Hatırlananlar ve Unutulanlar: İslam Coğrafyasında Modernleşme ve Kadın Hareketleri

Aksu Bora*

Özet: İslam coğrafyasında modernleşme tarihi, kolektif bir hafıza inşası açısından okunabilir. Bu kolektif hafızanın kişisel hafıza ve yaşamlarla bağlantısının kurulabileceği, bu bağlantıya ilişkin ipuçlarının bulunabileceği alanlardan biri, kadın hareketleridir. Bu bağlamda, modernleşme tarihi içindeki farklı kadın hareketlerinin ve bunların hatırlama/unutma stratejilerinin günümüzdeki etkilerinin izini sürmek, önemli görülmektedir. Üstelik bu iz sürme, bugün bu coğrafyada kadınlarla ilgili tartışmalara yeni bir ışık tutabilecektir. Özellikle İslami feminizm/laik feminizm ayrımının son derece katı ve aktüel politikanın ihtiyaçlarına uygun biçimde çizildiği Türkiye'de, bu iki hattın da farklı koşullara ve farklı stratejik tercihlere işaret ettiğinin gösterilmesi, özel bir önem arz etmektedir. Müslüman coğrafyada yaşayan kadınlar, içinde bulundukları kültürel ve siyasal koşullara göre farklı güçlenme stratejileri izlemişlerdir. Bu nedenle, bu coğrafyadaki kadınları ve kadın hareketlerini belirli bir dinin (İslamın) kurbanları (yahut bir açıdan da kurtardıkları) olarak görmektense, aktif toplumsal ve politik özneler olduklarını fark etmek, sosyal bilimler ve tarih açısından çok daha ufuk açıcı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kolektif hafıza, kadın hareketleri, modernleşme, feminizm, İslami feminizm, Ortadoğu, Orta Asya.

Giriş

Kolektif hafıza ve kolektif hafıza ile bireysel olan arasındaki bağlantılar, son on yılın sosyal kuramında giderek ağırlıklı bir araştırma alanı haline gelmiştir. Bu alanın ortaya çıkmasında birden fazla etkenin varlığından söz edilebilirse de, tarihin ana akım modernleşme anlatısının vazettiği gibi doğrusal ve dönüşsüz bir süreç değil, tersine, farklı yorumlara, müdahalelere açık ve çok boyutlu bir anlatı olduğu düşüncesinin yaygınlaşması önemlidir. Bu yazıda, batı dışı modernlik alanlarından birinde, İslam coğrafyasında modernleşme tarihinin nasıl kurulduğuna, modernitenin kurulma biçiminin kadın hareketlerinin yapılanması ile etkileşimine ve bu etkileşimin politik sonuçlarına değinmeye çalışılacaktır. Yazının iki temel iddiası vardır: 1. Kişisel ve toplumsal hafıza arasında önemli geçişlilikler vardır ve bu geçişliliklerin en berrak görülebileceği alanlardan biri, kadın hareketleridir. 2. Kadın hareketlerinin dinsel

* Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyoloji Bölümü / BOLU
bora.aksu@gmail.com

© Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı

referansları kullanması ile bunları dışlaması tamamen stratejik kararlardır ve bu kararların önemli siyasal sonuçları olmuştur.

Toplumsal Hafıza

Bireysel boyutta hafıza, psikolog ve psikanalistlerin ilgi alanı olmasının yanı sıra, özellikle sözlü tarih, yaşam öyküsü anlatımı gibi tekniklerin gelişimiyle birlikte, tarihçiler ve sosyal bilimciler için de önemli bir bilgi kaynağı haline gelmiştir. Maurice Halbwacs'ın 1920'li yıllarda yaptığı çalışmalar ve "toplumsal bellek" kavramını ortaya atmasından bu yana ise, bireysel belleğin ne derece bireyin nörolojik yapısı ve kişisel yaşamıyla, ne derece toplumsal ilişkiler ve tarih ile bağlantılı olduğu tartışılmaktadır (Assmann 2001: 38-39). Halbwacs, bireysel belleğin toplumsal koşullara bağlı olduğunu ileri sürer ve "Bu çerçevenin dışında toplumda yaşayan insanların hatıralarını sabitleştirecekleri ve yeniden bulabilecekleri bir başka bellek olmaz" der (akt. Assmann 2001: 29). Ona göre, hafıza bireysel toplumsallaşma süreci içinde oluşur. Bu nedenle de toplumsal çevre tarafından belirlenir. Yani, "hafıza da tıpkı dil gibi, iletişimsel süreçlerde, yani hatıraların anlatılması, alımlanması ve sahiplenilmesi yoluyla oluşur" (Sancar 2007: 41). Dolayısıyla, birey ancak yaşadığı toplumsal çevrenin ortak hafızası içine yerleştirebildiği, bu anlatı içinde kendine yer bulabilen şeyleri hatırlayabilir. Bu nedenle de bireysel hafıza ile toplumsal olan arasında yakın bir ilişki vardır.

Tarih anlatıları, toplumsal hafıza ile özdeş olmasa da, bu hafızanın oluşumunda kritik bir yerde dururlar. Resmi tarih anlatıları dışındaki hatırlamalara izin vermeyen, bunları bastıran ve yok sayan bir toplumda, unutulanların o topluma biçim verdiği söylenebilir. Marc Augê'nin belirttiğine göre "anılar, tıpkı kıyı çizgisinin deniz tarafından şekillendirilmesi gibi, unutma yoluyla şekillendirilmiştir" (1999: 59). Augê bu sözle yalnızca kişisel hafızayı ve anıları değil, toplumsal olanları da işaret etmektedir. Yani, hatırlananlar kadar unutulanlar da içinde yaşanılan toplumu ve günü kurarlar.

Bir Başlangıç Girişimi Olarak Modernleşme

Batı dışı modernleşme hareketleri, toplumsal hafızanın politik girişimlerle nasıl biçimlendirildiğini, nelerin bastırılıp nelerin yeniden inşa edildiğini görebilmek için son derece elverişli çalışma sahaları sunarlar. Çünkü bunların her birinde, modern ulus devletin kurulması ve ulusun da bu kurgu ile bağlantılandırılması, yeni bir tarih anlatısının yaratılmasıyla mümkün olmuştur. Modernleşme, kendini eskiden farklı, yepyeni bir olgu olarak sunma, bu nedenle de bir başlangıç noktası yaratma eğilimindedir. Başlangıç noktaları, Connerton'un dediği gibi (1999: 14) her durumda içinde bir anımsama ögesi barındırır. Bu öge, yalnızca yepyeni bir şey yaratmanın zorluğundan değil, "ne türden olursa olsun, belli bir deneyimin akla yakın olduğundan emin

olabilmek için onu daha önceki deneyimlerimizin oluşturduğu bağlama dayandırmak zorunda" (1999: 15) olduğumuzdan da gereklidir. Ancak bu anımsama ögesinin gerçekte olmuş bir olaydan çok, sonradan bir anlatıya dönüştürülmüş olayları temel aldığı belirtilmelidir. Yani, dediği, hiçbir hafıza, geçmişi olduğu gibi koruyamaz, aksine, ondan geriye ancak grubun her dönemde kendi bağlamına özgü olarak yeniden kurabildiği biçimi kalır (Sancar 2007: 43).

