

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ BİLİM DALI

MALEZYA VE TÜRKİYE’DE
ONTOLOJİK GÜVENSİZLİKLER
VE
CİNSİYETLENDİRİLMİŞ SİYASAL ALAN

Doktora Tezi

BERFİN ÇAKIN

EYLÜL 2022

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ BİLİM DALI

MALEZYA VE TÜRKİYE'DE
ONTOLOJİK GÜVENSİZLİKLER
VE
CİNSİYETLENDİRİLMİŞ SİYASAL ALAN

Doktora Tezi

BERFİN ÇAKIN

DANIŞMAN

PROF. DR. ALİM YILMAZ

EYLÜL 2022

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.

Berfin ÇAKIN

Danışmanlığını yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı taahhüt ederim.

Prof. Dr. Alim YILMAZ

TEZ ONAY SAYFASI

Berfin ÇAKIN tarafından hazırlanan ‘Malezya ve Türkiye’de Ontolojik Güvensizlikler ve Cinsiyetlendirilmiş Siyasal Alan’ başlıklı bu doktora tezi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalında hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ İMZA

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Alim YILMAZ

.....

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Prof. Dr. Berdal ARAL

.....

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Doç. Dr. Burcu TAŞKIN .

.....

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Prof. Dr. Ömer ÇAHA

.....

Kurumu: İstanbul Ticaret Üniversitesi

Prof. Dr. Hayrettin ÖZLER

.....

Kurumu: Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 24/09/2022

ÖNSÖZ

Doktora tez konumuz, ilgi alanımıza göre şekilleniyor gibi görünse de bazen içten içe kendimizi anlatmak, ‘kendimizi’ çalışmak isteriz. Bu tezin sahibi de ontolojik güvensizlik konusunu seçerken, kendi güvensizliklerini farkedene bir kadının bilgisayarında yazıldı. Katılımcıların yardımıyla farklı güvensizliklerde gezinirken, güvensizliklerin kaynağının ‘her şey’ olabileceğinin ve asla bitmeyeceğinin farkına vardım. Kendi güvensizliklerim tez biterken daha da artsa da, neyse ki güvensizliklerimi görece gidermemde yardımcı olan bazı isimler oldu ve onları burada anmak istiyorum. Öncelikle entelektüel anlamda beni beslemekle kalmayıp, manevi anlamda da her zaman yanımda olduğunu bana hissettiren danışman hocam Prof. Dr. Alim Yılmaz’a, tezimin her satırını okuyarak yapıcı eleştirilerde bulunan ve bana farklı bir perspektif kazandıran Prof. Dr. Berdal Aral’a, doktora sürecimin başından itibaren beni cesaretlendiren, ufkumu açan, uluslararası konferanslara, akademisyenliğin zorlu yayın süreçlerine dahil eden Doç. Dr. Burcu Taşkın’a, tez sürecimin bir kısmında misafir araştırmacı olarak Hollanda’nın Radboud Üniversitesi’nde kaldığım süreçte sağladıkları geribildirim ve motivasyonlar için Doç. Dr. Niels Spierings ve Dr. Saskia Glas’a teşekkürlerimi bir borç bilirim. Bununla beraber, bu tezin verilerine ciddi anlamda katkı sağlayarak tüm samimiyetleriyle güvensizliklerini benimle paylaşan kadın aktivistlere ve akademik sürecin stresli zamanlarında bana umut veren, beni güvende hissettiren hayat arkadaşım Cem Tokat’a sağladığı maddi ve manevi destekler için minnettarım.

Son olarak, YÖK 100/2000 Programı kapsamında dört yıl boyunca sağlanan burs için Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı’na teşekkür ederim.

ÖZET

MALEZYA VE TÜRKİYE’DE ONTOLOJİK GÜVENSİZLİKLER VE CİNSİYETLENDİRİLMİŞ SİYASAL ALAN

Çakın, Berfin

Doktora Tezi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi ABD

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Programı

Danışman: Prof. Dr. Alim Yılmaz

Eylül, 2022. 221 + xvi Sayfa

Devletler, ontolojik güvenliklerini sağlamak amacıyla yarattıkları anlatılarda büyük ölçüde cinsiyetlendirilmiş öğelerden yararlanarak mevcut patriyarkal düzeni sürdürmeye ve benliklerinin dışında kalan özneleri söylem düzeyinde ötekileştirmeye çalışırlar. Benlik-öteki arasındaki böyle gerilimlerin olduğu iki Müslüman ülke olan Malezya ve Türkiye’de ise farklılaşan sosyal dinamikler ve benliğin ‘öteki’leri ile olan ilişkileri, ontolojik güvenliklerinin özünü hem değiştirmiş, hem de benliğin güvenliğini sağlamak için yaratılan stratejilerin yönünü değiştirmiştir. Müslüman benliğe ve onun cinsiyetlendirilmiş öğelerine yönelik literatürde var olan çalışmalar bütüncül bir perspektif sunarak hem Müslüman aktörlerin farklılaşan stratejilerini hem de İslam toplumlarında yaşayan kadınların öznel deneyimlerini gözardı etmektedir. Bu sorunsaldan hareketle bu çalışma, Malezya ve Türkiye’de siyasi aktörlerin öznelliklerini güvenli hale getirmek için kullandıkları cinsiyetlendirilmiş anlatılara odaklanarak, siyasi aktörlerin medya demeçlerinin eleştirel söylem analizi ve yirmi kadın aktivist ile yapılan derinlemesine yarı yapılandırılmış görüşmeler aracılığıyla güvensizliklerin farklı boyutlarına odaklanmaktadır. Araştırma, kadınların güvensizliklerinin moderniteden ziyade seçilmiş travmalar, otoriter kurumlar, siyasal kutuplaşma, toplumsal cinsiyet rolleri ve yasal mekanizmalar üzerinden şekillendiğini ortaya koymaktadır. Bununla beraber, Malezya ve Türkiye’deki siyasal aktörler, stratejik olarak söylemlerinde yalnızca ideolojilerine yakın olan ‘bazı’ kadınların güvensizliklerine yer vererek ve Müslüman benliğin ‘öteki’leri olan muhalif kadınları dışlayarak, aile ve gelenek üzerinden cinsiyetlendirilmiş anlatılar inşa etmektedirler. Araştırma, cinsiyetlendirilmiş

ontolojik güvensizliklerin, benlik ve kimliklerle ilgili genelleştirici bakış açısı yerine, sosyal bağlam ve bireylerin öznellikleri aracılığıyla ele alınması gerektiğinin altını çizmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ontolojik Güvenlik Teorisi, Kadın Hakları, Cinsiyet Eşitliği, Müslüman benlik



ABSTRACT

States often attempt to secure their subjectivities by utilizing narratives consisting of gendered constituents and marginalising opponent groups to maintain the existing patriarchal order. In Malaysia and Turkey, two Muslim-majority countries where there are such tensions between the self and the other, different social dynamics and the relations of the Muslim self with the ‘others’ have both changed the essence of their ontological securities as well as actors’ strategies created to ensure the security of the self. Previous literature regarding ontological (in)securities of Muslim states and societies offers a holistic perspective, ignoring the different social structures of Muslim countries as well as the subjective experiences of women living in Muslim societies. Based on this lacuna, this study focuses on the gendered narratives that political actors utilize to secure their subjectivities as well as different dimensions of women’s insecurities in Malaysia and Turkey through a critical discourse analysis of the media statements of political actors and semi-structured in-depth interviews with twenty female activists. The research reveals women’s insecurities are shaped based on authoritarianism, political polarization, gender roles and legal constraints rather than modernity. In addition, political actors in Malaysia and Turkey strategically select the insecurities of ‘some’ women who are close to their ideologies by excluding ‘other’ opponent women of the Muslim self and constructing gendered narratives through family and tradition. The research underlines that gendered ontological insecurities should be considered in line with the social context and subjectivities of individuals rather than a holistic perspective regarding self and identities.

Keywords: Ontological Security Theory, Women’s Rights, Gender Equality, Muslim self



Babama..

Beni böylesine eleştirel ve mücadeleci yaptığı için..

İÇİNDEKİLER

BİLDİRİM.....	i
TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii
TABLolar LİSTESİ.....	xiv
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	xv
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xvi
BÖLÜM I: GİRİŞ	1
1.1. Sunum.....	1
1.2. Araştırma Soruları ve Amaç.....	4
1.3. Araştırmanın Yöntemi	6
1.3.1. Eleştirel Söylem Analizi.....	13
1.4. Tezin Organizasyonu.....	16
BÖLÜM II: TEORİK VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	18
2.1. Ontolojik Güvenlik Kuramı ve Kavramsal Arkapları.....	18
2.2. Kuramın Analiz Düzeyi: Devlet ve Birey Düzeyinde Ontolojik Güven(siz)likler.....	21
2.3. Ontolojik Güvenlik Teorisinin Temel Kavramları	23
2.3.1. Kimlik, Benlik ve Öteki İlişkisi.....	24
2.3.2. Öz-Anlatılar, Biyografik Süreklilik ve Kolektif Hafıza.....	28
2.4. İslam Toplumu ve Ontolojik Güven(siz)lik.....	32
2.4.1. Bir Kaygı unsuru Olarak Modernite.....	32

2.4.2. Benliğin Bitmeyen Kabusu: Sömürgecilik.....	35
2.5. Cinsiyet ve Ontolojik Güven(siz)lik.....	37
2.5.1. Uluslararası Düzenin Eril Hali ve Cinsiyetlendirilmiş Güvensizlikler.....	38
2.5.2. Milliyetçi Anlatılar: Ulusun Taşıyıcıları Olarak Kadınlar.....	41
2.5.3. Aile: Biyografik Süreklilik İçin Patriyarkal Mekanizma.....	42
BÖLÜM III: MALEZYA’DA SİYASAL SİSTEM, KİMLİK POLİTİKALARI VE ONTOLOJİK GÜVENSİZLİKLER	47
3.1. Malezya’da Siyasal Sistem ve Toplumsal Hareketler.....	47
3.1.1. Siyasal Sistem ve Kolonyal Yapının Etkisi.....	47
3.1.2. Dakwah (İrşad) Hareketi, İslam’ın Bürokratikleşmesi ve UMNO-PAS Rekabeti.....	48
3.1.3. Reformasi (Reform) Hareketi ve Demokratikleşme Umutları.....	52
3.2. Malezya’da Ulusal Kimliğin İnşası.....	54
3.3. Malezya’da Ontolojik Güvensizlikler.....	57
3.3.1. Kolonyal Güvensizlikler ve Modernite Kaygısı.....	57
3.3.2. Travmatik Bir Olay Olarak 1969 Irk Ayaklanmaları.....	59
3.3.3. Güvensizliklerin Anlatısı: Asya Değerleri.....	62
3.4. Malezya’da Kadın Kimliği ve Kadın Hareketleri.....	65
3.4.1. Adat (Gelenek), İslam ve Irk Siyasetinin Etkisinde Kadın Kimliği.....	65
3.4.2. Malezya’da Kadın Hareketleri: Dakwah’ın (İrşad) Etkisi ve Komünal Çıkarlar.....	69
3.4.3. Malezya’da Kadın Politikaları: Piyasa Feminizmi ve Siyasal Temsil.....	72
3.5. Malezya’da Kadın Haklarına Dair Yasal Sorunlar.....	77
BÖLÜM IV: TÜRKİYE’DE KUTUPLAŞMIŞ SİYASET, KİMLİK POLİTİKALARI VE ONTOLOJİK GÜVENSİZLİKLER.....	80
4.1. Türkiye’de Siyasal Sistem ve Kutuplaşma.....	80

4.2. Türkiye’de Kimlik Politikaları.....	82
4.2.1. Erken Cumhuriyet Dönemi’nde Kimlik İnşası.....	82
4.2.2. 1980’ler ve 1990’larda Etnik ve Dini Kimliklerin Önem Kazanması.....	85
4.2.3. AK Parti Döneminde Kimlikte Dönüşüm.....	86
4.3. Türkiye’nin Ontolojik Güvensizlikleri.....	87
4.3.1. Batılı Ol(a)mayan Benlik ve Jeopolitik.....	87
4.3.2. Güvensizliklerin Anlatısı: Yeni Türkiye.....	89
4.4. Türkiye’de Kadın Kimliği ve Kadın Hareketleri.....	91
4.4.1. Osmanlı’da Kadın Hareketleri ve Kadın Kimliği (1869 – 1923)	91
4.4.2. Erken Cumhuriyet Dönemi Kadın Kimliği: Ulusun Taşıyıcıları Olarak Kadınlar.....	92
4.4.3. 1980 ve 1990’lı Yıllarda Kadın Kimliği.....	95
4.4.3.1. Müslüman Kadın Kimliği.....	96
4.4.4. 2000’ler ve Sonrasında Kadın Kimliği.....	100
4.4.4.1. Kadın Kimliğinde Yeni Dönüşüm: Neoliberalizm ve Muhafazakârlığın Etkisinde Kadın.....	100
4.4.4.2. Kadın Haklarına Dair Yasal Sorunlar: 6284 sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun ve İstanbul Sözleşmesi.....	103
BÖLÜM V: MALEZYA VE TÜRKİYE’DE ONTOLOJİK GÜVENSİZLİKLER VE KADIN.....	106
5.1. Malezya ve Türkiye’de Kadınların Ontolojik Güvensizlikleri.....	106
5.1.1. Toplumsal Alanda Güvensizlikler: Kaygıların Nesneleri.....	108
5.1.1.1. Modernite ve Batılılaşma Kaygısı.....	108
5.1.1.2. Semboller ve Kimlik Temelli Güvensizlik.....	111
5.1.1.3. Toplumsal Cinsiyete Dair Güvensizlikler.....	114

5.1.2. Yasal Alana Dair Güvensizlikler: Kazanılmış Hakları Kaybetme Kaygısı.....	115
5.1.2.1. Mevzuatların Gölgesinde Güvensizlikler.....	116
5.1.2.2. Uluslararası Sözleşmelere Dair Güvensizlikler.....	120
5.1.3. Siyasal Alanda Güvensizlikler: Kutuplaşma ve Kimliklerin Çatışması.....	122
5.1.3.1. Kavramların Gölgesinde Güvensizlik: Eşitlik Yetmediğinde Adalet Yeter mi?	122
5.1.3.2. Siyasal Kutuplaşmanın Güvensizlikleri: Belirsizlikler ve Dışlanma.....	125
5.1.3.3. Otoriter Kurumlar ve Güvensizlik: Kaygı mı Korku mu?.....	129
5.1.4. Malezya ve Türkiye’de Kadınların Güvensizliklerinin Değerlendirilmesi.....	133
5.2. Malezya ve Türkiye’de Devlet Düzeyinde Cinsiyetlendirilmiş Ontolojik Güvensizlikler.....	134
5.2.1. Siyasal Alanda Cinsiyeti Güvenlikleştirmek: Biyografik Süreklilikte Ulus ve Medeniyet Tasavvuru.....	135
5.2.1.1. AK Parti ve ‘Yeni Türkiye’de Kadın: Medeniyetin Taşıyıcıları mı?.....	135
5.2.1.2. UMNO ve Asya Değerlerini Cinsiyetlendirmek.....	139
5.2.1.3. Malezya ve Türkiye’de Siyasal Alanda Cinsiyeti Güvenlikleştirmenin Değerlendirilmesi.....	142
5.2.2. Kadınlara Yönelik Sosyal Politikaları Güvenlikleştirmek: Nostaljik Geçmişin ‘Aile’sine Dönüş Mü?	142
5.2.2.1. AK Parti ve Cinsiyet Adaleti: Kavramların Güvensizliği mi?.....	143
5.2.2.2. UMNO ve Ailenin Daimi Olarak Kutsanması.....	146

5.2.2.3. Güvensizliklerin Tezahürü Olarak Uluslararası Sözleşmeler: CEDAW ve İstanbul Sözleşmesi.....	147
5.2.2.4. Malezya ve Türkiye’de Kadınlara Yönelik Sosyal Politikaların Güvenlikleştirilmesinin Değerlendirilmesi.....	151
5.2.3. Ekonomiyi Güvenlikleştirmek: Ulusal Kalkınma Hedeflerinin Parçası Olarak Kadınlar.....	152
5.2.3.1. AK Parti Döneminde Nüfus Politikaları: Neoliberalizm ve Neomuhafazakârlığın Birleşimi mi?	153
5.2.3.2. UMNO Döneminde Piyasa Feminizmi: Kalkınmanın Lokomotifi Kadınlar.....	156
5.2.3.3. Malezya ve Türkiye’de Ekonomik Alanın Güvenlikleştirilmesinin Değerlendirilmesi.....	158
SONUÇ.....	159
KAYNAKÇA.....	174
EKLER.....	212
ÖZGEÇMİŞ.....	218

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. Toplumsal Cinsiyet Uçurum Raporu'nda Malezya ve Türkiye Verileri (2020).....	11
Tablo 2. Malezya'da Yapılan Seçimler ve Sonuçları.....	51
Tablo 3. Malezya'nın Önde Gelen Kadın Sivil Toplum Kuruluşları.....	72
Tablo 4. Malezya ve Türkiye'de Kadınların Ontolojik Güvensizlikleri	107



ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1. Malezya ve Türkiye’de Kadınların Siyasal Temsil Oranları (2019-2022).....	215
Şekil 2. Malezya ve Türkiye’de Kadınların İşgücüne Katılım Oranlarının Yıl Bazlı Değişimi (1990-2021).....	215
Şekil 3. Malezya ve Türkiye’de Kişi Başına Düşen Milli Gelir (1990 – 2021).....	216
Şekil 4. Malezya ve Türkiye’de İşsizlik Oranları (%).....	216
Şekil 5. Malezya ve Türkiye’de Nüfusun Yıl Bazlı Değişimi (1960-2021).....	217



KISALTMALAR LİSTESİ

AB: Avrupa Birliği

ABIM: Angkatan Belia Islam Malaysia (Malezya İslamcı Gençlik Hareketi)

AK PARTİ: Adalet ve Kalkınma Partisi

ASPAC: Asia Pacific Council (Asya Pasifik Konseyi)

AWAM: All Women's Action Society (Tüm Kadın Eylemleri Derneği)

BERSATU: Malaysian United Indigenous Party (Malezya Birleşik Yerli parti)

CEDAW: The Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (Kadınlara Yönelik Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi)

CHP: Cumhuriyet Halk Partisi

DAP: Parti Tindakan Demokratik (Demokratik Eylem Partisi)

DP: Demokrat Parti

ESA: Eleştirel Söylem Analizi

JAKIM: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (Malezya İslami Kalkınma Departmanı)

KADEM: Kadın ve Demokrasi Derneği

KADER: Kadın Adayları Destekleme Derneği

LGBTI: Lezbiyen, Gay, Biseksüel, Transgender, Intersex

NEP: National Economic Policy (Ulusal Ekonomi Politikası)

OGT: Ontolojik Güvenlik Teorisi

PAS: Parti Islam seMalaysia (Malezya İslam partisi)

RPM: Parti Rakyat Malaysia (Malezya Halkının Partisi)

SIS: Sisters in Islam

UMNO: United Malays National Organization (Birleşik Malay Ulusal Örgütü)

WAO: Women's Aid Organization (Kadınların Yardım Organizasyonu)

WCC: Centre for Change (Değişim Merkezi)

WLUML: Women Living Under Muslim Laws (Müslüman Yasaları Altında Yaşayan Kadınlar Ağı)



BÖLÜM I: GİRİŞ

1.1. Sunum

2007 yılında Ruşen Çakır ile yaptığı bir söyleşide Şerif Mardin, “mahalle baskısı” kavramını ilk kez kullanarak Türkiye’de muhafazakârlaşma yönünde bir temayül olduğunu ve bundan duyduğu kaygıyı dile getirmişti. Sonraki süreçte Ayşe Arman ile Hürriyet gazetesine verdiği bir röportajda ise mahalle baskısı kavramından tekrar konu açılarak Arman’ın “Türkiye Malezya olur mu?” sorusu üzerine Mardin, “Bununla ilgili net bir cevap veremem” demiş olmasına rağmen, bu soru kamuoyunda geniş yankı buldu. Aynı dönemde, “Türkiye Malezya olur mu?” sorusu bu kez kadın hareketleri alanında önemli çalışmaları olan Prof. Dr. Fatmagül Berktaş’a katıldığı bir oturumda sorulmuş, Berktaş bu soruya Şerif Mardin gibi, net bir yanıtı olmadığını söyleyerek şu yorumda bulunmuştur:

“Malezya’nın Türkiye’den ekonomik ve siyasal açıdan pek çok farklılıkları var. Malezya 1950’lerde bağımsızlığına kavuştu, Türkiye ise hiçbir zaman sömürgeleşmedi. Osmanlı’dan gelen güçlü bir devlet geleneği olan Türkiye’nin 84 yıllık laikleşme ve modernlik deneyimi var. Malezya’dan farklı olarak Türkiye’deki kadın hareketlerinin varlığı demokrasi ve laikliğin güvencesi. Ancak anayasa tartışmalarında kadınlar uyanık olmak zorunda çünkü muhafazakârlaşma ilk kadınları vuruyor. Anayasa da bize bunun ipuçlarını veriyor” (Arman, 16 Eylül, 2007).

Bu konu medyada uzun süre tartışılmış olsa da, akademik alanda bir araştırma konusu olacak kadar ilgi çekememiştir. Bu durumun muhtemel sebepleri, Malezya ve Türkiye’nin birbirinden oldukça farklı ülkeler olmaları olabilir. Coğrafya, kültür, hukuk sistemi, siyasal sistem, etnik yapıları farklı olan bu iki ülkenin ortak olan en belirgin yönü dindir. Ancak din, ülkelerin kültürel yapısını ve politikalarını şekillendirmekte tek başına ne düzeyde etkili olabilir?

Bu gibi sorular entelektüeller arasında sıkça tartışılrsa da, bu çalışma “Türkiye, Malezya olur mu?” sorusunun cevabını aramamaktadır. Bunun yerine her iki ülkede de ontolojik güvensizliklerin var olduğunu iddia eden literatür çalışmalarına dayanarak (Türkiye için, Zarakol, 2011; Çapan ve Zarakol, 2017; Malezya için Nordin, 2018, Chan, 2020, 2021) devletlerin Müslüman öz-benliklerinde modernite

ve küreselleşmeye bağlı olarak benzer ontolojik güvensizlikler yaşadıklarına dair bütüncül bakış açısına karşı (Kinnvall, 2004, 2006; Kinnvall ve Nesbitt-Larking, 2011) iki Müslüman ülkenin ontolojik güvensizliklerinin cinsiyetlendirilmiş bağlamda bazı noktalarda benzer söylemler ürettiklerini ve benzer stratejilere başvurdıklarını ancak kolektif travmalarının, 'öteki'lerinin inşasının ve kurumsal dinamiklerin farklılaşmasının ontolojik güvensizliklerinin de farklılaşmasına sebep olduğunu ortaya koymaktadır. Bu noktada tezin ontolojik güvensizlikleri ele alırken temel vurgusu, bu tür güvensizliklerin cinsiyetlendirilmiş kökenleri olduğu ve bunun hem birey düzeyinde hem de iktidar söylemlerinde izlerinin görülebileceğidir. Delehanty ve Steele (2009), Kinnvall (2017), Agius ve diğerleri (2020) tarafından cinsiyetlendirilmiş ontolojik güvensizlik üzerine yapılan kavramsallaştırmalar tanımlanarak, eril güvensizliklerin ürettikleri stratejiler ve bu stratejiler aracılığıyla siyasal alanın daha da maskülenleştğini iddia etmektedir.

Ontolojik güvensizliklerin cinsiyetlendirilmiş bağlamda ele alınma sebebinin, devletlerin uluslararası hiyerarşilerinde zaman zaman cinsiyetlendirilmiş algıların olduğu varsayımıyla ilgilidir. Özellikle 11 Eylül sonrasında artan İslamofobik ve Oryantalist söylem, sefil Doğu'nun kurtarılması gereken kadınları olduğuna yönelik algı (Abu-Lughod, 2002; Charrad, 2011; Moghadam, 2003) yalnızca Ortadoğu'daki Müslümanları değil, tüm dünyada Müslüman benliğin algısında problemlere sebep olmuştur. Böyle bir psikolojik etki, yalnızca Müslüman toplumlarda değil, Müslüman ülkelerin siyasal elitlerinde de güvensizliğe sebep olarak, iktidarların siyasal alanı daha da maskülenleştirmesi ve tanıdık kavramlar olan aile ve geleneğe daha fazla önem vermesine sebep olmuştur (Moghadam, 2003).

Malezya ve Türkiye, Müslüman ülkeler arasında ekonomik kalkınma ve moderniteye entegrasyonları ile seçimlerin adil ve tarafsız olarak yürütüldüğü demokratik ülkeler olmaları sebebiyle benzer iki ülkedir. Ancak, bu benzerliklerine rağmen, diğer farklılıkları nedeniyle Mill'in farklılıklar yöntemi aracılığıyla 'benzemeyen vakalar' olarak ele alınacağı için, karşılaştırılmaları da iki ülkenin farklılıkları üzerinden yapılacaktır. Çalışma, Malezya ve Türkiye örnekleri üzerinden bireyin ontolojik güvensizliği (mikro düzey) ile devletin ontolojik güvenlik sağlama çabasındaki anlatı inşasını (makro düzey) birleştirerek teorik bir sentez oluşturmayı hedeflemektedir. Sentezin oluşturulması sürecinde ontolojik güvensizlik ve cinsiyet arasında ilişki

kurulurken ‘bireylerin kendi güvenlikleri hakkındaki izlenimleri, öznelerarası ilişkiler aracılığıyla inşa edilir’ fikrinden hareket ile öznelerarası ilişkilerle odaklanarak, araştırmanın bireysel düzeyde ontolojik güvensizliklerini ele alan ilk kısmında, Croft’un (2012) çerçevesinden yararlanılacaktır. Buna göre, Croft (2012) bireyin ontolojik güvensizliğini incelerken, dört unsura odaklanmaktadır: *biyografik süreklilik inşa etme, güven ilişkileri ağı inşa etme, kendi bütünlüğüne uygun hareket etme ve kaygıya karşı mücadele etme ihtiyacı*. Croft’un (2012) bu unsurlar aracılığıyla kurduğu kavramsallaştırmasında, kimliklerin nasıl işlevsel hale getirildiği daha net ortaya konarak, bireyin güvensizleştirilmesi açısından bir çerçeve sağlamaktadır.

Araştırmanın ilk kısmında Malezya ve Türkiye’deki seçilen kadın aktivist ve araştırmacılarla, yarı yapılandırılmış ve derinlemesine görüşmeler yürütülerek kadınların yaşadıkları ontolojik güvensizlikler keşfedilecek; devlet düzeyinde ontolojik güvensizliği ele alan ikinci kısmında ise, biyografik anlatılar (Giddens, 1991), özneliği güvenlikleştirmek (Kinnvall, 2004), belirsizlikten kaçınma ve rutinler oluşturma (Giddens, 1991), kolektif hafıza ve travmaların benliğe etkisi (Innes ve Steele, 2013) kavramları üzerinden ontolojik güvensizlikler analiz edilmiş, devletlerin stratejileri yine bu çerçeveler aracılığıyla anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu bölümde belirlenen tarih aralığında Malezya’da UMNO ve Türkiye’de AK Parti’de yer alan siyasal aktörlerin söylemleri Eleştirel Söylem Analizi (ESA) ve ontolojik güvenlik teorisinin literatür tarafından ortaya konulan çerçeveleri aracılığıyla analiz edilmiştir. Bu amaçla tezin temel iddiası, devletlerin ontolojik güvensizliklerini söylemsel düzeyde ifade ederken Müslüman öz-benlik ile özdeşleştirdikleri kadınların güvensizliklerini araçsallaştırdıkları, ‘öteki’ kadınları ise marjinalleştirdikleridir. Aynı zamanda marjinalleştirilen ‘öteki’ kadınların güvensizlikleri, zaman zaman iktidarlar tarafından tehdit olarak görüldüğü için devletlerin güvensizliğini de tetikleyebilmektedir. Bu nedenle, bu çalışma birey ve devlet düzeyinde güvensizliklerin etkileşimsel yönünü de vurgulamaktadır. Birey düzeyinde İslam toplumuna sahip ülkeler olan Malezya ve Türkiye’deki kadınların ontolojik güvensizlikleri ve bu güvensizliklerle mücadele stratejilerinin ne düzeyde farklılaştığına; devlet düzeyinde ise Malezya ve Türkiye’de iktidarların cinsiyetlendirilmiş ontolojik güvensizliklerini giderme stratejilerinin ne düzeyde

değiştğine ve kadınların ontolojik güvensizliklerine söylemlerinde ne düzeyde yer verdiklerine odaklanmaktadır.

1.2. Araştırma Soruları ve Amaç

Bu araştırma birey ve devlet düzeyinde ontolojik güvensizlikleri incelerken iki temel varsayıma dayanmaktadır. Birincisi, devletler iç güvenliklerini sağlamaya çalışırken her zaman rasyonel davranmazlar, benimsedikleri benliklerin yarattığı güvensizlikler nedeniyle 'öteki' olarak gördükleri grupları söylem düzeyinde marjinalleştirmeye çalışırlar. Söz konusu ötekiler, benimsedikleri kimlikler ile ilgilidir ancak aynı zamanda cinsiyetlendirilmiştir. İkincisi, kadınlar ontolojik güvensizliklerinde kolektif kimliklerinden etkilenerek grup düzeyinde güvensizlikler yaşarlar ve içinde bulundukları sosyal yapılar ve siyasal iklimden etkilenirler. Malezya ve Türkiye özelinde, her iki ülke de İslami öz-benliği benimseyen ülkeler olsa da farklılaşan ötekiler, sosyal yapılar ve siyasal iklim kadınların ve siyasal aktörlerin ontolojik güvensizliklerinin farklılaşan unsurlarını oluşturmaktadır. Bu bağlamda, araştırmanın iki temel sorusu bulunmaktadır :

- 1- Malezya ve Türkiye'deki kadınların ontolojik güvensizlikleri ve bu güvensizliklerle mücadele stratejileri neden farklılaşmaktadır?
- 2- Malezya ve Türkiye'de siyasal aktörler, kadınların söz konusu ontolojik güvensizliklerine söylemlerinde ne düzeyde yer vermekte ve kendi güvensizliklerini giderirken hangi stratejilere başvurmaktadırlar?

Birinci bölümün sorusunu cevaplandırmak amacıyla yapılan yarı yapılandırılmış mülakatlarda kadınların ontolojik güvensizliklerinin Croft'un (2012) bireylerde ontolojik güvensizlikleri analiz eden çerçevelerine (*biyografik süreklilik inşa etme, güven ilişkileri ağı inşa etme, kendi bütünlüğüne uygun hareket etme ve kaygıya karşı mücadele etme ihtiyacı*) ne düzeyde uyduğu incelenmiştir. İkinci bölümde ise, devlet düzeyinde ontolojik güvensizliklere odaklanılarak, siyasal aktörlerin söylemlerindeki güvensizlikler ve bu güvensizlikleri gidermede kullandıkları stratejilerin anlamı incelenerek, kadınların ontolojik güvensizlikleriyle ne düzeyde uyum sağladığı analiz edilmiştir.

Ontolojik güvenlik, ilk olarak birey düzeyinde incelenmiş ve teoremin geliştirilmesine yönelik öncü katkılar Laing (1960) ve Giddens'in (1991) çalışmaları aracılığıyla

zenginleşmiştir. Daha sonra kavramın Uluslararası İlişkiler literatüründe yaygın olarak kullanılmaya başlamasıyla, OGT devlet düzeyinde de kullanılmaya başlamıştır. Ontolojik güvenliği devlet düzeyinde inceleyen çalışmalarda, ontolojik güvenlik çatışma analizi (Rumelili, 2015; Kinnvall ve Mitzen, 2017), göç (Innes, 2017), cinsiyet (Agius ve diğerleri, 2021), küreselleşme ve dini milliyetçilik (Kinnvall, 2004, 2007), popülizm (Kinnvall, 2019), Avrupa Birliği'nde ontolojik güvensizlik (Kinnvall, Manners ve Mitzen, 2020), kolektif ve kültürel travma (Aranda ve diğerleri, 2021) bağlamında farklı yazarlar tarafından ele alınmıştır. Ontolojik güvenlik ve cinsiyet ilişkisi devlet düzeyinde Kinnvall (2019), Agius ve diğerleri (2020), Agius (2021), Delehanthy ve Steele (2009) tarafından incelenmiş olup, Türkiye'de cinsiyet ve ontolojik güvensizlik arasındaki ilişkiyi analiz eden çalışmalar Bilgiç (2015) ve Bezirgan-Tanış (2020) tarafından yapılmıştır. Kadınların ontolojik güvensizlikleri ise Krüger (2019), Edwards ve diğerleri (2022) tarafından ele alınmıştır.

Literatürde Türkiye-Malezya karşılaştırılması bulunmamaktadır ancak iki ülkenin ontolojik güvensizliklerini ayrı ayrı ele alan çalışmalar vardır. Malezya'da ontolojik güvenlik ASPAC'ın (*Asia Pacific Council*, Asya Pasifik Konseyi) çöküşü sürecinde Malezya'nın ikili kimliğini bağlamında ele alan Nordin (2018), Koga ve Nordin (2020), terörizme karşı Malezya devletinin anlatı geliştirmeleri bağlamında Chan (2020, 2021) tarafından ve Endonezya ve Tayland ile karşılaştırmalı olarak refah devletinde yaşanan değişimleri inceleyen Sumarto (2020) tarafından devlet düzeyinde analiz edilmiştir.

Türkiye'de ontolojik güvenlik literatürü Japonya ve Türkiye'nin tarihsel suçları inkar ettiği iddiasından kaynaklı güvensizliğini ele alan Zarakol (2010), Erdoğan dönemi ile Kemalist dönem güvensizliklerini karşılaştıran, Çapan ve Zarakol (2017), Kürt Sorununun yarattığı ontolojik güvensizliği inceleyen Çelik (2015), Rumelili ve Çelik (2017) ve Geri (2017), Türkiye-Yunanistan arasındaki çatışma ilişkisini ontolojik güvensizliği bağlamında ele alan Küçük (2021), 15 Temmuz Kalkışması'nın sonuçlarını ontolojik güvenlik perspektifi aracılığıyla ele alan Adısönmez ve Onursal (2020) ile kavramsal düzeyde OGT'yi inceleyen Ertem ve Düzgün (2021) tarafından yapılan çalışmalarla zenginleşmiştir.

1.3. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden yararlanılmaktadır. Bu yöntemin seçilmesinin temel sebepleri araştırma sorusunun nicel veriler aracılığıyla cevaplanabilmesinin mümkün olmaması ve iki ülkenin karşılaştırıldığı çalışmalarda küçük-N problemi ile karşılaşılma sorununun öngörülmesidir. Araştırma sorusunun kadın kimliğinin kurgusunda ontolojik güvensizliğin rolüne ve seçilen ülkelerdeki iktidarların söylemlerine odaklanması nedeniyle nitel veri yöntemlerinden, söylem analizi ve yarı yapılandırılmış görüşmelerin gerekli olduğuna karar verilmiştir. Nicel veri yöntemlerinin objektif bilgi sunma ve genelleştirilebilir olma özelliğinin aksine, nitel veri yöntemlerinin olguları, vakaları, özneleri derinlemesine keşfetme amacını taşıması, bu araştırmanın hem amaçlarıyla hem de araştırma sorusuyla uyumlu olmuştur. Bununla beraber, literatürde cinsiyet araştırmalarında büyük ölçüde nitel araştırmaların ya da karma yöntemin kullanıldığı görülmektedir (Spierings, 2012). Bunun sebebi, cinsiyete dair konuların büyük ölçüde sosyal olarak kurgulanan olguları inceleme ihtiyacı duyması ve öznel tecrübelerin paylaşılması gerekliliğidir. Pek çok feminist araştırmacının nitel veri yöntemlerini tercih etme sebebi, kadınların tecrübelerini araştırmalarının merkezine oturtmak istemeleri ve bunun da ancak nitel veri yöntemleriyle mümkün olabileceğini düşünmeleridir (Scott, 2013).

Görüşmeler gerçekleştirilirken etik kurallar gözetilmiş, Aguinis ve Solarino (2019) tarafından, nitel görüşme yapılırken, araştırmanın şeffaflığının sağlanması için gerekli olduğu belirtilen on iki kriter (nitel yöntemin türünün belirlenmesi, araştırma çerçevesine karar verilmesi, araştırmanın nerede yapılacağına karar verilmesidir, araştırmacının pozisyonu, örneklem seçme prosedürleri, katılımcılar ve vakaların öneminin belirtilmesi, katılımcılarla etkileşimlerin belgelenmesi, araştırmanın doyum noktası, araştırma esnasında ortaya çıkan beklenmedik durumlar ve zorluklar, güç dengesizliklerinin yönetimi, veri kodlama süreci, kodların ve kategorilerin açıklanması) temel alınmıştır. Bu kriterlerden ilki nitel yöntemin türünün belirlenmesidir. Yarı yapılandırılmış görüşme yapılmasının temel nedeni, yapılandırılmamış görüşmelerin aksine, önceden belirlenmiş sorulardan oluşan bir plan içermesi ancak açık uçlu sorulara verilen yanıtlar ışığında, araştırmacının inisiyatifiyle ek sorular sorulabilmesidir. Böylece görüşmenin daha keşfedici bir hal alması ve araştırma sorularına daha iyi cevap verilebilmesi hedeflenmektedir.

Bu tez için kullanılan yarı yapılandırılmış görüşme tekniği, konunun açık uçlu soru sorulması ve yorum gerektiren cevapları gerektirmesi nedeniyle tercih edilmiştir. Araştırma çerçevesi açısından, araştırmanın kapsamına dikkat edilerek katılımcılara sorular yöneltilmiş, konu dışına çıkılmamıştır. Araştırmanın ve görüşmelerin Türkiye ve Malezya’da yapılması kararlaştırılmasına rağmen Covid-19 pandemi süreci nedeniyle görüşmelerin tamamı internet aracılığıyla yapılmış olup Whatsapp ve Zoom aracılığıyla görüntülü olarak gerçekleştirilmiştir. Araştırmacının pozisyonu bu araştırmada ‘dışarıdan’ olduğu için, diğer bir deyişle, katılımcılar ile daha önce tanışmadığı için araştırma süreci resmi bir şekilde yürütülmüş, tarafsızlık sağlanmıştır.

Örneklem seçme prosedürleri açıkça belirlenmiş, amaçlı örneklem tercih edilerek seçilen her iki ülkede de kadın sivil toplum aktivistleri ve cinsiyet çalışmaları alanında çalışan akademisyenler seçilmiştir. Böylece cinsiyet çalışmaları alanında çalışan, diğer kadınlar ile etkileşimi olan kadınlar ile akademik çalışma yapan kadınların görüşlerinin araştırmada yer almasının araştırma sorusunun cevaplanabilmesi açısından daha faydalı olduğu düşünülmüştür. Amaçlı örneklem, özellikle bir olay hakkında bilgi ya da deneyim sahibi katılımcılara ulaşmayı hedeflemektedir (Cresswell ve Plano Clark, 2011). Amaçlı örneklemde çoğu zaman araştırmacı, örneklemde çeşitlilik olmasını istese de katılımcı seçiminde temel kriter, katılımcıların ‘araştırma sorularıyla olan ilgileri nedeniyle’ örnekleme dahil olması ile yürütülür (Bryman, 2012: 419). Bu araştırmada da katılımcılar, araştırma sorularına uygunluğu ve deneyimleri sebebiyle araştırmaya dahil edilmiştir. Katılımcıların özgeçmişlerine LinkedIn aracılığıyla ulaşılarak iletişime geçilmiştir. Farklı deneyimlere ulaşabilmek ve araştırmaya zamansal bir boyut katmak adına farklı yaş gruplarından insanlarla görüşmeler yapılmasına da dikkat edilmiştir.

Katılımcılarla etkileşimlerin belgelenmesi için görüşmelere başlamadan önce araştırmanın amacı açıkça belirtilmiş, katılımcılardan sözlü onay alınmıştır. Ek olarak, transkripsiyon süreci için katılımcıların izinleri ayrıca alınarak ses kaydı yapılmıştır. Araştırmanın doyum noktası, katılımcı sayısı ile ilgilidir. Araştırma öncesi görüşme yapılacak kişi sayısı takribi olarak belirlenmiş olsa da, bu sayı daha sonra katılımcılardan elde edilen veriler sonrası tekrar güncellenmiş, görüşmeler doyum noktasına ulaştığında görüşmeler sonlandırılmıştır.

Araştırma esnasında ortaya çıkan beklenmedik durumlar ve zorluklar da çalışmada belirtilmiştir. Bu zorluklardan en önemlisi, araştırmanın Covid-19 pandemi sürecine denk gelmesi sebebiyle yüz yüze görüşmelerin yapılamamasıdır. Bununla beraber, seçilen ülkelerin ikisinde de katılımcıların bazılarının hükümet ile ilgili konularda konuşurken tedirgin oldukları ve oto sansür uyguladıkları gözlemlenmiştir. Bu nedenle katılımcıların rahatlığını sağlamak adına, isimlerinin ve hatta arzu ettikleri takdirde çalıştıkları kurumların isimlerinin araştırmada yer almayacağı tekrar belirtilmiştir.

Güç dengesizliklerinin yönetimi, görüşme sırasında araştırmacı-katılımcı arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir. Görüşmeler sırasında mümkün mertebe katılımcılar rahatlatılmaya çalışılmıştır, hiyerarşik bir ilişkinin olmadığı hissettirilmeye çalışılmıştır. Veri analizi sürecinde kodlar ve kategoriler program aracılığıyla manuel olarak oluşturulmuş, içerik analizindeki gibi kelimelerin sıklığına bakılmamıştır. Bunun sebebi, katılımcıların zaman zaman aynı olguları, farklı kelimeler ile ifade etmeleri sebebiyle, kelime sıklığını belirlemenin anlamlı sonuçlara ulaşmada yardımcı olmayacağının düşünülmesidir. Veri analizi yapılırken oluşturulan kodlamalar, görüşmelerden elde edilen veriler aracılığıyla benzer temalar etrafında kümelenerek oluşturulmuş, daha sonra alt kategorilere ayrılmıştır.

Görüşmelerden elde edilen verilerin eleştirel söylem analizi aracılığıyla yorumlanması, görüşmeler, öznenin veya diğer söylem dışı güçlerin söylemlere nasıl direndiklerine dair bir fikir edinme fırsatı yaratır (Cruickshank, 2012: 49). Veri toplama süreci yarı yapılandırılmış görüşme ve medya demeçlerinin analizi olarak ikiye ayrılmaktadır. Birinci aşamada, Nisan 2021 – Aralık 2021 arasında hem Türkiye’den hem de Malezya’dan 10 katılımcı (toplam 20 kişi) ile görüşmeler gerçekleştirilmiş olup, görüşme süreleri 30-45 dakika arasında değişmektedir. Bu görüşmeler gerçekleştirilmeden önce 3 katılımcı ile de pilot görüşme yapılmıştır. Görüşmelerin daha rahat gerçekleşmesi amacıyla katılımcıların kimlikleri gizli tutulmuştur. Malezya için yapılan görüşmelerin tamamı İngilizce, Türkiye için yapılan görüşmeler ise Türkçedir. İngilizce yapılan görüşmeler için çevirmen kullanılmamıştır.

Tezin ikinci aşaması ise her iki ülkede de siyasal aktörlerin medyaya verdikleri demeçlerin analizinden oluşmaktadır. Bu çalışmada belirli bir siyasal partiye odaklanmaktan ziyade, söylemler dönemsel olarak ele alınmıştır. Bunun sebebi, farklı aktörlerin benimsedikleri kimliklere bağlı olarak ontolojik güvensizliğin de değişme ihtimali olmasıdır. Türkiye’de 2002 yılından beri iktidarda olan AK Parti’nin 20 yıllık iktidarı dört döneme ayrılarak seçilen söylemler analiz edilecektir. Malezya’da ise UMNO dönemi ve sonrası olmak üzere iki döneme ayrılarak 2014-2021 arasındaki seçilmiş söylemlerine odaklanılmıştır.

Araştırmanın öncesinde ve başlangıç esnasında katılımcılara araştırmanın amaçları, yöntemi ve verilerin hangi amaçla kullanılacağı açık olarak belirtilerek katılımcılardan sözlü onay alınmıştır. Görüşmelerin tamamında ses kaydı alınmış, ses kaydı alınmadan önce katılımcılar bilgilendirilmiştir. Son olarak, vakaların önemi, araştırmanın amacının belirlenmesi açısından da kritiktir. Bu çalışmada Mill’in farklılıklar yöntemi benimsenerek, sonuçları farklı olan benzer durumlar analiz edilmiş, ilgilenilen değişkenler için farklı sonuçların nedenleri incelenmiştir (Saleem, 2017). Öncelikle, Malezya ve Türkiye Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu ve iktidarların seçimle işbaşına gelmesine rağmen, demokrasi indekslerinde ¹ alt sıralarda yer alan ülkeler olması yönünden benzese de, coğrafya, nüfus yapısı, hukuk sistemi ve siyasal sistem bakımından farklılaşmaktadır. Bu farklılıklar ve benzerliklerden hareketle, neden her iki ülke de Müslüman çoğunluğa sahip modern ülkeler olmalarına rağmen, cinsiyet eşitliğine dair kutuplaşmaların ve ontolojik güvensizliklerin farklılaştığı ve iktidarların söz konusu güvensizlikleri gidermek için farklı stratejiler izledikleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

Tezin vaka seçiminde, literatür tarafından ‘rekabetçi otoriter’ olarak tanımlanan iki ülkenin ontolojik güvensizliğine odaklanılmasının sebebi ise, siyasal aktörlerin rekabet edebildikleri ve fiziksel güvenlikleri için kaygılanmalarının gerekli olmadığı bir siyasal sistem olan demokrasilerin aksine, otoriter sistemlerde siyasal elitin hem iktidarda hem de muhalefette güvensiz oluşudur. Böylece, otoriter sistemlerdeki politik aktörler için güç kaybetmek, gelecekte onları savunmasız bırakmak anlamına geleceği için güvenliklerini sağlamak adına stratejiler yürütmek daha hayati bir

¹ Freedom House 2020 verilerine göre, Malezya “kısmen özgür olan”, Türkiye ise “özgür olmayan” ülkeler kategorisinde değerlendirilmektedir. İsveç merkezli Varieties of Democracy ise Türkiye’yi seçimlere dayalı otokrasi olarak tanımlamaktadır. Mart, 2022. Kaynak: [dr_2022.pdf \(v-dem.net\)](https://www.v-dem.net/)

anlam taşır (Akkoyunlu ve Öktem, 2016: 507). Malezya ve Türkiye'nin vaka olarak seçilmesinin en önemli motivasyonu, literatürde Müslüman çoğunluğu olan ülkelerde cinsiyet eşitliği tutumlarının genelleştirici bir bakış açısıyla ele alınması (Inglehart ve Norris, 2003, 2012; Spierings vd., 2009) ve farklılıkların pek çok yazar tarafından göz ardı edilmesidir. Örneğin, Inglehart ve Norris, Küresel Cinsiyet Uçurum İndeksi (Global Gender Gap Index) verilerinde ülkeleri dört kategori üzerinden değerlendirmiş, ancak ölçülebilir olmayan unsurları, yöntemlerinin doğası gereği göz önüne almamışlardır. Inglehart ve Norris (2003) Huntington'un Medeniyetler Çatışması tezine katılmakla beraber, bu kimlik çatışmalarının İslam toplumlarında ne tür güvensizlikler yarattığı ve bu güvensizliklerin siyasal iktidarlar tarafından belirli hedeflere ulaşmada nasıl araç olarak kullanılarak cinsiyet eşitsizliğine katkıda bulunduğu üzerinde durulmamıştır. Halbuki söz konusu güvensizlikler, kimlik karşılaştırmalarını da beraberinde getirdiğinden dolayı, cinsiyet eşitliğine dair negatif algının yaratılmasına katkıda bulunmuştur. Örneğin, kadın cinayetlerinin önlenmesi için önemli bir hukuki sözleşme olan İstanbul Sözleşmesi'nden eşcinsel kimliklerin tanınacağı iddialarının gölgesinde çıkmıştır. Benzer şekilde, Malezya'da da Sisters in Islam gibi reformistlerin kadın haklarına yönelik talepleri, "İslamdan sapmış" oldukları gerekçesiyle hükümet tarafından reddedilmiş (The Star, Ağustos 27, 2019). ve Ulema tarafından haklarında menfi fetva verilmiştir (The Edge Markets, 2019).

Diğer yandan, Kinnvall (2006) devlet ve toplum düzeyinde ontolojik güvenliği ele aldığı çalışmalarında büyük ölçüde İslam toplumlarına odaklanarak küreselleşme ve modernitenin getirdiği ikililiğin Müslüman kimliğinde kaygılara sebep olduğu ve ontolojik güvensizlik yarattığı fikri, moderniteyi en fazla kucaklayan ve farklı coğrafyalarda bulunan ülkeler olan Malezya ve Türkiye'yi karşılaştırmamızın ikinci motivasyonunu oluşturmaktadır.

Bu verilerden hareketle bu tez, Müslüman toplumlarda ontolojik güvensizliklerin genelleştirici bir bakış açısıyla ele alınması fikrine karşı çıkarak, vaka odaklı bir perspektif sunmayı hedeflemiş; Türkiye ve Malezya örnekleri üzerinden modernitenin değişen anlamlarının ve hem iktidarların hem de toplumların modernite karşısında oluşan kaygılara yönelik değişen stratejilerinin analizini yapmaktadır. Bununla beraber cinsiyet ve ontolojik güvensizlik ilişkisinin kavramsal çerçeve olarak ele alınmasının nedeni ise son dönemlerde literatürde ontolojik

güvensizliğin cinsiyetlendirilmiş milliyetçiliğe ve siyasal alanda erkekliğin daha görünür olduğuna dair literatürün (Delehanty ve Steele, 2009; Kinnvall, 2017; Agius vd., 2020) olmasına karşılık, bu literatürün Müslüman dünyada henüz yeterince ele alınmamış olmasıdır.

Müslüman çoğunluğu olan ülkeler, Toplumsal Cinsiyet Uçurum Raporu'na göre dünyada cinsiyet eşitsizliğinin en fazla olduğu ülkelerdir (Gender Gap Report, 2022). Bununla beraber, 'Müslüman ülkeler' şeklinde bir genelleme yapmak yerine, pek çok çalışma cinsiyet eşitsizliğini bölgesel olarak ele alma fikrini zamanla daha fazla benimsemeye başlamış ve bu fikir de aslında her yıl istatistiksel veri yayınlayan Toplumsal Cinsiyet Uçurum Raporu'nun geliştiricisi olan Inglehart ve Norris'in 'İslam toplumlarının kültürlerinden dolayı demokrasi ve cinsiyet eşitliğinde geri kaldığı' argümanına karşı çıkarak bölgesel dinamikleri ele alan çalışmalar üretmişlerdir (Spierings, 2014; Glas vd., 2019).

Benzer şekilde, Malezya ve Türkiye örnekleri de farklı coğrafi bölgelerde yer alan ve farklı kurumsal özelliklere sahip olan, Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu ülkeler olmalarına rağmen, ekonomiye ve eğitime katılım dışında benzer puanlara ve sıralamalara sahip oldukları görülmektedir (bkz. Tablo 1). Diğer yandan, Cinsiyet Uçurum Raporu'nun etnisite ve din bazlı verileri olmaması nedeniyle, Türkiye ve Malezya'nın bu veriler üzerinden karşılaştırılması da sorunlu görüldüğü için, analiz bölümünde bu verilere odaklanılmayacaktır.

Tablo 1: Toplumsal Cinsiyet Uçurum Raporu'nda Malezya ve Türkiye Verileri (2020)

	Genel sıralama	Ekonomik Katılım ve Fırsat Eşitliği	Eğitime Katılım	Sağlık ve Hayatta Kalma	Siyasal Katılım
Malezya	104	97 (0.639)	86 (0.939)	84 (0.974)	117 (0.108)
Türkiye	130	136 (0.478)	113 (0.961)	64 (0.976)	109 (0.124)

Kaynak: Gender Gap Report (Toplumsal Cinsiyet Uçurum Raporu), 2022

İkincisi, Batı-dışı toplumlarda küreselleşme ve ontolojik güvensizlik ilişkisinin varlığı kabul edildiğinde (Kinnvall, 2004, 2017; Kinnvall ve Nesbitt-Larking, 2011), Malezya ve Türkiye serbest piyasa ekonomileri olan ve kalkınma hedeflerine önem veren ülkeler olarak, moderniteden en fazla etkilenen, dolayısıyla ontolojik güvensizliğin toplum tarafından en fazla hissedildiği düşünülen ülkeler olduğu için seçilmiştir. Aynı zamanda, ekonomik büyümeyi hedefleyen nüfus politikaları, her iki ülkedeki iktidarların söylemlerinde yer verilen unsurlardır. Bu nedenle her iki ülkenin iktidarlarının da ‘piyasa feminizmi’ ya da ‘neoliberal feminizm adı verilen bir strateji güttükleri literatürde yer almaktadır (Malezya için Elias, 2020; Türkiye için Acar ve Altunok, 2013).

Üçüncüsü, ontolojik güvensizliklere bağlı olarak siyasal aktörlerin din ve milliyetçilikten beslenen anlatılarının kolektif hafızaya ve nostaljik geçmişe dönüş mesajları içererek kadın kimliği kurgusunda önemli rol oynadığını iddia eden çalışmalar gözönüne alındığında (Kandiyoti, 1991; Bora, 2011), Malezya ve Türkiye’nin dinin ve milliyetçiliğin iç içe geçtiği İslam ülkeleri olması, bu anlatıların kadın kimliği kurgusunda oynadığı rolü incelememizi mümkün kılmaktadır (Türkiye’de Yeni Türkiye, Burul ve Eslen-Ziya, 2018; Eslen-Ziya ve Kazanoğlu, 2022; Malezya’da dini milliyetçilik, bkz. Barr ve Govindasamy, 2010; spesifik olarak Asya değerleri, bkz. Stivens, 2003).

Özetlemek gerekirse, bu tezin temel argümanı Batı ile çatışmalı bir tarihsel geçmiş i olan Türkiye ile sömürge geçmişi olan Malezya’nın ontolojik güvensizliklerinin farklılaştığı ancak Müslüman benlik temelli kaygıların kadın politikaları söz konusu olduğunda her iki iktidarın da söylemlerinde benzer kavramlara başvurarak ideal kadın kimliği kurgusu yaratmaya çalıştıklarıdır. Söz konusu kurgu, devletlerin ontolojik güvensizlikleri bağlamında biyografik anlatılar yaratma, biyografik süreklilik sağlama, özneyi güvenlikleştirme çerçeveleri aracılığıyla cinsiyetlendirilmiş siyasal alanın güvenliğini sağlamayı hedeflemektedir. Bu güvenlikleştirme çabalarının kadınlar düzeyinde yansması ise Türkiye’de kadın hareketlerinin kutuplaşması; Malezya’da ise kadınların bilhassa kurumlara olan güveninin sarsılmasıdır.

1.3.1. Eleştirel Söylem Analizi

Bu çalışmada seçilen iki Müslüman ülkedeki cinsiyetlendirilmiş ontolojik güvensizliklerin teşhisi ve iktidarların söylemsel stratejilerindeki farklılıkları analiz etmek amacıyla hem yarı yapılandırılmış görüşmelerden, hem de siyasal elitlerin medyada yer alan söylemlerinin analizinden yararlanılacaktır. Nitel araştırma yöntemlerinin uygulandığı bu çalışmada ilk bölümde yarı yapılandırılmış görüşmeler aracılığıyla öznelere ontolojik güvensizlikleri teşhis edilmiştir; ikinci bölümde ise ontolojik güvensizliklerini gidermek için siyasal aktörler tarafından izlenen cinsiyetlendirilmiş stratejilerin söylem düzeyindeki izlerini incelemek amacıyla sosyal güç ilişkilerinin inşasında dilin rolünü vurgulayan bir yaklaşım olan Eleştirel Söylem Analizi'nden (ESA) (van Dijk, 1993; Wodak, 2009) yararlanılacaktır.

Eleştirel Söylem Analizi (ESA), 1980'lerin sonlarından itibaren Norman Fairclough, Ruth Wodak ve Teun van Dijk'in öncülüğünde geliştirilmiştir (Blommaert ve Bulcaen, 2000: 447). Söylem analizinde makro analiz düzeyi söylemsel alanın nasıl şekillendiğine odaklanırken; mikro analizler söylemin kime nasıl söylendiği gibi pragmatik boyutuna odaklanır (Angermuller ve Kollmorgen, 2019). Fairclough ve Wodak (1997), ESA'nın sekiz temel ilkesini şu şekilde ifade etmektedir, ESA sosyal sorunları ele alır, ESA güç ilişkilerinin söylemde bulunabileceğini varsayar, söylem, toplumu ve kültürü oluşturur, söylem ideolojik olarak işe yarar, söylem tarihseldir, metin ve toplum arasındaki bağlantı dolaylıdır, söylem analizi yorumlayıcı ve açıklayıcıdır, söylem sosyal bir eylem biçimidir (akt. Jahedi ve diğerleri, 2014: 29). Böylece ESA bir olguyu sadece açıklamakla kalmaz, aynı zamanda eleştireldir. Çünkü ESA'da araştırmacı, mevcut gerçekliklerin oluşumunda, test etmek istediği yapıların ya da sosyal güçlerin etkisini açıklamaya çalışır (Fairclough, 1995).

