

Antropolojide Müslüman Kadın ve Faillik¹

Sertaç Sehliskoğlu

"Müslüman kadının kurtarılmaya ihtiyacı var mı?" başlıklı son çalışmasında, Mısır asıllı Amerikalı antropolog Lila Abu-Lughod, bir yandan son dönem antropoloji yazını ve Ortadoğu çalışmalarında Müslüman kadının nasıl bir özne olarak kurgulandığını irdelerken, bir yandan da gittikçe önem kazanan "edimsellik" yahut "faillik" şeklinde Türkçe'ye kazandırılan *agency* tartışmasına yön vermeye çalışır. Benim için enteresan olan, bu antropolojide bireyin failliğine dair en çok yankı uyandıran tartışmaların, hep Müslüman kadın ekseninde şekillenmiş olmasıdır. 'Abu-Lughod gibi önemli bir antropoloğun faillik konusuna dair bir çalışma ortaya koyması, kavramla ilgili tartışmaların kalabalıklığı kadar, kavramın disiplin içerisindeki önemiyetinden kaynaklanıyor.' Peki nedir bu faillik? Ve neden kadın, Ortadoğu ve İslam çalışan antropologlar (ve diğer sosyal bilimciler) için bunca önemsemiştir?

Faillik, benim zaman zaman Türkçe "irade" kavramıyla ciddi benzerlikler yakaladığım bir terim. Antropolojide, özellikle öznenin müdahil olma kapasitesi ile ilgili olarak kavramsallaştırılmıştır. Adına antropo (insan) ve loji (bilim) denmiş olan bu disiplin, tüm kültürel ve sosyal analizlerini aslında bireyi anlama çabası ile yapar. Yani din, toplum, kültür veya ekonomik sistemin analizini yapması, aslında bireyin bunlarla kurduğu ilişkileri anlama çabasıdır. Dolayısıyla, bireyin özne olarak aldığı pozisyonlar, antropolojinin kendi kuramsal çerçevesi içinde çok sağlam temellere oturması gereken bir alan olarak ortaya çıkmıştır. Yazının ilerleyen kısımlarında teorik tartışmaların bizi bu bağlamda ilgilendiren kısımlarına değineceğim. Bu noktada, sadece, bireyi anlamanın böylesine merkezde olduğu antropoloji gibi bir disiplinde failliğin nasıl kurgulandığının da hayati önemde olduğunu vurgulamak istiyorum. Sağlam bir kavramsal çerçeveye oturtulamayan özne, aslında eksik ve yetersiz bir antropoloji çalışmasına işaret eder.

Bu yazıda, antropolojide Müslüman kadın ve faillik konulu çalışmaları sistemli ve eleştirel bir literatür taramasına tabi tutacağım. Ardından, gelecekte Türkiye (yahut Ortadoğu) ve cinsiyet bağlamında faillik meselesini çalışmak isteyebilecek araştırmacılar için, tartışmanın kuramsal boyutlarını masaya yatıracağım.

¹ Elinizdeki literatür taramasının uzun hali için bakınız "Revisited: Muslim Women's agency and feminist anthropology of the Middle East", 2018, Contemporary Islam, 12 (1), 73-92

Kadın, Ortadoğu ve İslam üçgenine yoğunlaşan antropolojik çalışmalarda faillik kavramını irdeleme çabası, literatürün kendini sürekli içinde bulduğu iki temel problemi çözme gayesi taşır. Bu problemlerden birincisi, Ortadoğu'yu ve o coğrafya ile ilişkilendirilen İslam dinini (diğer coğrafyalardan, dinlerden ve kültürlerden daha fazla) erkek egemen olarak yorumlama ve bu suretle de 'ötekileştirme' eğilimidir. İkinci problem de elbette birincisiyle bağlantılı: Bahsedilen coğrafya (Ortadoğu) ve kültürü (İslam) daha baskıcı görmeye başlandığı anda, dolaylı olarak, o sistemle dezavantajlı bir konum üzerinden ilişki kuran tüm bireyleri daha edilgen, itaatkar, yahut mağdur olarak algılama eğilimi ortaya çıkıyor. Bu da, aynı bireylerin faillik hallerini yok saymak anlamına geliyor ki, bu da ikinci problem. Fark ettiğiniz üzere, bireyi analiz etmeyi merkeze alan antropoloji geleneğinde bu durum, önemli kuramsal boşluklara işaret eder. Saba Mahmood, 2005'te yayınlanan *Politics of Piety* (Dindarlık Politikaları) isimli kitabında, Mısırlı kadınların Kahire'deki "cami hareketini" inceleyerek, dindar kadınların "feminist" iradesini ortaya koyar. Böylece, aslında bu kuramsal boşluğu doldurmaya çalışmış ve literatüre bu yönde çok önemli bir katkıda bulunmuştur. Mahmood'un çalışmasının bu denli büyük yankı uyandırmasının bir nedeni de, bahsettiğim iki problemin ötesine geçmesinin yanında, aslında güçlü bir özne kurgulayabilmesindeydi.

Fakat bunca kuramsal derinlik (ve giriftlik) karşımıza çıkmadan evvel de Ortadoğu uzmanı antropologlar, kadınların failliği ile şu ya da bu şekilde ilgilenmişlerdi. Hatta feminist antropologlar, 1960'larda Ortadoğu'ya odaklanmaya başlayalı beri farklı şekillerde bir faillik sorunu ile uğraşmış, ve kadınların iradeleri hakkında yazıp çizmişlerdir de diyebiliriz.

Tartışmaları birbirine daha net bağlayabilmek için, bu değişimleri, 1960'ların sonundan başlatarak 4 ana dalgaya ayırabiliriz: Birinci dalga, 1960 sonları ve 1970'ler; İkinci dalga, 1980'lerden 1990 sonlarına kadar; Üçüncü dalga, 2000'lerden 2010'lara dek ve Dördüncü dalga da 2010 sonrasında oluşuyor.

Bu dört dalganın her biri, Müslüman kadın veya Ortadoğu'da kadın konulu çalışmalar yaparken, muhtelif suretlerde indirgemecilikten uzak durmayı, ve hal-i hazırdaki indirgemeci yaklaşımlara teorik ve bazen de epistemolojik eleştiriler getirmeyi amaçlamıştır. Dolayısıyla her bir dalganın belli bir 'feminist bilinç' taşıdığını söyleyebiliriz. Düzeltmeyi hedef aldıkları söylemler, tartışmalar veya analizler, içinde buldukları döneme göre değiştiği için bu dört dalga da kronolojik bir sıra arz etmekte. Her bir dalgayı incelerken, bir yandan da bir

entelektüel ortamı eleştirme kaygısı taşıma biçimlerini aktarmaya da elden geldiğince dikkat edeceğim.