Modernleşmeyi bir başlangıç girişimi olarak alırken, bu nedenle, aynı zamanda bir tarih yazımı/hafıza inşası olarak da düşünmek gereklidir. Ve hemen ardından eklenmelidir ki, bu inşa yalnızca "olgu"ların belirli bir biçimde bir araya getirilmesiyle değil, tahayyül ve fantezilerle de beslenir. Özellikle İslam coğrafyası söz konusu olduğunda, yalnızca Batılıların değil ama kendisine onların gözüyle bakmaya eğitilmiş olan modernleşmeci elitlerin de fantezi ve tahayyüllerinin önemli bir kısmı, kadınlara ve kadınlığa ilişkin imgelerden oluşur. Haremdeki sereserpe odalıklar ya da harap evlerinin önündeki çadorlu kadınlar, bir dinin, Müslümanlığın sömürgeci fantezilerdeki yansımalarıdır. Bu tahayyül bir yandan coğrafyayı ("Doğu") inşa eder, diğer yandan da tarihi ("tarihin dışında yaşayan doğu toplumları"). Modernleşme hareketleri bir anlamda bu coğrafya ve tarih kurgularını kendi içinden dönüştürme girişimleridir. Yani, kurgunun kendisini değiştirmeden, o kurgu içindeki rolün değiştirilmesine yönelik bir çaba olarak da ifade edebiliriz. "Doğu" kurgusuna ilişkin herhangi bir itirazda bulunmadan "doğulu" olmaktan kurtulmaya çalışmak, doğulu toplumları tarihin dışındaki bir "İslamiyet" tarafından belirlenmiş olarak inşa eden oryantalist kurguyu değiştirmeden bu dinin toplumsal rolünü azaltmak suretiyle tarih sahnesine çıkmayı arzulamak…

Böyle bir çaba ve arzu, elbette ki bazı unutuşları, tarihin ve hafızanın bu unutuşlarla birlikte yeniden kurulmasını gerektirir. Yeni bir başlangıç yapılırken bu başlangıç bir yandan sömürgeci ya da işgalci güçlere ama aynı zamanda, geçmişten gelen yüklere karşı kurgulanır. Modernitenin ötekisi sadece işgalci değil, geçmiştir de.

Modernleşme Hareketleri İçinde Kadınlar

Ondokuzuncu yüzyıldan itibaren bütün bir coğrafyayı belirleyen toplumsal ve ekonomik reform hareketlerinde, kadınların aktif bir rolü olmuştur. Özellikle modernleşme hareketlerinin başladığı Osmanlı İmparatorluğu (daha sonra Türkiye Cumhuriyeti), İran ve Mısır, "kadın sorunu"nun sadece erkekler değil, kadınlar tarafından da tanımlandığı ve tartışıldığı yerlerdir. Osmanlı modernleşmesinin güçlü etkisi, kendini Orta Asya'daki Müslüman topluluklarda da göstermiş ve buralarda önemli bir etki yapmış olan Ceditçilik hareketi içinde kadınlar azımsanamayacak bir rol oynamıştır (Khanam 2002). Özellikle evlilik, boşanma, miras gibi medeni hukuk alanlarındaki reform

taleplerinde ve kadınların eğitim ve çalışma haklarına kavuşmalarına ilişkin siyasal hedeflerde, reformcu erkeklerle kadınların ortaklaştıkları görülebilir. Örneğin, Afganistan'da 1923'te yeni anayasa yapıldığında, kadınlara oy hakkı tanınmıştır ve 1921'de çıkarılan Medeni Kanunla kadınların evlenmesine yaş sınırlaması getirildiği gibi, kamu görevlilerine çok eşlilik de yasaklanmıştır (Khanam 2002). Kazan'da yayınlanan bir kadın dergisi olan *Süyüm Büke*'de kadınların eğitim hakkı konu edilmiş, peçenin kadınların özgürlüğünü kısıtlayan ve onları toplumsal hayata katılımdan alıkoyan bir engel olduğu konusunda yazılar yazılmıştır (Kamp 2006).

Kentli ve orta sınıftan, eğitimli elitlerin "kadın sorunu"nu gündeme getirmeleri, asıl olarak modernleşme ve batılılaşma bağlamında olmuştur. İran'da 1906, Osmanlı İmparatorluğunda 1908, Afganistan'da 1923 tarihli anayasal reformlar, kadınların ilk kez güçlü bir biçimde kamusal alana çıkmalarını, siyasal gösterilere katılmalarını, dergi ve gazetelerde görüşlerini ifade etmelerini sağlamıştır. Bu dönemde bu ülkelerde kadın dernekleri de kurulmaya başlamış ve hak taleplerini ifade etmişlerdir. Birinci Dünya Savaşı bu bölgede milliyetçi hareketlerin yükselmesiyle sonuçlanmıştır. Bu hareketler, yeni ve modern ulus devletlerin kurulmasını hedeflemektedirler ve bu hedefin ayrılmaz bir bileşeni de kadınlara verilen yeni roller, açılan yeni alanlardır.

Ancak, belirtmek gerekir ki, kadın hareketleri ile milliyetçilik hareketleri arasındaki ilişki ilk bakışta düşünülebileceğinden daha karmaşıktır. Bu ilişki pek çok durumda ittifak biçiminde kurulsa da Chatterjee'nin de dikkat çektiği gibi (2002: 198) modernlik korkusunun ve sömürgeci Batı'dan farklılaşma ihtiyacının billurlaştığı alan da yine cinsiyet ilişkileri ve kadınların konumudur. Chatterjee'ye ek olarak, modern ailenin ve "yeni kadın"ın yalnızca bir korkunun, sömürgeciye benzeme ve yabancılaşma korkusunun ifade edildiği değil, aynı zamanda ulusun organik bir bütünlük olarak kurulmasında kritik bir rol oynayan alanlar olduğunu söylemek gerekir.

