyaz yakalı ailede büyüme habitusu                  | ✓       | ✓       |
| Daha gelişmiş sivil toplum örgütlenmesi                                    |         | ✓       |
| Resmî kurumların desteğiyle sivil toplum örgütlenmesi ve medya görünürlüğü |         | ✓       |

Pierre Bourdieu’ya göre (1990, 2000) habitus, bireyleri bir şekilden başka bir şekilde tepki vermeye daha yatkın hale getiren, bedenlerine gömülü bir deneyim sistemidir. Bu anlamda sosyal failler, geçmiş deneyimleri tarafından bedenlerine kazınmış olan habituslar ile donatılmıştır (Bourdieu, 2000, s. 138). Bu anlamda içine doğulan toplumun ve bu toplumda edinilen deneyimlerin bireylerin tepkilerine ve failliklerine etkisi vardır. Örneğin kendisini Müslüman tanımlayanların sayıca

çoğunlukta bulunduğu ve Müslümanların medya temsillerinin daha yaygın olduğu bir ülkede bireylerin tepkileri ve faillikleri ile kendisini Müslüman tanımlayanların azınlıkta olduğu ve Müslümanların medya temsillerinin daha seyrek olduğu ülkedekilerin faillikleri arasında tespit edilir farklar bulunmaktadır.

Faillikler ve ilişkiler açısından oluşan bedenler, her zaman gelişmeye ve yeni bağlantılar kurmaya meyilli olmaları sebebiyle istikrarlı değildir. Buna paralel olarak Aksel'in (2019) çalışmasında görüşme yaptığı ve kendisini dindar feminist olarak tanımlayan Başkent Kadın Platformu Derneği üyesi, dini, feminist düşünceyi ve uygulamaları hayatındaki çeşitli unsurlarla bağlantılı olarak görmeyi önermektedir. Bu bağlamda Müslüman kadının, sadece İslami gelenekle de yalnızca feminist bir dil ile de istikrarlı, değişmez bir ilişkisi bulunmamaktadır. Ayrıca faillik, bedenin belirli şekillerde hareket etme kapasitesi olarak tanımlanırsa, her beden için faillik yeni ilişkiler ile değişmektedir. Bu anlamda Müslüman kadınlar, bedenlerini ve arzularını zaman ve mekâna bağlı olarak sürekli yeniden yapılandırmaktadırlar. Bu anlamda 28 Şubat döneminde bedenlerini örtmede/gizlemede istekli olan kadınlar, üniversitelerde başörtüsü yasağı olmasıyla zorunlu olarak kamusal alanda daha seyrek bulunurken; kamusal görünürlük için yürütülen aktivizmin bir uzantısı olarak günümüzde Kadınlar Camilerde İnisiyatifi ile dini kamusal alan olan camilerde ısrarla görünür olmak istemekte veya Reçel *Blog* 'daki içerikleriyle önceden mahrem alana hapsedilmiş birçok konuyu dijital alana taşıyarak kamusallaştırmaktadır. Her iki durumda da Müslüman kadınlar, tesettür yönüyle benzer giyinseler de bedenlerinin arzuları ve bu anlamdaki faillikleri farklılaşmıştır, dolayısıyla “*tesettürün kendilerine çizdiği cinsiyet sınırları değişmiştir*” (Aksel, 2019). Bu anlamda Deleuze'un ontolojik perspektifi Müslüman kadına uygulandığında, Müslüman kadın çok yönlülüğü ve ilişkiselliği göz önünde bulundurularak kabul edilmelidir (Ibid., s. 1017). Buna paralel olarak bu tez çalışmasından elde edilen bulgular göstermektedir ki hem Türkiye'deki hem de Almanya'daki kadınlar, kamusalda Müslüman ve kadın kimliklerini bir arada var etme arzuları dışında oldukça çeşitli ve farklı görüşlere sahiptir.

Almanya'daki kültür anlayışı, baskın ve yol gösterici kültür anlamına gelen “*Leitkultur*” üzerinden okunduğunda, bu nosyon kapsamında Alman olan ile olmayan arasına kalın bir çizgi çekmek, şövanist tutumları beraberinde getiren pratiklere

sahiptir (Koyuncu-Lorasdağı ve Onur-İnce, 2010, s. 83-84). Bu anlamda Almanya'daki Türkiye kökenli Müslüman kadınların çoğunluk Alman toplumunda azınlık olmaları göz önünde bulundurulduğunda bu iki grup arasındaki kültürel farklar, Müslüman kadın aktivistler için başörtüsü konusunun daha sık öne çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Bu anlamda kültür temelindeki farklılıklara bakıldığında, başörtüsü konusundaki kısıtlayıcı tutum, Alman çoğunluk toplumunun azınlık topluluk olan Müslüman Türkleri “*az gelişmiş*” olarak görme ve ayrımcılık yapma eğilimini ortaya koymaktadır (Ibid., s. 87). Bu doğrultuda, Almanya'daki Müslüman kadınların “kurtuluşu” için başörtüsü yasaklarını bir özgürleştirme yolu olarak görmek, Müslüman Türk azınlığı etnik ve dini olarak marjinalleştirerek var olan toplumsal cinsiyete dayalı ötekileştirmeyi katlamaktadır. Bu anlamda Almanya'da azınlık gruba ait kadın olma deneyimi gerek ataerkil Alman kamusal alanı gerekse Alman feministlerin başörtüsü yasaklarını destekleyen argümanları üzerinden düşünüldüğünde toplumsal cinsiyet ve ırkçı ayrımcılığın kesişiminde gerçekleşmekte; Türkiye'deki etnik ve dini çoğunluk gruptaki Müslüman aktivist kadınların deneyimlerinden farklılaşmaktadır.

Görüşmelerde kamusal alana katılımın ülkelerdeki siyasi kültür ile bağlantılı olduğu tespit edilmiştir. Katılımcılara bilhassa ülkedeki siyasi konjonktür ile ilgili soru yöneltilmemesine rağmen Türkiye'dekiler, kamusal alan tartışmasını 12 Eylül sonrası siyasi ve hukuki düzendeki değişim sonucu mahrum kaldıkları kamusal haklardan bahsetmiş, bu bağlamda medya temsillerindeki sınırlılıkların altını çizmiştir. Yine Türkiye'deki katılımcılardan özellikle bu süreci deneyimlemiş olanlar, sosyal medya ve diğer dijital ağların kullanımının yaygınlaştığı 2000li yılları eski siyasi süreçler ve onların medyaya yansımaları üzerinden okumuştur. Almanya'daki farklı jenerasyondan katılımcılar da ortak şekilde kamusal alan konusunu Almanya'daki başörtüsü yasakları ile ilişkilendirerek aktarmıştır. Bu doğrultuda, hükümetlerin başörtüsü üzerine geliştirdikleri politikaların iki ülkede de muhalif fikirleri doğurduğu aşıkardır. Ancak medyanın bu politikaları ve ona karşı geliştirilen muhalefeti yansıtır biçimi, iki ülkedeki siyasi kültüre göre farklılık göstermektedir. Bu bağlamda Almanya'daki katılımcıların çoğunluğu fikirlerini açıklamadan önce kendisini bir siyasi parti ya da ideoloji ile tanımlamakta fayda görmüş bunu ön bilgi olarak sunmuştur. Örneğin K2, kendisini sosyal demokrat olarak tanımlamış ve

fikirlerini bu bağlamda rahatlıkla dile getirdiğinden bahsetmiştir. Türkiye’de ise K8 ve K10 gibi kendisini sol ideolojilere daha yakın görerek feminizm ile yollarının kesiştiğini belirten katılımcılar bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, BKPD’nin eski başkanlarından olan F. Ü., Türkiye’de özcü feminist yaklaşım olarak görülebilecek Kemalist feminist bakışın başörtülü kadını kimlikleri nötralize ettiği kamusal alandan dışlamasına karşılık yakın geçmişte başörtüsünün kamusal alanda yaygınlaşmasını, başörtüsünün artık daha az “gösterge” haline gelmesi üzerinden açıklamıştır:

*“Başörtüsü takmanın veya çıkarmanın muhafazakâr kesimde eski dönemle kıyaslandığında daha sıradan olaylar olarak görüldüğü kanısındayım (...) Laist kesimler ise başörtülülere, AK Parti uygulamalarını benimseyen, en geleneksel İslami yorumları şüphe etmeden destekleyen kişiler olarak görüyorlar.”*

(F. Ü., bianet.com Erişim Tarihi: 10.09.2022).

Bundan hareketle güncel bir saha çalışmasında elde edilen bulgulara göre, Türkiye’de başörtülü kadınların AKP ile politik, sosyal ve kültürel olarak ilişkilendirilmesi, özellikle 2016 sonrası birçok kesimden Müslüman kadının bu etiketlenmeyi reddetme motivasyonu ile başörtülerini çıkarmasına neden olmuştur (Parla, 2022). Ne tür bir faillik kavramının, örtülü kadının failliği hakkında düşünmemize yardımcı olacağını sorgulayan Bilge (2010), kesişimsellik ve hümanist öznenin postyapısalcı eleştirisinden faydalanmıştır. Bu anlamda kadının örtünmesinin anlamı ister feminist ister anti-empyralist olsun özgürleşmenin ön koşulu olarak değerlendirilemez (Bilge, 2010). Bu bağlamda Almanya’daki ve Türkiye’deki kadınların kamusal alandaki örtünme pratiklerine engel olan gelişmeler ve bunu besleyen görüşler; buradaki fail Müslüman kadını, tek boyutlu ve akışkan kimliğe sahip görmeyerek özcü bir perspektif sunmaktadır. İki ülkeden de katılımcılar, kamusal alanda var olmaya dair soruları ortak olarak başörtüsü deneyimleri ya da gözlemleri üzerinden cevaplamışlardır. Ülkelerindeki idealize edilmiş hem ataerkil kamusal hem de feminist kamusal alanda başörtülü aktivist olarak uzun yıllar yer bulamadıklarını ve bunun medya ile yeniden üretilen özcü bakış ile bağlantılı olduğunu vurgulamışlardır.

Bunun yanı sıra, Manisha Desai'ye göre (2009, s. 95), *“kadınlar, çoğunlukla yerel ve topluluk temelli ama aynı zamanda giderek artan şekilde ulus ötesi olan alanlarda, kamusal/özel sınırlarını yeniden müzakere eden uygulamalar geliştirme eğilimindedir”*. Bu anlamda Türkiye’de de Almanya’da da Türkiye’nin ilk ve şimdilik tek İslami feminist derneği olan Havle Kadın Derneği, feminizmin yerelleşmesini savunarak bu doğrultuda çalışmalar yürütürken; kendisini Müslüman feminist aktivist tanımlayan ve Başkent Kadın Platformu eski başkanlarından K7 ve K5, ulus ötesi ve politika temelli aktivizmi savunmaktadır. Ancak yönetime dair görüşler çeşitlense de tüm katılımcıların yaklaşımları dijital alanın feminist aktivizme imkân sunduğu yönündedir.