Söylem, öznenin kendisini meşrulaştırma amacını yansıtmaktadır (Fairclough 2001, 2003). Söylemin analizi ise cinsiyetçilik ve ırkçılık gibi baskı sistemlerinin dil, metin ve imgeler aracılığıyla keşfedilmesine olanak tanır (Bhabha, 1994; Stachowitsch, 2019). Fairclough'ya (1995) göre söylem, sosyal sürecin bir unsuru olarak anlam oluşturma; belirli bir sosyal alan veya sosyal pratiğe ilişkin dili sorgulama ya da belirli bir sosyal perspektifle ilişkili kavramları yorumlamanın bir aracıdır. Fairclough (1995), ESA ile, hem söylemsel pratikler, olaylar ve metinler hem de toplumsal/kültürel yapılar, ilişkiler ve süreçler sorgulanarak bu tür uygulamaların,

olayların ve metinlerin iktidar ilişkileri ve iktidar üzerindeki mücadeleler aracılığıyla ideolojik olarak nasıl şekillendirildiğini ortaya koyar, söylem ile toplum arasındaki bu ilişkilerin açıklığının bizzat iktidarı ve hegemonyayı güvence altına alan bir faktör olduğunun altını çizmektedir (s. 132-33). ESA’da dil, sosyal pratiğin bir şekli olduğu için dili kullanmak sosyal davranışın en yaygın biçimidir (Fairclough, 1989). Dolayısıyla Fairclough, söylemde anlam ve deneyimin inşasıyla ilgilenir; iktidar ve hegemonyanın da söylem-toplum arasındaki bu ilişki aracılığıyla varolduğunu iddia eder.

Van Dijk (1996: 84) söylemde ideoloji ve hegemonyaya odaklanır, hâkim grupların ya da kurumların, konuşmalar ve metinler aracılığıyla gücü nasıl suistimal ettiğini, yeniden üretirek meşrulaştırdığını ortaya koyar. Van Dijk’ta (1996) toplum ve söylem yapıları arasında doğrudan bir bağlantı yoktur, çünkü söylem üretimi, söylemin kavranışı ve kullanımları katılımcıların zihinsel temsilleri aracılığıyla gerçekleştirilir. Bu nedenle, söylem ve sosyal güç arasında bir bağlantı kurulursa, böyle bir açıklama bir kısayol, eksik veya zımnen üyelerin zihinsel yapılarını ve analizde hesaba katılmayan süreçleri önceden varsaymak olarak görülmelidir (Van Dijk, 2013: 17). Bu nedenle aslında Van Dijk, söylemin görünmeyen yönüne yani bilişsel süreçlere ve bilişsel kontrole daha çok vurgu yapar. Ona göre, “Yazılı veya sözlü metin, bilginin buzdağı gibidir. Kelimeler ve cümleler ise ifade edilenin yalnızca ipuçlarıdır” (Van Dijk, 1993: 29). İdeolojiler soyut zihinsel sistemlerin ürünü olan kolektif sosyal davranışlar olduğu için toplumun bilişini de dolaylı olarak belirler; böylece söylemi anlama çabaları ideolojik süreçlerden de büyük ölçüde etkilenir (Al Khazraji, 2018). Van Dijk (1993), bir kontrol aracı olarak ikna ve manipülasyonun altını çizerek, ESA’nın görevinin bu zihin kontrolünün metin ve konuşma aracılığıyla çözümlemesi olduğunu ortaya koymaktır.

Wodak’ta (2009: 37) ise söylem, hem sosyal olarak inşa edicidir hem de sosyal olarak koşullandırılmıştır. Böylece söylem durumları, bilgi nesnelerini, sosyal kimlikleri ve toplumsal ilişkileri yaratır. Wodak (2001), güç, tarih ve ideolojiye dair yapılan eleştirilerin ESA’nın ayrılmaz bir parçası olduğunu ifade eder. Bu nedenle Wodak’ı (2001) diğerlerinden ayıran özellik, tarihsel olayların söylem inşasında oynadığı role yaptığı vurgudur. Bir toplumun ya da topluluğun üyeleri, dili kullanarak sadece kendi sosyal dünyalarını temsil etmekle kalmaz, aynı zamanda onu

belirli bir dereceye kadar oluştururlar. Bu nedenle söylem, yalnızca sosyal dünya hakkında iletişim kurmamızı sağlayan bir araç değildir, aynı zamanda sosyal dünyamızı da oluşturur (Angermuller ve Kollmorgen, 2019: 212).

ESA'nın en önemli faydalarından biri, bazı aktörleri ayrıcalıklı kılan, bazılarını ise dezavantajlı konuma getiren anlayışlara yerleşmiş olan gücün anlaşılmasını sağlamasıdır (Phillips ve Hardy, 2002: 8). Kazemian ve Hashemi'ye (2014) göre ESA, iktidar ve söylem arasındaki ilişkiyi inceleyen disiplinlerarası analitik bir bakış açısıdır. ESA, söylem aracılığıyla otorite, egemenlik ve sosyal eşitsizliğin nasıl inşa edildiğini, sürdürüldüğünü, yeniden üretildiğini ve aynı zamanda buna direnildiğini yazılı metinler ve sözlü ifadeler yoluyla ele alarak mevcut kurumsal uygulamaları meşrulaştıran bilgilerin temelini oluştıran örtük değerleri ve gizli varsayımları ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır (Frost, 2011: 66). Diğer yandan, söylem analizi, dildeki saklı motivasyonlara ilişkin bir farkındalık sağlama çabası içerisinde olsa da, bu olgulara dair kesin yargılarda bulunmaya çalışmamaktadır. Bunun yerine ontolojik ve epistemolojik sorular sormamızı sağlayarak somut sorunlara ilişkin eleştirel düşünmemize yardımcı olur (Olson, 2007: 29). ESA, metinlerin söylemlerle bağlantısını tarihsel ve sosyal bağlamda konumlandırarak analiz etmeyi mümkün kılar (Phillips ve Hardy 2002: 4).

Diğer yandan ESA'nın dezavantajları da mevcuttur. Söylem analizi zaman zaman, fikirlerin toplumdaki rolünün abartıldığı ve sosyal pratikler üzerindeki kurumsal mekanizmaların rolünün küçümsendiği gerekçe gösterilerek eleştirilmiştir. Halbuki, söylem analistlerinin amacı, dili kullanıldığı sosyal ve tarihsel bağlamlar içine yerleştirmektir. Bu bağlamda söylem analizinin temel amacı, metin ve sözlü söylemlerin sosyal pratikler ve güç yapılarında bağlamsal olarak kurgulanmasıdır. Böylece aslında söylem analistleri “anlamın sosyal inşası”na karşı çıkanlara eleştirel oldukları kadar, “her şey dildedir” fikrine de karşıdırlar. Çünkü söylem, dilin kullanıldığı dilsel olmayan bağlamlara bakmamızı önerir (Angermuller ve Kollmorgen, 2019: 212). Söylem analizinde mülakat verileri, sosyal metinler olarak makro sosyolojik düzeyde analiz edilir. Söylem analizi, öznel anlamlar ile nesnel gerçeklik arasındaki ikilemi ve kullanıcı merkezli/sistem merkezli araştırma arasındaki ikilemi aşan bir yaklaşımdır. Kurumsal uygulamaları ve toplumsal

gerçekliği büyük ölçekte düzenleyen bilgi oluşumlarının analizine odaklanır (Talja, 1999).

ESA söylemin sosyal psikolojik veya bilişsel yönlerini dışlamaz, aksine bunları çalışmanın ayrılmaz yönleri olarak ele alır (Kress, 1990: 87). Bilic ve Georgaca (2007), söylem ve psikoloji ilişkisini açıklarken, söylem analizinin psikolojik süreç kavramlarının sosyal olarak inşa edildiği süreçleri ve bu yapıların kişisel deneyim üzerindeki etkilerini araştırdığını vurgular. Böylece bu perspektif, bireyin kendi tarihinin kişilerarası alanda gerçekleşen süreçler yoluyla sürekli olarak oluşan ve yeniden şekillenen bir şey olarak kuramsallaştırılan kimlik meselesiyle ilgilidir. Böylece ESA, hem bireysel kimliğin oluşumu ve müzakere süreçlerine ışık tutabilir hem de kolektif kimliğin incelendiği anlatıların analizi için faydalı bir perspektif sunabilir.

Bu çalışmada Ontolojik Güvenlik Teorisi içerisindeki temel kavramlar olan kimlik, benlik ve öteki inşası ile olan ilgisi sebebiyle Wodak'ın söylem-tarihsel yaklaşımından yararlanılmış, böylece siyasal aktörlerin makbul kadın kurgusu ve bu kadınlığın dışında tahayyül ettiği 'öteki'lerin Batılı değerler ile özdeşleştirilmesini açığa çıkarmayı hedeflemiştir. Böyle bir özdeşleştirme aynı zamanda tarihsel Doğu-Batı gerginliğini ve simgesel anlamları içerdiği için en uygun yaklaşım olarak tercih edilmiştir. Böylece Wodak'ın söylem-tarihsel yaklaşımı, siyasal aktörlerin ontolojik güvensizliklerindeki cinsiyetlendirilmiş unsurların söylemsel alanı şekillendirmesinin örtülü kısımlarını keşfetmemizi mümkün kılmıştır.

1.4. Tezin Organizasyonu

Bu tez, altı bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm teze dair temel bilgiler, araştırma yöntemlerini, araştırma sorularını, vaka seçimlerinin gerekçelendirmesini ve tezin organizasyonunu içermektedir. İkinci bölümde tezin teorik çerçevesi olan Ontolojik Güvenlik Teorisi'nin (OGT) tanımı, literatürde teoriye yönelik yer alan bilgiler, teoriye dair kavramlar, kavramın analiz düzeyi, cinsiyet ile olan ilişkisi ve teorik sentezin kurgusu yer almaktadır. Üçüncü bölümde ilk kısım Malezya'nın siyasal sistemine, kolonyal yapıya, ülke tarihinde önemli olan Dakwah (İrşad) ile Reformasi (Reform) hareketlerine; sonraki altbölüm ise kadın hareketleri ve kimliği ile Malezya'nın ontolojik güvensizliklere odaklanmaktadır. Dördüncü bölümde

Türkiye'nin siyasal sistemi, kutuplaşma ile kadın hareketleri, kadın kimliği ve ontolojik güvensizlikler yer almaktadır. Beşinci bölümde, Türkiye ve Malezya özelinde kadınların ve devletin cinsiyetlendirilmiş ontolojik güvensizlikleri incelenmektedir. Beşinci bölümün birinci kısmı, birey düzeyinde ontolojik güvensizliklere odaklanarak Türkiye ve Malezya'da kadınların ontolojik güvensizliklerini ele almaktadır. Bu kısım, güvensizlikleri siyasal, yasal ve sosyal alan olmak üzere üç farklı alanda yarı yapılandırılmış görüşmeler aracılığıyla incelemektedir. Beşinci bölümün ikinci kısmı ise devletin ontolojik güvensizliklerini ele alarak, siyasal elitlerin söylemlerindeki cinsiyetlendirilmiş ontolojik güvensizliği eleştirel söylem analizi aracılığıyla ele almaktadır. Bu kısımda güvensizlikler, sosyal (toplumsal cinsiyet), siyasal, yasal ve ekonomik alanda incelenmektedir. Son olarak, sonuç kısmı olan altıncı bölüm, teorik sentezi ve elde edilen verileri Malezya ve Türkiye örneği üzerinden analiz ederek araştırma sorularına dair cevapları sunmaktadır.

BÖLÜM II: TEORİK VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

2.1. Ontolojik Güvenlik Kuramı ve Kavramsal Arkapları

Ontolojik Güvenlik Teorisi (OGT), ilk olarak R.D.Laing (1960) tarafından ele alınmış, daha sonra Anthony Giddens (1991; 2004) tarafından geliştirilerek benliğin inşasındaki kaygının yönetimi ile özdeşleştirilmiştir. Laing (1960: 39), “kaygılar ve tehlikeler”in yokluğunda, “kimlik ve özerkliğin tehlikede olmadığı” zaman ontolojik güvenliğin varolabileceğini öne sürer. Bireysel deneyimin toplumsal bağlamı önemlidir çünkü bireysel tecrübelerin yaşandığı mekanlar ve ‘ötekiler’in bağlamsal inşası, bireylerin dünyayı anlamlandırma biçimlerini etkiler (Laing, 1960; akt. Botterill vd., 2017). Laing (1960) aynı zamanda bireyler için hayatın her yönünün ve farklı bireylerle etkileşimlerin, varoluşları için potansiyel bir tehdit olarak yokedilme tehlikesi olarak algılandığını, “dışarıda” bir gerçekliğin baskısı altında içeriye yönelmek veya başkaları tarafından dönüştürülmek gibi zayıflatıcı kaygı biçimleri ürettiğini iddia eder. Böylece, ontolojik güven(siz)lik tamamen öznel bir duygudur, kişinin varlığının “gerçekten” tehdit altında olup olmadığı önemli değildir; önemli olan, bireyin dünyayı bu şekilde deneyimlemesi ve buna karşılık gelen kaygı duygularının oluşmasıdır (Gustafsson ve Krickel-Choi, 2020).

Giddens’in (1991) insan varlığının teorisi adlı kavramsallaştırmasında ontolojik güvenlik ve varoluşsal kaygı temel unsurlardır. Birey, böyle bir güveni elde edemediği takdirde psikolojik olarak tamamlanmış hissedemez ve varoluşsal kaygısını ortadan kaldıramaz. Bu nedenle, küreselleşme süreçlerinin belirsiz, dağınık, akışkan ve soyut dinamikleri, bireyi endişe duymaya yönlendirmektedir. Tillich’e (2000: 37) göre bu duruma ‘korku’ demek yerine ‘kaygı’ demek daha doğrudur çünkü korku, “nesnel bir tehlike”nin varlığı ile ilgiliyken, kaygının belirli bir yerde konumlandırılabilir bir nesnesi yoktur. Bu nedenle kaygı, hem gözle görülemeyen ama hissedilen bir tehdit içerir hem de nesnenin yokluğu söz konusu olduğu için bizi ‘benliğimizle’ yüzleştirir.

Ontolojik güvenlik, en temel anlamıyla “alışılmış rutinlerin sürdürülmesi” olarak tanımlanabilir (Giddens, 1991: 39). Ontolojik olarak güvende hissetmek, “hem bilinçdışı ve hem de pratik bilinç düzeyinde, temel varoluşsal soruların cevaplarına sahip olmak” demektir (Giddens, 1991: 47). OGT, Uluslararası İlişkiler disiplinde

büyük ölçüde devlet düzeyinde güvenlikle ilgili teorik tartışmalarda kullanılarak aktörlerin çevresiyle ilgili istikrarlı ilişkiler sürdürme ve belirsizlikleri giderme amaçlarının ontolojik güvenlik sağlamak ile ilgili olduğunu, devletlerin kaygılarının yalnızca rasyonel tehditlerle açıklanamayacağını ifade etmektedir (Mitzen, 2006; Rumelili, 2015).

Ontolojik güvensizliğin kaynaklarına ilişkin ise literatürde farklı görüşler mevcuttur. Devlet düzeyinde ontolojik güvensizlik, Zarakol'a (2010) göre devletin iç dinamiklerinden ve 'öteki'lerine ilişkin güvensizliklerden kaynaklanır. Bazı devletler, kimlikleri konusunda belirsizlikler nedeniyle güvensizlik yaşayabilirler. Bir ülkedeki iç dinamikler, devletin kolektif kimliğinin istikrarsızlığına sebep oluyorsa ontolojik güvensizliği besler (Lupovici, 2012; Steele, 2008). Öte yandan, bazı araştırmacılar ontolojik güven(siz)liğin iç dinamik kaynaklı değil, ilişkisel olduğunu ve bir devletin diğer devletlerle olan ilişkilerinden kaynaklandığını iddia etmektedirler (Berenskoeter ve Giegerich, 2010; Mitzen, 2006; Rumelili, 2013). Bu görüşleri birarada düşünen bazı yazarlara göre ise ontolojik güven(siz)lik, hem benliğe yönelik algılanan tehditler hem de devletlerin ilişkilerindeki belirsizliklerin ve rutinlerin bozulması ile ilgilidir (Huysmans, 1998; Zarakol, 2010). Mitzen (2006: 346-7) ontolojik güvenlik arayışının bilinçsizce ve rutinler içererek işlediğini vurgulamaktadır. Devlet düzeyinde kimlik inşası, farklılık ve dolayısıyla bir "öteki" yaratmakla ilgilidir ve devletler "dış"ı tanımlayarak "içeri"yi, dolayısıyla kendi kimliklerini tanımlar (Campbell, 1992).

McSweeney'e (1999:154) göre bireysel düzeyde güvenlik, topluluk içerisindeki öznel deneyimler aracılığıyla inşa edilir. Bu perspektifte güvenlik, devlet merkezli askeri kaygılardan ya da aktörlerin fiziksel güvenlik algısından daha geniş olarak algılanır. Steele (2008) ise ontolojik güvenliğin özne odaklı oluşuna odaklanır. Buradaki 'çevre', benliği kendi 'toplumsallığının' kaynağı olarak görür. Bu nedenle, 'benliğimiz kendine ait bir çevreyi inşa ederek, diyalektik bir topluluğu oluşturur' (Steele, 2008: 34). Dolayısıyla, Steele (2008), aktörlerin davranışlarında geçmiş kimliklerinin etkileşimlerinin ve deneyimlerinin rehber olduğunu söylemektedir. Pek çok yazar, benliği inşa etme ve onu sosyal dünyaya entegre etme şeklinde ontolojik güvenliğin arandığını ifade eder. Güvenliği sağlama süreci, rutinlerin oluşturulması (Mitzen, 2006), aktörler arası sürekli ilişkilerin (örn. uluslararası örgütler)

sürdürülmesi (Berenskoetter ve Giegerich, 2010) ya da biyografik anlatıların icadı (Kinnvall, 2004; Steele, 2008; Subotic, 2016) yoluyla mümkündür.

Literatürde ontolojik güvensizlik ve kaygı birbiriyle ilişkili ya da birbirinin yerine kullanılmaktadır. Chernobrov (2019) kaygı kavramını kullanmayı ontolojik güvensizliğe tercih eder; ancak kaygı, özünde ontolojik güvenliğe yönelik tehdit olarak algılanır. Kaygı ve ontolojik güvensizliği ayıran yazarlar ise (Ejdus, 2020; Mitzen, 2006) ontolojik güvensizliğin kaygıdan daha ciddi bir durum olduğunu ve ontolojik güvensizliğin kaygıya sebep olabileceğini ya da kaygıya dönüşebileceğini öne sürmektedirler. Kierkegaard'a (1962/1980: 139) göre kaygı, bireyin bir dizi olasılık arasından seçim yapma kapasitesi ve özgürlüğüyle ilişkilidir ve tehdit edenin görünmezliği sebebiyle korkudan ayrılır. Korkunun yüzleşilebilen somut ve belirli nesnesine karşın; kaygıda somut bir nesne yoktur ve dışarıya yansıtılsa da içsel olarak deneyimlenir. Bir kaygı unsuru olarak travmatik tecrübeler, grup kimliği içerisinde eriyerek, grup içi ve grup dışı ayrımları sağlamlaştırır (Innes ve Steele, 2013). Travma, kolektif kimliği hem yıkıcı hem de biçimlendirici bir rol oynayabilir (Innes ve Steele, 2013:22).

Ontolojik güvensizliğin ortaya çıktığı farklı durumlar vardır. Ontolojik güvensizlik, varolan rutinleri bozan, kritik ve öngörülemeyen olaylardan ortaya çıkar (Giddens, 1984: 61). Öznelerin kimliklerini tehdit eden ve aniden gelişen olaylar özünde benliğin sosyal dünyadaki sürekli ve öngörülebilir yerini tehdit ederler. Böyle bir durumda ontolojik güvensizliğin ben'e ulaşımı "birbirine bağımlı bir içsel ötekinin mevcudiyeti" aracılığıyla olabilir (Delehanty ve Steele, 2009). Ontolojik güvenlik ve duygular arasındaki ilişki incelendiğinde, güvensizliğe neden olduğu düşünülen bilişsel olarak istikrarsız ortamlarda öznelerin güvenlik duygusu bazen güçlenebilir. Bunun sebebi, ontolojik güvenliğin bedenin değil, benliğin güvenliğini, bireyin kim olduğuna dair, eylemi ve seçimi mümkün kılan ve motive eden öznellik duygusunun varlığını hissedebiliyor olması ile ilgili olduğu düşünülebilir (Croft, 2012)

Ontolojik güvenlik ile beraber kullanılan 'psikopolitik' kavramı büyük grupların, ulusların ve kitlelerin birbirleriyle etkileşimlerinde rol oynayan psikolojik etmenleri incelemek anlamına gelmektedir (İnan, 2011). Birey düzeyinde ontolojik güvenlik kavramı, bireyin kendi güvenliğine ilişkin davranış ve inançlarına odaklanır (Croft,

2012). Bu çalışmadaki psikopolitik perspektif içerisindeki ontolojik güvensizlik kavramı, Batı-Batı dışı medeniyetlerin karşılaşması sonucu oluşan travmalar ve ötekileşme ile birlikte vücut bulan kaygıların psikolojik kökenlerini ifade etmektedir. Bu kaygılar, Müslüman toplumların aile, gelenek, din ve siyasal elitler tarafından kullanılan anlatılara daha fazla sarılarak cinsiyet ilişkilerine bakışına yön vermiştir. Bir sonraki bölüm OGT'nin birey ve devlet düzeyinde kullanımlarının farklılaşan yönlerini detaylandıracaktır.

2.2. Kuramın Analiz Düzeyi: Devlet ve Birey Düzeyinde Ontolojik Güven(siz)likler

OGT literatürünün tartıştığı bir başka nokta, analiz düzeyi ile ilgilidir. Literatür ilk olarak birey düzeyinde çalışmalar ile zenginleştirilmiştir (Laing, 1960; Giddens, 1999). Zamanla OGT, hem devlet düzeyinde ve kolektif aktörler bağlamında (Browning ve Joenniemi, 2013; Lupovici, 2012; Mitzen, 2006; Steele, 2008) hem de bireyin varoluşu ve benliğinin sürekliliğinin sekteye uğramasından kaynaklanan kaygılarına odaklanan çalışmalarda yer bulmuştur (Giddens, 1991; Croft, 2012; Krüger, 2019; Harel-Shalev ve Kook, 2021). Ontolojik güvenliği birey düzeyinde ele alan çalışmalar, bilhassa öznenin modern yaşamın belirsizliği karşısında 'benliğinin güvenliğini' nasıl sağladığı ve kaygılarıyla nasıl başa çıktığı ile ilgilenmektedir (Mitzen, 2006: 344). Croft'a göre (2012: 222-3) ontolojik olarak güvenli birey, günlük rutinler aracılığıyla başkalarıyla kolayca etkileşime girebilir, biyografik tutarlılığın olduğu bir öz kimliğe (benlik) ve bireyin kendisini olası tehditlerden koruyan, içerisinde güven ilişkileri barındıran bir kozaya sahiptir. Bununla beraber, neyin uygun ve kabul edilebilir olduğu konusunda kendisine açık cevaplar sunabilen bir öz bütünlük duygusuna sahiptir. Croft'un (2012) altını çizdiği bir diğer önemli nokta, bireyin ontolojik güvensizliğinin daimi oluşudur. Birey kendisini güvende hissetse bile, kırılganlık her zaman söz konusu olabilir. Ontolojik güvenlik temel bir insani ihtiyaç olarak sabit olmakla beraber, oluşum süreci "önemli ötekilerle" daimi olarak kurulan ilişkilerle ilgilidir (Mitzen, 2006). Güvenlik, birey için istikrar ve rutinler anlamına gelirken, "güvensizlik", "bireylerin kim oldukları konusunda kafalarının karışması ve başkalarıyla sosyal etkileşimlerinde kimliklerinden rahatsız olmaları" anlamına gelir (Steele, 2005: 525).

Birey-toplum ve devlet arasında ontolojik güvensizlik arama açısından bir bağ kurulabileceği ve böylece OGT'nin devlete indirgenemeyeceğini iddia eden çalışmalar (Steele, 2008; Croft, 2012, Narozhna, 2018) aracılığıyla OGT'nin kapsayıcılığı genişlemiştir. Ontolojik güven(siz)lik kavramı, bilhassa Uluslararası İlişkiler literatüründe sıklıkla devletlerin politikalarını etkileyen psikolojik bir süreç olarak tanımlansa da (Rumelili, 2011, 2014; Ejodus, 2018, 2020), bireyin belirli olaylardan etkilenecek kolektif kimliklerinin içerisinde yarattığı çatışmaları da anlatan bir kavram anlamına da gelmektedir. Ontolojik güvensizliğin temelinde yatan şey kaygıdır, sonucu ise güven algısının zedelenecek, hem özne hem de aktörlerde dış dünyadan gelen tehdit algısının belirgin olması ve benliğin tanımını etkilemesidir. Böyle bir durumda siyasal aktörlerin oluşturdukları kimlik anlatıları, güvensizliği ortadan kaldırmayı hedeflese de, aslında onu daimi kılar.

Ontolojik güvensizlik bireylerin din ve milliyetçiliğe daha fazla sarılmasına neden olurken (Kinnvall, 2004); bu zayıflıkları kullanmak isteyen siyasal elitler, kolektif hafızadaki tanıdık kavramlara atıfta bulunarak desteklerini artırmaktadırlar. Küreselleşme karşısında kaygı, bazı 'öteki'lerin varoluşsal tehditler olarak kurgulandığı milliyetçiliklerin temel nedenidir (Kinnvall ve Mitzen, 2020). Mitzen (2006: 345) ontolojik güvenlik ve güvensizlik ayrımını yaparken, ontolojik güvensizliği "hangi tehlikelerle karşılaşılacağını ya da hangilerinin görmezden gelineceğini bilememenin yetersizliği" olarak; ontolojik güvenliği ise "bireyin, sosyal hayatını yöneten amaç-sonuç ilişkileri hakkında beklentileri olduğunda" oluştuğunu ifade eder.

Ontolojik güvenlik öznelerde duygusal güvence ve psikolojik tatmin aracılığıyla sağlanır. Tiksinilen ötekiyi suçlamak (istikrah), benlik imgesinin iç-sınırındaki istenmeyen göndergesel simgelerin (benliğin inkar edilecek kısımlarını) göstergesel simgeler yoluyla diğerine yansıtarak güvenli bir benlik oluşturmaya yardımcı olacaktır. Ancak bu imgesel ve simgesel boyutlar kadar ve belki daha fazla uzun vadeli somut ve yapısal kaygılar daha önemlidir. Bu nedenle, arzu edilen ancak gerçekleştirilemeyen ya da beklenen sonuçları doğurmayan olgular, bireyde duygusal etkilere (öfke, hayal kırıklığı) sebep olur. Bu durum, hızlı değişime tepki olarak artan kimlik kaygıları ile marjinalleşme/ dışlanma gibi sorunların artması anlamına gelir (Kinnvall, 2006:180)

OGT, aynı zamanda devlet düzeyinde de analiz sunar. Antropomorfik bir bakış açısıyla devlet, bireyleştirilir ve tıpkı birey gibi psikolojik bir varlık olarak görülerek güvensizlikleri ve kaygıları olduğu varsayılır (Ertem ve Düzgün, 2021:44). Modern devlet, vatandaşları için ontolojik güvenlik sağlayıcı kurum olarak algılansa da (Zarakol, 2016: 49), devletin kendi ontolojik güvensizlikleri de vardır. Devletler sürekli olarak iç ya da dış tehditlerle karşılaştıklarından ontolojik olarak güvensiz ancak ontik olarak (askeri, bürokratik ve hukuki bir teşekkül) istikrarlı yapılardır. Bu nedenle uluslararası statü, saygı ve kabul görme arzusu, devletlerin hem ontolojik güvensizlik kaynağı hem de karar verme süreçlerinin temel motivasyonlarıdır (Zarakol, 2011: 12). Devlet düzeyinde ontolojik güvensizlik, devletlerin uluslararası hiyerarşideki statüsünden memnun olmayarak, statü artırıcı politikalar izlemesinde görülür. Diğer yandan, devletler statüleriyle ilgili eleştiriler konusunda da duyarlıdırlar. Subotic ve Zarakol (2013) uluslararası eleştirilerin devletlerde utanç ya da suçlu hissetme duygularına sebep olduğunu ifade etmektedirler. Prakash ve Ilgıt (2017) ise uluslararası eleştirilerin devletlerde her zaman ontolojik güvensizliğe sebep olmadığını, devletlerin bir kimliğe daha fazla sahip çıkmasına ve seçtiği kimliğin güçlenmesine de sebep olabileceğini iddia etmektedirler.

Devletler, ontolojik güvenliklerini sağlarken istikrarı ve kesinliği değişime tercih ederler. Değişim, devletlerde endişeler yarattığı için, kaçınılması tercih edilir. Bu nedenle siyasal aktörler, algılanan ihtiyaç ve istikrarlı benlik kavramlarını sürdürmenin faydası nedeniyle değişimi kucaklamak yerine yerleşik davranış kalıplarını, rutinleri ve kimlikleri yeniden öne sürmenin daha güvenli olduğuna inanırlar (Browning ve Joenniemi, 2017). Benzerleri tarafından farklılığı tehdit edilen devletler ontolojik güvensizliği yaşayarak kendilerini farklılaştırmaya çalışırlar (Darwich, 2016). Bir sonraki bölüm, birey-devlet analiz düzeyleri içerisinde, ontolojik güvenlik teorisinin kavramlarına ilişkin bilgi sunacaktır.

2.3. Ontolojik Güvenlik Teorisinin Temel Kavramları

Ontolojik Güvenlik Teorisi, sınırlı sayıda kavrama sahip bir teori değildir. Literatürün genişlemesiyle beraber, farklı kavramlar da zamanla ontolojik güvenlik teorisi ile ilişkili olarak tartışılmış ve teoriyi kavrayışımızı geliştirmiştir. Bu çalışmada vaka çalışmasıyla uyum göz önüne alınarak OGT'nin temel

kavramlarından kimlik, benlik ve öteki ilişkisi (Kinnvall, 2004, 2006; Steele, 2005; Giddens, 1991), öz-anlatılar (Subotic, 2016), biyografik süreklilik (Giddens, 1991; Croft, 2012), kolektif hafıza (Innes ve Steele, 2013) seçilerek tartışılmıştır.

2.3.1. Kimlik, Benlik ve Öteki İlişkisi

Benlik ve kimlik, ontolojik güvenliğin kaynağı olarak tanımlanmaktadır. Literatürde benlik-kimlik kavramları zaman zaman ayırım yapılmadan kullanılsa da, Rumelili (2011, 2015) “iç-kaynaklı varlık” ve/veya “var olma-olarak-güvenlik” olarak ayırdığı benlik ve kimliğin farklılaştığını tartışmaktadır. Böylece benlik, bireyin ya da devletin kendini gördüğü, ancak ‘dışardakiler’ tarafından görülmeyen göndergesel bir tanımlayıcı anlamına gelmekte, kimlik ise ‘görünen’ göstergesel bir tanımlayıcı olarak özne ya da aktörü tanımlayan özellikleri ifade etmektedir. Kimlik-benlik ayrımı ile beraber, kimliğin anlamı ile ilgili literatürün sunduğu iki ayırım vardır: Thick signifier (kalın gösteren) ve empty signifier (boş gösteren). *Kalın gösteren* kimliğin sosyal ilişkileri nasıl belirlediği ile ilgilenirken; *boş gösteren* ise güç mücadeleleri tarafından belirlenen bir siyasi ortamda geçici olarak sabitlenen, sürekli olarak tartışılan ve yeniden ifade edilen bir kimliği ifade etmektedir (Kinnvall, 2004: 742)

Ontolojik güvenlikte boş gösteren olarak tanımlanabilecek kimlik anlayışı ön plana çıkmaktadır. Bunun sebebi, kimliğin güç mücadeleleri tarafından belirlenişi ve geçici sabitliğidir. Kimliklerin, benliğin onu başarma girişimlerinde önemli unsur olduğu iddia edilebilir. Diğer bir deyişle, ontolojik güvenlikte öznelerin belirli kimliklere nasıl bağlandıkları ve kimlik iddialarını neden bu şekilde ifade ettikleri sorusunun cevabını bulmak anlamlı olacaktır (Croft, 2012). Ontolojik güvenlik hem istikrarı hem de uyumluluğu sağlamaya çalışır. Diğer bir deyişle, değişime açıklık ve değişimle başa çıkma yeteneğini de ihtiva eder (Browning ve Joenniemi, 2017).

Kimlik, benliğin güvenliğini ifade ettiği için ontolojik güvenliğin merkezindedir. Bazı ontolojik güvenlik çalışmaları kimliği benlikle eş tutarken (Mitzen, 2006: 342) diğerleri kimliğin benliğe paralel olduğunu iddia etmektedir. Maslow’un (1943) ihtiyaçlar hiyerarşisinde de, kimlikten önceki ihtiyaçlar fiziksel olduğu için kimlik, ilk zihinsel ihtiyaçtır. Kimlik, bireye hayal gücü ve performansa dayalı kolektif bir benliğe ait olarak güç ve güvenlik sahibi olduğunu hatırlatır (Chernobrov, 2016).

Hem bireyler hem de siyasal aktörler, belirli kategorileri varoluşsal tehditler olarak algılayarak endişelerini dindirmeye çalışırlar. Böylece saf bir benlik ile kirlenmiş bir ötekinin hayali (imgesel) arasında ilişki kurularak kesinlik pekiştirilir, belirsizlikten kurtulunur ve hayali bir ontolojik güvenlik inşa edilebilir (Kinnvall, 2006, 2019).

Kinnvall'ın (2004:745) temel aldığı ontolojik güvenlik anlayışında kimlik, daha geniş söylemsel ve kurumsal sürekliliklere bağlı bir 'kalın gösteren'i ifade eder. Böylece, yapısal güvensizlik koşulları ile kimlik tanımlama çabalarının duygusal önemi arasındaki bağlantı kurulur (Botterill vd, 2017). Amaç, "içerideki" tanımlamaların, söylemsel "dışarı"nın düzenleyici gücüyle olan ilişkisini anlamaya çalışmaktır (Barker, 1999: 18–19). Bu durumda korku, tikslenme ve nefret gibi duyguların "ötekilerimiz" hakkındaki algılarımızı nasıl şekillendirdiğini ve bu duyguların "belirsizlik zamanlarında" nasıl ortaya çıktığını anlarız. Bu olgu, Kinnvall'ın (2006:49) "özneliği güvenlikleştirmek" (*securitizing subjectivity*) adını verdiği, öteki ile olan ilişkilerimizde sabit bir kimlik arayışını yaratma çabamızı ifade eder.

Baumann'ın da (2001: 112) ifade ettiği gibi "birey, kendisinin nereye ait olduğundan kuşku duyduğunda, kimlik üzerine düşünmeye başlar". Kimliğin farklılaşmayı ifade ettiği düşünülürse, benzerlik, ontolojik güvenlik arayan aktörlerin arzu etmediği bir şeydir. Darwich'e göre (2016) devletler, hem ayırt edici ve tutarlı bir benlik algısına sahip olmak, hem de bu algının başkaları tarafından onaylanması için ontolojik güvenliklerini sağlamaya çalışırlar. Devletler rutinleri terketmeyi istemezler çünkü bu durum uluslararası statülerindeki ayrıcalıklarını kaybedeceklerine dair bir kaygı doğurur. Bu durum, küresel dünyanın öngörülemez etkilerine ve belirsizliklerine yanıt olarak yeni yerel kimliklerin büyümesine sebep olmuştur (Kinnvall, 2006).

Devletler tutarlı bir kimliği ve bu kimliği daimi olarak onaylayan bir dizi rutini sürdürmek için diğer devlet ya da grup ve kurumlarla ilişki kurma eğilimindedirler. Bu etkileşim tarzında, özel bir anarşi kültürünün varlığı söz konusudur. Bu kültür, benlik ile ötekinin karşılıklı inşasını; güç, otorite ve şiddetin 'meşru' bir şekilde uygulanması için gerekli normları düzenler (Cash, 2020). Murer'in (1999: 27) belirttiği gibi, öteki, 'insanlık dışı' durumuna düşürülürken, benlik ve ötekinin sınırlarını korumak amacıyla düzenlenen herhangi bir eylem haklı çıkarılabilir.

Böylece negatif duygular, grup için bir benlik duygusu sağlayarak, kimlik duygularını güçlendirir ve benliğin yeni tanımının bir parçası haline gelir. Başka bir deyişle, kimliğin ‘öteki’si düşmana dönüştürülür (Kinnvall, 2006:55).

Öteki, hem yapısal olarak (farklı atıflarda bulunarak) hem de psikolojik olarak (düşmana dönüştürerek) düzenlenerek bir dışlama söylemi üzerine inşa edilir. Önyargı ve ırkçılık, söylemde yeniden üretilir (van Dijk, 1997: 144), bu da, düşman grupların birbirlerinden nefret etseler dahi psikolojik olarak birbirlerine ihtiyaç duydukları anlamına gelir. ‘Öteki’nin varlığı ve kimliği çoğu zaman kendimizi tanımlamanın bir özelliğidir (Jenkins, 1996: 83; Kinnvall, 2006: 55-6).

Birey düzeyinde ontolojik güvensizlik arttıkça, benliğini güvence altına almaya yönelik girişimlerde bulunarak istikrarlı bir kimlik için yoğun bir arayışa girer (Kinnvall, 2004). Giddens’a göre böyle bir durumda birey tarafından “öz-kimlik” yaratılarak birey, benliğini otobiyografisi aracılığıyla öz-dönüşümsel olarak tanımlar (akt. Ejodus, 1994). Böylece, ontolojik güvenliğin sağlanma sürecinde kimlik, istikrar ya da rutin ilişkiler arama çabasının bir parçası haline geldiği için, değişimi teşvik eden süreçler kimliği istikrarsızlaştırıcı unsurlar olarak görülür. Diğer yandan, değişim ve çatışmaların ontolojik güvenliği sağlanmış kimlikler yaratmada pozitif bir rolü olduğunu iddia eden yazarlar da vardır (Browning ve Joenniemi, 2017). Bu anlayışa göre kimlikler, benzerlik istemediği için ötekinin yarattığı olumsuz farklılık temelinde de inşa edilebilir. Böylece, ontolojik güvenlik yalnızca barıştan beslenmez, çatışma da ontolojik bir güvenlik kaynağı olabilmektedir (Rich, 2021). Browning ve Joenniemi (2017) kimliğe ontolojik güvenliğin özü olarak aşırı vurgu yapılmasını eleştirerek, kimlik(ler)in sadece benliğin ontolojik güvenliğini başarma girişimlerinde önemli unsurlar olarak görülmesini gerektiğini savunmaktadır. Buna göre, aktörlerin belirli kimliklere nasıl bağlandıkları ve kimlik iddialarını neden bu şekilde ifade ettikleri analiz edilmelidir.

Ontolojik güven(siz)likten bahsederken, bir meseleyi güvenlikleştirmek onun varoluşsal bir tehdit olarak sunulduğu ve böylece siyasetin normal sınırları dışına çıkan eylemleri meşrulaştırdığı süreç olarak tanımlanırken; güvenliksizleştirmek, meseleyi varoluşsal hayatta kalma siyaseti alanından çıkararak işbirliği aracılığıyla çözmeyi olası hale getirmek anlamına gelir (Buzan ve diğerleri, 1998 akt. Kinnvall

ve Linden, 2010). Ontolojik güvenlik, çatışmanın sürekliliğinde yaratılan kimlikler aracılığıyla sağlanabilir ancak ‘mücadele içerisindeki kimlikler’, çatışmanın kimlik ihtiyaçlarını karşılamayı başarabildiği ortamlarda ortaya çıkabilir (Mitzen, 2006: 343; Rich, 2021).

Politize olmuş kimlikler, “tarihsel acıyı” söylemlerin içerisine yerleştirilerek, ötekileştirilmiş olduklarını ifade etmeye çalışırlar. Siyasallaşmış kimlik böylece kendini ifade etse de, acısını siyasete yerleştirilerek, yeni bir iddia yaratmış olur (Brown, 1995: 74). Ulusların çıkarlarının korunması gereken bir “öteki”ye hitap ederek ulusal kimliğin inşası ve milliyetçiliğin sürdürülmesi devletlerin politikalarını sürdürebilmek için olağan olmuştur (Campbell, 1992). Öteki ile karşılaşma, bir yandan Öteki’ye “ötekilik” işlevini yüklerken diğer yandan ötekiyle ilişkili öğrenilmiş duygu ve endişelerin ışığında özneliğin sınırlarını çizer. Öteki ile bu diyalektik etkileşim, “moderne karşı geri”, “cahilliğe karşı medeni” ve “sekülere karşı gerici” gibi çeşitli etiketler aracılığıyla söylemsel olarak eklenilen özne özdeşleşmesi için kullanılabilir (Solomon, 2013). Bu etiketler, öznelerin hem kendi benliklerini yönlendirmelerine yardımcı olur, hem de benliklerini tehdit eden ötekilerden ayırt edilmelerini sağlar (Adıönmez, 2019).

Birey kimliğinin ötekisi olabildiği gibi grup kimliklerinin ötekisi de olabilmektedir. Kolektif kimlikler, toplumun birlikte yaşaması gereken normatif bir düzen sağlayan değer sistemleri veya ideolojiler üzerine kurgulanırlar (Zhukova, 2016). Volkan (1988, 1998) kimlik edinim sürecinin psikolojik ve dolayısıyla duygusal yönlerine vurgu yaparken, kimlik inşasının iç boyutunun, rollerden ya da statü konumlarından ziyade, sosyalleşme süreci ile ilgili olduğunu iddia eder. Volkan’a göre ‘ben’ ve ‘öteki’ psikolojik olarak yaratılır ve birbirlerini karşılıklı inşa ederler.

Öteki, fiziksel olarak varolmadığında dahi, zihnimizde hayal gücüyle var olur. (Murer, 1999; Kinnvall, 2004). Volkan (1988), kimlik oluşumunda travmatik olayların kolektif benlik üzerindeki etkisine dikkat çekerek, seçilen travmalar ya da ulusal zafer anlatılarının kimliği oluşturan temel unsurlar olduğunu iddia eder. Volkan’ın kolektif-bireysel kimlik karşılaştırmasına benzer olarak Bion (1961/2003) da farklı grupların temsilcilerinin bir araya geldiklerinde etnik, ulusal veya dini

kimliklerinin birincil öneme sahip olduğunu, bireysel kimliklerinin ise arka planda kaldığını ifade eder.

Kimlik ile ilgili bir başka tartışma konusu, bilinç dışı oluşu ve sabit olmayışıdır. Cash (2017) öznelere kimliklerini sosyal olarak inşa etmediğini, bilinçsiz bir sürecin unsuru olduğunu ve hatta öznelere sabit bir kimlik arayışı içerisinde de olmadıklarını iddia eder. Bunun yerine, öznelere duygu dolu bir karmaşa içerisinde, bastırılmış kültürel unsurları, kimlikleri tehdit altına girdiğinde aktive olur. Kimlik ile beraber, benlik de sabit değildir, sürekli hareket halindedir. Geçmiş uygulamaların, hatıraların ve sembollerin anlatıları, bireylerin ve grupların bir benlik ve amaç duygusu bağladığı duygusal, somut ve maddi temsiller haline gelir ve siyasal aktörler kolektif kimliklerin ‘sınırlı’ inşasını yaratır. Böylece “öteki” olan hiçbir zaman kimlikten tamamen çıkarılmaz ancak rekabet eden ve çelişkili kimlik ve farklılık anlatılarının varlığı, ontolojik güvensizliğin kimlik inşasının parçası haline gelir (Cash ve Kinnvall, 2017).

Benlik, “öteki”sine odaklanmadan istikrar için iç tutarlılık sağlayan bir öz anlatıya ihtiyaç duyar (Chernobrov, 2016). Bu da devletlerin davranışlarının “tutarlı benlik”i korumak için yarattığı bir söylemi beraberinde getirir (Steele, 2008: 3) veya hitap ettikleri toplulukları “güvenli” kimlikler inşa etmeye ve ötekilerini, dışlamaya teşvik eder (Kinnvall, 2004). Hem benlik ve kimlik arasındaki ilişkiyi hem de benlik ile öteki arasındaki bağı ele almak “birey” ve “toplum”un ayrı bir şekilde ele alınması sorununun giderilmesi açısından önemlidir. Böyle bir perspektifte “öznelarası benlik”, yapılar arasındaki güç ilişkilerine gömülüdür ve öznenin ötekilerle ilişkisi içerisinde yaşadığı ontolojik ve varoluşsal güvenliğin duygusal yönlerini ifade eder. Kimlik her zaman cinsiyetlendirilmiş olduğu için hem etnik, hem de ideolojik olan kimlikler cinsiyet farkı aracılığıyla işlemektedir. Etnik kategorilerin tümü, cinsiyetin anlam ve söylemleriyle iç içe geçmiştir. Bu kavramların biraraya gelişi aslında hem erkekler ve kadınlar arasındaki, hem de egemen ile marjinal/azınlık grupları arasındaki güç asimetrisini analiz etmemizi sağlar (Kinnvall, 2006: 41). Bir sonraki bölüm ontolojik güvenlik sağlama aracı olarak öz-anlatıları, kolektif hafızayı ve biyografik sürekliliği ele alacaktır.

2.3.2. Öz-Anlatılar, Biyografik Süreklilik ve Kolektif Hafıza

Aktörler, ontolojik güvenliklerini sağlamak için sıklıkla öz-anlatılarını yaratmaya ihtiyaç duyarlar. Böylece devletler, kimliklerinin istikrarlı olması için tutarlı bir öz-anlatı yaratarak “biyografik süreklilik”lerini sağlamaya çalışırlar (Giddens, 1991). Anlatılar, devletin ontolojik güvenlik arayışı için önemlidir, çünkü anlatıların içerdiği “seçilen şanlı geçmiş” (Volkan, 1998; Kinnvall, 2006) hikayeleri devlete hem meşruiyet hem de süreklilik sağlar. Şanlı geçmiş ile ilintili olarak, devletlerin uluslararası toplumda kendilerini önemli hissedebilmeye devam edebilmeleri için kendilerinin hem güncel hem de geçmişteki eylemleri hakkında da iyi hissedebilmeleri gerekir (Zarakol, 2010). Anlatılar bize kim olduğumuzu ve nerede durduğumuzu hatırlatır, bize bir alan ve yer duygusu verirler (Hankiss, 1981). Ve tıpkı bireylerin bir otobiyografik anlatıya ihtiyacı olduğu gibi, grupların da bir anlatıya, “biz”in nereden geldiğimize, kim olduğumuza, bizi bir grupta neyin bir araya getirdiğine, hangi amaç ve özlemlerimiz olduğunu bizlere hatırlatır. Güvenli bir otobiyografiye sahip olmak, geçmişimizi ve tarihimizi sağlam bir şekilde kavramak, bir istikrar duygusu sağlar ve ilerlememizi sağlar. Bu temel hikayeler, “ontolojik anlatılardır” (Patterson ve Monroe, 1998: 325). Anlatılar, günlük dil, söylem ve retoriğe gömülü olarak varolurlar ancak sadece geçmişte olanı değil, ideal olanı da ifade ederler (Wertsch, 2000), benlik imajını yapılandırır ve kolektif çıkarların ön planda olduğu bir dünya görüşü yaratır (Hankiss 1981; Subotic, 2016).

Devletlerin anlatıları ise belirli politika değişiklikleri gerektiğinde yapılması gerekeni, neden yapıldığıyla (“modern”, Avrupalı” ya da tarihsel olarak yapmamız istenen “kahramanca bir fedakarlık” gibi nedenler) tekrar tekrar ilişkilendirerek, iktidarların olası siyasal değişimlerine karşı meşruiyet sağlarlar (Subotic, 2016: 616). Dolayısıyla devletlerin sistematik bir otobiyografik anlatısı olsa da, kriz zamanlarında anlatılar değişebilir, çünkü devletin meşruluğu, hem düzeni sağlayabilme hem de düzenin vatandaşlar açısından anlaşılabilir olması açısından vatandaşlarda uyandırdığı duygular önemlidir (Huysmans, 1998: 242). Anlatılar hem psikolojik hem de yapısal güvenlik sağlayabildikleri ölçüde vatandaşlar için anlamlı hale geleceklerdir (Kinnvall, 2006).

Anlatılar, gerçekliği nasıl yorumlayacağımızı etkiler, siyasi davranışlarımızın oluşumunda, yaşananları anlamamızda önemli rol oynar (Patterson ve Monroe, 1998: 321). Anlatılar, siyasi eylemin nedenlerine odaklanılmadan, sorgulanmadan sunulurken alternatif açıklamalara olanak tanımamaktadır. Bu durum, alternatifleri marjinalleştirip dışlarken, hâkim politikaları yeniden üretir ve sağlamlaştırır (Autesserre, 2012: 6). Anlatılar, seçici ve amaçlıdır; hem birey hem de devletler, “öteki”lerini tanımlarken hikayenin bazı kısımlarını atlayarak; bizler için ideolojik ve duygusal anlamı olan bir dönemi ya da hikayeyi tercih edecektir (Franzosi, 1998). Belirli bir sosyal düzen veya belirli bir dizi sosyal politikayı gerçekleştirmek amacıyla oluşturulan anlatılar, toplumu yönlendirme gayesi içerirler. Bu nedenle, aktörlerin yaptığı politika seçimlerinin temelini oluşturan normatif anlatının ne olduğunu anlamak, devlet davranışını anlamayı mümkün kılar (Subotic, 2016). Bu nedenle, özneler devletlerin kimlik anlatılarına bilinçli olarak dahil olmayı isterler. Özneler için kimliklerini şekillendiren ve deneyimlerini anlamlı hale getiren bir anlatının içerisinde yer almak daha güvenlidir (Glynos ve Howarth, 2008). Devletler, bilhassa kriz zamanlarında öz-düşünsel anlatılarını, benliğe ilişkin olumlu görüşleri sürdürmek için biyografik sürekliliklerini inşa etmeye çalışırlar (Steele, 2008).

Anlatılar aracılığıyla devletler, kolektif hafızanın oluşturulmasını hedeflerler. Böylece geçmiş ve şimdi arasında bir süreklilik duygusu kurulması ve bireylerin ya da grupların biyografik süreklilik duygularını sürdürmelerine izin vererek değişim yoluyla ontolojik güvenliğin korunmasında ve yeniden tesis edilmesinde kilit bir rol oynar (Kinnvall, 2004; Mälksoo, 2009). Anlatılar, hem beklentileri hem de davranışları yaratan sosyal yapılardır (Mattern, 2001; Subotic, 2016). Anlatılar, belirli toplumsal değerleri oluşturmak, bunları teşvik etmek amacını gütmekle beraber, grup içi dayanışma duygusunu arttırmayı da amaçlar. Siyasal aktörler, destekçilerini belirli bir politikaya ikna etmek için anlatıların içerdiği hikayeleri kendi çıkarlarına uygun olarak yönlendirmeye çalışırlar (Hart, 1992: 634).

Hafıza ise hem bireysel hem de kolektiftir. Birey düzeyinde hafıza, kendi öznel deneyimlerini, yaşam seçimlerini haklı çıkarmak için bir motivasyonun yanı sıra bilişsel önyargılarını da yansıtan bir yaşam anlatısını düzenler (Lebow, 2006: 11–12); kolektif hafızada ise gruplar bir bütün olarak toplumdaki değişimi anlamlandırmaya

çalışır (Berenskoetter, 2014: 271). Bireysel-kolektif düzeyde hafızanın birleştiği noktada ise birey hayatında anlam bulmak ve toplumun diğer üyeleriyle dayanışma bağları oluşturmak için öz-anlatılarının başkaları tarafından da onaylanmasını isterler (Lebow, 2006: 8). Bunun sebebi, bireylerin ontolojik güvensizliklerini kolektif hafıza unsurları aracılığıyla giderme çabalarıdır ancak kolektif hafızanın grup üyeleri tarafından da ortak olarak paylaşılabiliyor olması gereklidir. Kimlik tehdit altında olduğunda, birey kimliğinin topluluk duygusunu desteklemek amacıyla anılardan yararlanır ve hafıza böylece yeniden şekillendirilir (Bell, 2006: 6). Kimlik içerisindeki kolektif unsurların yaratılması ve korunmasında hafızanın önemli bir rolü vardır. Kolektif hafıza aracılığıyla bir topluluktaki bireyleri yalnızca grup üyeleri olarak hatırlamakla kalmaz, aynı zamanda bu grupları ve üyelerini eylem düzeyinde de birarada hayal edebiliriz (Olick, 1999; 342). Böylece birey, kolektif hafıza aracılığıyla bir topluluğa aidiyet duyarak hem geçmişinin hem de kimliğinin sürekliliğini sağlamaya çalışır (Rumelili, 2018).

Kolektif hafıza aynı zamanda fiziksel yapılar içerisinde de varolabilir. Ejodus'un (2021) Priştina'daki yapımı bitmeyen Kurtarıcı İsa Kilisesi örneği üzerinden gösterdiği gibi, tarihi yapılar öz kimlik anlatılarının fiziksel uzantıları olarak işlev görerek, geçmişin unutulmak istenen yönünü temsil edebilir. Ejodus'a (2021: 278) göre Kosovalı Arnavutlar için baskıcı Milosevic rejiminin zayıf ve aşağılanmış benliğini temsil eden bu kilisenin yapımının tamamlanmamış olması Kosova devletinin ontolojik güvensizlikten kaçınma hissini ifade etmektedir. Benzer şekilde Mitzen'in (2018: 1384) ifade ettiği gibi bir yaşam alanı olan ev, hem göç politikalarını, hem de 'tehditkar bir dünyada yaşanılabilir sığınak'ı temsil eden mitsel bir yapıya dönüşebilir.

Devletler ise ontolojik güvenliklerini sağlamak için farklı duyguları harekete geçirebilen 'hafıza politikası rejimleri' (Kubik ve Bernhard, 2014: 7) yürütürler. Hafızanın kimlik ve aidiyet oluşturma gücünden yararlanmaya çalışan siyasi aktörler, insanların geçmişi nasıl hatırladıklarını ve dolayısıyla şimdiki zamanda nasıl hareket ettiklerini kontrol etmenin bir aracı olarak geçmişle ilgili kolektif anlatılara müdahale etmeye ve bunları şekillendirmeye çalışırlar (Subotic, 2018). Bu tür müdahaleler, seçkinlerin geçmişteki eylemlerini haklı çıkarmalarına (Lebow, 2006: 6) ve zaman zaman kimliğin ötekilerinin nüfuzunu ve etkisini önlemeyi amaçlarlar (Gustaffson,

2014: 72). Aktörler, kolektif tarihi de anlatılar aracıyla yeniden yaratırlar (Roediger ve Wertsch, 2008).

Hafıza ya da kimlik anlatılarının tehdit altında olduğunu düşünen devletler bu anlatıları korumaya çabalarlar (Malksoo, 2015; Bezirgan-Tanış, 2019). Anlatılar, devletin arzuladığı kimliği edinmesi açısından travmasının yaratmış olduğu kopuştan kurtarma işlevi görür. Devletler, ontolojik güvenliklerinin peşinde koşarken aynı zamanda uluslararası alanda da güvenliklerini sağlamaya çalışırlar. Bunun sebebi, devletlerin kendi bakış açılarında kendilerini güvende hissetmelerinin yeterli olmayışı, diğer devletlerin karşısında da kendilerini güvende hissetmelerinin gerekliliğidir. Bu bağlamda çoğu devlet, dönemin konjonktürünün yarattığı olumlu kimliklerle tanımlanmak ister (Zarakol, 2016). Bir sonraki bölümde, literatürde tartışılan İslam toplumlarının modernite kaynaklı ontolojik güvensizliklerinden bahsedilecektir.

2.4. İslam Toplumu ve Ontolojik Güven(siz)lik

OGT literatürünün kaygıyı modernite ile eşleştirmesi, Batı-dışı toplumların modernite kaynaklı ontolojik güvensizliklerini de gündeme getirmiştir. Bu bölüm, İslam toplumlarında ontolojik güvensizliğe dair literatürün odaklandığı iki unsur olan modernite ve sömürgecilik tartışmalarını içermektedir.