Hem erken dönem modern edebi metinlerde hem de milliyetçiliklerin kanonik metinlerinde, bu korkunun yansımalarını izlemek mümkündür. "Milliyetçi ideolojilerin, milleti aile ve akrabalık ilişkilerinin devamı gibi düşünen cemaatçi damarı da, kadının toplumdaki konumunu ve işlevini 'anne', 'bacı' ve 'eş' olarak sembolize eder. Milletin bir aidiyet ve sadakat kaynağı olarak doğallaştırılması, kadının toplumsal varlığının doğallaştırılmasıyla, yani biyolojikleştirilmesiyle iç içe geçer" (Hatem 1998: 73). Dolayısıyla, batı dışı İslam coğrafyasında milliyetçi elitler eliyle gerçekleştirilen modernleşmenin her durumda kadınları özgürleştirdiği düşüncesi, doğru değildir. Tersine, kadınlar için açılan yeni alanlar, aynı zamanda bu özgürlüğün sınırlarını da çizmiştir. Bunu yaparken, farklı kadınlıkların inşasına olanak sağlamış, böylece, yeni bir cinsiyet rejimi inşa ederken bu rejimin iktidar ilişkilerini de yeniden oluş-

turmuştur. Bu iktidar ilişkileri, oluşturulan yeni merkez/çevre ve içerisi/dışarısı ayrımlarıyla yürütülür. Bu nedenle, modernleşmenin bir "gelenekselden kopuş ve yeni bir dünyayı kurma" hikayesinden çok, geleneğin ve "yeni"nin yeniden tanımlanırken yeni iktidar ilişkilerinin kurulup işler hale getirilmesi süreci olduğunu hatırda tutmakta yarar vardır.

Kadın Haklarının Elde Edilmesinde İki Farklı Hatırlama Stratejisi

Milliyetçi söylemlerin geliştirilmesi, modernitenin evrensel nitelikleri ile kültürel fark arasındaki çelişkinin belirli bir biçimde çözülmesi girişimidir. Bu söylemlerde yerel kültürün "öz"ünü oluşturduğu düşünülen niteliklerin sürdürülmesi, böylelikle yabancının/sömürgecinin dışarıda bırakılması sağlanmaktadır. Aynı zamanda, yerli kültürün "geri"liğinin ön kabulü, modernleşme projesinin (özellikle de ekonomik ve siyasal modernleşme) meşrulaştırıcısı olarak iş görmektedir. Bu çelişkili konum, modern milliyetçiliğin bir yandan milli değerlerin kaynağı olarak görülen ahlaki (asıl olarak aileye ilişkin) alanda farklılığı vurgular ve desteklerken, kamusal alanda (hukuk, idare, ekonomi) evrenselliği ve modernliği geliştirmesi anlamına gelmektedir. Bu noktada, iki farklı stratejiden söz etmek mümkündür: Milli değerlerin geleneksel olanın sürdürülmesi değil, uzak bir geçmişin, milletin özünün ortaya çıktığı bir dönemin ihyası anlamına geldiği bir stratejik tercih ile İslamın modern değerler çerçevesinde yeniden yorumlanmasını içeren bir stratejik tercih.

Bir Hak Kazanma Stratejisi Olarak Unutma: Kendi "yeni"liğini sömürgecilikten kurtuluş mücadelesi içinde tanımlayan Mısır'da da, Türkiye ve İran'da da bu "yeni", aynı zamanda "eski"den kopmayı kapsamaktadır. Yani, modernleşme hareketlerinin radikalizmi, esas olarak içine doğdukları tarihsel bağlamın bileşenlerini reddederek, bir anlamda "beyaz bir sayfa" açma arzusu ve iddiasını içermektedir. Bu ülkelerin modernleşme anlatılarında önemli bir yer tutan "yeni insan", "yeni aile" tartışmalarının arkasında, esasen bu güçlü arzu ve iddia yatmaktadır. "Çürümüş" ve "yozlaşmış" olan yalnızca siyasal yapı değil, bütün bir toplumsal yapıdır ve bu çürümenin panzehiri, varolan yapıları kökünden kesip atarak yenilerini kurmaktır. Benzer bir stratejik tercih, Bolşevik Devriminden sonra Orta Asya'daki Müslüman toplulukların komünist parti tarafından modernleştirilmesi girişiminde de karşımıza çıkmaktadır. Buralarda da daha eski tarihli Ceditçi hareketin mirası bir yana bırakılarak özellikle kadınların örtünmesinin yasaklanması türünden uygulamalarla geçmişin izlerinin silinerek yepyeni bir başlangıç yapılabileceği inancı görülmektedir (Rorlich 1999). Bu modernleşme kurgularının tamamında milli "öz"ün el eriminde duran İslami gelenekte değil, çok uzaklarda kalmış muhayyel bir geçmişte aranması, tesadüf değildir. Türkiye'de de, Mısır ve İran'da da bu dönem, İslamiyet öncesine işaret etmektedir: Türkiye için Orta Asya stepleri, Mısır'da Firavunlar dönemi, İran'da köklü Pers kültü-

rü. Orta Asya Müslüman toplulukları için ise geçmiş değil, muhayyel bir gelecek söz konusudur: Sınıfsal farklılıkların ortadan kaldırılarak eşitliğin sağlanacağı sosyalist bir gelecek. Modern çekirdek aile başta olmak üzere modern değerlerin milletin "öz" kültürüne içkin değerler olduğu iddiasıyla, yeni modern aile, Batılı bir fenomen olmaktan çok, milli kültürün gerçek değeri olarak sunulmuştur ki bu değerler "gelenekten" farklılaşmayı ve öze dönmeyi de anlatmaktadır.

Afsaneh Najmabadi (1998), yirminci yüzyıl başındaki modernleşme hareketlerinin evi ve aileyi yeniden inşa ederken orta sınıftan kadınların yeni bir kadınlık ideali çerçevesinde yeni annelik ve ev kadınlığı rollerini üstlendiklerini söylemektedir. Ona göre, modernleşmeyle birlikte gelen yeni özne kurma teknikleri ve modern iktidar biçimleri, "milli kadınlık ve erkekliğin dışarıdan empoze edilen bir kimlik değil, kişilerin bu kimliğin sunduğu iktidar olma biçimlerini arzuladıkları için kendi istekleriyle üstlendikleri birer öznellik" olmasını sağlamıştır. Elbette ki bu yeni öznellik biçimleri, böyle bir toplumsal ve siyasal bağlam içinde, kişisel ve toplumsal hafızanın inşasıyla da yakından ilişkilidir. Bu inşa, bir dizi unutuş yaratmıştır. Türkiye bağlamında bu unutuşların ilki, kadınların verdikleri hak mücadelesinin unutuluşudur. Böylece kadınların eşitliği fikrinin Mustafa Kemal'in zihninde yaratılmış ve yine onun tarafından yürürlüğe konmuş bir fikir olduğu inancı yaygın ve güçlü bir inanç haline gelebilmiştir.