Birinci Dalga

1960'ların sonlarına dek devam eden erken antropoloji yazınının iki temel sorunu vardı: bunlardan birincisi etnoğrafik olarak kadınlara ait alanların erkek antropologlara kapalı olması ise (metodolojik sınırlılık), ikincisi teorik olarak kendisini gösteren "eril körlük" idi. Kimi çalışmalar, özellikle ikinci dünya savaşına dek yayınlanmış olan antropolojik eserler, kadınları ehemmiyetsiz gördüğü için analiz etmeye değer de bulmazlardı. Bu sorun özellikle Avrupa antropoloji geleneğinde süregiden bir alışkanlığın devamıydı ve sadece Ortadoğu veya Müslüman coğrafyaları çalışan antropologlara da mahsus değildi. Viktoryen kadın algısının da yardımıyla önce saha araştırmalarına 'empatik', 'sevecen' ve 'duyarlı' asistanlar olarak alınan kadınlar, ikinci dünya savaşını takip eden dönem boyunca kadın hareketinin kazandığı ivme sayesinde "asıl" antropolog olarak da görev almaya başladılar. Böylece, daha önce sadece erkek antropologların gittiği coğrafyalarda, onların görmediği, göz ardı ettiği, önemsizleştirdiği yahut erişemediği, 'kadınsı' olarak kodlanan alanları gözlemlene şansı kadınsı yakalayan kadın antropologlar, aslında onca saygın çalışmanın nasıl da ciddi eksiklikler barındırmakta olduğunu fark ettiler. Henrietta Moore (1988), erken antropoloji literatüründeki kadınsı alanları önemsizleştirme sorunundan "eril körlük" diye bahseder. Eril körlük, aslında antropologların kendi erkek-egemen değer yargılarını araştırmalarına yansıtılmalarından ibaretti. Buna göre erkekler, kadınlara kıyasla çok daha akılcıydı ve haliyle bilgi kaynağı olarak çok daha güvenilirlerdi. Antropolojinin "kurucu babalarından" Bronislaw Malinowski, bu yüzden disiplini, "erkeğin kadını kuşattığı araştırma alanı" olarak tanımlar (Moore 1988:1).

Bahsettiğim bu iki problemi düzeltme yönündeki ilk girişimler, 1960 sonları ve 1970 başlarında, Markist feminist kuramdan da beslenen birinci dalgadan geldi. 1960 sonrası feminist antropoloji literatüründe de amaç "kadınların hayatlarını ve faaliyetlerini yazıya dökerek, eril körlüğün görmediklerini görünür kılmak," olmuştur (Moore 1988: 2). Ortadoğu üzerine çalışan kadın antropologlar da bu feminist akımın güçlü temsilcileri olmuşlardı. Ortadoğu çalışmalarında eril körlük, bir yandan kadınların yaşam alanlarının erkeklerin erişimine kapalı olması ile belirginleşirken, bir yandan da bu alanların (bilhassa harem ve hamam) erotikleştirilip değersizleştirilmesiyle kendini göstermiştir. Bu değersizleştirici temsilde, kadınsı alanların erkek antropologlara kapalı olması kadar, Ortadoğulu

kadını tektipleştiren ve onu ancak sansasyonel tonlarda sunma alışkanlığının da etkisi vardır.²

Birinci dalga adını verdiğim akım, Ortadoğu hakkında çalışan antropolog, sosyolog ve diğer sosyal bilimciler arasında 1960 sonlarında kendisini gösterir. Bu akımın birinci gayesi, Müslüman coğrafyasındaki kadınlara odaklanabilmek ve böylece içinde bulunduğu sosyal bilim dalının sınırlanmışlığını bir parça da olsa genişletmekti.³ Bu dalga, bugün geniş bir Kadın Çalışmaları literatürünün temelini oluştururken, aynı zamanda kadınların antropolojik temsillerini zenginleştirmiştir. Kadınlara dair, 'direnme' ve 'kendini güçlendirme' yoluyla ilk fail olma konuları da yine bu dönemde karşımıza çıkmaya başlar. Feminist teori, 2000 sonrasında bu yaklaşımı yetersiz görecektir ve kadın failliğinin sadece direniş alanlarında aranmaması gerektiğini keza failliğin çok daha karmaşık bir süreç içerebildiğini söyleyecektir. Birinci dalga, Marksist akımın da etkisiyle, ilgisini güç ve statü alanlarına yöneltti. Bu noktada, Ortadoğu'da kadınların kendi aralarında organize ettikleri faaliyetler, antropologlar tarafından çok önemli görülmüştü. Bunlar arasında, Anadolu "elit" kadınların kabul günleri ile (Aswad, 1967, 1974, 1978; Benedict, 1974), İranlı (Good, 1978) ve Lübnanlı kadınların formel ve enformel buluşmaları (Farsoun, 1974) ile ilgili çalışmalar, en çok bilinenleridir.

Birinci dalganın bu literatüre diğer bir önemli katkısı, halen Ortadoğu ve İslam çalışmalarına yön veren kimi kavramların ilk nüvelerini taşımalarıdır. Modernlik (Makhlouf, 1979), edep yahut örtü şeklinde çevrilen ve iddiasız görünme anlamına da gelen "modesty" (Abu Zahra, 1970; Antoun, 1968) ve milliyetçilik, ilk kez bu dönemde kuramsallaştırılmış kavramlardır (Fernea & Bezirgan, 1977).

İkinci Dalga

İkinci dalganın en belirgin özelliği, Müslüman kadınlar üzerine fazla sayıda kayda değer çalışmaya imza atmış olmasındadır. Bu eserlerin odaklandıkları konular da belirli bir zenginlik arz eder: Mısır'da aile ve cinsiyet konulu eserlerden (Badran, 1996; Hoodfar, 1997; Watson, 1992; Zuhur, 1992) Suudi Arabistanlı üst sınıf

² Bu literatürün en bilinen temsilcileri Granqvist (1947) Hansen (1961) ve Reed (1957) olarak gösterilebilir.

³ Örneğin, Aswad 1967, 1974, 1978; Fallers 1976; Fernea ve Bezirgan 1977; Keddie 1979; Keddie ve Beck 1978; Maher 1974; Makhlouf 1979; Tapper 1978; Vreede-de Stuers 1968.

kadınlarına (Altorki, 1986), "zär" adı verilen Sudanlı kadın şifacıardan (Boddy, 1989), Bedevi topluluklarda kadına (Abu-Lughod, 1986) ve birden fazla coğrafyayı kapsayan saha araştırmaları ile aile hukuku ve toplumsal adalet çalışmalarına (Mir-Hosseini, 1993; Moghadam, 1994) ok sayıda muhtelif araştırma bu dönemde ortaya ıktı.