2.4.1. Bir Kaygı unsuru Olarak Modernite

Modernizasyon teorisi aslında ekonomik kalkınma ve bilimsel bilginin yayılmasını, kültürel değişimin itici gücü olarak görmüş, böylece din ve geleneksel dünya görüşlerinin yerini rasyonaliteye bırakacağını savunarak, kültürel değişimi şekillendirmede bilişsel faktörlerin rolünü vurgulamıştır (Inglehart, 2018). Ancak bu teorinin öngöremediği şey, modernitenin bir çeşit psikolojik direnişe de sebep olabileceğidir. Çünkü modernite projesi zamanla belirli kültürel biçimleri, kimlikleri ve yaşam tarzını Batılılaştırmayı arzu eden bir dayatma şeklini almıştır (Göle, 1991: 28). Tüm dünyada modernite ve ekonomik kalkınmanın artan etkisi, modernizasyon teorisinin beklentilerini tam anlamıyla gerçekleştirememiştir. Örneğin, ekonomik liberalleşmenin seküler toplumu da beraberinde getireceği argümanı (Inglehart ve Norris, 2003), kısmen gerçekleşse de din ve milliyetçi ideoloji toplumları etkilemeye devam etmiştir. Modernite sürecinde, siyaset ve ekonominin liberalleşmesi

kaynaklara erişim ve dağıtımda toplumsal adaleti sağlayamadığı için bilhassa Batı dışı toplumlarda hem psikolojik direniş oluşmuş, hem de zaman zaman kitle protestoları ile daha eşitlikçi bir düzen kurmayı talep eden birçok öfkeli bireyin sosyal hareketlere katılmasına neden olmuştur (Kinnvall, 2006). Böylece Kinnvall (2006) dini milliyetçilik içeren anlatıların, Batı dışı toplumlarda bireyin, adil olmayan dünya düzeninde kendine yer bulamaması nedeniyle baskın kimlik-göstergesi haline geldiğini iddia etmektedir.

Küreselleşme, uluslararasılaşmanın artmasına ve devletlerarası sınırların azalmasına yol açsa da, kimlik politikaları eskisinden daha fazla önem kazanmaya başlamıştır. Bu durumun sebebi kültürlerin aynılığına karşı bir savunma geliştirilmesi olarak düşünülebilir (Ayata, 1997: 60). Bilim ve teknoloji alanındaki gelişmeler, artan küreselleşme, Batı'yı olduğu kadar Doğu toplumlarını da etkilemiş ancak Doğu toplumları, kendi ürünleri olmayan bu sürece yabancılaşarak kimlik bunalımı yaşamaya başlamışlardır. Bu nedenle Kinnvall, pek çok toplumda ontolojik güvensizliğin, modernite kaynaklı bir travma olduğunu iddia ederek, özellikle Müslüman toplumlarda bu etkinin daha güçlü olduğunu belirtmektedir. Modernite ve küreselleşme, kişisel güvensizlik kadar sosyal ve ekonomik altüst oluşlara da yol açmıştır. Böylece, insanlar maddi yoksunluk, psikolojik belirsizlik ve ideolojik yokluk sorunlarını çözeceğini umdukları liderlere yönelmektedirler (Kinnvall, 2006). Kinnvall'ın Hindistan örneğini incelediği çalışmasında, ontolojik güvensizliklerin hem düzeyinin hem de onlarla mücadele biçimlerinin kast, sınıf, ırk, cinsiyet veya diğer kimliklere göre değiştiğini gözlemlemiştir. Bu stratejileri değiştiren temel nokta, algılanan dış tehdide ve 'öteki'lerin tanımına göre farklılık gösterdiği için modernitenin yarattığı ontolojik güvensizliklerde kimliğin rolüdür.

Bu bağlamda, hem grupların hem de devletlerin "geçmişe yönelik özlem"ler üzerinden anlatı yaratma çabası, modernitenin vaatleriyle ilgili bir hayal kırıklığıyla ilgilidir (Shapiro, 2000). Moderniteyi eleştirenler postmodernistler de, onun ulusal tarih ile uygunluğu ölçüsünde tarihin yeniden yazılması gerektiğini iddia ederler (Crane, 1996 akt. Neyzi, 2002). İktidarların ideal özneler kurgulama isteği, özellikle modernite süreciyle birlikte başlamıştır. Modernizm ile devlet düzeyinde ontolojik güvensizliğin ilişkisi, modernitenin beraberinde getirdiği tekçi kültürel kimliğe karşı,

ulus devletlerin devletin bekası için kolektif kimlik inşa etme çabasında görülebilir (Dalbay ve Avcı, 2018).

Postmodernistler, modernitenin Batı sömürgeciliğinin bir başka formu olduğunu ve Batılı olmayan değerlerin modernitede yeri olmadığını iddia ederler (Kinnvall, 2006: 12). Küreselleşmenin yol açtığı altüst oluş, toplumlarda kolektif varoluşsal kaygı durumuna yol açarak kimlik ve topluluk arayışını her şeyden önemli hale getirmektedir. Böylece modernitenin “korkudan ve yoksunluktan özgürlük” anlamına gelen “seküler” kavramları, ontolojik güvenliği sağlamak konusunda başarısız olur.

Bu bağlamda, modernitenin hem pratikte uygulamaları hem de imgesinin Müslüman toplumlarda travma yarattığı açıktır. Kinnvall ve Lesbit-Narking (2011), modernitenin Müslüman toplumlardaki algısını ele alarak, modernite reformlarının halkın kendisi tarafından değil, devlet tarafından yürütüldüğü için toplumun moderniteyi, eğitilmiş bir grup devlet elinin, toplumun daha geleneksel ve daha az eğitilmiş kesiminin geleceğini şekillendiren politikalar olarak yorumlandığına dikkat çekmiştir. Modernite ile beraber, küreselleşen bir dünyanın belirsizlikleri ile karşı karşıya kalan, kendilerini köklerinden kopmuş hissedilen Müslüman toplumlar, kendi ulusal ve dini kimliklerini varoluşlarının bir parçası olarak addederek moderniteye isyan ederek ve daha eski ve tanıdık kavramlara yönelerek “hayal edilmiş bir geçmişe geri dönmek” için çabalamaktadırlar (Kinnvall, 2004: 744-5). Benslama (2009) söz konusu travmayı özellikle bilimsel gelişmelerin hız kazandığı 1960’lardan sonra, Müslüman dünyada din âlimlerinin argümanlarını sürekli olarak bilimsel kanıtlar aracılığıyla sunma çabalarında gözlemlenebileceğini iddia etmektedir. Aydınlanma, İslam toplumlarında dinin bilim ile çelişmediğini iddia etme motivasyonu haline gelerek, Müslüman toplumların İslam’a daha fazla sarılmasına sebep olmuş ve onu “bir bağlantı nesnesi” (Volkan, 1988) haline getirmiştir.

Bilimsel kanıtlar sunma olgusu, Giddens’in (1991) ontolojik güvenlik teorisindeki kaygının uzmanlık yoluyla yönetilmesindeki gibi bir anlamı ortaya çıkarabilir. Uzmanlık, hayatı daha öngörülebilir ve istikrarlı hale getirmek için bireylere somut bir bilgiler dizisi sunar. Giddens’a (1991) göre modernite, krizlere yanıt veren ‘uzmanlaşma’ya güvenir çünkü modernitenin getirdiği pek çok unsur uzmanlar aracılığıyla anlaşılabilir olduğu için güven sağlar. Ancak sekülerizmin

benimsenmemesi ve toplum tarafından ‘yabancı bir kavram’ olarak algılanması ‘uzmanlaşma’nın da güven getirememesiyle sonuçlanmaktadır.

Geçmişe dönüş çağrısı, parçalanmış öznellikleri birleştirme çabasını ifade eder; nesiller arası ilişkiler ve kolektif hafıza bu süreçte kilit bir rol oynar, milliyetçi projeler tarafından kutsallaştırılan aile kavramı da geçmişe dönüşün kurumsal sembolüdür (Yogi, 1996 akt. Neyzi, 2002). İktidarlar, hızlı değişim ve ekonomik güvensizlik ışığında kutsal değerlere yönelik tehditleri söylemleri içerisine yerleştirerek, yüceltilmiş, hayali bir nostaljik geçmişe güven duyarlar (Kinnvall, 2014).

Nandy’ye (1988) göre bir toplum modernleştğinde sekülerleşmeye başlar ve geçmiş ile bağlarını kopardığını farkederek direnmek için eski inançlarıyla bağlantılı ideolojiler arar. Böyle bir durumda toplumu oluşturan bireyler, anlatılara kulak verir. Bu anlatılar, kolektif hafızanın ve sembollerin yeniden yapılandırılarak, öznellik ve hareketliliği sınırlandırma ve kontrol etmede güçlü bir rol oynayan psikolojik bir sürece işaret etmektedir (Kinnvall ve Mitzen, 2020). Tam da bu noktada, toplum modern olup sekülerleşirken aslında yeni anlatılara tutunarak yeni bağlantı nesneleri bulur. Bir sonraki bölümde Müslüman ülkelerde ontolojik güvensizliğin bir diğer kaynağı olan sömürgecilik ya da sömürgecilik geçmişi olmayan ülkeler için tanımlanan hayali sömürgecilik kavramı ele alınacaktır.

2.4.2. Benliğin Bitmeyen Kâbusu: Sömürgecilik

Batılı kimliğin, Doğulu ötekilerine karşı kendisini hiyerarşik anlamda daha üstün olarak tanımlaması (Barkawi, 2009), Batı sömürgeciliğine de meşru bir zemin sağlar. Sömürgecilik, Shani’ye (2017: 278) göre ontolojik güvenliği hem sağlayabilir hem de güvensizliğe sebep olabilir. Örneğin, sömürgecilik gelenekleri ve inançları dışlayan, araçsallaşmış hiyerarşik bir kimlik siyasetine indirgendiği takdirde ontolojik güvensizlik kaynağı olabilir ancak kimlik inşası, bireylerin yaşanmış deneyimlerinin bir parçası olan inançlarını ve değerlerini kapsarsa ve bireyin psikolojik beklentilerini karşılırsa ontolojik güvenliği sağlayıcı bir işlev görür. Aranda vd. (2021) Florida’da yaşanan doğal felaket sonrası Porto Rikolu göçmenlerin ontolojik güvensizliklerini ele aldıkları çalışmalarında, göçmenlerin doğal felaket karşısında yaşadıkları sosyal travmanın, sömürgecilik ile

ilişkilendirilebilecek bir kültürel travmaya nasıl dönüştüğünü açıklamaktadır. Buna göre sömürgeci kurumlara olan güven, belirli bir felaketin yıkımları karşısında yaşanan çaresizlik ile kurumlara güvensizliğe dönüşmüş, sömürgecilik kaynaklı varolan travmayı su yüzüne çıkararak bireylerin ontolojik güvensizliğinin artmasına sebep olmuştur.

Modernite söyleminde, “seküler”, bireyin kendisini teolojik söylemden kurtararak özgürleştirdiği bir kimliği ifade eder (Shani, 2017). Dünya sistemi düzeyinde, hiyerarşiler ve dolayısıyla güç, bu çekişmede Müslümanları Batılı tahakkümün nesneleri haline getirir (Grosfoguel, 2012). Vieira’ya (2018) göre, postkolonyal özneliği oluşturan en temel psikolojik mekanizma, tam bir benlik duygusuna yönelik arayış sürecinde sürekli hüsrana uğrama sonucu oluşan kaygıdır. Böylece ontolojik güvenlik, Lacancı terimlerle, *Ben*’in idealize edilmiş bir ayna-imesi ötekiyle ilişkili olarak hayal edilir. Buna göre, Batılı öteki tarafından temsil edilen “ego-ideal”e öykünmek ve aynı zamanda direnmek için her zaman var olan arzunun yarattığı kaygı güdümlü eksikliğin varlığı söz konusudur.

Ulusal kimliklerin ve söylemlerin, sadece kültürel olgular olmaktan çok, dış dünyadaki hem siyasi, hem ekonomik hem de jeopolitik süreçlerde kök saldıkları için hem maddi ve psikolojik dünyalar arasında bir köprü oluşturduğu hem de bilinçsiz psikolojik süreçlerde ve güçlü duygularda kendini gösterdiği düşünülebilir. Söylemler, stresli veya çatışmalı sosyal durumlarda büyük bir duygusal güce sahip olan kimlikler inşa eder ve böylece, uzun vadede herhangi bir gerçek değişiklik yaratamasa da, kısa vadede kaygıyı kontrol altına almaya yardımcı olabilecek sosyal savunma mekanizmalarını yaratma potansiyeli vardır (Vogler, 2000: 35).

11 Eylül sonrası yaşananlar ve Batı’nın “Kurtarılması gereken Doğulu kadın”ı inşası karşısında, Müslüman toplumların zedelenen benliği içerisinde psikolojik bir direniş başlatarak Batılı ötekiyi bir dizi ahlaksızlıklar silsilesi ve “kutsallarımıza saldıranlar” olarak inşa etme gayreti bu sorunun temel noktalarını ortaya koymaktadır. Bu karşılaşmalar sonucu oluşan Batılı söylem, tarih boyunca Doğulu kadını sefil ve ezilmiş olarak tasvir ederek kadınların örtünmesini, hem kadınlara yönelik baskı hem de Doğulu toplumun “geri kalmışlığının” ve “barbarlığının” işaretleri olarak görmüştür (Ahmed, 1992: 144). Müslümanların varlıksal bir tehdit olarak Batılı

kimlikteki tanımı, Müslümanlar üzerindeki devam eden tahakkümlerini haklı çıkarmaya çalışır (Jamil, 2014). Batılı kimlik, Müslümanları ‘öteki’si olarak tanımlarken, her karşılaşmanın “şiddet ve yıkım olasılığını” içerdiğini varsayar (Bravo Lopez, 2011: 569; Osman, 2017).

Diğer yandan, sömürge geçmişi olmayan ülkelerde de Batılı ‘öteki’ kimliğini düşünmek mümkündür. Zarakol’un (2011) Rusya, Türkiye ve Japonya örnekleri üzerinden ifade ettiği gibi, Batı medeniyetinin bir değer olarak kabul görüşü, bu ülkelerin kendilerini kabul ettirebilmeleri için arzu edilen bir kimlik yaratma çabasıyla Batılı ‘öteki’den hem nefret etmiş hem de onlar gibi olmaya çabalamalarına sebep olmuştur. Türkiye’nin Müslüman kimliği, uluslararası düzende Müslüman-Batı karşılaşmasının bir parçası olmasını zaruri kılmıştır. Toplumsal anlamda ise, Aktoprak’ın (2016) Türkiye örneği üzerinden belirttiği gibi, Türkiye’de kolonyal geçmiş olmamasına rağmen, hayali kolonyalistler iktidarların populist söylemlerinde sıkça kullanılmış ve hayali bir öteki yaratılmıştır.

Kısacası, sömürgecilik ve modernite projeleri Müslüman toplumlarda ontolojik güvensizlik yaratarak, insanların daha tanıdık kavramlar olan aile, din ve geleneğe yönelmelerine sebep olmuş, iktidarların hayal edilmiş bir geçmişe geri dönmeye ikna eden söylemleri, toplumun cinsiyet eşitliği “Batılı bir kavram” olarak algılaması sebebiyle bu kavramdan daha da uzaklaşmasına sebep olmuştur. Bundan sonraki bölüm, ontolojik güvenlik ve cinsiyet ilişkisinin Batılı-Müslüman kimlik karşılaştırmalarından kaynaklanan köklerini ele almaktadır.

2.5. Cinsiyet ve Ontolojik Güven(siz)lik

Ontolojik Güvensizlik ve Cinsiyet ilişkisi OGT literatüründe görece yenidir. Delehanty ve Steele (2009) tarafından devlet düzeyinde cinsiyetlendirilmiş ontolojik güvensizliklerin ele alındığı çalışma sonrası ivme kazanan sözkonusu literatür, hem birey hem de devlet düzeyinde ontolojik güvensizlikleri, cinsiyet çalışmalarıyla birleştirerek kavrayışımızı geliştirmiştir. Bu bölümde cinsiyetlendirilmiş ontolojik güvensizliklerin literatür tarafından ele alınan temel yapıtaşları incelenmiş ve tezin analiz bölümünde de sıklıkla kullanılacak olan mekanizmalar irdelenmiştir.

2.5.1. Uluslararası Düzenin Eril Hali ve Cinsiyetlendirilmiş Güvensizlikler

Ontolojik güvenlik, iktidarların kadın politikalarında ve kadınların kaygılı öznel deneyimlerini anlatma biçimlerinde önemli bir rol oynar (Harel-Shalev ve Kook, 2021). Öncelikle güç, hem uluslararası sistemde devletlerarası ilişkilerde, hem de bireysel ve toplumsal ilişkilerde aynı zamanda erilliği temsil etmektedir. Bu nedenle gücün vücut bulduğu yapılar (iktidar), eril kimliği sürdürmeye çalışır. Aksi takdirde, iktidar eril kimliğini kaybettiğinde, erkekliğin gereklerini yerine getirememe, değersizleşme ile karşı karşıya kalacaktır. Devletler de eril varlıklar olduğundan, devlet davranışının cinsiyet analizi hegemonik erkekliği esas alır. Belirli duygular (onur, utanç, şeref) öz kimliğin ve dolayısıyla devlet davranışının temelidir, devletler namus arar ve utançtan kaçınmaya çalışır ki, bu durum hegemonik erkekliği sürdürme arzusuyla ilgilidir (Akın, 2016:15). Hegemonik erkeklik ise yalnızca kültürel bağlam ile açıklanamaz, aynı zamanda kurumsal bir iktidar yapısını ve ataerkilliğin düzenleyicilerini de düşünmeyi gerektirir. Diğer bir deyişle, hegemonik erkeklik hükümet, dini liderlik, ordu vb. gibi güçlü kurumlarda vücut bulur (Svedberg ve Kronsell, 2003 akt. Kinnvall, 2006).

Dışarısı/içerisi, maddi/manevi ve kamusal/özel gibi ikili zıtlıklardan beslenen bir ideoloji olan milliyetçi ideolojinin (Chatterjee, 2012) cinsiyetlendirilmiş bağlamda kadınlara ve erkeklere farklı roller sunmayı doğallaştırdığı bir durumda söz konusu ayırım, kadınları tehlikeli dış dünyadan hem ayırır hem de korur çünkü kutsallık atfedilen ‘millet’in onuru kadındır. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet, ulusun biyolojik ve kültürel yeniden üretimini ve ulusun “özünü” sembolize eder (Kinnvall, 2017; Yuval-Davis, 1997). Cinsiyet söylemi milliyetçilik ile birleştiğinde, “ulusun” kadınlarını diğer “yabancı” kadınlardan ayırmayı ve “ulusal” olarak tasavvur edilen erkekleri “yabancı” erkeklerden kurtarmayı amaçlamaktadır. Bu tür bağlamlarda milliyetçilik, 'cinselliğin düzenlenmesine ve ulusun yeniden üretilmesine, 'bizim' kadınlarımızın korunmasına ve başkalarının cinsiyet kültürünün şeytanlaştırılmasına dayanan bir toplumsal cinsiyet söylemi' ile iç içedir (Mulinari ve Neergaard 2014: 46). Ontolojik güvenlik arayışı açısından, siyasi aktörler ulusu etkilemek için anlatılarında sıklıkla milliyetçi unsurları kullanırlar çünkü bunlar toplumun artan endişelerine hızlı cevaplar içerir. Devletler, ulusal aidiyet duygusunu pekiştirmek

için genellikle toplumsal cinsiyete dayalı ontolojik güvenlik anlatılarını stratejik olarak kullanırlar (Harel-Shalev ve Kook, 2021).

Milliyetçilik ideolojisi doğası gereği cinsiyetlendirilmiştir, çünkü grup kimliğinin (“biz”e karşı “onlar”) inşasına ve tahakkümün doğallaştırılmasına (“onlar” pahasına “biz”) dayanır. Böylece toplumsal hiyerarşiler düşünüldüğünde milliyetçilik, erkeklerin/erilliğin kadınlar/dişillik üzerindeki tahakkümünü temel alır (Peterson, 1994: 83). Söz konusu eril mantık, eril iktidarın cinsiyetlendirilmiş milliyetçiliği temel alan ontolojik güvensizliğinin bir yansımasıdır (Agius vd., 2020). Bazı yazarlar cinsiyetin maskülenleştirilmiş, militarize hale getirilmiş ve devlet merkezli “güvenlik” tanımlarının teşvik edildiği bir süreç olarak “güvenlikleştirildiğini” iddia etmektedir. Bu durum, kadınların ve marjinal grupların güvenlik kaygılarını dışlamaktadır (MacKenzie, 2009; Wibben, 2011). Bu kaygıların cinsiyet-güvenlik bağı siyasal alandan uzaklaştırılarak özel alanın bir parçası olarak düşünülür (Stachowitsch, 2019)

Agius vd. (2020), ontolojik güvensizliklerdeki eril yapıyı ele alırken, devletlerin ontolojik güvensizliklerini ulusun kaybı tehdidi ve duygusal öğelerin eklendiği şanlı geçmişini yücelten bir söylem aracılığıyla meşrulaştırdıklarını iddia eder. Bu geçmiş, ulusu ilerici fikirlere ve ‘öteki’lere karşı koruyabilecek güçlü erkek liderlerin varlığını ve gerekliliğini vurgulayarak hafızayı tekrar yaratır ve şekillendirir (Agius vd., 2020). Delehanthy ve Steele (2009), devletlerin otobiyografik anlatılarının “cinsiyetlendirilmiş” olduğunu ve güce yapılan vurgunun altını çizer. Bu anlayışa göre, devlet öz-kimliğinin baskın otobiyografik anlatısının maskülenliği tekrar yaratılır. Bu erilleştirilmiş otobiyografik anlatının gücü, erilleştirilmiş otobiyografik anlatının yanında var olan karşı ‘dişil’ otobiyografik anlatıların ‘içsel ötekileştirme’ sürecini de oluşturmuş olur. Bu noktada eril devlet, siyasi güç, nüfus siyaseti, biyo-politika ve yönetimsellik aracılığıyla norm temelli politikaların inşa edilmesi hedeflenmektedir (Burul ve Eslen-Ziya, 2018).

Postkolonyal toplumlarda siyasal kültür büyük ölçüde aile, cinsiyet ve ırk üzerindeki ideolojik mücadeleler aracılığıyla şekillenir (Ong, 1995:78). Kinnvall (2019), Modi iktidarı döneminde Hindistan’ın maskülenleşen siyasetini ontolojik güvensizlik olgusu üzerinden anlattığı çalışmasında, “Ulusluk” ve “din”in cinsiyetli çizgilerle

yeniden icat edilerek, din ve sekülerizmin hegemonik yorumlarının Hint toplumunda tezahür eden bir dizi ontolojik güvensizliği “iyileştirmeyi” amaçlayan normalleştirici anlatılara dönüştüğü uygulamalara sebep olduğunu analiz etmektedir. Bu anlatıların gelişiminin özellikle kriz zamanlarında, psikolojik sosyal ya da ekonomik kaygıların, korkuların, belirsizliklerin olduğu bir dönemde ortaya çıkışının daha anlamlı olduğunu ve anlatıların çekiciliğini arttırdığını vurgular.

Müslüman Dünya-Batı arasındaki cinsiyetlendirilmiş ilişkiler ise kimliklerin çatıştığı bir söylemsel alanda vücut bulmaktadır. Bilhassa, 11 Eylül sonrası, Başkan George W. Bush’un, ABD’nin ‘kadınların evlerinde tutsak olduğu radikal İslam imparatorluğu’na karşı bir savaşta olduklarını’ ve Müslüman kadınları kurtaracaklarını ifade etmesi, tartışmalara sebep olmuştur (CNN, Eylül 11, 2006). 2002 yılında Abu-Lughod’un “Müslüman kadınların kurtarılmaya gerçekten ihtiyacı var mı?” sorusunu sorarak Bush’un Afgan kadınlarının kurtuluşu konusundaki söylemlerini şiddetle eleştirerek bu söylemlerin Batılıların üstünlük ve küstahlık duygusunu ifade ettiğini iddia etmektedir. Oryantalizmin cinsiyetli yönünü vurgulayan bu çalışmada yer alan en önemli olgu, Müslüman toplumların olduğu ülkelerin Batılı bir bakış açısı ile ‘geri kalmış’ olarak nitelendirilmesidir. Oryantalist cinsiyet algısı, kadınların Batılı koruyucular tarafından kurtarılması gerektiğini varsaymaktadır. Bu eleştiriler, İslamcı feminizm gibi yeni kavramlara ve kadınların reformist hareketlerine de yol açmıştır (Ahmed, 1992; Badran, 1991). İslamcı feministler bir yandan Kur’an’ın liberal ve reformist yorumunu talep ederken; diğer yandan Oryantalistlerin önyargılı söylemlerinin muhafazakâr siyasetin gücünü arttırarak polarize edici bir siyasetin sebebi olduğunu iddia etmektedirler.

Devletlerin cinsiyetlendirilmiş anlatıları da belirli stratejileri ihtiva eder. Örneğin, LGBTİ haklarına direniş, devletlerin kendilerini ‘liberal Batı’ya karşı konumlandırmak istedikleri bir anlatı bağlamında mantıklı bir seçim olarak görünebilir. Bu stratejinin tam tersi düşünüldüğünde, eğer iyi bir devlet olmanın göstergesi ‘eşcinsel dostu’ olma fikri ise (Puar, 2007) anlatılarda devletin benimsediği strateji bunun üzerine inşa edilebilir (Edenborg, 2021: 2). Devletler, ulusal aidiyet duygusunu daha da sağlamlaştırmak için, cinsiyete dayalı ontolojik güvenlik anlatılarını stratejik olarak sıklıkla kullanmaktadırlar (Harel-Shalev ve Kook, 2021). Böylece, ülkelerin cinsiyete dair stratejilerini anlatıların ve ideolojilerin

uluslararası düzeyde popülerliği ile ilişkilendirebiliriz. Bir sonraki bölüm ontolojik güvensizliğin ortadan kaldırılması amacıyla iktidarlar tarafından yaratılan milliyetçi anlatılarda kadın kurgusuna odaklanmaktadır.

2.5.2. Milliyetçi Anlatılar: Ulusun Taşıyıcıları Olarak Kadınlar

Kinnvall'a (2006:180) göre geçmiş deneyimlere dair çok sayıda yorumu içerisinde barındıran dini milliyetçilik, güvenlik arayışındaki bireylere yanıtlar sağlama konusunda önemli bir anlatı biçimidir. Milliyetçilik ve din, diğer kimlik inşalarıyla karşılaştırıldığında, bireye hem 'evde olma' hissini hem de 'hayal edilen bir geçmiş'i sunar (Calhoun, 1997, akt. Kinnvall, 2006). Her ikisi de bütüncül ve gerçeğe dayalı olduğunu iddia ettikleri, özcü kültürel nitelikler sunarak, kendilerine karşı bir başka benliğin tanımlanıp birleşmesine engel olmaya çalışırlar. Kinnvall (2009: 79), bilhassa küreselleşmenin istikrarsızlaştırıcı etkilerine karşı, bireyin 'öznelliği güvenlikeştirmek' amacıyla bu tarz kimliklerin öneminin artmasına karşı uyarılmaktadır.

Kimliklerimiz hem kendimizle özdeşleşme (özne özdeşleşmesi) hem de "öteki"lerle ilişkilerimiz aracılığıyla yaratılmakla beraber, ulus, din ve cinsiyet gibi sosyal yapıların inşa ettiği kültürel söylemler ve anlatıların da bu inşa sürecinde rolü vardır (Kinnvall ve Nesbit-Larking, 2011: 8). Devletin ontolojik güvenliğini sürdürebilmesinin yollarından biri, güvenlik, istikrar ve özellikle güçlü söylem ve inançlardan oluşan kolektif kimliklerin inşasıdır (Kinnvall, 2004: 742). Bu noktadan hareketle milliyetçilik ideolojisinin anlatısının kadın kimliğinin oluşumunda doğrudan ilgili olduğu söylenebilir. Milliyetçilik ideolojisi, tüm dünyada kadın kimliği oluşumunu en çok etkileyen ideolojilerden biri olmuştur.

Cinsiyet, ulusun biyolojik ve kültürel yeniden üretimini, dolayısıyla ulusun "özü"nü oluşturur (Kinnvall, 2017; Butler, 2004; Yuval-Davis, 1997). Amaç, 'ulusun' kadınlarını diğer 'yabancı' kadınlardan ayırmak ve aynı zamanda 'ulusal' olarak tasavvur edilen kadınları 'yabancı' erkeklerden kurtarmaktır. Bu tür bağlamlarda, milliyetçilik, 'ulus içinde cinsellik ve üremenin düzenlenmesine, 'bizim' kadınlarımızın korunmasına ve 'ötekilerin' cinsiyet kültürünün aşağılaştırılmasına/şeytanlaştırılmasına dayalı bir cinsiyet söylemi' ile iç içe geçmiştir (Mulinari ve Neergaard, 2014: 46).

Chatterjee'nin (2012) topluluğun anlatısı adını verdiği milliyetçi ideoloji dışarıyı/içerisi, maddi/ruhsal ve kamusal/özel gibi ayrımlardan beslenen bir ideolojidir. Bu ayrımlar, kadınları tehlikeli dış dünyadan hem ayırır hem de korur çünkü ulusun onuru kadındır. Bu strateji, ulus için kadın ve erkeğin farklı rollerini vurgulayarak, yani ev içi rolleri kadınlara, kamusal rolleri erkeklere atfederek, modernleşmeyle birlikte gelen değişimi dengelemeye hizmet eder (Adak, 2010). Devletlerin ontolojik güvensizlikleri, iktidarların bu güvensizlikler sonucu güçlenen ideolojiler aracılığıyla kadınların üzerinde sosyal kontrol mekanizması kurma isteğini beraberinde getirmektedir. Çünkü ulusu, 'öteki'den korumak, kadınları korumak ile aynı anlamı taşır. Bu durum sadece Batı'ya dair öfkeyi beslemekle kalmaz, ülke içindeki reformistlerin de suçlanmasına sebep olur. Böylece, Müslüman toplumlarda yaşayan muhafazakârlar, 'Batı'nın temsil ettiği şey' üzerinden öfkelerini içindeki Batı destekçilerinden (reformistlerden) çıkarırlar.

Nader (1989: 327) böyle bir 'kuşatma'dan bahsederek Müslüman toplumların, Batı ile birarada düşünülen materyalizm, anomi, ahlaksızlık gibi olgulardan korkarak, Batı'nın söz konusu hastalıklarını ithal eden içindeki Batı destekçilerine karşı duydukları öfkenin kadınlar üzerinde bir çeşit sosyal kontrol mekanizması yarattığını iddia etmektedir. Bedeni hegemonya altına almak, cinsiyetçi, şiddet içeren ve dogmatik anlamda sürekli olarak yeniden üretilen otoriter popülist pratiklerin göstergesidir (Kinnvall, 2019). Ontolojik güvensizliği azaltmak, ulusal kökeni, etnik kökeni, cinsiyeti, ırk veya dini ne olursa olsun tüm insanlar için güvenlik yaratmak demektir. Kinnvall'a göre ontolojik güvenlik perspektifi olmadan, küreselleşme ve modernitenin karşısında *"kültürü ve geleneği yüceltmeye ve hatta araçsallaştırmaya yönelik artan eğilimin"* olumsuz etkilerinin farkına varılamaz. Kinnvall (2006) grupların kültür temelinde seferber edildiğini ve bu seferberliğin nasıl olumsuz etkileri olabileceğini ortaya koyar. Bir sonraki bölüm, iktidarların cinsiyetlendirilmiş bir mekanizma olarak aileyi, anlatılarında kullanma amaçlarına ve stratejilerine odaklanacaktır.

2.5.3. Aile: Biyografik Süreklilik İçin Patriyarkal Mekanizma

Kültürlerin dinsel gelenekleri, o kültürün anlam yaratma sürecini ve kendini ifade biçimini yansıtır (Berktaş, 1996: 8). Toplum içerisindeki güç ayrımlarını yansıtan

cinsiyet kimliği ise, günlük yaşamda meydana gelen değişikliklerin ideolojik bir yansımasıdır ve cinselliğin biyolojik temeli, her zaman kültürel olarak deneyimlenir (Ross ve Rapp, 1981). Kültür, din ve geleneklere cinsiyete ve cinselliğe belirli anlamlar verse de, hemen hemen her kültürde muhafazakârların ortak noktası aile kurumunun geleceğinin ne olacağına dair kaygılanmalarıdır. Muhafazakârlar, ailenin moderniteyle birlikte yıkıma gittiğini ve bu sürece müdahale edilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Muhafazakâr perspektifte kadın, aile ya da toplum gibi kolektif yapıların bir parçasıdır. Buna göre, toplumsal anlamda geleneği taşıyan ve aktaran olarak; aile içerisinde ise ana, eş, bacı, kız rolüyle özdeşleştirilmiştir (Kaya, 2014 akt. Altuntaş ve Demirkanoğlu, 2017). Ailenin öneminin vurgulanması, evliliklerin ve kadınların doğurmaya teşvik edilmesi çoğu zaman muhafazakâr iktidarların politikalarının birer yansıması olmuş ve kadınlar bu politikalar üzerinden nesneleştirilmişlerdir (Altuntaş ve Demirkanoğlu, 2017).

Anwar’a göre (2006: 140) bilgi ve iktidar algıları, cinsel farklılık anlayışı üzerine temellendiği takdirde siyasal alanda erkek üstünlüğünü doğurur, sonra da toplumsal ve siyasal alanda kadınların ikincilliğini üretir. İslami anlayış içerisinde “cinsel farklılığın” benimsenmesinin uygulamadaki yansıması, cinsiyet adaletidir (Badran, 2013:118). Buna göre, Allah kadını ve erkeği farklı yaratmıştır ve eşit (ya da aynı) olamazlar çünkü yaratılışları farklıdır ancak cinsler arası adalet sağlanabilir. İslam dünyasında da muhafazakâr politikalar cinselliğin siyasallaştırılmasını ele alan ‘aile yanlısı’ bir perspektif aracılığıyla anneliğe dair nitelikleri kutsayan cinsiyet farklılaşması fikri üzerine kurulur (Moghadam ve Kaftan, 2019: 560). Liberal fikirlerin yayılması ve Batılı müdahaleler, aileye ve dine yönelik algılanan tehditlerdir (Moghadam, 2013).

Söz konusu Batılı müdahaleler, Batı’nın ‘ahlaki üstünlük’ söylemini de beraberinde getirerek Müslüman nüfusun olduğu ülkelerde muhafazakârların gücünü artırır. Örneğin, Moghadam (2003) Müslüman ülkelerde muhafazakârların desteğinin artmasının Batı değerlerine tepki olarak geliştiğini, bunun da geleneksel cinsiyet normlarını beraberinde getirdiğini tartışmaktadır. Bu bağlamda, Ortadoğu’da ABD’nin uzun süren varlığı, cinsiyet eşitsizliğinin sürekliliğini arttırmıştır. Bunun sebebi, ABD’nin Ortadoğu’da yıllarca seküler, otoriter ve yolsuzlukla iç içe olan partileri ve liderleri destekleyerek İslamcı partilerin muhalefetini engellemesidir

(Angrist, 2012; El-Said ve Harrigan, 2006). Böylece Batı'nın askeri ve ekonomik nüfuzu, kültürel nüfuz sağlama çabası ile birleştiğinde, Müslüman toplumlarda Batılı değerlere karşı olumsuz bir tepki oluşturarak, muhafazakâr değerlere dönüşü teşvik etmektedir.

Chattarjee (2002: 198)'nin de belirttiği gibi modernlik korkusu ve kolonyalist Batı'dan farklılaşma gereksinimi kendini cinsiyet ilişkileri içerisinde ve kadınların ikincilleştirilmesinde gösterir. Böylece modern aile ve yeni kadın, hem kolonyal güce benzeme ve kendine yabancılaşma korkusunu hem de ulusun organik bütünlüğünü temsil eder (Bora, 2011). Modernizasyon sürecinde kadınlar, kurtarılması gereken kurbanlar başta olmak üzere, bazen gurur duyulacak kız evlatlar, bazen de cezalandırılması gereken fettan kadınlar olarak etiketlenebilmektedir (Bora, 2011:60).

Badran'a (2013: 118) göre dünyadaki pek çok muhafazakâr hareketin siyasal projelerinin merkezinde cinsellik ve kadın bedeninin kontrolü yer almaktadır. 1970'lerin sonlarında İslamcı hareketlerin yükselişiyle beraber, hem Asya hem de Orta Doğu ülkelerinde kadınların kamusal ve politik katılımını engelleme eğiliminde olan ideolojik argümanlar yükselişe geçmiştir (Othman, 1998: 157). Devletler, ontolojik güvensizliklerini yalnızca diğer devletlere ve uluslararası sisteme değil, içe doğru, yani topluma da yansıttığı için (Akkoyunlu ve Öktem, 2016: 509), "içeriye inşa etme" fikri olarak ulus, aile fikriyle de yakından ilgilidir. Aile metaforunda, ev anne şefkati ve sıcaklığını bulabileceğiniz; aynı zamanda kapının size her zaman açık olacağı bir yerdir (Balibar, 1991: 37 akt. Kinnvall, 2006:72).

Ailenin kutsanmasının kurumsal temelleri ataerkillikte gizlidir. Hartmann'ın (1981) ataerkillik tanımında, erkeklerin kadınlar üzerindeki sistematik gücü ve bu gücün kaynağının, erkeklerin kadın emeği üzerinde kontrol sahibi olmalarına izin veren tüm sosyal yapılardan oluştuğu ifade edilir. Walby (1996), ataerkilliği özel ve kamusal olarak ayırarak, bunlar arasındaki ilişkinin zamana, topluma ve kültüre göre farklılık gösterdiğini belirtir. Özel ataerkillik, erkeğin kadın üreme faaliyetleri ve ev içindeki kontrolünü ifade ederken; kamusal ataerkillikte, kamusal alandaki tüm yapılar ataerkilliğin uygulayıcıları ve koruyucuları olarak tanımlanır (Toksöz, 2016). Ailenin her iki ataerkillik tipinin de içinde yer alması ise onu farklı kılar. Aile ile iktidarlar,

hem kadının üreme faaliyetleri üzerinde kontrol sağlarlar, hem de kadınların emek piyasasındaki dezavantajlı konumlarının yer aldığı kamusal ataerkillik aracılığıyla işgücü olarak dezavantajlı bir konuma düşürülürler.

Patriarşi içerisindeki erkeklerin, kadınlar ve çocuklar üzerindeki hakları, bireysel güç ilişkilerine dayanmaz, örgütlü ataerkilliğin içinde yer alır ve bu düzen tarafından desteklenir. Muhafazakârların, evlilik ve aile kurumu ile beraber kadınların boşanmasına olan erişiminin kısıtlanmasına önem vermeleri dikkat çekicidir. Çünkü boşanmanın kısıtlanması, aynı zamanda hiçbir çocuğun ‘bilinmeyen bir babadan doğmaması’ amacını içerir. Devlet ve yetkilileri, böyle bir yapı içerisinde gözetimden sorumludurlar ve geçerli ahlaki kurallarını tehdit eden herhangi bir duruma müdahale etme görevini üstlenirler (Mather, 1983).

Aile hukukunda kadının statüsünü düzenleme girişimleri pek çok yazar tarafından Batılılaşmaya ve onun “sözde” modernleşmesine bir tepki olarak görülmektedir (Moghadam, 2003; Charrad, 2011; Kandiyoti, 1991). Kadınların fiziksel görünüm ve davranışlarını Müslüman aile yapısı içerisinde şekillendirmek, İslami kimliği korumak ve Batı’ya karşı direnişin gösterilmesi açısından önemlidir (Moghadam, 2009). Böylece, Batı ile İslam arasındaki ilişki, “öteki” olarak konumlanmanın bir parçası olarak düşünülebilir (Said, 1978). Örneğin, Müslüman toplumlardaki muhafazakâr partilerin söylemleri, İslam toplumları olarak “biz” ve “öteki” olarak Batı’ya odaklanır (Moghadam, 2003). Batı da bu “öteki”leştirmeden uzak kalmaz. Geri kalmış, “kurtarılması gereken kadınların” olduğu Doğu kurgusu daimi olarak üretilmektedir.

Bununla beraber İslam dünyasının neoliberalizm ve moderniteye eklenmesiyle, muhafazakârların kadınların statüsünü şekillendirirken pragmatik hedefleri olduğu da düşünülebilir. İslami aile hukukunu uygulamak devlet için daha az maliyetlidir, ailelerin birbirlerine desteğini teşvik ederek devletin refah sorumluluklarını azaltabilirler (Moghadam, 2003). Aile kavramı yalnızca milliyetçi söylemin değil, dini söylemin de önemli bir parçasıdır. Bu kavram bedeni, özellikle de cinsel kontrolü sağlama amacı gütmektedir. Aile, Hristiyanlık ve İslam özelinde temel sosyal kurum olarak kurgulanır (Tohidi ve Bayes, 2001), kadınlar ise din ve

geleneğin koruyucusu olarak kurgulanır. Kadınlar, din adına statükonun ve geleneğin zamansız niteliğini temsil etmektedirler (Kinnvall, 2004).

Ontolojik güvensizliği giderme çabası, cinsiyetlendirilmiş anlamda, aile ve geleneğe sarılarak, kadınların konumunda yapılacak herhangi bir değişiklik karşısında yapılanların “kültürel değerlere ihanet” olarak değerlendirilmesi sonucunu getirir. Batı dışı toplumlarda, sömürgeci Batı ile özdeşleştirilen cinsiyet eşitliği, aileyi zayıflatmayı amaçlayan yabancı bir implant gibi görülmektedir ve bu müdahaleye direnmenin tek yolunun gelenekleri korumak olduğuna inanılır (Kandiyoti, 2005: 53). Bu perspektif aynı zamanda milliyetçi ideolojinin öneminin artmasına da sebep olur. Kadınların ulusun taşıyıcıları olarak algılanması, kadınların statüsüne yapılacak herhangi bir müdahalede ‘bizim değerlerimiz’e ihanet olarak algılanır. Tezin bundan sonraki iki bölümünde teorinin cinsiyet ile ilişkisinin kurulmasında yararlanılacak olan vaka analizlerine (Malezya ve Türkiye) dair bilgiler verilecektir.

BÖLÜM III: MALEZYA'DA SİYASAL SİSTEM, KİMLİK POLİTİKALARI VE ONTOLOJİK GÜVENSİZLİKLER

3.1. Malezya'da Siyasal Sistem ve Toplumsal Hareketler

3.1.1. Siyasal Sistem ve Kolonyal Yapının Etkisi

Malezya, 13 eyaletten oluşan ve nüfusunun %69,7'si Bumiputera adı verilen yerli Malezyalıların (%57,3 Malay ve %12,4 Sabah & Sarawak ve Orang Asli yerli grupları), %22,9'sini Çinli, %6,6'sını Hintli %0,8'ini diğer etnik grupların oluşturduğu bir Güneydoğu Asya ülkesidir (Malezya İstatistik Departmanı, 2021). Ülke, anayasal monarşiye dayalı parlamenter demokrasi ile yönetilmektedir. Bununla birlikte eyalet sistemi ve çoklu hukuk sistemi mevcuttur. Seçimler, federal devlet ve federe devletler düzeyinde gerçekleştirilir ve Oy Çokluğu Sistemi (*First-past-the-post-voting*) uygulanır. Malezya anayasasında, İslam'ın ülkenin resmi dini olduğu ve Malay Sultanlarının geleneksel olarak İslam'ın koruyucu otoritesi olduğu belirtilmektedir. Her beş yılda bir dokuz Malay sultanı arasından seçilen devlet başkanı, Anayasa'nın 32. maddesine göre aynı zamanda dinin başıdır (Weiss ve Hassan, 2003: 99). Bu yapı, büyük ölçüde sömürge döneminin mirasıdır.²

Sömürge etkisinden önce, Güneydoğu Asya'da resmi olarak ulema veya herhangi bir Müslüman dini lider olmaması nedeniyle, Ortadoğu'da ve Hindistan'da olduğu gibi din işleri üzerinde devlet denetimi yoktu. Buna karşılık, İslam eğitimi, yerel ölçekte yetişen âlimler etrafında örgütlenmiştir (Kusmana, 2019). İngiliz sömürgecilerin etnik kökene dayalı “böl ve yönet” politikasının, modern Malezya'daki kalıcı etnik gerilimlerin sorumlusu olduğu söylenebilir (Hilley, 2001). Sömürge döneminde karşı karşıya gelen Malaylar, Çinliler ve Hintliler arasında kimlik sorunlarının sebep olduğu etno-politik çekişme hala devam etmektedir (Lau, 2014). Aminnuddin (2020) bugün söz konusu etnik grupların, birbirlerine şüphe ya da küçümseme ile bakarak, kendilerini dini inançlarına eklemlenen etnik farklılıklarını korumak zorunda hissettiklerini belirtmektedir.

² Malezya'da kolonyal dönemin böl ve yönet politikaları hem ırksal bölünmüşlüğü hem de yerel yönetimlere verilen hukuksal (aynı zamanda siyasal) yetkileri ifade etmektedir. İngilizler ekonomik ve siyasal alanda hakim güç olmalarına rağmen, yerel yönetimlere ve bölgenin geleneksel liderlerine belirli ölçüde söz sahibi olma hakkı veren bir yönetim şekli benimsemekteydi. Bunun sebebi, hem merkezi otoritenin tek ve güçlü olmasının tehlike teşkil etmesi, hem de yerel inançlara ve liderlere saygı duyulduğu algısının yaratılarak yerel halk nezdinde meşruiyet kazanılmasının amaçlanmasıydı. Bu dönemde hukuk sisteminin de buna uygun olarak dizayn edilmesi, kolonyal dönem sonrasında yerelin merkezi yönetimden hem hukuksal hem de siyasal anlamda zaman zaman daha güçlü olduğu karmaşık bir yönetim sistemini beraberinde getirmiştir (Liow, 2009: xi; Lau, 2014).

Devlet başkanlarının yalnızca sembolik yetkileri olsa da zaman zaman siyasi süreçte müdahale etmektedirler (Lee, 1995). Ancak Malezya’da ordunun yönetime müdahalesi gibi bir durum yaşanmamaktadır (Weiss, 1999). 1957’de İngiltere’den kazanılan bağımsızlık sonrası oluşturulan anayasada İslam’ın devletin dini olduğu belirtilmiş olsa da hiçbir vatandaşın dinine bağlı olarak bir ayrımcılık yaşamayacağı, anayasanın 3.maddesi ile güvence altına alınmıştır. Bununla birlikte, bağımsızlıktan sonraki ilk on yılda, Malay hükümetleri (UMNO³) genel olarak hem seküler politikalar izlemiş, hem de Malay etnisitesinin haklarını güçlendirmeye çalışmışlardır (Othman, 1998: 148). 1957 yılında İngilizlerden kazanılan bağımsızlıktan 2017 yılına kadar hâkim parti olan UMNO (*United Malays National Organization*, Birleşik Malay Ulusal Örgütü) ve seçimlere ittifak ile girdiği Barisan National’dı (Ulusal İttifak). Ülke tarihinde önemli bir yeri olan Mahathir Mohamad ise Malezya’nın hâkim partisi UMNO’da başbakan olarak 1981-2003 arasında 22 yıl boyunca ülkeyi yönetti. UMNO seküler-milliyetçi, en büyük rakibi PAS (*parti Islam SeMalaysia* – Malezya İslam partisi) ise İslamcı-muhafazakâr bir siyasal partidir.

3.1.2. Dakwah (İrşad) Hareketi, İslam’ın Bürokratikleşmesi ve UMNO-PAS Rekabeti

Malezya, 1980’lerden itibaren İslamlaşmanın⁴ çeşitli aşamalarını deneyimlemiştir. UMNO hükümetinin genel olarak modern bir İslam vizyonunu desteklediği söylenebilir (Spiegel, 2019). Malezya’da İslamlaşma süreçleri ise uluslararası İslami uyanıştan ve buna bağlı olarak ortaya çıkan birçok yerel gençlik örgütünün yükselişinden etkilenmiştir. Malezya’da ekonomik temelli 1969 Irk Savaşları ve sonrasında ekonomik sorunları düzeltmek için yürürlüğe konan NEP ile yurtdışına gönderilen öğrencilerin ülkeye döndükten sonra başlattıkları Dakwah (İrşad) hareketi, İslamcı politikaların hızlanmasını sağlamıştır. Bu uyanış/diriliş hareketlerinin kentsel alanlarda artan gücünden korkan UMNO, Dakwah içerisindeki bir İslamcı sivil toplum örgütü olan ABIM (*Angkatan Belia Islam Malaysia*, Malezya İslamcı

³ 1946 yılında kurulan UMNO, Malezya’nın bağımsızlığından bu yana ülke siyasetine hakim olan, ülkenin en büyük siyasi partisidir. Ekonomik anlamda liberalizmi, ideolojik olarak seküler-milliyetçi söylemi benimseyen parti, 22 yıl iktidarda kalan Mahathir Mohamad’in de partisidir. Şu anda. Ahmad Zahid Hamidi’nin başkanlık yaptığı parti, Milli Cephe koalisyonu içerisinde iktidardadır ancak 2018 yılında seçimleri UMNO içerisinde çıkan ve Mahathir Mohamad’in de başkanlık yaptığı Malaysian United Indigenous Party (Malezya Birleşik Yerli parti, BERSATU) kazanmıştır. Şu anda Ismail Sabri Yaakob, ülkenin başbakanıdır.

⁴ İslamlaşma (Islamization) açıkça tanımlanabilir bir fenomen olmasına rağmen, bu kavram üzerinde herkesin ortak fikirde olduğu tek bir tanım yoktur (Abbott ve Gregorios-Pippas, 2010: 136). Bu tezin de amaçları doğrultusunda İslamlaşma, “sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal alanda İslami etkinin artması” olarak tanımlanmıştır.

Gençlik Hareketi) grubunun lideri Anwar Ibrahim'i UMNO'ya dahil ederek, pragmatik amaçlarla İslamcı hareketi kendi modernleştirme projesine yerleştirmeyi hedeflemişti (Stivens, 2006). Sonraki süreçte İslami hareketlerin güçlenişi sebebiyle devlet, İslami bir banka, İslami bir üniversite, İslami bir sigorta planı ve Malezya İslami Anlayış Enstitüsü gibi kurumlar kurulmuştur (Nagata, 1994). Bu strateji bazı yazarlar (Turner, 2007) tarafından devletin eğitim ve yasal düzenlemelerle teşvik etmeye çalıştığı İslami modernleşme politikalarının bir çeşit 'uyarlanabilir yükseltme' (*adaptive upgrading*) sağladığı şeklinde yorumlanmıştır.

Resmi olarak 1996 yılında kurulan Malezya İslami Kalkınma Departmanı (Department of Islamic Development Malaysia, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, JAKIM) Malezya'daki İslami söylemleri ve uygulamaları standartlaştırmak ve tanımlamak amacıyla kurulmuş olsa da zamanla "Malezya ve UMNO'nun hizmetinde İslami modernleşmenin merkezi bir kurumu" olmaya devam etmiştir (Zook, 2010: 1151; Ainslie, 2015). Moderniteyi benimseme açısından, UMNO moderniteyi dışlamayarak, modern olanın İslam dışı olmak zorunda olmadığını vurgularken, PAS'ın manevi ve siyasi lideri Datuk Nik Abdul Aziz, modernitenin İslam'ın gerçek öğretilerini saptırmaması gerektiğini vurgulamıştır (Neo, 2003).

NEP sonrasında, dönemin başbakanı Mahathir Mohamad ise seküler-milliyetçi bir çizgi izlemesine rağmen, artan İslamcı talepler ve İslamcı siyasal parti PAS'ın⁵ etkili bir siyasal rakip olarak ortaya çıkışı karşısında İslamcılığı siyasal söylemine yerleştirerek UMNO'nun siyasal hegemonyasının devam etmesini sağlamıştır (Olivier, 2020). Böylece, UMNO-PAS rekabetinin temel motivasyon olduğu İslamlaşma süreci Malezya'da, UMNO'nun stratejileri ile "Bürokratik İslam" (Mohamad, 2004) şeklinde tanımlanabilecek bir yapıya dönüşmüştür.

1970'lerde Ortadoğu ve Asya'daki Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu ülkelerde başlayan İslami hareketlerin Malezya'da da vuku bularak *Dakwah*⁶ hareketini başlatması ve bu hareket sonrasında ABIM'in Malezya Bürokrasisine dahil edilmesi ile başlayan süreci ifade eden 1982 yılından sonra, toplumsal ve siyasal anlamda muhafazakâr politikaların etkisinin arttığı pek çok yazar tarafından ifade edilmiştir.

⁵ 1951'de kurulan PAS, İslamcı çizgide bir siyaset izlemektedir. Şu anda parlamentoda yüksek düzeyde bir temsile sahip olmasa da, Kelantan ve Terengganu gibi bazı bölgelerde oy oranını arttırarak UMNO karşısında önemli bir rakip haline geldi. Aynı zamanda İslamcı siyasetin etkinliğinin artmasını sağladı.

⁶ Dakwah, Malay dilinde irşad (yol gösterme) anlamına gelmektedir.

Bu hareketlerin sonucu olarak artan İslami talepler karşısında hegemonik statüsünü korumaya çalışan seküler-milliyetçi UMNO'nun İslamcı-muhafazakâr PAS ile rekabete girerek, İslamcı gruplara bürokrasi içerisinde yer vererek pragmatik hedeflerle İslamlaşma sürecini hızlandırmasıdır (Mohamad, 2010; Othman, 1998, 2003; Olivier, 2020; Liow, 2004).

Mahathir Mohamad, ülke değerlerinin ve kültürün pragmatik, ılımlı ve aşamalı olarak İslamlaştırılması yoluyla milli kimliğin korunmasını hedeflemekteydi. Böylece, UMNO Hükümeti, Malezya'nın İslami fundamentalizmi benimsemediğini, temel kaygısının ise ekonomik kalkınmanın hız kesmeden devam etmesi için sosyal ve politik istikrarın sürdürülmesi olduğunu vurgulamıştır (Weiss ve Hassan, 2003: 111). UMNO-PAS rekabeti süresince, özellikle 11 Eylül 2001'den bu yana, Mahathir Mohamad PAS'ı hem aşırılık yanlısı olarak sunmuş ve onu terörizmle ilişkilendirerek tehlikeli olduğunu öne sürmüştür hem de İslam'ı bilmemek, barbarlık ve geri kalmışlıkla ilişkilendirme çabası içerisinde olmuştur (Malhi, 2003). PAS, İslam hukukunun ve siyasetin ötesinde ahlak konusunda da İslami bir söylemi benimsemiştir. Parti, böylece UMNO liderliğinin ahlaki meşruiyetine de meydan okumaya çalışmıştır (Weiss ve Hassan, 2003: 98).

UMNO-PAS rekabetinde de görüldüğü gibi, Malezya siyasetinde hâkim olmanın en önemli yolu, dini meşruiyet elde etmektir. Malezya'da, Malay vatandaşları anayasada Müslüman olarak kabul edildiği için, bu durum siyasal partilerin Malay oylarını talep ederken birbirlerini 'İslam dışı bırakmaya' çalıştıkları bir siyasal atmosfer yaratılmasına sebep olmuştur (Ainslie, 2017: 615). Böyle bir durumda bürokratik İslam, hem İslam'ın resmi tanımının bir parçası haline geldi hem de ulusal güvenlik ve siyasi muhalefeti kontrol altına almak için araçsallaştı. Örneğin, UMNO, PAS'ın Hudud kanunlarını uygulama çabalarını dinden sapma olarak tanımlamıştır. Malezya'daki hükümet ve İslami örgütler, Şiiler de dahil olmak üzere çok sayıda grubu sapkınlık ile suçlamıştır. UMNO hükümeti, bu grupların çoğunu kapatarak üyelerini, hapis cezasına çarptırmıştır (Von der Mehden, 2013). Diğer yandan, etnik ve dini kimliklere yapılan güçlü vurgu, vatandaşların devletle ilişkilerini sorunsallaştırarak Malezyalı olmayı İslami ve Malay olarak tanımlama çabası, azınlık gruplarına mensup vatandaşlarını 'öteki' konumuna itmektedir (Goh, 2013:17). Seçmen desteği büyük ölçüde şehirli-orta sınıf olan UMNO, kırsalda güçlü

olan PAS karşısında, İslami hareketlerin küresel düzeyde güç kazandığı bir ortamda İslami bir meşruiyet kazanmak zorundaydı.

Tablo 2. Malezya’da Yapılan Seçimler ve Sonuçları

Seçim Yılı	Kazanan İttifak/parti	Oy Oranı
1959	Alliance Party	51.7
1964	Alliance Party	58.5
1969	Alliance and Sarawak United People’s Party	49.3
1974	Barisan Nasional	60.7
1978	Barisan Nasional	57.2
1982	Barisan Nasional	60.5
1986	Barisan Nasional	55.8
1990	Barisan Nasional	53.4
1995	Barisan Nasional	65.2
1999	Barisan Nasional	56.5
2004	Barisan Nasional	63.9
2008	Barisan Nasional	50.27
2013	Barisan Nasional	46.53
2018	Pakatan Harapan	49.86

Kaynak: Yazar tarafından derlenmiştir.

3.1.3. Reformasi (Reform) Hareketi ve Demokratikleşme Umutları

Malezya'nın siyasi tarihinde önemli bir hareket olan Reformasi (Reform) Hareketi, Eylül 1998'de Başbakan Yardımcısı Enver İbrahim'in hükümetteki ve UMNO'daki görevlerinden alınmasının halkta büyük tepki yaratarak çok sayıda Malezyalıyı sokaklara döktüğü sosyal hareketleri ifade etmektedir. Protestoların ardından demokrasi, yargı bağımsızlığı, yürütme müdahalesi, idari şeffaflık, özgür bilgi edinme, ifade özgürlüğü, sorumlu medya, sivil özgürlükler ve insan hakları kısa sürede hareketin temaları haline geldi. Daha önce siyasetten kaçınan STK'lar, kamusal alanda görece görünmez olan kadınlar ve siyasete kayıtsız kalan gençler Reformasi ile beraber kamusal alana çıkmada daha cesur davranmaya başlamıştı. Reformasi hareketiyle, ABIM, Jamaah Islah Malaysia ve Persatuan Ulama Malaysia gibi İslami gruplar, demokrasi ve insan haklarıyla ilgili konularda çoğunlukla Malay olmayan STK'lar kadar eleştirel olmaya başlamışlardı (Weiss ve Hassan, 2003).

