NEO-SEKÜLER ÇAĞDA FEMİNİZM VE SEKÜLARİZMİN ETKİLEŞİMİ

Niamh Reilly

Çeviren: Ayten Sönmez

Sekülarizm ve onun feminizmle ilişkisine dair yerleşik düşüncelerin sorgulanması ihtiyacı; "medeniyetler çatışması" tezinin artan hâkimiyeti, postmodern eleştirinin Aydınlanma akılcılığı eleştirisini din sorularını dahil edecek şekilde genişletmesi ve başlı başına "sekülerleşme tezi" eleştirisi gibi birçok gelişmeyle birlikte artmıştır. Kadınların eşitlik talepleri ile dinin talepleri arasındaki çatışmalar, tüm bölgelerde ve tüm büyük dinlere göre belgelenmiştir. İslam'ın Avrupa'daki varlığına dair süregiden ahlaki paniğin, Müslüman kadınların kıyafetlerinin denetlenmesiyle ilgili kaygılarla belirginleşmesi bize din, kültür ve devlet ilişkisinde kadınların ve toplumsal cinsiyete dayalı güç ilişkilerinin merkeziliğini hatırlatıyor. Seküler-dindar ikili karşıtlığının postmodern ve diğer eleştirilerine ek olarak günümüzde sosyolojik çalışmaların çoğu modernizasyonu sekülerleşme ile eşitlemeye karşı çıkıyor. Bu makale, bu gelişmelerin politik feminist düşünce ve pratiğe yönelik itirazlarına odaklanıyor. Baskıcı olmayan feminist tepkilerin, demokratik, çokkültürlü toplumlarda normatif bir ilke olan sekülarizmle yeni bir eleştirel bağlılık içine girmesi gerektiğini iddia ediyor. Okuru bu süreçle ilgili bilgilendirmek üzere yazar, feminist bilgi üretiminin, din sosyolojisinin ve siyaset kuramının farklı alanlarındaki tartışmalarının haritasını çıkarıyor ve bu tartışmalara gönderme yapıyor. Feminizm, din ve siyasetin kesişimindeki entelektüel alanı oluşturan temel felsefi gelenekleri ve fay hatlarını iki geniş grup altında topluyor: Aydınlanmacı din eleştirisinin feminist eleştirisi ve Aydınlanma geleneğinin eleştirel kıyılarındaki feminist bilgi üretimi. Yazar, bu alandaki feminist tartışmaların parçalanmış doğasına rağmen farklı politik yaklaşımların arasında ortak bir temelin oluştuğunu savunuyor: Hepsi de sekülarizmi, neo-seküler çağda özgürleştirici bir niyetle yeniden tanımlayabilmek için en geniş söylemsel çerçeve olarak "demokrasi"ye ve onu destekleyen değerlere vurgu yapıyor.

giriş

Kadınların eşitlik talepleri ile dinin talepleri arasındaki çatışmalar, tüm bölgelerde ve tüm büyük dinlere göre belgelenmiştir (Sharma, 1987; Plaskow ve Christ, 1989; Castelli, 2001; King ve Beattie, 2005). Yakın zamanda Avrupa'da genişleme ve göç, dinsel çeşitlilik farkındalığını ve İslam'ın Avrupa'daki varlığına dair ahlaki paniği artırdı. Buna, İslam'ın terör tehdidiyle özdeşleştirilmesi ve Müslüman kadınların kıyafetlerinin denetlenmesine yönelik çabalar damgasını vurdu. Özellikle, "Müslüman başörtüsü"[1], çokkültürlülükle ilgili Avrupa bütünündeki tartışmalarda, görünürdeki Avrupa değerlerine karşı dinsel çeşitliliğin yeni biçimleri tarafından

Telif ©2016 ISSN 1307-0932

yöneltilen itirazların sembolü olarak güçlü bir motif hâline geldi. Bu değerlerin başında da, iddia edildiği üzere, seküler bir kamusal alan ve kadın-erkek eşitliği gelmektedir. Bu tartışmalı ortamda birbiriyle bağlantılı iki çatışma alanı belirgin biçimde öne çıkıyor: Avrupalı bir seküler kamusal alan ile kamusal alanın sözde sekülerliğine, toplumsal cinsiyet eşitliği normuna ve -potansiyel olarak- ülke güvenliğine halel getirdiği düşünülen örtülü Müslüman kadın. Kuşkusuz bir kadın meşru varsayılan bir dinî koda uymak üzere belirli bir tarzda giyinmeye zorlanıyorsa kadının insan hakları ihlal ediliyor demektir. Bununla birlikte, Avrupa modernitesinin "seküler" bakışını dayatmak ya da güvenlik gerekçesiyle kamusal ortamlarda Müslüman kadınların farklı başörtüsü takma biçimlerini yasaklamak, Müslüman kadınları failliği olmayan kurbanlar veya terörün araçları olarak nesneleştirmektir ki bu da eşit derecede insan hakları suçlarına bulaşmaktır (An-Na'im, 2007). Sara Silvestri'nin belirttiği gibi:

> Kanunla, algılanan bir baskının "sembolünü" yasaklamak, [olduğu yerdeki] baskı sorununu çözmek demek değildir. Hatta başka bir baskı biçimini, devlet açısından makul endişelerin ve güvenlik önceliklerinin ötesine geçen inanca yönelik baskıyı üretebilir (Silvestri, 2010).

Bu olaylar çokkatmanlı ve ince ayrıntılarda yayılırken, kadınların haklarını ve eşitliği korumak adına Müslüman kadınlara yöneltilen cezai politikaların ilan edilmesinde "Batı feminizmi" bu suça bulaştı (Scott, 2007; Razak, 2008). Özgürleştirici bir politika olarak feminizme ve insan haklarının eleştirel dönüştürücü anlayışlarına bağlı yaklaşımdan bakıldığında yukarıdaki senaryo oldukça kaygılandırıcı (Reilly, 2009). Feminist bilgi üretimi ve eylemlilik için "Müslüman başörtüsü" tartışmasının ötesine geçen temel soruları soruyor ki, bu makalenin yöneltmeyi amaçladığı sorular da bunlar. İlk soru dizisi baskıcı olmayan feminizm(ler)i ifade etme veya harekete geçirme olasılıklarıyla ilgili sorular. Chandra Mohanty'nin "üçüncü dünya kadınları" ile ilgili Batılı feminist bilgi üretimi üzerine kaleme aldığı etkileyici eleştirisinin yayımlanmasından (1988) yirmi yılı aşkın bir süre geçmişken, günümüz Avrupa'sında şu soru sorulmalı: Küresel Güney'den kadınlar ve özelde de Müslüman kadınlar, "Batılı gözlerden" pasif, baskı altına alınmış ve kurtarılma ihtiyacı içinde olan özneler olarak kurgulanmaya devam edilecekler mi? Baskıcı olmayan bir feminist felsefe ve politikanın hem kadınların insan haklarına –sosyal ve politik haklara ek olarak ekonomik, toplumsal ve kültürel- sadık kalıp hem de fiilen kadınların farklılıklarına saygı göstermesi mümkün mü? Mümkünse, bunun ilkeleri ve usulü ne olacak?

İkinci soru dizisi, özellikle kamusal alan ve devlet karşısında toplumsal cinsiyet, din ve gücün etkileşimine dair anlayışımızı yeniden düşünmekle ilgili. Feminist kuramcılar dinin baskıcı boyutlarına çok çeşitli yollarla işaret ettiler. Bazıları, belirli dinî metin ve pratiklerin ataerkil yorumlarına alternatifler önererek içerden eleştiri geliştirdiler (bkz. Christ ve Plaskow, 1979; Gross, 1992; Beattie, 2004). Buna karşın, feminist siyaset kuramcıların çoğu "sekülarizm" ile daha örtük biçimde saf tuttu; kabul görmüş bir norm olarak "din hürriyeti"ne atıfta bulunmak (Cornell, 1998) veya dini, zararlı kültürel pratiklerin kaynağı (Okin, 1992, 1999) veya "farklılığın" bir yönü olarak (Young, 2002) imlemek dışında dine bir kategori olarak çok az ilgi gösterdi. Feminist kuram literatüründe bu model; açık odak "renkli kadınlar" olduğunda, ya da dinin çoğunlukla Afro-Amerikan kadınların güçlenmesinin kaynağı (bkz. Hill Collins, 1990) olarak veya Hindistan'da devlet ile Müslüman azınlık arasındaki incelikli bir çekişme alanı (örneğin Pathak ve Sunder Rajan, 1992) olarak belirgin biçimde öne çıktığı düşünülen Küresel Güney bağlamları olduğunda fark edilir şekilde sekteye uğruyor. Anglo-Amerikan feminist politik kuramsallaşmanın büyük bir kısmı ise, örtük veya açık biçimde dinin kamusal ve toplumun örgütlenmesiyle ilgili özelliğinin kaçınılmaz olarak "modernizasyon"un bir sonucu olarak azaldığını (veya azalacağını) varsayar görünüyor. Bu mantık çerçevesinde, dinin feminist kuramsallaşma içinde, "dindarlığın farklılık olarak" damgalandığı kadınlarla ilişkisi veya "henüz daha modernleşmemiş" bağlamlar dışında merkezi olarak üzerinde düşünülmesine gerek kalmıyor.

Bununla birlikte, gittikçe, hem "dindar" ile "seküler" ikili karşıtlığına hem de "seküler feminizm"in altında yatan varsayımlara iki temel yolla karşı çıkılıyor. Birincisi, özellikle postmodern kavrayışları kullanarak seküler-dindar ikili karşıtlığı bağdaşımını din çalışmaları içinde ve onların ötesinde sorgulayan "Aydınlanmacı din eleştirisi"nin (ADE) feminist eleştirisi. İkinci karşı çıkış da büyük ölçüde, sekülerleşmenin başlı başına kendisini ampirik ve felsefi olarak sorgulamaya açan sosyolojik çalışmalardan geliyor. Başka bir deyişle, dinin insanların yaşamında çok daha küçültülmüş ve özel yönü hâline gelmesi umulan bir tekil modernite anlatısının sorgulanması. Din sosyologlarının çoğu, en azından küresel perspektiften, sekülerleşmenin kaçınılmaz veya değişmez bir süreç olduğu varsayımının artık savunulabilir olmadığı fikrinde uzlaşıyorlar. Buna rağmen, toplumsal, kültürel ve politik bir küresel güç olarak dinin sürekliliğinin doğası, ölçeği ve normatif çıkarımları konularında uzlaşma olduğu söylenemez.

Tüm bu gelişmeler, dinin kamusal hayattaki rolüne dair çeşitli disiplinler arasında yenilenmiş bir tartışmaya yol açtı. Dinsel inanışların, pratiklerin, örgütlenmelerin ve aktörlerin gözle

görülür biçimde cinsiyetlendirilmiş doğasına ve bunların kadınların kimliklerini ve yaşamlarını şekillendirmedeki etkisine rağmen, bugüne kadar "dindar" ve "seküler" feminist akademisyenler arasında bu konularda çok az tartışma olmuştu. Din sosyolojisi alanında, günümüze kadar sekülerleşmenin ana akım sosyolojik yorumlamalarındaki eril önyargıları sorunsallaştıran eleştirel çözümlemeler ortaya çıkıyor (Woodhead, 2008). Din ve sekülerleşme deneyimlerinin (ya da deneyimsizliklerinin) özellikle sınıf, "ırk", etnisite ve jeokültürel konum gibi kimlik ve deneyimin farklı yönleriyle kesiştikçe toplumsal cinsiyet hatlarında daha farklı karşılaşmalar yaşadığı gitgide daha da kabul ediliyor (Vincett ve diğerleri, 2008). Bunu takiben, bu tür farklılıklar, dinî (ve ruhani) pratikler ve içerimlerdeki değişen cinsiyetlendirilmiş yapıları daha iyi anlamak ve anlamlandırmak için dikkate alınmalı. Bu makale, dinin kamusal alandaki yenilenmiş ve ısrarlı varlığı bağlamında "cinsiyet eşitliği" ve "kadın hakları" üzerine nasıl düşüneceğimiz ve nasıl yasalar çıkaracağımıza odaklanarak sekülerleşme kuramının karmaşık cinsiyetlendirilmesine katkıda bulunuyor. Dolayısıyla, temel amaç, feminist bilgi üretiminin farklı alanları, din sosyolojisi ve siyaset kuramının ilgili akımları arasındaki tartışmaların haritasını çıkarmak ve bunları bağlantılandırmak olacak. Bunu yaparak, -resmi olan ve geçici olmayan- demokratik yönetimlerde; din, kültür, sekülarizm ve kadınların eşitliği ve insan hakları ile ilgili beklentilerin etkileşimine dair tartışmalara baskıcı olmayan feminist bir cevap üretmek niyetindeyim.

sekülerleşmeyi yeniden düşünmek

Bu bölüm sekülarizmle ilgili akademik tartışmalardaki bazı anahtar kavramları ana hatlarıyla belirtiyor ve normatif bir feminist ilke olarak sekülarizmi yeniden düşünmek üzere bu kavramların çıkarımlarını gözden geçirmeye başlıyor. David Herbett, oldukça yakın zamana kadar dine dair sosyolojik açıklamaların çoğunda desteklenen "ortodoks" sekülerleşme tezinin ana prensiplerini özetliyor. Sekülerleşme kuramı, şu özelliklerle sekülerleşmenin modernleşmenin kaçınılmaz sonucu olduğunu varsayıyor:

1-Toplumsal ayrışma, 2-toplumsallaşma, 3-rasyonelleşme ve 4- "dünyevilik" (Herbert, 2003). İlk olarak, sekülerleşme toplumun, her bir alanı yöneten "bilimsel" bilgiye göre çeşitli sosyal işlevleri yerine getiren yarı özerk alanlara (siyasi, hukuki, ekonomik, bilimsel, eğitimsel, vs.) ayrışmasının bir etkisi olarak anlaşılıyor. Süreç içinde, dinin ve dinî kurumların bağlantı ve etkisi gittikçe daha da daralıyor ve kişilerin özel hayatlarının alanına sınırlandırılıyor. İkinci olarak, toplumsallaşma, yüz yüze cemaat etki alanının azalması ve yerini, geleneksel olarak bireylerin üzerinde etkisi olan dinî değerleri ve liderleri aşındıran şehirleşme/banliyöleşmenin yükselmesi anlamına geliyor.