İkinci unutuş, Tanzimattan başlayarak modernleşmeci elitlerin düşünce ve eylemlerini belirleyen geleneksel/modern ikiliğinin bir kurgudan ibaret olduğunun unutulmasıdır. "Geleneksel" hanelerin ve bu hanelerde yaşananların cehalet, gerilik, yobazlık ve karanlıkla nitelendirilmesi, dolayısıyla kurgusal bu "gelenek"e kurtulunması gereken bir gerçeklikmiş gibi davranılması, bu hanelerin gerçekliğinin de unutulanlar arasına katılmasına yol açmıştır. Bu son unutuş, kadınların hak mücadelelerine ilişkin ilk unutuşu destekleyici niteliktedir: Babanın despotlukla, annenin ise cehalet ve dar kafalılıkla malul olduğu bu hanelerden çıkabilecek, nasıl bir kadınlık olabilir?

Bu unutuşlar, kadınların hak arayışlarını yeni bir dil içinde yapmaya başlamaları ile birlikte düşünülmelidir: Hak talebi değil, doğru yaşam/ doğru kadınlık normlarının savunulması. Hatem (1998) Mısır örneği üzerine yaptığı analizde, kadın hakları talebinin siyasal terimlerle değil, kültürel terimlerle yürütülmesinin siyasi sonuçlarına dikkat çekmektedir. Böyle bir stratejik tercih, her ne kadar kadın hakları mücadelesinin daha yumuşak ve modernlik anlatısı içinde daha kolay ifade edilebilir bir söylem yaratmasına yardım etse de, "yeni" kadınlığın inşasının "eski" ilişkileri, bu arada "eski" kadınlık tarzlarını (ve anneyi) karşısına alarak gerçekleştirilmesi, bahse konu stratejiyi izleyen hareketler açısından ciddi açmazlara da neden olmuştur. "Doğru kadın-

lık"ın ne olduğu ve nasıl icra edileceği üzerine yapılan kamusal konuşma ve tartışmalar, her durumda bir "yanlış" kadınlık tanımlamaktadır ve bu yanlış, bir yandan "asalak" olarak nitelendirilen bir kadın tipine, bir yandan da geleneksel kadınlara ve kadınlığa işaret etmektedir. Kadınların hakları ihlal edilen bir toplumsal grup olarak tanımlandıkları siyasal dilin yerini, doğru davranış kodlarını vazeden yeni bir kültürel dil almıştır.

Bu değişim, aynı zamanda, kendisinden önce gelen kadın kuşakları ile bağını kopartan, bu bağın yerine aydınlanmış, modern ve kendini tamamen yeni olarak sunan bir dili koyan tercihi de işaret etmektedir. Elbette ki böyle bir tercih, yalnızca kadınların değil, modernleşmeci elitlerin tamamını etkileyen bazı endişe, kaygı ve arzularla bağlantılıdır, bunlarla biçimlenmiştir. Kadınların nasıl olmaları gerektiği hakkındaki bu kültürel anlatı, dolayısıyla, yalnızca kadınların haklarını modernleşmeci bir dilin içinden konuşarak daha kolay alabileceklerine inanmalarından değil, bundan çok daha fazla, yeniliğin yarattığı travmanın kendini en fazla aile ve kadınlarla ilgili değişimlerde göstermesinden kaynaklanmaktadır.

Bir Başka Strateji: İslamî Feminizm: Mısır modernleşmesi ve bu hareketin kadın hakları hareketi ile ilişkisi, bir başka stratejik tercihe işaret etmektedir. Mısır'da İran ve Türkiye'dekinin aksine, ondokuzuncu yüzyılda başlayan kadın hareketleri, yirminci yüzyılda da erkek reformculardan bağımsızlıklarını büyük ölçüde korumuştur. 1919'da İngiliz sömürgeciliğine karşı Kahire'de büyük bir miting düzenleyen kadınlar, bir yandan Wafd partisinin kadın kollarını oluştururken, diğer yandan, bağımsız bir kadın örgütü olan Mısır Feministler Birliği'ni kurmuşlardır (Mc Carthy 2001). 1924 yılında kurulan Mısır Feministler Birliği ile aynı yıl İstanbul'da kurulan Türk Kadınlar Birliği'nin tarihini karşılaştırmak, Ortadoğulu kadınların içinde bulundukları çatışma ve çelişkilere dair önemli ipuçları sunmaktadır. Mısır Feministler Birliğinin yirmi yıl boyunca son derece sınırlı kazanımlar (evlenme yaşının yükseltilmesi gibi) elde etmesine karşılık, Türk Kadınlar Birliği, başta seçme ve seçilme hakkının kazanılması olmak üzere, ciddi yasal reformlar elde etmiştir. Buna karşılık, Mısır'da bağımsız kadın hareketi geniş bir politik tartışma alanı açmış ve en kritik ve zor dönemlerde bile bu alanı korumayı başarmıştır.

Hem İran ve Türkiye, hem de Mısır'daki kadın hareketlerinin en önemli sınırlılığı, halktan kadınlarla ilişkinin son derece az olmasıdır. Bu sınırlılık, "kadın sorunu"nun esas olarak sembolik düzeyde tartışılmasına yol açmıştır ve yasal değişimlerin pratik sonuçlarını görmek için başka toplumsal değişimlerin gerçekleşmesi gerekmiştir (Graham-Brown 2001). Elitlerin dışındaki kadınların politik hareketlere katılımı, Cezayir ya da Filistin gibi ülkelerde, bağımsızlık ve sömürgecilik karşıtı hareketlerin şiddetli çatışmalarla yürüdüğü yerlerde daha yüksek olmuştur. Buralarda her sınıftan kadın, yaşamını ve özgürlüğü-

nü tehlikeye atarak bağımsızlık savaşlarına katılmıştır. Bu sürecin sonunda geleneksel rollerine dönmeleri beklendiğinde ise, erkeklerle ve yeni yönetimlerle ciddi çatışmalar yaşamışlardır. İslami metinlerin yeniden yorumlanmasını da içeren "İslami feminizm", asıl olarak bu çatışmalardan ve kadınların bu çatışmaları kendi lehlerine çözme gayretlerinden kaynaklanmıştır.