Reformasi hareketine sebep olan olay ise görünürde, Mahathir'in Anwar İbrahim'i zina ve eşcinsel ilişki yüzünden görevden aldığını ifade etmesiyle başladı. Ancak bu gerekçe kamuoyunda inandırıcı olamadı (Gomez, 2007; Nair, 2007). Gerçekte, Mahathir ve Anwar'ın özellikle 1997 Doğu Asya Mali Krizi sonrası ekonomi politikaları konusunda fikir ayrılığına düşmüş oldukları bilinmektedir. Görevden alındıktan sonra Anwar hemen gözaltına alınmadı ve sonraki on sekiz gün boyunca ülkede halka açık konferanslar vererek Mahathir'in adam kayırma, adaletsizlik ve yolsuzluğuna dair bilgiler paylaştı. 20 Eylül 1998'de Kuala Lumpur'da büyük bir mitinge öncülük ettikten sonra, Anwar tutuklandı. Tutuklanmasından dokuz gün sonra Anwar'ın işkence görmüş olduğu ciddi baş ve boyun yaralanmalarıyla mahkemeye çıkmasıyla anlaşıldı (Weiss ve Hassan, 2003).

Reformasi hareketi üç siyasi grubu içine almaktaydı. Bunların ilk ikisi, muhalefet partileri ve STK'lardan oluşan koalisyonlar olan İnsan Hakları STK'sı Suara Rakyat Malaysia (SUARAM) tarafından yönetilen STK liderliğindeki bir girişim olan Gagasan Demokrasi Malezya (GAGASAN) ve Gerakan Keadilan Malaysia (GERAK) ile Müslüman muhalefet partisi PAS liderliğindeki siyasi partiler ve STK'lardan oluşan bir koalisyon. Bununla beraber bu iki koalisyondan ayrı olarak, Anwar İbrahim'in reform çağrılarına katılan ve 'reformasi hareketi' olarak adlandırılan

destekçilerinden oluşan daha büyük bir grup daha vardı (Noor, 1999:11). Reformasi hareketinin içerisindeki grupların farklı görüşlere sahip olması ve gündemlerinin Anwar'ın söylemlerindeki noktalara bütüncül olarak odaklanamaması harekete zayıflık getirdi. Örneğin, hareketin içerisindeki en etkili grup olan GERAK ile PAS arasında önemli ölçüde görüş farklılıkları mevcuttu. Reformasi hareketi genel olarak demokrasi, insan hakları, yolsuzluk gibi konulara odaklanmış olsa da, hareketi destekleyen partilerden biri olan PAS, Reformasi gündemini daha dar tanımlayarak İslami gündem ile sınırlı bir söylem ile harekete eklenmiştir. PAS'ın İslam devleti çağrısı, kendisi ile parti Tindakan Demokratik (Democratic Action Party, DAP), parti Rakyat Malaysia (People's Party of Malaysia, PRM), parti Sosialis Rakyat Malaysia (Socialist Party of Malaysia, PSR) gibi sol kanat partiler ile de anlaşmazlık yaratmıştır (Noor, 1999).

Reformasi hareketi Malezya halkında bir bilinçliliği getirmiş olsa da geçmişten tamamen kopuşu simgelememektedir. STK'lar üzerinde yasal kısıtlamalar kalkmamış, toplum içerisindeki ideolojik ve stratejik farklılıklar halk ve STK'lar arasında işbirliğini engellemeye devam etmiştir. Aynı zamanda STK'lar mali özerkliğe sahip olamadıkları için, devlet ile ilişkilerinde uzlaşmacı olmayı tercih etmek zorunda kalmışlardır (Weiss ve Hassan, 2003). Reformasi hareketinin etkisinin Malezya siyasetinde kaybolduğu bazı yazarlar tarafından tartışılrsa da Anwar'a verilen güçlü destek etkisini sonraki süreçte de korumuştur. Bununla beraber, Reformasi hareketi Malezya'da hüküm süren hegemonyayı yok etmek için ciddi bir siyasi meydan okuma olarak da devam edememiştir. Bunun sebebi, Reformasi hareketinin ve Anwar'ın mevcut yönetim sistemine yeteri kadar iyi bir alternatif olamamasında gizlidir. Reformasi hareketinin Malezya siyasetine yeteri kadar reform getirememesinin bir sebebi de kullanılan dilin belirsizliğidir. Her ne kadar Reformasi, farklı siyasi ve kültürel hareketlerin siyasal ve toplumsal olarak biraraya gelebilmesine yardımcı olsa da, kriz derinleştikçe ve reformasi kampından gelen liderlik çağrısı daha yüksek ses ile dile getirildikçe pek çok insan, yalnızca siyasi eleştiri ve retorik ötesine geçemeyen bu harekete olan inancını yitirmiştir (Noor, 1999).

Diğer bir deyişle, *Reformasi*, Anwar'ın Mahathir ve UMNO eleştirilerinin ötesinde reform ile ne kastedildiğinin ve nasıl bir eylem planı olacağının net bilgisini kitlelere

veremedi. Bu belirsizliklere ek olarak etnik olarak bölünmüş bir toplum olan Malezya’da farklı etnik grupların kolektif olarak hareket edememesi Reformasi’nin etkinliğini zayıflatmıştır (Brown, 2004). Reformasi hareketi, Malezya siyasetindeki problemlerin çözümüne yönelik umut getirmiş olsa da, etkileri Anwar’ın popülaritesi ve temsil ettiği mesajın kitlelere yeterince ulaşamaması, reformasının hangi konuları içerdiğinin belirsiz kalması ve farklı etnik grupların birarada hareket edebilme konusunda yaşadıkları problemler sebebiyle devrimci nitelikte olamamıştır.

3.2. Malezya’da Ulusal Kimliğin İnşası

Malezya’nın kimlik inşasında hem etnisite hem de din önemli bir rol oynamaktadır. İslam’ın Güneydoğu Asya’da diğer coğrafi bölgelerden farklı bir anlama sahip olması, İslam öncesi inançların (Hinduizm, Budizm ve animizm) *adat* ile birleşmesi ile ilgilidir (Von der Mehden, 2013). Çoklu dinlerin etkisi altında, Malay halkı gelenek anlamına gelen *adatı* da yaşamaktaydı. İslam, esas olarak İslami mistisizm veya Tasavvuf biçiminde, 14. yüzyılın başlarında Malay takımadalarına geldiğinde, Hindu-Budizm ve animist inançlarla karıştığında, Güneydoğu Asya Müslümanları, Arap Müslümanlara kıyasla oldukça farklı bir İslam anlayış geliştirdi (Chee, 2007). Geertz’in (1971) Fas ve Endonezya’da İslam’ın anlamını karşılaştırdığı çalışmasında anlattığı gibi, bir Güneydoğu Asya ülkesi olan Malezya’da da İslam hayatın her alanında çeşitli semboller aracılığıyla varolmaktadır.

Malay kimliğinin gelişim sürecinde, sömürgeciliğin etkisi açıktır. İngiliz yöneticiler, Malaya’daki kazanılmış ekonomik çıkarlarını karşılamak için ırk kavramını birincil kimlik olarak tanıtarak halkın sömürge ekonomisindeki yerini ve işlevini belirlemek için ırk kullanılmıştır (Harper, 2001). Dolayısıyla Malezya’da ırk sömürgeci söylemin parçasıdır ve ırkın politik ekonomisini ön plana çıkarır (Gabriel, 2015). Malezya’daki dini ve etnik çeşitlilik ile hukuk sistemindeki çoğulculuğun, bölgede son 2000 yılda meydana gelen tarihi ve kurumsal gelişmelerin sonucu olduğu söylenebilir (Shamsul, 2015: 29). Malezya’da çok etnisiteli toplumun başlangıcı, 1900’lerin başında Çin, Hindistan, Sumatra, Java ve Malay Takımadalarından gelen göçmenlerin varlığıyla başlamıştır. İngiliz sömürge döneminin icadı olan etnik temelli işbölümüne göre, Malay, Çinli ve Hint olmak üzere üç ana etnik grup farklı işlerde görevlendirilmekteydi. Buna göre, Malaylar ve diğer yerli gruplar çiftçi,

köylü, avcı ve balıkçı olarak yaşarken, Çinliler kalay madenciliği endüstrisinde girişimcilik yaparak orta sınıfı oluşturmaktaydılar. Hintliler ise İngilizler tarafından kauçuk plantasyonlarında, demiryolu inşaatlarında ya da güvenlik görevlileri olarak çalıştırılmak üzere getirilmişlerdi. Üç ana etnik gruptan Çinliler zamanla Malezya ekonomisini kontrol etmeye başlamışlardır (Montesino, 2012).

Kimlik farklılıkları ile beraber, kolonyal dönemin mirası olarak gruplar arasında siyasi güce ve ekonomik kaynaklara erişimde eşitsizlikler mevcuttur (Stewart, 2008). Malezya’da etnik kimliklerin önemli olması noktasında düşünülmesi gereken en önemli olgu, Malaylığın ‘travmatik bir yapı’ olduğudur (Lau, 2016: 128). Sömürgecilerin de teşvik ettiği etnik ayrımlar, çok ırklı bir toplumda, Malay siyasi kimliğinin ortaya çıkışı, kimliğin “kendi sonunun geleceği” korkusunu da üretmiş, bu da “özü olumlamaya” yönelik bir isteği tetiklemiştir. Milliyetçi bir iktidarın belirlediği “Malay” olmanın kriterlerini gelenek, dil ve İslam ile sınırlayan bir kimlik anlayışının gelişmesine sebep olmuştur. Bu nedenle Malay kimliği, başlangıçtan bugüne, hem onu sömürmek isteyen hegemonik güçleri, hem de kendi gelişimi için bir mücadele alanı olmuştur (Lau, 2016).

Malezya’da kolonyal yapı, din-kimlik ilişkilerini de şekillendirmiştir. Malay yerel liderler, kolonyal yapının hegemonyası altında dini liderliği üstlenmeye ve böylece etnik kimliği dini kimlikle birleştirmeye teşvik edilmiştir (Hoffstaedter, 2013). Crouch’a (2001: 230) göre, 1960’lardan beri Malezya’daki neredeyse tüm politikalar etnik temelli olarak tasarlanmıştır. Devletin tüm siyasi ve idari alanları dahi etnik kimlikler üzerine kuruludur. Malezya’da etnik kimliklerin yönetimi, güçlendirilmesi ve yeniden yapılandırılmasında devletin geniş bir rolü vardır. Bu siyaseti yıllarca uyguladıktan sonra, Malezya, sosyal olarak bölünmüş ve polarize bir toplum haline gelmiştir (Yeoh ve Yeoh, 2015). Pozitif ayrımcılık politikalarının (*preferential politics*), Malay toplumunda kötüleşen ekonomik eşitsizliğin, Malay olmayan vatandaşların artan memnuniyetsizliği, etnik gruplar arasında artan patronaj ilişkileri gibi olumsuz sonuçlar doğurduğu söylenebilir (Haque, 2003).

Pozitif Ayrımcılık politikalarından en etkili olan ve 1972 yılında yürürlüğe giren Yeni Ekonomik Politika (New Economic Policy, NEP), yalnızca Malay toplumunun ekonomik modernleşmesini değil, aynı zamanda anayasaya ve toplumsal anlayışa da

sosyal müdahaleyi de temsil etmekteydi (Ong, 1995). Zamanla Malaylara yönelik pozitif ayrımcılık politikaları, ekonomik politikalar sebebiyle pek çok değişikliğe uğramıştır çünkü pazar ekonomisi gereği, ulusal rekabet gücüne ihtiyaç duyulması, Malezya hükümetini ekonomik politikaları etnik temellerden arındırarak verimliliği teşvik etmeye zorlamıştır (Welsh, 1999). Diğer yandan, Çinli iş insanları, zamanla Malaylara uygulanan pozitif ayrımcılık uygulamalarını fiilen aşmayı da başarmışlardır. Örneğin, Çinliler, Malay iş insanlarıyla belirli alanda işbirliği yaparak Malayların avantajlarından yararlanmışlardır (Noor, 2009: 164) Aynı zamanda, Çin'in ekonomik bir güç olmaya başlaması ve Çin ile ekonomik ilişkilerin kurulma zorunluluğu sebebiyle zamanla Malezya hükümeti, kendi Çin toplumuna karşı daha yumuşak bir politika izlemek zorunda kalmıştır (Lee, 2000).

NEP kitlesel fakirliği azaltsa da ırklar arası eşitsizliği azaltmamıştır. Bugün Çinli öğrenciler eğitim dilinin İngilizce olduğu özel üniversitelerde okumakta, özel şirketlerde çalışmakta; Malaylar ise kamu kurumlarında çalışmakta ve Malay dilinin eğitim dili olduğu devlet üniversitelerine gitmektedirler (Noor, 2007: 193). Güncel olarak, Çinliler, Malayların siyasi egemenliğine, kamu sektörü üzerindeki tekellerine, kendilerine karşı ayrımcılığı kurumsallaştırdığını düşündükleri Malay yanlısı pozitif ayrımcılık politikalarına karşı hala hoşnutsuzluk duymaktadırlar. Malaylar ise Çinlilerin ekonomik gücünden, özel sektördeki hâkimiyetlerinden rahatsız olmaktadır. Pozitif ayrımcılık politikalarına rağmen hala Malaylar, Çinlilerden daha az kazanmaktadır (Noor, 2009: 164-5).

Sömürge döneminin politikaları Malezya'ya etnik çeşitlilik getirirken, sömürge sonrası dönemde çatışmaları engelleyebilecek ve Malay çoğunluğun haklarını koruyacak politikalar UMNO Hükümeti tarafından oluşturulmaya çalışılmıştır. Bunun sonucunda, etnisite temelli, Malay-Müslüman etnisitesi dışındakilere ayrımcılık olarak nitelendirilebilecek politikalar oluşturulmuş olsa da bu politikalar aynı zamanda ülke içi barış ve istikrarı da getirmiştir. Güncel olarak Malezyalıların kutuplaşmış olduğu ancak bölünme noktasının elit/kitle ayırımıdan ziyade, dini kimlik ayrışmasının temel olduğu partizan ve etnik temelli bir ayırım olduğu söylenebilir (Weiss, 2020).

3.3. Malezya'da Ontolojik Güvensizlikler

3.3.1. Kolonyal Güvensizlikler ve Modernite Kaygısı

Malezya'nın hem sömürgeci mirasa hem de çok etnisiteli bir ulusa sahip olması ontolojik güvensizliğinin temelini oluşturan unsurlar olarak düşünülebilir. Malezya'da ontolojik güvensizlik unsurları bazı yazarlar tarafından farklı bağlamlarda ele alınmıştır (Chan, 2020, 2021; Goh, 2009; Lau, 2014; Koha ve Nordin, 2020). Dış politika bağlamında Koga ve Nordin'e (2020) göre Malezya'nın çekilmesiyle 1973'te kurumsal olarak çöken Asya Pasifik Konseyi (ASPAC)¹⁰, Malezya'nın ontolojik güvenlik dengesinde dönüşüme sebep olarak, İngiltere ve Batı'ya olan güvenlik bağımlılığından siyasi özerkliğe kayması ile sonuçlandı. Böylece 1960'larda ve 1970'lerde Malezya, stratejik ve ideal kimliklerin birarada olduğu, ontolojik güvenlik konusunda çelişkili bir arada kalma durumunu tecrübe etmiştir. Buna göre, Malezya'nın stratejik kimliği, Birleşik Krallık ile olan, rutinleşmiş stratejik etkileşimler aracılığıyla kurulan ilişkisini ifade ederken; Malezya'nın ideal kimliği ise ülkenin sömürge döneminden aşına olduğu dış müdahaleler olmadan özerkliğin elde edilmesini tanımlamaktaydı. Bu tür kimlik temelli çelişkiler Malezya'nın, II. Dünya Savaşı'nın sonunda ve postkolonyal dönemde bağlantısız hareket arayışına girmesine sebep oldu.

Malezya'nın uluslararası ilişkilerinde ise sömürge geçmişi olan Müslüman bir ülke olarak hem Batılı devletler hem de Ortadoğu ile bir çeşit aşk ve nefret ilişkisi yaşadığı, (Abaza, 1999; Khalid, 2003) bu durumun benliğinde önemli etkilere sahip olduğu söylenebilir. Mahathir'in Güneydoğu Asya'da İslam'ın farklı olduğunu ifade ettiği ve Ortadoğu köktencilliğini eleştiren ifadeleri bu ilişkinin en önemli göstergesidir. Benzer bir aşk-nefret ilişkisi Batı ile de söz konusudur. Batılı neoliberal ekonomik kalkınma modelini ve moderniteyi benimseyişi Malezya ve Batı ilişkilerini derinleştirmiş olsa da, kolonyal dönemden kalma Batı algısı ve Mahathir'in Batı'nın ahlaki yozlaşmanın sembolü olduğunu ifade eden konuşmaları¹¹, Malezya'nın da arada kalma durumunu ifade etmektedir.

¹⁰ 1966 yılında kurulan Asya Pasifik Konseyi (ASPAC), Asya kıtasındaki anti-komünist devletler ve Batılı müttefiklerden oluşuyordu. Konsey, başlangıçta anti-komünist bir güvenlik kurumu olarak faaliyet göstermiş olmasına rağmen, daha sonra sosyo-ekonomik işbirliğine daha fazla odaklandı. 1973 yılında temel karar alma organında yer alan bazı üye devletlerin geri çekilmesi nedeniyle fiilen çöktü (Koha ve Nordin, 2020: 843).

¹¹ Mahathir Mohamad'ın Batılı değerlere ilişkin görüşleri için: <https://www.scmp.com/news/asia/southeast-asia/article/2170274/mahathir-mohamad-claims-lgbt-rights-are-western-values-will>

Chan'a (2020) göre Malezya devletinin ontolojik güvensizliğinin en önemli kaynağı sömürgeciliğin bıraktığı seküler kurumsal yapı mirasıdır. Sömürgecilerin İslam için 'sınırlı ancak egemen bir alan' yaratma projesi yerel elitin gücünün merkezi unsuru haline geldiği için, kolonyalizm sonrası yerel elitlerin tarihsel rolünün İslam'ın koruyuculuğu olması nedeniyle İslami otorite üzerinden kendini tanımlaması (aynı zaman benliğin imajı haline gelmesi) merkezi devletin önemli bir unsuru haline gelecekti (Hussin, 2016: 263). Bu nedenle Malezya siyasetinde sömürgecilik dönemi sonrası yaşanan tartışmaların odak noktası İslam'a sahip çıkma ya da İslam'dan sapmış olmakla suçlanma haline gelmiştir. Malezya'da devletin İslamlaşma sürecini, bürokratik İslamlaşma olarak ifade eden (Mohamad, 2010) ve UMNO-PAS arasındaki rekabete indirgeyen çalışmaların (Liow, 2004) aksine, OGT perspektifi benimseyen yazarlar, Malay siyasal aktörleri 'İslami öz imajını' ya da Müslüman benliğini geliştiren aktif özneler olarak tanımlamaktadır (Liow, 2016: 168; Chan, 2020: 32-3). Kimliğini istikrara kavuşturma rutini olarak seçimlere ve demokrasiye güvenebilen Batılı liberal demokrasilerin aksine, İslamın kurumsal biçimlerinin tam olarak uygulanamaması (örneğin, Hudud Yasası üzerine tartışmalar¹²) devlet için hem istikrarsızlaştırıcı hem de güvensizlik yaratıcı bir unsurdur. Genel olarak Malezya'da İslami benlik korunmaya çalışılırken, benliğe yönelik çeşitli direniş biçimleri devletin ontolojik güvensizliğinin temelini oluşturmaktadır.

Chan (2020: 38-9), Malezya'nın ontolojik güvensizliklerini terör ile savaş tartışmalarında göstererek, uluslararası arenada Malezya'nın İŞİD terörünü Müslüman benliğin dışında göstermek için söz konusu örgütün İslamdan nasıl saptığını ve bunun nedenlerini detaylıca açıklayarak bir karşı anlatı geliştirdiğini ve böylece belirsizliği içerden bertaraf etmeye çalışarak güvensizliğinin gidermeyi hedeflediğini iddia etmektedir. Chan (2020) böylece aynı tehdit karşısında Doğu-Batı benliklerinin farklılaşan algılarının anlatıları da etkilediğinin altını çizmektedir.

Juego'ya (2018) göre, Malezya'da devletin sürekli olarak yeni reformlara ihtiyaç duymasının iki sebebi vardır: yönetici elitin güçlü iktidarını sürdürmek için siyasi istikrar gereksinimi ve küreselleşme bağlamında Malezya'nın kapitalist gelişiminin

¹² Malezya'da Hudud Yasası uygulanmıyor olmasına rağmen, özellikle ülkenin muhalefet partilerinden Pan-Malaysian Islamic Party öncülüğünde yasanın uygulanması gerekliliğine dair tartışmalar devam etmektedir. Tartışmalar için, CNN (Mayıs 31, 2016), 'Push for hudud law raises tensions in Malaysia', <https://edition.cnn.com/2016/05/31/asia/malaysia-hudud-bill/index.html>

belirli aşamalarındaki birikimin taleplerine ve fırsatlarına uyum sağlama ihtiyacı. Bununla beraber, ontolojik güvensizlik bağlamında küreselleşme bir yandan zaruri görülürken, diğer yandan küreselleşme ile artan Batılılaşma etkisinden korkulmaktadır. Mahathir Mohamad, neoliberal politikaları benimsemiş olan bir lider olarak küreselleşmeyi Batı'nın sömürgeci emellerinin bir parçası olarak sunmuştur:

“Küreselleşme, Batılı ülkeler tarafından dünya ekonomisini kontrol etmelerini kolaylaştırmak için tasarlandı. Avrupalıların dünyayı yeniden kontrol etmek istedikleri açıkça görülüyor. İlk başta bu kontrol dolaylı olsa da, bugün sözde güvenlikleri için, ama gerçekte bu ülkelerdeki zenginlikleri sömürmek için bazı ülkeleri işgal etmeye ve yönetmeye başladılar.” (The Star, Haziran 20, 2003).

Mahathir Mohamad'ın bu ifadesinden de anlaşılacağı üzere küreselleşmenin Batı ile özdeşleştirildiği bir ontolojik güvensizlik söz konusudur. Ancak bu güvensizliğe karşı milliyetçi bir yaklaşım benimseyen Mohamad küreselleşmeyi tamamen reddetmek yerine, Asya değerleri anlatısı ile Asya'ya özgü bir küreselleşme ve modernite anlayışını geliştirmek için çabalamıştır. Değişim süreci, “geleneksellikten uzaklaşma”yı (Giddens, 1991) beraberinde getirdiği için Malay ontolojik güvensizliğini tetiklemiş gibi görünse de, Malay kimliğinin inşası sürecinde kısmen desteklenmiştir. Bunun sebebi gelenekselliğin Malay kültürel melezliğini içererek Malay ayrıcalıklarına yer vermeyen bir anlayışı barındırmasıdır. Bunun yerine sömürgecilik sonrası Malay elitler, ‘biz’ ve ‘öteki’yi ırk ve din temelli olarak yeniden tanımlamışlardır (Khattab, 2010: 172). Bir sonraki bölüm, Malezya tarihinde ontolojik güvensizlik yaratan bir travma olarak 1969 Irk Savaşlarını ele alacaktır.

3.3.2. Travmatik Bir Olay Olarak 1969 Irk Ayaklanmaları

Malezya'nın ontolojik güvensizliklerinin bir diğer kaynağı 13 Mayıs 1969'da Kuala Lumpur'da yaşanan Irk Ayaklanmalarıdır (*Race Riots*). Bağımsızlık sonrası, sömürge döneminin adil olmayan iş bölümü ve sosyo-ekonomik eşitsizlikler nedeniyle iki büyük etnik grup olan Malaylar ve Çinliler arasında çatışmalar başlamıştır (Mason ve Omar, 2003). İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana 1945, 1964, 1969 ve 2001'deki etnik çatışmalar dışında Malezya, genel olarak istikrarlı dönemler yaşamış olmasına rağmen, 1969'da çatışmaların en büyüğü yaşanmıştır. 1969'da yapılan genel seçimlerde ilk kez Çinli muhalefetin önemli bir seçim başarısı elde etmesi sebebiyle çıkan çatışmalarda resmi verilere göre dörtte üçü etnik olarak Çinli

olmak üzere 196 kişinin ölmüş, 439 kişi yaralanmış ve 9143 kişi tutuklanmıştır ancak farklı kaynaklar gerçek sayıların çok daha yüksek olduğunu ifade etmektedir (NOC, 1969 akt. Show, 2021: 216). Çatışmaların sonrasında geçici hükümet kurulması ve sokağa çıkma yasağı ilan edilmesiyle çatışmalar durdu. Ayaklanmanın ardından, Tun Abdul Razak Hussain liderliğindeki Ulusal Operasyon Konseyi (NOC), ayaklanmaların temelinde yatan siyasi ve ekonomik sorunları ele alarak 1960'ların ortalarında ırksal kutuplaşmaya yol açtığı iddia edilen komünal siyaseti sınırlandırmak için anayasa değişiklikleri yapmaya karar verdi. UMNO'nun siyasi sistem üzerindeki kontrolü güçlendirildi ve tüm büyük muhalefet partileri, ırksal uyumun restorasyonu için çalışmak üzere genişletilmiş bir hükümet koalisyonu olan Barisan Nasional'a (Ulusal Cephe) katıldı. Ekonomik reformlar, Çinlilerin ekonomide etkinliğine sebep olan serbest piyasanın kapsamını kısıtlamaya ve Malay refahını arttırmak için daha fazla devlet müdahalesine izin vermeye odaklandı. Buna rağmen NEP, UMNO tarafından farklı ırklara tarafsız olarak yoksulluğun azaltılması ve ırkların belirli ekonomik faaliyetler ile özdeşleştirilmesinin ortadan kaldırılması için yapılan bir dizi reform gibi sunuldu (Koon, 1997: 264). Böylece dönemin Malezya hükümeti (UMNO), hem yoksulluğu azaltma hem de çatışmaları sona erdirmeye umuduyla ekonomik dengesizlikleri düzeltmek için, Malayların ve Malezya'daki diğer yerli grupların (Bumiputera)¹⁴ lehine pozitif ayrımcılık politikaları (*preferential politics* veya *affirmative action*) tasarladı (Haque, 2003). Bu politikalar aracılığıyla Malezya'da Malayların önceliği hem ekonomide hem de eğitimde kanunlar ile güvence altına alınmıştı.¹⁵ (Nagata, 1994: 69). Söz konusu politikalar Malaylar tarafından desteklenirken, Çinliler tarafından ayrımcı olarak algılanmaktadır (Lee, 2000). Sunulan ilk eylem politikası Ulusal Ekonomi Politikası (NEP) 1969'da yürürlüğe girerken, sonraki süreçte hükümet, Ulusal Ekonomi Politikası (NEP, 1971-90), Ulusal Kalkınma Politikası (NDP, 1991-2000) ve Ulusal Görüş Politikası (NVP, 2001-20) adı altında benzer politikalar oluşturmaya devam etmiştir.

¹⁴ Bumiputera, "sons of the soil" (toprağın oğulları) anlamına gelen, sömürge dönemi ve öncesinde Malezya'da yaşayan yerli Malay-Müslümanları ifade eden bir kavramdır. Bumiputeralar, arazi haklarına ve eğitim, iş ve kamu hizmetlerinde özel kota gibi ayrıcalıklara sahiptir.

¹⁵ Söz konusu politikalar, İngilizlerin sömürge döneminde geliştirdiği sistemin devamı niteliğindedir. Daha fazla bilgi için, Fernando, Joseph M. "Special Rights in the Malaysian Constitution and the Framers' Dilemma, 1956-57." *The Journal of Imperial and Commonwealth History* 43, no. 3 (2015): 535-556.

Bu ayaklanmalar sonrası farklı etnik gruplar arasında ekonomik eşitsizliklerin var olduğunu ve çatışmaların bu sebeple ortaya çıktığını düşünen UMNO Hükümeti, başta NEP olmak üzere çeşitli pozitif ayrımcılık politikaları dizayn etmiş olsa da, farklı etnik grupların birarada olduğu bir ulusu birarada tutmanın zorlukları, devletin ontolojik güvensizliğini tetiklemiştir. Show (2021: 215) Malezya'da 1969 ayaklanmalarının hala toplumsal hafıza olarak yaşadığını, hükümetin 1969 ayaklanmasıyla ilgili belgelerin açığa çıkarılmasına yönelik çağrılara da kulak tıkadığını ifade etmektedir. Yaşanan olayların toplumsal etkisi, Yong'un (1983: 238) da ifade ettiği gibi, kolonyal dönemde su yüzüne çıkmayan kültürel farklılıkların 1969 travması sonrası kültürel ötekilik bilincini zorlamış olmasıyla yakından ilgilidir. Kuek (2020: 43) yaşananların olumsuz etkisinin travma sonrası sendroma dönüştüğünü ve Çinli Malezyalıların "Çinliler dolandırıcıdır", "Çinli işletmeleri boykot edin" gibi dışlayıcı söylemlere maruz kalarak sosyo-politik izolasyonun kurbanı olmaya başladığını ifade etmektedir.

1969'daki Irk Savaşları, ulusun ruhunda derin bir yara izi bırakırken, bazı Malay politikacıların Malayların ayrıcalıklı konumu tehdit edildiğinde böyle bir çatışmanın tekrar ortaya çıkma kaygısı üzerinden biyografik sürekliliğini sürdürmeye çalıştığı söylenebilir. Lau'ya (2014) göre Malezya farklı etnik grupları birarada tutma konusunda, travma kaynaklı ilkel bir kaygıya sahiptir. Lacancı psikanalitik çerçeve ışığında Lau (2014) Malezya toplumunda farklı ırklar arasında zorunlu bir birliktelik olduğunu ve 1969 olaylarının toplumda travmatik sonuçları olsa da etnik dayanışmayı beraberinde getirdiğini iddia etmektedir. Diğer bir deyişle, 1969 olaylarının yarattığı hüsrana dayalı ontolojik travma, Malezya'nın farklı etnik gruplarını ulus inşasında birlikte var olmaya zorlayan güçtür. Vethamani (2020) ise 1969 olaylarının travmatik etkisinin olumsuzluğunun altını çizerek 1969 Irk Savaşlarında yaşanan olayların çok ırklı bir toplumu birarada tutma konusunda ontolojik bir güvensizliğine sebep olduğunu ancak Malay devletinin ya da toplumun bütüncül bir güvensizliğinden ziyade farklı kimliklerin güvensizliklerinin olduğunu ifade etmektedir. Bir sonraki bölüm, Malezya'da Malay Müslüman hükümetin ontolojik güvensizliklerini ortadan kaldırma stratejisi olarak yararlandığı Asya Değerleri anlatısını ele alacaktır.

3.3.3. Güvensizliklerin Anlatısı: Asya Değerleri

Stivens'in (2006: 356) tanımına göre Asya değerleri, toplumsal çıkarları, düzen ve uyumu bireysel özgürlüğe tercih eder; otoriteye saygıyı benimser ve güçlü liderliğe, aileye güçlü bağlılığa, geleneksel otorite kalıplarına ve aile içinde sadakate, geleneksel cinsiyet ilişkilerine, dindarlığa, disipline, çalışkanlığa ve tutumluluğa değer verir. Bununla beraber, milliyetçi öğeleri dini öğelerden daha fazla içerir. Mahathir Mohamad'ın milliyetçi kişiliğinin de etkisinin olduğu bu söylem, ahlaki vurguları olmakla beraber, ortaya çıktığı dönem itibarıyla ekonomik kalkınma amaçlı kullanıma daha uygun olmuştur. Jacobsen ve Bruun (2000:3) Asya değerleriyle ilgili dört temel unsurun (hakların kültürel özgüllüğü; toplulukçuluk; ortak yarar için disiplinin rolü ve devletin organik doğası) altını çizmektedir. Buna göre, Asya değerleri, Batı'nın Asya imajını belirli ölçüde yansıtmakla beraber, otoriter ve demokratik güçler arasındaki mücadeleyi de ifade eden bir anlama sahiptir (Jacobsen ve Bruun, 2000).

Asya değerlerinin savunucuları ekonomik büyümeyi, kalkınma politikaları ya da yapısal reform yerine kültür temelli bir olgu olarak görmeye başladığı için söz konusu değerler daha fazla dile getirildi (Barr, 2003). Bu anlatı, bazı yazarlar tarafından ekonomiye ahlaki ve milliyetçi bir anlam vermek için pragmatik bir ihtiyacı vurgulayan, iç tüketim için yaratılan bir ideoloji olarak ifade edilmektedir. Asya değerlerinin dış politika ayağı da vardı. Asya değerleri, hem ülkenin Asya bölgeselciliğine eklemlenmesinin, hem de dış politikada Japonya'ya yönelmesinin (Furuoka, 2007) bir parçasıydı. İktidar bu anlatı yoluyla Asyalı kimliğini inşa etmeye çalışmıştır. Asya değerlerindeki temel iddia yeni sanayileşen ülkelerin modernleşirken Batılılaşmadığına ve aslında Batı kültürüne dirençli olduğuna dair bir güven iddiasıdır. Diğer bir deyişle, Asya değerleri, ekonomik büyümeyi içsel bir mantıkla ve sosyal düzeni sürdürebilecek değerlerin korunması ve teşviki için de bir program ile birleştiren kültürcü bir iddiadır (Kahn, 1997; Connors, 2011).

Hui (2012: 21)'nin de belirttiği gibi "Asya değerleri kartı", aslında Asya kalkınma modelinin otoriterliğini vurgulayan eleştirilere karşı, Mahathir Mohamad gibi Asyalı liderler tarafından kullanılan bir söylem üzerine inşa edilmişti. Bu söylem, ahlaki açıdan doğru ve başarılı bir Doğu imajı karşısında, yozlaşmış ve gerileyen bir Batı imajını konumlandırarak, Batı'nın kalkınma ve demokrasi modelini taklit edenlere karşı bir uyarı niteliğinde kullanıldı (Weiss ve Hassan, 2003: 84). Siyasal alanda

kutuplaşmış toplum ve seçmenlerin farklılaşan taleplerine yönelik söylem üretebilme gibi sorunlar nedeniyle Malezya’da partilere sınırlı hareket alanı bırakılmıştır. Örneğin, Malay çoğunluklu İslamcı partiler ve Çinlilerin çoğunlukta olduğu sol partiler demokratikleşme ve sivil özgürlükler için daha güçlü koruma, ekonomik yeniden dağıtım modeli talep ederken, farklı seçmen gruplarına hitap edebilmek için bu hedefleri farklı söylemlerle ifade etmek zorunda kalmaktadırlar. Bununla beraber, İslamcı ve seküler partiler arasındaki işbirliği fikri, her iki taraftan da ya İslamcı ideallere ihanet ya da seküler yönetime teslimiyet gibi düşüncelerle Malaylar tarafından şüpheli olarak görülmektedir. Bir yanda İslamcı politikaların artan rolü, diğer yanda Çin ‘şovenizmi’, Ulusal İttifak içerisindeki UMNO taraftarlarının, farklı partilere verilen destekten korkmasına sebep olmaktadır (Weiss, 2007: 31).

Başbakan Mahathir’in Batı karşıtı söylemlerine rağmen, Malezya’nın küreselleşmeyi büyük ölçüde benimsiyor oluşu da arada kalmışlığının bir göstergesidir. Mahathir’in milliyetçiliği büyük ölçüde Batı ve İsrail karşıtlığı ile birleşmekteydi. Başbakan olarak Mahathir, göreve geldiği dönemden itibaren görevini Malezya’nın şiddetli küresel ekonomik rekabetin ortamında hayatta kalmasını sağlamak olarak ifade etti. 1980’lerin başında “En son İngiliz’den Satın Al” politikasının başlangıcını anlatan bu adım, Mahathir’in şikayetlerini dile getirdiği, Batılı manipülasyonlara karşı bir duruş sergilemesine imkan verdi. Mahathir’in Batı karşıtlığı, Malezya-Japonya ilişkilerinin hem ekonomik hem de siyasi alanda gelişimini etkilemiştir (Khoo Boo Teik, 1995; Furuoka, 2007).

1990’larda Batı ekonomisi karşısında yükselen Asya ülkelerinin, otoriterlikleri Batı medyası tarafından sorgulandığında Malezya lideri Mahathir Mohamad başta olmak üzere siyasal liderlerin sıklıkla kullandığı bir kavram olan ‘Asya değerleri’, Hoon’a (2004) göre Asya kültürünün ve kimliğinin özü olarak gösterilen dört değer (konsensüs, uyum, birlik ve topluluk) birleşiminden ibarettir. Bu değerler detaylandırıldığında, dört fikriyatı içerdiği görülmektedir. Bunlardan ilki, insan hakları evrensel değildir, küreselleştirilemez. İkincisi, Asya toplumları bireyi değil aileyi merkeze aldığı için, ailenin ve ulusun birleşik çıkarlarının bireyin çıkarlarının önüne geçmesi doğaldır. Üçüncüsü, Asya toplumlarının sosyal ve ekonomik hakları bireyin siyasi haklarından daha önemlidir. Dördüncüsü, bir ulusun kendi kaderini

tain hakkı vardır. Bu durum diğr ulusların bir devletin iç işlerine karışmaması gerektiğı anlamına gelir (Hoon, 2004).

Mahathir için aslında Asya değrleri anlatısının temel motivasyonu, Mahathir'in etkileyici ekonomik başarı elde etmiş iki Doğı Asya ülkesi olan Japonya ve Güney Kore'nin iyi bir alternatif kalkınma stratejisi sunabileceğine dair olan inancıydı; kendisi bu ülkelerin Malezya için rol model olabileceğine inanıyordu. Böylece Mahathir, Malezyalıları “Batı”dan ziyade “Doğı”dan öğrenmeye teşvik etmeye başladı. “*Doğıya Bak*” (*Look East*) politikasının uygulamaya konmasından bu yana Mahathir'in çabaları, özel bir ilişki yaratmak için ülkesi ile Japonya arasındaki bağları güçlendirmeye odaklandı (Furuoka, 2007)

Asya değrleri, Batı'nın insan hakları, özgürlük ve cinsiyet eşitliği değrlerinin evrensel olmadığını, Asya'nın kendine özgü bireyin önüne toplumu geçiren, sabrı, çalışkanlığı, mütevaziliğı teşvik eden değrleri aracılığıyla da kalkınma olabileceğı fikrini içerse de, bu değrler siyasal aktörlerin söylemlerinde geleneğe dönüşü teşvik ettiğı için cinsiyetlendirilmiş temsilleri de içermektedir. Malezya'da ontolojik güvensizliğin cinsiyetlendirilmiş boyutu bu noktada kadınların hem ‘ulusun taşıyıcıları olarak’ hem de ‘ekonomik kalkınmanın araçları olarak’ sunulması ile ilgilidir. Söz konusu ideal kimlik kurgularının ilki milliyetçiliğı, ikincisi ise neoliberalizmi temsil etmektedir. Bu dönemde kadın bedeni aynı zamanda, Malay-Müslüman topluluğunun görünür bir etnik ve dini sembolü haline gelerek, “diğr ırkların izinsiz girişlerine karşı ideal koruma sağlayan sınırların somut işaretleri” olarak görülmeye başlamıştır (Ong, 1995: 159).

Tüm dünyada eril iktidarların ulusun kalkınmasında özel önem verdiği kadınların gelenek, din ve milliyetçilik içerisinde şekillenen rolü Malezya'da da kendini göstermektedir. Bununla beraber Malezya'ya özgü koşullar da, kadınların kimlik tasavvurunda kendini göstererek, iktidar tarafından kadını, etnik kimliğin taşıyıcısı olarak kurgulamıştır. Müslüman çoğunluğu olan bir topluma sahip olan bir ülke olarak Malezya'nın ontolojik güvensizliğı hem uluslararası hiyerarşide kadın haklarına yönelik eleştirilerde aşağı seviyede olmadığı kanıtlamak hem de küreselleşmenin hızlı biçimde özel hayata nüfuz edişinin geleneğı ve aileyi parçalayacak olmasından duyulan kaygı ile ilgilidir. Bu güvensizliklerin ilkini

gidermek için siyasal aktörlerin söylemlerinde Batılı değerlerin karşısında konumlanan Asya değerleri anlatısı 1990'ların ortalarından itibaren sıkça kullanılmaya başlanmıştır (Ng, Mohamad ve Hui, 2006). Söz konusu güvensizlikler ile ilintili olan ekonomik boyut, Malezya'nın 1990'larda diğer Asya ülkeleri ile beraber ekonomik bir mucize olarak görülmesi sonucu ekonomik kalkınmaya odaklanma ve hızlı kalkınma için neoliberal piyasanın ihtiyacı olan ucuz ve esnek çalışan işgücünün kadınlar aracılığıyla sağlanma politikasını ifade etmektedir. Asya değerleri anlatısı içerisinde ekonomik bağlamda devlet bir yandan nüfus politikalarına müdahil olarak kadınların çocuk yapmasını teşvik etmekte, diğer yandan kadınların işgücünde artan oranlarda yer almasını teşvik etmiştir.

Asya değerlerinin gömülü cinsiyetlendirilmiş perspektifi, orta ve üst gelir düzeyindeki kadınların ücretli istihdama aktif bir şekilde katılmaları çağrısında bulunan Malezya modernite projesi aracılığıyla uyumlu bir aile ortamı sağlamaları gereken kadınların ise evde anne olarak rollerini sürdürmeye devam etmeleri teşvik edilmektedir (Devasahayam, 2005; Kent, 2008:74). Bir sonraki bölüm, Malezya'da kadın kimliği ve kadın hareketlerini ele alacaktır.

3.4. Malezya'da Kadın Kimliği ve Kadın Hareketleri

3.4.1. Adat (Gelenek), İslam ve Irk Siyasetinin Etkisinde Kadın Kimliği

Malezya'da din, etnik kimliğin tamamlayıcısıdır (Shambul, 2015). İslam, sömürgecilik sonrası Malay kimliğinin ayrılmaz bir parçası olurken hem Malay toplumu hem de Malay kadınları için İslamcı hareketlerin anlamı, Malay kültürüne nüfuz eden Batılılaşmanın acılarından kurtarabilecek bir yeniden eğitim ve sosyalleşme sürecidir (Nagata, 1980). Kültüre ve geleneğe dönüş çağrısının herkesten önce etkilediği, biyolojik üreticiler olarak kadınlar, tarih boyunca Malezya'da uluslarının geleceğini güvence altına almak için daha fazla çocuk sahibi olmaya çağırılmışlardır (Ng, 1989 akt. Weiss ve Hassan, 2003: 46).

Malezya'da kadınlığın anlamı kimlik, etnisite, milliyetçilik ve devletin İslami modernite projesinin kültürel politikaları ile iç içedir. Kadın aktivistler, bir yandan etnik gerilimlerle uğraşırken diğer yandan "Asya değerleri" kavramı içerisindeki toplumsal cinsiyet vurgulu fikirlerle mücadele etmek zorunda kaldılar. Bu kavram içerisinde modern kadın temsili "Batılı" olarak etiketlenirken, kadınların bedenleri ve

davranışları üzerinde kültürel bir yarış sembolize ediyordu (Stivens, 2003: 130). Martin (2014) Malezya’da cinsiyet ilişkilerinin analizini yaptığı çalışmasında Malay erkeklerinin sosyal hiyerarşide saygınlık ve konumlarının, ırksal, cinsel ve kültürel egemenliklerine bağlı olduğunu ve bu durumun kadınların sosyal hiyerarşisini de etkilediğini iddia eder. Malay maskülenliğinin geliştirilmesi, kadın bedenlerinin kontrolüne ve rollerinin tanımlanmasına bağlıdır. Bu anlayış toplumsal cinsiyet rollerini oluşturarak kadınların ulusun yeniden üretenleri ve ev içi alanın koruyucuları olarak sözde doğal (ve dolayısıyla varsayılan) rolünü de inşa etmektedir.

Dakwah hareketiyle beraber, kadın kimliği etnik-dini öğelerin güçlenerek diğer kimliklere üstün geldi. Bu dönemde Malezya’da kadının özneliğini “Malay-Müslüman kimliğini yeniden inşa etmek” amacıyla siyasal aktörlerin söylemlerinde yer aldı (Ong, 1995: 179). Etnik olmayan bir kadın kimliği benimseme özgürlüğü, çok sayıda Malay kadın arasında sınırlı bir seçenek haline geldi (Ng ve diğerleri, 2006). İslam’ı ulusal kimliğin ve gelişimin bir parçası olarak inşa eden Malay siyasal aktörler, kimliği norm odaklı inşa ederek, Malay çoğunluğunun kimlik taleplerini ön plana almaktadır. Böylece devlet, homojen (daha problemlili olan heterojenlik yerine) bir karakter olarak kurgulanmaktadır (Mohamad, 2009:10). İrk ve din arasındaki bu bağlantının görsel biçimleri (tudung gibi) semboller haline gelerek, Müslüman kadın bedeni, tartışmaların yaşandığı bir alan haline gelmiştir (Khoo, 2011; Ainslie, 2015). İslam ve etnik kimliğin birleşiminin ‘belirleyicileri’, kadınların giyimlerinde de kendini göstermektedir. Malay kadınları için sembolik bir anlamı bulunan *tudung*¹⁶ bazı yazarlar tarafından Batı’nın ezici kültürel hâkimiyetine karşı Malay direnişini ifade ederken (Hassan ve Zaleha, 2003), bazı yazarlar Malay kadınların bireysel hedeflerini temsil ettiğini iddia eder (Mouser, 2007: 172). Ancak söz konusu bireysel hedefler de sosyal insanın bir parçasıdır. Örneğin, *tudung*’un toplumu ahlaki çöküşten koruduğu ve kadınları kamusal alanlarda tacizden koruduğu algısı Malay kadınlarının tudung anlayışlarında dönüşüme sebep olmuştur (Anwar, 2001).

Malezya’da cinsiyet ilişkileri İslam, milliyetçilik ve Asya değerleri ile içiçe geçmiş bir haldedir. Bu şekilde kurumsallaşan siyasal projeler içerisinde kadınlar bir yandan

¹⁶ Tudung, Malay dilinde başörtüsü anlamına gelmektedir.

modernitenin taleplerine bağlanırken; bir yandan da toplumun ahlaki birlikteliğini temel alarak kültürün ve ulusun devamlılığını sağlamakla yükümlüdürler (Othman, 1998:152). Moderniteye hızlı adaptasyon, toplumsal rollerin değişmesi ve ahlakın kaybolması kaygılarıyla doludur. Bu kaygı, Mohamad’ın söylemlerinde Batılı ahlak, fuhuş, uyuşturucu kullanımı, boşanma anlamına gelen ‘sosyal hastalıklar’ terimi ile ifade edilmiştir. Malezyalıları maddi ilerlemeyi ahlaki gelişmeyle eşleştirmeye çağıran Mahathir, suçlu olarak aile değerlerinin çöküşüne odaklanan bir tartışmaya sebep olmuştur (Kent, 2008: 69).

Ülkenin hızlı sosyoekonomik değişimiyle birlikte, kadınlar modernleşme ile el ele ortaya çıkan baskın cinsiyet paradigmalarına ya onları daha fazla güçlendirerek ya da değiştirerek ve direnerek kimliklerine uyarlayarak politik davranmışlardır (Devasahayam 2005; Kent, 2008). Peletz (1997: 239-240), Malezya devlet retoriğinde kadınlara yönelik çelişkili söylemler olduğunu ifade etmektedir. Bir yandan, kadınlar ekonomik kalkınmaya katılmaya teşvik edilirken, diğer yandan aile değerlerinin ve Asya ahlakının korunmasındaki aile içi rolleri hakkında ahlaka dayalı söylemler kullanılmaktadır. Moderniteye giden Asya yolunun Asya ailesinin kalbinde üretilmesi kararlaştırılsa da, bu üretken emeğin sorumluluğu kadınlara düşer (Stevens, 1998: 3; Kent, 2008: 73-74).

Diğer yandan, kadın kimliğinin oluşmasında bir başka unsur olan *adat*¹⁷ (gelenek)’in sosyal anlam kapsamı yasal alanın ötesine geçer ve yaşam tarzı anlamında kullanılır (Shamsul, 2015: 19). 1969 Irk Savaşlarını takiben, Malayları güçlendirmeyi amaçlayan hükümet güdümlü bir siyasi ve ekonomik müdahale olan Ulusal Ekonomi Politikası (NEP), toplumsal cinsiyet hiyerarşilerini ve Malay topluluğu içerisindeki toplumsal cinsiyet ayrımını da temelden değiştirmiştir (Arosoaie, 2020: 201). Bu değişimin olumlu yönde olduğu söylenebilir çünkü NEP aracılığıyla devlet, eğitim, ve istihdam için işletmelere krediler sağlarken kadın/erkek ayrımı olmadan Malay Müslümanların gelişimini hedeflediği için; kadınların da özellikle eğitim alanında bu politikalar aracılığıyla Malezya ekonomisinde bağımsızlık kazandığı ve bu durumun da kadınların sosyal statüsünü geliştirdiği söylenebilir (Othman, 1998:149). Bu politikalar Malay Müslümanlarının yaşam standartlarını yükselterek halk nezdinde

¹⁷ Adat kelimesi Malay dilinde gelenek anlamına gelmekle beraber, asıl anlamı ‘kabul edilen yol’ dur.

(bilhassa kadınlar arasında) hükümetin meşruiyet kazanmasını sağlamıştır (Hwang, 2009: 164).

Ong'ye (1995) göre, muhafazakâr söylem Malay Müslüman kadınlarını hem etnik farklılığın taşıyıcıları hem de Müslümanları diğer etnisitelerin müdahalelerine karşı koruyan 'sınır çizgileri' olarak tasarlamaktadır. Böylece UMNO hükümeti, bir yandan İslamcı hareket ile rekabet halinde kadınlığı, gelişen ulusal ekonomiye vatansever katkılar sağlayacak olan anneler yoluyla, doğurganlığı da kutsayan bir karşı anlatı üretmiştir. Üniversite eğitilmiş bazı kadınlar başlangıçta bu söyleme dirense de, kısa süre sonra onlar da kendilerini geleneklerin, dinin ve etnik saflığın koruyucusu olarak tanımlayan bu anlayışı benimsemişlerdir (Ong, 1995: 159).

Malezya'da yerleşik cinsiyet yapısını anlamak için İslam'ın temas halinde olduğu İslam öncesi ve yerel kültürlerin de etkisini düşünmek gerekmektedir. Anwar'a (2006: 17) göre bu perspektifte kadınlar, "mükemmel olarak tanımlanan" erkeklerin zıttı olarak kategorize edildiği için erkekler, kadınlar için neyin uygun olduğunu belirleme gücüne sahip olmaktadır. Bu toplumsal cinsiyet düşüncesi o zamandan beri zihinlerde sabitlenerek, İslam'ın kabulüyle beraber Kur'an'ın ilgili yorumlarının ve Asr-ı Saadet anlatılarının seçici bir şekilde hatırlanarak yeniden üretilmesini sağladı.

Modernitenin etkisi kendini neoliberalizm ve eğitim programlarında göstermektedir. Örneğin, 1990'larda Malezya üniversitelerindeki üniversite öğrencilerinin yaklaşık %70'inden fazlası kadındı.¹⁸ Kadınlar erkeklerden daha eğitilmiş hale geldikçe sanayide, hükümet ve sosyal aktivizmde aktif, görünür, güçlü ve ekonomik olarak bağımsız hale gelmekteydi (Mouser, 2007: 168). Ancak kadın istihdam oranı %38'de (Dünya Bankası, 2019) kaldığı için aslında eğitimde yaşanan bu gelişmelerin, iş hayatına katılıma yansımadığı görülmekte, dolayısıyla toplumsal yapıların rolünü sorgulamaya sebep olmaktadır. Bir sonraki bölüm, Malezya'da kadın hareketlerine odaklanacaktır.

3.4.2. Malezya'da Kadın Hareketleri: Dakwah'ın (İrşad) Etkisi ve Komünal Çıkarlar

¹⁸ 27 Ağustos 2003 tarihli The Star gazetesinin "Başbakan erkekleri üniversite cinsiyet oranını dengelemeye çağırıyor" başlıklı haberi. Makelede link yer almadığı için haber, Mouser (2007)'den alıntılanmıştır ancak bu bilgi Jacqueline Liza Fernandez tarafından yazılan Women and Education in Malaysia adlı makalede de yer almaktadır, makalenin linki: http://eprints.usm.my/34214/1/BULLETIN_5_PART_4.pdf.

Malezya’da kadınlar ile ilgili literatür büyük ölçüde İslamlaşma sürecinin kadınların yaşamına etkisine (Stivens, 1987, 2006; Martin, 2014, 2019), All Women’s Action Society (AWAM), Women’s Aid Organization (WAO), Sisters in Islam (SIS) gibi sivil toplum kuruluşlarının kadın hakları mücadelesine (Anwar, 2004; Ariffin, 1999; Basarudin, 2016) ve kadınların eksik siyasal temsiline (Azizah, 2002; Izharuddin, 2019; Mohamad, 2018; Zakuan, 2010) odaklanmıştır. Literatürde, Malezya’da kadın hareketlerinin başlangıcı 1970’ler ve 1980’lere dayandırılrsa da, farklı amaçlara sahip kadın örgütlenmelerinin kökleri bağımsızlık öncesine kadar uzanır. Örneğin, 1929’da kurulan ve Malay kadınları için eğitimi teşvik eden Malay Kadın Öğretmenler Sendikasını ve 1930’ların sonlarında yerel işçi hareketi içinde cinsel tacize karşı örgütlenen kadınlar bu örgütlenmelerin ilk örnekleridir (Ng, Mohamad ve Tan 2006: 3). Bağımsızlık sonrası kadınlara yönelik şiddet mücadelesinde olan birkaç küçük yerel grup vardı. 1963-1965 yılları arasında Ulusal Kadın Örgütü (NCWO), Malaya Genç Kadınların Hristiyan Derneği (YWCA), Malezya Sendikalar Kongresi (MTUC) Kadın Komitesi gibi gruplar kurulmuş olsa da (Quek, 2018), kadınların büyük çaplı kadın hareketlerini oluşturma süreci Dakwah hareketlerini bekleyecekti.

Malezya feminizmi yapısal ve kültürel değişimlerin yanı sıra ülkenin bir tarihsel aşamadan diğerine geçişini işaret eden ayaklanmalardan etkilenmiştir (Mohamad vd., 2006: 8). Dakwah hareketleri sonrası, 1980’lerin ortalarına kadar başta Women’s Aid Organisation (WAO), All Women’s Action Society (AWAM) gibi kadın sivil toplum kuruluşları başta olmak üzere Kadına Yönelik Şiddet konusuna yönelik adımların atılması ile kadın hareketleri daha politik bir karaktere sahip olmaya başladı. Bu dönemin aktivistleri büyük ölçüde orta sınıf şehirli ve Batı’da eğitim almış kadınlardı. 1980’ler ve 1990’ların başlarında Malay-Müslüman kadınların önemli bir çoğunluğu kadın hareketlerine dahil değildi. Sivil toplumda yer alan Malay-Müslüman kadınlar ise İslami örgütler içinde yer almaktaydı (Ng, Mohamad ve Hui, 2006)

Malezya’da kadın sivil toplum içerisindeki ayrışmalar zaruri olarak oluşmuştur çünkü kadınlara dair yasaların Müslüman ve Müslüman olmayan kadınlar için farklılaşması en başta mücadele konularını ayırtırmaktaydı (Leng, 1990). 1980’lerin sonunda, kadın hareketinin halka erişiminde boşluklar olduğunun farkında olan bazı feminist gruplar, İslam’la ilişki kurmak için çaba göstermeye başladılar. Bu aktivite başlangıçta, Müslüman Yasaları Altında Yaşayan Kadınlar ağı (Women Living

Under Muslim Laws, WLUML) tarafından düzenlenen girişimler gibi uluslararası feminist ağlar tarafından teşvik edildi. WLUML, küresel bir feminist diyalog ve İslam ile işbirliği projesini başlatan en önemli ağlardan biriydi (Shaheed, 1994). İslam'ın kendi içinde şimdiye kadar bilinmeyen çeşitlilik geleneklerinden gelen diğer Müslüman kadınlarla buluşabildiler. Bu deneyimlerden 1982'de kurulan Women's Centre for Change (WCC), 1985'te kurulan All Women's Action Society (AWAM) ve 1993 yılında kurulan Sisters in Islam (SIS) gibi örgütler, feminizme dair yerel unsurları, İslami çerçeve ile birleştirmeyi ilgi çekici bulmuşlardır. Bu durum aslında Dakwah hareketi sırasında erkek merkezli hareketlere karşı koymak içindi. Zamanla kadınların özellikle sosyal alanda eviçi şiddet, cinsel taciz gibi karşılaştığı sorunlarla mücadele eden STK'lar arasında etnik sınırları kalktı, ancak sadece Sisters in Islam, yalnızca Müslüman kadınların özgürlüğüne odaklanmayı taahhüt ederek, İslam'ı feminist bir bakış açısıyla yeniden yorumlamaya çalışmıştır (Mohamad vd. 2006). Dini/etnik bir kadın STK'sı olan Sisters In Islam, zaman zaman ülkenin kurumları tarafından baskılanmaktadır (The Sun Daily, Haziran 17, 2019)

Batılı ülkelerdeki kadın hareketleriyle karşılaştırıldığında, Malezya'nın durumu, yerel kadın hareketlerinin kitlesel bir hareketi dönüşmemesi bakımından farklıdır (Ng, Mohamad ve Hui, 2006). Malezya'daki kadın hareketleri, etnik ve dini bölünmelerden ötürü çok sayıda insanın desteğini sosyal konular dışında harekete geçiremediği için bir kitle hareketi olamamıştır; ancak yerel kadın hareketlerinin başarıları, kadınların çeşitli stratejileri aracılığıyla mümkün hale gelmiştir (Quek, 2018: 46). Bununla beraber, güncel olarak kadın gruplarının özellikle sosyal konularda büyük ölçüde birarada hareket ettiği görülmektedir.