Üçüncü olarak, rasyonelleşme, insanların nasıl olduğunu açıklayan ve temsil eden çok sayıda açıklama yapar ki bunun eninde sonunda dünyamızı anlamlandıran ve şekillendiren dinî inanışları ve batıl inançları alt edeceği iddia edilir. Son olarak, "dünyevilik" bazı düşünürlerin iddia ettiği üzere, dinler toplumsal ve politik konulara ve kişisel gelişime daha çok yöneldiğinde ve maddi dünyanın "geçiciliği" ile daha az ilgilendiğinde yani bir çeşit dinlerin "iç sekülerleşmesi" gerçekleştiğinde belirginleşen bir eğilimi tarif etmektedir.

sekülerleşme üzerine ampirik kanıtlar

Sekülerleşmenin farklı bağlamlardaki fiili örneklerine dair ampirik kanıtlar çelişkilidir. Kuzeybatı Avrupa'daki en müreffeh ve istikrarlı ulus-devletlerde kiliseye gitme ve/veya üyelik durumlarındaki düşüşe odaklanarak, örneğin Steve Bruce (1996), "modernizasyon" oldukça sekülerleşmeye doğru belirleyici genel bir yönelim olduğunu savunur. Fakat buna karşı tarihsel olarak milli kimliğin oluşumu ile dinin içe içe geçtiği ülkelerde (örneğin İrlanda, Polonya) geleneksel dinî pratiklere katılım oranının yüksek olduğunu da tespit eder. Pippa Norris ve Ronald Inglehart (2004) da sekülerleşme tezine destek vermeyi sürdürenlerdendir. Dünya Değerler Araştırması (World Values Survey) verilerine (1981-2001) dayanarak, sekülerleşmenin "zengin ve güvenlikli sanayi sonrası uluslarda yaşayan özellikle müreffeh toplumsal gruplarda gelişen dinî pratiklerdeki, değerlerdeki ve inançlardaki erozyon" olarak anlaşıldığını savunurlar (Norris ve Inglehart, 2004: 5). Buna karşılık, başkaları da dünyanın farklı kesimlerindeki (özellikle de Avrupa'nın ötesinde) toplumların -yeni dinî ve manevi hareketlerin ve pratiklerin yükselişine dayanarak- çeşitli biçimlerde bilfiil sekülerleşmeden arındığını savunurlar (Berger, 1999; Davie, 2002; Herbert, 2003). Heelas ve diğerleri (2005), özellikle Birleşik Krallık'tan (BK) kanıtlara odaklanarak bu tartışmanın her iki tarafına da destek verir. Örgütlü dinlerin ve kiliselerin etkisinin azalması olarak anlaşıldığında 1970'lerden itibaren sekülerleşmenin ivme kazandığında; bununla birlikte aynı zamanda hem BK'de hem de Birleşik Devletler'de farklı biçimlerdeki "ruhaniliğin" taraftar kazandığında hemfikirler. Sekülerleşmenin tanımlayıcı ve kuralcı açıklamalarının karşılıklı ilişkisine vurgu yapan ve aşağıda tartışılacak feminist yazarların (Shaheed, 1989; Al-Ali, 2000) savlarını tekrarlayan Herbert ayrıca, "seküler devlet"in Batı'dan etkilenerek kurulduğu sömürge sonrası bağlamlarda, yerel dinlere dair eleştirilerin halk desteği veya meşruiyet kazanmasının pek mümkün olmadığını belirtiyor (Herbert, 2003: 55).

Bu makale ile özellikle bağlantılı olarak, kamusal alandaki dine odaklanan José Casanova'nın Brezilya, Polonya, İspanya ve Birleşik Devletler üzerinden karşılaştırmalı çalışması (1994), onu Avrupa dışında dinin "mahremleşmesinden arındırma" sürecinin başladığı sonucuna ulaştırıyor.

Özellikle, (başka etkilerin yanı sıra sivil toplum üzerindeki bir etki olarak) dinî aktörlerin Birleşik Devletler'de kamusal tartışmaları şekillendirdiği örneklerden alıntılar yapıyor. Kilisenin ve devletin saldırgan bir şekilde ayrılmaya zorlanmasının (Fransa'da olduğu gibi) Avrupalı Aydınlanmacı din eleştirisine özgü olduğunu, Avrupa'daki kilise ile otoriter rejimlerin arasındaki bağlamına özgü özel bağlantıları reddetmekten kaynaklandığını savunuyor. Kamusal din kuramını yakın zamanda güncelleyen (ve Alfred Stepan'ın çalışmasına dayandıran) Casanova, "modern seküler devlet" retoriğine rağmen uzun süre önce kurulmuş demokrasiler dahil pek çok bağlamda kamusal alanda dinin verili olarak sürekli var olduğunu iddia ediyor (Stepan, 2000; Casanova, 2008). Bu çıkarımlar, tekil bir sekülerleşme tezi ile çelişen ampirik bir çalışmaya feminist bir boyut katan Avrupa Birliği Değerler, Liberal Demokrasilerde Eşitlik (EU VEIL-Values, Equality in Liberal Democracies) araştırma projesinin son bulgularıyla da örtüşmektedir. Yedi ülkede yapılan bu Avrupa çalışması, "Müslüman başörtüsü"ne karşı Avrupa içindeki devlet tepkilerinin çeşitliliğini belgelemektedir, ki bu da kilise-devlet ilişkileri modelindeki, ayrımcılık karşıtlığı ile ilgili geleneklerdeki ve çalışılan ülkelerin her birinde bulunan yaygın kültürel ve hukuksal vatandaşlık kavramlarındaki belirgin farklılıklarla da bağlantılıdır (bkz. Kiliç ve diğerleri, 2008).

neo-sekülerleşme kavramı

Var olan sekülerleşme modellerinde gözle görülür bir çeşitlilik olduğu ve tekil, değişmez bir sekülerleşmenin teleolojik varsayımlarının savunulmasının imkânsız olduğu kabul edilmişken, sekülerleşme hâlâ geçerli bir kavram mıdır? "Sekülerleşmenin modernleşme olduğu" tezinin tamamen elden çıkarıldığı post-seküler modernitenin başlangıcına dair postmodern açıklamalardan kaçınarak, din sosyolojisi alanındaki birçok akademisyen bu kavramdan tamamen vazgeçmedi. Bunun yerine, farklı derecelerde de olsa, kiminin neo-sekülerleşme diye adlandırdığı sekülerleşmeye dair araştırma ve çözümleme yapmak için daha incelikli ve karmaşık çerçeveler geliştirmenin yollarını aradılar (Chaves, 1994). Bu geniş yaklaşımı yansıtan Herbert, dinin siyasi ve toplumsal "önemini" ayırt etme ihtiyacına ve dinin kültürel "hayatiliğine" vurgu yapıyor. En azından Avrupa'da birincinin düşüşte olduğu genel olarak kabul edilse de tüm toplumlarda dinin süregiden ve/veya değişen kültürel önemini dikkate almama hatasına düşmenin, dinin sadece formal etkisini dikkate alan çözümlemelerdeki en önemli boşluk olduğunu savunuyor. Bundan dolayı bu damardan akademisyenler, bağlama özel çalışmalarda toplumsal değişim ile dinî değişim arasındaki ilişkiyi haritalandıran çokkatmanlı çözümlemelere (mikro/bireysel, orta/örgütsel, makro/toplumsal) ihtiyaç duyuyorlar (Malesevic, 2010). Chaves'e dayanarak, İrlanda'da sekülerleşmenin çözümlemesini yapan Malesevic, dinin

gerilemesi veya yenilenmesi sorunlarına öncelik vermek yerine herhangi bir verili bağlamda, "hayatın çeşitli alanlarında dinî otorite tarafından uygulanan denetimin değişen kapsama alanının" anlaşılmasına odaklanan bir neo-sekülerleşme çerçevesi sunuyor. Bu yaklaşım, "dinî otoritenin kapsama alanı" ile ilgilenmesi ve sekülerleşmenin çeşitli modellerine açık olmasıyla, çokkültürlü, demokratik toplumlardaki kamusal alanda feminizm ile sekülerlik etkileşimini yeniden düşünme görevine uygun bir yaklaşım bence, ki makalenin sonunda bu noktaya geri döneceğim.

sekülerleşme tartışmaları ve normatif siyaset kuramı

Bu bölümde derlenen tartışmaların çoğu, ampirik olarak odaklanılmış din sosyolojisi bağlamından kaynaklanıyor. "Sekülerleşmenin modernleşme olduğu" tezini sarsmak, hem Küresel Güney'de hem de Kuzey'deki günümüz demokrasilerindeki siyaset anlayışı ve pratiklerindeki temel düşünceleri -en önemlileri "kilise ile devlet"in ayrılması ve "(seküler) hukukun üstünlüğü"- derinden etkilemiştir. Sosyolojik çözümlemelerde sekülerleşmenin doğası ve kamusal alanda dinin rolü üzerine tartışmalar gelişse de, siyaset kuramcıları, özellikle liberal Kantçı (örneğin John Rawls) veya sosyal demokrat (örneğin Jürgen Habermas) geleneklerden gelenler bu tartışmalara çok daha yavaş girmişlerdir. 1990'lardan beri siyaset kuramı içinde tartışma yaratan liberal-komüniter ayrılığında, komüniter taraf, dine ve ahlaka siyasi yaşamın kurucu özelikleri olarak atıfta bulunmaya daha yatkındır. Komüniter düşünür Michael Sandel (2006: 146) şöyle belirtiyor: "Liberaller çoğunlukla siyasetteki dinle ilgili kaygılanıyorlar çünkü dini hoşgörüsüzlükle özdeşleştiriyorlar [ve] din savaşlarından kaçınma niyeti liberal siyasi düşüncenin büyük bir kısmını şekillendiriyor." Sandel, Birleşik Devletler'de ve diğer yerlerdeki cemaat değerleri muhafazakârlar tarafından uygulansa da "aile veya komşuluk veya cemaat veya dinle ilgili doğası gereği muhafazakâr bir şey olmadığını" savunur (Sandel, 2006: 42). Daha ziyade, "yaşamsal bir demokratik yaşamın ahlaki çabalarını içermek için fazla cılızlaşmış [olan] ortak akıl görüşü ….[kamusal hayatta] hoşgörüsüz, abes ve diğer yanlış ahlakçılıklara davetiye çıkarır," diye uyarır (Sandel, 2006: 246).