İslamî feminizm terimi, 1990'larda uluslararası gündeme girmiş olsa da, bir olgu olarak İslami feminizm, çok daha eskidir. Her ne kadar bu terimin oryantalist bir bakış açısını yansıttığını söyleyerek kullanımını reddenler varsa da (Moghadam 2002) bu terim üzerinden yürütülen tartışmanın canlılığını sürdürdüğü izlenmektedir. İslami feminizm, birincil İslami kaynakların kadınlar tarafından ve kadınlar lehine yeniden okuması ve yorumlanması anlamına gelmektedir. Terim yeni de olsa, kadınların (başka dinleri olduğu gibi) İslamiyeti yorumlamaları, yeni değildir. Örneğin, Mısır tarihinde önemli (ama unutulmuş) bir kişilik olan Labiba Ahmad (1870-1951), milliyetçilikle İslamcılığı bağdaştırmaya çalışırken, İslamın feminist bir yorumunu kullanmış, Mısır ulusunun inşasında kullanılması gereken harcın firavunlar döneminden değil, İslamiyetten taşınması gerektiğini savunmuştur. Ona göre İslami inanç sistemi, gerçekte, kadın haklarını yüceltmektedir (Baron 2005).

Margot Badran (2002), Müslüman kadınların Kuran'ın feminist hermenotik kullanılarak yeniden okunmasını ve yorumlanmasını da içeren faaliyetlerini son derece önemli ve radikal bulduğunu söyledikten sonra, İslami/laik feminizm ayrımının genellikle düşünüldüğü kadar kesin bir ayrım olmadığını eklemektedir. Çünkü ona göre Kuran'ın kadınlar tarafından tefsiri, feminizmin sağladığı ufuk ve farkındalık olmaksızın mümkün olmazdı.

Amina Wadud (2000), bu görüngünün farklı stratejiler içinde anlamlandırılabileceğini söylemekte ve "alternatif Kur'an tefsirleri, tıpkı İslamın birincil kaynaklarının diğer alternatif yorumları gibi, hem İslami meşruiyeti hem de özneliği vurgularlar" demektedir. İran'da İslam devrimi sonrası kadın hareketleri üzerine yazan Afsaneh Najmabadi'ye (2000) göre de bu öznelik, radikal bir dönüşüme işaret etmekte ve kadınlara yeni bir alan açmaktadır. Çünkü İranlı kadınlar, tefsir işine kalkışarak mollaların merkezi konumlarını ciddi biçimde sarsmaktadırlar.

1990'ların ikinci yarısından başlayarak gitgide genişleyen ve derinleşen bu tartışma alanı, Batı/Doğu ya da din/din dışı gibi ayrımların kendisinin de sorgulanmasını sağlamaktadır. Böylelikle, özellikle İslam coğrafyasındaki kadın hareketleri üzerine yapılan değerlendirmelerin soyut "kültür" ya da "farklılık" gibi kavramların ötesinde, somut bağlamlar içine yerleştirilmesi mümkün hale gelmektedir. Laik feminizm/İslami feminizm ayrımını veri kabul etmek yerine, bu ayrımın hangi bağlamlarda, nasıl bir tarihsel miras içinde

şekillendiğinin analizini yapmak, toplumsal dönüşüm içinde kadınların rolünü anlamakta çok daha ufuk açıcı olacaktır.

Nükhet Sirman (2002), Tanzimatla gelen büyük değişimin yarattığı yeni bürokratik yapıların nasıl bir yeni orta sınıfın doğuşuna yol açtığını anlatırken, iktidarın yeniden bölüşüm mekanizması içinde yer alamayan genç erkeklerin kendilerine yeni söz söyleme alanları bulduklarını, bu alanların gazeteler, romanlar, sahne oyunları, yeni edebi tarzlar olduğunu söylemektedir. "İktidarla evler içiçe geçtiği için ortada kalanlar, bir yandan farklı ev kurma biçimlerini tahayyül etmeye girişmişler, diğer yandan da mülkün halk adı verilmeye başlanan yeni oluşturulmakta olan hayali bir kitleye danışarak yönetilmesini talep etmişlerdir" (Sirman 2002: 236-7). Bu erkekler, Türk milliyetçiliğinin kurucuları, modernleşme projesinin sahipleri ve yürütücüleridirler. Despot babanın yönetiminden kurtulup kardeşlik temelinde yeniden bir siyasi örgütlenme yaratacaklardır. Fatmagül Berktay'ın (2003) belirttiği gibi, yenilik, ataerkinin baba merkezli biçiminden kardeşlik merkezli olanına geçiştir. Kardeşlik merkezli bu yeni ataerkide kadınların yeri ne olacaktır? Bu sorunun tek bir yanıtı yoktur. Tek bir yanıt yoktur, çünkü erkeklerin gözlerindeki kadın modelleri tek çeşit değildir, onların bu kadınlarla ilgili duyguları da öyle. Bütün değişim dönemlerinde olduğu gibi, değişimi istemek, ama aynı zamanda onun getireceklerinden korkmak, Türk modernleşmesinin erkek elitlerindeki temel duygu örüntüsünü oluşturur. Arzunun ve korkunun bu bileşimi, kendini edebi metinlerde ve bu metinlerden çıkarak yaygınlaşan kadın tiplerinde gösterir. Bu yeni kadın imgesi, iki başka imgeyle zıtlık içinde kurulur: Geleneksel kadın ve tango kadın. İlki, modern erkeğin kurtulmaya çalıştığı eski hanenin hem kurbanı hem de sürdürücüsüdür. Bu kadın cehaleti ve dar kafalılığıyla evin çocuklarına hayatı zindan eden babanın destekçisi ve aynı zamanda da kurbanıdır. İkincisi ise, geleneksel kadından farklı olarak eğitimli ve moderndir, yine ondan farklı olarak, bencil ve güvenilmezdir. Yeni kadın, bu ikisinin iyi yanlarını (ilkinin fedakarlığını ve sadakatini, ikincisinin eğitimini ve modernliğini) birleştiren bir kadındır.

Bu kadınla ilgili modern tahayyül, 1908 tarihli bir karikatürde gösterilir (Arat 1998): "Geleceğin Türkiyesi" isimli bu karikatürde, modern çok katlı binalar arasında çarşaflı bir kadın, tek kişilik bir uçakla fesli erkeklerin şaşkın ve korkmuş bakışları altında göğe doğru yükselmektedir. Arat, bu karikatürü yorumlarken, buradaki öngörünün Atatürk'ün manevi kızı Sabiha Gökçen'in dünyanın ilk kadın savaş pilotu olmasıyla gerçeğe dönüştüğünü hatırlatır ve "Atatürk'ün de aralarında bulunduğu erkek izleyicilerin saygıyla baktığı, havacı üniforması içindeki Sabiha Gökçen, en azından Türkiye'nin okumuş kentlilerin ortak bilincine kazınmış bir görüntüdür" diye ekler. Bu yanıt, aynı zamanda, "devlet feminizmi" dediğimiz yaklaşımın da temelini oluşturur;

Hamide Topçuoğlu'nun veciz ifadesiyle: "Atatürk kadını görevli kılmak yoluyla kurtarmıştı. Kadın meslekdaşın karşısında, geleneksel saplantılarından kurtulmamış yarı aydın bir zümre ile cehaletinden sorumlu tutulamayacak olan halk kitleleri bulunsa da, arkasında koskoca bir modern devlet kudreti vardır" (akt. Durakbaşa 1998: 48). Bu görev, yalnızca mesleki çalışma değil, onu da içeren çok geniş bir varoluş alanıydı.