Malezya'da STK'ların çoğunda orta sınıf eğitilmiş kadınlar hâkimdir. Dolayısıyla STK'ların sınıf karakteri olduğu söylenebilir (Stevens, 2000). Ong (1995) Malezya'da İslamcı hareketlerin cinsiyetli yönünü ele alırken bilhassa Çinlilerin ekonomik üstünlüğüyle başetmeye çalışan eğitilmiş orta sınıf kadınların İslami hareketlere destek verirken, ulusal kimlik krizi ve buna bağlı oluşan belirsizlikten kurtulma ihtiyacının olduğuna dikkat çeker. Böylece eğitilmiş orta sınıf kadınlar, Dakwah'ı benimsemeye ve Malezya milliyetçiliğinde yeniden dirilen İslam'ın değişen anlamlarını müzakere etmeye daha hevesli olmuşlardır (Ong, 1995: 159). Bu bağlamda, Malezya'da orta sınıf eğitilmiş kadınlar, bu hareketlerden olumsuz biçimde

etkileneceklerini değil, aksine ülkenin diğer etnisitelerinden kendilerini ayıracak ve aynı zamanda kendilerine pozitif ayrımcılık sağlayacak bir kimlik buldukları için İslam'a sıkı sıkı sarıldıklarını tahmin etmek zor değildir.

Malezya'da kadın hareketleri milliyetçi mücadelelerin, sınıf çatışmalarının ve etnik bölünmelerin merkezinde gelişmiştir. Bu bölünmüşlük içerisinde kadın hareketleri, toplumsal cinsiyet konularını nadiren gündemine alabildi. O nedenle toplumsal cinsiyet eşitsizliğine karşı hareketler ancak 1980'ler ve sonrasında başlamıştır (Leng, 1999: 177). Etnik bölünmelerin gölgesinde gelişen kadın hareketleri, kitlesel bir hareket olmayı başaramayarak büyük ölçüde devlet himayesinde devam etmiştir. Devlet ile sivil toplum arasındaki bu ilişkiye bağlı olarak, Malezya'daki hemen hemen tüm kadın aktivistler, barışçıl, ılımlı yollarla ve resmi kanallar aracılığıyla aktivizmlerini sürdürmüşlerdir. Malezya'daki kadın STK'ların ideolojisi önemsizdir, çünkü STK'ların çoğunda kadınlar konuşmalarına devletin, dinin ve ailenin kutsallığına saygı duyduklarını ifade ederek başlamakta, aşırılık yanlısı görülmemek için taleplerini yumuşatarak hedeflerine ulaşma yolunu tercih etmektedirler (Ariffin, 1999: 421). Kadın hareketlerini etkileyen en önemli değişkenlerden biri çok ırklı bir nüfusu korumaya kararlı otoriter bir devletin varlığı olduğu için, Malezya feminizmi de nispeten uyumlu ve çatışmacı olmayan bir karaktere bürünmüştür (Ng, Mohamad ve Hui, 2006).

Tablo 3. Malezya'nın Önde Gelen Kadın Sivil Toplum Kuruluşları

Kuruluşun İsmi	Kuruluş Yılı	Çalışma Alanı
Sisters in Islam	1987	İslam hukuku içerisindeki cinsiyet eşitliğine dair sorunlar
All Women's Action Society (AWAM)	1985	Kadına yönelik şiddet

Women's Aid Organization (WAO)	1982	Kadına yönelik şiddet
Women's Centre for Change (WCC)	1982	Kadına yönelik şiddet

Kaynak: Yazarın Derlemesi.

3.4.3. Malezya’da Kadın Politikaları: Piyasa Feminizmi ve Siyasal Temsil

Malezya’da kadın haklarının ve sivil toplumun gelişimi sadece sosyal hareketler bağlamında değil, devlet, bürokrasi, kurumlar ve bireylerden oluşan bütüncül bir yaklaşım ile – aynı zamanda bu yapıların oluşturduğu patriarşiyi unutmadan- ele alınmalıdır. Bunun anlamı sivil toplum ile devlet arasında önemli düzeyde bir güç hiyerarşisinin varlığı ile müzakerelerin yapılmasıdır (Spiegel, 2019). Böylece kadın aktivistler tarafından sunulan önerilerin değeri, devlet tarafından uygun görülmesiyle ya da devletin kalkınma planlarıyla olan ilgisi ile ölçülmektedir (Weiss ve Hassan, 2003: 83). Örneğin, özellikle 1980 sonrası neoliberal ekonomik politikaların hız kazandığı bir ülke olan Malezya’da Elias (2020) Malezyalı kadınların zorunlu olarak “piyasa feminizmi” ni benimsemesine dikkat çekmektedir. Buna göre, kadın STK’ların hükümet tarafından çok fazla ciddiye alınmamasına ve kadınların siyasal temsiline yüksek olmamasına rağmen, hükümet kadınların ekonomiye aktif bir biçimde katılımları yoluyla ulusal rekabet gücünü sürdürmeyi hedeflemektedir. 10. Malezya Planında (2011-2015) kadınlara ulusal kalkınmanın çeşitli alanlarına katılabilmeleri ve katkıda bulunabilmeleri için doğru fırsatların, ortamın ve zihniyetin verilmesinin zorunlu olduğu ifade edilmiştir (Malezya Onuncu Kalkınma Planı, 2010: 180). Ucuz emekçiler olarak kadınlar, hükümetin modernleşme ve sanayileşme planlarında önemli bir rol oynamaktadır (Nagata, 1997: 78).

Ancak UMNO hükümeti, özellikle imalat ve hizmet sektörlerinde, kadınları işgücü piyasasına girmeleri için teşvik etmesine rağmen kadınların evdeki rolüne öncelik veren sosyokültürel yapıları engelleyemektedir. Bununla beraber, çocuk bakım destek tesisleri ve altyapısının olmaması, çalışan anne adayları için ek bir yük oluşturmaktadır (Leng, 1999: 173). Dolayısıyla, “piyasa feminizmi” (Elias, 2015) adı altında UMNO Hükümeti neoliberal sistemde rekabet gücünü arttırmak için kadınların çalışmasını desteklerken, kadınların karar mekanizmalarında yer alamaması hem kendilerine uygun politikaların oluşturulamamasına hem de uygun tesislerin ve altyapıların sağlanamamasına sebep olmaktadır.

Malezya’da sivil toplum üzerinde devletin önemli ölçüde kontrolü söz konusudur. Buna rağmen, Malezya’da sivil toplumu birleştiren ve harekete geçiren temel konulardan biri, devlet ve siyasi partiler dışında siyasi angajman yaratmak için meşru alan açma girişimidir (Weiss ve Hassan, 2003: 8). Malezya’da devletin güçlü olmasına rağmen, görece yumuşak rekabetçi otoriter sistemi, sivil toplum ve muhalefet partilerinin gelişmesi için de özerk bir alan bırakmıştır (Weiss, 2007). Buna rağmen, devlet otoritesine yönelik tehditleri azaltmak için sivil toplumu düzenlemeye de çalışmaktadır. Diğer yandan, UMNO hükümeti IO-NGO (İslami STK)’ların İslamcı muhalefeti güçlendirme potansiyeli nedeniyle, bu grupları daha fazla önemsemektedir (Weiss ve Hassan, 2003: 114).

Siyasal temsil söz konusu olduğunda ise, kadınların işgücüne katılım oranları hükümetin piyasa feminizmi olarak adlandırılabilen teşviki aracılığıyla artmış olsa da, Malezya’da kadınların siyasi katılımlarının önünde engeller bulunmaktadır. Malezya’da 223 milletvekili olan ulusal mecliste, kadınların temsil oranı 14.86%’dir (IPU, 2020). Malezya siyasi kültüründe kadınlara yer verilmesine rağmen, çoğunlukla seçilme hedeflerine ulaşmak için kadınları araçsallaştırdığı ve zamanla otoriter patrimonyanın da etkisinin arttığı görülmektedir (Weiss ve Hassan 2003: 94). Öncelikle Malezya’da kadınların siyasi katılımını partilerin dışında düşünebilmek mümkün değildir. Herhangi bir kadın hareketi, siyasi alanda temsilin artışına sebep olamamıştır (Othman, 1998:148). Bu nedenle kadınların parti içi eylemleri de kadın kolları ile sınırlandırılmıştır.

Othman'a (1998) göre kadınların ek bir siyasal kanat (kadın kolları) olarak ayrılması aslında kadınlara biçilen geleneksel kamusal rolün bir göstergesidir¹⁹. Wanita UMNO ilk olarak 1946 yılında, Kaum Ibu UMNO (Annelerin Grubu) olarak kurulmuştur. Malay olmayan siyasal partiler de Malaysian Chinese Association (MCA) ve Malaysian Indian Congress (MIC) benzer bir organizasyon yapısını tercih ederek (aynı zamanda aynı geleneksel kültürel normları da benimseyerek) 1970'lerde kendi kadın kollarını kurmuşlardır (Othman, 1998:148).

Malezya'da bazı siyasal partilerin kadın kolları bulunmaktadır. UMNO'nun Wanita UMNO ve Puteri UMNO²⁰ olarak ikiye ayrılan kadın kollarında yaş olarak bir ayrım söz konusudur. Wanita UMNO'da 40 yaş ve üstü kadınlar yer alırken, Puteri UMNO 40 yaş altındaki genç kadın politikalarından sorumlu kadınlardan oluşmaktadır (Ng ve diğerleri, 2006: 32). Wanita UMNO'nun rolü, temelde "geleneksel" rolü yeniden inşa etmektir (Ng vd., 2006: 27). Daha sonra genç kadınların kanadı olan Puteri UMNO'nun (UMNO'nun Prensesleri) oluşumu fikri meyve vermiştir. Böylece o güne kadar ihmal edilmiş olan genç kadınların sorunları da UMNO içerisinde genç kadınlar tarafından tartışılmaya başlamıştır. UMNO'nun kadınlara yönelik bu ilgisi, toplumda genel olarak olumlu karşılanmıştır (Ng vd., 2006: 90).

UMNO'nun kadın kanadı olan Wanita UMNO'nun kadınlarla ilgili ideolojik konumu açık olmasa da, pratik amacı partinin gündeminde olmak ve partiyi desteklemektir (Ng vd., 2006: 88). Ancak Wanita UMNO ve Puteri UMNO'nun hem parti politikalarının dışına çıkmadıkları hem de İslam'a karşı duyarlılıklarını daimi olarak belirtmek zorunda hissettikleri görülmektedir (Ng vd., 2006: 91). Wanita UMNO, kadınlara parti üyeliğinin sağladığı pazarlık gücü olmuş olmasına rağmen UMNO politikalarını koşulsuz desteklemektedir. Bu nedenle Wanita UMNO üyeleri, erkek siyasetinden özerk bir hale gelemediği için erkeklerin aldıkları kararları kimi zaman benimsemeseler de uygulamak zorunda kalmaktadırlar. Kadınların UMNO'daki temel rolleri, lider olmak veya seçimlerde aday olmaktan ziyade genel seçimlerde kadınların oylarını almayı sağlamaktır (Weiss ve Hassan, 2010: 52).

¹⁹ Kadın kollarının kadın temsili ile olan ilişkisi tartışmalıdır. partilerin kadın kollarını kurarak bir çeşit meşruiyet sağlama stratejisi götüktükleri görülmüştür. Örneğin, Pınarcıoğlu (2017) kadın kollarında kadınların siyaseti bilen özneler olmak yerine, yardımcı faaliyetlerde bulunmaları nedeniyle aslında kadın kollarının kadınların üst mevkilere çıkmasında yardımcı olmadığını dikkat çekmektedir.

²⁰ Malay dilinde Wanita kadın, Puteri ise prenses anlamına gelmektedir.

UMNO'nun İslamlaşma gündemine verdiği destek doğrultusunda, kadın kanadı da imajını ve aktivitelerini yeniden inşa etmek zorunda kalmıştır. Örneğin, UMNO'nun 2000 yılındaki 10. Genel Kurulu'nda, İslamcı yarışın baskılarıyla Wanita UMNO üyelerinin tüm parti toplantılarında tudung takmasını zorunlu hale getiren bir karar alınmıştır (Ng vd., 2006: 91). Puteri UMNO'nun kuruluşu ise “yeni Malay kadını” imajının yaratılması ve genç kadınların partiye desteğini sağlama amacıyla gerçekleşmiştir (Ng vd., 2006: 90). UMNO'nun kadınlara yönelik politikaları Wanita UMNO ve Puteri UMNO içerisinde şekillense de, kadınların parti içinde farklı düşünceler ifade etmesi kabul edilebilir olmamıştır. Bugüne kadar UMNO'nun erkeklere sadık politikalarına karşı çıkan tek kadın, - 1954'te Wanita UMNO (o zamanki adıyla KI)'nun lideri olan Khadijah Sidek'ti ve karşı çıkışı nedeniyle de partiden ihraç edildi. Sidek, partinin karar alma organlarında daha fazla kadın temsili, bağımsız bir statü, ayrı bir kadın gençlik kesimi ve ulusal seçimlerde kadınların yarışmaya aday gösterilmesinin artırılmasını talep etmişti (Leng, 1999:179).

Arosoaie (2020) UMNO ve PAS içerisindeki kadınların aktivizmini “çelişik” olarak ifade eder çünkü UMNO ve PAS'ın kadın kolları, erkek politikacılara bağlı bir konumdayken kadınlara dair gündemleri destekleme ve kadın temsiliyi artırmaya çalışan politikalara destek vermeye çalışmaktadır. Buna göre, UMNO ve PAS kadın kolları arasındaki temel ayrım, PAS'ta ilerlemenin, kalkınmanın ve cinsiyet özgürlüğünün İslami ilkelere göre uygulanması gerekliliği vurgulanırken, UMNO'da kadınlar gelenekçi ve Malaylığa bağlı kalan bir mücadele biçimi benimsenmektedir. Yine de, önemli farklılıklara rağmen, her iki partinin politik aktivizmini belirleyen, Malaylılığı güçlendirme gündemine sadık kalmalarıdır. UMNO ve PAS'ın kadın kolları arasındaki, İslam anlayışı ve pratiğiyle ilgili temel ayrımlar ve Malaylılığı güçlendirme projesinin değişen anlamları iç içe geçmiştir (Sleboda, 2001: 106). Örneğin, farklılaşan politikalarına rağmen, 2019 yılında UMNO Kadın kolları, PAS ile birarada olduğunu “PAS ve UMNO kardeş gibidir. Daha önce savaştık ancak şimdi tekrar birlikteyiz. Biz tek bir inanca sahibiz, tek bir ırkız, birçok ortak noktamız var ki bu da kardeşler arasında olması gerekendir.” (The Sun Daily, Eylül 14, 2019) sözleriyle ifade ederek, aslında PAS'ın İslamcı söylemi kullanarak üstünlük sağlamasını engelleme niyetini, kadın kolları aracılığıyla kırmayı hedeflemiştir.

Malezya'daki diğer siyasi partilerin kadın toplulukları hiçbir zaman Wanita UMNO kadar iyi örgütlenmemiş ve fazla üyeye sahip olmamıştır. Diğer yandan Malayların dışındaki gruplar da kendi temsilleri ölçüsünde kadınlara dair bazı konulara gündeme getirmişlerdir. Örneğin *Malay Persatuan Cina Malaysia* (MCA, Malezya Çinlileri Birliği) ve *Parti Tindakan Demokratik* (DAP, Demokratik Eylem Partisi) partilerinin kadın kolları, işyerinde cinsel taciz ve kadınların farklı alanlarda eşitliğine dair yasalar gibi kadınları ilgilendiren konuları parlamentoda gündeme getirmiştir (Star, 4 Nisan 2000). Komünalizmin²¹, Malezya siyasetinde çok etkili olması, toplumsal meselelere vurgu yapan ancak komünal siyaseti desteklemeyen partilerin halkta destek bulamamasına sebep olmuştur. 1951 yılında tüm ırklara açık üyeliğiyle kurulan *Parti Kemerdekaan Malaya* (Malaya'nın Bağımsızlığı Partisi), cinsiyetten ve ırktan bağımsız olarak herkese eşit fırsatlar vaat etmesine rağmen, destek yetersizliği nedeniyle bir yıl içinde feshedildi. 1954'te kurulan *Parti Negara* (Ulusal Parti), eşit işe eşit ücreti destekleyen politikalar benimsemesine rağmen halk desteği alamamıştır. Benzer şekilde, toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlama taahhüdünde bulunan ve komünal olmayan muhalefet merkezli bir başka parti olan *Parti Buruh Malaya*'nın (LPM, Malayların Birleşik İşçi Partisi) ömrü de uzun sürmemiştir (Leng, 1999: 180).

Güncel olarak, en son seçimlerin yapıldığı 2018 tarihi itibarıyla kadın temsili yüzde 14'tür. Malezya'da kadın milletvekili olan Kasthuri Pato (PH-Batu Kawan)'nın ifade ettiği gibi, kadınların siyasete katılmak istememelerinin önemli nedenlerinden biri, bazı milletvekillerinin kadınlara karşı cinsiyetçi ya da taciz edici sözler kullandığı, bu nedenle ayrımcılık ve cinsiyetçiliğin görünürlüğüdür (The Sun Daily, Eylül 29, 2021). Genel olarak değerlendirmek gerekirse, kadınların siyasete katılımı, hatta sorunlarının tartışılıp tartışılmaması etnik sınırlar içinde ve komünal güçlere bağlı olarak şekillenmektedir.

3.5. Malezya'da Kadın Haklarına Dair Yasal Sorunlar

Malezya'da kadınların sorunlarının önemli bir kısmını, çoklu hukuk sistemi uygulamaları oluşturmaktadır. Bu sistem gereği aile hukuku uygulamalarında Malay nüfusu, Şeriat Hukukuna; diğer ırklar seküler hukuka tabidir. Ancak belirli konularda

²¹ Komünalizm, bir toplumdaki bireylerin toplumun tamamı yerine yalnızca kendi etnik grubuna bağlılığını ifade eden bir kavramdır.

Malay nüfus da seküler hukuka göre yargılanabilmektedir. Malay ırkından olan Malezya vatandaşları, yasal olarak Müslüman sayılmaktadır ve dinlerini değiştirmeleri mümkün değildir (Ainslie, 2017: 618). Bununla beraber, İslam Malezya’da hukuksal düzeyde neredeyse diğer tüm ülkelerden daha fazla düzenlenmektedir (Moustafa, 2018: 63). İslam Hukuku kararlarına merkezi hükümetin müdahalesi olmadığı için kadınlara dair düzenlemeler hem ülkenin imzaladığı CEDAW sözleşmesi (Kadınlara Yönelik Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi, *the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women*) maddelerinden çekincelerin kaldırılamamasına, çekinceler kaldırılrsa dahi uygulanamamasına, hem de hükümetin reform yapmak istediği bazı konularda eyaletteki Şeriat mahkemesi kararıyla çelişmesi sebebiyle düzenlenememektedir.²² Bu durum mahkemelerin kendi İslam vizyonlarını yaratarak karar vermelerine ve mahkemelerin bir devlet gibi görülerek (Scott, 1998) farklı kişisel statü ve aile hukuku rejimleri aracılığıyla bireyleri kategorize etme hakkını beraberinde getirmektedir (Moustafa, 2018: 63).

Malezya’da İslam hukukunun bir parçası olarak ulema, özellikle *Dakwah* hareketi sonrasında, modern bürokratik bir kurum haline gelmiştir. Ulema aracılığıyla yayınlanan fetvalar, bağlayıcı değildir ancak seçilmemiş bir yasama organı tarafından çıkarılmasına rağmen uygulanabilir bir yasa haline gelmiştir (Mohamad, 2010: 519). Diğer yandan Sisters in Islam gibi bazı kadın örgütleri, Şeriat yargıçlarının daha nitelikli hale gelmesini ve her şeyden önce kadınların ihtiyaçlarına karşı adil ve duyarlı bir yaklaşım sergilemelerini talep etmektedirler (Hamayotsu, 2003: 75). Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Malezya’nın alt şeriat mahkemelerinde yalnızca on kadın yargıç bulunmakta olup, ülkenin ilk kadın Şeriat mahkemesi yargıçı Haziran 2016’da atanmıştır ve Malezya’da Şeriat Yüksek Mahkemesi’ndeki kadın yargıç sayısı sadece ikidir (Zin, 2017; Malaysia Tatler, 2019). Bağlayıcı kararları olmayan ancak toplum ve siyaset tarafından önem verilen

²² Malezya’nın CEDAW’da çekince koyduğu maddeler, 9(2), 16(1)(a), 16(1)(c), 16(1)(f) ve 16(1)(g) bentleridir. Bu maddeler çocukların vatandaşlık almasında anne-babanın eşit hakkı, çocuk evlilikler, aile ve poligami konularını içermektedir. Bununla beraber, 5(a), 7(b), and 16(2) maddelerinden çekinceler kaldırılmış olmasına rağmen, federal yasada değişiklik yapılamamıştır. 2010’da çekincelerin kaldırıldığı üç madde olan 5(a) poligami, 7(b) kadın yargıçların atanması, 16(2) ise çocuk evlilikler ile ilgili maddelerdir. 16(1)(a) maddesinde İslami yasalar kapsamında izin verildiği için hükümet, çocuk evliliklerini yasal olarak geçersiz kılamadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla her eyalette yer alan Şeriat mahkemeleri hem birbirlerinden farklı kararlar alabilmekte, hem de merkezi hükümetin denetiminden muaf kalabilmektedir.

bir kurum olan Ulema içerisinde ise hiç kadın yoktur. Dolayısıyla hukuki mekanizmaların yapısındaki sorunların yanında erkek egemen yapısı da sorunludur.

Malezya'da özellikle son dönemde hükümet, çocuk evliliklerin engellenmesi için önemli adımlar atmış olsa da, ülkedeki İslamcı parti PAS ve Şeriat Mahkemeleri 18 yaşın altında evliliğe yasal zemin sağlamayı sürdürmektedirler (The Sun Daily, Ekim 22, 2018). Kadın, Aile ve Toplum Bakanı Wan Azizah, çocuk evlilikler konusunda hükümetin şeriat mahkemeleri karşısında güçsüzlüğünü ifade etmiştir (The Sun Daily, Temmuz 10, 2018). Malezya'da kadınların toplumsal sorunlarından en önemlisi, çocuk evliliklerdir. 1976 tarihli Evlilik ve Boşanma Yasası'nda da belirtildiği gibi, Malezya'da bireylerin yasal olarak 18 yaşına kadar evlenmeleri yasaktır ancak, bu yasanın istisnası, 16 yaşında veya daha büyük bir kızın evlenmek istediği durumlarda, böyle bir evliliğe eyaletin başkanı tarafından izin verilebilmesidir. Ayrıca Müslümanlar için geçerli olan Şeriat Aile Hukuku'na göre Müslüman kızlar için yasal asgari evlilik yaşı 16'dır ve 16 yaşın altındaki evlilikler için ebeveynlerin rızası ve bir Şeriat mahkemesi yargıcının onayı ile izin verilen ek koşullar vardır. Şu anda Malezya'da çocuk evliliklerinin yaygınlığına ilişkin kesin istatistikler bulunmasa da bazı veriler, Malezya'da çocuk evlilik oranının %3,8 ile %6 arasında değiştiğini ifade etmektedir (Kohno vd., 2019: 2).

Yasal sorunlarla ilgili bir başka boyut, vatansız çocuklardır. Vatansız çocuklar, Malezya'da hem cinsiyet eşitsizliğini hem de yasal sorunları ifade etmektedir. Malezya'daki vatansızlık sorunu, evlat edinilmiş çocukları, yurtdışında doğan çocukları ve evlilik dışı doğan çocukları etkilemektedir. Malezya'nın benimsediği *jus sanguinis* ilkesi, vatandaşlığı (biyolojik) ebeveynlerin ve çocuğun doğum yeri ile evliliğin yasallığı şartına bağlar. Doğumda otomatik vatandaşlığa hak kazanabilmek için, ilgili çocuğun yasal olarak evli ebeveynlerden, Malezya vatandaşı olan veya daimi ikamet statüsüne sahip en az bir ebeveyninden Malezya'da doğmuş olması gerekir. Bir çocuk Malezya dışında veya evlilik dışı doğduğunda ise cinsiyet eşitsizliği söz konusu olmaktadır. Yurtdışında doğan bir çocuk, ancak babası Malezya vatandaşıysa ya da gayri meşru bir çocuk tamamen annesinin vatandaşlık statüsüne göre Malezya vatandaşlığını kazanabilir (Razali, 2017).

Genel olarak değerlendirmek gerekirse, çoklu hukuk sisteminin getirmiş olduğu sorunlar aynı zamanda farklı etnik gruplara uygulanan farklı aile hukuku uygulamalarıyla daha da karmaşık hale gelmiştir. Bununla beraber, Malay-Müslümanlar şeriat Hukukuna tabii olup, ülkede şeriat mahkemesinin yargıılarının patriyarkal yorumları ve kararları ile bu kararlara müdahale edemeyen hükümetin güçsüzlüğü, kadınların belki de en önemli güvensizlik noktasının yasal problemler olduğunu ortaya koymaktadır.



BÖLÜM IV: TÜRKİYE’DE KUTUPLAŞMIŞ SİYASET, KİMLİK POLİTİKALARI VE ONTOLOJİK GÜVENSİZLİKLER

4.1. Türkiye’de Siyasal Sistem ve Kutuplaşma

Türkiye, uzun süren tek parti sürecinden sonra rekabetçi demokratik sisteme geçiş yapmıştır. Türkiye’nin yönetici elitleri, İkinci Dünya Savaşı’nın hemen ardından ülkeyi tek parti kontrolünden çok partili sisteme dönüştürmüştür. 1950’deki ilk gerçek anlamda özgür ve adil olarak yapılan seçimlerde, Türk tarihinde ilk kez Cumhuriyet Halk Partisi (CHP), iktidarı barışçıl bir şekilde Demokrat Parti’ye (DP) devretmiştir. Görünürde yumuşak olan bu geçişin ilk aşamasının aksine, Türk siyasi sistemi sonraki yıllarda döngüsel bir otoriter gerileme ve demokratik çöküş modeli yaşamıştır (Akgün, 2001: 71).

Türkiye’nin siyasi tarihinin askeri darbelerle kesintiye uğraması sonucu otoriter gerileme yaşaması ve demokratik konsolidasyonun gerçekleşmemesinin kökeni, toplumsal bölünmelerde bulunabilir. Şerif Mardin’in (1973) merkez-çevre olarak tanımlanan dikotomisine göre, Türkiye’nin Osmanlı’dan miras aldığı toplumsal bölünmeler merkez-çevre olarak şekillenmektedir. Buna göre, ekonomik ve bürokratik gücü elinde bulunduran Kemalist seçkin ve seküler grubun temsil ettiği merkez ile ekonomik kaynaklar ile siyasal güçten mahrum bırakılmış geleneksel, muhafazakâr ve İslamcı çevre arasındaki çatışma, Türkiye’nin sosyoekonomik ve siyasal yapısının temelini oluşturmaktadır. Özbudun (2006) da Mardin’in (1972) kavramsallaştırmasını takip ederek, parti sisteminin yapısını ve siyasi partilerin desteğini merkez-çevre ilişkisi üzerinden analiz etmektedir. Özbudun’a (2006) göre muhafazakâr/liberal merkez sağ partilerin her zaman güçlü bir oy çoğunluğu elde etmiş olması, merkez-çevre bölünmesinin bir sonucudur. Buna göre, askeri darbeler aracılığıyla fiilen desteklenen merkez/seküler partilerin karşısında bastırılan çevrenin muhafazakâr/İslamcı partilere desteği anlaşılabilir bir durumdur.

2002 seçimlerinin sonucu, 1991’den 2002’ye kadar Türkiye’de var olan parti siyaseti modelinden önemli ölçüde farklı olan bir parti sistemini getirmiştir. En önemli farklılıklar, meclisteki partilerin sayısındaki azalma ve koalisyondan tek partili hükümete geçişle ilgilidir (Sayarı, 2007: 205). AK Parti dönemi ile birlikte siyasal alanda bir dizi yeni gelişme olmuştur. AK Parti’nin ilk dönemi Avrupa Birliği’ne

(AB) adaylık sürecinin başlaması ve bir dizi reform paketinin gündeme getirilmesi, bilhassa sivil toplum ve kadına yönelik politikalarda yenilikler, askeri vesayete söylemsel düzeyde karşı çıkış gibi Türkiye siyasal tarihinde daha önce benzerine rastlanmamış gelişmeler yaşanmıştır. AK Parti'nin ilk iki döneminde yaşanan demokratikleşmeye dair umutlar sonrasında Barış Sürecinin sona ermesi, Gezi Parkı Olayları, 17-25 Aralık süreci ve 15 Temmuz Kalkışması, siyasal alanda barışçıl söylemlerin yerini öfkeli söylemlere bıraktı. Böyle bir dönem aynı zamanda Türk siyasal hayatında toplumsal bölünmelerin şiddetlenmesi ve keskin kutuplaşmayı da beraberinde getirmiştir.

Bastırılan çevrenin temsilcisi olan Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AK Parti) merkez sağ oylarını konsolide ederek 2002'de iktidara gelmesi ve sonraki süreç, bazı yazarlar tarafından kutuplaşmanın başlangıcı olarak ifade edilse de (Somer, 2019; Esmer, 2019), Türkiye'de kutuplaşmanın kökenleri 1920'lerin dini kamusal hayattan uzaklaştırmayı amaçlayan ve böylece laik ve İslamcı kamplar arasında siyasi ve kültürel bölünmeyi körükleyen tepeden inme modernite reformlarında yatmaktadır (Aydın-Düzgüt, 2019). Bununla beraber, kutuplaşmanın kökenini Osmanlı Dönemi'nde dahi bulabilmek mümkündür. Batıcılar ve gelenekçiler olarak adlandırabileceğimiz farklı entelektüel grupların varlığı 1800'lerin başlarına kadar uzanmaktadır. Bu kesimlerden Batıcılar (reformcular) Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik ve siyasi düşüşünü durdurmak için Batı'yı bazı alanlarda örnek almak gerektiğini savunurken; gelenekçiler Osmanlı'nın toplumsal ve kurumsal geleneklerindeki yozlaşmaya dikkat çekerek değerlere dönüşün çözüm olacağını düşünmekteydi.

Batılılaşmayı, pan-İslamizm ve Türk milliyetçiliğini savunan farklı kesimler arasındaki çatışmalar, imparatorluğun sonuna kadar Osmanlı iç siyasetinin parçasıydı. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla birlikte, Mustafa Kemal ve yönetici elit, laiklik, Türk milliyetçiliği ve Batılılaşma üzerine kurulu yeni bir vizyon geliştirerek bunu topluma empoze ettiler (Kubicek, 2009:111). Bu vizyon çerçevesinde ulusu Batılı ve laik bir çizgide dönüştürmek amacıyla halifelik kaldırıldı, medeni kanun kabul edilerek şeriat mahkemeleri kaldırıldı ve dinin kamusal hayatta oynayacağı rolü sınırlandırmak için dini kurumlar devlet kontrolü altına alınarak Diyanet İşleri Başkanlığı kuruldu (Aydın-Düzgüt, 2019).

Cumhuriyet öncesi ve erken dönem Cumhuriyet döneminde de kutuplaşmanın olduğunu vurgulamakla beraber, bazı yazarlar kutuplaşmanın AK Parti iktidarıyla beraber artmış olduğunu savunmaktadırlar (Çarkoğlu ve Toprak, 2007; Somer, 2019; Esmer, 2019). Esmer (2019) Türkiye’de seçmenleri birbirinden uzaklaştıran keskin ve bölücü elit söylemlerinin kitleleri kutuplaşmaya yönlendirme ihtimalini vurgularken, Dünya Değerler Anketi verilerine dayanarak yaptıkları araştırmalarında Kaya ve Sunar (2015) Türkiye toplumunda tutum temelli bir kutuplaşma olmadığını da ortaya koymaktadırlar. Güncel olarak, Lauka vd. (2018) tarafından yapılan ve 40’tan fazla ülkedenin siyasal kutuplaşma düzeyini karşılaştırdıkları çalışmalarının sonucuna göre, Türkiye duygusal kutuplaşmada lider, ideolojik (partizanlık) ve parti sistemi kutuplaşmasında ise üçüncüdür. Dolayısıyla, kutuplaşmanın Türkiye siyasetinin önemli bir sorunu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Cumhuriyet dönemi sonrasında da kutuplaşma sürerken, yıllarca süren kutuplaşmış siyasi ortam, Türkiye’de hak, özgürlükler ve ekonomik refahın belirli bir ideolojik grubun tekelinde olduğu algısını güçlendirerek partizan grup kimliklerini güçlendirmiştir (Laebens ve Öztürk, 2021: 247). Kutuplaşma ve kimlik arasındaki bu ilişkiler gözönüne alındığında, Türkiye siyasal tarihinde önemli bir yere sahip olan kimlik politikaları, bir sonraki bölümde dönemsel olarak ele alınacaktır.

4.2. Türkiye’de Kimlik Politikaları

4.2.1. Erken Cumhuriyet Dönemi’nde Kimlik İnşası

Türkiye, Osmanlı İmparatorluğu’nun küllerinden doğan bir devlet olarak hem Tanzimat dönemiyle başlayan modernite hareketleri, hem de Fransız Devrimi sonrası tüm dünyada etkisini sürdüren sekülerizm ve milliyetçiliğin ulusal kimliği etkilediği bir ülke olmuştur. Türkiye, uluslararası alanda birçok yazar tarafından Avrupa ve Asya, Batı ve Ortadoğu veya Batı ve İslam medeniyetleri arasında bir köprü olarak tanımlanır (Soysal, 2004: 38). Osmanlı İmparatorluğu, Hristiyan Avrupa’nın ‘öteki’si olarak tanımlanırken, Avrupa topraklarını da fethettiğinde Avrupa toplumu ile daha yakın etkileşim içine girmiş oldu. 18. yüzyıldan itibaren Osmanlı’da ortaya çıkan Batılılaşma hareketlerinin devamı niteliğindeki Kemalist kadroların 1923’te Batılı güçlere karşı verdikleri savaş ise yerini modern bir toplum kurma savaşına bırakmıştır (Neyzi, 2002:139).

Erken Cumhuriyet döneminde inşa edilen Kemalist kimliğin en önemli iki unsurunun modernleşme ve milliyetçilik olduğu söylenebilir. Milliyetçilik, Cumhuriyet elitlerinin yönlendirdiği modernleşme ve Batılılaşma projesinin ideolojik ortamını oluşturarak devlet söyleminin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Milliyetçilik, Türkiye’deki devlet söyleminde ve yapısında o kadar önemlidir ki, “milliyetçilik aslında muhafazakâr, İslamcı ve Kemalist-Cumhuriyetçi söylemlerin ortak paydasıdır ve gerçek bir Türk köktenciliği olarak kendini gösterir.” (Bora, 2011: 62). Erken Cumhuriyet dönemi’nin yönetici seçkinlerinin modernleşme çabaları, eski rejimin değerlerinin yerine geçen ve ulusal kimlik sembollerini inşa etmeye adanmış bir “değerler devrimi” olarak adlandırılabilir (Mardin, 1971).

Erken Cumhuriyet döneminin kimlik inşasının en önemli iki unsurunun milliyetçilik ve modernite olduğu düşünülse de, Türkiye’de ulusal kimlik inşası çok yönlü düşünülmelidir. Kimlik, varolmak için farklılığa gereksinim duyar ve kendini bu farklılıkların karşısında güven altına almak için çabalar (Zarakol, 2009). Bu perspektif aracılığıyla, Türkiye’de ulusal kimlik inşasının, tarihsel saiklerle Batılı ötekinin karşısında konumlandığı söylenebilir. Erken Cumhuriyet döneminde uygulanan devlet merkezli modernleşme tarzı norm olmakla beraber, uluslararası hiyerarşinin de kabulünü beraberinde getirmiştir. Soğuk Savaş’ın dinamikleri ‘jeopolitik’ kavramını ön plana çıkarırken, Türkiye’nin jeopolitik öneminin artması, devletin güvenliğine ilişkin kaygıları da artırarak, hem devlet hem de toplumda ulusçu fikriyata yönelik desteği artırmıştır. Böylece milliyetçilik, hem resmi söylemin temeli haline gelmiş, hem de modernite ve güvenlik ile daha fazla eklemlenerek Türk modernitesinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir (Kancı, 2009).

Devletin varolma çabası ise bu dönemde, Sevr fobisi olarak adlandırılan “Türk devletini yıkmak isteyenler tarafından kuşatılması”nın gölgesinde sürdürülmekteydi (Adısönmez ve Onursal, 2020: 2). Sevr fobisi Türkiye’nin “güvenlik kaygıları”nın ilk alanı olarak, Osmanlı İmparatorluğu’ndan aldığı jeopolitik miras ve coğrafyası ile ilgilidir. İkinci alan ise, Osmanlı sonrası Türkiye’nin büyük bir imparatorluktan yok olma noktasına gelmesinin, ülkenin tarihsel geçmişinde ve ruhunda derin bir etki bırakarak bölünme, parçalanma, işgal edilme ve yabancı güçler tarafından yok

edilme korkusundan oluşan bir tür “güvensizlik psikozu”na neden olarak Türk toplumunun ve devletin hafızasında derin izler bırakmasıdır (Şener, 2014).

Kemalistler, kolektif kimliği bütünsel bir proje olarak tasavvur ettikleri için, bu tasavvurun içerisinde ulusal kimliğe kimlerin dahil olduğu ve kimlerin dışlandığı açıkça tanımlanmıştır. Etnik ve dini azınlıklara yönelik dışlayıcı politikalarla el ele hayata geçirilen proje, Kemalist tahayyüllere uymayanları devlet güvenliğine potansiyel bir tehdit olarak görüyordu. Böylece homojen Türk ulusal öz kimliği ve ilgili güvenlik uygulamaları normalize edilmiş ve rutinleştirilmiştir. Bu uygulamalar aynı zamanda bireyi güçlendirmeyen bir vatandaşlık kavramına yol açarak devlet tarafından korunması gereken cumhuriyetçi yurttaş-öznelerin ya da diğer bir deyişle ‘bağlı bireyler’den oluşan kolektif özneleri inşa etmişti. Böyle bir kimlik yapısı içerisinde görev ve sorumluluklar, hak ve özgürlüklerden önce geliyordu (Adısönmez ve Onursal, 2020).

Kemalizm, özellikle eğitimli orta sınıf içerisinde kendi geleneğini yaratarak aile (ya da özel alan) ile ulusal kimliği (kamusal alan) birbirine yaklaştırmıştır. Ancak bu durum özel alanın ulusal/resmî alan tarafından işgal edilmesi anlamına gelerek, özellikle aile kimliğinin ulusal kimlikle çatıştığı durumlarda, yeni bir kamusal-özel alan sorunu yaratarak bireyin de susturulması anlamına gelmekteydi (Göle, 1997). Kolektif kimlik, aynı zamanda geçmişe yönelik bir özlemi de içermektedir. Yine de Kemalistler ve İslamcılar, kendilerine referans olarak farklı dönemleri seçmektedir. Neyzi’ye (2002:141) göre Türk toplumundaki geçmişe yönelik özlem, Türk modernite projesinin birey ve özne yaratabilme konusunda sınırlı kaldığı ya da başarısız olduğunu gösteriyor. Batılılaşma, laiklik, devleti kurtarma idealine hizmet etme ve devletin koyduğu görevleri benimseme ulusal kimliğin sınırlarını belirlemiş; bunların gerçekleşmesi milliyetçiliğin telkiniyle olacaktı. Kemalist eğitim sistemi, hızlı modernleşme ve güvenliğe ilişkin kaygıları yeniden üretmiş ve “devleti kurtarma” görevine inanan vatandaşlar yetiştirmiştir (Keyder, 1989:160 akt. Kancı, 2009).

Kemalist reformlar, İslam’a karşı hem modern ve seçkin bir dil üretmeyi amaçlamış hem de İslam ile ilişkilendirilen geleneksel değerler sistemine meydan okumaya çalışmıştır (Jenkins, 2008: 101). Parla ve Davison’un (2004) ifade ettiği

gibi, Türkiye’deki paternalist devlet anlayışında, devlet bir baba gibidir ve rehberliğe ya da yönetilmeye ihtiyaç duyan halka karşı sorumludur. Haynes’e (2010: 323) göre, Türk kimliğinin belirleyici özellikleri İslam, laiklik ya da Batılıları hariç tutması değil, hemen herkese yönelik ötekileştirici bir korkuyu içerisinde barındırmasıdır. Toprak kaybetme korkusu, son dönem Osmanlı İmparatorluğu için büyük bir endişe kaynağı olduğu için, bu korkunun mirası Türk kimliğine de nüfuz etmiştir.

Zarakol’a (2010) göre Türkiye’nin uluslararası sistemle travmatik bütünleşmesi, devletin özündeki değişimler sebebiyle ulusal kimliği etkilemiştir. Türkiye’nin Batı hegemonyasının olduğu uluslararası sisteme ‘damgalanmış öteki’ olarak girişi ve uluslararası ortamın yarattığı güvensizlikler devletin ulusal kimliğine işlemiştir. Dolayısıyla Türkiye’de devlet kimliğindeki huzursuzlukları, travmaların etkisini kabul eden bir yaklaşım gerektirmektedir. Zarakol’un (2011:39) aynı zamanda Rusya, Türkiye ve Japonya örneklerini karşılaştırarak uluslararası hiyerarşi algısının devletin benliklerindeki etkisini ele aldığı çalışmasında, Batı medeniyetinin bir norm olarak kabul görmesinin, Batı dışı devletlerin kendilerini kabul ettirebilmeleri için evrensel ve kabul edilebilir bir kimlik yaratmak için çabalamalarına neden olduğunu iddia etmektedir. Böylece bu ülkeler bir çeşit “eklemlenme güvenliği” elde etmek için Batı normlarını taklit etmeye başlamışlar ancak bu süreç aynı zamanda Batılı dünya görüşünün kabulü anlamına geldiği için bu ülkelerde utanç ve ontolojik güvensizlik yaratmaktadır.

4.2.2. 1980’ler ve 1990’larda Etnik ve Dini Kimliklerin Önem Kazanması

1980’ler ve 1990’lar hem dünyada hem de Türkiye’de kimlik siyasetinin öne çıktığı bir dönem olmuştur. Türkiye’de 1990’lı yıllar, kimlik siyasetinin hem artan eşitsizliklere hem de toplumsal, siyasal ve kültürel tahakküme karşı isyanı ifade etme aracı haline geldiği yıllar olmuştur. Öte yandan uluslararası siyaset, bu protestonun ekonomik bir mücadeleden ziyade bir kimlik söylemine çevrilmesine desteklemiştir. Buna rağmen, Türkiye’de kimlik siyaseti yeni toplumsal hareketler biçimini almamıştır (Ayata, 1997:60). Türkiye’de kimlik siyasetinin önem kazanması, 1980 darbesi sonrasını bulmuştur.

Türkiye’de 1980 öncesi kimlik inşası, modernite ve kalkınmayı temel alarak, ulusun Avrupa’nın uygarlık seviyesine ulaşmasını vaat eden bir söylem aracılığıyla

gerçekleşmişti. Böyle bir stratejinin zamanla başarısız olarak Kemalist elitin meşruiyet krizini doğurduğu için, 1980 sonrası ulusal çıkarların önemi artık büyük ölçüde iç dönüşümler ile yeni elitlerin kendi toplumu ve dış dünyadaki yeri hakkındaki algıları tarafından şekillenmeye başlamıştır. Bu algılar, Avrupa'nın Türkiye'yi 'Avrupalı' ülke olarak tanımayı reddetmesi sebebiyle Türkiye'yi doğuya yönlendirmiştir (Yavuz, 1998). Bu nedenle bir sonraki bölümde tartışılacak olan AK Parti döneminde kimlik dönüşümü, 2002'nin öncesindeki meşruiyet krizlerinin bir parçasıdır.

4.2.3. AK Parti Döneminde Kimlikte Dönüşüm

2002 yılında iktidara gelen AK Parti ile birlikte muhafazakâr-İslamcı kimliğin yeni oluşan bir kimlik olmadığı ama hem dönüşüm geçirdiği, hem de kamusal görünürlüğünün arttığı söylenebilir. Nitekim iktidara geldiği süreçte Erdoğan, Milli Görüş hareketinden farklı bir kimlik benimseyeceğini belirtmiştir. Bu yeni kimliğin en önemli özelliği ise, seleflerinin aksine moderniteyle barışık ancak muhafazakâr özünü koruyan bir bakış açısıdır. Bu perspektif aynı zamanda hem Refah partisi'nden hem de selef partilerden ekonomik anlamda tamamen farklı bir politikanın benimsenmesi sonucunu da getirmekteydi.

Milli Görüş Hareketi'nin 1970'lerin başından 1990'ların sonlarına doğru geçirdiği dönüşüm, liberal, demokratik ve moderniteyi benimseyen yeni bir siyasi partiyi (AK Parti) doğurdu. Söylemsel değişim, muhafazakâr kimliğin dönüşümünü de beraberinde getirerek, Türkiye'deki İslami benliği dönüştürmüş ve İslam ile Batı'nın bir arada yaşaması için yeni olanaklar yaratmaya başlamıştı (Dai, 2005). Saraçoğlu ve Demirkol (2015), AK Parti'nin inşa etmeye çalıştığı kimlikte İslam'ın artık Türklüğün kültürel bir bileşeni olmaktan çıkarak, kendi içinde bağımsız bir kimlik haline geldiğini iddia etmektedir. Böylece, Kemalist kimlikteki "milliyetçilik" ya da Türk-İslam sentezindeki gibi "Türklük" fikrine benzer şekilde bir araçsallaştırılmışlık, AK Parti kimliğindeki İslam için söylenemez. Bunun yerine, AK Parti İslam'ı, Türklük ile sentezlenmesi gerekmeyen ulusal kimliğin çekirdek ve ayrılmaz unsuru olarak görmektedir (Saraçoğlu ve Demirkol, 2015). Buna rağmen, AK Parti'nin milliyetçiliği kimlikten tamamen çıkardığını söylemek de mümkün değildir.

Türkiye örneğinde, “geçmişin kullanımı” arada kalmışlığı temsil etse de, bunun sebebi sömürgecilik değil, Türkiye’nin Osmanlı mirasının modernist seçkinler tarafından bilinçli olarak reddi ile ilgilidir (Bozdoğan ve Kasaba, 1997; Neyzi, 2002). Aktoprak’nın (2016) da belirttiği gibi, Türkiye’de kolonyal geçmiş olmamasına rağmen, hayali kolonyalistler iktidarların populist söylemlerinde sıkça kullanılmış ve hayali bir öteki yaratılmıştır. Bir sonraki bölüm, Türkiye’de ontolojik güvensizliğin öne çıkan unsurlarının literatür incelemesini içermektedir.

4.3. Türkiye’nin Ontolojik Güvensizlikleri

4.3.1. Batılı Ol(a)mayan Benlik ve Jeopolitik

Türkiye’nin ontolojik güvensizlikleri homojen olmaktan ziyade, heterojendir. Ontolojik güvenlikte kaygılar döneme ve siyasal aktörlere göre değişmektedir: Kemalist Türkiye daha ‘Batılı’ olmaya yönelirken; AK Parti dönemi, kendini ‘Batılı normların’ eleştirisi aracılığıyla var etmektedir (Çapan and Zarakol, 2017: 195). Her iki dönemin de Türkiye’nin ontolojik güvensizliğini çözecek donanımına sahip olmadığını ancak stratejilerin tarihsel konjunktürler içerisinde düşünülmesi gereken yerel ve küresel dinamiklerin bir sonucu olduğunun görülmesini önermektedirler. Çapan ve Zarakol’a (2019) göre Türkiye’de ‘Batılı olmayan’ benliğin ontolojik güvensizlikleri söz konusudur. Dolayısıyla bu benliğin, dış tehdit olarak gördüğü unsurlara karşı mücadelesinde Batı önemli bir rol oynamaktadır.

Türkiye’nin ontolojik güvenlikten yoksun oluşu, alternatif hatıraların ulusal güvenlik meseleleri olarak temsil edilmelerini sağlamıştır. Böylece anlatılar, ulusal efsaneler aracılığıyla tekrar yaratılarak ulusal güvenlik ve ulusal çıkarların önceliklendirilmesi sağlanmış, hafızanın güvenlileştirilmesi de bu sürece dahil edilmiştir (Bezirgan-Tanış, 2019). Toprak kaybetme endişesi ya da Sevr fobisi olarak algılandırılabilir olgu, Türkiye’nin ontolojik güvensizliğinde önemli bir rol oynamaktadır. Batılı güçler karşısındaki yenilgiler ile Balkanlar ve Kafkaslar’da kaybedilen topraklar ile Osmanlı İmparatorluğu’nun çöküşünden kaynaklanan derin travmalar, Türkiye’nin yönetici seçkinlerinde ontolojik güvensizlik yaratmıştır (Zarakol, 2011). Türkiye Cumhuriyeti kurulduğunda ise benlik oluşum sürecinde bu güvensizliği miras almıştır. Kemalist dönemde Orta Doğu kimliğinden Batılı bir kimliğe yönelen Türkiye’de devletin uzun yıllar boyunca geliştirdiği rutinlerde

bozulmanın söz konusu olması ontolojik güvensizliği de beraberinde getirmiştir. Geri'ye (2016: 9) göre bu durum aynı zamanda Kürtlerin de iç düşman olarak görülmesine ve bu nedenle Kürtlerin güvenlikleştirilmesine sebep olmuştur.

Türkiye'nin bütünlüğünü yok etmeye çalışan iç ve dış güçler olduğu fikri, hem devletin hem de vatandaşların korunması gerekliliğini beraberinde getirir. Bu nedenle, fiziksel korkuyu aşan bir kaygı gölgesinde ulus inşası söz konusudur. Koruma, yüceltme ve devletin birliğine yoğun bir vurgu ile ulusal kimliğe atıfta bulunan ve ülkenin fiziksel sınırlarını aşan bir anlamı olan, aidiyeti ifade eden bu ulusal kimlik, toplumun homojenleşmesine ve devlet kimliğinin ulusla kaynaşmasına dayanır. Genel olarak, homojen Türk ulusal öz kimliğinin temel taşı, devleti ortak bir aidiyet referansı ve tekil bir toplumsal tahayyül altında halkıyla birleştirerek devleti kurtarmak ve varlığını güvence altına almaktır (Adısönmez ve Onursal, 2020).

AK Parti döneminde modernite krizi bitmemekle beraber, Türkiye'nin moderniteye dahil olma tarzından kaynaklanan ontolojik güvensizliklerle başa çıkma stratejilerinden biri olarak popülist retorığı getirmiştir (Çapan ve Zarakol, 2019). Buna göre, AK Parti söylemi, Batı karşıtı ve milliyetçi bir popülizm içerirken, rakipleri bu söylem içerisinde Türkiye'nin ulusal çıkarlarına karşı yabancı güçlerle işbirliği yapmakla suçlanmaktadır (Ayan, 2019).

Dış politika bağlamında Türkiye'nin ontolojik güvensizliklerinin bilhassa komşu ülkelerle ilişkilerinde gözlemlendiği söylenebilir. Küçük (2021) birbirlerini tarihsel öteki olarak tanımlayan iki ülke olan Türkiye ve Yunanistan'ın çatışan kimliklerinin aynı zamanda birbirlerini varetteğini; söz konusu bu çatışmanın dış politika müzakerelerinde ödün vermenin zayıflık olarak algılanması ile sonuçlanarak ontolojik güvenlikte krizine yol açtığının altını çizmektedir. Kayhan Pusane ve Ilgıt (2022: 95) bir diğer komşu ülke olan Irak'taki Kürdistan Bölgesel Yönetimi ile olan ilişkilerde Türkiye'nin biyografik anlatısında özel bir yeri olan Iraklı Kürtlere yönelik duyduğu köklü bir kaygı ve kibir kombinasyonunun 2008'den beri yaklaşmayı engellediğini iddia etmektedir. Drakoularakos (2020) ise Erdoğan'ın söylemlerinde Lozan Sendromunun yer aldığını ve bu sendromun devletin ontolojik güvensizliğini gidermenin bir yolu olarak kullanıldığını tartışmaktadır. Türkiye'nin ontolojik güvensizliğinde ülkenin dış politikasındaki ilişkiler ve bunlara vermek

istediği duygusal cevaplar da önem arz etmektedir. Prakash ve Ilgıt'a (2017) göre Türkiye-İsrail ilişkilerinde devletler kimliklerinde olası ontolojik krizlerden kaçınmak için uluslararası eleştirilere daha fazla kulak vererek duygusal cevaplar geliştirmişlerdir. Nefes (2013) Türkiye'de sağ siyasi partilerin Sevr sendromundan kaynaklanan kendi ontolojik güvensizliklerini gidermek için komplo teorilerini kullandıklarını ortaya koymaktadır.

Genel olarak değerlendirmek gerekirse, Türkiye'de hem toplum hem de devlet Batı'nın kendileri hakkında ne düşündüğünü oldukça önemsemekle beraber, Batı'nın yakalanması zor olan saygısını kazanmak için kendi iç sistemleri ve kimlikleri üzerinden büyük ölçüde taviz vermiştir (Zarakol, 2010: 5-6). Modern Türkiye'nin ontolojik güvensizliği mekânsal olarak sınırda, zamansal olarak Batı modernitesinin gerisinde, yapısal olarak ise arada kalarak inşa edilmiştir. Söz konusu ontolojik güvensizlikler büyük ölçüde sabit kalsa da, Türkiye'nin bunlara tepki verme ve bunları aşmaya çalışma biçimi, zaman içinde değişen koşullara ve hatta iktidarlara göre farklılık göstermiştir (Çapan ve Zarakol, 2019).

Türkiye'nin ontolojik güvensizliğinin cinsiyet bağlamı ise, Batı ile karşılaşmasında ortaya çıkar. Bilgiç (2015), Türkiye'nin cinsiyetlendirilmiş ontolojik güvensizliğini devlet düzeyinde ele alan çalışmada, cinsiyet konusunu Türkiye'nin Batı'ya boyun eğmesini normalleştirdiği için, bu, "standartların" gerisinde kalma fikrinden kaynaklanan bir güvensizliğe yol açtığını iddia eder. Cinsiyete dayalı bir ontolojik güvensizliği ortadan kaldırma fırsatı olarak siyasal elit, askeri krizlerden yararlanarak Batı'nın erkeklik "standartlarını", 'hipererkeklik' aracılığıyla karşılayan ve askeri güvensizliğin kaynağını cinsiyetlendiren bir devlet aklı olduğunu ifade eder. AK Parti döneminde ontolojik güvensizliğin cinsiyete ilişkin yansımaları aileyi kutsallaştırma ve Batının ahlaki yapısını eleştiren söylemlerde kendini göstermiş, en somut hali ise İstanbul Sözleşmesi'nin kaldırılmasında ortaya çıkmıştır (Bodur-Ün ve Arıkan, 2021). Bir sonraki bölüm, devletin kendi güvensizliğini ortadan kaldırma stratejisi olarak inşa ettiği 'Yeni Türkiye' anlatısını ele almaktadır.

4.3.2. Güvensizliklerin Anlatısı: Yeni Türkiye

Devletler, toplumların hassas oldukları konularda anlatılar geliştirerek, dinleyicilerini daha iyi ikna edebilmeyi ve politikalarının meşruiyetlerini artırmayı hedeflerler.

Zarakol'a (2016) göre devletler, hem içerde hem de dışarıda olumlu kimlikler ile tanınmak istemektedir. Bu bağlamda yarattıkları anlatılar aracılığıyla hem devletlerin arzuladığı öz-kimlikler yaratılır, hem de travmalardan yararlanarak oluşturdıkları 'kimlik'lerin sürekliliğini sağlamaya çalışırlar. 'Yeni Türkiye' anlatısı, Kemalist geçmişten ve onun Batılı kültürel ilkelerinden, laik seçkinciliğinden ve askeri vesayetten kopuşu simgelemektedir. Kemalistlerin Osmanlı geçmişine karşı yeni bir rejim ve toplum inşa etme projesine benzer şekilde, "Yeni Türkiye" de Kemalist geçmişe karşı eskiye referansı olan ancak 'yeni' olanı inşa etme gayesi olan bir anlatıdır (Lüküslü, 2016).