Bununla birlikte, sekülerleşme tezinin eleştirisi derinleştikçe, Sandel tarafından eleştirilen, kamusal alanda dinin rolüne en çok direnen normatif siyaset kuramı içindeki akımlarda bile tartışmalar doğuyor. Bilhassa, Habermas son yazılarında kendisine göre demokratik toplumlara dayanak oluşturan diyalojik· akılcılıkla ilgili açıklamaları içinde din temelli argümanlara daha çok yer vermeye başladı. Şunu ileri sürüyor:

> Liberal devlet, kamusal alanda dindar seslerin özgürce ifade edilmesi ile ilgileniyor….dindar insanların ve cemaatlerin bu itibarla kendilerini kamusal alanda ifade etmekten vazgeçirilmemeleri gerek, çünkü diğer türlü, seküler toplumun anlam ve kimliğin yaratımı için gerekli temel kaynaklardan kendisini koparmış olup olmayacağından emin olunamaz. … Dinî gelenekler, özellikle topluluk yaşantısının müdafaası zor biçimleri karşısında manevi sezgileri ifade etmede özel güçlere sahiptir. Karşılıklı siyasi tartışmalarda, bu imkân, dinî konuşmayı olası gerçeklik içerikleri için ciddi bir araç hâline getirir. …Bununla birlikte, "vahşi" kamusal alan ile siyasi yapıların resmi usulleri arasındaki kurumsal eşikler aynı zamanda …. kamusal iletişimin gayriresmî cereyanlardan sadece seküler katkıların geçmesine izin verecek şekilde filtreleme işlevi görüyor. (Habermas, 2008: 131)

Casanova'nın (1994) yukarıda belirtilen erken tarihli konumu ile örtüşen Habermas, dinin rolünü, sivil toplumun "zayıf" kamusal alanında (politika ve kanun üretmekten farklı olarak) görüş oluşturma ile sınırlandırıyor (Cooke, 2007: 227). Özetle, bu makale din sosyolojisi ve normatif siyaset kuramı içinde süregiden tartışmaların toplumsal cinsiyet boyutlarını daha yakından değerlendirmeyi hedefliyor. Özellikle de, bu boyutların, çokkültürlü ve demokratik toplumlarda kadının insan haklarına dair taahhütlerin baskıcı olmayan biçimlerde nasıl kavramsallaştırılacağı ve eyleme geçirileceğiyle ilgili çıkarımlarını incelemekle ilgileniyor. Avrupa'da tekrarlanan tartışmalı "Müslüman başörtüsü" tartışmalarıyla gösterildiği gibi, sekülarizmi ve demokratik toplumlarda sekülerliğin sınırlarını yeniden düşünmenin, cinsiyet eşitliği ve aslında siyasi bir proje olarak feminizm tasarımlarının nasıl tanımlandığı ve nasıl hayata geçirileceği ile ilgili önemli çıkarımları var. Bu makale, AB'li olmayan göçmen kadınların (özellikle Müslümanların) Batı demokrasisi ve seküler modernliğin antitezi olarak kurgulanmasına katkıda bulunan feminist yaklaşımların özgürleştirici politikaların temeli olarak savunulmasının imkânsız olduğu öncülünden hareket ediyor. Kadınların üreme sağlığı hizmetlerinden faydalanmalarını destekleyen (Amin ve Hossain, 1994) veya politize olmuş otokratik dinî güçlerle doğrudan mücadele eden (Al-Ali, 2000; Othman, 2006) yerli kadın örgütlerinin "seküler" bulunduğu, "Batı" ve "feminizm" ile ilintilendirilerek kötülendiği ve baskı altına alındığı Küresel Güney'deki durumu da aynı şekilde sorunsallaştırıyor. Son olarak, Batı merkezli hegemonyalar üretmeden her iki bağlama da işaret edebilecek özgürleştirici feminist politikaları ifade edebilmek için, hem hoşgörüsüzlüğe dair liberal endişelere hem de dinin baskıcı biçimlerde kamusal alandan dışlanmasına dair komüniter eleştirilere cevap verebilecek bir feminist ilke olarak "sekülerleşme"nin eleştirel bir detaylı inceleme gerektirdiğini

savunuyorum. Bu amaçla, bundan sonraki iki bölüm, temel felsefi gelenekler ve feminizm, din ve siyasetin kesişim noktasındaki entelektüel bölgeyi biçimlendiren hatalı hatları gözler önüne seriyor. Şaşırtıcı olmayan biçimde, bu bölgenin çetrefilli ve çekişmeli doğası düşünüldüğünde, bu meselelerle ilgili feminist tartışmalar da kutuplaşmış ve parçalı. Sunulan bu amaçlar doğrultusunda farklı yaklaşımları daha geniş iki küme altında topladım: Birincisi ADE'nin (Aydınlanmacı Din Eleştirisi) feminist eleştirileri ve ikincisi, Aydınlanma geleneğinin eleştirel uçlarında duran feminist araştırmacılar –bu mirasın eksikliklerinin farkında fakat bu mirasın ideallerinin radikal vaatlerine de bağlılığı sürdürenler. Bu ikinci grup genellikle "seküler feministler" olarak anlaşılanları özellikle kapsıyor. Bu iki grup sırayla sonraki iki bölümde tartışılacak.

ADE'nin feminist eleştirileri

Reclaiming the Enlightenment (Aydınlanmayı Geri Kazanmak) (2004: 2) adlı kitabında Stephen Bronner, tarihsel olarak Aydınlanmayı, insan özgürleşmesinin koşullarını açıkça ifade edebilmekle ilgilenen entelektüel bir proje olarak konumlandırmıştır. Bronner'a göre, [Aydınlanmanın] ruhu ve "herhangi bir türden ilerici politikaya oluşturduğu temel", "özerklik, hoşgörü ve akıl"a yaptığı vurgudur. Bu temel Aydınlanma prensiplerinin hâlâ "hem sağın hem de solun otoriter veya totaliter rejimlerinin sansür, cemaatçilik, törecilikten geri kalmayan [her çeşit] tek taraflı güç kullanımına karşı doğrudan işletildiği" fikrinde ısrarlıdır (Bronner, 2004: 8). Bundan dolayı muhafazakârlar, "cemaat yaşamı, dinî inanç, toplumsal ayrıcalık ve geleneksel otoriteye yıkıcı saldırılarda bulunan" Aydınlanmaya her zaman karşı durmuşlardır (Bronner, 2004: 1). Ancak yirminci yüzyılın ortalarından itibaren, Aydınlanma entelektüel solun hedefinde olmaya başlamıştır. Özellikle çok etkili olan *Dialectic of Enlightenment* (*Aydınlanmanın Diyalektiği*) (Horkheimer ve Adorno, 1972) Aydınlanma aklını hegemonyanın araçsal akılcılığına eşitlemiştir. Bu düşünceler, yanlış cinsiyetlendirilmiş hiyerarşik ikilikler ve soyut bireycilik olarak kurulan, Aydınlanma epistemolojisinin sonraki feminist eleştirilerinde de yankılanmıştır. Aydınlanma eleştirisi özellikle geçtiğimiz yirmi yılda genellikle postmodern düşünürlerde hız kazanmıştır. Bronner'a göre sorunun özü şu: Aydınlanma başka şeylerin yanı sıra dinî dogmaları reddederek insan özgürleşmesini geliştirmeye çalışırken "bilimsel akıl sadece tanrıları değil vicdan ve özgürlük de dahil olmak üzere tüm metafizik düşünceleri hedef alarak gerilim yarattı" (Bronner, 2004: 3). Bu bölümde farklı biçimlerde ADE'ye karşı çıkan üç feminist bilgi üretimi akımından bahsedeceğim. Bunlar, feminist din çalışmaları (FDÇ), postmodern feminizm ve feminist komüniteryan siyaset kuramı.

feminist din çalışmaları

FDÇ'nin, dinde kadın ve toplumsal cinsiyete dair sağlam ve hâlâ genişleyen literatürü şekillendirerek dinle yeni bir eleştirel ilişki kuran geç 1960'lar ve 70'lerin "ikinci dalga" feminizmi içinde kökleri vardır. Başlangıçta bu çalışmanın temel yönelimi, "bütünüyle eril bir Tanrı-dilinin sorunlu doğasına" ve –özellikle Yahudi-Hıristiyan geleneklerindeki- "düalist düşüncenin yanlışlığına" karşı çıkmakken bir yandan da dinde "kadınların deneyimlerinin ve tarihinin değerini teslim etmek" ve "yeni bir teoloji kadar yeni ritüeller yaratma" ihtiyacını savunmaktı (Christ ve Plaskow, 1992:vii). Günümüzde de hâlâ etkili olan, dinî metinlerin, geleneklerin, pratiklerin, temsillerin ve tarihçelerin ataerki sonrası (yeni) yorumlarını geliştirme çabaları, 90'ların ortalarından itibaren özellikle geliştiriciydi (Daly, 1978; Christ ve Plaskow, 1979; Schüssler Fiorenza, 1984/1994; Gross, 1996). Başlangıcından itibaren, en önemlisi yeni disiplinin renkli kadınların bakış açılarını ve çözümlemelerini içermedeki başarısızlığına dair önceki sert eleştirilere (Lorde, 1984) karşılık vererek, FDÇ kapsayıcı ve disiplinlerarası bir entelektüel alana evrildi. FDÇ, son on yılda, "dine dair [feminist] kavrayışı…inceltmek ve derinleştirmek" (Plaskow, 2001: 536) için çeşitli itirazlara karşılık verdi. Dinî geleneklerde ve farklı dinler arasında özellikle "ırk", etnisite, sınıf, cinsellik ve yer açısından kadınların deneyimlerinin ve kimliklerinin çeşitliliğini vurgulayan literatürün istikrarlı büyümesinden de belli bu (Plaskow ve Christ, 1989; King ve Beattie, 2005). Ayrıca bu durum, postmodern entelektüel akımların etkisinde de hissediliyor ve yapısalcı yaklaşımlar lehine (King, 1995; Anderson ve Clack, 2003) dinde kadınların ve toplumsal cinsiyetin "özcü" idraklarından (Daly, 1978; Starhawk, 1979) genel olarak uzaklaşıldığı görülüyor. Dolayısıyla, FDÇ hem teoloji söylemleri içinde hem de "seküler" feminist yazının büyük ölçüde atlayıp geçtiği felsefe, psikoloji ve psikanalitik kuram ve antropoloji, klasikler, tarih ve edebiyat söylemleri içinde çok zengin bir bilgi üretimi hasadı yaptı.

Tanımı gereği teoloji ve/veya din çalışmalarının bir parçası olan FDÇ, Aydınlanmacı din eleştirisine ısrarcı ama marjinal bir karşı çıkış sundu. Buna karşın, 1990'lardan itibaren postmodern entelektüel hareket genel olarak Aydınlanma düşüncesine karşı çıkışta ve beşeri ve sosyal bilimler içindeki birçok disiplinin epistemolojik temellerini sarsmada hâd safhada etkili oldu. Görünüşe göre, büyük anlatıların yapısökümünü hedefleyen evrenselcilik karşıtı postmodern felsefe, teolojinin umulmadık bir müttefiki olmuştu. Yakın zamanda ise FDÇ içindeki araştırmacılar, yanlış ve baskıcı bir karşıtlık olarak seküler-dindar ayrımı ile mücadele etmek için yerleşik feminist/postmodern anlayışları giderek artan biçimde daha çok kullanıyorlar. Örneğin Tina Beattie, din odaklı bilgi üretimini şöyle tanımlıyor: Dindar/taraflı

veya seküler/tarafsız, "araştırmacı ile araştırılanın kişisel adanmışlık ve güven içeren karşılıklı öznel ve dönüştürücü bir ilişkiye girdiğini" kabul eden anlayışlar dahil olmak üzere ana feminist epistemolojik anlayışı idrak etmekte başarısızdır. Bunun yerine Beattie, seküler/dindar ikiliği, dinin bilimsel ve rasyonel olarak bilinebilir bir evrende "maddileştirilmiş ve sınırlı bir 'şey'" olduğu yanlış düşüncesini beslediğini belirtiyor (Beattie, 2005: 68).

Elizabeth Castelli de seküler-dindar ayrımının işleyişini benzer satırlarla sorunsallaştırıyor:

> "Dini" negatif anlamda sadece bir soyutlama olarak okuma eğilimi –dini ideolojik ve kurumsal olarak sadece kısıtlayıcı olarak okumak ve dini bağlantı veya müttefikliğin kapsadıklarını yanlış bilincin bir işareti olarak okumak- gösteren aktivist ya da akademisyen, birçok feministle yapılan bazı konuşmalarda önünüze engel çıkıyor. "Dinin" bu olumsuz sunumu, Feminizm'in kendi Aydınlanma mirasından -birçok açıdan- ironik bir kalıntıdır. (Castelli, 2001: 5)

Ancak tartışmasız olan şu ki, bu algılama, ortak bir analitik yaklaşımın unsurları belirginleşmeye başladıkça değişmeye başlamıştır. "Batı'daki İslam" etrafında süregiden ahlaki paniğe baskıcı olmayan cevaplar geliştirmek için çoğunluk tarafından paylaşılan normatif buyurganlıkla birleşen Aydınlanma akılcılığına ve ilerlemesine dair süregiden eleştiriler (sekülerleşme tezinde örneklenmişti), bugüne kadar kutuplaşmış alanlar olan "seküler" feminist bilgi üretimi ile FDÇ arasında olası bir diyaloğun yeni yollarını açmış görünüyor. Belki de ironik biçimde, bu en çok da etkili "seküler" postmodern feminist düşünürlerin din meseleleri, sekülarizm ve kamusal alanla gitgide artan bağlantılarında kendini belli ediyor.

postmodern feminizmin sekülarizm sorgulamaları

Joan Wallach Scott ve Judith Butler'ın ADE'nin feminist eleştirisini genişleten son çalışmaları, dini yeni, açık, postmodern feminist bir şekilde ele alışın örneğini sunuyor. Çözümlemeleri özellikle, dinî azınlıklara Judith Butler'ın ifadesiyle "kültürel saldırılar"la doruk noktasına çıkan "modernlik olarak sekülerliğin" cinsiyetlendirilmiş işletilme sürecine hizmet eden baskıcı söylemsel pratikleri irdeliyor (Butler, 2008: 3). Scott, *Politics of the Veil* (Örtünmenin Siyaseti) adlı çalışmasında (2007: 95) Fransa'daki güncel olaylara atıfta bulunarak, sekülarizmle ilgili düşüncelerimizin "genel olarak dinle özel olarak da İslam'la nasıl başa çıkacağımıza dair düşünce biçimimizi yapılandırdığını" savunuyor. "Sekülarizm"i ileri görüşlü "modernite" ve "demokrasi" ile birleştiren normatif sekülerleşme kuramını ve aklın batıl inanç, duygu ve inanç karşısında zaferini isteyen ADE'yi sorunsallaştırıyor. Kilise ve devletin katı biçimde ayrımının itici gücünün, devlet dini bastırarak "modernleşirken" "dine" geçmişin geriye bakan kalıntısı rolünü veren

mantıktan kaynaklandığını savunuyor. Fransa'da yaşandığı biçimiyle "Müslüman başörtüsü" ihtilafı, görünüşte sekülerliği korumak adına devlet aktörlerinin kamusal alanda dinî gösterenleri –bu örnekte Müslüman kadınların kıyafetleri- silmeye çalıştığı baskıcı söylemsel sürecin tipik bir örneğidir.