Medyanın toplumda bilgi ve anlam üretme ve yayma araçlarının kontrolü ve mülkiyeti, hem ulus-devlerde hem de devletler arasında hali hazırda var olan ekonomik, toplumsal ve politik eşitsizlikleri büyük ölçüde yansıtmakta ve yeniden üretmektedir (Coyer ve diğ., 2005, s. 11). Ancak medyanın bu rolü, yine medya kanalıyla bu eşitsizliklere meydan okumanın önünü açmaktır. Nitekim, alternatif ve aktivist medya; toplumsal, siyasi ve kültürel değişimler doğrultusunda şekillenmektedir. Bu çalışmada politik, kültürel ve sosyal açıdan oldukça farklı yapıda olan Türkiye ve Almanya örneklerinin ele alınmasıyla alternatif medyanın, anlam yaratma ve yeniden üretim işlevi de göz önünde bulundurulduğunda çeşitli dinamiklere sahip toplumlarda ortak anlam üretmeye katkı sağladığı görülmüştür.

Hannah Pitkin (1981), kamusal tanımlamada yardımcı olması için kamusalın üç boyutundan bahsetmektedir: erişim boyutu, etki boyutu ve yönetim boyutu. Özellikle Pitkin’in tanımladığı ilk boyutta, herkesin erişebileceği, incelemeye açık olan şey, kamusal olarak tanımlanabilmektedir ve bu doğrudan “halkın içine çıkmak” ile ilişkilendirilmiştir. Bu anlamda yeni medya teknolojilerinin gelişimi ile bilgiye erişimin kolaylaşmasına karşın kamusalın dışında kalanlar olduğu için bu alanın yeniden tanımlanması gerekmiştir. Zira özellikle kadınlar ile etnik ve dini azınlıkların, “diğer” fikirleriyle kamusal alana çıkması ana akım ve konvansiyonel medyanın

yarattığı kamusal alanlar ile mümkün olmamaktadır. Bu durumda dışlanan gruplar, Pitkin'in kamusal tanımı yaparken kullandığı erişim, etki ve yönetim boyutlarının günümüz enformasyon toplumunun çeşitlenmiş ve erişimi daha kolay sağlanan kamusal alanlarında hala aktif olduğunun ispatı niteliğindedir. Böylece “diğer gruplar”, görünürlük kaygılarını, alternatif medya platformları ile oluşturdukları dijital kamusal alanlar ile sergilemektedir.

Ezcümle, ulus ötesi kadın hakları savunuculuğu yapan ağlar, uluslararası tartışmalara alternatif vizyon kanalları açmaktadır (Sikkink, 1998). Bu anlamda Fraser'ın da (1990) vurguladığı ulus ötesilik, (*transnationalizing*) feminist harekete medya kanallarının da çeşitlenmesiyle ayrı bir boyut kazandırmaktadır. Siyah feminizmin, siyah kadının hak mücadelesinin ötesine geçerek dünya genelinde tartışılmaya başlaması, ulus ötesi tartışma alanlarının varlığının bir sonucu olmuştur. Buna benzer olarak Almanya'daki Müslüman feminist hareketi bilhassa Türk-Alman medyatik isimler üzerinden görünür kılan da bu durumun Türkiye'deki Müslüman feministlerce takip edilmesine olanak tanıyan da bu gelişmeden başkası değildir. Almanya'daki ve Türkiye'deki katılımcıların tümü kendisini bir fikrin “muhalifi” olarak tanımlamıştır. Bu çalışmada “ana akım” terimiyle genellenen kamusal alan, iki ülkede de farklı biçimde olmasına karşın katılımcılar, kamusaldan dışlanma noktasında ortaklaşmışlardır. Bu ortaklık, kamusal alanda yer alma arzusu ve bu doğrultuda alternatif kaynaklar arama ve geliştirme girişimlerini de beraberinde getirmiştir. Nitekim tüm katılımcıların bireysel yahut örgütlü aktivizm yürütmek ve görünür olmak için alternatif medyaya başvurdıkları tespit edilmiştir.

## SONUÇ

Bu tez çalışması, kendilerini kamusal alanda “Müslüman” ve “kadın” kimlikleriyle ifade etmek isteyen feminist ve/veya aktivist kadınların alternatif medya aracılığıyla nasıl karşı-kamu yarattıklarını konu edinmektedir. Böylece ulus ötesi bir anlayışla ele alınan karşı-kamu (Fraser, 1990) kavramının, Türkiye ve Almanya örnekleri üzerinden incelenmesiyle hem kuramsal tartışmaya uygunluk hem de geniş bir perspektif amaçlanmıştır. Bu bağlamda, alternatif medyanın karşı-kamusal alan yaratmadaki rolü; feminist kamusal alana ve normatif ataerkil kamusal alana alternatif olmaları yönüyle iki ülkedeki İslami feminist ve/veya aktivist kadınlar üzerinden analiz edilmiştir. Bu çalışmada bütünüyle İslami feminist kamusal alan tartışması yapma kaygısı güdülmemiş, Türkiye ve Almanya örnekleri karşılaştırılarak İslami feminist kamusal alanın bu ülkelerdeki durumu, alternatif medya temsilleri bağlamında çözümlenmiştir.

Bir nitel araştırma örneği olan bu çalışmada, çalışmanın odak grubunda yer alan “alternatif Müslüman kadınların” seslerini etkin duyuracağı düşünülerek yarı yapılandırılmış derinlemesine mülakat tekniğine başvurulmuştur. Bu anlamda görüşülen on beş feminist/aktivist kadının aktarımları, betimsel analiz tekniğinde yer alan doğrudan alıntı verme ve teorik çerçeve/literatürle bağlantı kurma koşulları kapsamında değerlendirilmiştir.

Günümüzde liberal feminizm de denenen feminizmin ilk dalgası, kadınların erkekler ile eşit siyasi ve sosyal haklara sahip olma mücadelesi verdiği dönemi kapsamaktadır. Bu doğrultuda özcü liberal feminist düşünceye göre kadınlar ve erkekler arasındaki siyasi eşitsizlik, kadınların yapabileceklerini kanıtlamalarına imkân sunulmadığından kaynaklanmakta; bu nedenle mücadelesi verilen eşitlik

anlayışına göre kadınlar, tipik olarak erkeklerle ilişkilendirilmiş özellikleri benimsemektedir. Bu yaklaşımı, kadınların bireysel yaşam ve deneyim koşullarının farklılığını göz ardı etmesi yönüyle oldukça eksik ve indirgemeci bulan anti-özcü feminist yaklaşımlar ile kadınların farklılıkları da tartışmaya dahil edilmiştir. Judith Butler’a göre (1990), “sınırsız anlamlandırma süreci” olarak adlandırılan farklılıkların tanımlanmasında genelleştirmeler olduğu takdirde indirgemeci tutum kaçınılmazdır. Zira farklılıkların inşasıyla farklılıklar, diğer kategorilerin alt başlığı olmaktan ya da tamamıyla kategori dışı tutulmaktan kurtulmaktadır. Buna paralel olarak Butler’a göre (2004, s. 180), özcü olmayan bir modernlik savunuculuğu gerekmektedir ve *“modernliği geleneksel olarak dışlanan grupları kapsayacak şekilde genişletmek, ancak bunu yaparken nezhur terimleri nötrleştirmemeye dikkat etmek”* gerekmektedir. Bu anlamda Müslüman kadınları nötralize eden ve homojenize tanımlayan özcü yaklaşımların, Müslüman kadınlar içindeki ayrılıkları ve farklılıkları kapsamaması yönüyle temsil kabiliyeti düşüktür.

Feminizm, günümüzde medya kullanımlarının çeşitlemesiyle ve yoğunlaşmasıyla daha popüler bir ideoloji haline gelmiştir. Gündelik hayatta kadınların maruz kaldığı cinsel taciz, şiddet, zorbalık gibi durumlarla mücadeleyi dijital alana taşıyan feminizmin dördüncü dalgası ile önceleri kolaylıkla mahrem alana hapsedilen öznel kadın deneyimleri, kamusal alanda daha çok görünür kılınmaktadır. Bilhassa sosyal medya kullanımıyla hem yaşanan sorunlar açığa verilmekte hem de kadınlar arası dayanışma yaratılmaktadır. Enformasyon teknolojilerine dair tartışmalı yaklaşımlar göstermektedir ki feminist perspektif, internetin kadın hareketindeki misyonuna dair iki temel sonuca gitmektedir: internet bir yandan feminist aktivizmde küresel etki yaratarak kadınlara özgürleştirici bir alan sunmakta; diğer yandan doğası gereği ataerkil olan teknoloji, baskının dijitalde yeniden üretilmesine neden olmaktadır (Schulte, 2011, s. 734). Üçüncü dalgaın kazanımı olarak kadınların kendilerine has durumlarının kadınlık deneyimiyle birlikte değerlendirilmesi, günümüz enformasyon toplumunda işlerlik kazanan dijital feminizm ile yer yer iş birliği yapmaktadır. Kesişimsel feminizmi dijital alanı kullanmadan yürütmek düşünölemeyeceğinden kesişimsel feminizm de kullanılan yöntemlerle dijital feminizme dahil olmaktadır. Zira bu iki dalgasının ortak kazanımı olarak farklı kimliklerin kesişimindeki kadınların medya kullanımları ve medya temsilleri sıklıkla tartışılan konulardan olmuştur. Bunun yanı sıra postkolonyal feminizm, postkolonyal teoriden hareketle sömürgecilik sonrası

medyanın da içinde bulunduğu kültürel ürünlerin içine bu ülkelerden kadınları yerleştirmeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda sömürge sonrası dönemde farklı ırksal ve dinsel kimliklere sahip kadınlar; siyasi, toplumsal ve kültürel alana çeşitli yollarla dahil olmuştur. Ancak kolonyalist ve erkek egemen altyapıda ürün veren medya, postkolonyal feminizmin bu çok çeşitli ve kapsayıcı mücadele misyonu göz önünde bulundurulduğunda dönüştürülmesi gereken alanlardandır. Bu bağlamda postkolonyal feminist teorisyenler, medyanın rolünün altını çizerek kadınları tarihsel sömürge ve özgürleşme süreçlerine yerleştirme doğrultusunda çalışma yürütmüşlerdir (Ross ve Carolyn, 2006, s. 3). Alternatif medya ise ‘sıradan insanlara’ seslerini duyurma ve temsillerini yayma fırsatı vermektedir (Bailey ve diğ., 2007, s. 14). Bu niteliği üzerinden alternatif medya, “alternatif kadınlar” için çalışılması en verimli alanlardandır. Zira alternatif medyanın tek bir alanında bile çok fazla heterojenlik vardır (Atton 2002, s. 8). Bu durumda alternatif medya hem kendi içinde çeşitlilik barındırmakta hem de varlığıyla yeni medya ekolojisinde çeşitlilik yaratmaktadır.

Yuval Davis (2006, s. 203)’in anlamlandırma süreçlerini gökkuşağı metaforuyla açıklayışı, bu çalışmanın bağlamı açısından oldukça anlamlıdır. Gökkuşağı farklı renkleri içerse de renkler sosyal ve dilsel ortamlara göre ayırt edilmektedir, bu nedenle tüm renk spektrumunu tanımlamak mümkün olmayacaktır. Buna benzer olarak sosyal, ekonomik ve politik olarak tanınma mücadelesinde kadınların karşısına çıkan konumlandırmalar, kimlikler ve politik değerler olduğu gibi; zamanla feminizmler içinde de tanımlanma ihtiyacı doğan kavramlar bulunmaktadır. Örneğin, “Müslüman kadınların” kendi içlerinde homojen olmadıkları düşünüldüğünde, bu grubu anlamlandırma kompleks bir iştir. Bu nedenle bu grup, postkolonyal ve ulus ötesi yaklaşımların sıklıkla başvurduğu karşı-kamu nosyonu üzerinden incelendiğinde anlamlı sonuçlar elde edilebilecektir. Squires (2002), karşı-kamunun yalnızca devlet veya egemen kamusal alanın baskısına karşı tepki olarak değil, aynı zamanda söz konusu kamusal alanın iç siyaseti ve kültürel kaynaklarına da tepki olarak ortaya çıktığını öne sürmektedir. Bu perspektif, “alternatif Müslüman kadınlar” üzerinden okunduğunda, yalnızca din ve cinsiyet kimliği üzerinden gruplanamayacak çeşitlilikte olan bu grup, devlet kurumlarına karşı lobi oluşturarak ataerkil politikaları protesto etme yönüyle karşı-kamu oluşturmaktadır.