Anlaşılan odur ki, modernleşme projesi içinde kadınlara verilen rol ve yüklenen anlamlar birden fazladır: Kurtarılması gereken kurbanlar, cezalandırılması gereken fettan kadınlar, gurur duyulacak kız evlatlar. "Yeni kadın"ın eş ya da kız kardeş değil de kız evlat oluşu, bu kadının tanımı gereği modern erkeğin eseri olmasındandır. Nitekim, Durakbaşa'nın derinlikli analizinde belirttiği gibi, Cumhuriyet kızı denilen modern kadın, Kemalist erkeklerin mükemmeliyetçi eğitiminden geçmiş, bu babaların kızlarıdır. "Kemalist aile reisleri bir yandan aile şerefleri konusunda son derece titizdirler, ailedeki kadınların giyim ve davranışlarının geleneksel cinsel ahlak kurallarını gözetmesini isterler; bir yandan özellikle kızlarının modern bir eğitim almasını ve iki cinsin birlikte sosyalleştiği, eğlendiği ortamlara kendi karıları ve kızlarıyla katılabilmek, onların bu ortamlara uyum sağlayabilmesini isterler. Semiha Berksoy'la babasının mektuplaşmasında da görüldüğü gibi, bir bakıma babalarla kızları arasında gizli bir anlaşma vardır. Genç kadınlar eğitim, meslek ve çalışma hayatına katılma haklarını genellikle babalarının desteğiyle elde etmektedirler; ancak özellikle erkeklerle ilişkilerinde son derece dikkatli davranmak ve kendilerine uygun eşler bulup evlenene kadar cinselliklerini bastırmak zorundadırlar" (1998: 47). Partha Chatterjee'nin (2002) belirttiği gibi, babalarla kızları arasındaki gizli anlaşma, Batılılaşmaya rağmen kültürel kimliğin korunması için stratejik bir araçtır. Osmanlı/Ortadoğu bağlamı, bu bakımdan özgül bir bileşen de içerir: modernleşmeci erkek elitin kendine bakışının oryantalist perspektifin ışığında kırılmış olması. Bu göz ne görür? Her şeyden önce, oryantalist ressamların, Ingres'in, Delacroix'nun gördüğünü: Sereserpe uzanmış onlara bakan çıplak kadınlar. Gizemli ama ulaşılabilir. Bu kadınların geleneksel ikilemin, yani "Azize Meryem'in simgelediği uysal, iffetli ve erkeğe boyun eğen iyi huylu kadın" ile "Havva ile özdeşleştirilen iffetsiz ve ataerkil düzene başkaldıran kadın" (Uzundemir 2009: 233) ikileminin neresinde durdukları, ayrı ve ilginç bir tartışma konusu olurdu. Ulaşılabilir ve uysal, ama aynı zamanda cinsel cazibesini sergilemekten çekinmeyen bir kadın, Batılı erkek bakışı için yeni ve arzu uyandırıcı bir tahayyül olmalı. Bütün bir coğrafyanın böyle bir arzu nesnesi olarak tasarlanmasına, bir anlamda kadınlaştırılmasına karşı, bu coğrafyanın kadınlarını gizemlerinden arındırıp tayyörlerle zırhlandırmak, yalnızca namus kodlarına ilişkin bir titizlenmeyi değil, aynı zamanda erkekliği yeniden elde etme arzusunu da gösterir. Her ne kadar bu strateji bir eşitlik söylemi içinde uygulanmışsa da, kadınların "açılma-

sı" ve eşit yurttaşlar olarak yeniden tanımlanması, sömürgeci fantezilerin anlattığı "Kadın"dan kurtulma arzusunu da içerir. Bu anlamda, Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyetine geçişin yalnızca iktidarı babadan alan oğulların değil, aynı zamanda "düveli muazzama"ya karşı savaşan askerlerin hikayesi de olduğunu unutmamak gerekir.

Bu arzunun kız evlatlardaki karşılığı nedir? Atatürk'ün "vazifelendirerek kurtardığı" ve "karşısında geleneksel saplantılarından kurtulmamış yarı aydın bir zümre ile cehaletinden sorumlu tutulamayacak halk kitleleri bulunsa da, arkasında koskoca devletin kudreti"ni hisseden kızlar, modern erkeklerin kurtulmayı arzuladıkları bu Kadın hakkında ne hissetmektedirler? Hem kişisel hem de toplumsal tarihin unutuşlarla şekillendiğini hatırlayarak, bu sorunun yanıtının da "unutulanlar" arasında sayılması gerektiğini söylemeliyiz. Ayşe Durakbaşa ve Aynur İlyasoğlu, modernleşme tarihini kadın anlatıları üzerinden takip edebilmek, bu anlamda, unutulanları hatırlamak amacıyla yaptıkları sözlü tarih çalışmasına ilişkin değerlendirmelerinde (2001), kız evlatların bu unutuşuna dikkat çekmektedirler: "Anlatıların modernleşmeye ilişkin kamusal söylemi izlediği görüşmelerde, annelerin hikayelerinin bastırıldığını, bunun yerine "yeni kadın" denilen kızlarınınkinin geçtiğini fark ettik. En az dört görüşmede (…), kendilerinin modernist görünümlerinde ve kişiliklerinde babalarının ne kadar etkili olduğunu açıkça vurgulamalarına karşın, annelerine ilişkin söyleyecek bir şey bulamadılar". Annelerine ilişkin söyleyecek bir şey bulamama hali, kamusal söylemin anlatabileceği hikayeler içinde, kadınlarınkine yer olmamasıyla ilişkilidir olmalıdır. Aynı zamanda, aralarında Afet İnan ve Sabiha Gökçen'in de bulunduğu bir dizi kızı evlat edinen ama tam da bu kız evlatlar için bir rol modeli olabilecek nitelikteki Latife Hanıma hayatında yer bulamayan Atatürk'ün simgelediği bir soruna da işaret etmektedir: Anlatabilecek hikayesi olan yetişkin bir kadını sonsuz bir sessizliğe mahkum ederken, her biri babayla teke tek ilişki kuran bir dizi kız evlada yeni bir hikaye yazmak isteğine.