Scott, alternatif bir bakış önererek sekülarizmin antitezi olarak din düşüncesine karşı çıkıyor. Demokratik devletlerin ve dinlerin (en azından "bazı dinî mezheplerin") yorumun "paralel sistemleri" olarak görülmesi gerektiğini öne sürüyor. Devlet, yargıçlar ve hukukçuların yorumladığı anayasa ve kanunları yürürlüğe koyarken dinler ilahiyatçılar ve dinî liderler tarafından yorumlanan kutsal metinlere riayet ediyor (Scott, 2007: 96). Sekülarizm ile din arasındaki antitezi reddeden Scott, "zorla dini bastırmadan veya demokrasiden vazgeçmeden devlet ve dinleri arasındaki ilişkiyi müzakereye açmak –ki bu dinî hakikatler temelinde siyasi kararların hiç elde edilemediği bir alan bırakmaktadır" diyor (Scott, 2007: 96). Çok dikkat çekici olan, Habermas'ın "dinî konuşma"yı kamusal alan tartışmalarına dahil etmesine uygun olarak Scott da paralel sistemlerin "çok ileri" gitmemesi gerektiği düşüncesini şerh koyuyor ve demokratik seküler devletlerde "siyasi ile dinî arasındaki ilişkinin asimetrik" olduğunu ki bu şekilde "demokratik devletlerin dinin sahip olabileceği her türlü etkiyi aşacak zorlayıcı güce sahip" olduğunu belirtiyor (Scott, 2007: 96). Öyleyse sonuçta, Scott, dinî mutlakiyetten korunmak için anayasal "hukukun üstünlüğü"nün eninde sonunda "dinî yasa" karşısında zafer kazandığı diyalojik bir demokratik çoğulculuk biçimini onaylıyor gibi görünüyor. Casanova'nın kamusal dinine benzer biçimde, Scott da Fransız sekülarizmine dair onu evrensel bir yasa olarak değil de Batı Avrupa'nın Hıristiyan uluslarındaki tarihsel deneyimin özel bir sonucu olarak gören yapısalcı bir açıklama sunuyor:

> Sekülarizm ilkesi tarihsel olarak, kamusal alanı baskın dinin belirleyici etkisinden kurtarırken dinin kamusal (toplumsal, kültürel) önemini –özel, bireysel bir mesele olmadığını- kabul eden bir ilke olarak tanımlanmalı. (Scott, 2007: 97)

Dolayısıyla, Scott'a göre, Müslüman kadınların kıyafetine saldırı üzerinden "İslam'a sınır çizmek", "bu ulusun kendi tarihini tahrif etmesidir." Bu tür eylemler, sekülerlik ve aslında cinsiyet eşitliği gibi Avrupa değerlerini savunmaktan ziyade Müslüman nüfusu Fransa'dan dışlamakla ilgilidir.

Judith Butler da benzer biçimde baskın "tarihin seküler kavramları"na şuna istinaden itiraz eder:

> "Özgürlüğün" bağnazlık ve baskının aracı olarak yararlanılabilecek belirli bir çeşidi ve kullanımı. Bu, en çok da korkutucu biçimde, BD'nin iktidar şiddetini onaylamak üzere İslam'a kültürel saldırılar üzerinden savaş açmak için kadınların cinsel özgürlüğüne ya da lezbiyen ve geyler için ifade ve örgütlenme özgürlüğüne araçsal olarak başvurulduğunda olmuş olur. (Butler, 2008: 3)

Avrupa'ya dair bir örnek olarak (sadece Müslüman adaylara yönelik soruda) iki gey adamın öpüştüğü resme hoşgörülü bir tepki vermeyi gerektiren Hollanda göçmenlik testinden alıntı yaparak şu soruyu sorar Butler: "Ya şiddet ve dışlanmayla karşı karşıya kalmayan cinsel ilericilerle dinî azınlıklar arasında kültürel bir temas noktası olmadığında …. homofobiyle mücadele, kültürel ve dinî ırkçılıkla mücadele ile çelişiyorsa?" Butler, bu çelişkinin, "sınırlayıcı bir ilerleme anlayışına bağlı sınırlı bir kişisel özgürlük düşüncesinden" kaynaklandığını savunuyor (Butler, 2008: 6). Bunun yerine, "alternatif bir siyasi çerçeve ve başka bir modernite algısı" geliştirmek üzere "devlet şiddeti ve bu şiddetin zorlayıcı mekanizmalarının işleyişinin eleştirisine odaklanmaya" çağrı yapıyor (Butler, 2008: 6). En önemlisi, Scott gibi Butler da eleştirisini demokratik siyasete bağlılık içinden ifade ediyor, niyetinin "bir norm olarak özgürlükten vazgeçmek olmadığının" fakat "baskıcı araçsallaştırmalara direnmek …ve radikal demokratik politikalar için kullanışlı olabilecek başka bir anlam olduğunun" altını çiziyor (Butler, 2008: 3).

Benim de katıldığım Scott'un perspektifine göre sekülarizm ilkesinin uygulanmasına dair endişe yanlış, aslolarak "demokratik sonuç"la ilgilenmek gerek (2007: 94) ki bu da Scott'a göre dine bir kamusal rol yüklemeyi zorunlu kılıyor. Ayrıcalıklı bir güç alanı olarak devlet anlayışına geri dönüş postmodern çözümlemelerden önemli bir ayrışmadır. Scott ve Butler'a göre, devlete odaklanma zorunluluğu, Müslüman topluluklara ve bireylere yönelik devlet şiddeti eleştirilerinden kaynaklanıyor. Scott haklı olarak nasıl bazı Batılı feministlerin daha geniş bir Batılı neo-emperyalist politika içinde "eşitliğin" araçsallaştırılması suçuna iştirak ettiklerinin altını çiziyor (Scott, 2007: 168-169). Benzer şekilde, Butler, baskıcı göçmen politikası pratiklerinin içerdiği gibi bir "sınırlı bir kişisel özgürlük düşüncesi" (örneğin liberal, bireyci, özgürlüğe dair sağ temelli düşünceler) görmektedir (Butler, 2008: 6). Bu bakımdan Scott ve Butler kurtarıcı özgürlüğe ve özellikle "ırk", din ve benzerlerine dayalı diğer baskı biçimleriyle kesişen cinsiyete dayalı baskıların insan hakları temelinde inkârına yer bırakmazlar. Çok daha olumlusu ve belki de Aydınlanmanın özgürleştirici değerlerine geri dönüş hamlesini ima ederek, işaret ettikleri ama tam da geliştirmedikleri demokratik yenilenmenin bazı yapıları içindeki benzer suistimaller üzerine düşünme umutlarını perçinliyorlar. Bu umutların nasıl

gerçekleşebileceğini tahayyül etmek zor da olsa eşitlik ve insan hakları ilkeleri tepeden tırnağa eleştirel olarak yeniden yorumlanabilir. Bu noktayı ilerleyen bölümlerde daha da açacağım.

komüniter feminizm ve kamusal alanda din

ADE'ye açıkça itiraz eden üçüncü feminist bilgi üretimi hattı komüniter siyasi felsefe köklerine sahip. En çok liberalizmin ve dayandığı atomik bireyciliğin radikal eleştirisi olarak tanımlanan komüniter gelenek, modern demokratik toplumlarda dini olumlu konumlandırmakla en çok ilişkilendirilen siyaset kuramı akımıdır. Komüniter düşünürler, bir topluluğa ait olmaya dair olumlu bir ontoloji benimsemişlerdir; pek çoğu da grup kimliklerinin, değerlerinin ve pratiklerinin tanınmasının ve bunlara saygı duyulmasının önemini savunmuştur. Bu gelenek hem muhafazakâr değerlerle güdülenen tasavvurların "iyi toplum"u ile hem de ilerici çokkültürlü politikalarla ilintilendirilmiştir (bkz. Young, 2002). Scott ve Butler'ın katkıları, asıl kaygının dinî hoşgörüsüzlük de dahil olmak üzere Avrupa'daki azınlık etnik gruplara karşı gelişen hoşgörüsüzlük biçimlerinin sorunsallaştırılması olan daha geniş bir çokkültürlülük politikası literatürüne keskin bir toplumsal cinsiyet odağı eklemek olarak okunabilir (Modood ve diğerleri, 2006; Levey ve Modood, 2009). Buna ilaveten, daha dar bir alanı olan komüniter siyaset kuramı içinde de, Jean Bethke Elshtain (2009), Michael Sandel (2006) ve Charles Taylor (2009) demokratik toplumlarda sekülarizmin işleyişini eleştirel biçimde incelemeye özellikle istekli isimlerdi. Bu anlamda, komüniter geleneğin, dini kadınlar için olumlu bir alan olarak gören (dinin ataerkil ve cinsiyetçi manifestolarına da ayrıca karşı çıkan) FDÇ (feminist din çalışmaları) ile gayet açık ortaklığı vardır.

Komüniter Jean Bethke Elshtain de demokratik politikalarda kamusal alanda dine yer verme ilkesi hakkında Joan Scott ile benzer sonuçlara ulaşıyor. Scott'un çözümlemesini tekrar ederek, o da laiklik ile "İslamcı köktencilik" arasında sahte bir seçim dayatan "devletin zorla uyguladığı sivil din" olarak Fransız modeli sekülarizm (Laicité/laiklik) konusunda oldukça eleştirel (Elshtain, 2009: 9) (bu görüşe destek vermek için Fransız toplumunun Katolik pratiklerine tarihsel olarak nasıl yer verdiğine dair Scott'un açıklaması, dayatılan sekülarizmin çifte standardının altını çiziyor, örneğin okuldan sonra çocukların dinî eğitime kalmasına izin verme ya da haç takmayı yasaklamama; etnik merkezli bir biçimde kurgulanan "sekülarizmle uyumlu olan" Hıristiyan pratiklerine gösterilen esneklik, Müslüman pratiklerine gösterilen hoşgörüsüzlük karşısında tam bir tezat oluşturuyor). Elshtain, katı bir "sekülerleşmiş" sivil toplum görüşünde ısrar etmenin Batı toplumlarındaki Müslüman cemaatlerin entegrasyonunu etkili bir biçimde engellediğini savunuyor. Ayrıca, Birleşik Devletler'de din ve siyaset arasındaki

olumlu tarihsel ilişkiye dikkat çekiyor. Dinin kölelik karşıtı hareketlerde, işçi hareketlerinde, kadınların oy hakkı ve sivil haklar hareketlerinde her zaman kolaylaştırıcı rol oynadığı aşikâr olan "seküler devletin demokratik sivil toplumla birleşiminden doğan, diyaloğa dayalı bir sistem" olarak savunduğu Amerikan demokrasisini telkin ediyor (Elshtain, 2009: 10). Olağandışı olarak, komüniter ve postmodern eleştiriler örtüşüyor; Elshtain ve Scott her ikisi de Batı'da dinin belirgin yükselişi ile oluşan yeni sorunlara çözümü diyaloğa dayalı demokratik pratiklerde buluyorlar.