Yeni Türkiye, toplumsal ve siyasi düzenin yeni bir dizi norm ve değerler tarafından sürdürüleceğini belirtmek için kullanılan bir slogandır (Korkut ve Eslen-Ziya, 2016:13) ve bu slogan Kemalist geçmişin laik geleneğinden kopuşu simgeler. Gündüz'e (2015) göre 'Yeni Türkiye' kavramı, ekonomik olarak neoliberalizmi, siyasal olarak ise muhafazakârlığı içermektedir. Yeni Türkiye, aynı zamanda yerli ve milli söylemini de içerir. Yeni Türkiye anlatısı, partinin "Müslüman benliğini" yeniden inşa ettiği bir toplumsal durum olarak reflektif bir karaktere sahiptir. Dolayısıyla Yeni Türkiye'nin Müslüman benliği, sadece dini değil, aynı zamanda tarihsel bir siyasi işaret ve kolektif kimliğin bir parçasıdır (Göl, 2009).

Böyle bir anlatı içerisinde hayali düşmanların inşası önem arz etmektedir. Yeni Türkiye'nin ötekisi, medeniyetin dışında olan Batılı kimlik ve Batı'nın işbirlikçileri olan "dışarıdan" gruplardır (Kemalistler, solcular, feministler). Bunlar genellikle halkın gerçek değerlerinden kopuk olmakla suçlanırlar (Yılmaz ve Shipoli, 2021). Göl'e (2009) göre bu kutuplaşma toplumsal temelli görünse de, gerçek mücadele parti ile Kemalist geçmiş arasındaki iktidar mücadelesidir. Bir yandan moderniteyi ve aydınlanmayı temel alan ulusal kimlik, çeşitli sıkıntıları barındırırken; diğer yandan, Batı'nın reddi üzerine kurulan, modern İslamcı kimliğin geleneksel olarak üzerine inşa edildiği temel, Batı ile yakınlaşma sonucu sarsılmaktadır.

Anlatılar, devletlerin kolektif kimlikler yaratarak biyografik sürekliliğini sağlama çabası olarak, aynı zamanda cinsiyetlendirilmiş öğeler içerirler. Yeni Türkiye'de kadın, hem nesilleri yetiştiren anneler hem de ekonomik göstergelerde hedeflenen rakamlara ulaşmak için kadınların üreme güçlerinden yararlanılması gereken

nesnelerdir. Kadınların cinsel nesneler olarak görülmesinden duyulan rahatsızlık Batı'da kadının metalaştığı söylemiyle vücut bulurken, cinsiyet eşitliği de bu kültürün bir parçası olarak arzu edilmez. Buna göre, 'bizim medeniyetimiz'de aile ve anne kutsaldır; kadın ve erkek birbirinden üstün olmamakla beraber, biyolojik farklılıkları ve fitratları gereği birbirini tamamlayıcıdır. Kadın, ailenin temeli, aile ulusun, ulus da devletin temeli olarak görüldüğü için, kadınların ev dışı görevleri teşvik edilse de "evdeki görevleri" asli olarak vurgulamaktadır. Söz konusu neomuhafazakâr anlayış, cinsiyet ilişkileri ve kadınların sorumlulukları açısından bir hegemonyayı hedeflemektedir (Burul ve Eslen-Ziya, 2018). Diğer yandan, Yeni Türkiye, moderniteyi gelenekten uzaklaşmayarak benimsediği için kimliğin aile ve anne vurgusu, kadının çalışma hayatında yer almasını reddetmez. Ancak aile-kariyer dengesini kurmayı önerir, biyolojik farklılıkları ve fitratı gereği eviçi sorumlulukları olsa da çalışma hayatında da yer alması ekonomik kalkınma için hayati olarak görülür.

Bu perspektif, medeniyet ve kültüre dair öğeler içererek söylemsel ve toplumsal alanın ele geçirilmesi gibi okunsa da, Yazıcı'ya (2012) göre Yeni Türkiye anlatısının cinsiyetlendirilmiş sloganı olan "güçlü aile, güçlü toplum" aynı zamanda hükümetin sosyal hizmetleri devletten aile kaynaklarına kaydırma girişimlerini gizlemeye çabasıdır. Bu noktada, bazı yazarların (Burul ve Eslen-Ziya, 2018; Kocamaner, 2018) iddia ettiği gibi neoliberalizm ve neomuhafazakârlığı birleştiren bir feminist anlayış, Yeni Türkiye'nin kadın politikasında da görülmektedir.

4.4. Türkiye'de Kadın Kimliği ve Kadın Hareketleri

4.4.1. Osmanlı'da Kadın Hareketleri ve Kadın Kimliği (1869 – 1923)

Feminist literatür Türkiye'de kadın hareketlerinin başlangıcını büyük ölçüde 1908 Jön Türk Devrimi ve sonrasındaki II. Meşrutiyet sürecine dayandırmış olsa da bazı yazarlar 1869'da yayınlanan ve dönemin kadın sorunlarını yansıtan *Terakki-i Muhaderat* (Kadınların ilerlemesi) dergisini Osmanlı feminizminin başlangıcı ve kadın hareketlerinde önemli bir nokta olarak görmektedir (Çakır, 2007:68). Bu dönem aynı zamanda Tanzimat dönemini de (1839-1876) içerdiği için, Tanzimat reformlarıyla beraber modernitenin sunduğu olanaklardan yararlanan bazı erkek Osmanlı aydınları, içinde bulundukları ortamlarda kadınlar için fırsatlar görmüş ve

kadınların bu fırsatlara erişememesini sorunlu bulmaya başlayarak kadınlar için de reform çağrısında bulunmuşlardır (Sancar, 2014). Ancak erkek aydınların bu çağrısı dışında da bazı kadın aydınlar süreli dergiler yayınlanmasına öncü olarak, Osmanlı'da kadın kimliğinin oluşmasına katkıda bulunmuşlardır.

Bu dönemde Ahmet Cevdet Paşa'nın kızları Fatma Aliye ve Emine Semiye, bu dergilerde yazılar yayınlayarak hem İslam'da kadın hakları, kadınların eğitim hakkı, meslek hayatına katılma hakkı gibi konuları tartışmış hem de dönemin Osmanlı aydınları arasında popüler tartışma konularından biri olan aşırı Batılılaşmanın zararlı etkilerini eleştirmişlerdir (Yıldız, 2018). Fatma Aliye'nin önemli katkılarından biri olan, dönemin en uzun ömürlü kadın gazetesi *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin başlığında iyi bir anne, iyi bir eş ve iyi bir Müslüman olmanın kadınlar için neden önemli olduğu tartışılmaktaydı (Kandiyoti, 1991).

Osmanlı Müslüman kadın derneklerinin sayısı 1908 yılına kadar çok sınırlı kalmışken, II. Meşrutiyet sonrası kadın örgütlerinin sayısı hızla artmıştır (Van Os, 2005). Bununla beraber, 1908 öncesi dönemin süreli yayınlarında nasıl iyi bir anne, eş ve Müslüman olunacağına dair yazılar çoğunlukta iken, 1908'den sonra yayınlanan süreli yayınlarda Osmanlı Müslüman kadınlarının erkekler karşısında konumlarının güçlendirilmesi için neler yapılabileceği tartışılmaktaydı (Van Os, 2005). Bu açıdan, 1908 Jon Türk Devrimi'nin kadın kimliğinin dönüşümünde önemli bir olay olduğu ve kadın kimliğindeki dönüşümde modernitenin etkisi olduğu yadsınamaz. Tanzimat reformları, Osmanlı toplumunda hem kurumsal hem de kültürel düzeye yansıyan derin bölünmeler yaratacaktır (Kandiyoti, 1991: 25). Tanzimat sonrası Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa arasındaki artan etkileşim sayesinde, giderek artan sayıda Osmanlı entelektüeli, Avrupa'daki kadınların yaşamı ve toplumsal statüleri hakkında bilgiler edinmeye başlayarak, kendi toplumlarındaki kadınların konumunu sorgulamaya başlamıştır (Van Os, 2005).

4.4.2. Erken Cumhuriyet Dönemi Kadın Kimliği: Ulusun Taşıyıcıları Olarak Kadınlar

1923'te Cumhuriyet'in kurulması ile bir dizi reform uygulaması başlatıldı. 1926'da İslami aile hukuku İsviçre'den alınan Medeni Kanun ile değiştirilerek, erkeklerin çok eşliliği kaldırıldı, kadınlara boşanma hakkı, miras haklarında eşitlik gibi yeni haklar

tanındı. Dünyadaki pek çok Müslüman ülkede, değişime en çok direnen, özel alanı düzenleyen kanunlar olurken, Türkiye’de her şeyden önce medeni kanun değiştirildi (Altan-Olcay, 2009: 172). Nitekim, Kemalist reformlar siyasi olanlardan çok gündelik pratikleri hedef almıştır (Göle, 1996: 73). Reformlar siyasal alana ise kısıtlı bir biçimde yansdı. 1930’lardan itibaren bir dizi reform ile önce belediye seçimlerine katılma, sonra muhtar olma ve ihtiyar heyetine seçilme hakkı tanınan kadınlara 1934’te milletvekili seçme ve seçilme verilmiş, ancak hükümet, kadınların kendi özerk derneklerini kurmalarına izin vermeyerek feminist fikirlerin ifadesinin yeni ulusal düzeni tehdit ettiğine karar vermiştir (Öztürkmen, 2013).

Siyasal temsil söz konusu olduğunda, Türkiye’de kadınlar 1935’te “devlet feminizmi”²³ ile TBMM’ye ilk girdiklerinde, kadın siyasetçiler hem ulusal hem de belediye seçimlerinde ancak “erkek siyasetçilerin desteği” ile başarılı olabilmişlerdi. Örneğin 1935-1950 arası dönemde yalnızca CHP’nin tek parti yönetiminin listesinden gösterilen adaylar seçilebiliyordu. Bu dönemde kadınların siyasete katılımı sembolik anlamda desteklendi (Taşkın, 2021). CHP’nin parti politikasının dışında faaliyet gösteren kadınlar bu nedenle desteklenmedi, hatta oluşturdukları organizasyonlar ve partiler kapatıldı. Tekeli (1991: 118-120), tek parti döneminden (1923-46) başlayarak kadınların siyasetteki varlığının ana ekseninin sembolizm olduğuna işaret eder. Tek parti döneminde kadın siyasetçiler, Cumhuriyet’in “kadın devrimi”nin, Batılılaşma, modernleşme, medeniyet ve laiklik siyasi iradesinin sembolleriydi. Bu simgesel işlevselcilik 1946’dan sonra çok partili siyasal hayata geçildiğinde dahi sona ermemiştir (Alkan, 2009: 35). Arat’ın (2000: 109) ifade ettiği gibi, *“Orta Asya’daki İslam öncesi kadınların erkeklerle eşit kabul edildiği ulusal kültürün yeniden icat edilmesinde kadınlar çok önemliydi. Kadının statüsünü iyileştirmek, Türk milliyetçiliğini geliştirmek ve Batılı eşitlik, laiklik kavramlarını benimsemek için bir araç olarak kullanıldı”*. Diğer bir deyişle, Türkiye siyasi hayatında kadınlar, farklı dönemlerde farklı değerleri simgelemekte, değişen sembolün özü olsa da, sembolün varlığı değişmemektedir.

Kadın hareketlerinin ilk tohumlarının atıldığı bu dönem sonrası, erken Cumhuriyet dönemi seçkinleri, kadın hakları açısından önemli reformlar yapmış olsalar da,

²³ Erken Cumhuriyet döneminin kadın politikaları Serpil Sancar tarafından ‘devlet feminizmi’ olarak tanımlanır. Bu dönemde kadına yönelik devlet destekli siyasal açılım, sadece parti politikalarını kapsadığı, bağımsız aktivizme yer vermediği için Sancar, bu kavramın dönemin politikalarını açıklayıcı olduğunu iddia etmektedir.

kadınların bağımsız aktivizmini istememişlerdir. İlk kadın partisi olan Kadınlar Fırkası 1935'te kapatılmış, kadın hareketlerinde aktif olan Nezihe Muhiddin, Halide Edip gibi isimler Cumhuriyet kadrolarına alınmamıştır (Toprak, 1986; Sancar, 2014; Zihnioğlu, 2003). Erken Cumhuriyet dönemi kadın hareketinin önde gelen isimlerinden ve Kadın Yolu dergisinin yayıncısı olan Nezihe Muhittin ve arkadaşları, Kadınlar Halk Fırkası adlı bir siyasi parti kurmaya çalışmışlar, ancak talepleri, o zaman Anayasa'nın erkeklere yalnızca oy kullanma hakkı verdiği gerekçesiyle reddedilmiştir. Bu nedenle kadınlara parti yerine bir "dernek" kurmaları tavsiye edilmiştir. Yine de Türk Kadınlar Birliği (Türk Kadınlar Birliği) 1935'te Enternasyonal Kongresi'ne ev sahipliği yaptıktan sonra Tek parti rejimi tarafından doğrudan kapatılmasa da, varlığını sona erdirmesi için baskı görmüştür (Çakır, 2007: 65). Toprak'a göre kapatmanın sebebi, Türkiye Kadınlar Fırkası'nın, daha sonra kurulacak olan Cumhuriyet Halk Fırkası'nı böleceğine dair Cumhuriyet elitlerinin duyduğu endişedir (Toprak, 1988).

Erken Cumhuriyet döneminde kadın kimliği ilerlemeci bir toplumsal proje gerekçesiyle kullanılsa bile, kadın bedeninden iktidarın politik hedeflerine uygun olarak yararlanılmış ve yeni bir kadın kimliği oluşturulmuştu (Durakbaşı, 2000: 37). Söz konusu tektipliğin yeniden üretilmesi için "*yeni kadın*" dan yararlanma girişimi, özerk kadın hareketleri olasılığını ortadan kaldırarak, kadın haklarının gelişmesini engelleyici rol oynamıştır (Kandiyoti, 1991:43). Kemalist çağın 'yeni kadını' geçmişten kopuşun da açık bir simgesiydi. Atatürk bu simgeyi topluma daha da yerleştirmek için Latife Hanım'ı halka açık gezilerine dahil etti, Afet İnan'ın kadınlara örnek bir figür haline gelmesini sağladı. Salon danslarından resmi törenlere kadar uzanan dönemin fotoğraflarıyla kanıtlanan kadınlara görünürlük sağladı.

Tüm bu mesajların, yeni kimlikler oluşturmaya çalışan bütün bir kadın kuşağının toplumsallaşması üzerinde belirleyici bir etkisi olduğu söylenebilir (Kandiyoti, 1991). Böyle bir kimlik inşası, Osmanlı mirasının da reddini gerektiriyordu. Aynı zamanda, Türkiye'yi Batılı bir ulus-devlet olarak yeniden tanımlamak, modern Batı'daki sonuçlarıyla birlikte İslam öncesi bir geçmişin icadını da içeriyordu (Altan-Olcay, 2009: 167). Bu uzak geçmiş Türkiye'de İslam öncesi dönemi işaret etmekteydi. Nitekim Altan-Olcay (2009), Ziya Gökalp'ın eserlerini analiz ettiği çalışmasında, Gökalp'ın gerçek Türk kültürünün İslam öncesi geçmişinde yattığını ve İslam öncesi

dönemde kadınlar için geniş haklar olduğunun sık sık hatırlatıldığını vurgular (Altan-Olcay, 2009: 168). Dolayısıyla, Cumhuriyet dönemi kadın kurgusunun referansı hem milliyetçi ideolojiyi, hem de İslam öncesi dönemi işaret ediyordu.

4.4.3. 1980 ve 1990’lı Yıllarda Kadın Kimliği

Türkiye’de kadın hareketlerinin ikinci dalgasına tekabül eden 1980 sonrası ise bağımsız örgütlenme biçimini hızlandıran kadın hareketleri, farklı kesimlerden kadınları bir araya getirmede başarılı olmuştur (Çaha, 2013). Ayata ve Tütüncü’ye (2008: 367-8) göre askeri rejimin sol hareketleri sert bir şekilde bastırarak aktivistleri hapse atmasından dolayı, kadınlar feminist kaygılarını ifade edecek bir alan bulabilmişlerdi. Bu dönemde sivil toplumda aktif olan kadınlar büyük ölçüde kentli ve orta sınıfa mensup kadınlardı. Bu dönemin kadın hareketleri tarafından ele alınan başlıca sorunları kadına şiddet, kürtaj ve cinsel tacizdi (Diner ve Toktaş, 2010). 1980 Askeri Darbesi ile sivil hakların kısıtlandığı bir dönemde, kadınlar aktivizm için daha fazla alan bulabildi. Siyasal alanın sınırlandığı bir ortamda, kadınların sivil toplumda varoluşu devlet için o süreçte bir tehdit teşkil etmediği için kadınlar, kadınların farklılaşan sorunlarını ve çoklu kimliklerini keşfederek sivil toplumda varoldular. Bu dönemde kadınların ele aldıkları sorunlar “kişisel olan politiktir” sloganı çerçevesinde kamusal-özel alan ayrımı ile cinsel taciz, kürtaj sınırlaması ve kadına yönelik şiddet konularını temel almaktaydı. Bu nedenle Türkiye’de 1980’ler, Batı’da 1960’larda gerçekleşen ve “ikinci dalga feminizm” olarak adlandırılan dönemin sorunları ve sloganlarını kullanmaktaydı (Diner ve Toktaş, 2010). Diğer yandan, bu dönem kadınların kamusal alanda biraraya gelişinin ilk sürecine denk geldiği için kadın kimliğindeki dönüşüm 1990’lı yıllardan itibaren daha belirgin hale gelecekti.

1990’larda ise hem sivil toplumda kurumsallaşma hem de farklı kadın gruplarının talepleri gündeme gelmiştir. Kadın gruplarının başarısı, Cumhuriyet ideolojisinin savunulmasıyla önemli ölçüde ilişkili olmuş, artan küreselleşmeden de olumlu yönde etkilenmiştir (Ayata, 1997: 60). Diğer yandan, küreselleşmenin artışı kadınların kronik sorunlarının bitmesine engel olamamıştır. Bu dönemde kadına yönelik şiddet, hem kadın gruplarının tartışmalarında hem de siyasal alanda ana gündem maddelerinden biri olmuştur. Kadın hareketlerinde bu dönemde ivme kazanılması, kadınların statüsüne ve sorunlarına dair yasal problemlerin de kamusal alanda daha

net bir şekilde ifade edilebilmesini getirmiştir. 1998 yılında yürürlüğe giren 4820 sayılı Ailenin Korunmasına dair kanun, kadına şiddeti yasal anlamda tanıyan ilk kanundur. Bununla beraber, şiddete karşı mücadelede sadece mağdurun şikayetini değil, üçüncü kişilerin de bildirimde bulunması yoluyla polis ve adalet mekanizmalarının harekete geçmesine olanak sağlamıştır. Dört maddeden oluşan 4320 sayılı Kanun kapsamına “eşler, çocuklar ve aynı çatı altında yaşayan bireyler” dahil edilmekle beraber; eşitlik, insan onuruna saygı, ayrımcılık yapmama, cinsiyet eşitliği, kadının güçlendirilmesi gibi kavramlar ile, aile içi şiddetin nasıl tanımlandığını ve hangi şiddet türlerinin kapsandığını bu kanun kapsamında tanımlanmamıştır (Yüksel-Kaptanoğlu ve Dayan, 2020). 1986 yılında Türkiye, CEDAW (Kadınlara Karşı Her Biçimiyle Ayrımcılığın Ortadan Kaldırılması Sözleşmesi)’ne taraf olmuştur ancak CEDAW’a uyumsuzluğu nedeniyle pek çok maddeye çekinceler koymuştur.

Bu dönemde aktif olan sivil toplum kuruluşlarından, kadına yönelik şiddetle mücadele etmek amacıyla kadın sığınma evlerinin kurulmasında önemli bir rol oynayan Mor Çatı 1990’da; siyasal alanda kadın adayları desteklemek için 1997’de KA-DER, cinsiyet eşitliğini, sivil toplum işbirliğini amaçlayan Uçan Süpürge 1996’da, kız çocuklarının eğitimini ve Kemalist ilkelerin sürdürülmesini destekleyen Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği ise 1989’da kuruldu. Aslında 90’lar STK’ların kurumsallaşması ve bir çeşit ‘proje feminizmi’ (Bora ve Günal, 2014) akımının başlamış olmasıyla, kadın aktivizmini sokaklardan ofislere taşımış oldu. Bu dönemde anaakım feminist grupların taleplerine Müslüman ve Kürt feminist gruplarının eklenmesi ile kimlik tartışmalarının önem kazandığı bir dönem olan üçüncü dalga feminizmi başlamış oldu. Aynı zamanda, 1990’larda kadın gruplar, büyük şehir hareketi olmaktan da çıktı.

4.4.3.1. Müslüman Kadın Kimliği

1990’larda uygulanan başörtüsü yasağı, İslami kadın kimliğinin oluşumunda önemli bir kırılma noktası oldu. Başörtülü kadınların kamusal görünürlüklerinin artması ile aynı dönemde Refah partisi’nin siyasal alanda desteğinin artması ile, Kemalistler başörtüsünü laikliğe tehdit olarak algılamaya başladılar. Başörtüsü yasağı böylece üniversiteler, devlet daireleri ve hatta hastaneler dahil olmak üzere tüm kamu

kurumlarında uygulanmaya başladı (Mutluer, 2019: 12). Bu süreç küresel düzeyde de İslami hareketlerin canlandığı bir sürece denk geldiği için aslında Kemalistler, dünyadaki gelişmelere bağlı olarak bir çeşit korku duymaya başlamışlardı. İslamcı kadınların aktivizminde 28 Şubat'ın önemi vardır çünkü 28 Şubat'ın failleri, İslami kesimlerle kavgalarını kadınlar üzerinden yürütmüşlerdir (Çaha, 2013: 348). Diğer yandan, bu dönemde Cihan Aktaş, Fatma Barbarosoğlu, Konca Kuriş gibi entelektüel kadınların öncülüğünde İslami ya da Müslüman feminizm²⁴ olanakları üzerine, kadınların örtünmesine, kadınların erkeklerle birlikte toplu namaza katılıp katılamayacakları, kadınların kadılık, imamlık yapıp yapamayacakları gibi konular üzerine tartışılmaktaydı (Diner ve Toktaş, 2010: 50-1).

Türkiye’de 1980’lerin sonu, 1990’lı yılların başında hem İslam ve feminizm kelimeleri yanyana gelmeye başladığı hem de Müslüman kadın kimliğinin kamusal olarak daha görünür bir hale geldiği söylenebilir (Güç, 2008; Akyılmaz ve Köksalan, 2016). Feminizmin İslam ile birarada kullanımı, tüm dünyada bazı kesimleri rahatsız etmiş olduğu gibi, Türkiye’deki entelektüelleri de rahatsız ettiği, bunun sebebinin Türkiye’de feminizmin erkek düşmanlığı, sınırsız cinsel özgürlük ve aileye saldıran bir hareketi çağrıştırması olduğu söylenebilir (Tar, 2013:153). Hatice Şenlikoğlu’nun da ifade ettiği gibi feminizm, bazı yazarlar tarafından “*aileyi öldürücü bir akım*” olarak değerlendirilmektedir (Bora, 2016: 810). Bu nedenle bu dönemde Türkiye’deki pekçok yazar feminizme temkinli yaklaşmış ancak feminizmden, kadın kimliğinin farklı bir bilincinin inşa edilmesinde entelektüel bir kaynak olarak yararlanmıştır (Göle, 1998).

Böyle bir anlayış, Türkiye’de Müslüman feminizmin çıkış noktasını oluşturur. İslam’ın geleneksel yorumlarının çizdiği cinsiyet rollerine kendi tanımlarını getirerek eleştirel bir bakış açısı geliştiren kadınlar, hem feminist kaynakları kullanacak hem de dini kaynakları yorumlama konusunda erkeklerle aynı hakkı talep edecektir. Seküler ve dini bilgi kaynaklarına yapılan bu ikili referans, bu yeni kadın entelektüel figürlerine *sembolik sermaye* ve dolayısıyla prestij ve sosyal tanınma

²⁴ Literatürde İslami, İslamcı ve Müslüman feminizm tanımları kullanılmasına rağmen, 2018 yılında ilk Müslüman feminist sivil toplum kuruluşu olarak Havle’nin kurulmasıyla beraber, İslami hassasiyetleri olan kadınların ‘Müslüman feminist’ tanımını kullanmayı tercih etmesi sebebiyle, bu tezde Müslüman feminizm kavramının kullanılması tercih edilmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki, Müslüman feminist tanımı diğer feministlerin Müslüman olmadıkları anlamına gelmemekte, bu kavram İslami hassasiyetleri olan ve feminist kimliğini bu hassasiyetler üzerinden kuran kadınları ifade etmektedir.

kazandırmaktadır (Göle, 1998:66). Türkiye’de Müslüman feminizmin çıkış noktası, bu ikili kaynağı kullanan kadınların etrafında şekillenecektir.

Türkiye’de Müslüman feminizm, kadınları baskı altına alan ve onlara zulmeden tüm yapılara karşı olmakla beraber, Cumhuriyet’in ideali olan modernizme karşı İslami hassasiyetler ışığında, özel olarak tepkilidir. Cumhuriyet döneminde İslami kimliğe sahip kadınlardan Münevver Ayaşlı ve Samiha Ayverdi başta olmak üzere feminizmin Müslüman temsilcileri, Cumhuriyet’in yeni kadınının aksine eski kadını savunmaktadırlar. 1960’larda Şule Yüksel Şenler, modernizme karşı duruşuyla modern şehir hayatının yozlaştıran unsurlarından hidayete ererek yani kapanarak kurtulan kadınların hayatlarının anlatıldığı *hidayet romanları* akımında yer almıştır. 1980’ler ise İslamcı kadın dergilerin sayılarında ciddi artışın yaşandığı bir yıl olacaktı (Bora, 2016:800-1).

Kadın dergilerinde yükselen seslerin de etkisiyle, 17 Mart 1987’de Ali Bulaç tarafından kaleme alınan “*Feminist Bayanların Aklı Kısa*” yazısı ile İslamcı yazarlar arasında kadınların feminizme duydukları ilgiden rahatsız olanların varlığı gündeme geldi. Ali Bulaç’ın dile getirdiği bu kaygı, feminizmin modernizme hizmet ederek kadını erkeğe karşı kıskırttığı ve eşcinselliğe hizmet ettiği argümanı üzerine temelleniyordu. Bulaç’a göre, feministlerin bahsettikleri modernizmin getirdiği sorunlar kadınlara has sonuçlar doğurmamakta, erkekleri de etkilemektedir. Bu yüzden feminizmin tepkisi anlamsız ve artniyetlidir (Tar, 2013:156). Bir diğer sansasyonel yazı, feminizmin İslamcı kadınlar arasında yaygınlaşmasından dolayı duyulan rahatsızlığı dile getiren 20 Aralık 1987’de Nokta dergisinde yayınlanan *Türbanlı Feministler* başlıklı yazıydı. Yazıda yer alan İslamcı kadın yazarlardan biri olan Mualla Gülnaz, geçmişte Türk feminizmi içerisinde yer alan bir takım oryantalist, din düşmanı ve İslam’ın kadın düşmanı olduğuna dair önyargılara sahip kesimler ile anlaşamamış olmalarına rağmen bunları aşmış olan kesim ile iyi iletişim kurmaya başladıklarını ifade etmiştir (Çakır, 2000: 47). Bununla beraber Gülnaz, feminist etiketinden korkmadığını ve feminizmin kadını erkek tahakkümüne karşı ayaklanmaya çağırıyor olmasından da korkulmaması gerektiğini vurgulamaktadır (Bora, 2016: 804).

Feminizme mesafeli duruşu ile bilinen bir diğer yazar Cihan Aktaş ise feminizmin kadın ve erkek fıtratını gözardı ederek cinsiyet eşitliğini arzulamasına karşı çıkar. Aktaş'a (1992) göre, kadının birey olması kadını evden uzaklaştırabilir ya da kadını kendi doğasına yabancılaştırarak çocuk doğurma, aile kurma gibi olgulardan soğutabilirdi (Aktaş, 1992: 20; Tar, 2013:189). İslamcı yazarlar içerisinde belki de feminizme en yakın duran ve ataerkilliğe en sert eleştiriler yönelten yazar olan Hidayet Şefkatli Tuksal, "*Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*" adlı kitabında, hadis rivayetlerinde kadın aleyhtarı bir söylem olduğunu iddia etmektedir. Tuksal (2012) Kur'an pasajlarında ise kadını ikincil konumda değerlendiren bir bakış açısı olmamasına rağmen, toplumsal örf ve adetlerin temellendirdiği erkek egemen bir bakışın söz konusu olduğunu vurgular.

Müslüman feministlerin eleştirilerinin ataerkil gelenek ve bu geleneğin oluşturduğu yapıların kadının statüsüne ve kadın haklarına verdiği zarar etrafında şekillendiği görülmektedir. Müslüman feministler, geleneğin ve dini yorumların ataerkil karakterini sorgularken başta Kur'an olmak üzere dini metinleri referans alırlar (Tar, 2013: 78-9). Müslüman feminist söylem, Müslüman kadın entelektüellerin yazınında gelişen ve kadınların sorunlarına İslamı referans alarak yapılan değerlendirmelerin bütünüdür. Bu söylem ataerkillik ile toplumsal cinsiyet konularına odaklanmaktadır. Örneğin, Nazife Şişman, İslam'da kadın haklarının var olduğunu ancak yüzyıllar boyunca alışlagelmiş geleneklerin kadınların temel problemini inşa ettiğini savunmaktadır (Şişman, 2013: 122, akt. Güngör, 2018: 28). Buna göre, Müslüman kadın yazarlar kutsal kitap kaynaklı ataerkil yaklaşımları belirli ölçüde kabul etmekle beraber, kadınların toplumda geri kalışının temel sebebinin gelenek olduğunu savunmaktadırlar (Göle, 1998:65). Diğer yandan, Batılı feminist söylemin tepeden bakan söylemi ve bu toplumlarda Müslüman kadının *öteki* olma durumu da aşılması gereken problemler olarak görülmektedir (Güç, 2008:668-9).

Müslüman kadınların yaşadıkları önemli bir diğer sorun, siyasal kadrolardan uzak tutulmalarıydı. 1995'te Refah Partisi'nin İstanbul il örgütünde 18 bin '*hanım*' teşkilatçı heyecanlı bir şekilde belediye seçimleri hazırlıklarında aktif rol oynamaya başladı. Bu hanımlar içerisinde öne çıkan Sibel Eraslan, kadınların yönetim ve temsil makamlarından uzak tutulmasını eleştiriyordu. Bu eleştiri, parti örgütünde, yerel yönetimlerde ya da mecliste kadınlara yer vermeyen parti geleneğine yönelikti (Bora,

2016: 807). Müslüman feminizmin dünyada ve Türkiye’deki tüm bu serüvenine rağmen, tanımına yönelik sıkıntılar mevcuttur. Güç’e (2008:670-1) göre, İslamcı feminizm teorik bir arkaplandan yoksun olduğu için, onu bir kuram olarak tanımlamak yerine *eleştirel bir kadın bilinçliliği* olarak görmek daha doğru bir yaklaşımdır. Böylece İslamcı feminizm içerisinde feminizm unsurları aranmasından vazgeçilebilir.

1980 ve 1990’lardaki bu tartışmalar sonrası 2000’lere gelindiğinde ise Müslüman kadınların kimliğinde modernite temelli yeni bir dönüşüm gerçekleştiği söylenebilir. Şehirde Müslüman kadınlara birincil bir rol veren yeni İslami benliğin oluşumuyla eğitilmiş, toplumda, siyasette ve ulusal tartışmalarda aktif olan ve alternatif bir modern, elit imaj ve kimlik sunarak seküler elite kendi zeminlerinde meydan okuyan “yeni Müslüman kadın” kimliği bu şekilde ortaya çıkmış olduğu söylenebilir (Genel ve Karaosmanoğlu, 2006 akt. Okkenhaug ve Flakerud, 2005: 123). Bu dönüşüm, Türkiye’nin ilk Müslüman feminist derneği olan Havle’nin 2018 yılında kurulmasıyla kadın hareketlerinde de Müslüman feminist kadınların varlığı ile sonuçlandı.

4.4.4. 2000’ler ve Sonrasında Kadın Kimliği

4.4.4.1. Kadın Kimliğinde Yeni Dönüşüm: Neoliberalizm ve Muhafazakârlığın Etkisinde Kadın

2002’de AK Parti’nin iktidara gelişi muhafazakâr ve neoliberal politikaların birleştiği yeni bir kadın kimliğinin inşa edilme çabasını içeren bir sürece denk gelir. Bu dönemde kadın politikalarının iki amacı vardır: geleneksel/dini değerleri korumak ve sosyal devletin maliyetlerini sınırlandırmak. Böylece “aile” ve “anneliğin” ön planda tutulduğu neo-liberal muhafazakâr bir siyaset izlenmektedir (Sumbaş ve Dinçer, 2022). AK Parti ile birlikte güçlenen muhafazakâr söylem, kadın-erkek ilişkisini eşitlikten çok “tamamlayıcılık” ile açıklamaktadır. Toplumsal cinsiyet ilişkileri, “istikrar” ve “Allah’ın yarattığı denge” kavramlarına atıfta bulunarak kurgulanmakta ve bu çerçevede toplumsal cinsiyet rolleri kadınlara ve erkeklere atfedilmektedir. Kadın ve erkeklerin sorumlulukları ve dahil oldukları alanlar birbirleriyle rekabet edemeyecek şekilde tanımlanmıştır (Yılmaz, 2013). Bu tamamlayıcılık ilişkisi, “cinsiyet adaleti” kavramında vücut bulmaktadır. Kandiyoti’ye (2016) göre, cinsiyet

normlarını ve muhafazakâr aile değerlerini söylemsel düzeyde denetlemek bu dönemin temel unsurları haline gelmiştir. Buna göre, AK Parti'nin değişen cinsiyet, cinsellik ve aile konusundaki söylemlerinin tümü fitrat kavramına göre tanımlanmaktadır. Bu politikanın sorunlu olan kısmı, kadın sorunlarını dezavantajlı gruplara yönelik bir sosyal politika olarak görmek yerine aile politikasının bir parçası olarak görme eğiliminin olmasıdır (Ayata ve Tütüncü, 2008). Söz konusu vurgu, 'bizim' olarak tasavvur edilen medeniyetin kadınlarının, Avrupa medeniyetinden farklı, hatta daha değerli olduğu fikri üzerine temellenir.

AK Parti'nin kadın söylemi varolan sivil toplum kuruluşları tarafından ciddi eleştirilerle karşılaştığı için, AK Parti'nin cinsiyet söylemini kitlelere daha kolay ulaştırabilmesini sağlayan bir sivil toplum kuruluşu ihtiyacı doğdu. 8 Mart 2013'te Erdoğan'ın kızı Sümeyye Erdoğan Bayraktar'ın da yönetim kurulunda yer aldığı Kadın ve Demokrasi Derneği'nin (KADEM) kurulmasıyla cinsiyet adaleti söyleminin de içeriğinin topluma daha iyi anlatılma fırsatının da doğduğu söylenebilir. AK Parti'nin kuruluş yıllarından 2013 yılına kadar toplumsal cinsiyet eşitliği kavramını tüm siyasal hedeflerde ve raporlarda kullanmasına karşın (Altuntaş ve Demirkanoğlu, 2017), 2013'ten itibaren cinsiyet adaleti kavramını kullanmaya başlaması çarpıcıdır. Bu kavramın kullanılmaya başlanması, Batının cinsiyet algısından duyulan rahatsızlığın ve kadına dair sivil toplum ve medyada var olan hâkim söylemin kırılması isteğinin somut işaretidir. İlk kez KADEM Başkanı Sare Aydın Yılmaz tarafından akademik olarak dile getirilen bu kavram²⁵, aslında Müslüman toplumların benimsediği, kadın ile erkeğin farklı doğalarının olduğunu savunan ve 'farklılık politikası' üzerine temellenen bir perspektifi yansıtan bir kavramdır.

Bu dönemin söyleminde aile alanı, kadının doğal yeri olarak tanımlansa da kadınların ev içi sorumluluklarını yerine getirmelerinin yanında kadınların eğitimi de desteklenir (Coşar ve Yeğenoğlu, 2011). Bunun sebebi, eğitilmiş kadınların iyi nesiller yetiştireceğidir. Bu fikriyat, cumhuriyetçi ataerkillikle, kadınların kamusal

²⁵ Sare Aydın Yılmaz, 2015'te kaleme aldığı "A new momentum: Gender justice in the women's movement" adlı Turkish Policy Quarterly'de yayınlanan makalesinde cinsiyet adaleti kavramının detaylarını açıklamıştır. Ancak bu kavram Türkiye'de bilinmemesine ve kullanılmamasına karşın aslında birçok Müslüman ülkenin kadın hareketi tarafından, özel bir anlam atfedilmeden, İslami perspektif ile cinsiyet eşitliğine eşdeğer olarak kullanılmıştır. Konseptin Müslüman ülkelerde kullanımı hakkında bkz. El Omari, D., Hammer, J., & Khorchide, M. (Eds.). (2019). *Muslim women and gender justice: Concepts, sources, and histories*. Routledge.

görünürlüğünü arttırma stratejisi açısından benzerdir. Her iki ataerkillikte de ‘modern’liğin bir kanıtı olarak kadınların görünürlüğü arttırılır. Muhafazakârlığın bu dönemde kadın kimliği kurgusunun ana eksenini olmasına rağmen, bazı yazarlar kadın kimliği kurgusunda farklı öğelerden yararlanıldığını da ifade etmiştir. Cindoğlu ve Ünal’a (2017) göre söz konusu kimlik inşasında cinsiyet adaleti, anti-feminizm, İslamcılık, neo-liberalizm ve otoriterlik gibi kavramların kendine özgü bir karışımı söylemlerde yer almaktadır. Bu dönemde kadın kimliğinin ikinci unsuru neoliberal öznenin inşasıdır. Bu anlayışta AK Parti’nin ailenin güçlendirilmesi hedefiyle şekillendirdiği nüfus politikası, devletin sosyal güvenlik yükünü hafifletmeyi amaçlamaktadır (Acar ve Altunok, 2013: 20). Böylece, nüfus politikasının söylemsel inşası nüfus artışını hızlandırmak için bir sosyal mühendislik biçimine dönüşür (Korkut ve Eslen-Ziya, 2016).

Sosyal devletin yükünün hafifletilmesi ise evde gerçekleştirilen çocuk, yaşlı ve engelli bakımını kadın aile üyeleri tarafından yapılarak, ‘aile içinde özelleştirilmesi’ anlamına gelmektedir (Kurtuluş-Korkman, 2015). Zorunlu annelik ve ev hanımlığı ile sınırlandırılan ve sosyal yardım programları tarafından bakım işi yapmaya teşvik edilen kadınlar, toplumun ekonomik hedeflerini gerçekleştirmeye çağrılır. Türkiye ekonomisinin büyümesi için cinsiyete dayalı ucuz işgücü gerekli görülmekle beraber, aile, toplum ve piyasa ilişkisi devlet tarafından neoliberal ihtiyaçlara göre yeniden inşa edilmiştir (Öztan, 2014 akt. Mutluer, 2019). Bu ihtiyaçlar mevzuat anlamında en çok esnek çalışmanın yaygınlaştırılmasında görülür.²⁶ Örneğin, Nimet Çubukçu, kadınların istihdama katılımını teşvik etmek için 9. Kalkınma Planı’nda da (2007-2013) esnek çalışmanın yaygınlaştırılmasına yer vermiştir (Yarar, 2020). Çalışma hayatı ile eviçi sorumlulukların iç içe geçmesi ailenin bütünlüğünü ve sosyal bütünlüğünü riske atabileceği için kadınların birincil sorumluluk alanlarının sınırları ‘aile’ olarak çizilir (Coşar ve Yeğenoğlu, 2011), ikincil alanın sorumlulukları ise kadınların ya da eşlerin beraber aldıkları kararlar ile belirlenir.

²⁶ Esnek çalışmanın kadınlar açısından neden problem olduğu bazı yazarlar tarafından tartışılmıştır (Walby ve Olsen, 2002; Fudge ve Owens, 2006; Parlak, 2016). Esnek çalışma modeli işyerlerinde genel olarak tecrübesiz ve kariyer beklentisi olmayan çalışanları (kadınlar gibi) talep ettiği için düşük ücret sağlamaktadır. Bilhassa yarı zamanlı işlerin kadınlar tarafından tercih edilmesi ve bu işlerin sunduğu kadının emek piyasasındaki dezavantajlı konumunu pekiştirir. Bu durum da, kadınların iş güvencesinin azalması, ücretlerin düşmesi ve çalışma şartlarının kötüleşmesini beraberinde getirmektedir (Özdemir ve Parlak, 2010: 33 akt. Parlak, 2016)

4.4.4.2. Kadın Haklarına Dair Yasal Sorunlar: 6284 Sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun ve İstanbul Sözleşmesi

2000’li yıllarda AB adaylık süreci, kadın hareketleri açısından olumlu bir nokta olmuştur. Türkiye’nin AB müktesebatına uyum sürecinden hareketle 4721 Sayılı yeni Medeni Kanun 1 Ocak 2002’de yürürlüğe girdi. Kanunda yapılan değişiklikler ile “ailenin reisi erkektir” gibi bazı ifadeler kaldırılmış, daha önce erkekler için 17, kadınlar için 15 olan yasal evlilik yaşı her iki cinsiyet için 18’e çıkarılmıştır. Boşanma durumunda evlilik mallarının paylaşılmasına ilişkin yasal dayanak ortaya konmuş ve evlilik dışı doğan çocuklarla yasal olarak doğan çocuklara aynı kalıtım haklarını verilmiştir (Müftüler-Baç, 2012: 8), kadının aile ve toplum düzenindeki yeri güçlendirilerek Anayasa değişikliklerini tamamlayıcı nitelikte tedbirler almıştır. Tüm bu değişikliklerin yapılmasındaki güdü AB üyelik süreci olduğundan bilim insanları, kadın örgütlerinin taleplerinin AB baskısıyla güçlendiğini (Taşkın ve Çakın, 2022; Cindoğlu ve Zencirci, 2008) ve kadın haklarının devlet nazarında önemi ve değerinden ziyade, modernitenin ve Batı’yı yakalama kaygısından kaynaklandığını ifade etmektedirler (Arat, 2010). Bu dönemde, kadın politikalarının konjonktürden etkilenecek bir süreç izlediği gözlemlenmektedir (Yaraş, 2018). AK Parti iktidara geldiğinde Avrupa Birliği adaylık sürecinin de etkisiyle çoğulcu bir söylemi benimserken, özellikle 2009 sonrası muhafazakâr politikaların etkisinin görülmeye başlamasıyla, bu yönelişin cinsiyet politikalarını da etkilediği görülmektedir (Müftüler-Baç, 1999: 305).

2002’de hem kadın örgütlerinin çabası hem de AK Parti’nin Avrupa Birliği’ne (AB) dahil olmak için müzakereleri başlatma konusundaki hevesi, kadın haklarında da reform girişiminin önünü açmıştır. Böylece 2002’de Medeni Kanun’un daha eşitlikçi bir yapıya kavuşturulması için değişikliklere gidilerek, belirli maddelerde değişiklik yapılmıştır. 2004’te 10. maddede yapılan değişiklik, devletin artık kadın-erkek eşitliğinin uygulamada var olmasını sağlamak için sorumluluk alması gerektiği maddesi eklenmiştir. Ayrıca 2010 yılında, devlet kurumlarının cinsiyet eşitliğini sağlamaya yönelik politikalarının eşitlik ilkesine aykırı olmaması gerektiğini belirten bir madde de yasaya eklenmiştir (Bodur-Ün ve Arıkan, 2021).

6284 sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun 20 Mart 2012 tarihinde Cumhurbaşkanı tarafından onaylanmıştır (Şener, 2012). Bu kanun daha önceki 4320 sayılı Ailenin Korunmasına İlişkin Yasa'nın eksikliklerinin giderilmesini hedeflemiştir. Bu kanun ilk defa 242 Kadın örgütünün biraraya gelerek Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı ile müzakere edilerek yapılan bir yasa olması yönünden de önemlidir. Böylece kadın örgütleri bu yasanın düzenlenme sürecinde aktif bir rol oynamıştır. Yeni yasanın getirdiği olumlu değişiklikler, amaç ve kapsamın daha geniş bir şekilde tanımlanarak mağdurun evli-evli olmayan kadın ayrımının kaldırılmış olması, şiddete uğrayan kadınların başvuracağı birimleri açık ve net bir şekilde görev tanımlarıyla birlikte yasada yer alması; 24 saat hizmet verecek olan Şiddet Önleme ve İzleme merkezlerinin açılması; şiddet uygulayan kişinin mahkeme kararına uymadığı takdirde hapis cezasına çarptırılmasına dair yasal düzenleme getirilmesi; ve şiddete uğrayan kadınlara sosyal yardım verileceğine dair düzenleme yapılmasıdır. Bu olumlu düzenlemelere rağmen, yasadaki "aile" vurgusunun sürüyor olması, toplumsal cinsiyet tanımının yasada yer almıyor oluşu, şiddete uğrayan kadınlara uzlaşma ya da arabuluculuk kurumları önerilmesini engelleyecek bir mekanizmanın varolmaması ve sığınmaevlerinin açılması konusunda belediyelere katı denetimlerin uygulanmıyor oluşu gibi sorunlar devam etmektedir (Şener, 2012).

Zamanla dış politikada yaşanan gelişmelerin etkisiyle AK Parti, Batılı kurum ve değerlere karşı giderek daha eleştirel ve isteksiz bir politika yaklaşımı benimsemeye başlamıştır (Çağaptay, 2009; Kaliber ve Kaliber, 2019). Böylece, AB'nin Türkiye'nin insan hakları rejimi ve yasal mekanizmaları üzerindeki etkisi azaldı. Bu dönemde yaşanan siyasal olaylar, Arap Baharı'ndan bu yana Ortadoğu'da yaşanan siyasal gelişmeler Türk dış politikasını değiştirirken, AB'nin Türkiye'nin üyeliği konusunda tereddüt etmesi Türkiye'nin AB'den uzaklaşmasını da hızlandırdı. Bu bağlamda önemli bir diğer örnek İstanbul Sözleşmesidir. İstanbul Sözleşmesi, kadına yönelik şiddeti, kadın haklarının ihlali ve kadınlara yönelik ayrımcılığın bir biçimi olarak tanıyan ilk kapsamlı ve yasal olarak bağlayıcı belgedir (İstanbul Sözleşmesi, 2014). Şiddeti önlemek, mağdurları korumak, faillerin yargılanması için hukuki takip oluşturmak ve cinsiyete dayalı her türlü şiddeti cinsiyet, ırk, dil, din, cinsel kimlik, cinsel yönelim, medeni durum, yaş ve engellilik temelinde ayırmadan ortadan kaldırmaya yönelik tedbirleri içerir (Madde 1 ve 4). Sözleşmenin, siyasal bir altyapısı

olmamasına rağmen medyada sözleşmeye yönelik “Türk aile yapısını bozduğu”, “eşcinsellerin kimlik taleplerini kabul ettiği” yönündeki eleştiriler yer almış (Yeni Şafak, Mart 21, 2021) ve bunun üzerine kamuoyu tartışmaları başlamıştır. 20 Mart 2021’de Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan tarafından çıkartılan 3718 sayılı kararname ile Türkiye sözleşmeden çekilmiştir. Bu tartışmalar sonucu bazı sivil toplum kuruluşları artan kadın cinayetlerine karşı “İstanbul Sözleşmesi Yaşatır” sloganıyla sözleşmenin kaldırılmaması gerektiğini savunmuşlardır (T24, Kasım 25, 2019; Uluslararası Af Örgütü, Mayıs 10, 2021).

İstanbul Sözleşmesi üzerine yapılan tartışmalarda AB’ye yapılan olumsuz göndermeler, Türkiye’de siyasi/normatif bir bağlam olarak hem AB’nin hem de Avrupa ülkelerinin normatif etkisinin zayıfladığını göstermektedir. İstanbul Sözleşmesinin uluslararası boyutu ve çerçevelenme şekli, Türkiye’nin ontolojik güvensizliğiyle oldukça ilintilidir. Bu tasavvurda, Avrupa Birliği, normatif olarak aşağı bir ‘davetsiz misafir’ olarak gösterilirken, Türkiye’nin cinsiyet konusunda Batı’dan ahlaki üstünlüğü olan normatif bir aktör olarak (‘daha adil, daha iyi ve daha güçlü’) Ankara Sözleşmesi adını verdiği yerel bir sözleşme inşa edebilme güç ve kabiliyetine sahip olduğunu vurgulamaktadır. (Bodur-Ün ve Arıkan, 2021).

Genel olarak değerlendirmek gerekirse, Türkiye’de kadın hareketleri Osmanlı’dan bugüne ciddi bir dönüşüm geçirmiş, erken dönem şehirli kadın hareketleri özellikle 1990’lı yıllarda ana akım sivil hareketlerde yer alamayan kadınlara da açılmıştır. Bugün sivil toplum, farklı kimliklere sahip kadınların yer aldığı bir alan olmasına rağmen, güçlü devletin kontrolü kaybetmeme çabasından ve sivil toplumu tehdit olarak görerek onu şekillendirme arzusundan bir şey kaybetmediği görülmektedir.

BÖLÜM V: MALEZYA VE TÜRKİYE’DE ONTOLOJİK GÜVENSİZLİKLER VE KADIN

5.1. Malezya ve Türkiye’de Kadınların Ontolojik Güvensizlikleri

Croft (2012: 229-31) bireylerin ontolojik güvensizliğinin dört unsur aracılığıyla analiz edilebileceğini ifade eder. Bu unsurlardan birincisi, benliğin biyografik süreklilik duygusuna dayanması ve güvensizleştirme sürecinin iki kimlik belirtecinin (ben ve öteki) karşı karşıya gelerek biyografik süreklilik duygusunu kesintiye uğratmasıdır. İkincisi, güvensizleştirme süreci sosyal ve kolektif unsurları ortadan kaldırarak bir zamanlar saygı duyulan kurumların yönelik güven algısını olumsuz etkileyebilir. Böylece güven zedelenir. Üçüncüsü, kişinin kimlik yapılarına uygun ve kabul edilebilir şekillerde davranma yeteneği anlamına gelen öz-bütünlüğüne uygun hareket etmesi gerekir. Öz-bütünlüğün yıkımı, hâkim güç yapılarının kimlik üzerindeki performatifliği²⁷ aracılığıyla biyografik tutarlılık ve aidiyet duygusunun baltalanması anlamına gelir ve ontolojik güvensizlik ile sonuçlanır. Dördüncüsü, bireylerin ontolojik güvensizliğinin daimi oluşu sebebiyle bireyin kaygıya karşı mücadele etme ihtiyacı ve güdüsünün olmasıdır. Ontolojik güvenlik başarsa dahi kaygı daimi olduğu için birey güvensizliğini ortadan kaldırmak için mücadele ederek rutin ilişkilerini sürdürmeye çalışacaktır. Bu dört unsurun yer aldığı çerçeveye ek olarak Volkan’ın (1988) seçilmiş travma kavramından da analiz sürecinde yararlanılacaktır. Innes ve Steele’in de (2013) belirttiği gibi, bir kaygı unsuru olarak seçilmiş travmalar, grup kimliği içerisinde eriyerek, grup içi ve grup dışı ayrımları güçlendirir. Böylece travma, kolektif kimliği hem yıkıcı hem de biçimlendirici bir rol oynayarak ontolojik güvensizliği yaratır. Bu bölüm, Malezya ve Türkiye’de kadınların farklı güvensizlikleri ve kimlikleri ışığında, hâkim güçlerin kimin korunacağına, kontrol edileceğine, nesneleştirileceğine ya da dışlanacak kişiler olarak tayin edileceğine karar verdiği ‘güvensizleştirme’ sürecini analiz etmektedir.

²⁷ Performatiflik, dilin bir sosyal eylem biçimi olarak işlev görebileceği ve değişim etkisine sahip olabileceği anlamına gelen bir kavramdır.

Tablo 4. Malezya ve Türkiye’de Kadınların Ontolojik Güvensizlikleri

Kategoriler	Kodlar	Temalar	
		MALEZYA	TÜRKİYE
Toplumsal Alanda Güvensizlikler	Modernite ve Batılılaşma Kaygısı	Kültürel Hegemonya	Aile Rollerindeki Dönüşüm
	Semboller ve Kimlik Temelli Dışlanma	Etnik Kimlik Temelli Dışlanma	İdeolojik Kimlik Temelli Dışlanma
	Toplumsal Cinsiyete Dair Güvensizlikler	Toplumsal Cinsiyet Roller	Toplumsal Cinsiyet Roller
Yasal Alanda Güvensizlikler	Yerel Mevzuatlar	Vatansız Çocuklar, Çocuk Evlilikler, Cinsel Taciz Yasası	6284 Sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun, Medeni Kanun
	Uluslararası Sözleşmeler	CEDAW	İstanbul Sözleşmesi
Siyasal	Kavramların Güvensizlikleri	Cinsiyet Eşitliği Algısı	Cinsiyet Eşitliği/Adaleti Tartışmaları

Alanda Güvensizlikler	Kutuplaşma	Etnik Temelli Kutuplaşma	İdeolojik Temelli Kutuplaşma
	Otoriter Kurumlar	Otoriter Bürokratik ve Siyasal Kurumlar	Otoriter Siyasal Kurumlar

5.1.1. Toplumsal Alanda Güvensizlikler: Kaygıların Nesneleri

Bu bölümde kadınların toplumsal alanda yaşadıkları güvensizlikler, Modernite ve Batılılaşma Kaygısı, Semboller ve Kimlik Temelli Güvensizlikler, Toplumsal Cinsiyete Dair Güvensizlikler olmak üzere üç ana başlık altında incelenmiştir. Malezya ve Türkiye’deki kadın aktivistler ile yapılan derinlemesine yarı yapılandırılmış görüşmeler aracılığıyla kadın aktivistlerin biyografik bütünlüklerini sekteye uğratan, güvensizliklerinin kaynağı olan unsurların ortaya çıkarılması hedeflenmiştir.

5.1.1.1. Modernite ve Batılılaşma Kaygısı

Modernite fikrinin Batılılaşma ile eşdeğer görülmesi ve belirsizlikler içermesi cinsiyete dair kurguları da değiştirmiştir. Modernite, ekonomik üstünlüğü ve ilerlemeyi temsil ederken, toplumsal normların hızlı değişimi ve yozlaşması karşısında oluşan anlam ikiliği, manevi değerlerin kaybına sebep olarak ontolojik kaygılar doğurmuştur. Batılılaşma fikrinin ilerlemeyi getirmesi ancak ilerlemenin geleneği geri plana itmesi ve benlik kaybına neden olması, toplumsal normları olabildiğince koruyarak, kültürün muhafaza edildiği bir modernite anlayışını gerekli kılmıştır (Ayten, 2021: 98). Böyle bir sistem içerisinde Kinnvall’ın (2004) de ifade ettiği gibi bireyin ontolojik güvensizlikler yaşaması ve bu durumla başa çıkmaya çalışırken, kimlik ve benlik arasındaki ilişkilerden kaynaklı bazı sorunlar ile karşılaştığı görülmektedir. Malezya ve Türkiye’de de kadınlar benzer süreçleri deneyimlemektedir. Türkiye’de kendini muhafazakâr olarak tanımlayan bir kadın katılımcı, moderniteyi algılayış biçimlerinden kaynaklanan farklılıklara dair sorulan

bir soru üzerine modernite ve kaygı arasındaki ilişkiyi toplumun farklı kesimlerinde ortak olarak varolduğunun altını çizmektedir:

“Moderniteyi nasıl algıladığımız üzerine geldiğimiz bir nokta var. Ona karşı bir duruşunuz var. İşte kaygılı bir duruş dolayısıyla bu aslında. Yani koruma güdüsünü tetikleyen bir kaygı sıkıntısı var. Toplumsal olarak buralardan kaynaklanan bir koruma refleksi tabii ki bu. Kadın üzerinden tezahür eden bir şeyleri muhafaza etme derdi. Kaygılı bir batılulaşma diyebilirsiniz. Tamam ama bu normaldir de. Çünkü çok ani hızlı bir değişim içinde bulmuştur bu toplum kendini. Ama iki mahallede de bu ikincilleştirmenin ortaklığını gözlemliyoruz” (T6, Ağustos 2021)

Bu ifadede de görüldüğü gibi, katılımcının moderniteyi bir kaygı unsuru olarak görmesiyle beraber, “ikincilleştirme” olarak tanımlaması ve kutuplaşmış siyasal alandaki farklı taraflar bağlamında yorumladığı görülmektedir. Katılımcının seküler ve muhafazakâr görüşlere sahip insanları *iki mahalle* olarak ifade ediş biçimi, kutuplaşmanın söyleme yansıması olarak yorumlanabilir. Diğer yandan, Türkiye’de ontolojik güvensizliğin şiddetli bir kutuplaşma minvalinde tanımlandığı; dolayısıyla katılımcının hem kendi bütünlüğüne uygun hareket etme hem de mücadele etme ihtiyacı duyduğu söylenebilir. Türkiye’nin aksine, Malezya’da modernite gündelik yaşamın özü ile daha içiçe algılanmaktadır ve ülke içindeki farklı etnik gruplardan ziyade, doğrudan Batı ile özdeşleştirilmektedir:

“Müslüman toplumlar olarak hepimiz moderniteyi kucakladık, aletlerini, ürünlerini, her şeyini kullanıyoruz. Bu anlamda modernite ile Müslüman toplum arasında bir çelişki görmüyorum. Ancak modernite, Batı kültürünün bazı sembollerıyla eşdeğer tutulduğunda bu bir sorun olur. Belirli kültürleri modernite ile hizaya getirmek olmamalı amaç.. Modern olmak için belirli kültürel uygulamaları takip etmem gerekiyorsa, böyle bir moderniteyi istemem. Bu, Malezya’daki modern kadınlar için de geçerli. Modernliğin onlar için sorun teşkil ettiğini düşünmüyorum. Ancak bahsettiğimizden çok daha fazlasını kabul etmeyi reddediyorlar” (M4, Eylül 2021)

Malay katılımcı, moderniteye nispeten pozitif anlam yüklemiş olsa da, modernitenin kültürel hegemonya bağlamında olduğuna dair bazı çekinceleri olduğu için biyografik süreklilik sağlama ihtiyacının altını çizmektedir. Katılımcıların ifadelerinden yola çıkarak Malezya ve Türkiye’de modernite algısının farklılaştığı

ifade edilebilir. Bu farklılığın en önemli sebeplerinden biri, Türkiye’de Erken Cumhuriyet Dönemi modernite reformlarının İslamcılar üzerinde yarattığı travma ile açıklanabilir (Kerslake vd., 2010). Söz konusu ‘tepeden inme modernizm’ bilhassa İslamcılar üzerinde bir travma yaratarak bugünkü kutuplaşmanın temelini oluşturmuştur (Aydın-Düzgüt, 2019). Kutuplaşma, bireyin ontolojik güvenliği bağlamında öz bütünlüğün yıkımı anlamına gelir. Buna göre, hâkim güç yapılarının kimlikler üzerinde performatifliği onları çatıştırır ve hem biyografik süreklilik zedelenir hem de ‘öteki’nin aidiyet duygusu zayıflar.