İnsanlar aynı anda birden fazla din veya inanç ile ilişki kurabilmektedir veya aynı nominal din altında farklı şekillerde ibadet edebilmektedir. Bu durum, “*dini bir topluluğa üyelik*” gibi basitçe tanımlanan kategorinin bile oldukça çok yönlü ve belirsiz olduğunu göstermektedir (Nandi, 1983). Bu yaklaşıma karşın, Nilüfer Göle’ye göre “*cemaatin önceliğini sembolize eden ve cinselliğin mahrem sınırlar içine hapsolmasını aktaran*” örtü/tesettür, özel olanı (alanı) kamu bakımından korumaktadır (2000, s. 484-485). Ancak bu görüş, örtüyü kullanan tüm kadınların durumunu açıklamada yetersizdir. Zira başörtüsünü, onu kullanan tüm Müslüman kadınların kamusal alanda ait olduğu sosyolojik cemaati sembolize etmesi üzerinden tanımlamak kapsayıcı değildir. Dünyanın birçok yerinde farklı siyasal kültüre sahip tesettürlü Müslüman kadın bulunmaktadır ve bu kadınları “geleneksel İslam sosyolojik cemaati” üzerinden homojenize etmek, farklılıkları göz ardı etmesi yönüyle problemlidir. Dolayısıyla “Müslüman kadın” belirli düşünce kalıplarının bu grupta yer alan herkes için geçerli görülebileceği bir kimlik değildir, homojenize edilemez.

Medya temsilleri, siyasi ve toplumsal yapıdan bağımsız düşünülemez. Bu nedenle, Müslüman kadınların alternatif medya ile karşı kamusal alan yaratma potansiyeli tartışılırken kadınların bu potansiyeli kazanma ve eyleme geçme süreçlerinde etkili olan politik gelişmeler ve içinde bulundukları toplumsal yapı ile birlikte medyanın gelişimi de hesaba katılmalıdır. Böylece, kamusal alan tartışması söz konusu olduğunda siyaset bilimi, iletişim bilimleri, sosyoloji gibi birçok alana temas söz konusu olduğundan; Müslüman kadının alternatif medya ile görünürlüğünü analiz ederken yalnızca medya kanallarının tarih içindeki seyrine ya da yalnızca siyasi tarih ve feminist kamusal alana bakmak birçok noktanın kaçmasına sebep olacaktır. Dolayısıyla disiplinler arası bir çalışma niteliğinde olan bu tez çalışması, konuya bütüncül bakarak tüm yönleri değerlendirmek adına, odağı alternatif medya olarak belirlemiş, ancak siyasi kültür ve habitusun konuya etkisini de göz ardı etmemiştir. Böylece, konuyu etkileyen faktörler iki farklı ülke üzerinden incelenerek daha rahat sergilenmiştir. Bu anlamda günümüz Müslüman feminist harekete bakıldığında, her ne kadar üçüncü dalganın çıktılarında olsa da bu hareketin de beyaz yakalı- orta sınıf Müslüman kadınların hareketi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim bu çalışma kapsamında yapılan derinlemesine görüşmelerde yer alan katılımcıların çoğu,

orta sınıf aileden gelen, ekonomik özgürlüğe sahip Müslüman kadınlardır. Bu durum, feminist bilincin gelişiminde habitusun etkisini ortaya koymaktadır. Zira kadınların kendilerini “hem Müslüman hem feminist yahut aktivist” olarak tanımlamaları ve bu doğrultuda çeşitli yöntemlerle aktivizm yürütmeleri ancak kadınlık bilinci ve ileri okuma ile elde edilecek entelektüel donanımlarının bir sonucudur.

Bu çalışma göstermiştir ki Almanya’daki ve Türkiye’deki Müslüman feminist/aktivist kadınların bu kimlikle ayrımcılığa uğramaları iki ülke için de ortak olmasına karşın, ülkelerdeki siyasal kültür farkı nedeniyle kadınların mücadele ettikleri konular farklılaşmaktadır. Türkiye’de “alternatif Müslüman kadınlar, mücadele konuları ve odak noktaları kadın sorunları olmasına rağmen, yalnızca ataerki ve ana akım düşünceler ile değil -fikirleri kolaylıkla kriminalize edildiği için- siyasi ve hukuki olarak sıklıkla siyasi iktidar ile de mücadele etmektedirler. Dolayısıyla Türkiye’deki katılımcıların tamamına yakını yürüttükleri aktivizm dolayısıyla “muhalif” kimliklerini öne çıkarmış bunun sonucu olarak da siyasi otoriteler tarafından sıklıkla kriminalize edildiklerinden bahsetmiştir.

Çalışmada yer alan Almanya’daki katılımcıların çoğu, Almanya’da doğmuş ya da Almanya’da yetişmiş, oranın eğitim olanaklarını etkin değerlendirmiş kadınlar olduğu için ülkenin siyasi kültüründen etkilenecek daha demokratik bir iklimde feminist/aktivist fikirlerini geliştirmişlerdir. Ancak katılımcıların çoğu, Almanya’da kadın ve Türkiyeli azınlık kökenli olmanın verdiği öznel ayrımcılığın yanında İslamofobi başta olmak üzere Müslümanlara yönelik oryantalist ve özcü bakışların doğurduğu diğer birçok ayrımcılıkla da mücadele ettiklerini aktarmıştır. Almanya’daki katılımcılar için kamusal alandan dışlayıcı iki büyük engel olduğu tespit edilmiştir: a) özcü beyaz feminist yaklaşımların ana akım medyanın da yardımıyla alternatif Müslüman kadınlara dair sergiledikleri ırkçı, özcü ve oryantalist dil ve feminist hareketten dışlama girişimleri b) geleneksel İslami STK’lar ve diğer İslami kadın derneklerinin bu gruba dair pejoratif açıklamaları. Altı çizilmelidir ki Almanya’daki katılımcıların İslami feminist/aktivist görüşleri ve eylemlilikleri dolayısıyla iktidar ile doğrudan ya da dolaylı bir siyasi ya da hukuki mücadeleleri söz konusu değildir. Bu siyasi iklim, medya özgürlüğüne de yansdığından gerek sivil toplum örgütlenmesi ile

gerekse alternatif medya kanalları ile alternatif fikirlerini geliştirme ve görünür kılmada bu gruba yeni alan sağlamakta ve var olan alanlarını genişletmektedir. Bunun yanı sıra, siyasal kültür farkı üzerinden farklılaşan birçok nokta olmasına karşın, iki ülkede de “alternatif Müslüman kadınlar” farklılaştıkları hususlarda kimi zaman dijital alanda linç edilmektedir.

Yapılan derinlemesine görüşmeler sonucunda katılımcıların alternatif medyayı kullanma motivasyonlarının başında fikir üretme ve paylaşma, ardından dayanışma ve son olarak bilgi edinme gelmektedir. Bu anlamda siyasal kültürü, ideolojik arka planı ve feminizmi tanımlama şekilleri değişkenlik gösteren katılımcılar, ortak olarak ana akımın alternatifi olan görüşlerini görünür kılmak, benzer şekilde sesini duyurmak isteyenlerle birliktelik ruhuna erişmek ve alternatife dair bilgi edinmek amacıyla alternatif mecralara başvurmaktadır.

Almanya’daki Müslüman kadınların sorunları daha çok günlük hayat pratikleri ile kolayca ilişkilendirilen yönde olmuştur. Ama bu çalışmanın kapsamının dışında kalır şekilde ülkelerin kadın politikalarını ve katılımcıların buna dair görüşlerini kıyaslamak anlamsız olacaktır. Burada altı çizilmesi gereken iki temel husus vardır: bir yandan iki ülkede de “diğer Müslüman kadınların” fikirlerini dolaşıma sokmaları ve kitlelerini genişletmeleri için alternatif medya can simidi rolü oynamaktadır; diğer yandan bu ülkelerdeki sivil toplum örgütlenme biçimi ve etkinliği, siyasal kültür ve sosyal medya ile kamusal alana gösterilen rağbet farklılık gösterdiği için bu farklar iki ülkedeki Müslüman kadınların gündemini işgal eden sorunlarda da belirleyici olmaktadır.

Saha çalışmasından elde edilen bulgular göstermiştir ki her iki ülkede de sivil toplum örgütlenmeleri, sosyal medya platformları ve genel ifadesiyle alternatif medya kanallarıyla karşı-kamusal alan yaratılmış olsa da ele alınan çevrimiçi platformlar ve STK’lar, ağırlıklı olarak “orta-sınıf Müslüman aktivist kadınlardan” oluşması nedeniyle tam anlamıyla kapsayıcı değildir ve bu nedenle karşı-kamusal alan olmanın tüm kriterlerini sağlamamaktadır. Bunun yanı sıra, çok dilli, yüksek öğrenimli, kaynağa ve bilgiye erişimi kolay olan orta ve üst sınıf kadınların yoğunlukta oluşuyla

ele alınan platformlar Habermasyan kamusal alanın ideal kamusal alanına bir nebze benzemektedir. Ancak “alternatif Müslüman kadınların”, Türkiye’de “Müslüman ve feminist” kimliğinin bir aradalığını marjinal gören laik egemen kamuya ve Almanya’da reformist ve seküler görüşleri İslami paradigma ile örtüştürmeyerek ötekileştiren baskın kamusal söyleme alternatif medya mecraları ve STK’lar ile meydan okumaları, “madun karşı-kamusal” niteliği taşımaktadır. Ezcümle, iki ülkede de bilhassa alternatif medyaya başvurmaları yönüyle bu madun grubun mücadele biçimleri benzerken; mücadele edilen konuların değişkenlik gösterdiği tespit edilmiştir.

Gerek yapılan literatür incelemesi ve kuramsal okumalar gerekse saha çalışmasından elde edilen bulgular ışığında bu çalışmanın araştırma sorularının tamamına yanıt bulunmuştur. Bu çalışmada iki ülke üzerinden karşı kamusal alan tartışması yürütülmesi, sorunsalın derinleştirilmesini sağlamış ve araştırma sorularının farklı coğrafyalarda nasıl cevaplandığını görmek için etkin gözlem imkânı sunmuştur.