Kadınlık, cinsiyet ve bunların din ve milletle ilişkileri, ikinci dalgayı takip eden araştırmacılara ilham kaynağı olmuştur. İkinci dalganın elinizdeki yazının odağı olan faillik meselesine en önemli katkısı ise faillik ile öznelik arasındaki ilişkinin sistemli olarak ilk kez bu dönemde irdelenmiş olmasıdır. İkinci dalganın ncü isimlerinden Fatıma Mernissi (1975) Müslüman kadının edilgen ve pasif olarak görüldüğü literatüre farklı bir bakış getirerek, aslında Müslüman coğrafyada kadın cinselliğinin aktif ve güçlü tanımlandığını iddia eder. Deniz Kandiyoti (1987), Mernissi'nin bu yaklaşımını, "Ortodoks Freudcu damardan beslenen Batılı dişil edilgenlik tasvirlerinden uzak bir tazelenme," olarak nitelendirir.

İkinci dalga, Mahmood'un "cinsiyetlendirilmiş madun failliği analizi" (2005: 7) adını verdiği bir duyarlılığa sahiptir. İkinci dalganın bu incelikli analizi, ileride geniş feminist kitleleri de etkileyerek, Ortadoğu'da kadın çalışmalarının kavramsal darlığından uzaklaşılmasını sağlayacak ve kendisine daha zengin bir kuramsal düzlem yaratarak kadın, cinsiyet ve İslam çalışmalarının nn açacaktır. Vurgulamaya alıştığım dönemeç, salt coğrafi odağından dolayı bir araya gelmiş araştırmacıların bir süre sonra güçlü ontolojik zemine sahip bir alt-disipline doğru evrilmesini sağladı. Öyle ki, ikinci dalganın sağladığı bu ontolojik zemin sayesinde, nc dalgada artık Müslüman Avrupalı kadınlık yahut Mısırlı dindar erkeklik gibi hususi özneliklerin analiz edilebildiğini göreceğiz.

Yine bu düşünsel gelişimin uzantısı olarak, ikinci dalga Müslüman veya İslami feminizm tartışmalarının kuramsal anlamda ilk adımlarının atıldığı döneme de kapı araladı (Sharzab, 2001). İkinci dalganın bir diğer önemli katkısı ise, Ortadoğu'daki kadınlara dair literatürü zenginleştirirken aynı zamanda bir yandan post-kolonyal Batı-dışı feminist teoriye katkıda bulunması (Abu Odeh, 1993; Kandiyoti, 1987, 1988; Moghadam, 1994), bir yandan da geniş anlamda sosyal bilimlerdeki "etno-merkezciliği" tersine evirmesiydi.

İkinci dalgadaki etkili bir çok isim, Müslüman kadınlar hakkında çalışan sömürgeci perspektifleri, aslında eril bakışı merkeze alan erken antropoloji eserleri gibi "erkeki" (*masculinist*) olmakla itham eder (Harper, 1985; Hoodfar, 1992; Kabbani, 1986). Bence de bu, haklı bir eleştirdir. Harem ile ilgili çalışmaların

post-kolonyal eleştirisi de yine bu dönemde yapılmıştı (Ahmed, 1982; Alloula, 1986; Yeğenoğlu, 1998). İkinci dalga, artık iyice olgunlaşmış olan feminist eleştirel gözlüğü, Batı'ya başarıyla yönlendirebilmişti. İkinci dalgayı aynı dönemin diğer feminist çalışmaları ile bağlayacak olursam, batılı feminist antropologlar, yaklaşık aynı dönemlerde, erken antropolojik araştırmalarda eşitlikçi toplumların anlaşılmadığını, çünkü cinsiyet farklılığının, "eşitsizlik" ve "hiyerarşi" olarak yorumlandığını belirtmekte (Dwyer 1979) ve bunu içselleştirilmiş ataerkiye bağlamaktaydı.

Üçüncü Dalga

2000'lerin ortalarında gelişmeye başlayan üçüncü dalga akımının en belirgin özelliği, "içerinin sesini" okuyabilecek ontolojik zemini inşa etmeye odaklanması ve böylece faillik okumasını derinleştirebilmesidir. Bir çok araştırmacı, tektipleştirilmiş Müslüman kadın algısını tersine çevirmeye yönelmiş, bu minvalde eleştirel dil ve kuramsal çerçeve geliştirme çabası içerisine girmişlerdir (Barlas, 2002; Bullock, 2002; Deeb, 2006; Mahmood, 2005; Peek, 2005; Shively, 2005).

Müslüman ve Ortadoğulu kültür, grup ve bireylere karşı karikatürize edilmiş bir bakış sunan ve indirgemeci bir yaklaşım sergileyen bu iptidai algı, 11 Eylül 2001 olayları ile –bu defa terör tartışmaları bağlamında- yeniden hortladı. Bu yüzden, birinci dalga ile başlayan, Ortadoğu'da indirgemecilik karşıtı cinsiyet çalışmaları geleneği, artık daha sağlam teorik altyapılara yatırım yapma ihtiyacı hissetmeye başladı.

Üçüncü dalganın aradığı kuramsal ve ontolojik zemin, aslında üç farklı kavramsal yaklaşımın birleşiminden ortaya çıkar: Bunlardan birincisi, Talal Asad (Asad, 2003) ekolü de diyebileceğimiz ve antropolojiye seküler bilgi üretim mekanizması olarak bakarak, dindar öznellikleri daha dikkatli analiz etmeyi salık veren düşünce biçimidir. Asad (1996) aynı zamanda, İslam'a (ve diğer dinlere) "söylemsel gelenekler" demiş, böylece hem coğrafi ve hem de bireysel farklılıklara nüfuz edebilen bir kuramsal çerçeve sunmuştur. İkinci önemli kuramsal tesir, Judith Butler'dan gelir. Cinsiyet ve cinsellik çalışmalarını, Vikki Bell'in deyimiyle "performatif bir dönemeçe" (Bell, 2008) tabi tutan Butler, Simone de Beavoir'ın "kadın doğulmaz, kadın olunur" sözünü yeniden ele alarak 'olma' ve 'dönüşme' hallerini kadınlıkla sınırlı bırakmayıp muhtelif cinsiyetleri kapsayan bir düzleme taşır (Butler, 1990, 1999, 2004). Üçüncü önemli katkı da elbette antropolojide süregelen öznellik tartışmalarından gelir. Sosyal teoride gittikçe önem kazanan faillik kavramı, 2000li yıllarda antropolojide öyle bir tutku haline gelmiştir ki,

Webb Keane'in ifadesiyle "kimin yaklaşımı failliği daha iyi tanıyabiliyor yarışına" (2003: 234) dönüşmüştür.

Biraz önce söylediğim gibi üçüncü dalga, 11 Eylül sonrası yükselişe geçen ve Müslümanlara (ve genel olarak İslam'a ve hatta tüm Ortadoğu'ya) arkaik, özcü ve indirgemeci bir yaklaşım sergileyen algıyı kırma amacını merkeze alarak şekillenmişti. Müslüman kadınların faillik hallerine dindarlık ve yaratıcı (Allah) ile ilişkiler üzerinden bakmak, üçüncü dalganın en belirgin özelliklerinden biri gibi gösterilebilir. Üçüncü dalga, öncekilerden farklı olarak cinsiyet ilişkilerinden ziyade, cinsiyetlendirilmiş dindarlık ile de daha fazla ilgilenir oldu.