Genel olarak değerlendirmek gerekirse, Kinnvall’ın (2004) Batı dışı toplumların modernite kaynaklı ontolojik güvensizlikten daha fazla etkilendiği savı, farklı kimliklere sahip kadınların öznel deneyimleri ışığında kısmen yanlışlanmaktadır. Toplumun modernite ve Batılılaşma kaygılarından bahseden katılımcılar olsa da, ülkelerin bağlamları ve sosyal olarak inşa edilen anlamı da dikkate almak gerekmektedir. Kadınlar sıklıkla toplumda modernite ve batılılaşma kaygıları olduğunu belirtse de, kendi kaygıları sorulduğunda modernite ve küreselleşmenin ötesinde, sosyopolitik arkaplanı olan ancak bireysel olarak yaşadıkları travmalarının şekillendirdiği öznel deneyimlerini anlatmaktadırlar. Bu noktada Türkiye’de kutuplaşma öne çıkan bir ontolojik güvensizlik unsuru olurken; postkolonyal bir toplum örneği sunan Malezya’da Müslüman-Batı kültürü ikiliği üzerinden güvensizlikler daha görünürdür. Örneğin, Türkiye’deki katılımcı modernitenin etkisini ‘mahalleler’ üzerinden açıklarken, Malezya’daki katılımcıların referansı ise ‘öteki’lerinden ziyade, Müslüman-Batı kültürü üzerine olmaktadır. Bunun sebebinin, Malezya’nın modernite serüveninin katı düzenlemeler içermemesi sebebiyle travmatik bir hal almaması ile açıklanabilir.

Malezya’da kolonyal dönem yakından incelendiğinde İslami-seküler olan arasında keskin bir ayrım olmamakla beraber, İngiliz sömürgeciler din konusunda Malezya’da bir müdahalede bulunmamış, aksine yerel liderler İslam’ın temsilcisi olmuştur. Dolayısıyla içiçe geçmiş bir etnisite-din anlayışının olduğu Malezya, seküler-dindar ayrımından ziyade farklı ırkların toplum içerisinde farklılığı oluşturduğu bir ülke olmuştur. Farklı ırklar arasındaki ilişkilerden kaynaklı olan ontolojik güvensizliğin varlığı bir sonraki bölümde tartışılacaktır ancak bu bölümde vurgulanmak istenen nokta her iki ülkede de kadınların modernite ile özdeşleştirdiği öznelerin farklılığıdır.

Özetle, Kinnvall ve Nesbitt-Larking'in (2011) iddia ettiği gibi, modernite kaygısının, Müslüman kimliğe sahip bireylerde homojen olduğunu ifade etmek tam anlamıyla doğru değildir. Böyle bir kaygı, sosyal bağlamda farklı anlamlara bürünerek, Türkiye'de modernist elitin yarattığı kutuplaştırıcı siyasetin kökenini; Malezya'da ise Batı kültürünün nüfuzundan duyulan kaygıyı ifade etmektedir.

5.1.1.2. Semboller ve Kimlik Temelli Güvensizlikler

Kadınların güvensizlikleri çeşitli olduğu kadar, kendi içlerinde geliştirdikleri direniş modellerinin de değiştiği görülmektedir. Kimliklerinden kaynaklı güvensizliğe karşı direniş stratejileri değişmektedir. Türkiye'deki katılımcılardan biri, özel sektörde başörtüsü takmanın yarattığı güvensizliklerinden bahsetmektedir:

“Hala da maalesef bilmiyorum fark ediyor musunuz, etmiyor musunuz, ama Türkiye’de birçok özel sektörde hala siz bir şekilde başörtülü olarak kalamazsınız, kamusal alanda bile çok rahat ön planda olamazsınız. Hep bunlar problem alanıdır. Başörtülü bir hanımsanız işte daha fazla hatasız olmak zorundasınızdır. Daha fazla incelenirsiniz, bunların her biri aslında o sorunun devam ettiğini gösteriyor. Dolayısıyla o kamusal alanın bütününe oluşturulmaya çalışıldığı alanda, daha doğrusu kadının ikinci sınıf görülmesinin sürdüğünü gösteriyor” (T6, Ağustos 2021).

Başörtülü kadınların özel sektörde yaşadıkları sıkıntılar katılımcının fiziksel güvenlikten yoksun olduğunun bir kanıtı olsa da, aynı zamanda biyografik sürekliliği kimliği üzerinden sağlamaya çalıştığını göstermektedir. Katılımcı, başörtüsü taktığı için işe girerken kabul edilip edilmeyeceğine dair yaşadığı belirsizlikler sebebiyle kimliğinin sağladığı biyografik sürekliliğini sürdürebilmede sıkıntılar yaşamaktadır. Bununla beraber, kendini muhafazakâr olarak tanımlayan ve kaygıyı ‘her iki mahallede de yaşanan’, kutuplaşmış bir siyasal pencereden gören katılımcı, aynı zamanda başörtülü kadınların üniversitelere alınmamaları ve dışlanmalarının yarattığı travmadan bahsetmektedir:

“Başörtüsü yasağını yaşamış bir insanım ve büyüklerimin de neler yaşadığını tecrübe etmiş bir insanım. Yasak uygulayanların her birinin altında meşrulaştırma zemini olarak işte çağdaşlık vardı, özgürlük vardı. Hani bu oryantalist hatta emperyalist bakışla alıp onu özgürleştirme söylemi vesaire. Bunların her birinin aslında kadını nasıl araçsallaştırdığını ve ikincilleştirdiğini gördüğümüz söylemlerdi.

Ne diyordu mesela? Sen aslında bunu kendi isteğinle takmıyorsun. Yani babanın zoru var, abinin zoru var, toplumun baskısı var. Birileri için takmak zorundasın.. Hep böyle bir dayatma, hep bir ona, bazı söylemleri ona atfetme hali söz konusuydu. . Burada bir kere kendinizle eşit gördüğünüz bir insana bunu yapamazsınız. Bir şekilde sizin hiyerarşik olarak daha altında olduğunu hissettiğiniz bir yapı var demektir. Karşınızdakine hep yukarıdan bir şeyler dikte etme hakkını ve cüretini kendinizde görüyorsunuzdur ve bunu da uyguluyorsunuz. Bizatihi güçler elinizdedir zaten” (T6, Ağustos 2021)

Kadın katılımcı, kimliğini ve öznel deneyimlerini ifade ederken kolektif travmalarından sıklıkla bahsetmekte ve bugün de söz konusu durumun devam ettiğini ifade etmektedir. Belirli bir travmatik olay, ontolojik güvensizlik yaratabilir (Innes ve Steele, 2013) ve kolektif travmatik deneyimler ulusal anlatılarda kahramanlaştırılabilir ve yüceltilebilir (Kazharski, 2020). Türkiye’de muhafazakâr kadınların başörtüsü yasağı nedeniyle travmalarının olduğu (Uysal, 2019) ve güvensizliklerini bunun üzerinden yaşadıkları söylenebilir. Söz konusu travma hem bireysel hem de kolektif niteliklere sahiptir. Bununla beraber, başörtü takmasına rağmen başörtüsü yasağına dair travma yaşadığı gözlemlenmeyen ancak feminist perspektifi benimsediği için başörtüsünü kendi anlam dünyasında ‘yeniden yaratan’ ve ataerkilliğin karşısında konumlandırıan katılımcı, ‘sıkışmışlık’ olarak addettiği güvensizliğini ifade etmektedir:

“Zaman zaman ‘başörtüsünün içini boşalttı, modernite yüzünden’ filan diyorlar... Bundan çok memnunum. Hiç rahatsız olmuyorum. Umarım boşalır, yani gerçekten o erkeklerin yüklediği o anlamların hepsi bir nebze de olsa yok olur gider. Hiç derdim değil (...) eskiden çok dert ediyordum. Ben bu sıkışmışlığın arasından nasıl çıkacağım. Gerçekten inanmayı istiyorum. Başka bir yorum, içime sinen bir yorumu da artık bulmuşum, okuyorum. Kimi zaman Kuran’ın tarihselci tarafına bakıyorum. Kimi zaman o evrensel ayetler üzerinden bakıyorum. O dönemin koşullarına, sosyolojik açılarına da bakıyorum. Böyle bir yorum, böyle bir anlayış da varken birçok şeyin üstüne çizik atıyorum, yüküm azalıyor. Ama bir yandan da sürekli kendimi açıklamak zorunda kalıyorum. Yani sürekli ifade etmek zorunda kalıyorum. Yani biraz daha böyle işte başörtülü kadın nasıl olur olmaz tartışanların arasından kendimi sıyırdım, kendi gündemlerimi yaratmayı tercih ettim” (T8, Ekim 2021).

Katılımcının güvensizliklerinin ve kaygılarının, kutuplaşmış bir toplumda başörtüsüne yüklenen anlam üzerinden olduğu düşünülebilir. Başörtüsü üzerine yaratılan gündemlerin psikolojik olarak kendisini yıprattığı ve hissettiği görülmektedir. Katılımcı için böyle bir güvensizlikten kaçınmanın yolu, öz-bütünlüğün yıkımına karşı aidiyet sağlamak için Kur'an üzerine daha çok okumalar yapmak ve fikirlerini netleştirmektir.

Malezya'da ise hem başörtüsünün hem de kimlik temelli güvensizliklerin anlamının Türkiye'dekinden farklılaştığı görülmektedir. Katılımcılardan biri başörtüsü ve postkolonyalizm arasındaki ilişkiyi şu şekilde kurmaktadır:

"Geleneksel olarak, sömürge döneminden önce saçlarımızı örtmüyorduk, kadın ve erkeği eşit görüyorduk. Benzer şekilde giyinen kadın ve erkeklerimiz vardı, hatta bizim dilimizde bile İngilizce'deki kadın/erkek zamirleri yoktur. Sömürgecilik aracılığıyla ataerkilliği miras aldık, dişi güçle bağlantımızı kestik ve erkeklerin egemenliği ile karakterize edilen güce doğru kaymaya başladık. İngilizlerden bağımsızlığımızı aldığımızda bitmedi, çünkü toplumun yapılanma şekli ve bağımsızlığın müzakere edilme şekli sistem bozulmadan kalacak şekilde tasarlandı. Biz hala kadınlara, İngilizlerin Avrupalı kadınlara baktığı gibi bakıyoruz. Yani benim gibi kadınlar olarak, örneğin geleneksel değerlerimize, eskiden düşündüğümüz şekilde geri dönmek aslında bir dekolonizasyon biçimidir. Daha Batılı olmaya çalıştığımız için değil, aslında bu bir red." (M7, Ağustos 2021)

Malay katılımcının ataerkilliği kolonyalizm ile bir arada düşünerek yorumladığı ve din-gelenek ilişkisini bu şekilde kurduğu görülmektedir. Böyle bir durumda, kolonyal yapıların ataerkilliği getirmesi ve anaerkil Malay geleneğinin yitirilmesi, hem kolonyal yapılara olan güvenin yitirilmesi anlamına gelmekte hem de ontolojik kaygıyı beraberinde getirmektedir. Daimi olan bu kaygının sebebi, postkolonyal mirasın reddedilemeyecek oluşudur. Diğer yandan, Malay, başörtülü ve öğrenci aktivist olduğunu belirten bir katılımcı, diğer katılımcıdan farklı olarak, kendisi için *tudung*'un anlamını sosyal normlara daha bağlı bir şekilde ve ontolojik güvenlik sağlayan bir unsur olarak açıklamaktadır:

"Benim için "tudung"un anlamı sadece kendini ya da auranı örtmek değildir. Aynı zamanda bir şeref sembolüdür. Bu şeref ise, toplumun gözünden ve cinsel tacizden kendimizi korumaktır" (M10, Mayıs 2021).

Postkolonyalizm ve cinsiyet ilişkisini kuran önceki katılımcının aksine, genç Malay katılımcı, başörtüsünün sosyal bağlamını daha çok benimsemektedir. Öz-bütünlüğüne uygun hareket etmeyi tercih eden katılımcı, başörtüsünün normatif anlamı ile pratik yönünü birleştirerek ontolojik güvenliğine yönelik tehditleri bertaraf etmektedir. Kısacası, semboller ve kimlik temelli güvensizlikler, hem Malezya’da hem de Türkiye’deki kadınlarda öz bütünlüğün yıkımına yönelik kaygılarla başetme sürecini getirmektedir. Bilhassa Türkiye’de başörtüsü, Malezya’da *tudung* farklı anlamlara sahip olup, Malezya’da *tudung*’un normatif algısı kadınların güvensizliklerini bertaraf etme rolü görürken; Türkiye’de başörtüsüne yüklenen travmatik anlam güvensizliklerin sürekliliğini sağlamaktadır.

5.1.1.3. Toplumsal Cinsiyete Dair Güvensizlikler

Her iki ülkede de toplumsal cinsiyet rollerinin değiş(e)meyen halleri, belki de katılımcıların ifadelerine en açık şekilde yansıyan güvensizlikler olarak öne çıkmaktadır. Türkiye’de bir kadın katılımcı, cinsiyet ilişkileri ve rollerine dair öznel deneyimlerini anlatırken, kaygıya karşı mücadele etme ihtiyacında deneyimlerin oynadığı rolün altını çizmektedir:

“Anadolu muhafazakâr kültüründe halen daha eşinin sözü ve izni olmadan kadının çalışmadığı istihdama ya da eğitime katılamadığını biliyorum. Ben Çankırılıyım bizde kız çocukları okur ama eşinin izni varsa istihdama katılır, eşinin durumu iyiye çalışmasına zaten gerek yoktur. Evin büyüğü erkek kimse hala böyle bir bakış açısı var. Ben böyle bir ailede büyüdüm ve bu konular ile uğraşmayı istedim. Aynılar yani çok farklı değil. Özellikle muhafazakâr aileler toplumun çoğunluğunu oluşturuyor. Gelenek ve görenekler anneyi kutsallaştırıyor sanki çocuk tek başına yapılan bir ürün mamul anne sürekli gündemde annelik üzerinden algı var. Baba oyun arkadaşı gibi algılanıyor.” (T1, Haziran 2021)

Diğer yandan, toplumsal cinsiyet rollerinin iktidarların söyleminde yer almasının, eril iktidar ve ev içi şiddet ile ilişkilendiren bir başka katılımcının da belirttiği gibi, siyasal elitin cinsiyete dair ayrımcı söylemlerinin etkisi özel alana yansımaktadır:

“Çok konuşmasın o, gülmesin. İşte ananı da al git, bilmem ne, işte böyle konuşursa senin ailedeki kadınla daha barışçıl bir şekilde konuşmana imkan var mı? Otorite neredeyse eril iktidar orada coşar. Nerede coşarsa şiddet artar. Şiddet zaten sokakta var. Şiddet kültürü artı otorite kültürü eşittir eril iktidar ve kadına şiddet yani.

Kadına yönelik şiddetle neden bu kadar uğraşıyorlar biliyor musun? Eril iktidarı kurabilmek için. Şiddetsizlik, eşitlik olmadan kurulamaz. Eşitlik ile şiddetle mücadele etmemiz gerekiyor.”(T3, Temmuz 2021)

Katılımcının ifade etmek istediği, hâkim güç olan iktidarın eril dilinin şiddeti bilinçli olarak körüklediğidir. Böyle bir güvensizlik, kişinin kimlik yapılarına uygun ve kabul edilebilir şekillerde davranma yeteneğini ifade eden öz-bütünlüğün yıkımı kaygısı ile ilişkilendirebilir. Çünkü Türkiye’de hâkim güç yapıları, feminist kimlikleri çatıştırma eğilimindedir (Ayata ve Tütüncü, 2008).

Malezya’da ise Malay kadınlarının da sosyal normlara yönelik itirazları ve kaygıları olduğu, bu kaygıların daimi olduğuna inandıkları görülmektedir. Katılımcılardan biri, Malezya’da toplumsal cinsiyete dair rollerin sorunlu yapısını ifade etmektedir:

“En önemli kural evde olmak, mümkün olduğunca çok çocuk yapmak ve kocana sadık olmak çünkü sadık değilsen kocan iki ya da üç kişiyle evlenebilir, bu senin suçun. Yani her zaman kadının suçudur. Parlamentoda tecavüzün tek sebebinin kadınların düzgün bir şekilde örtünmemesi ya da ruj sürmesi olduğunu söyleyecek kadar küstahlar. Parlamentoda cinsiyetçiliğe karşı mücadele etme eğiliminde olan sadece birkaç kadın milletvekili var. Çoğunluk sesini çıkaramıyor” (M2, Mayıs 2021)

Malezyalı katılımcının cinsiyetçi ifadeleri iktidar organlarından duyması, güven ilişkileri ağı inşa etme konusunda sorunlar yaratmış ve ontolojik güvensizliğinin temelini oluşturmuştur. Genel olarak değerlendirmek gerekirse, Malezya ve Türkiye’de kadınların yaşadığı en benzer güvensizlikler toplumsal cinsiyete dair olanlardır. Kadınları güvensizleştiren unsurlar, eril iktidarın da katkı sağladığı cinsiyetçi söylemler ve bu söylemlerin oluşturduğu toplumsal normlardır. Bu durum her iki ülkenin kadınlarında da güven ilişkileri ağı inşa etme anlamında sorunlara sebep olmaktadır.

5.1.2. Yasal Alana Dair Güvensizlikler: Kazanılmış Hakları Kaybetme Kaygısı

Bu bölümde, Türkiye ve Malezya’da kadınların ontolojik güvensizliklerinin önemli bir kaynağı olan yasal alana dair güvensizlikler, mevzuatların gölgesinde güvensizlikler ve uluslararası sözleşmelere dair güvensizlikler altbaşlıkları aracılığıyla incelenmiştir. Bireylerin ontolojik güvensizliklerinin önemli bir parçası

olarak düşünebileceğimiz güven ilişkileri ağı inşa etme ve sürekli belirsizlik konusu, kadınların hukuki düzenlemeler karşısındaki düşüncelerini irdelerken sıklıkla karşımıza çıkmıştır. Bu bölüm, yasal mekanizmaların kadınları ne düzeyde etkilediği, hangi bağlamda ontolojik güvensizliklerinin kaynağı haline geldiğini ve sözkonusu güvensizliklerle başa çıkma stratejilerini analiz etmeyi amaçlamaktadır.

5.1.2.1. Mevzuatların Gölgesinde Güvensizlikler

Türkiye’de kadın haklarına dair yasal sorunlar, katılımcılar tarafından sıklıkla dile getirilmiş olup, kadınların güvensizliklerini oluşturulan temel unsur bu sorunların geleceğine dair kaygıdır. Söz konusu kaygılar, olumsuz olarak algılanan mevzuatlar ve kadın politikaları, belirsizlikler aracılığıyla güvensizlikleri beslemektedir. Türkiye’deki katılımcılardan biri, yasal güvensizliklerin gidişatına yönelik kaygı duyduğunu ifade etmektedir:

“Benim şimdi korkum 6284’ü hatta Medeni Kanunu bile kaldıracak olmaları.. Cidden korkuyorum, bu yönde inanılmaz bir şey var yani. Ne derler, tekeri patlamış kamyon gibi aşağıya doğru bir iniş var” (T1, Haziran 2021).

Katılımcının da belirttiği gibi, son dönem kadınlara dair politikaların yönünün bilinmemesi ve ‘geriye gidiş’ kaygısının olması hem belirsizlikleri arttırarak hem de güveni azaltarak kadınların ontolojik güvensizliklerini beslemektedir. Ontolojik olarak güvenli birey hem ‘sosyal belirteçler’e (Giddens, 1991) ve hem de bireylere (profesyoneller ve uzmanlar) güvenir ve bu güvenin çöküşü konusunda endişelenmez. Katılımcının ise bu güveni kaybettiği görülmektedir. Türkiye’nin kadın politikalarında ivme kazandığı algısı (2002 yılında Medeni Kanununda yapılan düzenlemeler ve sonraki süreçte 6284 sayılı kanunun yürürlüğe girmesi) ile oluşan olumlu rutinler, İstanbul Sözleşmesi’nden çıkışla beraber sekteye uğramış görünmektedir. Kadın cinayetlerindeki artışa rağmen kadına yönelik şiddetin abartıldığının siyasal aktörler tarafından belirtilmesi²⁸ (NTV, Mart 7, 2011) kadın

²⁸ Erdoğan, 2011 yılında kadına yönelik şiddetin abartıldığını ifade eden bir demeç vermiş olmasına rağmen sonraki söylemlerinde şiddete dair yasal yaptırımlardan sıkça söz etmiştir. Örneğin, bkz. TRT Haber (Mart 8, 2021). “Erdoğan: Mecliste yeni bir komisyon oluşturuyoruz, kadınların şiddete maruz bırakılmasına müsaade edemeyiz”, <https://www.trthaber.com/haber/gundem/cumhurbaskani-erdogan-mecliste-yeni-bir-komisyon-olusturuyoruz-562572.html> (Erişim tarihi: 13.9.2022)

politikalarının geleceğine dair belirsizliğe sebep olduğu için kadınların biyografik sürekliliğine de zarar vererek ontolojik güvensizliklerini arttırmaktadır.

Malezya’da ise kadınlara dair mevzuatların uygulanamamasının kadınların belirsizliklerini ve güvensizliklerini arttırdığı, kadın haklarını savunan sivil toplum kuruluşlarında çalışan aktivistlere yönelik bürokratik ve yasal engellerin de durumu kötüleştirdiği söylenebilir. Yasaların uygulanmaması Malezya’da kadınlara dair birkaç sorunda göze çarpmaktadır. Örneğin, cinsel taciz yasası Malezya’da hala yoktur. Tecavüz ve aile içi şiddetin aksine, Malezya’da cinsel taciz oldukça geç bir süreçte gündeme gelmiştir. Malezya hükümetinin işyerinde cinsel tacizi tanımlamaya ve ele almaya yönelik ilk girişimi, Ağustos 1999’da başlatılan İşyerinde Cinsel Tacizin Önlenmesi ve Ortadan Kaldırılmasına İlişkin Uygulama Kuralları, cinsel taciz tanımı açısından kapsamlı olmasına rağmen yasal olarak bağlayıcı değildir (Ashgar, 2004). Benzer şekilde, evlilik içi tecavüze dair yasal bir düzenlemenin bulunmaması da bir başka kaygı noktasıdır ve katılımcılardan biri tarafından ifade edilmektedir:

“Malezya’da evlilik içi tecavüzün suç olmadığı gerçeğine nasıl razı olabilirsiniz? Yani evliyken bile asla korunamayacaksınız” (M2, Mayıs 2021).

Böyle bir korunamama hissi, fiziksel güvensizlik ile özdeşleştirilebilir ancak ontolojik güvensizlik yaratma noktası bireyin evlendiği durumda dahi geleceğine dair bilinmezlikleri beraberinde getirmesidir. Kadın kimliği ve bu kimliğine iliştiirdiği duygular ve tasavvurların sekteye uğraması söz konusudur. Aslında Malezya’da Kadın, Aile ve Toplumsal Kalkınma Bakan Yardımcısı Siti Zailah, Ceza Kanunu (574 sayılı) ve İstihdam Kanunu gibi kadınları cinsel tacizden koruyan kanunlar olduğunu ifade etmiştir (The Sun Daily, Ekim 25, 2021). Ancak bu yasalarda da ciddi sorunlar olduğu görülmektedir. Kuala Lumpur Baro Komitesi Cinsiyet, Eşitlik ve Çeşitlilik Komitesi üyesi Nadiah Nazri, The Sun gazetesindeki ifadesinde mevcut yasaların cinsel tacizi ele almak, ya da mağdurlar için adalet sağlamak için yetersiz olduğunu kabul ederek, en önemli sorunlardan birinin, Ceza Kanunu’nun niteliği nedeniyle ispat zorunluluğunun olduğunu ifade etmiştir. Böylece söz konusu yasa, mağdura faile karşı dava açma hakkı vermemekte ve mağdurun psikolojik zararına karşı herhangi bir güvence de sağlamamaktadır. Bununla beraber, bu yasa iş sözleşmesi olmayan kadınlar için de geçerli değildir (The Sun Daily, Eylül 23, 2021).

Dolayısıyla Malezya’da cinsel tacizin yasada sadece işyerinde cinsel taciz olarak ele alındığı ve mağduru bir dizi prosedürel zorluk ile karşı karşıya bıraktığı için kadınlarda güvensizliklere sebep olmaktadır.

Malezya’da cinsiyet eşitliğine dair bir diğer sorun ise vatansız çocuklar sorunudur. Irklar arası ilişki sonucu ya da evlilik dışı doğan çocuklara Malezya devletinin vatandaşlık vermemesi ile ilgilidir. Buna göre, Malezya dışında Malay bir babadan doğan çocuğa vatandaşlık verilirken, Malay anneden doğan çocuğa vatandaşlık verilmemektedir. Bu sorun bir yandan ırk temelli bir yön taşısa da, cinsiyet eşitsizliği sorununu da içerisinde barındırmaktadır. Bu konuda vatandaşlık alamayan ailelere destek olan insan hakları hukukçusu ve aktivisti olan katılımcılardan biri, Malezya’da vatansız çocuklar sorununun cinsiyet eşitsizliği ile olan ilgisine açıklık getirmektedir:

“Vatansızlık konusu hem insan haklarıyla hem de cinsiyet eşitsizliğiyle ilgili ama bu sorun en çok Anayasamız ile ilgili. Malezyalı bir babanın çocuğu yurt dışında doğarsa, çocuk otomatik olarak Malezya vatandaşı olurken, Malezyalı annenin çocuğunu yurt dışında doğurması durumunda çocuğun Malezya vatandaşı olabilmesi için kaydettirilmesi gerekiyor, çocuk otomatik olarak Malezya vatandaşı olmuyor. Bu durum cinsiyet eşitsizliğinin bir kısmı. Bir diğer kısmı ise, anayasamızda evlilik dışı bir çocuğun vatandaşlık alırken sorunlar yaşamasıdır. Bir çocuk gayri meşru ise, çocuk, annesinin vatandaşlığını takip etmek zorunda kalırken babanın vatandaşlığını kullanamamaktadır. Malezya hükümeti, CEDAW’ın konuyla ilgili maddesine de çekince koyarak sorunu çözmemeyi sürdürmektedir” (M1, Mayıs 2021).

Katılımcının da bahsettiği durum, Malezya’nın CEDAW 9/2 maddesine yönelik çekincesini sürdürmesidir. Bu madde, imzacı devletleri, çocuklarının uyruğu konusunda kadın ve erkek eşitliğini sağlamakla yükümlü kılmaktadır. Malezya hükümeti tarafından çekincenin kaldırılmadığı bu maddeye dair gerekçe, İçişleri Bakan Yardımcısı Datuk Seri İsmail Mohamad Said tarafından da ifade edildiği gibi, ulusal güvenlik endişeleridir. Böyle bir maddenin tanınmasının, çifte vatandaşlığı önlemek için olduğunu, çünkü yabancı bir babadan doğan çocuğun babanın vatandaşlığını da talep edebileceğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla, pek çok kadının çocuklarının vatandaşlık alamamasına rağmen, devlet söyleminde bu sorun ya “sözde”

olarak ifade edilmekte ya da bu vatandaşların zaten ülkeye hiç alınmadıkları için böyle bir sorun olmadığı şeklinde değerlendirilmektedir (Yahoo News Malaysia, Aralık 3, 2020). Kolonyal dönemin ırk politikalarının da yansıması olarak değerlendirilecek olan bu durum, Malezya hükümeti için “çoğunluğun korunması” olarak değerlendirilerek meşru kılınmaktadır.

Malezya’da kadınların güvensizliklerini etkileyen bir diğer mekanizma, Malay Müslüman kadınların tabi olduğu Şeriat hukukudur. Malezya’da ulemanın yapısı ve İslam hukuku uygulamalarında vurgulanması gereken önemli bir nokta, dini konularda uzmanların eğitimidir. Dakwah hareketlerinden sonra, İslam’ın siyasal alana daha fazla nüfuz etmesinin önünün açılması ile beraber, dini uzmanların devlet tarafından Ortadoğu ülkelerine gönderilerek, fıkıh eğitimi alması ve döndüklerinde bu eğitimin Malezya kültürüyle çatıştığı bazı yazarlar tarafından tartışılmıştır (Osman, 2008; Saat, 2017). Katılımcılardan biri Şeriat Mahkemelerindeki temel sıkıntının yorum konusundaki değişkenliğine dikkat çekmektedir:

“Bence şeriat mahkemeleri kadına ve erkeğe eşit davranmıyor. Bir kere, her federal devletin ayrı bir mahkemesi var, bambaşka kararlar alabiliyorlar. Kuzey daha liberal, oradaki yargıçlar şeriat hukukunun farklı bölümlerini uyguluyorlar, Kuala Lumpur’daki çok daha farklı. Örneğin evlilikle ilgili kararlar alınırken evliliğinizin kayıtlı olmaması kadınların haklarına dair ciddi sıkıntılara yol açabiliyor ki; kayıtsız evlilik çok fazla. Bir erkek birden fazla kadınla evlenmek istediğinde eşinin onayını almak zorunda olmasına rağmen, kayıtsız evliliklerde bu onay alınamıyor. Dolayısıyla şeriat mahkemesi yargıçları da olayları kendilerine göre fazlasıyla yorumlayabiliyorlar. Bu yüzden çoğu zamanlar kadınlar, haklarından mahrum kalıyorlar” (M2, Mayıs 2021)

Kadınların ontolojik güvensizliği, Şeriat hukuku uygulamalarının değişkenlik göstermesi ²⁹ nedeniyle kurumlara duyulan güvenin zedelenmesi sonucunu doğurmaktadır. Bir başka Malay katılımcı, güvensizliklerini ifade ederken yasaları yorumlayan kurumların patriyarkal kurumlar olduğunun altını çizerek yasal güvensizliklerinden bahsetmektedir:

²⁹ Şeriat mahkemeleri her eyalette ayrı olarak bulunmakta olup farklı kararlar verebilmektedir. Örneğin, Sisters in Islam çocuk evlilikler konusunda verdiği mücadelede iki eyaletin Mahathir Mohamed’in çocuk evlilikler ile ilgili olan çağrısına uymadığından dolayı hayal kırıklığına uğradığını ifade etmiştir. Bkz. The Sun Daily (Şubat 18, 2019). “SIS disappointed by two states over child marriages”, <https://www.thesundaily.my/local/sis-disappointed-by-two-states-over-child-marriages-HX550108> (Erişim tarihi: 13.9.2022)

“Şu anda Şeriat’ın yorumlanma şeklini kadınları erkekler ile eşit görmeyen erkek perspektifinin hâkim olması nedeniyle baskıcı görüyorum. Örneğin, kitabımla ilgili Selangor’da yargılandığımda şeriat yasaları kapsamında yargılandım. Malezya’daki her eyaletin farklı bir Şeriat kanunu var, bu yüzden bunların Tanrı’dan gelmediğini görebilirsiniz, Bunlar aslında insanlar tarafından yorumlanıyor. Şeriat’ın inşa edilme şeklinin kontrolle ilgili olduğunu görüyorum. Adaletle ilgili değil. Yani, özellikle insanların zihinleri, düşünme biçimleri üzerindeki kontrol için. Dolayısıyla adalet dağıtmaktan çok, iktidarı elinde tutanlara güç vermeye yarar. Bir yerlerde birileri sizi ihbar edebilir. Ve sonra seni içeri alırlar. Yani bunun amacı temelde topluma korku aşılamaktır. Korkak bir toplum özgür bir toplum değildir” (M7, Ağustos 2021).

Şeriat mahkemesinde yayınladığı kitap nedeniyle yargılanan katılımcının, İslami bürokrasi ve kurumlarına karşı kişisel anlatılarının bu tecrübelerden etkilenecek şekilde şekillendiği söylenebilir. Böylece katılımcının ontolojik güvensizliği, kurumlara güvenin zedelenmesinden beslenmektedir. Hem Malezya hem de Türkiye’de yasal alana dair güvensizliklerin, aynı zamanda uluslararası sözleşmeler ile olan ilgisi nedeniyle bir sonraki bölüm uluslararası sözleşmelerden kaynaklı güvensizlikleri ele almaktadır.

5.1.2.2. Uluslararası Sözleşmelere Dair Güvensizlikler

Türkiye ve Malezya’da kadınların ülkelerinin kendi yasalarının uygulanmasında yaşanan aksaklıklar ile beraber, uluslararası sözleşmeler açısından yaşadığı yasal güvensizlikler de söz konusudur. Türkiye’de bu konuda en iyi örnek son dönemde önemli tartışmaları beraberinde getiren İstanbul Sözleşmesiyken; Malezya’da ise CEDAW’a çekince konulan maddelerin yarattığı sorunlardır. Türkiye’de katılımcılardan biri, İstanbul Sözleşmesi aracılığıyla iktidarın hem kadınlara hem de topluma vermek istediği mesajın anlamını irdelemektedir:

“Yani zaten ilk imzacı olmak yine Türkiye’nin bir PR çalışmasıydı, başından beri öyle olduğunu, yani zaten İstanbul Sözleşmesi bu kadar saldırıya uğramadan önce kamuoyunun bildiği bir sözleşme değildi. Daha ılımlı dediğimiz yıllar, daha Avrupa Birliği’nin ilişkilerinin daha iyi olduğu yılların etkisiyle atılmış bir adım. Zaten baktığınız zaman hiçbir şey yapmadılar uygulamak için. (..) Bu kadar hiç uygulamadığı bir sözleşmeden neden çıkarsın? devlet açısından düşünüyorum. Tamamen aslında bir politik hamle.. Hani ‘bak ben kadınlardan o hakları

alıyorum', 'Ben artık işte bilmem ne demiyorum'un bir politik ilanı, bir saf seçme..Belki de zaten artık kendini tamamen kaybettiği, bir daha yanına alamayacağı, ya da zaten asla yanında olmamış kişilerin desteklediği bir şeyden çekilerek bu ayrışma üzerinden bir tarafsızlık aslında yaratmayı da hedefledi, ki bakıldığında zaten çok uzun zamandır bu konuda kampanya yapan birtakım odaklar var. Hem kampanya hem lobi yapan, işte daha böyle İslamcı, muhafazakâr diye tarif edebileceğimiz birtakım grupların çok yoğun çalışmaları var. Belki de onları da garantilemek istedi diye de düşünüyorum” (T9, Kasım 2021).

Katılımcının da belirttiği gibi İstanbul Sözleşmesi, halihazırda uygulanan bir sözleşme olmamasına rağmen, kadınlarda yarattığı politik anlam katılımcının deyişiyle *tarafsızlığın*, yani kutuplaşmanın kadınlar üzerinden verilen bir mesajının olduğunun vurgulanmasıdır. Kadınlarda bu durumun yarattığı güvensizlik, kadın haklarının daha kötüye gideceğine dair algının yaratılması ile beraber, iktidarın gücünün sözleşme aracılığıyla tekrar inşa edilmesidir.

Malezya’da ise CEDAW ile ilgili çekincelerin olması, katılımcının ifade ettiği gibi, ailenin kutsanması ile ilişkilendirilmektedir:

“Malezya CEDAW’da hala 16. maddeyi onaylamadı, ki bunlar evlilik tanımı, velayet ve çocukların güvende olması yani temel aile hakları.. Hükümet, uluslararası bir bakış açısıyla dahi cinsiyet eşitliğini onaylayamıyor.. Aile söz konusu olduğunda, farklı şehirlerdeki medeni hukuk ve şeriat hukuku otoriteleri farklı şeyler söylüyor” (M3, Nisan 2021).

‘Ailenin kutsanması’ Malezya hükümeti için ontolojik güvensizliğini gidermek için tutunduğu bir strateji olmakla beraber, kadınları da güvensizleştiren bir unsurdur. Bunun sebebi, hem kurumsal mekanizmaların hem de iktidarın aile vurgusunun, birey olmak isteyen kadını güvensizleştiriyor olmasıdır. Boşanma konusunda yaşanan zorluklar, ev içi sorumlulukların kadına yüklenmesi, poligami kaynaklı sorunlar Malay kadınların öz-bütünlüğünün yıkımı ve hem iktidar hem de yasal kurumlara güvenin zedelenmesi ile ontolojik güvensizliği beraberinde getirmektedir.

Genel olarak değerlendirildiğinde, yasal mekanizmaların uygulanamaması sorunu hem Malezya’da hem de Türkiye’de kadınların ontolojik güvensizliklerinin önemli bir kaynağıdır. Yasal mekanizmaların uygulanamamasından kaynaklı ‘güvensizleştirme’ süreci kadınların öznel deneyimlerinden hareketle kurumlara olan

güvenin yitirilmesi, biyografik sürekliliğin kesintiye uğrayacağına dair kaygılar ontolojik güvensizliğin temelini oluşturmaktadır. Türkiye'deki yasal güvensizlikler bilhassa kadına karşı şiddet konusunda İstanbul Sözleşmesi, Medeni Kanundaki eksiklikler ve 6284 sayılı kanun çerçevesinde şekillenirken; Malezya'da ise, sözleşmelerin ya da yasaların kaldırılmasından ziyade; cinsel tacizin ve evlilik içi tecavüzün suç olmaması ile boşanma sorunları, vatansız çocuklar, evlilik yaşı gibi konulardır. Malezya'da siyasal iktidarın gücünden ziyade hem Malezya'nın çoklu hukuk sisteminin yarattığı sıkıntılar hem de bürokratik İslam'ın gücü kadınların lehine yasa yapılmasını güçleştirmektedir. Nitekim zaman zaman iktidarın kararlarının da Şeriat Mahkemesi tarafından uygulanmadığı görülmektedir.³⁰

5.1.3. Siyasal Alanda Güvensizlikler: Kutuplaşma ve Kimliklerin Çatışması

Türkiye ve Malezya'daki kadın aktivistlerin siyasal alandaki güvensizlikleri oluşturan temalar, cinsiyet eşitliği/adaleti tartışmalarından, kutuplaşma ve otoriter kurumlardan kaynaklanan ontolojik güvensizliklere odaklanmaktadır. Bölümün temel amacı, kadınların gündelik hayatında siyasal olana dair geliştirdikleri duyguların güvensizliğe sebep olan unsurlarını analiz edebilmek ve bu güvensizlikler karşısında geliştirdiği strateji ya da tepkileri açığa çıkarabilmektir.

5.1.3.1. Kavramların Gölgesinde Güvensizlikler: Eşitlik Yetmediğinde Adalet Yeter mi?

Müslüman çoğunluğu olan ülkelerde, pek çok siyasi parti, programlarını adalet kavramına dayandırma yönünde bir eğilime sahiptir. Bu nedenle, Müslüman çoğunluğu olan ülkelerde genel olarak 'adalet' kelimesi muhafazakâr partilerin isimlerinde yer almaktadır.³¹ Adalet kavramının cinsiyet politikaları bağlamında kullanılması da kadın haklarına İslami perspektif eklenmesi ile ilgilidir. Türkiye'de 'cinsiyet eşitliği' kavramı 2013'e kadar iktidarın kadın politikalarına dair strateji belgelerinde kullanılmış olmasına rağmen, 2013'ten sonra cinsiyet adaleti kavramı kullanılmaya başlanmış, hem Erdoğan hem de KADEM temsilcileri sıklıkla cinsiyet

³⁰ Hem Mahathir Mohamad hem de Wan Azizah'ın, 18 yaş altı evliliklerin tanınmaması gerektiğine dair federal Şeriat mahkemelerine direktif göndermelerine rağmen, sadece bir eyalet değişikliği yapmış, beş eyalet kabul etmiş, yedi eyalet ise değişiklik yapmayacağını bildirmiştir. Hükümetin Şeriat Mahkemelerinin yasa ve kararları üzerinde yetkisi yoktur. Konuyla ilgili haber için: Malay Mail (Kasım 19, 2019). 'DPM: Seven States Won't Ban Child Marriages' <https://www.malaymail.com/news/malaysia/2019/11/19/dpm-seven-states-wont-ban-child-marriage/1811186>

³¹ Örneğin, Türkiye'de Adalet ve Kalkınma partisi, Endonezya'da (PKS: Partai Keadilan Sejahtera) ve Malezya'da Halkın Adalet partisi (PKR: parti Keadilan Rakyat), Mısır'da Özgürlük ve Adalet partisi (FJP: Hizb al-Hurriya ve al-'Adala), Müreffeh Adalet partisi gibi parti isimleri kullanılmaktadır (Abdul Hamid, 2020: 183).

adaleti, fitrat ve tamamlayıcılık anlayışları üzerine bir cinsiyet söylemi inşa etmeye çalışmışlardır. Katılımcılardan biri, AK Parti'nin kadın politikalarında neden cinsiyet eşitliği yerine cinsiyet adaleti kavramının kullanıldığını İslam'ın adalet anlayışıyla açıklamaktadır:

“Adalet, eşitliği kapsayan daha üst bir söylem.(...) toplumsal cinsiyet adaletinde, biyolojik cinsiyet perspektifi kesinlikle merkezde. Yani kadın ve erkek doğulur. Bunda bir şey yok ama her kültürde farklı roller biçilmiştir. Şimdi oranın ihtiyaçları farklı. Buradaki kadının ihtiyaçları farklı. Ama diyorsunuz ki şöyle bir kadın olmak zorundasın.(.) realite böyle değilken bu mücadele alanına gerek yok (...) çok temelde yani İslami kökleri de Peygamber Efendimizin sünneti biliyorsunuz ki yürüyen Kuran'dır, Hazreti Ayşe'ye göre de Resulallah. Dolayısıyla ana kaynakların her ikisi de adalet konusunda böyle bir kişinin özgürlüğünü merkeze alan bir yaklaşımı benimser ve toplumsal sistem öngörür tabii ki İslam” (T6, Ağustos 2021).

Katılımcı, cinsiyet adaletinin İslami referansına vurgu yapmakla beraber, adalet ve eşitlik tanımı arasındaki ayrımı bilinçli olarak yapmaktadır. Diğer yandan katılımcının İslami referanstan çok başka bir biçimde, geçmişte yaşanmış olan seçilmiş travmasına yaptığı vurgu da çarpıcıdır:

“Adaletin eşitliği de kapsayan bir tarafı var ve açıkçası öyle bir lineer çizgimiz yok, eşitlik yetmedi artık adalet. Evet, yetmediğini zaten görüyorduk.. Biz Müslüman bir toplumda lise, ortaokul, ilkokul okumuş çocuklar gençler olarak büyüdük ve eşitlik hiçbir zaman yetmedi. Biz sizler gibi kızlarla eşittik ama üniversiteye alınamıyorduk, anlatabiliyor muyum yetmiyordu. Beni ben olarak kabul eden bir adalet bakışı gerekiyordu ama yoktu” (T6, Ağustos 2021).

Croft (2012), kimliğin ötekisi ile çatışmalı karşılaştırmalar olmadığı durumlarda bireyin biyografik tutarlılığını sağlıklı biçimde gerçekleştirerek ontolojik güvensizliğini azalttığını ifade eder. Katılımcının travması, her ne kadar öfkeye benzer bir duyguyu ifade eder gibi görünse de, kendisini adalet kavramı üzerinden ‘öteki’si ile daha fazla karşı karşıya getirdiği için biyografik tutarlılığında sorunlar doğurmaktadır. Katılımcının aksine, cinsiyet adaleti kavramını İslami referansın ötesinde, patriyarkal bir çerçeve olarak anlam dünyasına yerleştiren Müslüman feminist bir katılımcı ise cinsiyet adaletinin anlamını daha farklı olarak tanımlamaktadır:

“Benim anlam dünyamda normalde eşitlik-adalet arasında bir fark yok ama AK Parti siyaseti ve Türkiye siyaseti içerisinde konumlandığında ne demek istendiğini biliyorsun. Yani orada eşitlik karşısında adaleti konumlandırırken hangi politikaları aslında yerleştirmek istediğini okuyabildiğim için, daha doğrusu kendi kodlarımızı okuyabildiğimiz için adalet kavramının karşısında duruyoruz orada. Bu, geleneksel fıkıhın da çok temel argümanlardan biri. Ontolojik bir farklılık yok, fonksiyonel bir farklılık var der geleneksel fıkıhçılar. yani kadın erkek eşit yaratılmış olabilir. Kimse kadınlara kusurlu, yarım akıllı, yarım yaradılışlı demez ama farklı fonksiyonları, farklı rol ve sorumlulukları vardır. İşte dolayısıyla eşitlik olamaz, adalet olur gibi. Bir de kadınları hatta korumak için mümkünse. Yani tam eşitlik olursa, kadın çok daha zarar görür, kendi işini yapamaz falan. Onun tamamlayıcılık, fonksiyonel eşitsizlik falan gibi zıvaları var. Orda şeyi görüyorsun yani sorumluluk ve sorumluluklardan adalet dediği şey erkeğin geçim sağlaması, kadının ev işi yapması çocuk bakması falan. Yani orda tam bir patriyarka tanımlanırken cinsiyet adaletini tanımlıyor. O yüzden neyi kastettiklerini kendi kodlarımız içerisinde okuduğumuz zaman, eşitliği savunma mücadelemiz anlamlı geliyor bana” (T7, Ekim 2021).

Katılımcının cinsiyet adaleti-eşitliği, tamamlayıcılık ve fıkıh tartışmalarında kültürel kodları daha iyi bildiğini düşünmesi kendisini kutuplaşmadan uzaklaştırarak biyografik sürekliliğinin de sekteye uğramamasını sağlamaktadır. Bu durum ontolojik güvensizliği gidermek konusunda Giddens’in (1991) önerdiği belirsizliğin giderilmesi çerçevesiyle uyumludur. Çünkü kültürel kodları bildiğini düşünen katılımcı, Türkiye bağlamında görece yeni bir cinsiyet perspektifi olan cinsiyet adaleti karşısında belirsizlik yaşamamakta, seküler feministlerin aksine daha somut bir olguyla karşı karşıya olduğunu bildiği için kaygısını azaltmaktadır.

Malezya’da ise “cinsiyet adaleti” kavramı, Türkiye ile benzer bir anlam ihtiva etse de, Türkiye’deki kadar siyasal elitlerin vurguladığı bir kavram olmaması sebebiyle cinsiyet eşitliğinden farklı bir biçimde kullanılmamaktadır. Malezya’da cinsiyet eşitliği kavramı, kalkınma planlarında ve kadın politikalarına dair raporlarda da kullanılmaktadır.³² Katılımcılar tarafından ise cinsiyet adaletinin, cinsiyet eşitliğinden farklı anlamları olduğu kabul edilse de, bu kavramın ciddi tartışmalara sebep olduğu vurgulanmamaktadır:

³² Malezya’da Aile, Kadın ve Toplum Bakanlığı raporlarında da cinsiyet eşitliği kavramı kullanılmaktadır.

“Cinsiyet eşitliği bir mücadeledir. Cinsiyet eşitliği hakkında konuştuğumuzda, kadın ya da erkek fark etmeksizin eşitlik olmalı demek istiyoruz. Ancak, insanların cinsiyet eşitliğine bakışında temelde LGBT’yi ima ettiğinizi düşünüyorlar. Halbuki bizim inandığımız şey, eşitlik olmazsa adaletin olmayacağıdır. Örneğin, çocuk evlilikleri konusunu düşünmeye başlarsak eşitliği yok saydığımızı, o çocuğun adalete de kavuşamayacağını biliriz. Kadınların boşanma sorunlarında da bu böyle. Bu terminolojiler belirli insanlar için çok şey ifade edebilir ama birbiriyle çok bağlantılı aslında” (M9, Haziran 2021).

Malay katılımcının, cinsiyet eşitliği-adaleti kavramları arasındaki farkı biliyor olmasına rağmen, bu kavramlara atfedilen anlamlara odaklanmak yerine kavramların birbirini kapsadığını ifade ettiği görülmektedir. Ontolojik güvensizlik yaratacak koşullar düşünüldüğünde, karşı karşıya geldiği bir diğer kimlik bulunmadığı için bireyin benliğinde kutuplaşma kaynaklı güvensizlik olmadığı ifade edilebilir. Genel olarak değerlendirmek gerekirse, Türkiye’de aile politikalarının 2011’den itibaren “cinsiyet adaleti” başlığı altında çerçevelendiği ve bunun bilinçli ancak travmatik bir seçenek olduğu; Malezya’da ise cinsiyet eşitliği vurgusunun LGBT haklarını da içerdiği algısı varolmakla beraber, hükümetin kalkınma raporlarında ve kadınlara dair politikalarda cinsiyet eşitliği kavramından kaçınmadığı görülmektedir. Malezya ve Türkiye arasındaki bu ayrımı yaratan en önemli unsur, Türkiye’deki katılımcının de ifade ettiği gibi travmaların kadınların anlam dünyasındaki etkileridir. Türkiye’de tepeden inme modernist politikaların, muhafazakârlar üzerinde yarattığı travmaların cinsiyet alanındaki yansımaları cinsiyet adaleti vurgusunun söylemsel düzeyde daha fazla ön plana çıkmasına sebep olurken; böyle bir baskının olmadığı Malezya’da cinsiyet eşitliği kavramı daha kabul edilebilir olmuştur. İktidarların bu iki kavrama yönelik vurguları ise, ikinci bölümde açıklanacaktır.

5.1.3.2. Siyasal Kutuplaşmanın Güvensizlikleri: Belirsizlikler ve Dışlanma

Ontolojik güvensizlikte kutuplaşmanın etkisi literatür tarafından yeterince analiz edilmemiştir.³³ Ontolojik güvenliğin istikrarı gerektirdiği (Giddens, 1991) varsayımından yola çıkarak, kutuplaşma rutinleri aksaklığa uğratan ve istikrarsızlık

³³ Bu konuda bir istisna olarak, Rusya ve ABD’deki siyasal elitlerin bilgi savaşları aracılığıyla dolaylı olarak toplumu kutuplaştırarak birbirlerinin ontolojik güvenliğini hedeflediği Derek Bolton tarafından yapılan bir çalışmada vurgulanmıştır. Bkz: Bolton, D. (2021). Targeting ontological security: Information warfare in the modern age. *Political Psychology*, 42(1), 127-142.

yaratan, bireyde biyografik bütünlüğe zarar veren ve belirsizlikler yaratan bir durum olduğu için ontolojik güvensizlik yaratabilir.

Türkiye’de kutuplaşmayı yalnızca seküler-İslamcı taraflar arasında olduğunu görmek yanıltıcıdır. AK Parti iktidarının ilk dönemlerinde kutuplaşmanın taraflarının daha net olmasına rağmen zamanla, kutuplaşmanın iki toplumsal grup arasında yaşanan hali dönüşüme uğrayarak çoklu kutupların güvensizlikleri gündeme gelmeye başlamıştır. Katılımcılardan birinin AK Parti’nin sınırlarını çizdiği Müslüman kadın tanımından kaynaklanan güvensizliğini ifade ettiği görülmektedir:

“Müslüman kadınlar AK Parti’nin günah keçisi olmayı ve AK Parti’nin çizdiği makbul Müslüman kadın, bacım söyleminden çıkmayı istediler. Müslüman feminizmi mobilize eden şey aslında bacı olmamak üzere kurulmuş bir şey” (T7, Ekim 2021).

Bireyin kimlik yapılarına uygun ve kabul edilebilir şekillerde davranma yeteneği anlamına gelen öz-bütünlüğün zedelenmesi durumu katılımcının ifadelerinden anlaşılabilir. Böyle bir durum, aidiyeti zedeleyerek biyografik bütünlüğü sekteye uğratar çünkü hâkim güç olan iktidarın yarattığı ‘makbul kadın’ söyleminin çerçevesinden dışarı çıkmıştır. Bir başka Müslüman feminist katılımcı ise başörtüsüne hem seküler hem de muhafazakâr grupların yüklediği anlamın kutuplaştırıcı etkisinden kaçmaya çalıştığını şu şekilde ifade etmektedir:

“Yeri geliyor sağcılar, İslamcılar.. O çok güvendiğimiz, görüşlerine güvendiğimiz solcuların bir kısmı.. Yeri geliyor ulusalcılar zaten yani hala öyleler. Herkes başörtülü kadınları bir alana sıkıştırıyor. Çünkü bilinen sloganı kutuplaştırmış. Bunun üzerinden siyaseti araç haline getirmiş. Bunun üzerinden siyaseti yapıyorsa diğeri de aynı dili üretiyor ve onun üzerinden repliğini şerhini düşüyor. Yani o yüzden o iki tarafın da arasında o iki tarzın da arasında bir yerde değilim ben. Ben o alanın çok da dışındayım ama her seferinde sokakta yürüdüğümde özellikle seçim dönemleri arkadaşlarımın çoğunun başına geldi işte. Bilmem neyin AK Partilisi diye bağırın. Oysa hayatında hiç oy vermemiş o arkadaşım AK Parti’ye, hiçbir politikasını desteklememiş. Üstelik onun mağduriyetini de yaşamış insanlardan. Ama bizim ağırlığımız onlara göre bu durumda belirleyici bir faktör değil. Ve dili de iktidarın istediği yerden kuruyorlar. ne kadar o araçsallaştırıyorsa, karşı taraf da araçsallaştırıyor. Yani birbirinin karşıtını var etmeye çalışıyorlar. Ama benim gibilerin o diyalogun hiçbir tarafında olmadığı, daha ortak akla inanan, daha kolektif bilince inanan ya da hiç de bunların hiçbirini de yaşamamış olabilir. İşte bu

tarafını tutmamış olabilir. Yani illa bir şey olma ihtiyacı da duymamış olabilir. Olabildiğince evinde, ne bileyim. Yani doğal hayatını yaşayan insanlar var bir sürü, bir sürü başörtülü kadın var” (T8, Ekim 2021).

Katılımcının arada kalmışlığını gidermek için, etkileşimde bulunduğu insanlara sürekli birey olduğunu hatırlatması gerektiği görülmektedir. Kutuplaşmış bir siyasal ortamda, bireyi ‘öteki’leriyle rutinleşmiş ilişkiler kurmaktan alıkoyarak biyografik sürekliliğini sağlamayı engellemektedir. Kutuplaşma kadınları taraf olma zorunluluğuna iterek ontolojik güvensizliklerini beslemektedir. Kutuplaşmanın yarattığı güvensizlikler yalnızca Müslüman feministleri değil, kendilerini feminist olarak tanımlayan ve hâkim söylem alanının dışına çıkan kadınların farklı hassasiyetlerini de etkilediği gözlemlenmektedir. Katılımcılardan biri, kutuplaşma sürecinin nasıl başladığını şu şekilde ifade etmektedir:

“Böyle bir kırılma (kutuplaşmadan bahsediyor) 2017’de Müftüler yasasıyla başladı. işte tecavüzcüyle evlendirilme, kürtaj tartışmalarıyla. Bir belediyede çalışan daire başkanı şunu söyledi hükümet sizi bu kadar destekledi, sizi bu yerlere getirdi, şimdi erkekler işsiz kalıyor. Bu ekonomik krizin sebebi sizsiniz. Bunu söyleyen doktor ünvanlı bir ekonomistti. Böyle böyle partinin üst aklındaki kişiler kadın politikalarını tersine çevirmeye başladı. Özellikle 2017’den itibaren geriye gidiş başladı, yok işte lgbt sapkınlık, fitrat tartışmaları, cinsiyet adaleti.. İşte o zaman kutuplaşma kadınlar üzerinden devam etti” (T1, Haziran 2021).