Sonuç olarak, özellikle sekülarizmin tanımı ve işleyişine dair kaygılardan doğru süregiden tartışma felsefi ve ideolojik yelpazede şimdiye kadar birbirinden apayrı konumlanan feminist bilgi üretimi akımlarından ortak bir çözümleme çıktığına vurgu yapıyor. FDÇ'den (feminist din çalışmaları) araştırmacılar ile postmodern düşünürler, katı bir dindar-seküler karşıtlığının zararlı söylemsel etkileri olacağı eleştirisini gitgide daha çok paylaşıyorlar. Dinî azınlıklara yönelik devlet şiddetinin yeni biçimlerini de olumsuz etkileyen bu söylemsel ikilik, uzlaşmaz alanlar olduğu varsayılan "dindar" ve "seküler" feminizmler arasındaki olası dönüştürücü diyaloğu kapatma işlevi görüyor. Bronner'ın da belirttiği gibi, "saldırgan sekülarizm"e dair komüniter eleştiriler tahmin edilebilir. Bununla birlikte, siyaset kuramı bakış açısından ise "Batı'da İslam"ın varlığına karşı itirazları ele almaya çalışırken komüniter ve postmodern feminist eleştirmenlerin iyileştirme eyleminin ne olması gerektiğine dair benzer değerlendirmeler oluşturmaları dikkate değer. Bu, iki nokta içeriyor: Çokkültürlü demokratik toplumların kamusal alanlarında dine yer veririlirken çok daha fazla esneklik ve demokratik seküler devletlerde eleştirel biçimde gözden geçirilmiş sekülarizm ilkesinin işletime sokulması. Komüniter gelenekteki diğer etkili düşünürler gibi Elshtain da, kamu hayatının bir parçası olarak geleneğin, değerlerin ve dinin rolüne ve demokratik toplumlarda cemaatlerin hayatiliğine bağlı bir bakış açısından bu değerlendirmeyi yapıyor. Aksine, Scott ve Butler'ın çıkardığı sonuçlar her ne kadar dini, ayrıcalıklı bir baskı alanı olarak gören geleneksel Aydınlanma olumsuzlamasından kaçınsa da kesinlikle çok daha kaygılı, siyaseten konuşan, örtük de olsa dini potansiyel olarak olumlu bir özgürlük alanı olarak görmekten ziyade, hoşgörüsüzlüğün zulmüne tepki veren sonuçlar. Muhtemelen bu tartışmalara yansıdığı gibi postmodernin politik olana geri dönüşü, postmodern entelektüel harekete damgasını vuran Aydınlanmanın her yerde her daim bulunan eleştirisinin yeniden değerlendirilmesine ve Aydınlanmanın özerklik, hoşgörü ve mantık (akılcılığın baskısından kurtarılmış) gibi ideallerinin iyileştirilmesine başlamayı öneriyor. Eğer durum buysa, böylesi bir dönüş sadece ilerici komüniter akımlarla değil bir sonraki

bölümde tartışılacak Aydınlanma geleneğinin eleştirel uçlarında dine yaklaşan feminist yaklaşımlarla da ortak bir zeminin (yeniden) keşfedilmesi anlamına gelebilir.

Aydınlanmanın eleştirel uçlarında feminizm, din ve demokrasi

Aydınlanmaya eleştirel bakan ancak onun ideallerinin radikal vaatlerine bağlı feminist bilgi üretimi içinde dine yönelik iki baskın yaklaşım vardır: Birincisi daha önce de belirtildiği gibi dinden bir yokluk olarak bahseden feminist siyasi ve sosyal kuramsallaşma ve ikincisi de özellikle politize olmuş din ve dinî köktenciliğin zararlarına odaklanan feminist siyaset sosyolojinin mühim bir kısmı (Jeffery ve Basu, 1998; Anwar, 2009; Shaheed, 2009).

feminist kuram içinde dinin yokluğu

Özellikle, etkili Batılı feminist kuramcıların çalışmalarında, din ampirik bir düzlem ya da bir inceleme kategorisi olarak genellikle ihmal edilmiştir. Kesin bir test olmamakla birlikte alanda büyük ölçüde kullanılan metinlerin (Okin, 1992; Hartsock, 1998; Young, 2002; Bryson, 2003; McLaughlin, 2003; Hardingi 2004) dizin sayfalarına şöyle bir bakış bile hiçbirinin "din" veya bağlantılı bir terim içermediğini gösteriyor. Bununla birlikte, dikkate değer bir biçimde Küresel Güney'deki kadınların deneyimlerine ve perspektiflerine odaklanan feminist kuram metinlerinde dine oldukça fazla atıfta bulunma eğilimi görülür. Yukarıda belirtilen olumsuz satırlar siyaset sosyolojisi literatürlerinde de belirgindir (bkz. Nussbaum, 2000; Mohanty, 2003; Tripp ve diğerleri, 2009; McCann ve Kim, 2010).

Bir düzlemde, Batılı feminist siyaset kuramı içinde bile dinin eksikliği kafa karıştırıcı. Kamusal ve özel alanlarda cinsiyetlendirilmiş güç kullanımıyla ilgilenen bir bilgi üretimi alanı olarak "erkeklerin tüm otorite ve saygınlık rollerini kaptığı" ve "bu konumları üzerinden … tüm kadınlar için [dinin] tüm kurallarını kontrol ve dikte ettiği" (Gross, 1996: 106) bütün büyük dinlerde sorgulayabileceği çok şey var. Diğer bir düzlemde ise din hakkındaki bu sessizlik, Beattie ve Castelli'nin bu tür bilgi üretiminin çoğunun Aydınlanmanın, dini, akılcılığın ve özgürlüğün antitezi olarak görme eğiliminin henüz araştırılmadığı görüşünü onaylamaktadır. Başlı başına sekülerleşme tezinin yeni filizlenen eleştirileri dışında feminist siyaset kuramı içinde de aynı din görüşünün sürmesi günümüzde, en ılımlı liberal feminist gündemlerde (aile içi şiddete yönelik çözümlere odaklanırken veya işyerlerinde "aile dostu" bir ortam sağlamak gibi örneklerde belirgindir) vurgulanan en temel feminist eleştirilerden kamusal-özel ayrımı eleştirisi ile de uyuşmazlık içindedir. Dolayısıyla, dinin etkisinin özel alanla sınırlı olduğu ya da olması gerektiği kabul edilse bile, kişiselden kamusala bir yelpazede cinsiyetlendirilmiş güç kullanımının kuramsallaşmasıyla kesinlikle hâlâ ilintilidir. Bu nokta, dünya genelinde dindar (veya maneviyat

yönelimli) insanların çoğunu kadınların oluşturduğunu gösteren araştırmaların ışığında özellikle dikkat çekicidir (Furseth ve Repstad, 2006: 190-191; Woodhead, 2008). Dolayısıyla, eğer kadınlar dindar (veya maneviyat yönelimli) insanların çoğunluğunu oluşturuyorsa o zaman – "kadınların kurtuluşu" ile ilgilenen kavramsal ve fiili bir proje olarak- feminizm, dinin kadınların yaşamlarındaki rolünü bu zamana kadar olduğundan daha karmaşık ve incelikli yollarla kabul etmek zorundadır.

dine yönelik batı merkezli muameleler

Daha önce de işaret edildiği gibi, etkili feminist metinler için dinin uygun olmadığı varsayımı sorunlu Batılı önyargıya vurgu yapıyor. [Bu varsayım] geri, cinsiyetlendirilmiş dinî pratiklerin gerçekten sadece "modern olmayan" toplumlardaki (örneğin küresel Güney'deki ya da oradan gelen kadınlar) kadınların sorunu olduğunu varsayıyor. Bu mantık çerçevesinde, [bu kadınlar] "farklılık olarak dindarlığın" veya "kültür olarak dinin" "kurbanları" olarak kurgulanıyorlar. Birbiriyle çelişkili kimlikler ve talepleri uzlaştıran (örneğin gebelikten korunan Katolik kadınlar veya toplumsal cinsiyet rollerine dair "eşit fakat farklı" tezini savunan muhafazakâr kadınlar) karmaşık özneler olarak anlaşılma olasılığı muhtemel olan Batılı "dindar kadınlar" için din nadiren benzer bir sorun olarak görülüyor. Üstelik, makro düzeyde, hegemonik bir Avrupa anlatısı olarak sekülerleşme tezi, İrlanda ve Polonya gibi ülkelerin (Katolik aktörlerin/değerlerin devlet hukukunda, devlet politikalarında ve hizmetlerinde oldukça etkili olmayı sürdürdüğü yerler) bunun dışında aslında "modern" Avrupa bağlamında "istisna" olarak görüldüğünü ifade ediyor. Bunun yerine neo-seküler gözlüklerle bakılırsa, bu tür örnekler, kamusal alanda "dinî otoritenin kapsamı" ve bunun demokratik toplumlarda farklı gruplardan kadınlar ve erkekler için toplumsal cinsiyet eşitliğini desteklemede veya kösteklemedeki rolünün süregiden incelemelerine ne kadar ihtiyaç olduğunu gözler önüne seriyor.

Şüphesiz, din ve siyasetin kesişimindeki feminist bilgi üretiminin çoğunun temelinde kadınların eşitliği ve insan haklarına bağlılıkla temsil edilen liberal Aydınlanma geleneği var. Bununla birlikte, her ne kadar "din özgürlüğü" bu geleneğin köşe taşlarından biri olsa da din erkeklere kıyasla kadınlara ikincil rolleri ve/veya zararlı kültürel pratikleri uygun bulduğu için eşitlik ve haklar feminizmi, dini her şeyden çok tehdit olarak görme eğilimindedir. Bu türden feminist düşünce kaçınılmaz olarak Batı merkezli ve neo-emperyalist olduğu gerekçesiyle oldukça eleştiriye hedef oldu (Grewal, 1999; Razak, 2008). Örneğin Susan Okin'in "Çokkültürlülük kadınlar için kötü müdür?" (1999) başlıklı makalesi; beyaz, Batılı, orta sınıf ve görünüşte seküler kadınların deneyiminin ve dünya görüşünün yanlış bir biçimde "modern kurtulmuş kadınlık"

normu olarak evrenselleştirildiği bu yeniden inşa edilmemiş, evrenselci konumun temsili olarak (bazen haksız yere) sıklıkla alıntılanır. "Müslüman başörtüsü" tartışmaları bağlamında kurtarılmamış "öteki" kadınlar ve onları baskı altında tutan erkekler karşısında seferber olan Batı feminizminin bu türü, haklı olarak Scott ve Butler tarafından kınanmıştır.

politize olmuş din: küresel güney perspektifleri

Feminist çözümlemenin Aydınlanma ilkelerine bağlılığını sürdüren kapsamlı eleştirileri, her nasılsa, bu gelenek içinde kuram oluşturma çalışmalarının çoğunda var olan hegemonya karşıtı, sömürge sonrası anları çoğunlukla görmezden gelir. Bu; Mısır, Malezya, Hindistan, İran ve Pakistan'ı içeren küresel Güney bağlamları ile ilgili çeşitli küresel Güney bakış açılarından feminist yazının oldukça incelikli bir literatürünü de kapsamaktadır (bkz Jeffery ve Basu, 1998; Al-Ali, 2000; Narayan, 2000; Bayes ve Tahidi, 2001; Othman, 2006; Anwar, 2009; Shaheed, 2009). Bu araştırmacıların argümanları karmaşık ve çeşitli olmakla birlikte bağlamındaki cinsiyet eşitsizliklerine karşı çıkma, kültürel özcülüğü reddetme ve toplumsal cinsiyeti içeren bir demokrasi ve insan hakları vizyonunu kalıcı bir biçimde gerçekleştirme arzusu gibi çok önemli ortak yönelimleri paylaşmaktadırlar. Şaşırtıcı olmayan biçimde bu bilgi üretimi -"teröre karşı savaş" bağlamında farklı jeo-politik ortamlarda farklı biçimlere bürünen son on yılda alevlenen itirazlar- politize olmuş despotik dine ("dinî köktencilik") ve "din" veya "kültür" adına baskıcı toplumsal cinsiyet pratiklerine bilfiil karşı çıkmayan veya bunları kabul etmeyi önleyen fazlasıyla göreceli çokkültürlü politikaları özellikle sorunsallaştırmaya odaklanmıştır.

"Teröre karşı savaş" anlatısı Batı'da yaygın olan cinsiyetlendirilmiş ve ırksallaştırılmış algılara karışmıştır ki bu da İslam'ı köktencilik ve "terörizm"le eşitlemektedir. Bu, Batı'daki Müslümanları ve diğer azınlıkları hoşgörüsüzlüğe, ayrımcılığa ve insan haklarının devlet eliyle ihlal edilmesine karşı çok daha savunmasız bırakmaktadır (Fekete, 2004). "Müslüman başörtüsü" üzerinden yaşanan uyuşmazlıklarda görüldüğü gibi hedefteki azınlık grubun bir üyesi olarak kadınların etkilenmesinin yanı sıra bu eğilimlerin çok daha geniş toplumsal cinsiyete özgü anlamları var. Örneğin azınlık kadınları çoğu zaman kendi toplumları ile çoğunluk nüfus arasında gündelik bir arayüz rolü üstleniyorlar (örneğin barınma, eğitim, sağlık ve diğer hizmetlere erişimde) ve bu bakımdan temsil ettikleri düşünülen toplumlarına yönelik önyargı ve ayrımcılığın en ağır kısmını kadınlar çekiyor. Ayrıca, azınlık ve çoğunluk toplumları arasındaki tansiyonun yükseldiği durumlarda, ailede ya da kendi toplumunda tacize uğrayan azınlık kadınlarının yardım isteme olasılığı neredeyse yok çünkü toplumlarını ispiyonlamakla

damgalanmaktan ve/veya tacizcinin otoritelerin kötü muamelesine maruz kalmasından korkuyorlar.