Buradaki en belirleyici çalışma, daha önce zikrettiğim Saba Mahmood'un *Dindarlık Politikaları* başlığını taşıyan kitabıdır (2005). Müslüman kadınların neden dindarlığın kural ve kaidelerine teslim olduğu sorusuyla yola çıkan Mahmood, Kahire'de bir çok kadını etkisi altına almış bir "cami hareketini" inceleyerek, burada etkin olan fail olma hallerinin, liberal teorileri kullanarak anlaşılamayacağını söyler. Yazar, aynı anda hem liberal faillik algısının sınırlılığın işaret ederken, hem de seküler düşünme ve analiz biçimlerini sorgular. Diğer bir yandan da, hem feminist bir antropolog olarak kendisini, hem de okuru, özgürlük arzusunun evrenselliği algısını sorgulamaya davet eder. Mahmood'a göre böyle bir sorgulamalar zinciri, doğru bir faillik okuması için elzemdir.

Mahmood insanın⁴ failliğini direniş, güç, yahut baskı alanlarının dışında da görebilmek ve okuyabilmek gerektiğini ifade eder. Ona göre faillik, "tarihsel olarak belirleyici baskı mekanizmalarının mümkün kıldığı ve yarattığı hareket kapasitesidir," (2005: 27). Dolayısıyla, Mısır bağlamına bu kuramsal çerçeveyi oturtturarak, anlam ve etkileri hegemonik normların mantığı içinde anlaşılmayan faillik hallerini anlamaya çalışır. Örneğin, onlarca yıldır feministlerin tartışageldiği, İslami bir kavram olan "hayâ" mefhumunu inceler. Ancak bunu izah etmeden önce ufak bir haşiyeye düşmek isterim: Arap dünyasında hayâ, özellikle kadınların dindarlığı ile ilgili bir kavram olarak tartışılır. Türkiye'de olduğu gibi, bir dindarlık erdemi olarak, hem de Hz. Osman örneği ile sunulması çok vaki değildir. Bu sebeple, Arap dünyası referansını takip eden araştırmacılarca hayâ kavramı, İslami kültürün kadın cinselliğini bastırma ve kontrol etme yöntemlerinden biri

⁴ Antropolojide son yıllarda ivme kazanan bir dizi çalışma, hayvanların ve hatta eşyanın da failliğinden bahseder. Bu alanın öncü isimlerinden Yael Navaro'nun son kitabını (2012), hem bu nedenle hem de yakın bir coğrafyaya odaklanması (Kıbrıs) nedeniyle gündeme getirmek isterim.

olarak görülmüştür. Mahmood ise, dindar Müslüman kadınların hayâyı bir erdem olarak manevi dünyalarında nasıl inşa ettiklerine bakar. Kadınlar, bu kavramı farklı açılardan tartışır, tesettür ile hayatlarına yerleştirir, ve hayâ ile örgütlenen duygular inşa eder. Mahmood'un kadınları için, dindarlık duygu ve düşüncesi, dindar bir bedeni kanaviçe işler gibi kurmak demektir. Hasılı, kadınların iğne ile kuyu kazarcasına inşa ettikleri dindarlık, aslında sadece feminist kuramın değil, genel anlamda Batılı sosyal bilim kuramlarının kolayca yakalayamadığı bir irade ve faillik gerektirir. Mahmood'un çalışması antropolojide ve diğer sosyal bilimlerde öyle büyük yankı buldu ki, feminist kuram, dindarlık kavramından hareketle kendi sınırlarını sorgulamaya başladı (Bracke, 2008; Braidotti, 2009) ve adeta kolonyal-sonrası feminist kuram yeni bir boyut kazanmış oldu.

Tahmin edilebileceği gibi, Mahmood'un çalışması sonrası dindarlık kavramı, sadece kuramsal olarak analiz edilebilir hale gelmedi. Aynı zamanda, Pierre Bourdieu'nün "skolastik bakış" lafını hatırlatır şekilde, antropologlar arasında düşünülmesi ve konuşulması bir nevi moda haline de geldi. Bu modanın iki belirgin yansıması vardı: Bir yandan, 11 Eylül sonrası bir ortamda Müslümanlardan bahsederken indirgemecilikten uzak durabilme çağrısının biçimi olarak karşımıza çıktı. Müslümanlarla ilgili yazılmış herhangi bir makale illa dindarlığa dokunmak zorundaydı, asla teğet geçemezdi. Aksi takdirde, "peki ya dindarlık?" joker sorusu hemen karşısına çıkardı. Benim burada biraz daha yakından bakmak istediğim ve faillik tartışmasına bağlayacağım diğer yansıma ise, adına "dindarlık akımı" da diyebileceğimiz bir dizi araştırmanın yolunu açmış olmasıydı.⁵

Asad'ın *söylemsel gelenek* kavramı, Mahmood dahil bir çok araştırmacının, İslamın bireyler arası, yaşayan ve aynı zamanda içsel ve yer yer tefekkür edilen boyutlarını ve bu boyutların bir Müslümanın gündelik hayatını nasıl etkilediğini analiz edebilmesini sağladı (Deeb, 2006; Henkel, 2007; Hirschkind, 2006; Mahmood, 2005). Yakın dönemde yayımlanan çalışmasında Amira Mittermaier (2014) zekat kavramı üzerinden İslamda verme ahlakını anlatır ve burada Asad yaklaşımını yeniden sorgular. Kendisi de sıkı bir Asadçı olan Mittermaier, Asad'ın *söylemsel gelenek* kavramının isabetli fakat günümüz için yetersiz olduğunu itiraf eder. Lakin, sınırlılıktan kurtulmak için söylemsel gelenek kavramına tamamen sırt çevirmektense İslam'a diyalojik yaklaşmak gerektiğini söyler. Mittermaier'ın

⁵ Örneğin, Bayat 2002; Deeb 2006; Hasan 2009; Heryanto 2011; Hitq 2003; Huq 2008; Huq ve Rashid 2008; Jones 2010; Rozario 2011; Soares 2004; Tong ve Turner 2008; Weintraub 2011; Widodo 2008.

tasviriyle diyalojik yaklaşım, “ne İslam’ı ve ne de seküleri biliyor varsaymamaktır” (2014: 280). Mittermaier’in diyalojik yaklaşım önerisinin Türkiye bağlamı için de önemli olduğuna inanıyorum; aksi bir yaklaşım, etnografinin doğru yapılmadığı anlamına da gelecektir. Fakat, *söylemsel gelenek* kavramının ortada İslam’la doğrudan ilişkili bir mesele yokken (Mittermaier ilgili makalesinde zekat ve İslami hayır kavramlarıyla ilgileniyordu), Müslümanlarla ilgili neredeyse her antropoloji çalışmasında dayatılmasının sorunlu olabileceğine de inanıyorum. Nitekim, Mahmood’u takip eden “dindarlık akımı” tam da böyle bir handikap yaratmıştı.