Çalışmanın saha bölümünde gerçekleştirilen derinlemesine görüşmelerin bir kısmı, Covid-19 pandemi sürecine tekabül etmiş, dolayısıyla katılımcıların Covid-19 pozitif olmaları ve salgın tedbirleri kapsamında yüz yüze görüşmek istememeleri nedeniyle bazı görüşmeler, çevrimiçi platformlar aracılığıyla yapılmıştır. Bu nedenle bilhassa iletişim çalışmalarında yüz yüze derinlemesine görüşme yapılarak veri toplamanın ehemmiyeti göz önünde bulundurulduğunda yapılan çevrimiçi görüşmeler bu çalışmanın sınırlı kaldığı noktalardandır. Bu çalışmanın bir diğer sınırlılığı ise Almanya’daki katılımcılar ile yapılan görüşmelerde takılan dil bariyeridir. Zira bu katılımcı grubunun kendilerini en rahat ve etkin şekilde ifade ettikleri, eğitim ve resmi dilleri Almancadır ve görüşme sırasında akademik İngilizce ya da profesyonel düzeyde olmayan Türkçe iletişimi tercih etmişlerdir. Katılımcılardan K15 ile yalnızca İngilizce, kalan tümüyle Türkçe gerçekleştirilen görüşmelerde yer yer ifade sorunları yaşandığından görüşmelere İngilizce devam edilmiştir.

Bu çalışmada örnekleme daraltmak ve odaklanılan grubun konuyla bağıntı daha detaylı inceleyebilmek amacıyla Almanya’daki Türk-Alman Müslüman kadınlara

odaklanılmış, Almanya’da karşı kamusal alan oluşturulmasında rol oynayan diğer Müslüman kadınlar odak dışı bırakılmıştır. Dolayısıyla, her ne kadar farklılıkların karşı kamusal alanın yaratılışındaki etkinliğine sıkça değinilse de bu çalışma, Almanya’daki farklı etnik kökenden gelen Alman-Müslüman kadınların aktivizmini yansıtmamaktadır. Bu nedenle ileri çalışmalar, örnekleme daha geniş tutarak karşı kamusal alanı tüm boyutlarıyla ele alabilir. Bunun yanı sıra örneklem: akademisyenler, STK temsilcileri ve sosyal medyada içerik üreticileri olarak sınırlandırılmıştır. Bu durum, elde edilen bulguların çoğunlukla orta sınıf- eğitilmiş kadınlar üzerinden değerlendirilmesine yol açmıştır. Ancak yapılan derinlemesine görüşmelerde bu grupta yer alan kadınların annelerinin veya ailelerindeki üst jenerasyon eğitim almamış orta sınıf altı kadınların, feminist mücadeleye yeni jenerasyonu hazırlayan nitelikte kadınlık bilinci aktarımında önemli role sahip oldukları fark edilmiştir. Ayrıca bu grup, “madun karşı kamusal alanı” sınıfsal niteliğiyle daha iyi karşılamaktadır. Bu nedenle ileri çalışmalar, “Müslüman kadın aktivizminin” işçi sınıfı, madun, yüksek öğrenim almamış kadınlar için ne ifade ettiği üzerinde durarak onların medya kullanımlarına dair keşif çalışması yürütebilir.

## KAYNAKÇA

- Abadan-Unat, N. (1998). "Söylemden Protestoya: Türkiye’de Kadın Hareketlerinin Dönüşümü", 75 yılda Kadınlar ve Erkekler içinde, Tarih Vakfı Yayınları, s. 323-337, İstanbul.
- Acar-Savran, G. (2009). Beden Emek Tarih. İstanbul: Kanat Kitap.
- Ahmed, L. (1992). Women and Gender in Islam: Historical Roots of Modern Debate, Yale University Press.
- Akkent, M. (1994), "Osmanlı Büyükannelerin Feminist Talepleri", Kadın Hareketinin Kurumsallaşması Fırsatlar ve Riskler ,1-4 Kasım 1991’de Frauen-Anstiftung tarafından düzenlenen uluslararası toplantının tutanakları, Çev: Meral Akkent, Metis Yayınları, İstanbul, s.88
- Aksel, H. S. (2019) Deleuzian Conceptualization of "Agency": Muslim Women Questions, Cumhuriyet Theology Journal, 23 (2): 1009-1025.
- Aksoy, H. A. (2015). 'Invigorating democracy in Turkey: the agency of organized Islamist women', Politics & Gender, 11, pp. 158-172.
- Aksoy, R. (2017). Kadınların Sokak Sohbetlerinden Kamusal Alana, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İletişim Bilimleri Anabilim Dalı İletişim Bilimleri.
- Aktaş, C. (2001). Bacıdan Bayana İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi, İstanbul: Pınar Yayınları, s. 7-268.
- Aktaş, C. (2006). Feminizmin Beyaz Batılı Kadın Seçkinciliği, Uluslararası İnsan Haklarında Yeni Arayışlar Sempozyumu, s. 1-20.
- Akyılmaz, Ö. ve Köksalan, M. E. (2016). Türkiye’de İslami Feminizm ve Kadın Kimliğinin Yeniden İnşası: Reçel Blog Örneği, Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi Uluslararası Hakemli Dergisi, 24(2).
- Al-Faruqi, L. (1987), Women, Muslim Society, and Islam, American Trust Publications, Indianapolis, IN.
- Ali, Z. (2014), İslami Feminizmler, (çev. Ö. Elitez), 2.basım, İstanbul: İletişim Yayınları. s. 29-31.

- Alikılıç, Ö. ve Baş Ş. (2019). Dijital Feminizm: Hashtag'in Cinsiyeti Fe Dergi, 11(1), 89-111.
- Altınay, R. E. (2014). There is a Massacre of Women: Violence Against Women, Feminist Activism, and Hashtags in Turkey", *Feminist Media Studies*, 14, (6), 1102-1103.
- Alyanak, O. (2019). When Women Demand Prayer Space: Women in Mosques Campaign in Turkey, *Journal of Middle East Women's Studies*, Duke University Press, 15(1), pp. 125-134.
- Amir-Moazami, S. (2011). Dialogue as a governmental technique: managing gendered Islam in Germany. *Feminist Review*, 98(1), 9-27.
- Amirpur, K. (2013). Women's problems as a 'women's only' problem? Debates on gender and democracy in Iran, *Philosophy and Social Criticism*, 39(4-5) 407-415.
- Amirpur, K. (2018). The Role of Social Media in Democratisation Processes: An Iranian Case Study, in: *Islam in der Moderne, Moderne im Islam. Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag*, s. 472-495, Leiden: Brill.
- Apak, M. (2004) 1980-90 arası Türkiye'de Kadın Hareketinin Gelişim Süreci ve 2000'lere Yansıması: Farklılıklar, Tartışmalar, Ayrışmalar, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi.
- Arat, N. (1993). Türkiye'de Kadın Girişimcilik. Tes-Ar Yayınları, No:7, Ankara.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.
- Aslan-Akman, C. (2008). "Sivil Toplumun Yeni Aktörleri Olarak İslami Eğilimli Kadın Dernekleri", *Toplum ve Demokrasi*, 2 (4), Eylül-Aralık, s. 71-90.
- Atton, C. (2002). *Approaching Alternative Media: Theory and Methodology* in *alternative media*, London: Sage Publication, pp.7-29
- Avcı, N. ve Topçu, D. (2021). Sosyal Medya, Dil ve Edebiyat, *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 11 (1), 5-26.
- Ayata, A. (1997). The emergence of identity politics in Turkey, *New Perspectives on Turkey*, No. 17.
- Badran, M. (2002). Islamic feminism. What's in the Name? *Al-Ahram Weekly*, Cairo, 17th-23rd January.
- Badran, M. (2005) 'Between secular and Islamic feminism/s: reflections on the Middle East and beyond', *Journal of Middle East Women's Studies*, 1(1), January, pp. 6-28.

- Baé T. (2019). Almanya’da Medya ve Devlet İlişkisi, SETA Perspektif, Nisan, Sayı: 297.
- Bailey et al. (2007). Understanding Alternative Media, Open University Press. New York.
- Barlas, A. (2004). Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an. Austin, University of Texas Press.
- Bawa, N. (2018). Muslim Women Too: Debating Feminism, Sexual Violence and Islam in #MeToo and #MosqueMeToo. MA Major Research Project, McMaster University.
- Benhabib, S. (1992). Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics. Routledge.
- Berktaş, F. (2004). “Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye”, Sivil Toplum ve Demokrasi Konferans Yazıları, No 7, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sivil Toplum Kuruluşları Eğitim ve Araştırma Birimi.
- Bilge, S. (2010). Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women. *Journal of Intercultural Studies*, 31(1), 9–28.
- Bilge, S. (2013). Intersectionality Undone: Saving Intersectionality from Feminist Intersectionality Studies.” *Du Bois Review* 10 (2): 405–424.
- Blair et al. (2009). Webbing Cyberfeminist Praatce: Communities, Pedagogies, and Social Action. Edited by Kristine.
- Bora A. (2014) Kadınların Sınıfı Ücretli Ev Emeği Ve Kadın Öznelliğinin İnşası. Ankara: İletişim Yayınları.
- Boulila, S. and Carri, C. (2017). “On Cologne: Gender, Migration and Unacknowledged Racisms in Germany.” *European Journal of Women’s Studies* 24 (3): 286–293.
- Bourdieu, P. (1990). The Logic of Practice. Cambridge: Blackwell Publishers.
- Bourdieu, P. (2000). Pascalian Meditations. Cambridge: Polity Press.
- Brock, A. (2006). A Belief in Humanity is a Belief in Colored Men : Using Culture to Span the Digital Divide.” *Journal of Computer-Mediated Communication* 11(1): 357–374.
- Bunting, A. (1993). Theorizing Women's Cultural Diversity in Feminist International Human Rights Strategies, *Journal of Law and Society*, Vol. 20, No. 1, Feminist Theory and Legal Strategy, pp. 6-22.
- Butler, J. (2004) Undoing Gender, New York & Londra: Routledge, s. 180.

- Butler, Judith (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Byerly, C. M. (2016). *Feminist Interventions in Newsrooms, Women and Media: A Critical Introduction*, Blackwell Publishing. pp. 109-131
- Campenhausen v. A. (2004). *The German Headscarf Debate*”, Brigham Young University Law Review, No 2, January, p.672.
- Carroll, W. K. and Hackett, R. A. (2006). *Democratic media activism through the lens of social movement theory*, Media Culture Society 2006; pp. 83-104
- Castells, M. (1996). *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. I*. Malden, MA; Oxford, UK: Blackwell.
- Castells, M. (2009). *Communication power*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Castells, M. (2010). *The Power of Identity*. 2nd ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Castells, M. (2012). *İşyan ve Umut Ağları İnternet Çağında Toplumsal Hareketler*, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Caughie, P (2010). Introduction: theorizing the ‘first wave’ globally. *Fem Rev* 95, pp. 5-9.
- Chin, R. (2010). *Turkish Women, West German Feminists, and the Gendered Discourse on Muslim Cultural Difference*. *Public Culture*, 22(3), 557–581.
- Coate, K. (1999) *The History of Women’s Studies as an Academic Subject Area in Higher Education in the UK: 1970-1995*, University of London, Institute of Education, PhD Thesis.
- Cooke, M. (2001). *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature*. New York: Routledge.
- Coşar, S. and Özkan-Kerestecioğlu, İ. (2016). *Feminist Politics in Contemporary Turkey: Neoliberal Attacks, Feminist Claims to the Public*. *Journal of Women, Politics & Policy*, 1–24.
- Coşar, S. and Yeğenoğlu, M. (2011). *New Grounds for Patriarchy in Turkey? Gender Policy in the Age of AKP*. *South European Society and Politics*, 16(4), pp. 555–573.
- Crenshaw, K. (1989). *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminism*.

- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), p. 1241.
- Curran J. (1997). Medya ve Demokrasi: Yeniden Değer Biçme, Medya, Kültür, Siyaset. (Der.) S. İrvan. Ankara: Alp Yayınevi. s. 181-261.
- Çaha, Ö. (1993). The Role of Women in The Formation of Civil Society In Post-1980 Turkey, A Dissertation Submitted to the Department of Political Science and Public Administration of Bilkent University In Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy. pp. 202-234.
- Çaha, Ö. (2010). Attitudes Towards the Status of Women in Turkish Society: The Case of Istanbul, *European Journal of Economic and Political Studies*, 3(2), pp. 145-162.
- Çaha, Ö. (2011). The Transition of Feminism from Kemalist Modernism to Postmodernism in Turkey, *Turkish Journal of Politics*, 2 (1), pp. 5-20.
- Çamer, H. N. (2005). Başkent Kadın Platformu Derneği, Cumhuriyet Kadınları Derneği ve Uçan Süpürge’de Yer Alan Gönüllü Kadınların, Gönüllülük Deneyimleri ile Elde Ettikleri Kazanımlar, Yüksek Lisans Projesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı, Proje Danışmanı: Prof. Dr. Meral Uysal, Ankara.
- Çubukçu, S. U. (2004). Post-1980s Women’s movement in Turkey: A challenge to patriarchy. The position of women in Turkey and in the European Union: Achievements, problems, prospects, 35-54.
- Dalaman, Z. B. (2020). Kadın Hareketinde Feminist Alternatif Medyanın Rolü: Türkiye ve Tunus Örnekleri, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Tez Danışmanı: Doç. Dr. Murat Metinsoy.
- Daly, M. (1978). *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press.
- Daniels, J. (2016). *The Trouble with White Feminism: Whiteness, Digital Feminism and the Intersectional Internet*, City University of New York (CUNY) Academic Works, New York.
- Davies, B. (2000). The Concept of Agency. *A Body of Writing 1990-1999*. Walnut Creek: Altamira Press, pp. 55-68.
- Desai, M. (2009). *Gender and the Politics of Possibilities: Rethinking Globalization*. New York: Rowman and Littlefield.

- Diner Ç. and Toktaş Ş. (2010). Waves of feminism in Turkey: Kemalist, Islamist and Kurdish women's movements in an era of globalization. *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 12(1), 41–57.
- Dokumacı, P. (2020). Toward a Relational Approach? Common Models of Pious Women's Agency and Pious Feminist Autonomy in Turkey. *Hypatia*, 1–19.
- Dorroll, P. (2016). “Post-Gezi Islamic Theology: Intersectional Islamic Feminism in Turkey”. *Review of Middle East Studies*, 50(2), 157–171.
- Douglas, S. (2006). The Turn Within: The Irony of Technology in a Globalized World, *American Quarterly* 58, 3(62).
- Downing, J. (2001). *Radical media: The political experience of alternative communication*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Drüeke, R. and Zobl, E. (2014). Introduction. *Feminist Media: Participatory Spaces, Networks and Cultural Citizenship*. In: Elke Zobl, Ricarda Drüeke (Hg.): *Feminist Media. Participatory Spaces, Networks and Cultural Citizenship*. Bielefeld, pp. 11–17.
- Durakbaşı, A. (1998). “Cumhuriyet döneminde modern kadın ve erkek kimliklerinin oluşumu: Kemalist kadın kimliği ve “münevver erkekler”. A, Berkay Hacımırzaoglu. (Ed.). *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*. Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 29-50.
- Eckert, S. and Chadha, K. (2013). Muslim bloggers in Germany: an emerging counterpublic, *Media, Culture & Society*, 35(8), 926–942.
- Eisen, et al. (2020). *Schrift im Streit- Jüdische, christliche und muslimische Perspektiven*, LIT Verlag Münster.
- El-Saadawi, N. (1997). *The Nawal El-Saadawi Reader*, Zed books, London.
- El-Tayeb, F. (2011). *European Others: Queering Ethnicity in Postnational Europe*. Minneapolis: U of Minnesota P. Print.
- Enzensberger, H. M. (1976). *Constituents of a Theory of the Media. Raids and Reconstructions: Essays on Politics, Crime and Culture*. London: Pluto Press, pp. 20-53.
- Erdoğan, H. N. Ö. (2021). Yeni Toplumsal Hareketler Bağlamında Kadın Hareketleri: Dijital Aktivizm, *Ankara Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(2) , s. 112-119.
- Esposito, J. (1992). *The Islamic Threat: Myth or Reality?*. New York: Oxford University Press.

- Esposito, J. (2011). *What Everyone Needs To Know About Islam*. New York: Oxford University Press.
- Esser, F., and Vliegenthart, R. (2018). *Comparative Research Methods*. In J. Matthes, (Ed.), *International Encyclopedia of Communication Research Methods*. London: Wiley-Blackwell.
- Fenton, N. & Barassi, V. (2011). Alternative Media and Social Networking Sites: The Politics of Individuation and Political Participation, *The Communication Review*, 14:3, 179-196.
- Ferree, M. M. (2008). Framing Equality. The Politics of Class, Gender and Race in the US, Germany and the Expanding European Union, S. Roth (ed.) *Gender Politics in the Expanding European Union. Mobilization, Exclusion, Inclusion*, New York: Berghahn Books.
- Fisher, E. (2010). *Media and new capitalism in the digital age: The spirit of networks*. New York: Palgrave Macmillan, p. 7.
- Fiske, J. (1999). *Popüler Kültürü Anlamak*, Çev: Süleyman İrvan, Ankara, Ark Yayınevi.
- Foucault, M. (2014). *Özne ve İktidar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Frankenberg, R. (1993). *White women, race matters: the social construction of whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fraser N, (1989). *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN.
- Fraser N, and Nicholson L. J. (1990). Social criticism without philosophy: an encounter between feminism and postmodernism", in *Feminism/Postmodernism* Ed. L. J. Nicholson, Routledge, Chapman and Hall, New York) pp 19-38.
- Fraser, N. (1985) What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender, *New German Critique* 35, Spring/Summer, pp. 97–103.
- Fraser, N. (1990). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, pp. 56–80.
- Fraser, N. (1992) 'Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy', in *Habermas and the Public Sphere*, ed. C. Calhoun, MIT Press, Cambridge, pp.109-142.
- Fraser, N. (1997). *Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*, New York: Routledge.
- Gamper, M. (2011). *Islamischer Feminismus in Deutschland? Religiosität, Identität und Gender in muslimischen Frauenvereinen*, Bielefeld.

- Graham, T. (2015). Everyday political talk in the Internet- based public sphere. In: Coleman, S. and Freelon, D. (eds.) *Handbook of Digital Politics*. Edward Elgar, Cheltenham, UK , pp. 247-263.
- Göle, N. (1992). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2000). *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. In Fenn's and the Body, edL. Schiebinger. New York: Oxford University Press.
- Göle, N. (2015). *Musulmans au quotidien: une enquête européenne sur les controverses autour de l'islam*. La Découverte/Göle, N. *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar: Avrupa Kamusal Alanındaki İslam İhtilafları Üzerine Bir Araştırma*, Cunillera, Z. (çev.) İstanbul: Metis
- Green, E. and Adam, A. (2001). *Virtual Gender: Technology, Consumption, and Identity*, London: Routledge.
- Griffen, C. (1996). *The Essentialist Roots of the Public Sphere: A Feminist Critique*, *Western Journal of Communication*, 60(1), 21-39.
- Griffin, C. L. (1996). *The essentialist roots of the public sphere: A feminist critique*. *Western Journal of Communication*, 60(1), 21–39.
- Grosz, E. (1990). *Conclusion; A Note on Essentialism and Difference' in Feminist Knowledge: Critique and Construct*, ed. S. Gunew 332, at p. 334.
- Güç, A. (2008). *İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları*. Uludağ Üniversitesi, 2, s. 649-673.
- Gülen, H. (2021). *Birbirinin Can Simidi Kadın ve LGBTİ+ Özneler: İnsan Hakları Alanında İlişkiler, İttifaklar, Mesafeler*. Hafıza Merkezi e.V. Berlin.
- Güneş-Ayata, A. and Doğangün, G. (2017). *Gender Politics of the AKP: Restoration of a Religio-conservative Gender Climate*, *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*.
- Habermas J (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (1996). *Three Normative Models of Democracy*. Ed. S. Benhabib, *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton.
- Habermas, J. (2010). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. Bora, T., Sancar, M. *İletişim Yayınları*. (Çev.) İstanbul.
- Haraway, D. [1985] 2006. "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late 20th Century." In *The International Handbook of Virtual Learning Environments*, edited by Joel Weiss, Jason Nolan, Jeremy Hunsinger, and Peter Trifonas, 117–158. Dordrecht: Springer.

- Hermes, J. (1997). Gender and Media Studies: No Woman, No Cry, in J. Corner, P. Schlesinger and R. Silverstone (eds) *International Media Research: A Critical Survey*, pp. 65–95. London: Routledge.
- Herr, R. S. (2013). Transnational, Third World, and Global Feminisms, *Encyclopedia of Race and Racism* (second ed.). Routledge, pp. 190-195.
- Hirji, F. (2021). Claiming our Space: Muslim Women, Activism, and Social Media, *Islamophobia Studies Journal*, 6(1), pp. 78–92.
- Holm, J. and Bowker, J. (2001). *Women in Religion* (Themes in Religious Studies Series), Bloomsbury Publishing.
- Jackson, S. J. and Banaszczyk, S. (2016). Digital Standpoints: Debating Gendered Violence and Racial Exclusions in the Feminist Counterpublic, *Journal of Communication Inquiry*, 40(4), 391-407.
- Java, A. et al. (2007). Why we twitter: Understanding microblogging usage and communities. *Proceedings of the 9th WebKDD and workshop on Web mining and social network analysis*, pp. 56–65.
- Jonsson, T. (2014). White Feminist Stories. *Feminist Media Studies*, 14(6), pp. 1012–1027.
- Kandiyoti, D. (1988). Bargaining with Patriarchy, *Gender and Society* 2 (3), 274–90.
- Kandiyoti, D. (1988). *Gender and Society*, 2(3), Special Issue to Honor Jessie Bernard. pp. 274-290.
- Kaya, Ş. (2016). Yeni Türkiye’de kadın. In İ. Kaya (Eds), *Yeni Türkiye’nin Toplumsal Yapısı* Ankara: İmge.
- Kaya, Ş., (2018). Kadın ve Sosyal Medya, *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 17 (2), 563-576, Submission Date: 11-12-2017, Acceptance Date: 28-03-2018. Araştırma Makalesi.
- Keane, J. (1995). Structural transformations of the public sphere. *The Communication Review*, 1(1), 1–22.
- Kelek, N. (2006). *Die fremde Braut: Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland*, Goldmann Verlag.
- Kelek, N. (2011). *Himmelsreise - Mein Streit mit den Wächtern des Islam*, Goldmann Verlag.