Bu bağlamda, dini köktenci hareketlerin feminist eleştirisi (Imam ve Yuval-Davis, 2004; Saghal, 2004), görünüşte, emperyalizmle ırkçılığın ve yabancı düşmanlığının çağdaş biçimlerinin neden olduğu zararları tazmin etmeyi hedefleyen ama kadınların aleyhinde işleyen Batı'daki bazı çokkültürcü siyasi pozisyonları sorunsallaştırdı. Komüniter politikaların tehlikelerine işaret eden Saghal, ilk olarak belirli sosyal politikaları muhafazakâr erkek cemaat liderlerinin belirlemesine izin veren İngiltere çokkültürlü politikalarını özel olarak eleştirdi. Bu bağlamdaki kadınlara yönelik suçlara (özellikle zorla evlilik) dikkat çeken Asyalı "seküler" feminist baskıya cevaben İngiliz politikacılar ve politika oluşturanlar hâkim ilerlemeci çokkültürlülük anlayışından hareketle zorla evliliğe yasal ve siyaseten müdahaleyi meşrulaştırmak için dinî argümanlara (Hindu, Sih ve Müslüman) baktılar. Bunu yaparak, aslında, Saghal'a göre, "eleştirmek istedikleri insanların büyüyen desteğine başvurdular ve bu yüzden de "kendi" toplumlarını daha fazla ellerinde tutmalarına yardım etmiş oldular (Saghal, 2004: 58). Benzer biçimde, "Müslüman başörtüsü" tartışmalarıyla ilgili olarak, çokkültürcü perspektiften argümanlar Müslüman kadınların sadece Müslüman kıyafeti giymelerinin önündeki engellere odaklanma yanılgısı gösterebiliyorlar ama eğer isteği buysa Müslüman kadının Müslüman kıyafeti giymeme hakkına odaklanmıyorlar. Bunu yaparak, bir kadının özgür iradesi ile "cemaatin inançları" çatıştığında sürekli olarak çıkan tartışmaları kabullenmekte ve ele almakta sınıfta kalıyorlar. Bu da gösteriyor ki, bir kadının "Müslüman başörtüsü" giymesi ya da giymemesi ile ilgili bir sorun olduğunda, bu, kadının özgür irade koşullarını en yüksek seviyeye çıkarma meselesidir. Bir kadın ister bir birey tarafından isterse bir devlet yetkilisi tarafından herhangi bir tarzda "Müslüman başörtüsü" takmak için zorlanıyor ya da takması yasaklanıyorsa, özgürleştirici feminist perspektiften bakıldığında bu her iki durum da eşit derecede kabul edilemez.

Küresel Güney bağlamlarında, kültürel özcü argümanlar; toplumsal cinsiyet tabanlı baskıları otantik ortak dinsel bütünlüğü uygulamak ve Batı sekülarizmini reddetmek adına saklayan despotik politize olmuş dinî hareketler tarafından benzer biçimde kullanılıyor. Bu tür hareketler hızlı toplumsal değişim durumlarında ortaya çıkma eğilimi gösterir. Tüm dünyada sömürgelerden çekilme, ulusal bağımsızlık, modernleşme ve küreselleşme süreçleri, "şaşırtıcı bir değişim temposu" ve yeni anlatılar oluşturma ve kimliklerin bireysel, cemaatsel ve ulusal düzlemlerde ait olma yollarının (yeniden) yaratılması ihtiyacı geliştirdi (Shaheed, 1989: 4). Küresel Güney'de en köktenci girişimlerin kökleri Batılı "sömürge ve hegemonik yönetim ve baskı" mirasından artakalmıştır (Shaheed, 2004: 3). Sömürgelerin bağımsızlaşma sürecinde

1950'ler ve 60'lardaki başlangıçtaki iyimserlikten sonra, var olan paradigmaların –milliyetçilik, kapitalizm ya da komünizm- hiçbirinin çoğu insanın maddi, toplumsal ve manevi ihtiyaçlarını karşılayamadığı açık hâle geldiğinde hayal kırıklığı devreye girdi (Imam ve Yuval-Davis, 2004).

Mısır'da sekülarizm, toplumsal cinsiyet ve devlet üzerine yazan Nadje Al-Ali (2000) "sekülarizmi açık bir şekilde 'Batı' ve 'Hıristiyanlık'la eşitleme"yi verili kabul eden "İslami perspektiften" yazılmış, şimdilerde egemen olan akademik yazın konusunda oldukça eleştirel. (İnsan haklarının da doğal olarak Batılı bir kavram olduğu varsayımı da benzer bir mantığı yansıtıyor.) Al-Ali, Mısır'da ve genel olarak Müslüman dünyada görece yeni olan bu ortodoksluğu, tarihsel olmayan oryantalist bir düşüncenin ebedileştirilmesi ve "karşı çıkılması gereken özcü bir varsayım" olarak nitelendirerek sorunsallaştırıyor (Al-Ali, 2000: 131). Böylesi özcü argümanlar sömürge sonrası bağlamlar için mümkün olabilecek sadece iki bakış açısına izin veren yanlış bir ihtilafın yaygınlaşmasına neden oluyor: Ya "Batı " karşısında "otantik" yerel kültürü savunmak ya da Batılı değerlerin ve gündemlerin neo-emperyalist dayatmalarında işbirlikçi olmak. Günümüzdeki İslamcı despotik projelerin temelinde yatan bu mantıkta iç ayrılıklar olmadığı gibi bu tür eleştirel seslerin –özellikle "Batılı" olarak cezalandırılan feminist seslerle birlikte- sadece İslam'ın ve yerel kültürün "Batılılaşmış" hainleri olarak duyulduğu için sözü bile edilemez (Shaheed, 1989; Mukhtar, 2003). Bu mantık son derece ikiyüzlü bir mantıktır. Bu, 1) kendi bağlamlarında kadınların eşitliği ve insan hakları taleplerini dillendiren ve 2) içten ve dıştan çeşitli hâkim bakış açılarından yanlış biçimde evrenselleştirilmiş insan hakları değerlerini ve bunların dayatılmasını kesin biçimde reddeden, yerel olarak konumlanmış, yerli muhalif öznelerin failliğini ve "aitliğini" inkâr etmektedir.

Norani Othman Güney Asya'daki despotik dinî siyasi hareketlerin derinden cinsiyetlendirilmiş doğası ve etkilerini inceleyen önde gelen Malezyalı feminist ve İslamcı bir araştırmacıdır. Bölgedeki süregiden İslamileşme dalgasında en önemli kaybedenin kadınlar olduğunu öne sürmektedir. Şeriat kanunu tarihsel olarak birçok Müslüman toplumun özelliği olmakla birlikte son on yıllarda "kadınlar için gerici çok daha fazla Müslüman yasası" girişinin olduğunu belirtir (Othman, 2006). Süreç, Malezya'da 1980'de, Mahathir Mohamad liderliğindeki Ulusal Cephe koalisyon hükümeti Müslüman nüfusun çoğunluğun desteğini kazanmayı ve daha radikal İslamcı partiyi (PAS) iktidardan uzaklaştırmayı başardığında başladı. Federal politika üretme mekanizmalarının merkezine yüzden fazla İslamcı araştırmacıyı koyan sistematik yönetimsel ve yasal reformların birbirini takip ettiği bir süreç başladı. Aynı zamanda, adli ve yasal Şeriat sistemi güçlendi ve kadınların zararına olacak şekilde genişletildi (Othman, 2006: 344). Özellikle "çokeşlilik ve boşanma erkekler için kolaylaştırıldı" ve "kocaları tarafından boşanan, terk edilen,

dövülen ve ihmal edilen" kadınların "Malezya Şeriat mahkemeleri üzerinden çare arayışlarındaki adaletsizlik ve ayrımcılıktan şikâyeti" gitgide daha da arttı (Othman, 2006: 344).

Sonuç olarak, bu bölüm büyük ölçüde eleştirel Aydınlanma geleneği içinde yerleşmiş feminist bilgi üretiminin din ve siyasete yaklaşımlarını ele aldı. Her ne kadar Castelli'nin bu tür çalışmaların dini her şeyden önce olumsuz ve kısıtlayıcı olarak ele aldığı eleştirisi onaylansa da bu tür düşünceleri biçimlendirenin genellikle siyasi koşullar olduğunu da özellikle vurgulamak önemlidir. Aynı zamanda, burada Birleşik Krallık, Mısır ve Malezya'dan tartışılan örneklerde seküler-dindar ikili karşıtlığına dair özcü anlayışlar Butler, Scott ve diğer Aydınlanma karşıtı (bir önceki bölümde tartışılan) yaklaşımların çalışmalarında olduğu gibi güçlü bir şekilde eleştirilmiştir. İkincisi için, Batılı seküler devletin "din özgürlüğünün" reddedilmesinde rol oynaması akıldışı ve tehlikeli görülen özcü ve oryantalist bir "İslam" tehdidi düşüncesi ile meşrulaştırılıyor. Bu bölümde öne çıkan araştırmacılar için siyasi açıdan güçlü despotik dinî aktörler (aynı zamanda çoğunlukla devlet aktörleri) dinsel baskıyı dayatmada rol oynuyor. Bu tür süreçler, bireyci, ateist ve ayrıca "tehlikeli" görülen "Batı" tehdidinin özcü anlayışlarına karşı muhalefet biçimleri olarak meşru kılınıyor. Her iki senaryo da karmaşık felsefi sorular sormayı ve demokrasi ve insan özgürlüğü savunucuları için acil mücadeleler geliştirmeyi ve kadınları ve toplumsal cinsiyeti de bunun içinde konumlandırmayı gerektiriyor. Bir sonraki bölüm, küreselleşmiş çağda demokrasi ve insan haklarına bağlı bir çerçeveden feminizm ve sekülarizm ilişkisine özellikle odaklanarak, tüm bu soruları gözden geçirerek makaleyi sonlandırıyor.

sonuç: feminist bir ilke olarak sekülarizmi yeniden düşünmek

Sekülarizm ve onun feminizmle ilişkilerine dair kalıplaşmış düşünme biçimlerini yeniden ele alma ihtiyacı son yıllardaki birçok gelişmenin birleşmesinden doğdu: "Medeniyetler çatışması" tezinin baskınlığının artması; ilerici postmodern Aydınlanma akılcılığı eleştirisinin din meselelerini kapsayacak biçimde genişlemesi; başlıbaşına "sekülerleşme tezi" eleştirileri. Öncelikle, 11 Eylül 2001'de "Batı'ya" yöneltilen korkunç şiddetin (ve sonrasında Londra ve Madrid bombalamalarının), sözde akılcı ve özgür Batı ile akıldışı ve baskıcı İslam arasındaki kültürel özcü "medeniyetler çatışması" düşüncesini pekiştirdiği öne sürüldü. Bu tartışmalarda, muhafazakâr konumlar terör eylemlerine karşı Batı değerlerini korumak ve güvenliği sağlamaya yoğunlaşırken ilerici konumlar, bu söylemsel mantık tarafından üretilen suistimallere, özellikle Müslüman yaşantısına veya Batı ülkelerine giriş yapmaya çalışanlara yönelik suistimallere, karşı çıkmaya odaklandı.

Bazı Avrupa ülkelerinde bu hayali medeniyetler çatışması, özellikle yoğun biçimde devletin kamusal alanlarda farklı biçimlerdeki Müslüman kadın kıyafetlerini yasaklayıp yasaklamaması gerektiği üzerinden sahnelendi (Skjeie, 2007). Bu, din, kültür ve devlet ilişkisinde kadınların ve toplumsal cinsiyete dayalı güç ilişkilerinin ne kadar merkezi olduğunu hatırlatıcı bir unsurdur. Üstelik, "feminizm" ve kadın-erkek eşitliği ilkesi, Batı'da Müslümanlara ve azınlık etnik-dinî cemaatlere yönelik cezalandırmaları meşrulaştırmak için sıklıkla araçsallaştırıldığı için feminizmin böylesi baskıcı kullanımlarına karşı çıkmak hayati önem taşıyor. Bu da feminizmin, sekülarizm ilkesinin ve pratiğinin yeniden düşünülmesini de içeren baskıcı olmayan biçimlerini ortaya koymayı gerektiriyor. Bununla birlikte bu tartışmaların ilerici tarafının büyük bir kısmı, küresel Güney'de (özellikle 1980'lerden itibaren) bazı çokkültürcü politikaların ve eğilimlerin, otoriter dinî güçler ve devlet gücüyle birleşmesinin zararlı etkilerinin eleştirel feminist çözümlemelerini yapmak için yeterli ilgi göstermedi. Dolayısıyla feminizm ve sekülarizm ilişkisi üzerine yeni yorumlar Batı'daki İslamafobi ve ırkçılık eleştirileri kadar bu gelişmelerin eleştirisi zemininde geliştirilmelidir.