Dindarlık akımı ile Müslümanlığın kendisi, antropolojik araştırma nesnesi haline gelmişti. Temkinle yaklaşmamız gereken nokta, Mahmood’un çalışmasının Ortadoğu ve İslam incelemeleri literatüründe, dindarlığın kavramsal tahakkümüne kapı açmış olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, Müslüman kadınlar da, sadece fail olarak değil, dindar failer olarak konumlandırıldılar (Deeb, 2006; Huq, 2008; Mahmood, 2005). Öznellik tartışmalarına bağlı olarak düşünecek olursak, burada tehlikeli bir durum var. Zira, dindarlığın kuramsal çerçevemize hakim olması demek, yine öznellik teorilerinin uzmanlaşmaya çalıştığı akışkan, değişken, çok katmanlı ve çok renkli birey algısını kaybetmek demektir. Üstelik, Amira Mittermaier’in tavsiye ettiği diyalojik yaklaşımın da uzağına düşmek anlamına gelir.

Dördüncü Dalga

Peki ya kendini dindar saymayan veya dindarlığın muhtelif biçimlerine mesafeli olan Müslüman bireyler? Yahut dininin Allah’la arasında olduğunu inanan ve dindarların genellikle “ehl-i dünya” diyerek dışladığı Müslümanların öznellikleri? Sonuçta Mahmood teorik çerçevesini salt cami cemaati ile sınırlı tutarak geliştirmişti. O halde, cami dışı Müslümanlar, Müslümanlıklar ve dindarlıklar antropolojik anlamda nasıl çalışılmalı? Yahut, dindarlık kategorisinden bağımsız olarak ortak lezzetler, arzular, duygular kurabilen Müslümanlık halleri? Bunlar kavramsal olarak nereye oturabilir? Dördüncü akım, böyle sorularla yola çıkar.

Dördüncü dalgada araştırmacılar yeni kuramsal ve yöntemsel perspektifler deneyerek cinsiyetlendirilmiş Müslüman özneleri ve onların faillliğini hakkını vererek analiz etmenin yolunu aradılar. Mahmood’un kuramsal derinliğini inkar etmeden onun gölgesinden çıkabilmenin yolu, caminin de dışına çıkmaktan

geçiyordu. Bu kaygı ile, gündelik hayatın karmaşıklığına bakmayı tercih ettiler⁶ Bu yüzden de, elden geldiğince, ilk bakışta İslam ile direkt olarak ilişkili olmayan etnografik alanlara odaklanmayı uygun gördüler. Sanat, kafeler, gündelik hayat, ve hatta rüyalar gibi cami yahut ibadet ile doğrudan ilişkili olmayan etnografik çalışmalar, bu şekilde kendini göstermeye başladı.

Lara Deeb ve Mona Harb, Beyrut'un güney banliyölerindeki kafe ve restoranlarda yaptıkları etnografik çalışmada tam da bunu hedef almışlardı (Deeb & Harb, 2013a, 2013b; Harb & Deeb, 2013). Aslında parçası oldukları dindarlık tartışmasının da dışına çıkarak, odaklarını eğlenmenin ahlakına çevirdiler. Dindarlığın, Beyrut gibi çokkültürlülüğün hakim olduğu bir yerde "öncül motivasyon olmadığını" (2013b:16) gözlemleyerek, ilişki içindeki "muhtelif ahlakî katmanlara" (a.g.e.: 18) dikkati çektiler. Burada önem kazanan hususun, farklı kafelerde Beyrutlu gençlerin inşa ettikleri esnek ama yine de belirgin ahlaki normlar olduğunu ifade ederler. Deeb ve Harb, bu çalışma ile, dindarlık akımının artık iyice boğucu bir hâl aldığı antropoloji literatürüne, yeni bir soluk getirdiler denebilir.

Yakın zamanda İstanbul'da yürüttüğüm kendi çalışmamda da bu dördüncü dalganın kaygılarını taşıyordum. Kadınların öznellik hallerini anlamak için en az kadınların öznellik hallerinin kendisi kadar zengin, çok boyutlu, geçirgen bir alan olarak İstanbullu kadınların spor merakına odaklandığım araştırma da pek çok akademik ortamda yukarıda bahsettiğim illa dine odaklanmanızı bekleyen nazarı darlık ile karşılaşmıştır. Bir seferinde, kadınların sosyalleştiği ve sosyalleşirken medyanın dayattığı güzellik mitlerinden uzaklaştığı alan olarak kadınlara mahsus spor salonlarının soyunma odalarından bahsediyordum. Sunum bitip de soru cevap başladığında gelen ilk soru 'örtüyü (veil) tanımsız bıraktığım' oldu. Bir süre duraklayıp sunumun neresinde örtü kelimesini zikrettiğimi hatırlamaya çalıştığımı hatırlıyorum. Sadece bir kez, o da basit bir istatistik vermek ve salonlara giden kadınlar arasında örtülülerin o kadar da fazla olmadığını belirtmek (ve bu şekilde dindarlık tartışmanın sınırlayıcılığını vurgulamak) içindi. Hal böyle iken yine dönüp dolaşıp dinden bahsetmem bekleniyordu. Sosyal bilimlerde dahi sosyal bilimcinin içinde büyüdüğü kültürel kalıplarından kurtulmasının ne denli zor olduğunun en sarıh göstergesiydi, soyunma odaları ile ilgili bir çalışmada örtüden yeterince bahsetmediğinizin söylenmesi. Fakat, bir sosyal bilimci ve antropolog olarak benim için bu mütekerrir beklentinin daha uzun vadeli getirisi,

⁶ Deeb and Harb 2013b; el-Aswad 2012; Hafez 2011, 2012; Mittermaier 2012; Winegar 2006, 2012.

kuramsal tartışmalara şekil vermenin ve kalıpları bu şekilde sarsmanın önemine sarılmak oldu.

Nitekim, 2005 sonrası ivme kazanan dindarlığa akımı (dindarlığa odaklanan sosyal bilim akımı) da, her ne kadar 11 Eylül sonrası tartışmalara cevap sağlıyorsa da, aslında dini mutlak belirleyici olarak inşa ediyordu. Dindarlık akımına karşı takınılan (her zaman eleştirel olmasa da en azından) müteyakkız tavır, yukarıda tartıştığım metodolojik yönelimler kadar kuramsal eleştirilerde de kendisini gösterir hale geldi. Örneğin, Samuli Schielke "İslamı mükemmeliyetçi öz-disiplin projesi gibi gösterme eğilimi"ne dikkati çekerken, bu yaklaşımın "her zaman değilse de arada bir dindar olan, İslami olan ve olmayan ahlak kaideleri ile beraber kimi zaman gayr-ı ahlaki kodlara da yönelen çoğunluk Müslümanları dışlama" (2010: 2) pahasına takip edildiğini ifade eder.