- Keller, J. M. (2012). Virtual Feminisms: Girls' blogging communities, feminist activism, and participatory politics. *Information, Communication Society*, 15(3), 429–447.
- Keyman, E. F. (2014). The AK Party: Dominant Party, New Turkey and Polarization16(2), pp. 19-31.
- Kian, A. (2019). Globalized gender and creative strategies against inequalities in Turkey, Capital City Women's Platform (Başkent Kadın Platformu Derneği), Routledge.
- Kinnunen, H. (2019). The Public Sphere, Feminism, and the Left: The Concept of the Public Sphere in Three Feminist Theorists' Works, Doctoral Dissertation, The Department of Cultures University of Helsinki.
- Knoppers, L. (2014). Gender and the Public Sphere in Habermas and Milton: New Critical Directions. *Literature Compass*, 11(9), pp. 615–624.
- Korkmaz, E. E. (2017) Göçmenin Kamusal Alanı: Almanya'daki Türkiyeli İşçilerin Sendikalarda Temsiliyeti, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt 73, No. 4, 2018, s. 991 – 1023.
- Koyuncu-Lorasdağı, B. and Onur-İnce, H. (2010). An Analysis of the Headscarf Issue in Feminist Debates in Germany, *Uluslararası İlişkiler*, Volume 6, No 24, pp. 81-98.
- Köse, E. (2014). *Sessizliği Söylemek: Dindar Kadın Edebiyatı, Cinsiyet ve Beden*. Ankara: İletişim.
- Köse, E. (2022). Hidayet Romanlarından Dindar Kadın Edebiyatına: Feminizmle Müzakereye Değişen Faillikler, *Fe Dergi*, 14(1), s. 78-91.
- Kubala, J. (2020). Teaching âBad Feminismâ: Mary Daly and the Legacy of â70s Lesbian-Feminism. *Feminist Formations*, 32(1), pp. 117–136.
- Kubilay, Ç. (2009), İslamcı Söylemde Kamusal Alan Tasavvuru: Devletle Tanımlanan Kamusal Alanın Millete tahvili ve Kamusal Alanın Reddi, *Alternatif Politika*, 1(3), s. 325-362.
- Kuyucu, M. (2013). Social Media and Woman Violence to Woman Via Twitter During Gezi Parkı Occupy, *IBB International Refereed Academic Social Sciences Journal*, 12(4), pp. 60-83.
- Larson, K. (2018). Remonstrative Agitation as Feminist Counterpublic Rhetoric, *Peitho Journal*: Vol. 20(2), pp. 261-298.
- Lerner, G. (1971). *The Grimke Sisters from South Carolina: Pioneers for Women's Rights and Abolition*, New York: Schocken Books, p. 189.
- Lievrouw, L. (2011). *Alternative and Activist New Media*, Cambridge: Polity Press.

- Lievrouw, L. A. (2001). New Media and the 'Pluralization of Life-Worlds': A Role for Information in Social Differentiation. *New Media & Society*, 3(1), pp. 7–28.
- Lorde, A. (2007). The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House." 1984. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Ed. Berkeley, CA: Crossing Press. pp. 110- 114.
- Maritato, C. (2020). Women, Religion, and the State in Contemporary Turkey, *Vaizelerâs Invitation*, pp. 146–177.
- Mattoni, A. (2013). Repertoires of communication in social movement processes, pp.19-36 in B. Cammaerts, A Mattoni & P. McCurdy (Eds) *Mediation and Protest Movements*. Bristol: Intellect.
- McLaughlin, L. (1993). Feminism, the public sphere, media and democracy. *Media, Culture & Society*, 15(4), pp. 599–620.
- McLuhan, M. (1966). *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: McGraw-Hill. Paperback edition.
- McLuhan, M. and Powers, B. (1989). *The Global Village: Transformations in World Life and Media in the Twenty-First Century*, New York: Oxford University Press.
- Melucci, A. (1989). Nomads of the present: Social movements and individual needs in contemporary society. In P. Mier & J. Keane (Eds.). London & Philadelphia: Temple University Press.
- Melucci, A. (1996). *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. New York: Cambridge University Press.
- Mernissi, F. (1991). *Women and Islam*. Blackwell, Oxford.
- Minister, M. (2013). Religion and (Dis)Ability in Early Feminism. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 29(2), pp. 5–24.
- Mitchell, C. (2016). Dangerously Feminine? Theory and Praxis of Women's Alternative Radio, *Women and Media: A Critical Introduction*, Blackwell Publishing, pp. 157-184.
- Mitchell, K. (2006). Bodies That Matter: Science Fiction, Technoculture, and the Gendered Body, Vol. 33, No. 1, *Technoculture and Science Fiction*, pp. 109-128.
- Mohanty, C.T. (2003). 'Under western eyes' revisited: Feminist solidarity through anticapitalist struggles. *Signs*. 28(2). pp. 499-535.

- Moon, F. G. and. Holling, M. A. (2020) “White supremacy in heels”: (white) feminism, white supremacy, and discursive violence, *Communication and Critical/Cultural Studies*, 17(2), pp. 253-260.
- Mouffe, C. (1992). *Feminism, Citizenship, and Radical Democratic Politics*. pp. 369-384 in *Feminists Theorize the Political.*, Ed. J. Butler, and J.W. Scott. New York and London: Routledge.
- Muscatti S. A. (2003). *Reconstructing ‘Evil’: A Critical Assessment of Post-September 11 Political Discourse*”, *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol 23, No 2, pp. 249-269.
- Mutluer, N. (2016). *Kemalist feminists in the era of AK party*. In *Political criticism against Turkey’s AK party: Criticism, opposition and dissent*, ed. Ü. Cizre, 40–74. London: Routledge.
- Mutluer, Nil (2019). *The intersectionality of gender, sexuality, and religion: novelties and continuities in Turkey during the AKP era*. *Southeast European and Black Sea Studies*, pp. 1–20.
- Müftüoğlu, E. (2016). *Kuran’da Şikayetini Allah’a Duyuran Kadın: Havle*, 11(5) s. 297-314.
- Nandi, A. (1983). *The Intimate Enemy: The Loss and Recovery of Self Under Colonialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Nas, A. (2021). “Women in Mosques”: mapping the gendered religious space through online activism . *Feminist Media Studies*.
- Nash, K. (2007). *Transnationalizing the Public Sphere: Critique and Critical Possibilities*, *Theory, Culture & Society* 24(4), pp. 53-57.
- Nebati, N. (2020). *Siyasi Tartışmalar Bağlamında Türkiye’de Kamusal Alanın Evrimi. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 9 (2), s. 828-852.
- Negt and Kluge (1993). *Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, University of Minnesota Press.
- Nicholson, L. (1994). *Interpreting Gender. Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 20(1), 79–105.
- Novoselova, V. and Jenson, J. (2019) *Authorship and professional digital presence in feminist blogs*, *Feminist Media Studies*, 19(2), pp. 257-272.
- O’ Loughlin, B. (2001) *The Political Implications of Digital Innovations*, *Information Communication&Society*, 4(4), s. 595-614.
- O’Sullivan, T. (1994). *Alternative media*. In T. O’Sullivan, J. Hartley, D. Sounders, M.
- Ourgbi, A.H. (2018). *Ihr Müsst Kein Kopftuch Tragen*, Claudius.

- Özbudun, E. (2014). AKP at the Crossroads: Erdoğan's Majoritarian Drift. *South European Society and Politics*, 19(2), pp. 155–167.
- Papacharissi, Z. (2002). The virtual sphere: The internet as a public sphere, 4(1), pp. 9–27.
- Parla, Z. G. (2022). 2015 Sonrası Kadınların Başörtüsünü Çıkarma Pratikleri Üzerine Bir Araştırma, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Ahu Sumbas Yavaşoğlu.
- Parmaksız, B. ve Öztan, B. (2021). Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Bağlamında Türkiye'de İslami Feminizm ve Havle Kadın Derneği. *Tezkire* (74), s. 125.-157.
- Payne, J. G. (2012). Feminist Media as Alternative Media? Theorising Feminist Media from the Perspective of Alternative Media Studies. In E. Zobl & R. Drüeke (Eds.), *Feminist Media: Participatory Spaces, Networks and Cultural Citizenship* (pp. 55–72). Transcript Verlag.
- Phillips, A. (2009). Religion: Ally, Threat or Just Religion? A Debate on the Public Role of Religion and its Social and Gender Implications, Gender and Development Programme Paper Number 5, United Nations Research Institute for Social Development, pp. 35-58.
- Phillips, R. and Cree, V. E. (2014). What does the 'Fourth Wave' Mean for Teaching Feminism in Twenty-First Century Social Work?, *Social Work Education*, 33(7), 930–943.
- Phipps, A. (2020), *Me Not You. The trouble with mainstream feminism*, Manchester University Press.
- Pitkin, H. (1981). Justice: On Relating Private and Public. *Political Theory*, 9(3), pp. 327–352.
- Point, C. (2019). #MosqueMeToo: Islamic Feminism in the Twittersphere. *Ada: A Journal of Gender, New Media, and Technology*, No: 15.
- Priller et al. (2000). *The Third Sector in Germany*, Ed. Annette Zimmer, Sonderband Münster, Münsteraner Diskussionspapiere zum Nonprofit-Sektor.
- Quivy, R. et al. (1995). *Manuel de recherche en Sciences sociales*, Paris: Dunod.
- Radsch, C. C. and Khamis, S. (2013). In Their Own Voice: Technologically mediated empowerment and transformation among young Arab women. *Feminist Media Studies*, 13(5), pp. 881–890.
- Ramadani, Z. (2017). *Die verschleierte Gefahr: Die Macht der muslimischen Mütter und der Toleranzwahn der Deutschen*, Europa Verlag.

- Ramazanoğlu, C. (1998). *Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri*. 1.Bsk. Pencere Yayınları: İstanbul.
- Riley, K. M. (2016) "You Don't Need a Fatwa": Muslim Feminist Blogging as Religious Interpretation, PhD Thesis in the Department of Communication Studies, Concordia University, Montreal, Quebec, Canada.
- Rodríguez, E. (2008). Postkolonialismus: Subjektivität, Rassismus und Geschlecht. In: R. Becker and B. Kortendiek, eds. *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. 2nd edition. Wiesbaden: VS-Verlag, pp. 239–247.
- Ross, K. And Carolyn, M. (2006). *Women and Media: A Critical Introduction*, Blackwell Publishing.
- Rossi, A. S. (1974). *The Feminist Papers*, New York: Bantam Books, p. 308.
- Sajed, A. (2018). *Women as Objects and Commodities*, Oxford University Press.
- Sampedro, V. and Avidad, M. M. (2018). The Digital Public Sphere: An Alternative and Counterhegemonic Space? The Case of Spain, *International Journal of Communication* 12(2018), 23–44.
- Sands, R.G. and Nuccio K. (1992). Postmodern Feminist Theory and Social Work, *Social Work*, Volume 37, Issue 6, Pages pp. 489–494.
- Sanli, S. (2011). Public Sphere and Symbolic Power: 'Woman's Voice' as a Case of Cultural Citizenship. *Cultural Sociology*, 5(2), pp. 281–299.
- Sayyid S. (1998). Anti-essentialism and universalism, *Innovation: The European Journal of Social Science Research*, 11(4), pp. 377–389.
- Schulte, S.R. (2011). Surfing Feminism's Online Wave: The Internet and the Future of Feminism. *Feminist Studies* 37(3), pp. 727–744.
- Schwarzer, A. (2010). *Die große Verschleierung: Für Integration, gegen Islamismus*, KiWi-Taschenbuch; 7. Edition.
- Scott, J.W (1989). Gender: A Useful Category of Historical Analysis, in Weed, Elizabeth (ed.), *Coming to Terms. Feminism, Theory, Politics*, Routledge, New York, pp. 81–101.
- Scott, J.W. (2007). *The Politics of the Veil*, Princeton University Press.
- Seedat, Fatima (2013). When Islam and Feminism Converge. *The Muslim World*, 103(3), pp. 404–420.
- Shaikh, S. (1997). Exegetical Violence: Nushuz in Quranic Gender Ideology. *Journal for Islamic Studies*. 17. pp. 49–73.