Adak da (2007) 1918-1935 tarihlerinde yazılmış kadın özyaşam öykülerini incelediği ufuk açıcı yazısında, benzer bir unutuştan söz etmektedir: "Cumhuriyetin kuruluş yıllarına, yani 1920 ve 1930'lara odaklanan kadın otobiyografilerinde, (…) özel ve kamusal benlik arasında keskin bir ayrım yapılıyor ve kamusal benlik, özel olan pahasına aşırı derece öne çıkarılıyor" (s. 27-28). Bunun anlamı nedir? Her şeyden önce, bize "özel" olan ile "kamusal" olan arasındaki ayrımın çizilmesinde, kadınların bu anlatılarının çok kritik bir yerde durduğunu hatırlatır. Bahsedilen dönem, yani modern ulusun, devletin ve yaşamın inşa edildiği bu tarih parçası, neyin özel hayat neyin kamusal olduğunun da ayırt edildiği bir zamandır. Ve bu ayrım, modern cinsiyet ilişkileri rejiminin üretiminde temel önemdedir. Hülya

Adak, az önce bahsedilen yazısında, kadınların bu hikayelerde kendilerini çocuksulaştırdıklarını, bu çocuksulaştırmanın stratejik bir yol olarak benimsendiğini anlatmakta ve eklemektedir: "bu yalnızca hikayeyi kurgulamanın ya da ataerkil tabuların yetişkin bir kadının anlatısı etrafında oluşturabileceği krizlerle başa çıkmanın bir aracı değildir. Tersine, kendini çocuklaştırma, daimi bir kadınlık durumu olarak çocukluğu içselleştirme eyleminin kendini ifadesidir de" (s. 30). Kadınların birer yetişkin haline gelebilmeleri, kendilerinden önceki kadın kuşaklarıyla kuracakları süreklilik ilişkisine bağlıdır, çünkü kadınlık, her şeyden önce, anneden öğrenilir. Babası Zeus'un başından zırhını kuşanmış olarak dünyaya fırlayan Athena gibi, varoluşunu babası üzerinden tanımlayan bu kız evlatlar için de geçmiş, bir karanlık ve unutuş alemidir. Bu nedenle bu kızlar için kendilerinden önceki kadın kuşağının hak mücadelesi, unutulmuştur.

Elif Akşit'in Kız Enstitülerinden yetişen kadınların hikayelerini anlattığı kitabındaki (2007: 186-187) sözleri, unutulanların birinci dalga feministlerinden ibaret olmadığını hatırlatmaktadır. İmtiyazsız, sınıfsız kaynaşmış kitle ve bu kitleye yol göstermesi için özenle yetiştirilen kızlara dair kamusal hikayenin kadın ile birlikte farklılıkları da barındıran koskoca bir "özel alan"ı unutuşun kollarına bırakmaktan başka çareleri olmadığına da işaret etmektedir: "Kız enstitüsü mezunlarının doğrudan ve yaygın bir şekilde üyeleri olduğu Cumhuriyet Kızı kategorisi, diğer ilk kuşak kızların sadece geçmişlerine net bir perde çekebildikleri sürece parçası oldukları bir gruptu. Yani ya Balkan milliyetçiliğiyle başlayan ama mübadele sonrası artarak Anadolu'ya gelen ve geçmişlerine ister istemez perde çeken göçmenler ya da çoğu milliyetçi ekonomik politikalar sonucunda Osmanlı devletinin dünya sistemine dahil olma sürecinde zenginleşen gayrimüslim toplulukların ayrılmasıyla onların yerlerini alarak yeni kurulan cumhuriyetin seçkin sınıfını oluşturan ailelerin kızlarının mensup oldukları bir grup. (…) Böylece, bir kuşak sonra Osmanlı İmparatorluğunun karmaşık dil ve etnik yapısı unutulmuş, Türkiye'de birçok coğrafyada yaşayan farklı bireyler ve topluluklar, kendi geçmişlerini Türkik bir geçmişle doğrudan ilişkilendirmeye başlamıştı."

Bir ulusun kurulması ve bu ulusun tarihinin yazılmasında bazı stratejik seçimler yapılır, dışarıda bırakılacaklar ve içeri alınacaklar, hatırlanacaklar ve unutulacaklar, anlatılacaklar ve susulacaklar, bu tercih doğrultusunda belirlenir. Bu unutma ve hatırlama tercihleri, yalnızca toplumsal tarihi kurmakla kalmaz, o tarihin içinde hareket eden bireylerin kişisel hafızalarını ve dolayısıyla yaşamlarını da biçimlendirir. "Cumhuriyet kızları" kuşağı imgesi, bu sürecin nasıl işlediğini görmekte son derece aydınlatıcı bir örnektir. Bu kadın kuşağının yalnızca kendilerine verilen rolü yerine getirdiklerinin söylenmesi, her şeyden önce, bu kadınların kendilerine haksızlık olacaktır. Çünkü böyle bir

anlatı, onların öznelik kapasitelerini, bu kapasiteyi oluşturan gücü, iradeyi, arzu ve hayalleri, seçimleri yok saymak anlamına gelir. Cumhuriyetin ilk kuşağından kadınlara ilişkin yapılan sözlü tarih çalışmaları son derece sınırlı ve az sayıda da olsa, bize akıllı, azimli, çalışkan ve fedakâr bir kadın kuşağının resmini vermektedir. Aynı zamanda bu genç kadınların bir tür can havliyle tutundukları modern ideallerin onlar tarafından nasıl içselleştirildiği ve deneyimlendiğine ilişkin ipuçlarını da taşımaktadır. Bu ipuçları, modern kadın idealinin yalnızca bu idealin kurucu kuşağı için değil, sonraki kadın kuşakları için de travmatik vazgeçişler ve unutuşlarla dolu olduğunu göstermektedir. Anadil başta olmak üzere "fark"ın geride bırakılarak ileriye, eşitliğe doğru yönelme, stratejik bir tercih olarak görülebilir ancak bu tercihin bedellerinin hatırlanması, bunlarla yüzleşilmesi ve bugünkü cinsiyet rejiminin kuruluşunda ve yeniden üretiminde unutmanın temel bir bileşen olduğunun altının çizilmesi son derece önemlidir.

Unutmak ve hatırlamak bizim tarihimizi ve hayatımızı kuran iki eylemdir, bu hayatı ve tarihi yeniden biçimlendirmek ise, muhtemelen unutulanların hatırlanmasıyla mümkün olacaktır.