Schielke'nin eleştirisi son derece ikna edicidir. Hatta kim bilir, belki analitik nazarını Müslüman toplumlara her çevirdiğinde, milliyetçilik, sınıf, aile ve diğer değişkenlerden önce ilk olarak İslam'ı görme İslam'a eğilme hâlinin bizzat kendisi, hâlâ kavga verip durduğumuz arkaik kolonyal tutumun devamıdır. Kaldı ki, bu takıntılı nazar, Ortadoğu'daki gayri Müslim öznelerin cinsiyet ve cinsellik konusunda Müslüman öznelerle neden benzer tepkiler gösterdiğini açıklayamaz. Yahut, neden gündelik yaşam ve sosyalleşme konusunda dindar-olmayan Müslüman Türk ile Hristiyan Yunan arasında bunca paralellik olduğunu izah etmekte aciz kalır.

Türkiye'de Müslüman Kadın: Fail, Özne; Hepsi, Hiçbiri

Tartışmanın burasında, ortaya koyduğum literatür eleştirisini Türkiye coğrafyasına tekrar bağlamak isterim. Yukarıda bahsedilen kadın ve Ortadoğu odaklı literatürdeki eserlerin neredeyse tamamının Arap antropolojisi olduğu gözünüzden kaçmamış olmalı. Yael Navaro'nun dile getirdiği bir eleştiriye burada hatırlatmak istiyorum: Ortadoğu çalışmalarının en büyük handikapı, Müslüman Arapları çalışma eğilimiyle kendisini sınırlamış olmasıdır (2002a: 74). Okuduğunuz yazı zaten Müslüman kadının failliği konusunda bir inceleme olduğu için, Ortadoğu çalışmaları alanının neredeyse sadece İslam'a odaklanması sizi rahatsız etmemiş olabilir –ki bence yine de etmelidir. Muhtemelen, burada bahsettiğim antropolojik eserlerin hemen hepsinin Arap kimliğiyle ilgili oluşu, daha fazla dikkat çekmiştir. Böyle bir kaygı, üçüncü ve dördüncü dalgada (yani 11 Eylül sonrası Müslümanlık konulu çalışmalarda) daha fazla görünürlük kazandı.

Peki, özellikle üçüncü ve dördüncü dalgada, Türkiye çalışanların sayısı neden bu kadar az? Bu sorunun birinci cevabı elbette öncelikler. Türkiye’de antropoloji yapmak demek, öncelikle devleti ve şiddeti çalışmak demek. Bilhassa Kürt hareketini ve cinsel şiddeti odağına alan çalışmalar, üçüncü dalganın odağını fuzuli yahut konformist gösterecek kadar öncelikli Türkiye’de. İkinci sebep ise, 2000 sonrasında Türkiye’de Müslüman/dindar/İslamcı kadın konulu çalışmaların üçüncü dalgaya girme önceliği taşımaması olabilir.

Ortadoğu üzerine yazan çoğu antropolog için 2000 sonrası, 11 Eylül 2001 sonrasına işaret ediyordu. Üçüncü dalganın hedefindeki çalışmalar, radikal ve politik İslam’ın yükseliş nedenlerini sorgularken, bir yandan da İslam’ın, Batının kültürel anlamda zıddı olduğunu ve demokrasi yahut eşitlik gibi değerleri asla bünyesinde barındıramayacağını iddia ediyordu (Boroumand & Boroumand, 2002; Lewis, 2004; Palmer & Palmer, 2004). Üçüncü dalganın hedef aldığı, böyle bir literatürdü.⁷ Bu literatürde Müslüman kadın da bazen eskisi gibi edilgen; fakat bazen de failliğini İslamcı politikaların kurucusu ya da destekçisi olarak kazanıyordu. Diğer bir deyişle, Müslüman kadın ya fail olmayacaktı ya da erkek-egemen bir sistemin bayraktarı olacaktı.

Türkiye’de 1990 sonları ve 2000 başlarında yapılan ve Türkiye’de yükselen İslamcılık ve İslamcı kadına odaklanan pek çok çalışma, üçüncü dalgadan ziyade, üçüncü dalganın mesafeli yaklaştığı literatüre daha yakın bir tavır sergilemiştir. Bu çalışmalara bakarak “özne olarak” Müslüman kadını anlamaya çalıştığımızda resim eksik kalmakta, Türkiye’de dindar bir kadının var olma mücadelesini yahut onun öznelik pozisyonlarını görememekteyiz. Bu da, bir yandan çalışmaları yapan seküler kadın akademisyenlerle araştırdıkları gruplar arasındaki tansiyonun getirdiği metodolojik engel olarak, fakat aynı zamanda kuramsal bir sınırlılık olarak kendisini göstermektedir. Kuramsal boyutta, Müslüman kadının İslamcı olmayan yönleri ve halleri resmin dışında kalmaktadır. Yine, dindarlık dışı feminist (yahut gayrı feminist) faillik okumasından da mahrum bırakılmaktayız. Aynı sebepten, dindarlık ve din dışılık hallerine ilişkin kavramsallaşmaya yönelmekte de zorlanmaktayız. Kadınlardan bahsederken kime, ne zaman ve hangi hallerde dindar, İslami, İslamcı, Müslüman veya örtülü diyeceğiz? Peki örtülü kadına ne diyeceğiz? Batı medyasının yaptığı – ve eleştirildiği- gibi örtülü kadına Müslüman

⁷ Bu sorunlu literatüre karşı çıkan sadece üçüncü dalga değildi. Talal Asad (2007) intihar bombacısı kimdir sorusunu sorup, cevabı küresel güç dengelerini anlamadan öğrenemeyeceğimizi anlatırken, Robert Hefner İslam ve demokrasinin öyle iddia edildiği gibi uyumsuz olmadığını göstermekte (2001, 2011), John Esposito da küresel terörizmin İslam ile direkt ilişkilendirilemeyeceğini anlatıyordu (2002).

deyivermek, örtüsüz Müslüman kadınları dışlamak olmayacak mı (Samie & Sehlıkoglu, 2014)? İslamcılık, İslam'ı politik bir ajandanın merkezinde tutmak demek ise, her örtülü kadına İslamcı demek analitik açıdan ne kadar anlamlı? Bu ve benzeri bir dizi soru dikkatlice ve etraflıca elden geçirilmeden, Türkiye'de bu resmin eksik kalmaya devam edeceği açıktır. Bunun bir diğer sebebi, bireyin kurallar ve maneviyatla -dolayısıyla manevi olmayan din dışı alanla- kurduğu ilişkiyi, ve daha geniş anlamda bu ilişkilerin sosyal, yani değişken boyutunu yakalayamamamızdır.