- Sidani, Y. (2005). Women, work, and Islam in Arab societies, *Women in Management Review*, Vol. 20 Issue: 7, pp. 498-512.
- Siim, B (2014). Political Intersectionality and Democratic Politics in the European Public Sphere. *Politics & Gender*, 10(1), pp. 117–124.
- Sikkink, K., and Keck, M.E. (2014). *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Sim, M. A. (2017). Unveiling The Secret Stories: Conservative Female Blogosphere in Turkey. *İleti-ş-im, Galatasaray University Journal of Communication*, 26, pp. 39-63.
- Smith, B. G. (2010). Socially distributing public relations: Twitter, Haiti, and interactivity in social media. *Public Relations Review*, 36, pp. 329–335.
- Spivak et al. (1999). *A Critique of Post- colonial Reason*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Squires, C. R. (2002). Rethinking the Black Public Sphere: An Alternative Vocabulary for Multiple Public Spheres.
- Sundar S. S. and Limperos A. M. (2013). Uses and Grats 2.0: NewGratifications for New Media, *Journal of Broadcasting & Electronic Media*, 57(4), pp. 504-525.
- Szostak, N. (2013). Girls on YouTube: Gender Politics and the Potential for a Public Sphere, *The McMaster Journal of Communication*.
- Şanlı, S. (2011). Public Sphere and Symbolic Power: 'Woman's Voice' as a Case of Cultural Citizenship. *Cultural Sociology*, 5(2), pp. 281–299.
- Şen, A. F. ve Kök, H. (2017). Sosyal Medya ve Feminist Aktivizm: Türkiye’deki Feminist Grupların Aktivizm Biçimleri, *Atatürk İletişim Dergisi Sayı, 13*, s. 73-86.
- Şenel B (2017). “Biz Büyük Bir Aileyiz”: Türkiye’de Devlet Söyleminde Makbul Kadınlık ve Aile. *Mülkiye Dergisi*, 41(2), s. 31-69.
- Tekeli Ş. (1998) Birinci ve İkinci Feminist Hareketlerin Karşılaştırmalı İncelemesi Üzerine Bir Deneme, 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler, içinde.der Ayşe Berktaç Hacımirzaoğlu, Tarih Vakfı Yurt YAYINLARI, İstanbul, s. 337-346.
- Tekeli, Ş. (1986). Emergence of the Women’s Movement in Turkey, In *The New Women’s Movement*, ed. Drude Dahlerup. London: Sage, pp. 179–199.
- Tekvar, S. O. (2017). Türkiye’de Feminist Alternatif Medyanın İşlevselliği: Bir Alternatif Medya Örneği “Kadınların Postası” Projesinin İncelenmesi, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6:1, s. 537-552.
- Telling, Kathryn (2012). Quite Contrary: Mary Daly Within and Without Women’s Studies. *Journal of International Women's Studies*, 13(6), pp. 32-43.

- Terkan, B. (2010). Kadın Örgütlerinin İnterneti Alternatif Medya Olarak Kullanımı, *Selçuk İletişim*, 6(3), s. 34-55.
- Terkessidis, M. (2002). Der lange Abschied von der Fremdheit. Kulturelle Globalisierung und Migration, *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 12, pp. 35-36.
- Theocharis, Y. ve van Deth, J. (2018). The continuous expansion of citizen participation: A new taxonomy. *European Political Science Review*, 10(1), 139–163.
- Tönnies, F. (1922). *Kritikder öffentlichen Meinung*. Berlin: J. Springer.
- Tönnies, F. (1957). *Community & society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Tuksal, H. Ş. (2012). Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri, *Otto Yayın*, 4. Baskı, Ankara.
- Tuncer, S. (2015). Dışarı Çıkmak: Özelden Kamusala Feminist Bir Saha Hikayesi, *Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 2(2), s. 30-58.
- Tunç, H. (2018). İslamcı Feminizm: Kavramsal Bir Tartışma, *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı:2, s. 235-247.
- Türkiye Medyasında Kadınların Temsili: Gazete ve İnternet Haberciliği Raporu (2016), *Hrant Dink Vakfı*, İstanbul.
- Valverde, M. (1992). When the Mother of the Race Is Free: Race, Reproduction, and Sexuality in First-Wave Feminism, in *Gender Conflicts: New Essays in Women's History*, ed. Franca Iacovetta and Mariana Valverde, vol. 46, *Social History of Canada*, Toronto, ON: University of Toronto Press.
- Wadud, A. (1999). *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Wadud, A. (2006). *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld.
- Walcott, H. F. (1994). *Transforming Qualitative Data: Description, Analysis and Interpretation*. London: SAGE Publications.
- Walters, M. (2005). Second-wave feminism: the late 20th century, in *Feminism: A Very Short Introduction*, by Margaret Walters, *Very Short Introductions*, New York, NY: Oxford University Press.
- Waltz, M., (2005). *Alternative and Activist Media*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Waters, R. D. (2007). Nonprofit organizations' use of the Internet: A content analysis of communication trends on the Internet sites of the organizations on the Philanthropy 400. *Nonprofit Management & Leadership*, 18, pp. 59–76.
- Weber, B. M. (2016). Kübra Gümüşay, Muslim digital feminism and the politics of visibility in Germany. *Feminist Media Studies*, 16(1), pp. 101–116.
- Webster, F. (2006). *Theories of the Information Society*, Third edition, London and New York: Routledge.
- Weedon, C. (2007). *A History of Feminist Literary Criticism*, Ed. Gill Plain and Susan Sellers Cambridge University Press, pp. 282- 300.
- Winkler, C. (2013). Kübra Gümüşay's Blog ein fremdwoerterbuch: Re-Presenting the “Silent Muslima” in the Public Sphere. *Women in German Yearbook*, 29, pp. 1–20.
- Wollstonecraft, S. (2012). *Kadın haklarının gerekendirilmesi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Woodhead, L. (2002). *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, Psychology Press.
- Woolf, V. (1988). *On Women and Writing*. Ed. Michele Barrett. London: The Women's Press Limited, Print.
- Yasemin Yildiz (2009). Turkish Girls, Allah's Daughters, and the Contemporary German Subject: Itinerary of a Figure., 62(4), pp. 465–481.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Seçkin Yayıncılık: Ankara.
- Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference* (Princeton University Press) Princeton, New Jersey.
- Young, I. M. (1990b). Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought. Elizabeth V. Spelman. *Ethics*, 100(4), pp. 898–900.
- Young, I. M. (1997). Feminism and The Public Sphere, *Constellations*, 3(3), pp. 340-363.
- Yuval-Davis, N. (1997). *Gender and Nation*. London: Sage.
- Yuval-Davis, N. (2006). Intersectionality and Feminist Politics. *European Journal of Women's Studies* 13(3), pp. 193–209.
- Zihnioğlu, Y. (2003). *Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Zimmerman, T. (2017). #Intersectionality: Te Fourth Wave Feminist Twitter Community, *Atlantis* 38.(1), pp. 54-70.

## ELEKTRONİK KAYNAKÇA

<https://www.suedkurier.de/ueberregional/kultur/Vom-Kopftuch-als-Kampfansage-Monika-Maron-im-Interview;art10399,9690422> (Erişim Tarihi: 29.09.2022)

<https://dserver.bundestag.de/btd/19/268/1926839.pdf> Erişim Tarihi: 12.10.2022

<https://www.spiegel.de/politik/deutschland/silvester-in-koeln-alice-schwarzer-wirft-nordafrikanern-provokation-vor-a-1128602.html> (Erişim Tarihi: 11.12.2022)

<https://www.aliceschwarzer.de/artikel/mein-leben-kuerze-264781> (Erişim Tarihi: 11.12.2022)

[https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/EN/Forschung/Forschungsberichte/Kurzberichte/fb38-muslimisches-leben-kurzfassung.pdf?\\_\\_blob=publicationFile&v=14](https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/EN/Forschung/Forschungsberichte/Kurzberichte/fb38-muslimisches-leben-kurzfassung.pdf?__blob=publicationFile&v=14) (Erişim Tarihi: 10.09.2022)

<https://m.bianet.org/bianet/kadin/69940-erkeklerin-yasasi-seriat-degil> , Erişim Tarihi: 09.09.2022)

<https://www.goethe.de/en/kul/ges/eu2/ptf/kue.html> Erişim Tarihi: 02.09.2022

<https://ytbweb1.blob.core.windows.net/files/resimler/books/50-yil-50-insan.pdf> Erişim Tarihi: 02.09.2022)

<https://gocvakfi.org/wp-content/uploads/2021/06/Sayi-19-Almanyada-Müslüman-Yaşami-2020-Raporunun-İncelenmesi-2.pdf> (Erişim Tarihi: 19.09.2022)

<https://m.bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/193795-fatma-bostan-unsal-mudahale-her-zaman-kadina-yoneliyor> Erişim Tarihi: 10.09.2022

<http://www.sosyalistfeministkolektif.org/kampanyalar/istanbul-feminist-kolektif/gezi/soylesimusluman/> , Erişim Tarihi: 11.09.2022

[www.syrianfeministlobby.org](http://www.syrianfeministlobby.org) , Erişim Tarihi: 11.09.2022

<http://pol-in.eu/verein/> , Erişim Tarihi: 11.09.2022

<https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Bevoelkerung/Migration-Integration/Publikationen/Downloads-Migration/integrationsindikatoren-5122122217004.html>, Erişim Tarihi: 18.11.2022

<https://kskmi.wordpress.com/biz-kimiz/> Erişim Tarihi: 11.09.2022

<http://avrupa.hurriyet.com.tr/haberler/dunya/1399911/femene-karsi-musulman-kizlar>  
(Erişim Tarihi: 20.11.2022)

<https://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/integrationsdebatte-wir-werden-die-religion-nicht-los-a-725641.html> , Erişim Tarihi: 04.09.2022)

<https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Bevoelkerung/Migration-Integration/Tabellen/auslaendische-bevoelkerung-geschlecht.html?view=main>  
(Erişim Tarihi: 12.11.2022)

<https://medyascope.tv/2019/07/21/konca-kurisin-oglu-yahya-kuris-annem-cok-cesurdu-hicbir-seyden-korkmazdi-biz-her-seye-ragmen-ayakta-durabiliyorsak-annem-sayesinde-dir-yeni/> Erişim tarihi: 13.09.2022)

<https://hatirla.beraberce.org.tr/map/konca-kuris/> Erişim Tarihi: 12.09.2022.

<https://www.havlekadin.com/feminist-bilgi/konca-kuris-1961-1998/#easy-footnote-bottom-7-1055> (Erişim Tarihi: 09.09.2022)

<https://www.yeniakit.com.tr/haber/sapkinlardan-skandal-bildiri-yuce-kurani-referans-gosterip-lgbtlileri-mesrulastirmaya-calistilar-1669093.html> Erişim Tarihi: 04.07.2022

<https://www.tagesspiegel.de/politik/gesetzentwurf-beunruhigt-muslimische-lehrerinnen-und-schulen-4747690.html> (Erişim Tarihi: 13.11.2022)

## EK 1: BİLGİLENDİRİLMİŞ GÖNÜLLÜ RIZA FORMU

Bu araştırma, Medya ve İletişim Çalışmaları Yüksek Lisans Bölümü öğretim elemanlarından Özlem Danacı Yüce tarafından yürütülen bir çalışmadır. Bu form sizi araştırma koşulları hakkında bilgilendirmek için hazırlanmıştır.