Kaynaklar

Adak, Hülya (2007). "Suffragettes of the empire daughters of the Republic: Women auto/biographers narrate national history (1918-1935)". *New Perspectives on Turkey* 36: 27-51.

Akşit, Elif Ekin (2007). *Kızların Sessizliği*. İstanbul: İletişim Yay.

Arat, Yeşim (1998). "Türkiye'de Modernleşme Projesi ve Kadınlar". *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik.* Der. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.: 82-98.

Assmann, Jan (2001). *Kültürel Bellek/ Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik.* İstanbul: Ayrıntı Yay.

Auge, Marc (1999). *Unutma Biçimleri*. İstanbul: Om Yay.

Badran, Margot (1995). *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. New Jersey: Princeton University Press.

Baron, Beth (2005). *Egypt as a Woman/Nationalism, Gender and Politics*. Berkeley: University of California Press.

Berktay, Fatmagül (2003). "Osmanlıdan Cumhuriyete Feminizm". *Tarihin Cinsiyeti.* Ed. Fatmagül Berktay. İstanbul: Metis Yay.: 88-111.

Chatterjee, Partha (2002). *Ulus ve Parçaları*. İstanbul: İletişim Yay.

Connerton, Paul (1999). Toplumlar Nasıl Anımsar? İstanbul: Ayrıntı Yay.

Demirdirek, Aynur (1993). *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikayesi*. Ankara: İmge Yay.

Durakbaşa, Ayşe (1998). "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve 'Münevver Erkekler'". *75 Yılda Kadın ve Erkekler*. Ed. Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu. İstanbul: Tarih Vakfı Yay.: 29-51.

Durakbaşa, Ayşe ve Aynur İlyasoğlu (2001). "Formation of Gender Identities in Republican Turkey and Women's Narratives as Transmitters of 'Herstory' of Modernization". *Journal of History* 35(1): 195-203.

Graham-Brown, Sarah (2001). "Women's Activism in the Middle East". *Women and Power in the Middle East*. Der. Suad Joseph ve Susan Slyomovics. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.13-33.

Hatem, Mervat (1998). "Secularist and Islamist Discourses on Modernity in Egypt and the Evolution of the Postcolonial Nation-State". *Islam, Gender and Social Change*. Der. Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito. New York: Oxford University Press.

Kamp, Marianne (2006). *The New Woman in Uzbekistan/Islam, Modernity and Unveiling Under Communism*. Seattle: University of Washington Press.

Khanam, Razia (2002). *Müslim feminism and feminist movement: Central Asia*. Delhi: Singh for Global Vision Publishing House.

McCarthy, Kathleen (2001). *Women, Philanthropy and Civil Society*. Bloomington: Indiana University Press.

Moghadam, Valentine (2002). "Islamic Feminism and its Discontents: Toward a Resolution of the Debate". *Signs* 27(4): 1135-1171.

Najmabadi, Afsanah (2000). "Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korumak". *Vatan, Millet, Kadınlar*. Der. Ayşe Gül Altınay. İstanbul: İletişim Yay.:118-154.

Oksal, Feriha (1940). *Genç Kız Yetişirken*. İstanbul: Marifet Basımevi.

Rorlich, Azadeayse (1999). "History, collective memory and identity: The Tatars of Sovereign Tataristan". *Communist and Post-Communist Studies* 32 (4): 379-396.

Sancar, Mithat (2007). *Geçmişle Hesaplaşma/Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne*. İstanbul: İletişim Yay.

Sirman, Nükhet (2002). "Kadınların Milliyeti". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Ansiklopedisi*. C.4. Ed. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yay.: 226-244.

Uzundemir, Özlem (2009). "Resim Edebiyat İlişkisinde Kadın İmgesi: Percy Bysshe Shelley'nin Şiirinde Medusa, Nazım Hikmet'te Tokond". *bilig* 51: 231-244.

Wadud, Amina (2000). "Alternative Qur'anic Interpretation and the Status of Muslim Women". *Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America*. Der. Gisela Webb. Syracuse University Press.

Remembering and Forgetting: Modernization in Islamic Geography and Women's Movements

Aksu Bora*

Abstract: It is possible to read the history of modernization throughout the Islamic World from the perspective of a collective memory construction. The women's movement is one of those considerable fields in which this collective memory has become crystallized within the personal memories and real practices of women individuals. In this context, this article tries to trace different women's movements of the modernization period and the effects of their remembering/forgetting strategies on our time. Moreover, this effort can throw new light on the debate about women in this region. Especially in Turkey, where the distinction between Islamic feminism and secular feminism is drawn very strictly and also maintained through the needs of the current political arguments, it is very important to notice that these two alternatives indicate different circumstances and different strategic choices. Women who live in the Islamic region follow different empowerment strategies due to peculiar cultural and political circumstances. For that reason, it is much better to regard them as active political and social agents instead of labeling them as victims of a religion (or heroines of a religion) for a better understanding of human sciences and historical perspectives.

Key Words: Collective memory, women's movement, modernization, feminism, Islamic feminism, Middle East, Central Asia.

* Abant İzzet Baysal University, Department of Sociology / BOLU
bora.aksu@gmail.com

bilig ✦ Spring / 2010 ✦ Number 53: 51-66
© Ahmet Yesevi University Board of Trustees

Модернизация в исламской географии и женские движения: существующие и забытые

Аксу Бора[*]

Резюме: История модернизации в исламской географии может быть рассмотрена с точки зрения создания коллективной памяти. Женское движение является одной из областей установления связи между коллективной памятью и личными воспоминаниями, а также реальным положением. В связи с этим, различным женским движениям в истории модернизации и современным проявлениям их стратегии «вспоминания/забытия» придается важное значение. Кроме того, это исследование может предоставить новые материалы для дебатов о положении женщин в этом регионе. В частности, в Турции, где различие между исламским и светским феминизмом наблюдается чрезвычайно строго согласно текущим политическим потребностям, особое значение имеет то, что эти две альтернативы указывают на различные условия и различные стратегические решения. Женщины мусульманского региона придерживались различных стратегий расширения прав и возможностей в зависимости от существующих культурных и политических условий. Таким образом, с исторической и социальной точки зрения женщин данного региона и женские движения необходимо рассматривать не как жертву определенной религии (ислама), а как достаточно активные социальные и политические субъекты.

Ключевые Слова: коллективная память, женские движения, модернизация, феминизм, исламский феминизм, Ближний Восток, Центральная Азия.

[*] Университет имени Абант Иззет Байсала, кафедра социологии / Болу
bora.aksu@gmail.com

© Полномочный Совет университета имени Ахмета Ясави