Faillik ve Feminist Kuram

Bunca eleştirinin ve kuramsal düğümün, özellikle post-yapısalcı feminist teorideki son tartışmalar sayesinde önemli ölçüde çözüldüğünü düşünüyorum. Bir kere, post-yapısalcı feminist teori, kadını nesnelleştirmeye çalışan patriyarkanın tek bir sistem olduğunu varsaymaz. Din, milliyetçilik, aile, hatta okul, endüstri, ve estetik kültürü hep farklı şekillerde kadını nesnelleştiren patriyarkal sistemler olarak karşımıza çıkar. Bu durumda, kadının da bu çok boyutlu sistemlerle değişken ve katmanlı ilişki kurması gerekmektedir. Post-yapısalcı ekolün önemli temsilcilerinden Lois McNay (2008), bundan dışı özneliği (female subjectivity) diye bahseder ve dışı özneliğin etrafındaki sistemlerle ilişki kurarken yaratıcı ve aktif olmak zorunda olduğunu söyler. Bu yaratıcılığı ampirik olarak anlarken, cinsiyet rollerinin hayatın birden fazla katmanına nüfuz etme becerisini de göz ardı etmemiş oluruz, diye de ekler. Dolayısıyla, kadın öznellikleri anlamak için kadının birden fazla durumda aldığı çoğul özne pozisyonlarını anlayabilmek gerektiğini dile getirir. Dolayısıyla McNay'ın aslında yaratıcı olarak nitelendirdiği dışı özneliği teşhis etmek, öznenin farklı cinsiyet rol ve beklentileri karşısında aldığı çoğul öznellik pozisyonlarını anlamadan mümkün değildir.

Bu noktada, önemli bir hususu vurgulamakta yarar var. Post-yapısalcı feminist kuram, Michel Foucault'cu özne ve irade anlayışından farklıdır. Zira oradan baktığımızda, Foucault'nun iktidar karşısındaki öznesinde, mesela faillik sadece öznenin iktidar ile verdiği savaş ile görünür olur. Bu, pek çok feminist için, Foucault'da failliğin en zayıf halkasıdır. Foucaultcu perspektifi geliştiren Judith Butler bile aslında bir dereceye kadar Foucault'nunkine çok benzer bir öznenin bahseder. Bu durumda, Foucault'nun ortaya koyduğu öznenin iradesi, McNay ekolü gözünde "negatif" bir iradedir. Sherry Ortner (2005; 2006) da benzer bir şekilde, tek boyutlu özne algısının antropolojik çalışmaları sınırladığı eleştirisini vurgulayanlardandır. Ortner, McNay kadar kuramsal önermelerde bulunmaz ama bireyi kimlik odaklı çalışmanın bireyin hayatındaki renkliliği ve bireyin yaşadığı

gündelik değişim yahut kaymaları yansıtmayacağını söyleyenler kervanında, Henrietta Moore ve Tanya Lührman ile beraber yerini alır.

Kathrine Ewing, bu kuramsal dönüşüme katkıda bulunurken, bireyi bütün olarak anlamının zorluğunu kabul etmekle birlikte, "daha az eksik" ele alabilmek için hayatına birden fazla sosyal ortamda, farklı kavramsal çerçevelerden bakmak gerektiğini söyler: "Tek bir benlik yahut birey modeli, benliklerin herhangi bir kültürde nasıl deneyimlendiğini veya temsil edildiğini anlamaya yetmez," zira tekil modeller, "bireyin ifadelerinin, kelimelerinin yalnız tek bir yönünü anlatabilir" (1990: 257). Muhatap aldığımız birey, Müslüman ve kadın olmanın yanında aynı zamanda vatandaş, birden fazla role sahip bir aile bireyi (anne, abla, kız kardeş, eş, gelin, görümce, elti, yenge) ve daha geniş birçok cemaatin mensubu (mahallesinde, memleketinde, dini cemaat yahut tarikatında, ve daha küçük gruplarla ilişkilerinde), çalışan (beyaz yakalı, mavi yakalı, ev işçisi vb). Farklı kuramsal kaygılarla da olsa McNay gibi, Ewing de bireyin gündelik hayata aldığı birden fazla öznellik hallerini anlayabilmek gerektiğini böylece psikanalitik bir çerçeveye oturtmuş olur.

Sonuç

Ewing'in altını çizdiği sınırlı öznellik tasvirleri, Müslüman kadınlarla ilgili pek çok çalışmada karşımıza çıkmaya devam etmektedir. Bir yandan irade ve edimselliği göz ardı etmeden, diğer yandan Müslüman kadının hayatını çok boyutlu olarak ele almadan yapılan çalışmalar, hem sınırlı bir öznellik kuracak, hem de yeterli yahut tatmin edici bir faillik kurgulayamamış olacaklar diye düşünüyorum.

Bir yandan, faillik tartışmasının sürekli Müslüman kadında kilitlenme eğilimi taşıması, sömürgeci zihnin sınırlarının çekiciliğiyle ilgili problemleri bir durumdur. Fakat, tam da bu yüzden, Müslüman kadına dair yapılan çalışmaları bu soruya muhatap bırakmak da elzemdir. Faillik testi, Müslüman kadına dair yapılan herhangi bir araştırmanın, kolonyal epistemolojisini gösterebilecek bir turnosol kağıdı işlevi görür.

Referanslar:

- Abu Odeh, L. (1993). Post-colonial feminism and the veil: thinking the difference. *Feminist review*, 43, 26-37.
- Abu Zahra, N. M. (1970). On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Reply. *American Anthropologist*, 72(5), 1079-1092.
- Abu-Lughod, L. (1986). *Veiled sentiments : honor and poetry in a Bedouin society*. Berkeley: University of California Press.

- Ahmed, L. (1982). Western ethnocentrism and perceptions of the Harem. *Feminist Studies*, 8(3), 521-534.
- Alloula, M. (1986). *The Colonial Harem*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Altorki, S. (1986). *Women in Saudi Arabia : ideology and behavior among the elite*. New York: Columbia University Press.
- Antoun, R. T. (1968). On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Study in the Accommodation of Traditions. *American Anthropologist*, 70(4), 671-697.
- Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*: Stanford University Press.
- Asad, T. (2007). *On suicide bombing*: Columbia University Press.
- Aswad, B. C. (1967). Key and Peripheral Roles of Noblewomen in a Middle Eastern Plains Village. *Anthropological Quarterly*, 40, 139-152.
- Aswad, B. C. (1974). Visiting Patterns among Women of the Elite in a Small Turkish City. *Anthropological Quarterly*, 47, 9-27.
- Aswad, B. C. (1978). Women, Class, and Power: Examples from the Hatay, Turkey. In L. Beck, and Nikki Keddie (Ed.), *Women in the Muslim World*. Cambridge: Harvard University Press.
- Badran, M. (1996). *Feminists, Islam, and nation: gender and the making of modern Egypt*: Princeton University Press.
- Barlas, A. (2002). "Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'ān: University of Texas Press.
- Bell, V. (2008). *Culture and Performance: The Challenge of Ethics, Politics and Feminist Theory*. Oxford - New York: BERG.
- Benedict, P. (1974). The Kabul Gunu: Structured Visiting in an Anatolian Provincial Town. *Anthropological Quarterly*, 47, 28-47.
- Boddy, J. (1989). *Wombs and Alien Spirits: Women, men and the Zar Cult in Northern Sudan*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Boroumand, L., & Boroumand, R. (2002). Terror, Islam, and democracy. *Journal of Democracy*, 13(2), 5-20.
- Bracke, S. (2008). Conjugating the Modern/Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a 'Post-secular' Conjuncture. *Theory, Culture & Society*, 25(6), 51-67.
- Braidotti, R. (2009). Postsecular Feminist Ethics. *Intimate Citizenships: Gender, Sexualities, Politics*, 18, 40.
- Bullock, K. (2002). *Rethinking Muslim Women and the Veil: Challenging Historical & Modern Stereotypes* IIIT.
- Butler, J. (1990). Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. In S.-E. Case (Ed.), *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*. Baltimore: Johns Hopkins UP.
- Butler, J. (1999). Bodies that matter. *Feminist theory and the body: A reader*, 235-245.
- Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. New york: Routledge.
- Deeb, L. (2006). *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press.