Feminizm ve sekülarizm etkileşiminin yeniden düşünülmesini tetikleyen bir ikinci gelişme, Aydınlanma akılcılığına dair ilerici postmodern eleştirilerin din meselelerini kapsayacak biçimde genişlemesidir. Bu perspektiften, Avrupa'da İslam hakkındaki ahlaki panik ve beraberinde gelen Müslüman kadınların kıyafetlerine yönelik kanuni yasaklamalar, seküler-dindar ikili karşıtlığının keskin bir okumasıyla meşrulaştırılan devlet şiddeti biçimleri olarak görülüyor. Fakat bu ilerici zihniyetteki feminizmin sekülarizm ilkesini fırlatıp atması gerektiği anlamına mı geliyor? Bu makalede incelenen feminist bilgi üretimi, toplumsal cinsiyet, din ve güç ilişkisinin etkileşimini farklı felsefi ve disipliner geleneklerden ve bakış açılarından ele alıyor. Bununla birlikte, ister komüniter, ister postmodern isterse benim eleştirel Aydınlanma dediğim perspektiften olsun kamusal alanda din meselesini açık biçimde ele alan bakış açılarının önemli ortak çözümleme noktaları ortaya çıkıyor. Hepsi de, özgürleştirici bir amaçla sekülarizm ve sekülerlik düşüncelerini yeniden tanımlayabilmek için "demokrasi" ve demokrasinin öne çıkardığı değerleri daha geniş bir söylemsel çerçeve olarak vurguluyor. Ben, bu demokrasi ortak zemininin, hem toplumsal cinsiyet eşitliği ve insan hakları normlarına bağlı hem de dinsel kimlik de dahil olmak üzere kadınların farklılıklarına fiili olarak saygı duyan feminizmin baskıcı olmayan söylemlerinin tam göbeğinde olduğunu savunuyorum.

Üçüncüsü, "sekülarizmi yeniden düşünmek" bölümündeki literatür eleştirisinde de gösterildiği gibi sekülerleşmenin, modernleşmenin kaçınılmaz ve tekil bir süreci olduğu varsayımının artık savunulamaz olduğu genel olarak kabul görmektedir. Ampirik bulguların da gösterdiği gibi dinin

toplumlar içinde ve arasında, mikro, orta ve makro düzeyde kendini nasıl gösterdiği ve diğer toplumsal değişimlerle etkisinin nasıl değiştiği, farklı zamanlarda, farklı koşullar altında bu etkinin büyüdüğü veya küçüldüğü çeşitlilik göstermektedir. Önemli bir nokta, sözde "seküler" liberal demokrasiler arasında farklı resmi "kilise-devlet" ilişkileri modelleri altında dinin (ve ilan edilen maneviyatın) hayatiliği ve önemine dair belirgin bir çeşitliliğin olduğu da açıktır. Bu çeşitliliği kabul etmek sekülarizmin baskıcı olmayan yollarla nasıl tanımlandığı ve işletildiğine dair yeni kamçılayıcı arayışlar sunar. Seküler-dindar ikili karşıtlığının baskıcı söylemsel mantığını eleştiren postmodern eleştirilerce itiraz edilen sekülarizmin kaçınılmaz olduğu dayanağı olmaksızın sekülarizmin savunucularının sadece normatif bir siyasi ilke olarak sekülarizmin statüsünü sahiplenme görevi var. Bu, açıkça sekülarizmin amacını tanımlamak ve belirli bağlamlarda işleyişini meşrulaştırmak anlamına geliyor. Bu aynı zamanda, kurucu bir ilke olarak sekülarizmin savunulmasından uzaklaşmayı ve bunun yerine ilgiyi, özgürleştirici, demokratik yönetimin kapsayıcı açıklamaları içindeki yerine yöneltmeyi gerektirir. Bu perspektiften, başka şeylerin yanı sıra dinî çoğulculuğa saygıyı da içeren insan özgürlüğünün şartlarını vurgulamak için sekülarizm ilkesine başvurulur. Neo-sekülarizm sosyolojik başlığını ödünç alarak, böyle bir yaklaşımın "dinî otoritenin kapsamı" ile ilgili şu noktalarda dikkatli olması gerekir: Çeşitli bağlamlarda dinî otoritenin suistimalleri üzerinden insan özgürlüğü ihlallerine karşı koruyucu olmak ve ikincisi, dinde feminist araştırmacıların talep ettiği gibi sadece kısıtlayıcı ve özgürlüğün antitezi olarak din kurgularından kaçınmak.

Sekülarizmin din karşıtı ifadesiyle kendiliğinden aynı yöne yönelen feminizmin herhangi bir bakışını ya da kadınların baskı altına alınmasının rahatsız edici bir sembolü olarak Müslüman kadınların kıyafetinin mahkûm edilmesinin üstünü kapatmayı küreselleşmiş, neo-seküler çağda özgürleştirici feminist pratiğin temeli olarak müdafaa etmek imkânsızdır. Başka bir yerde de baskıcı olmayan küresel yönelimli feminizmin ilkelerini ana hatlarıyla belirten kozmopolit feminizm anlatısı geliştirdim (Reilly, 2007). Bu anlatı, "kadınlar[ın] çeşitli biçimlerde, çeşitli nedenlerle ezildi[ği] ve ezilmeye devam ediyor" (Karam, 1998: 5) olduğu öncülü göz önünde tutularak geliştirildi. Bununla birlikte, en önemlisi kozmopolit feminizm, kadınların kimliklerinin ve toplumsal cinsiyet, sosyo-ekonomik ayrıcalık, etnisite, din, cinsellik, jeolokasyon, vb. sınırları aşan deneyimlerinin karmaşıklığını ve çoğunlukla çelişkili kesişimselliğini kabul etmeyi gerektirir (Crenshaw, 1991; Brah ve Phoenix, 2004; Yuval-Davis, 2006). Ayrıca bu karmaşıklığın ancak diyalojik pratik üzerinden anlaşılabileceğini de kabul etmeyi gerektirir. [Kozmopolit feminist perspektif]]kesişimselliğin böylesi bir feminist ontolojisini kucakladığında, o zaman, toplumsal cinsiyet baskısını dönüştürmeyi hedefleyen

herhangi bir özgürleştirici gündem içeriğinin ancak karşılıklı saygıyı içeren bir diyalogla oluşturulabileceğini talep eder. Feminizm adına bir grup kadın ve erkek tarafından başka bir grup kadına dayatılamaz. Üstelik bu kozmopolit feminist perspektif, feminizmi insan hak ve özgürlüklerini kalıcı bir biçimde gerçekleştirmeye yönelmiş demokratik pratik içine yerleştirir.

Norani Othman (2006) ve Zainah Anwar'ın (2009) ifade ettiği gibi Malezyalı sivil bir örgüt olan *Sisters in İslam*'ın (İslam'da Kız Kardeşler) stratejileri dine merkezi bir yer veren benzer bir feminizm anlatısı önerir. Othman'a göre Malezya'daki feminizmin, öncelikle "seküler ataerki"den ve ikinci olarak da "Müslüman ataerkinin" son zamanlardaki manifestolarından fışkıran toplumsal cinsiyet ayrımcılığına ve baskılarına karşı iki kademeli bir mücadele olması gerekir. Othman, Malezya'daki kadın hareketinin otoriter, politize olmuş dinin; anayasacılığın güvenilirliğine, insan hakları ve demokrasiye saygıya etkilerini doğrudan ele alma çağrısını açıkça yapıyor. Köktenci güçler devlet iktidarına nüfuz ettiğinde yerel dinî liderler tarafından belirlenen dinî ve ahlaki kuralların ihlalinin suç olarak görüldüğü uyarısını yapıyor (Bu tam da Habermas'ın dinî konuşmayı gayriresmî kamusal alana sınırlamakla önlemeye çalıştığı senaryo). Ancak, Othman dinî cemaatler *içinde* dinsel ve demokratik değerler, anayasal ve insan hakları değerleri arasındaki bağlantılar kurmanın öneminde ısrar ederek Habermas'ın ihtiyati tedbirlerinin de ötesine geçiyor. Abdullahi An-Na'im'in (1992) düşüncelerine dayanarak Othman, "kalıcı demokrasi ve adalet için alanı geri kazanmak" ve "din ve devlet otoriterliğini protesto etmenin ve bunlara direnmenin dilini" bulmak için "İslami bilginin" rolü üzerine derinlemesine eleştirel düşünecek öteki mütedeyyin Müslüman kadınları teşvik ediyor (Othman, 2006: 347). Son olarak da "İslam'da kadın haklarının ve toplumsal cinsiyet eşitliğinin yeniden oluşmasına yardım edebilecek … Müslümanlar arasındaki iç tartışmaların Müslüman toplumlarda var olan … demokratik alanlara bağlı olduğunu" vurguluyor (Othman, 2006: 352).

Othman'ın otoriter din ile devlet iktidarının derinleşerek birleşmesi senaryosunda dillendirilen bakış açısı neo-seküler çağda sekülarizm ilkesinin öğretici bir feminist okumasını sunuyor. Bu bakış açısında, her şeyden önce hoşgörü ile tanımlanan diyalojik bir sivil kamusal alanın temelini sekülarizm oluşturuyor. Böylesi bir seküler kamusal alan, din karşıtı olmaktan uzak, dinler içinde dinî düşüncelere dair yorumların rekabet edebildiği ve farklı dinler ve dindar olmayan dünya görüşlerine saygı duyulan bir hoşgörü alanı. Bu anlamda her ne kadar sekülarizm ilkesi farklı dinî cemaatler ve öznelliklere karşı devletin tarafsızlığı olarak savunulsa da akılcılığın ve özgürlüğün antitezi olarak Aydınlanmacı din eleştirisini reddeder. Othman'ın kamusal alanı, insanın kendini anlaması, iletişim ve gelişme yönleriyle dinsel tartışmayı ve dinî kimliklerin ifade edilmesini içeriyor ve Othman dini, cemaatlerin etik, ahlaki ve manevi yaşantılarını

şekillendirmede (eğer kanunla düzenlemiyorsa) söylemsel bir katman olarak kabul ediyor. Önemli bir nokta da şu: Bu bakış açısı, dindar kadınların, özgürlükçü yollarla dinsel kavramları eleştirel biçimde yeniden yorumlamada aktif rol almalarını istiyor. Dahası, Othman bu gibi eleştirel kamusal tartışmaları, hem İslam içinde (aile de dahil) hem de devlet karşısında kadın haklarının ve cinsiyet eşitliğinin kalıcı bir şekilde gerçekleşmesi için çok önemli bir mekanizma olarak görüyor. Din ve sekülarizm antitezini reddeden böyle bir kamusal alan anlatısı Scott'un din ve devletin "yorumun paralel sistemleri" olarak işlemesi önerisine benziyor. Fakat Othman böyle kamusal alanlarda yürütülen dinsel otoritenin kapsamının cinsiyetlendirilmiş ya da diğer türden baskı biçimlerini meşrulaştırmaya dönüşmemesi için yapılması gereken konusunda daha az kuşkulu: Özgürlükçü feminist perspektiflerden eleştirel biçimde (yeniden) yorumlanan anayasalcılığa ve insan haklarına dayalı seküler demokratik devlet.

teşekkür

Bu makalenin son hâline gelmesinde çok katkısı olan iki isimsiz eleştirmenime ayrıntılı ve faydalı yorumları için müteşekkirim. Bununla birlikte makalenin tüm eksikliklerinden ben sorumluyum.

yazarın biyografisi

Dr. Niamh Reilly National University of Ireland, Galway'de Siyaset Bilimi ve Sosyoloji Fakültesi'nde Kadın Araştırmaları Bölümü'nde doçent, aynı zamanda aynı üniversitede Küresel Kadın Araştırmaları'nda eş direktör. *Women's Human Rights: Seeking Gender Justice in a Globalising Age* [Kadınların İnsan Hakları: Küreselleşen Çağda Cinsiyet Eşitliğini Sağlamaya Çalışmak] (Polity Press, 2009) kitabının yazarı ve birçok başka kitapta da yazarlık, eş yazarlık ve editörlük yaptı. Kadınların insan hakları alanında öğretmenlik ve araştırmacılıkta yirmi yılı aşan deneyime sahip ve ulusal ve uluslararası STÖ'lerle BM seviyesinde kapsamlı olarak çalıştı.

Kaynakça

Al-Ali, N. (2000) *Secularism, Gender & the State in the Middle East: The Egyptian Women's Movement*, Cambridge: Cambridge University Press.

Amin, S ve Hossain, S (1994) "Women's reproductive rights and politics of fundamentalism: a view from Bangladesh" *American University of Law Review,* Vol. 44, No. 4: 1319-1343.

Anderson, P.S. ve Clack, B. (2003) yay. haz., *Feminist Philosophy of Religion: Critical Readings,*

Londra: Routledge.