**Çalışmanın Amacı Nedir?** Araştırmanın amacı Türkiye ve Almanya'daki Müslüman kadın aktivizminin karşı-kamusal alan oluşturmadaki rolünü incelemektir. Araştırmaya katılmayı kabul ederseniz, sizden beklenen, araştırmacı ile derinlemesine görüşme yapmanızdır. Bu çalışmaya katılım ortalama olarak 45 dakika sürmektedir.

**Bize Nasıl Yardımcı Olmanızı İsteyeceğiz?** Araştırmacının önceden belirlediği ve görüşme kılavuzunda yer alan sorulara yanıt vermeniz beklenmektedir. Bunun yanı sıra bu görüşme, yarı- yapılandırılmış derinlemesine görüşme olduğundan kılavuzda yer almayan ancak görüşmenin seyrinde beliren sorular da olacaktır. Buna paralel olarak katılımcıların konuya dair eklemek istedikleri araştırma için değer taşımaktadır. Bu yüzden katılımcıların verdiği tüm yanıtların bu araştırma için katkı sağladığı unutulmamalıdır.

**Sizden Topladığımız Bilgileri Nasıl Kullanacağız?** Araştırmaya katılımınız tamamen gönüllülük temelindedir. Yapılacak derinlemesine görüşmede, sizden kimlik veya kurum belirleyici hiçbir bilgi istenmemektedir. Cevaplarınız tamamıyla gizli tutulacak, sadece araştırmacılar tarafından değerlendirilecektir. Katılımcılardan elde edilecek bilgiler toplu halde değerlendirilecek ve bilimsel yayımlarda kullanılacaktır. Sağladığınız veriler gönüllü katılım formlarında toplanan kimlik bilgileri ile eşleştirilmeyecektir.

**Katılımınızla ilgili bilmeniz gerekenler nelerdir?** Çalışmaya katılımınız, günlük hayatta karşılaşılması muhtemel olağan risklerin ötesinde bir risk içermemektedir. Bu katılım sırasında sorulardan ya da herhangi başka bir nedenden ötürü kendinizi rahatsız hissederseniz cevaplama işini yarıda bırakıp çıkmakta serbestsiniz. Böyle bir durumda çalışmayı uygulayan kişiye, çalışmadan çıkmak istediğinizi söylemek yeterli olacaktır. Çalışma sonunda, bu araştırmayla ilgili sorularınız cevaplanacaktır. Ayrıca görüşmeye başlamadan önce araştırmacı kendisini ve çalışmayı ayrıntılı olarak anlatacaktır. Bu çalışmanın sorunsalı, kendini ana akım Müslüman kadın kimliğinin dışında tanımlayan akademisyenler, sivil toplum kuruluşu gönüllüleri/üyeleri ve influencer/blogger medya üretüketicileri (prosumer) ile yapılacak görüşmeler ışığında incelenmektedir. Çalışmanın akademik yayına dönüştürülmesi planlandığı için katılımcıların aktarımları bu konuda Türkiye-Almanya karşılaştırmalı ele alınmış bir çalışma yer almadığından alana önemli katkı sağlayacaktır. Ayrıca katılımcılar, faaliyet sürdürdükleri üniversite/web sitesi/sosyal medya hesabı/ sivil toplum kuruluşu ile adlandırılacağından bu çalışma bu künyelerin dolaşıma sokulmasına da ön ayak olacaktır.

**Araştırmayla ilgili daha fazla bilgi almak isterseniz ne yapmalısınız?** Bu çalışmaya katıldığınız için şimdiden teşekkür ederiz. Araştırma hakkında daha fazla bilgi almak için Medya ve İletişim Çalışmaları Yüksek Lisans Programı öğretim üyelerinden Doç. Dr. Özlem Danacı Yüce ile iletişim kurabilirsiniz.

Yukarıdaki bilgileri okudum ve bu çalışmaya tamamen gönüllü olarak katılıyorum

(Formu doldurup imzaladıktan sonra uygulayıcıya geri veriniz).

İsim Soyad Tarih

İmza



## EK 2: YARI YAPILANDIRILMIŞ DERİNLEMESİNE GÖRÜŞME KILAVUZU

### A. Demografik Sorular (Tüm katılımcılar için)

Ad:

Soy ad:

Yaş:

Cinsiyet:

Meslek:

### B. Akademisyenlere Sorulacak Sorular

- Almanya'ya ne zaman geldiniz? (Yalnızca Almanya'da yaşayanlar için)
- Almanya'ya gelme nedeniniz nedir? (Yalnızca Almanya'da yaşayanlar için)
- Nasıl bir çevrede/ailede büyüdünüz?
- Feminizmi/ Kadın hareketini nasıl tanımlarsınız?
- Kendinizi feminist olarak tanımlıyor musunuz? Neden?
- Almanya'daki kadın sorunlarını nasıl değerlendiriyorsunuz? (Temel sorunlar sizce neler?)
- Almanya'da gerçekleştirilen kadın politikalarını nasıl değerlendiriyorsunuz?
- Türkiye'deki kadın sorunları hakkında ne düşünüyorsunuz? (Temel sorunlar sizce neler?)
- Türkiye'de gerçekleştirilen kadın politikalarını nasıl değerlendiriyorsunuz?
- Almanya'da/Türkiye'de ana akım Müslüman kadın imajının var olduğunu düşünüyor musunuz? Neden?
- Türkiye'deki Müslüman feministlerin faaliyetlerini nasıl değerlendiriyorsunuz?
- Almanya'daki Müslüman feministlerin faaliyetlerini nasıl değerlendiriyorsunuz?
- Sizce Müslüman feministler en çok hangi araçlarla faaliyet gösteriyorlar? (Almanya ve Türkiye'de)
- Müslüman feministlerin medya kullanımlarını nasıl değerlendiriyorsunuz?
- Medyanın Müslüman kadın aktivizmine katkısını nasıl değerlendiriyorsunuz? (Almanya ve Türkiye'de)
- Müslüman ve Müslüman olmayan feministler arası etkileşim ve tartışmalar hakkında ne düşünüyorsunuz?
- Homojen bir kitle olmayan Müslüman kadınların kendi içlerindeki ayrışmalar ve tartışmalar hakkında ne düşünüyorsunuz?
- Müslüman kadınların kendi içlerindeki ayrışmalar ve tartışmalar özellikle hangi konularda sıklaşıyor?
- Almanya'daki Müslüman kadın aktivizminin Türkiye ile eklemlendiği ve ayrıştığı noktalar neler?
- Müslüman kadın aktivistler ve Müslüman feministler nasıl ana akım Müslüman kadına alternatif imaj yaratıyor?

**C. Blogger/Aktivist/STK (Sivil Toplum Kuruluşu) üyesi kişilere Sorulacak Sorular**

- Almanya'ya ne zaman geldiniz? (Yalnızca Almanya'da yaşayanlar için)
- Almanya'ya gelme nedeniniz nedir? (Yalnızca Almanya'da yaşayanlar için)
- Nasıl bir çevrede/ailede büyüdünüz?
- Feminizmi/ Kadın hareketini nasıl tanımlarsınız?
- Kendinizi feminist olarak tanımlıyor musunuz?
- Ana-akım Müslüman kadın imajı(kimliği) inşa edildiğini düşünüyor musunuz?
- Ana-akıma alternatif Müslüman kadın imajı hakkında ne düşünüyorsunuz?
- STK/ Blog Sitesi/ Forum Sitesine ne zaman üye oldunuz?
- STK/ Blog Sitesi/ Forum Sitesine üye olmanızdaki temel motivasyon neydi?
- Müslüman kadınların kurduğu sivil toplum kuruluşları, blog siteleri, forum siteleri ve sosyal medya örgütlenmeleri (dijital platformlar) hangi amaçla ortaya çıkmıştır?
- Bu platformların Müslüman kadın temsilde sınırlılıkları nelerdir?
- Geline noktaı değerdendirseniz, sizce amaca ulaşıldı mı?
- Amaca ulaşlamayan/zorluklarla karşılaşılan durumlar oldu mu? Neler?
- Kadınlar içeriklerini Blog sitelerine hangi nedenlerle gönderiyorlar?
- STK/ Blog Sitesi/ Forum Sitesi geleceğine dair uzun vadeli bir planlama mevcut mu? Nedir?
- STK/ Blog Sitesi/ Forum Sitesi nasıl örgütlenmektedir? Yatay ve/veya dikey örgütlenmeye dair bilgi verebilir misiniz? STK/ Blog Sitesi/ Forum Sitesinin hiyerarşik düzeni var mı?
- İlk olarak editöryal ekip içindeki örgütlenme, ikinci olarak da gönderilen yazıları seçme sürecinde bir hiyerarşi bulunuyor mu?
- Müslüman feminist/aktivist kadın hareketine dahil olan platformlardaki içerikler sizce ana akım Müslüman kadın imajına ne derece ve nasıl alternatif bir görünürlük sağlıyor?
- Bu medya kanallarına tarif edilen örneklem dışı (Müslüman kadın olmayan) katılım mümkün müdür?
- Katılımcılar (blog siteleri için) arasında Müslüman olmayan kadınlar da yer alıyorsa, bu kadınlar hangi çerçevede kendilerine yer bulmaktadır (örneğin dini konularda inanmayan bir kadının açtığı tartışmayı bu platformlarda görmek mümkün müdür?
- Müslüman ve Müslüman olmayan feministler arası etkileşim ve tartışma ne şekilde sağlanmaktadır?
- Homojen bir kitle olmayan Müslüman kadınların kendi içlerindeki ayrışmalar ve tartışmalar da bu dijital platformlara yansıyor mu?
- Bu tartışmalar özellikle hangi konularda sıklaşmaktadır?
- Blog Sitesi/Forum Sitesi/STK içindeki çatışmalar ile başa çıkma araçlarınız nelerdir?
- STK/ Blog Sitesi/ Forum Sitesi, Türkiye'deki / Almanya'daki homojenize edilmiş Müslüman kadın algısını sizce kırabildi mi?
- STK/ Blog Sitesi/ Forum Sitesi kurulduğu ilk yıllarda aldığınız tepkiler ile bugünü kıyaslırsanız Müslüman kadın görünürlüğüne bu medya kanallarının etkisi hakkında ne söylersiniz?

## ÖZGEÇMİŞ



## TEZ ONAY SAYFASI

**Üniversite** : T.C. GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ  
**Enstitü** : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
**Hazırlayanın Adı Soyadı** : Sümeyra SOYDAŞ  
**Tez Başlığı** : “Kimsenin Müslüman Kadınları”  
Müslüman Kadınların Alternatif Medya Platformları  
Aracılığıyla Karşı Kamusal Alan Oluşturmaları:  
Türkiye ve Almanya Örneği  
**Savunma Tarihi** : 08 / 02 / 2023  
**Danışman** : Doç. Dr. Özlem DANACI YÜCE

### JÜRİ ÜYELERİ:

Unvan, Ad-Soyadı

İmza

Doç. Dr. Özlem DANACI YÜCE

Doç. Dr. Ceren SÖZERİ ÖZDAL

Doç. Dr. Ayşe Elif POSOS DEVRANİ

Prof. Dr. Ulun AKTURAN

Enstitü Müdürü