- Deeb, L., & Harb, M. (2013a). Choosing Both Faith and Fun: Youth Negotiations of Moral Norms in South Beirut. *Ethnos*, 78(1), 1-22.
- Deeb, L., & Harb, M. (2013b). *Leisurely Islam: Negotiating Geography and Morality in Shi'ite South Beirut*: Princeton University Press.
- Esposito, J. L. (2002). *Unholy war: Terror in the name of Islam*: Oxford University Press.
- Farsoun, S., and Karen Farsoun. (1974). Family Structure and Society in Modern Lebanon. *Anthropological Quarterly*, 47, 93-111.
- Fernea, E., & Bezirgan, B. (1977). *Middle Eastern Women Speak*. Austin: University of Texas Press.
- Good, M.-J. V. (1978). A Comparative Perspective on Women in Provincial Iran and Turkey. In L. Beck, and Nikki Keddie (Ed.), *Women in the Muslim World*. Cambridge: Harvard University Press.
- Granqvist, H. (1947). *Birth and Childhood among the Arabs: Studies in a Muhammadan Village in Palestine*: Helsingfors.
- Hansen, H. (1961). *The Kurdish Woman's Life*. Copenhagen.
- Harb, M., & Deeb, L. (2013). Contesting urban modernity: Moral leisure in south Beirut. *European Journal of Cultural Studies*.
- Harper, M. (1985). Recovering the Other: Women and Orient in the Writings of Early Nineteenth Century France. *Critical Matrix*, 1(3), 2.
- Hefner, R. W. (2001). Public Islam and the problem of democratization. *Sociology of Religion*, 62(4), 491-514.
- Hefner, R. W. (2011). *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*: Princeton University Press.
- Henkel, H. (2007). The location of Islam: inhabiting Istanbul in a Muslim way. *American Ethnologist*, 34(1), 57-70.
- Hirschkind, C. (2006). *The ethical soundscape: cassette sermons and Islamic counterpublics*: Columbia University Press.
- Hoodfar, H. (1992). The veil in their minds and on our heads: the persistence of colonial images of Muslim women. *Resources for Feminist Research*, 22(3/4), 5.
- Hoodfar, H. (1997). *Between marriage and the market: Intimate politics and survival in Cairo* (Vol. 24): Univ of California Press.
- Huq, M. (2008). Reading the Qur'an in Bangladesh: the politics of 'belief' among Islamist women. *Modern Asian Studies*, 42(2-3), 457-488.
- Kabbani, R. (1986). *Europe's Myths of Orient*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kandiyoti, D. (1987). Emancipated but unliberated? Reflections on the Turkish case. *Feminist Studies*, 13(2), 317-338.
- Kandiyoti, D. (1988). Bargaining with Patriarchy. *Gender and Society*, 2(3), 274-290.
- Keane, W. (2003). Self-Interpretation, Agency, and the Objects of Anthropology: Reflections on a Genealogy. *Society for Comparative Study of Society and History*, 45, 222-248.
- Lewis, B. (2004). *The crisis of Islam: Holy war and unholy terror*: Random House Digital, Inc.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. New Jersey: Princeton University Press.

- Makhlouf, C. (1979). *Changing veils: Women and modernisation in North Yemen*: Croom Helm London.
- McNay, L. (2008). The Trouble with Recognition: Subjectivity, Suffering, and Agency*. *Sociological Theory*, 26(3), 271-296.
- Mir-Hosseini, Z. (1993). *Marriage on Trial, A Study of Islamic Family Law in Iran and Morocco*. London: I.B. Tauris.
- Mittermaier, A. (2014). Trading with God: Islam, Calculation, Excess. In J. Boddy & M. Lambek (Eds.), *A Companion to the Anthropology of Religion* (pp. 274-293).
- Moghadam, V. M. (Ed.) (1994). *Gender and national identity: women and politics in Muslim societies* Helsinki: Zed Books.
- Navaro-Yashin, Y. (2012). *The make-believe space: affective geography in a postwar polity*: Duke University Press.
- Ortner, S. B. (2005). Subjectivity and Cultural Critique. *Anthropological Theory*, 5, 31-46.
- Ortner, S. B. (2006). *Anthropology and social theory: Culture, power, and the acting subject*: Duke University Press.
- Palmer, M., & Palmer, P. (2004). *At the Heart of Terror: Islam, Jihadists, and America's war on terrorism*: Rowman & Littlefield.
- Peek, L. (2005). Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity. *Sociology of Religion*, 66(3), 215-242.
- Reed, H. (1957). The Religious Life of Modern Turkish Muslims. In R. Frye (Ed.), *Islam and the West*: The Hague.
- Samie, S. F., & Sehlikoglu, S. (2014). Strange, Incompetent and out-of-place: Media, Sportswomen and the London 2012 Olympics. *Feminist Media Studies*, 15(3).
- Schielke, S., & Debevec, L. (2012). *Ordinary lives and grand schemes: an anthropology of everyday religion* (Vol. 18). New York, Oxford: Berghahn books.
- Sehlikoglu, S. (2018). Revisited: Muslim Women's agency and feminist anthropology of the Middle East. *Contemporary Islam*, 12(1), 73-92.
- Sharzab, M. (2001). *The politics of theorizing "Islamic Feminism" – implications for International Feminist movements*. Retrieved from
- Shively, K. (2005). *Religious Bodies in Secular States: The Veil in Turkey and France*. Paper presented at the Summer Institute of Teaching and Research on Women: Turkey at the Crossroads: Women, Women's Studies and State.
- Watson, H. (1992). *Women in the City of the Dead*: Africa World Press.
- Yeğenoğlu, M. (1998). *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zuhur, S. (1992). *Revealing veiling: Islamist gender ideology in contemporary Egypt*: SUNY Press.