An-Na'im, A.A. (1992) yay haz., "Toward a cross-cultural approach to defining international

standards of human rights: the meaning of cruel, inhuman, or degrading treatment or punishment" *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

An-Na'im, A.A. (2007) "Global citizenship and human rights: from Muslims in Europe to European Muslims" Loenen, M.L.P. ve Goldschmidt, J.E. (2007) yay haz., *Religious Pluralism and Human Rights in Europe: Where to Draw the Line?* içinde. Antwerpen: Intersentia.

Anwar, Z. (2009) yay. haz., *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*, Selangor, Malaysia: Musawah.

Badran, M. (2009) *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, Oxford: Oneworld Pub.

Bayes, J.H. ve Tohidi, N. (2001) yay. haz., *Globalization, Gender, and Religion: The Politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts*, New York ve Basingstoke: Palgrave.

Beattie, T. (2004) "Redeeming Mary: the potential of Marian symbolism for feminist philosophy of Religion" Anderson, P.S. ve Clack, B. (2004) yay. haz., *Critical Readings: Feminist Philosophy of Religion* içinde. Londra: Routledge.

Beattie, T. (2005) "Religious identity and the ethics of representation: the study of religion and gender in the secular academy" King, U. ve Beattie, T. (2005) yay. haz., *Gender, Religion, and Diversity: Cross-Cultural Perspectives* içinde, Londra: Continuum.

Berger, P. (1999) *The Desecularization of the World: The Resurgence of Religion in World Politics*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

Brah, A. and Phoenix, A. (2004) "Ain't I a woman? Revisiting intersectionality" *Journal of International Women's Studies*, Vol. 5, No. 3: 75–86.

Bronner, S. (2004) *Reclaiming the Enlightenment: Toward a Politics of Radical Engagement*, New York: Columbia University Press.

Bruce, S. (1996) *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*, Oxford: Oxford University Press.

Bryson, V. (2003) *Feminist Political Theory: An Introduction*, 2. Baskı, New York: Palgrave Macmillan.

Butler, J. (2008) "Sexual politics, torture, and secular time" *British Journal of Sociology*, Vol. 59, No. 1: 1–23.

Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.

Casanova, J. (2008) "Public religions revisited" de Vries, H. (2008) yay. haz., *Religion: Beyond a Concept* içinde, New York: Fordham University Press.

Castelli, E.A. (2001) "Women, gender, religion: troubling categories and transforming knowledge"

Castelli, E.A. (2001) yay. haz., *Women, Gender, Religion: A Reader* içinde, New York: Palgrave/St. Martin's Press, 3–25.

Chaves, M. (1994) "Secularization as declining religious authority" *Social Forces*, Vol. 72, No. 3:

749–774.

Christ, C.P. ve Plaskow, J. (1979) *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, San Francisco: Harper.

Christ, C.P. ve Plaskow, J. (1992) "Preface to the 1992 edition" (1992 Baskısına Önsöz) Christ, C.P. ve Plaskow, J. (1992) yay. haz., *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion* içinde, San Francisco: Harper, vii–xix.

Collins, P.H. (1990) *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of*

Empowerment, New York: Routledge.

Cooke, M. (2007) "A secular state for a postsecular society? Postmetaphysical political theory and the place of religion" *Constellations*, Vol. 14, No. 2: 224–238.

Cornell, D. (1998) *At the Heart of Freedom: Feminism, Sex, and Equality*, Princeton, NJ: PrincetonUniversity Press.

Crenshaw, K. (1991) "Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color" *Stanford Law Review*, Vol. 43: 1241–1299.

Daly, M. (1978) *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston: Beacon Press.

Davie, G. (2002) *Europe – The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*, Maryknoll, NY: Orbis.

Elshtain, J.B. (2009) "Religion and democracy" *Journal of Democracy*, Vol. 20, No. 2: 5–17.

Fekete, L. (2004) "Anti-Muslim racism and the European security state" *Race & Class*, Vol. 46, No. 1: 3–29.

Furseth, I. ve Repstad, P. (2006) *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*, Aldershot: Ashgate.

Grewal, I. (1999) "'Women's rights as human rights': feminist practices, global feminism and human rights regimes in transnationality" *Citizenship Studies*, Vol. 3, No. 3: 337–354.

Gross, R. (1992) *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis and Reconstruction of Buddhism*, New York: SUNY Press.

Gross, R.M. (1996) *Feminism and Religion: An Introduction*, Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (2008) "Religion in the Public Sphere: Cognitive Presuppositions for the 'Public Use of Reason' by Religious and Secular Citizens" *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays* içinde, Cambridge: Polity Press, 114–147.

Harding, S. (2004) yay. haz., *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, New York: Routledge.

Hartsock, N.C.M. (1998) *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*, Boulder, CO: Westview Press.

Heelas, P., Woodhead, L., Seel, B., Szerszynski, B. ve Tusting, K. (2005) *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Oxford: Blackwell.

Herbert, D. (2003) *Religion and Civil Society: Rethinking Public Religion in the Contemporary World*, Aldershot: Ashgate.

Horkheimer, M. ve Adorno, T. (1972) *Dialectic of Enlightenment*, John Cumming (çev). New York: Herder and Herder.

Imam, A. ve Yuval-Davis, N. (2004) "Introduction" Imam, A., Morgan, J. ve Yuval-Davis, N. (2004) yay. haz., *Warning Signs of Fundamentalisms* içinde, Londra: Women Living under Muslim Laws.

Jeffery, P. ve Basu, A. (1998) *Appropriating Gender: Women's Activism and Politicized Religion in South Asia*, Londra: Routledge.

Karam, A.M. (1998) *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*, Londra: Macmillan.

Kiliç, S., Saharso, S. ve Sauer, B. (2008) "Introduction: the veil: debating citizenship, gender and religious diversity" *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, Vol. 15, No. 4: 397–410.

King, U. (1995) yay. haz., *Gender & Religion*, Oxford: Basil Blackwell.

King, U. ve Beattie, T. (2005) yay. haz., *Gender, Religion, and Diversity: Cross-Cultural Perspectives*, Londra: Continuum.

Levey, G.B. ve Modood, T. (2009) yay. haz., *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lorde, A. (1984) "An Open Letter to Mary Daly", *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Berkeley, CA: The Crossing Press.

Malesevic, V. (2010) "Ireland and neo-secularisation theory" *Irish Journal of Sociology*, Vol. 18, No. 1.

McCann, C.R. ve Kim, S. (2010) yay. haz., *Feminist Theory Reader: Local and Global Perspectives*, 2. baskı, New York: Routledge.

McLaughlin, J. (2003) *Feminist Social and Political Theory: Contemporary Debates and Dialogues,* New York: Palgrave Macmillan.

Modood, T., Triandafyllidou, A. ve Zapata-Barrero, R. (2006) yay. haz., *Multiculturalism, Muslims and Citizenship*, Londra: Routledge.

Mohanty, C.T. (1988) "Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses" Feminist Review, Vol. 30: 65–88.

Mohanty, C.T. (2003) "Under western eyes revisited: feminist solidarity in anti-capitalist struggles"

Mohanty, C.T. (2003) yay. haz., *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity* içinde, Durham, NC: Duke University Press.

Mukhtar, A.A. (2003) "Working within Sharia takes you only so far" *Human Rights Dialogue*, Vol. 2, No. 10: 26.

Narayan, U. (2000) "Essence of culture and a sense of history: a feminist critique of cultural Essentialism" Narayan, U. ve Harding, S. (2000) yay. haz., *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World* içinde, Bloomington: Indiana University Press.

Norris, P. ve Inglehart, R. (2004) *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press.

Nussbaum, M.C. (2000) *Sex & Social Justice*, New York: Oxford University Press.

Okin, S.M. (1992) *Women in Western Political Thought*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Okin, S.M. (1999) "Is multiculturalism bad for women?" Okin, S.M., Cohen, J., Howard, M. and Nussbaum, M.C. (1999) yay. haz., *Is Multiculturalism Bad for Women?* içinde, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Othman, N. (2006) "Muslim women and the challenge of Islamic fundamentalism/extremism: an overview of Southeast Asian Muslim women's struggle for human rights and gender equality" *Women's Studies International Forum*, Vol. 29, No. 4: 339–353.

Pathak, Z. ve Sunder Rajan, R. (1992) "Shahbano" Butler, J. ve Scott, J.W. (1992) yay. haz., *Feminists Theorize the Political* içinde, New York: Routledge.

Plaskow, J. (2001) "The academy as real life: new participants and paradigms in the study of Religion" Castelli, E.A. (2001) yay. haz., *Women, Gender, Religion: A Reader* içinde, New York: Palgrave/St. Martin's Press.

Plaskow, J. ve Christ, C.P. (1989) *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*, San Francisco: HarperCollins.

Razak, S.H. (2008) *Casting Out: The Eviction of Muslims from Western Law and Politics*, Toronto: University of Toronto Press.

Reilly, N. (2007) "Cosmopolitan feminism and human rights" *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, Vol. 22, No. 4: 180–198.

Reilly, N. (2009) *Women's Human Rights: Seeking Gender Justice in a Globalizing Age*, Londra: Polity Press.

Saghal, G. (2004) “Two cheers for multiculturalism” Imam, A., Morgan, J. and Yuval-Davis, N.

(2004) yay. haz., *Warning Signs of Fundamentalisms* içinde, Londra: Women Living under Muslim Laws.

Sandel, M.J. (2006) *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Cambridge, MA: Harvard

University Press.

Schüssler Fiorenza, E. (1984/1994) *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, 10. Yıl Anı Baskısı, New York: Crossroad.

Scott, J.W. (2007) *The Politics of the Veil*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Shaheed, F. (1989) “Women, religion and social change in Pakistan”: Araştırma çerçevesi tasarısı- taslak. An international centre for ethnic studies project (1988–1989) Dossier 5–6 (Dosya 5-6),

Aralık 1988–Mayıs 1989, Londra: Women Living under Muslim Laws, http://www.wluml.org/

node/261, erişim tarihi 17 Temmuz 2010.

Shaheed, F. (2004) Dossier 26 (Dosya 26): constructing identities-culture, women’s agency and the Muslim world, http://www.wluml.org/node/478, erişim tarihi 11 Kasım 2010.

Shaheed, F. (2009) “Gender, religion and the quest for justice in Pakistan”

Religion, Politics and Gender Equality of the United Nations Research

Institute for Social Development (UNRISD) projesi için hazırlanan final raporu, Eylül, http://www.wemc.com.hk/web/e-bulletin/01-2010/files/df.pdf, erişim tarihi 17 Temmuz 2010.

Sharma, A. (1987) yay. haz., *Women in World Religions*, Albany: State University of New York Press.

Silvestri, S. (2010) “Europe’s Muslims: Burqa laws, women’s lives” *Open Democracy*, 15 Temmuz, http://

www.opendemocracy.net/sara-silvestri/french-burqa-and-%E2%80%9Cmuslim-integration%E2%80%9D-in-europe, erişim tarihi 17 Temmuz 2010.

Skjeie, H. (2007) “Headscarves in schools: European comparisons” Loenen, M.L.P. ve

Goldschmidt, J.E. (2007) yay. haz., *Religious Pluralism and Human Rights in Europe: Where to Draw the Line?* içinde, Antwerpen: Intersentia.

Starhawk (1979) *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religions of the Great Goddess*, San Francisco: Harper.

Stepan, A.C. (2000) "Religion, democracy, and the 'twin tolerations'" *Journal of Democracy*, Vol. 11, No. 4: 37–57.

Taylor, C. (2009) "Foreword" (Önsöz) Levey, G.B. ve Modood, T. (2009) yay. haz., *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship* içinde, Cambridge: Cambridge University Press.

Tripp, A.M., Kwesiga, J., Casimiro, I. ve Mungwa, A. (2009) *African Women's Movements: Transforming Political Landscapes*, Cambridge: Cambridge University Press.

Vincett, G., Sharma, S. ve Aune, K. (2008) yay. haz., "Introduction: women, religion and secularization: one size does not fit all" *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*, Aldershot: Ashgate.

Woodhead, L. (2008) "Gendering secularisation theory" *Social Compass*, Vol. 55, No. 2: 189–195.

Young, I.M. (2002) *Inclusion and Democracy*, Oxford: Oxford University Press.

Yuval-Davis, N. (2006) "Intersectionality and feminist politics" *European Journal of Women's Studies*, Vol. 13, No. 3: 193–209. doi:10.1057/fr.2010.35

[1]Müslüman kadınların baş ve beden örtünmelerinin biçim ve anlamlarında çok çeşitlilik olduğunu kabul etmekle beraber "Müslüman başörtüsü" kavramını özellikle Avrupa bağlamında Müslüman kadın kimliğini ifade eden her türlü örtünme biçimini ima etmek üzere kullanıyorum.

· dialogic: diyalogla yapılan.

· Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2016.

· Joan Wallach Scott, *Örtünmenin Siyaseti*. (Çev. Merve Tabur). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2012.

· signifier.