Türkiye’de artan kutuplaşma³⁴ toplumsal düzeyde, farklı kimlikteki kadınların kendi hassasiyetlerinin önemsenmediği bir noktaya evrildiğinde, arada kalmışlığın, taraf olamamanın ancak toplumun belirli kesimleri tarafından taraf olmaya zorlanması durumunun verdiği güvensizlik ve kaygı katılımcının dile getirdiği bir duygu olmuştur:

“Şu son dönemin gündeminde.. Afgan kadınlarla dayanışma gündemi. Hani kendimi tam böyle dayanışırken. Bir dakika.. başörtüsüne şimdi tekrar hakaret ediliyormuş gibi tekrar karışıyor (...)İzmir’deki eylem ile ilgili yeni yazıyorduk. İzmir’de çarşaf.. bir kere burka olduğunu zannettikleri bir şeyi çıkartıp yere atarak eylem yapmışlar ve oraya giden başörtülü arkadaşlarımıza bunun haberini vermemişler, böyle bir eylem olacağını, ki sorulmuştu yani öncesinde onlara, öyle bir mizansen oluşmuş ve

³⁴ Türkiye’de kutuplaşma Erdoğan ve Uyan-Semerci (2018), Esmer (2019) ve Aydın-Düzgüt ve Balta (2017) tarafından siyasal ve sosyal kutuplaşma bağlamında geniş çapta tartışılmıştır.

inanılmaz rahatsız olmuşlar. Arkadaşlarımız, giden kadınlar, ne yapacağını şaşırmışlar.. Bu arada bizim hassasiyetimiz o eski kuşağın hassasiyeti de değil. biz ayrımcılık konusunda hassasız. Yani başka bir şey gibi değil. Müslüman kadınları ayrımcı hissettirebilecek şeylere dair hassasız” (T5, Ağustos 2021)

Türkiye’den farklı olarak Malezya’daki katılımcılar kutuplaşmayı ırk temelinde yaşamaktadırlar. Malezya’da kutuplaşma kolonyal dönemden kalma ırksal bölünmelerde kendini gösterdiği için Malay-Çinli-Hintli vatandaşlar arasında yaşanmaktadır. Malay katılımcılardan biri:

“Ben ve ailem Hintli olduğumuz, Müslüman olmadığımız için kesinlikle daha fazla ayrımcılığa maruz kaldık. Örneğin Müslüman olmadığım için burs alamadım. Annem ve babam Müslüman olmadıkları için hak ettikleri tanınmayı elde etmek için çok daha fazla çalışmak zorunda kaldılar. Biliyorsunuz, Malezya’da, Bumiputera diye bir şey var ki, toprağın oğlu anlamına gelir, yani yerli demek. ama Malezya’da, Müslüman olduğunuz sürece aslında bu kavramın anlamı değişiyor. Bumiputera hakları topraklar, mülkleri, bursları içeriyor ancak Müslüman olan herkes Bumiputera olabiliyor. Arkadaşım yakın zamanda evlendi. Kocasının babası Pakistan’dan, annesi Hindistan’dan geldiği için tanıma bakılırsa Bumiputera olmaması lazım ama Müslüman olduğu için Bumiputera sayıldı ve şimdi istediği her hakkı alıyor. Bu yapılanların ikiyüzlülük olduğunu düşünüyorum” (M2, May 2021)

Bilhassa yasal mekanizmalarda ve işe alımlarda kendini gösteren ayrımcılık, ırklar arası kutuplaşmalara sebep olmaktadır. Malezya’da ırk bağlamında yaşanan anayasal ve toplumsal düzeyde sorunların olduğu görülmektedir. Irklar arası eşitsizlikler ve buna bağlı olarak kadınların artan kaygıları özellikle Çinli ve Hintli kadın katılımcılar tarafından dile getirilmektedir. Bu noktada kadınların güvensizliklerinin ırksal boyut da içerdiği ve ana akım feminist kaygıları aştığı görülmektedir. Bununla beraber, yasal ve siyasal alandaki etnik kutuplaşmanın sosyal boyuta da sirayet ettiğini, birarada yaşama ortamını zedelediği de görülmektedir:

“Dedemin anlattığı hikayelerden hatırlıyorum, 1950’lerde 1960’larda İslam bu kadar belirgin bir kimlik olmadan önce, Malaylar Çinliler Hintliler aynı yerde yemek yiyorlardı. Şimdi böyle bir durum yok” (M10, Mayıs 2021).

Malezya’da Malay, Çinli ya da Hintli kadınların kolonyal dönemin mirasıyla ilişkilendirilebilecek ırk temelli ayrışmaları, Malay çoğunluğun ayrıcalıklarını

kaybetme korkusuyla hükümetin ekonomik, siyasal ve sosyal alanda Malay üstünlüğünü daimi kılan politikalar üretmesine sebep olmuştur. Bu durum, ırk temelli kutuplaşmayı beraberinde getirmiş olsa da, 1969 yılından beri ırk temelli herhangi bir sıcak çatışma yaşanmamıştır. Görece barış ortamının hâkim olduğu Malezya’da katılımcılar, ırk temelli kutuplaşmanın yasal ve siyasal mekanizmalarda sosyal alandan daha fazla görüldüğünü ortaya koymaktadır. Örneğin, katılımcılardan hiçbiri farklı bir ırk grubuna yönelik dışlayıcı bir ifade kullanmazken, ayrımcılıkları yaratan iktidar mekanizmalarını işaret etmektedirler. Her ne kadar söylemsel düzeyde iktidar, ırk politikalarının olmaması gerektiğini beyan eden demeçler vermiş olsa da (The Sun Daily, Eylül 29, 2020), fiilen ırk siyaseti devam etmektedir. Bir sonraki bölüm siyasal alana dair bir başka güvensizlik unsuru olan otoriter kurumları ele almaktadır.

5.1.3.3. Otoriter Kurumlar ve Güvensizlik: Kaygı mı Korku mu?

Hem Malezya hem de Türkiye ‘rekabetçi otoriter’ olarak tanımlanan, seçimlerin olduğu ancak sivil toplum, medya gibi unsurların tam anlamıyla özgür olmadığı siyasal sistemler olarak tanımlanmaktadır (Esen ve Gümüşçü, 2016; Giersdorf ve Croissant, 2011). Bununla beraber, otoriterliği iktidar bağlamında ele almak Türkiye için daha mümkün görünürken, Malezya’da otoriterlik siyasal iktidarın yanında iktidardan bağımsız olarak anti-demokratik kurumların varlığı ile birlikte değerlendirilmelidir. Malezya’da sözkonusu kurumların zaman zaman siyasal iktidardan daha etkili olduğu bir siyasal iklimden bahsedilebilir (Dettman, 2020).

Türkiye’de kadınların fiziksel güvensizliklerini bir ölçüde aşmayı başardığını ancak kimlik temelli özgürlük ya da fikir özgürlüğü noktasında haklarının kısıtlandığı görülmektedir. Katılımcılardan biri kaygısını ifade ederken, nostaljik geçmişe (Volkan, 1988) atıfta bulunarak güvensizliklerini ifade etmektedirler:

“Bu baskı ortamı korku ortamı en büyük sorun diyebilirim. Geçenlerde elçilikten bir temsilci geldi, bir Latin Amerika ülkesinden. Türkiye ile benzer şeyler yaşıyoruz ama en azından biz protesto edebiliyoruz dedi. Biz protesto edersek çeşitli baskılarla başbaşa bırakılıyor. Dört taraftan baskı altındayız. Bunun sebebi kendisini hükümete yakın hissetmeyen kişilerin baskı altında olması.. ve bu durum en çok kadınlara zarar veriyor. Hem hayatı hem bedeni üzerinde her türlü düşünce ve kararlar sürekli eski kazanımları nasıl kaybetmeyiz korkusu içerisindeyiz. Daha

fazlası için uğraşmak yerine bunun mücadelesini vermek kadınları yoruyor” (T2, Temmuz 2021)

Burada söz konusu eski kazanımlar, Atatürk dönemi kazanımlardır. Giddens’in (1991) ‘koruyucu koza’ metaforundaki gibi, bireyler rutinlerinde ve belirli yuva ve güvenli geçmiş anlatılarına ilişkin inançlarda bir güvenlik duygusu, bir koruyucu koza aramaya eğilimli olduğu fikri, bireyin ifadelerinde yer almaktadır. Dupuis and Thorne (1998) evde hissetmenin duygusal boyutuna odaklandıkları çalışmalarında belirli bir yere ya da topluluğa ait olma hissinin ‘evde hissetmek’ olduğunu vurgulamaktadır. Atatürk dönemi, katılımcıya hem evde olma hissini hatırlatır, hem de söz konusu dönemi koruyucu koza olarak gördüğü için bireyde güven duygusu yaratır. Bu nedenle katılımcı, koruyucu kozasına ulaşamadığı için ontolojik güvensizliği yaşamaktadır.

Türkiye’de bir başka katılımcı, İslam’ın öngördüğü eşitlik anlayışının yanlış tanımlanmasından duyduğu rahatsızlığı, İslamcı kadınların eril iktidar tarafından dikkate alınmadığını, bilgi-iktidar ilişkisi bağlamında ifade etmektedir:

“İslamın uygun gördüğü çerçevedeki eşitlik anlayışının bize anlatıldığı gibi olmadığını feminist İslamcı kadınlar dile getiriyor. Madem İslami referansı var, o zaman feminist İslamcı kadınların yönlendirmesi söz konusu olmalı. Ama ne yazık ki onların da pek çoğunun mesela Hidayet Tuksal’ın sesi çıkıyor mu, muhtemelen çıkamıyor çünkü onların da referans alınmadığı bir yerde yaşıyoruz. Bu nedenle buna İslami de diyemiyorum, daha çok otoriter ve ataerkil.” (T3, Temmuz 2021)

Özellikle güvensizliklerin sebebinin İslam kaynaklı olmadığı, otoriterlikten kaynaklandığı katılımcı tarafından dile getirilmiştir. Katılımcının örnek verdiği Hidayet Tuksal, kadınlara dair politikaların dönüşüme uğradığı ve tıpkı Erken Cumhuriyet döneminde “arzu edilmeyen kadınların” iktidardan uzaklaştırıldığı süreçtekine benzer şekilde, AK Parti döneminde de söylemin inşa ettiği “ideal kadın” kurgusundan saptığı için söylem dışına itilmiştir (T24, Mart 18, 2014). Bir diğer katılımcı, siyasi atmosferin kendi sivil toplum kuruluşunun devamlılığına dair kaygıları da getirdiğini vurgulamaktadır:

“Sadece kişisel kaygılar değil bunlar mesela kendi örgütünün devamlılığı, sürdürülebilirliği onu bekleyen mesela karşılaşılabileceği çeşitli olası tehditlerden kaygı duyabiliyorum. Yani bu ne olabiliyor mesela? İşte ya mesela şey dönemini

düşünüyorum. Hani tek tek KHK ile örgütlerin kapatıldığı dönemi. tabii ki sen de kaygılanıyorsun, acaba bu benim örgütümün de başına mı gelecek? Ne olacak o zaman? Hani bütün çalışma ne olacak, nasıl mümkün olacak diye düşündük. Onunla ilgili yani bir grup tabii ki çok yoğun bir kaygı yaşamak durumunda kalınabiliyor” (T9, Kasım 2021)

Katılımcı, kendi sivil toplum kuruluşunun devamlılığına dair kaygılanırken, aynı zamanda kendine otosansür uygulama ve yapacaklarını yapamama hissiyatının yarattığı güvensizlikleri ifade etmektedir:

“Bunlar acaba bizim politika yapma biçimimizi de etkiliyor mu? Bunları etkilenmeden, yani bütün bu baskı altında bir baskıya göre şekillenmeden, daha özgür düşünmeye çalışarak kendini düşünsel anlamda kısıtlamadan, nasıl hani bir daha böyle ferah koşullarda, refah içinde yapabileceğim politikayı yapmayı nasıl sürdürebilirsin.. Sözüünü herhangi bir otosansüre girmeden nasıl söyleyebilirsin? Kendine bir dönüp bakmak, bunu hatırlatmak belki de en meşakkatli mesele oluyor”. (T9, Kasım 2021)

Söz konusu problemler, katılımcının rutinlerini zedeleyerek belirsizlikler yarattığı için ontolojik güvensizliğe sebep olmaktadır. Malezya’da ise kadınlar, fiziksel güvensizliği aşamamakla beraber, özellikle patriyarkal kurumların artan baskısı ve sosyal medyada kadınlara yönelik tepkilerden etkilenmektedirler. Malezya’da da Türkiye’ye benzer şekilde ifade özgürlüğüne dair önemli kısıtlamalar olsa da, Malezya’da bu durumun doğrudan siyasal iktidardan kaynaklanmadığı, patriyarkal kurumlar ve yasal mekanizmalardan kaynaklandığı katılımcı tarafından ifade edilmektedir:

“Ben başörtümü çıkardığımda yargılanmadım ama bununla ilgili bir kitap yazdığımda yargılandım. Yani, başörtüsünü çıkarmamı dile getirmeyi, dine hakaret etmenin bir yolu olarak gördüler. Bu durum otoritelerin, din ile ilgili kuralları yeniden tanımlamanın bir yolu olarak görüldü. Müslümansan ve kadınsan başörtüsü takmak zorundasın. Başka bir yorum yok. Ama bunun doğru olmadığını biliyoruz. Pek çok başka yorum var ve bu yüzden tek yaptığım sadece bir seçeneğim olduğunu söylemek, o zaman seçeneğinin olmadığını anlatan kurumların söylemi doğru değil. Ve aslında tüm söylediğim bu. Bu da Malezya’daki otoriteler için bir sorun haline geldi. Bu yüzden benim için bir soruşturma açtılar, böylece beni suçlu bulurlarsa hapse atabilirlerdi” (M7, Ağustos 2021).

Katılımcının ifade özgürlüğünden ya da başörtüsü takmama özgürlüğünden bahsederken, siyasal aktörlere referans vermemesi, siyasal aktörlerden daha güçlü kurumsal mekanizmalar olduğunu göstermektedir. Patriyarkal bürokratik kurumların varlığı bir başka Malay aktivist tarafından da dile getirilmektedir:

“Hepimiz İslam’ın adaletli olduğunu biliyoruz, aslında İslam kadınlara da adil. Ancak zamanla mesele İslam adına kimin karar verdiği geliyor. Malezya’da İslam adı altında pek çok siyasi ve bürokratik kurum var. Böylece zamanla İslam’ın siyasi bir araç olarak kullanımının dışında, İslam adı altında farklı bürokrasiler aracılığıyla hayatımız düzenlenmeye başladı” (M9, Haziran 2021).

Katılımcının da vurguladığı gibi, patriarşinin kurumsallaşmış yapısı ve meşru görülen kurumları, Malezya için siyasal aktörlerden çok daha fazlasını ifade etmektedir. Bu durum, Malezya’da iktidarın kadınları sosyal olarak kontrol edememesinden kaynaklı bir güvensizliğinin olduğunu sinyallerini vermektedir:

“Stigmatı gücü olmayan, benim gibi sıradan bir vatandaş olan ve herhangi bir iktidar konumunda olmayan birini isteyen insanlara yöneltmek çok daha kolay. Bu, kontrolün bir egzersizi, eğer toplum kadınları kontrol edemiyorsa, kadınlar kontrolden çıkacakmış gibi görünüyor. Yani iktidarın toplumsal bir kaygısı var. Bir kadının gerçekten böyle şeyleri dile getirmesi, eğer bizi kontrol edemezlerse toplum için bir sorun haline geliyor, çünkü aksi takdirde tüm bu çok küçük meseleleri düşünmek yerine zamanımızla çok daha fazla şey yapabiliyor olurduk” (M7, Ağustos 2021)

Malezya parlamenter sistemden ötürü bağımsızlıktan 2018’e kadar aynı siyasal parti tarafından yönetilmesine rağmen, gücün tamamen merkezileştiği bir ülke olmamıştır. Bunun yerine bağımsızlıktan itibaren Malay Müslümanları yasal düzeyde ayrıcalıklar veren kurumsal düzenlemelere imza atılması ve Dakwah hareketleri sonrası İslam’ın bürokratikleşmesi³⁵ sonrası yine yasal düzenlemeler aracılığıyla bürokraside İslami öğretinin ve Dakwah hareketlerindeki aktivistlerin Malezya devletine entegre edilmesiyle ortaya çıkan yapı, siyasal aktörlerden ziyade Malay devletinin gücünü artırmıştır:

³⁵ Maznah Mohamad (2010, 2013) Dakwah hareketleri sonrası Mahathir Mohamad’ın ABIM ile işbirliği ve sonrasında devlet pratiklerinin İslam çerçevesinde tanımlanmasını İslam’ın bürokratikleşmesi olarak tanımlar. İslam’ın siyasal alanda artan meşru rolü ve UMNO-PAS arasındaki “İslam dışına itme” rekabeti, İslami pratiklerin devlet içerisinde uygulanması ve kendine has bürokratik bir hal almasına sebep olmuştur.

“Herkesin kendi manevi yolunu seçme hakkına sahip olduğuna inanıyorum. Devlet, herkesin dininin ne olması gerektiğini kontrol etmeye çalışmak yerine, vatandaşların haklarını kullanmalarını kolaylaştırmalıdır. Ama bu durum siyasete geri dönüyor çünkü bunun olmasına izin vermek yönetici elitin siyasi çıkarlarına uygun değil, çünkü seçmen tabanları İslam’ı bir din olarak koruyanları görmeye şartlanmış durumda.” (M7, Ağustos 2021)

Her ne kadar katılımcının Malezya’daki bürokratik kurumlara daha fazla yönelik referansı daha fazla olsa da, iktidarın da olanlara izin vermesi, bir bütün olarak kurumlara güvenini zedeleyerek ontolojik güvensizliğine sebep olmaktadır. Bir sonraki bölüm, Malezya ve Türkiye’de katılımcıların ifade ettiği güvensizlikleri bir bütün olarak ele almaktadır.

5.1.4. Malezya ve Türkiye’de Kadınların Ontolojik Güvensizliklerinin Değerlendirilmesi

Genel olarak değerlendirmek gerekirse, Türkiye ve Malezya’daki kadınların güvensizlikleri karşılaştırıldığında öznel travmatik tecrübeleri ve kimliklerinin ‘öteki’lerinin farklılaşması temel farklılıkları oluşturmaktadır. Malezya’da kolonyal dönemin mirası olan patriyarkal kurumlar aynı zamanda ırklar arası farklı yasal mekanizmalar aracılığıyla eşitsizliklerin temelini oluşturmaktadır. Bununla beraber, devletin Malay üstünlüğü ve Malay-Müslüman kimliğine olan aşırı vurgusu kadınların vatansız çocuklar sorununu, devletin kolonyal patriyarkal kurumlar karşısında güçsüzlüğü ise çocuk evlilikler sorununu getirmiştir. Bir bütün olarak, kurumlara güven duyulmasını ontolojik güvenliğin bir parçası olarak düşündüğümüzde (Croft, 2012; Giddens, 1991), Malezya’da yasal, siyasal ve sosyal alanda olan problemlerin sorumlusu olarak hem bürokratik kurumların hem de siyasal iktidarın görülmesi, kadınların ontolojik güvensizliklerinin sürekliliğine sebep olmaktadır. Öte yandan, güvensizlikleri gidermeye çalışan Malay iktidarının somut çözümler yerine, Asya değerleri anlatısı üzerinden aile ve gelenek vurgusunu artırması kadınların güncel hayatta yaşadıkları güvensizliklerini gidermede yeterli olamamıştır.

Türkiye’de ise kadınların güvensizliklerinde travmatik tecrübelerin ve kutuplaşmada arada kalmanın ya da söylemsel alandan dışlanmanın rolü daha büyüktür. Yasal mekanizmalardan kaynaklı sorunlar söz konusu olsa da, Malezya’daki gibi kolonyal

yapının ırk-din ve cinsiyet temelli yasal ayrımlar içeren kurumsal yapılarının olmaması, yasal mekanizmaları daha az 'ayrımcı' yapmaktadır. Söz konusu sınırların yokluğunda, Türkiye'de "ideolojik" kimlikler daha önemli hale gelmekte ve söylemden dışlanan kaygılı kadınlar, güvensizliklerini ifade etmektedir. Bir yanda seküler kurumsal yapı tarafından bastırılmış, üniversitelere alınmamış kadınların travmalarından kaynaklanan güvensizlikleri söz konusudur ancak araştırmanın bulguları, kutuplaşma kaynaklı güvensizliklerin de farklı kimliklere sahip kadınlarda varolduğunu göstermektedir. Bu durum, farklılaşan kimliklerin güvensizliklerinin de değiştiğini göstermektedir. Kutuplaşma, 'arada kalmış' Müslüman feministler ile 'koruyucu koza' (Giddens, 1991) olarak değerlendirdikleri AK Parti öncesi döneme referanslar yapan seküler kimliğe sahip kadınların ontolojik güvensizlik yaşamalarına sebep olmakta, biyografik süreklilik inşa etmelerine engel olmaktadır. Bir sonraki bölüm, Malezya ve Türkiye'de kadınların güvensizliklerinin iktidarların söylemine ne düzeyde yansıdığını ve devletlerin kendi güvensizliklerini gidermek için oluşturdukları cinsiyetlendirilmiş stratejilere odaklanmaktadır.

5.2. Malezya ve Türkiye'de Devlet Düzeyinde Cinsiyetlendirilmiş Ontolojik Güvensizlikler

Önceki bölümde Malezya ve Türkiye'de kadınların ontolojik güvensizlikleri ele alınırken, bu bölüm iki ülkenin siyasi aktörlerinin ontolojik güvensizliklerinin cinsiyetlendirilmiş kökenlerine odaklanmaktadır. Kinnvall'e (2004, 2006) göre, siyasal aktörler ontolojik güvensizliklerini giderebilmek için kurgusal bir bütünlük ve benlik hâkimiyeti kurmaya çalışırlar. Bu durum aynı zamanda sahip olduklarına inandıkları bir ihtiyaç olarak 'özneliği güvenlikleştirme' çabasını içerir. Aktörler bu güvenlikleştirme çabaları esnasında risk, macera, heyecan ve hatta intikam arzularını da deneyimleyerek, belirli maskülen takıntılara yönelirler ve söylemlerini bu kavramlar üzerinden kurarlar. Ancak bu durum, Croft'un (2012) da ifade ettiği gibi, aktörlerin kendi güvensizliklerini giderme çabaları ve stratejilerinin 'öteki'leştirdikleri bireylerde ontolojik güvensizlik yaratmasıyla sonuçlanabilir. Bu bölümün temel varsayımı da, Malezya ve Türkiye'de siyasi aktörlerin özneliği güvenlikleştirme çabasının, 'ideal kadın' söylemi aracılığıyla yaratılan anlatılarda kendini gösterdiği, böylece iktidarların farklı kimlikleri kutuplaştırarak benlik hâkimiyetini kurmaya çalıştığıdır. Böylece 'bazı' kadınların güvensizlikleri

söylemlerde daha fazla yer bulurken, ‘öteki’ kadınlar marjinalleştirilir. Bir sonraki bölümde, cinsiyetin her iki ülkenin aktörleri tarafından ontolojik güvensizliklerin giderilmesinde kullanımı, siyasal, özel ve ekonomik alan olmak üzere üç grupta incelenerek; siyasal aktörlerin medyada yer alan ifadeleri Wodak’ın söylem-tarihsel yaklaşımı aracılığıyla incelenmektedir.

5.2.1. Siyasal Alanda Cinsiyeti Güvenlikleştirmek: Biyografik Süreklilikte Ulus ve Medeniyet Tasavvuru

Eril gücü temsil eden iktidar, güvenliğini sağlamak için pek çok unsurdan yararlandığı gibi, cinsiyeti de araçsallaştırmak ve güvenlikleştirmek ister. Malezya ve Türkiye özelinde farklı ‘öteki’lerin varlığı, ülkelerin tehdit algısını ve tehditlerinin nesnesini de değiştirmiş olsa da, cinsiyet söz konusu olduğundan iktidarlar benzer söylemler üretebilmektedirler. Bu bölümde her iki ülkedeki siyasal aktörlerin söylemlerinin analizleri yoluyla, oluşturdukları anlatılarda kadınlara ne düzeyde yer verdikleri, ‘bazı’ kadınları tehdit olarak görerek söylemin dışına itmeye çalışırken; bazı kadınları anlatılarının ‘makbul’ örnekleri olarak sunarak benliklerinin güvenliğini ne düzeyde sağlayabildiklerine odaklanılmaktadır.

5.2.1.1. AK Parti ve ‘Yeni Türkiye’de Kadın: Medeniyetin Taşıyıcıları mı?

Türkiye’de siyasal aktörler tarihsel olarak, Türkiye’nin Batılı “cinsiyet standartlarını” karşıladığına ve “barbar olmadığına” Batılı devletleri ikna etmeye çalışarak Türkiye’yi Batı içerisinde konumlandırmayı amaçlamışlardır (Bilgiç, 2015). Bu güvensizliğin yansımaları iktidar tarafından içeride de hissedilir ve siyasa dizaynında yansımaları görülür. AK Parti döneminde ise benzer bir cinsiyet söylemi ‘biz daha aşağı değiliz’ mesajına evrilmiştir. AK Parti’nin böyle bir söylemsel dönüşüm teşebbüsüne girişmesi, hem benimsediği muhafazakâr kimlikte, hem de Türkiye-Avrupa Birliği ilişkilerinde görülebilir.

2013’e kadar kadın politikaları ve cinsiyet eşitliği konusunda Batılı standartları izleyen AK Parti, AB’ye girme hedefinin gerçekliğini yitirmesi ve ortaya çıkan göçmen krizi gibi sorunlar sebebiyle dış politika rotasını değiştirdiğinde, bu durum söylemsel alana da yansımıştır. Dış politikada yaşanan bu güvensizlik ve kimliksel dönüşüm, Erdoğan’ın cinsiyete dair söyleminde kimliğin ‘öteki’si Batı karşısında

‘bizim medeniyetimiz’i ve medeniyet metaforu içerisindeki aile ve din gibi tanınık kavramlara yönelmesini beraberinde getirmiştir.

İktidarın söylemsel dönüşümünde modernite kaygısının ve modernitenin özdeşleştirildiği Batı ile ilişkilerinin de rolü vardır. AK Parti’nin ilk döneminde (2002-2006) modernite ve Batı’ya yönelik ötekileştirici ifadeler yer almamakla beraber, geleneği kucaklayan bir modernitenin kabulünden söz edilmekteydi. Erdoğan, 2004 yılında Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu’nda yaptığı konuşmada “Toplumun küçümsenmeyecek bir kesimi, geleneği dışlamayan bir modernlik ve yerelliği kabul eden bir evrensellik ile manayı reddetmeyen bir rasyonellik, köktenci olmayan bir değişim istemektedir” ifadesini kullanarak geleneği önemsemekle birlikte modern kazanımları reddeden bir gelenekçilik gütmeklerinin altını çizmiştir (Erdoğan, 2004: 12-16). AK Parti iktidarının ikinci dönemi (2006-2010) olarak ifade edebileceğimiz yıl olan 2008’de ise Erdoğan’ın Batı medeniyetini bilhassa cinsiyet ilişkileri üzerinden eleştirdiği ve medeniyetlerarası bir karşılaştırma yaptığı görülmektedir:

“İstiklal şairimiz ‘alınız ilmini garbın, alınız sanatını’ diyor ya ‘veriniz hem de mesainize son süratini’ diyor ya. Biz Batı’nın ilmini, sanatını almadık. Maalesef, değerlerimize ters düşen ahlaksızlıklarını aldık. Biz Batı’nın sanatını, ilmini almakta bir yarış etmeliydik” (Milliyet, Ocak 25, 2008).

Bu ifadede söylemin teması Batı-Doğu karşılaştırması ve ikiliği üzerinden ahlakın algılanış biçimidir. Böyle bir Doğu-Batı ikiliği söylemsel stratejiler aracılığıyla inşa edilir. Batı’nın ahlakının sembolize ettiği şey ise Müslüman benliğe ters düşen cinsiyet ilişkileridir. Erdoğan’ın söylemindeki ‘değerlerimiz’in karşısındaki ‘Batı ahlaksızlığı’, Batı’daki kadın-erkek ilişkilerini ve kadının statüsünü ifade etmektedir. Bununla beraber, kastedilen aynı zamanda politik bir karşılaşmadır. Batı’nın gelişmişlik seviyesine ulaşamamakla beraber, kaybedilen manevi değerler olmuştur. AK Parti’nin dördüncü döneminde (2015-2018), Erdoğan’ın 2018 yılındaki konuşmasında kadının Batı’da meta olarak kullanımından ve bayağılaştırılmasından duyduğu rahatsızlığı dile getirmektedir:

“Hareket noktamız kendi tarihimiz, kendi kültürümüz değil de bizden çok farklı tecrübelerin yaşandığı Batı dünyası olursa doğru yere varamayız. Dün kadını en bayağısından bir meta olarak kullanan zihniyetin bugün kadını yine meta anlayışıyla

ama bu defa eşitlik ambalajı içinde kullanıyor olması bizim için şaşırtıcı değildir. Türkiye'nin son 200 yılında her konuda olduğu gibi kadın hakları meselesinde de sürekli savrulmalar yaşadık. Asırlar boyunca insanları boyunlarına, ayaklarına, kollarına zincir vurarak kitleler halinde mal gibi satan ve çalıştıran, bunlar için de kadınları ve çocukları daha da aşağılayan bir dünyanın kodları bize ait değildir. Cenneti annelerin ayakları altına seren, kadına 'sultan' benzetmesi yapan, onlara güler yüz göstermeyi, şakalaşmayı, yumuşak olmayı, iyi davranmayı tavsiye eden bir medeniyetin böyle bir referansı olamaz. Biz kendi meselelerimizi, kendi eksiklerimizi, kendi hatalarımızı, kendi gerçeklerimiz içinde tartışarak doğruyu bulacağız. Ülkemizdeki kadın hareketlerinin pek çoğunun toplumumuzda makes bulmamasının gerisinde hareket noktalarının yanlış olması yatar” (Anadolu Ajansı, Kasım 23, 2018).

Erdoğan'ın bu ifadesinde Batılı standartların reddi daha açık bir şekilde görülürken, 'içerdeki' Batı destekçilerinin de kimliğin 'öteki'si olan Batı ile aynı düzeyde görüldüğü ve dışlanmaya başladığı görülmektedir. Söylemin içeriğine bakıldığında aile kavramı, medeniyet ve inanç vurgusu birleşmektedir. Bu referanslar benliğin parçası olarak tasavvur edilirken, benliğin 'öteki'si Batı medeniyetidir ancak içerdeki Batı destekçileri de 'öteki' kimliğinin kapsamına girmektedir. Erdoğan'ın Batı medeniyeti ve kadın ilişkisi tasavvurunda, kadın meta olarak sunulmakta ve aşağılanmaktadır. Dolayısıyla kadına değer veren, 'bizim kültürümüz ve inancımızdır'. 'Bizim' kadınlarımızın Batı medeniyetinin alışkanlıklarını benimsemesine yönelik kaygı, cinsiyetlendirilmiş ontolojik güvensizliğin temelini oluşturur. Erdoğan'ın öz-benlik anlatısı olarak geliştirdiği 'Yeni Türkiye'ye bu dönemde tutarlılık eklenmeye çalışılmaktadır.

'Yeni Türkiye' anlatısı içerisinde kadın, Erken Cumhuriyet döneminin ideal modern seküler ve Batılı kadınının karşısında 'bizim' medeniyetimizin ve inancımızın gerektirdiği ideal kadına bürünerek 'aşağılanmak'tan kurtarılmaktadır. Bu anlayış, Türkiye'deki tüm kadınları bizim medeniyetimiz potası altında eritiyor gibi görünse de, zamanla Erdoğan'ın söylemlerinde belirli kodların kullanımı, aslında medeniyet metaforunun da kendi 'öteki kadın'larını yaratarak dışlayıcı bir anlayışa büründüğünü göstermektedir. Bu dışlayıcı anlayışın bir diğer göstergesi, Erdoğan'ın feminist kadınlara yönelik sözlerinde görülebilir:

“Ben kalkıyorum kadının Allah’ın erkeklere bir emaneti olduğunu söylüyorum. Bu feministler filan var ya. ‘Ne demek’ diyor ‘Kadın emanetmiş, bu hakarettir’ diyor. Ya senin bizim dinimizle medeniyetimizle ilgin yok ki” (Hürriyet, Şubat 17, 2015).

Bu ifadede de görüldüğü gibi, Erdoğan’ın ideal kadın kurgusunda medeniyet ya da din ile ilişkisi olmayanlar feminist olarak tanımlanıp, dışlanmaktadır. Erdoğan’ın ifadesindeki feministler, medeniyete yabancı ötekiler olarak tanımlanmış olsa da zamanla bu söylem, Müslüman olan ama AK Parti dışındaki tüm kadınlara yönelerek kapsamı genişletilmiştir. Buna göre, öz-benlik içerisindeki başörtülü kadınların benlik dışına çıkışı Erdoğan’da kaygı yaratmış, başörtülü kadınların temsilcisi olduğu algısının değişmesini engellemek için, siyasal alanda ontolojik güvenliğini sağlamaya çalışmaktadır:

“Oy almak için bazı yerlerde görüyorsunuz işte başörtülü birkaç kişiyi yanlarında adeta böyle vitrin mankeni gibi getirip koymak kimseyi artık aldatmıyor, geçti o işler”
(Gazete Duvar, Ocak 1, 2021)

Erdoğan’ın yaptığı ‘vitrin mankeni’ tanımlamasının, iktidarın söylemsel alanda başörtüsünü sadece kendisiyle özdeşleştirme çabasının göstergesidir. Ontolojik güvenlik bağlamında düşünüldüğünde, Erdoğan’ın anlatısıyla uyumlu olacak bir biyografik süreklilik sağlama çabası, CHP’nin başörtülü bir kadın üyesinin olmasını öfkeyle karşılamasına sebep olmuştur. Başörtülü kadınlar, Erdoğan’ın medeniyet tasavvurunun hem en önemli taşıyıcıları hem de 28 Şubat travmasını yaşayan öznelere olduğu için Erdoğan ve AK Parti için en önemli özneleri kaybetme kaygısıyla ilgili olduğu düşünülebilir. Diğer bir deyişle iktidar, muhafazakâr kimliğe sahip kadınların sözcüsü olduğunu iddia ederek, söylemin dışına çıkanları dışlamaktadır. Bu noktada ontolojik güvensizlik, Batılı ötekiye yönelik kaygıdan, öz-benlik anlatısında sürekliliği bozan kadınları kaybetme kaygısına evrilerek somut bir hal almıştır. Bu durum aynı zamanda söylemsel alanın da ele geçirilmesi anlamına gelecektir. Bununla beraber, AK Parti’nin ve Erdoğan’ın Yeni Türkiye ve medeniyet tasavvuru hem ulusçu ideolojiyi hem de İslam’ı içerisinde barındırdığı için (Kocamaner, 2018) cinsiyet, dini milliyetçilik ideolojisi aracılığıyla Yeni Türkiye anlatısına eklenmektedir.

5.2.1.2. UMNO ve Asya Değerleri’ni Cinsiyetlendirmek

Malezya’da etnik ve dini kimliklerin içiçe var olması, Malay çoğunluğun iktidarında ulus vurgusunu, Malay-Müslüman kimliği üzerinden yapmasına sebep olmuştur. Buna göre, Malezya çok ırklı ve çok kültürlü bir ülke olmasına rağmen, siyasal aktörlerin söylemlerinin ‘biz’ vurgusu örtülü biçimde Malay-Müslüman kimliğini içermektedir. Böyle bir söylem içerisinde, aslında Malay siyasetçiler toplum içerisinde ırklararası bir huzursuzluk yaşamak istemedikleri için, azınlık gruplarını doğrudan hedef göstermezler. Bu nedenle Malezya’da Batı-karşıtı Asya değerleri anlatısı, ülke içerisindeki tüm Malezyalıları kapsayacak bir kurgu içermektedir. Bu anlatı içerisinde kadın bedeni Batı karşıtlığı üzerinden ‘bizim kültürümüz’ ve ‘bizim dinimiz’ karşısında konumlandırılarak, cinsiyetlendirilmiş bir şekilde ifade edilmektedir:

“Önümüzdeki yıllarda yüzleşmek zorunda olduğumuz dünya, Avrupalıların bizi dolaylı veya doğrudan sömürgeleştirmeye yönelik sayısız girişimlerini görecektir. Ülkemize saldırılmazsa aklımız, kültürümüz, dinimiz ve diğer şeyler hedef haline gelir. Kültürel ve sosyal alanlarda birey için sınırsız özgürlük görmek isterler. Onlara göre, bireyin özgürlüğü sorgulanamaz. Evlilik ve aile kurumlarını reddettiler. Bunun yerine, sodomi de dahil olmak üzere özgür seks uygulamasını bir hak olarak kabul ediyorlar. Erkek ve erkek, kadın ve kadın arasındaki evlilikler resmen tanınmaktadır. Encest dediğimiz şey ciddi görülmez. Müslümanlar arasında din değiştirme yasağı onlar tarafından sorgulanacaktır (...) Bizi kabul etmeye zorlayacakları kültür ve değerler, hedonizm, sınırsız zevk arayışı, temel arzuların, özellikle cinsel arzuların tatmini olacaktır. Bizim yaşam biçimimiz, onların yaşam biçimiyle aynı olmamalıdır. Asya değerleri onlar için mevcut değil” (The Star, Haziran 20, 2003).

Asya değerleri anlatısı ekonomiyi güçlendirme amaçlı ortaya çıkmış olsa da (Stevens, 2003: 130), Mahathir Mohamad, Asya değerlerini cinsiyetlendirerek Batı’nın varsayılan ahlaki söyleminin karşısında konumlandırmaktadır. Mahathir’in söyleminde ırksal azınlıklardan ziyade Batılı öteki vurgusu belirgindir. Batı’nın temsil ettiği şey ise hem sömürgeci geçmiş, hem de Batı’nın cinsiyet ilişkileridir:

“Görünüşe göre insanlar cinsel özgürlüğe sahip olmadıkça özgür olamazlarmış gibi bir anlayış var. Geleneksel ve dini değerlerin, evlilik ve ailenin toplum kurumları

olarak yasaklanmasını reddeden bir özgürlük bu. Cinsel özgürlük, evlilikleri çağırdığı kadar sadakati de anlamsız kılacaktır. Yeni liberalizm, eşcinsel çiftleri, babası bilinmeyen çocukları olan evlenmemiş kadınları, evlenmeyen ama bir arada yaşayan kadın ve erkek gruplarını ve diğer birçok kombinasyonu içeren yeni bir aile tanımına uzanır” (Mahathir, ‘Speech to World Youth Foundation’, 1999)

Mahathir Mohamad aynı zamanda milliyetçi bir lider olarak, modernite ile beraber oluşan kolonyalizm kaygısını da taşımaktadır.³⁶ Mahathir’in Asya değerleri anlatısı, Malezya’nın ontolojik güvensizliği açısından Martin’in (2014) de ifade ettiği gibi “sömürgecileri kendi oyunlarında yenmek” ve sömürgecilik yüzünden kaybedilen itibarı yeniden kazanmak için bir girişim olarak okunabilir. Cinsiyetlendirilmiş ontolojik güvenlik bağlamında ise Delehanthy ve Steele’in (2009) de ifade ettiği gibi, baskın devletin öz-kimlik anlatıları eril bir karakterdedir ancak içsel otobiyografik anlatı feminendir. Diğer bir deyişle, devletin anlatıları eril olarak kurgulanır ancak anlatının görünmeyen kurgusunun nesneleşenleri kadınlardır. Böylece devletler eril imajlarını sürdürmeye devam ederken kadınlardan yararlanmaktadır ancak amaç, benlik hâkimiyetini kurmak ve öz-anlatılarının tutarlılığını sağlamaktır.

Malezya’da cinsiyetlendirilmiş stratejiler, LGBT kimliğini de kapsayacak şekilde genişletilmiştir. LGBT kimliğinin tanınması, Asya değerlerine olası Batılı nüfuz anlamına geldiği için sadece ikili anlamda tanımlanan cinsiyeti ihtiva eden Asya değerlerine zarar vermektedir. 8 Mart Dünya Kadınlar Günü’nde kadınların yürüyüşüne izin vermeyen İçişleri Bakanı Datuk Azis Jamman yürüyüşte LGBT bireylerin yer almasını “çoğunluğun hassasiyetleri” altında değerlendirmektedir:

“Malezya resmi dini İslam olan çok ırklı bir ülke olduğundan, özellikle Malayların hassasiyetleri vardır. Hükümet her zaman iyi niyetli, barışçıl toplantıları memnuniyetle karşılar ve eminim mitingin organizatörleri bu izin kapsamındaki LGBT mitingi bahanesiyle izni uygulamamışlardır. Biz bu gruba ne kadar saygı duymak istiyorsak, onlar da çoğunluğa saygı göstermelidir” (The Sun Daily, Mart 12, 2019).

Jamman’ın LGBT bireylere yönelik ‘çoğunluğun hassasiyeti’ olarak tarif ettiği Malay kimliğinin hassasiyetlerine dair yaptığı vurgu, ırklar arası birlikteliği temsil

³⁶ Mahathir, 2018 yılında yaptığı bir konuşmada yeni kolonyalizm kaygısını ifade etmiştir: Financial Times (Ağustos 20, 2018). ‘Mahathir Mohamad warns against new colonialism’ during China visit’, <https://www.ft.com/content/7566599e-a443-11e8-8ecf-a7ae1beff35b>

eden Asya değerleri anlatısına da ters düşmeyecek ölçüde ‘çok ırklı bir ülke’ olduğu vurgusunu da içerecek kurgusal bütünlüğünde bir çelişki yaratmamayı hedeflemektedir. Ulus fikri burada ‘çoğunluğun hassasiyetleri’nde vücut bulur ve öz-anlatıda kurgusal bütünlüğü sağlayan söylemsel bir araç olarak işlev görür.

Devletler öz-anlatılarında kurgusal bütünlük sağlamak için ulus içerisindeki farklı kimliklerin birarada olduğu kolektif bir kimlik inşa etmeye çalışsalar da, kimliklerinin içerisinde yer alamayan ‘öteki’lerle psikolojik bir yarış içerisindeyler. Neredeyse tüm Malezyalı siyasetçilerin kolektif kimlik içerisinde azınlıklara yer veriyor gibi görünmelerine rağmen, kolektif kimliğin inşasında yaşanan sıkıntılar görülmektedir. 2018 yılında Kadın, Aile ve Toplumsal Kalkınmadan sorumlu Bakan Yardımcısı Datuk Siti Zailah Yusoff, Twitter aracılığıyla yaptığı açıklamada, “Çocuk evliliklerin %52,5’inin gayrimüslim ve %47,5’inin Müslüman olduğunu” ifade etmiştir (The Sun Daily, Mart 11, 2020). Bu ifadede de, Müslüman kimliğe yönelik kaygıların olduğu görülmektedir. İslam’ın çocuk evlilikler ile özdeşleştirilmesi (Wodon, 2015), Müslüman öz-benlikte güvensizlik yarattığı için, ‘öteki’yi suçlayarak biyografik tutarlılık sağlanmaya çalışılmaktadır.

Genel olarak değerlendirmek gerekirse, Malezya’da devletin güvensizliklerinin büyük ölçüde kolonyal geçmiş ile ilintili olduğu ve ‘sömürgeciyi kültürel olarak yenme’ mesajını içerdii söylenebilir. Bu güvensizlikleri gidermek için Asya değerleri anlatısının farklı ırksal kimlikleri de kapsayan söylemi kullanılarak benlik hâkimiyeti sağlanmaya çalışılmaktadır. Bu durum Malay devletinin çelişik ontolojik güvensizliğini de ortaya çıkarmaktadır. Buna göre, bir yanda ulus içerisindeki farklı ırkları birarada tutmanın (Lau, 2014) diğer yanda ise postkolonyal pek çok devlette görülen sömürgeci ötekinin tekrar etkisi altına girme ihtimalinin yarattığı güvensizlikler söz konusu olmuştur. Böylece Asya değerleri anlatısı, hem farklı ırklara yönelik birleştirici söylemi, hem de sömürgeci karşıtı söylemi içermektedir. Her iki durumda da Asya değerleri anlatısının cinsiyetlendirilmiş bağlamı, kadınlara aile ve gelenek içerisinde yer vererek onları nesneleştirmektedir.

5.2.1.3. Malezya ve Türkiye’de Siyasal Alanda Cinsiyeti Güvenlikleştirmenin Değerlendirilmesi

Siyasal aktörlerin cinsiyetlendirilmiş söylemlerinde ‘ulusun’ kadınlarını diğer ‘yabancı’ kadınlardan ayırmak ve aynı zamanda bu ‘ulusal’ kadınları ‘yabancı’ erkeklerden kurtarmak devletin sorumluluğu olarak sunulur. ‘Ulus’ içinde cinsellik ve üremenin düzenlenmesine kadar uzanan bu söylem içerisinde ‘bizim’ kadınlarımızın korunmasına ve ötekilerin cinsiyet kültürünün aşağılaştırılmasına/şeytanlaştırılmasına dayalı bir toplumsal cinsiyet söylemi ile iç içe geçmiştir (Mulinari ve Neergaard, 2014: 46; Kinnvall, 2004).

Hem Malezya hem de Türkiye’de Batı karşısında ulusçu konumlanma ve bu konumlanmanın söylemsel aracı olarak cinsiyeti ve kadını araçsallaştırmanın olduğu görülmektedir. Bununla beraber, cinsiyetlendirilmiş ontolojik güvensizlikler iki ülkede farklı şekilde vuku bulmuştur. Malezya’da iktidar, ulusçu öğelere ve Asyalılık kavramına yönelerek çok ırklı ulusu birarada tutma amacını Asya değerleri şemsiyesi altında gerçekleştirmeyi hedeflediği için birarada kalma kaygısının Malay kimliğinde yarattığı travmatik yapı söz konusudur (Lau, 2014). Türkiye’de ise iktidarın anlatılarında travmalara ve toplum mühendisliğine daha fazla yer verildiği, kutuplaştırıcı söylemi daha yaygın biçimde kullandığı görülmektedir. Bu durumun sebepleri düşünüldüğünde, Türkiye’de seküler yapının İslamcı siyaseti ve Müslüman yaşam biçimini bastırdığı bir ortamda yaşanan travma ve güvensizlikler, AK Parti’nin söylemine ve Yeni Türkiye anlatısına yansımaktadır. Kadın tasavvuru da Yeni Türkiye anlatısının medeniyet inşası içerisinde şekil almaktadır. Bununla beraber, cinsiyete ve kadınlara dair referansların bilhassa 28 Şubat’a odaklanması; bu dönemde başörtülü kadınların üniversitelere alınmamasının İslamcı siyasetin en büyük cinsiyetlendirilmiş travmasını oluşturduğu ve AK Parti’nin söylemlerinde bu travmalara ve güvensizliklere yer verdiği görülmektedir.

5.2.2. Kadınlara Yönelik Sosyal Politikaları Güvenlikleştirmek: Nostaljik Geçmişin ‘Aile’sine Dönüş mü?

Kinnvall’a (2014) göre, iktidarlar, hızlı değişim ve ekonomik güvensizlik gibi belirsizlik yaratan durumlar ile karşılaştıklarında dini ve milliyetçi söylemlerle iç içe geçen, idealize edilmiş “nostaljik bir geçmişe” güvenme ve hayatta kalma

eğilimindedirler. Geçmişe dönüş çağrısı, parçalanmış öznellikleri birleştirme, nesiller arası ilişkileri kolektif hafıza aracılığıyla birleştirmeyi hedefler. Cinsiyetlendirilmiş bağlamda bu geçmiş, “aileye ve geleneğe dönüş”ü simgeler (Yogi, 1996 akt. Neyzi, 2002: 139).

Her iki ülkede de kadına dair söylemlerin aileye odaklanması, kadının özne olarak tanımlanamaması anlamına gelir. Agius vd (2021:433) tarafından da ifade edildiği gibi, siyasal aktörlerin söylemlerinde kadınları *korunmaya muhtaç özneler* olarak gösterme anlayışının sorunların temelini oluşturduğu düşünülebilir. Malezya ve Türkiye’de kadın politikaları büyük ölçüde aile politikalarının olumlu etkisi minvalinde ele alınmaktadır. Bu bölüm, her iki ülkedeki güvensizliklerin kadın politikalarını güvenlikleştirme çabalarına ne düzeyde yansıdığını ve bu amaçla, ailenin kutsallığına yapılan vurgunun neden aktörler tarafından stratejik olarak kullanıldığını incelemektedir.

5.2.2.1. AK Parti ve Cinsiyet Adaleti: Kavramların Güvensizliği mi?

AK Parti’nin özel alana dair ontolojik güvensizlikleri, özneliği güvenlikleştirmek (Kinnvall, 2004) bağlamında değerlendirilebilir. Buna göre, devletler öz-anlatılarında ideal olarak kurguladıkları öznelerin, anlatılarının dışına çıkmasını istemezler. Bu anlatıları kurgularken ise, aile ve gelenek gibi tanıdık kavramlara yönelik geçmişe dönüşü idealize ederler. Türkiye’de muhafazakâr düşüncenin siyasi temsilcisi olan AK Parti’nin³⁷ üyeleri, kadınların özel alanda toplumsal cinsiyete dair arzu ettikleri rol model kadınların tanımlarını yapmışlardır. Bülent Arınç’ın toplum içerisinde bir kadının nasıl davranması gerektiğine dair ifadeleri ‘geleneğe özlem’ ve ‘geçmişe dönüş’ simgelemektedir:

“utanacağız arkadaşlar. Haya duygumuz olacak. İffet çok önemli. İffet sadece bir isim değil kadın için de bir süstür iffet, erkek için de bir süstür. İffetli olacak erkek de olacak, zampara olmayacak eşine bağlı olacak, çocuklarını sevecek. Kadınsa o da iffetli olacak. Mahrem namahrem bilecek. Herkesin içerisinde kahkaha atmayacak, bütün hareketlerinde cazibedar olmayacak. Şimdi bunu birileri söylediği zaman ‘ya bu adam hangi dilden konuşuyor’ diyebilirler. Bu kadar değerlerimize yabancılaştık bugün” (CNN Türk, Temmuz 28, 2014).

³⁷ Erdoğan, AK partinin ilk kongresinde AK parti’nin muhafazakâr eksenli çağdaş bir parti olduğu tanımını yapmıştır: Hürriyet (Ekim 12, 2003), ‘Erdoğan: AKP muhafazakâr eksenli çağdaş parti’, <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/erdogan-akp-muhafazakar-eksenli-cagdas-parti-176689> (Erişim tarihi: 13.9.2022)

Bülent Arınç'ın ifadeleri, değerlere yabancılaşmadan duyulan kaygıyı dile getirerek nostaljik geçmişe dönüşü önermektedir. Arınç, geleneksel kadın algısı üzerinden Müslüman benliğe referansta bulunurken sadece geçmişten yararlanır. Erdoğan ise daha reformisttir. Nitekim o da geçmişi ve geleneği vurgular ancak öz-anlatısı içerisinde yeni kavramlara yer vererek güncel olanı yakalamaya çalışmaktadır. Örneğin, kadın politikalarında önemli bir yere sahip olan cinsiyet adaleti kavramı, Batı düşüncesinin bir ürünü olan cinsiyet eşitliğinin reddini ve cinsiyetin, medeniyet perspektifinden yorumunu içermektedir:

“Kadınların hak mücadelesinin eşitlik kavramına takıldığına adalet duygusunu ıskaladığını gözlemliyoruz... Kadınların ihtiyacı olan, eşitlikten ziyade eş değer olabilmektir. İş hayatında hamile bir kadını erkek ile aynı şartlara tabi tutamazsınız. Bir anneyi, örneğin çocuğu emzirmek zorunda olan bir anneyi bu tür yükümlülükleri olmayan bir erkek ile eşit konuma getiremezsiniz. Kadınları, erkeklerin yaptığı her işte çalıştıramazsınız, komünist rejimlerde geçmişte olduğu gibi. Eline ver kazmayı küreği, çalışsın. Olmaz böyle bir şey. Onun narin yapısına ters düşer” (BBC Türkçe, Kasım 24, 2014).

Cinsiyet adaleti kavramındaki temel vurgu kadın ve erkeğin biyolojik farklılığı ve dolayısıyla sorumluluklarının da farklı olduğudur. Bu yorumda fitrat kavramına özel önem atfedilmektedir. Fıtrat (doğa veya yaratılış anlamında), biyolojik farklılığı içermekte ve bu farklılığın kadın-erkek sorumluluklarını da etkilediğini işaret etmektedir. Erdoğan'ın cinsiyet adaletine dair söylemlerinde de hem cinsiyet eşitliği kavramına dair eleştiriler, hem de fitrat kavramına yönelik özel bir vurgu olduğu görülmektedir:

“Kadın kadın ile koşar, erkek erkek ile koşar. Olması gereken budur. Çünkü yaradılışa, fitrata uygun olan da budur. Kadını ve erkeği aynı çizgiden yarıya başlamak zorlayarak zaten ilk adımıyla adaletsizliğe açılan bir anlayıştan insanlığın hayrına sonuçlar üretmesini beklemek mümkün gözüküyor” (Sözcü, Kasım 23, 2018).

Erdoğan'ın fitrat kavramını kullanım biçimine ilahiyatçı bazı yazarlar tarafından itiraz edilmiştir.³⁸ Erdoğan'ın söylemsel düzeyde ifade ettiği cinsiyet anlayışı, aynı

³⁸ İlahiyatçı yazar Hidayet Şefkatli Tuksal, Erdoğan'ın fitrat anlayışının İslam'daki fitrat anlayışını yansıtmadığını savunarak “Bunu fitrata dayandırmak sıkıntı çıkarır. Çünkü bu net bir şey değil. Sayın Cumhurbaşkanı belki bunu dindar kimliğinden ilham alarak dile getiriyor ama Kur'an-ı Kerim'de kadın ve erkek fitratını net olarak tanımlayan hiçbir ayet yoktur. Aksine insan fitratını tanımlayan ayetler var” şeklinde konuşmuştur. Haberin detayları için bkz. ‘Erdoğan'ın fitrat sözlerine cevap: Kuran'da

zamanda Batı ile özdeşleşen cinsiyet eşitliği kavramına da karşı duruşu simgeler. Bu anlayış aynı zamanda, biyolojik farklılık ihtiva etmesi nedeniyle anneliği ve aile kavramını kutsar. Söz konusu annelik ve aile kavramının kutsallığı, dini referanslarla meşru hale getirilir; bu anlayışı kabul etmeyenler, söylem dışına itilerek ‘öteki’ kadınlar inşa edilir:

“Bizim dinimiz kadına bir makam vermiş, annelik makamı. Anneye bir makam daha vermiş. Cenneti ayakları altına sermiş. Babanın değil annenin ayakları altına koymuş. Annenin ayağının altı öpülür. (...) Anne başka bir şey. Ve makamların o ulaşamazdır. Ama bunu anlayanlar olur anlamayanlar olur. Bunu feministlere anlatamazsın mesela, onlar anneliği kabul etmiyor. Ama anlayanlar yeter bize diyoruz, onlarla yola devam ederiz” (BBC Türkçe, Kasım 24, 2014).

AK Parti’nin toplumsal cinsiyete dair algıları güvenlikleştirme çabalarının bir diğer yansıması kürtaj tartışmalarında yaşanmıştır. Kürtaj kararını kadına bırakan anlayışa karşı çıktığını ifade eden Erdoğan, kürtajı cinayet olarak tanımlayarak (Milliyet, Mayıs 26, 2012), yaşam hakkının insan eliyle alınması olarak görmektedir:

“Son zamanlardaki başlık, kürtaj ve sezaryen olayı. Burada iki yaklaşım tarzı var. Diyorlar ki, bu vücut benimdir, tercih hakkımı kullanırım. Bunun daha çok feminist kesim propagandasını yapıyor. Bunun yanında yaşam hakkı var. Biz yaşam hakkından hareket ediyoruz. Bir vücutta cenin öldürüldüğünde ha yaşam halinde öldürülen ha orada. Bizim için aynıdır. Bunu öldürme hakkına kimse sahip değil. Bu tür olaylar insan sağlığını tehdit eden yollardır, bu oyunu da bozacağız. Niye kadın demiyorsunuz da anne diyorsunuz? Bu kesimin mantığı bu. Evet biz anne diyoruz. Annenin ayaklarının altı öpülür. Gerekli adımı atacağız” (NTV, Haziran 2, 2012).

Erdoğan’ın kürtaj tepkisi, devletlerin söylemlerindeki eril anlayışı ve özneliğini güvenlikleştirme anlayışını yansıtmaktadır (Agius vd., 2020; Kinnvall, 2004). Böylece, iktidarın özneliği güvenlikleştirme çabasıyla ‘feminist’ olarak tanımlananlar söylem dışına itilmektedir. Söz konusu söylemlerde kürtaj, annelik ve fitrat gibi cinsiyetlendirilmiş unsurlar kullanılsa da, özne kadın değil, iktidarın kendisidir. Cinsiyetlendirilmiş stratejiler ise kadın politikalarını temel alarak hem özneliği güvenlikleştirmeye hem de benlik hâkimiyetini sağlamaya çalışmaktadır. Genel olarak

değerlendirildiğinde, kadın politikalarını güvenlikleştirmek AK Parti'nin iki stratejisi aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Bunlardan ilki, cinsiyet adaleti kavramı aracılığıyla söylemsel alanı dönüştürerek alternatif sesleri söylem dışına itmek; ikincisi, devletin kendi özneliğini güvenlikleştirmek ve benlik hâkimiyetini sağlayarak güvensizliklerini gidermek. Her iki strateji de, Yeni Türkiye'nin kurgusal kadını yaratmaya ve anlatı dışına taşanların hegemonyasını ortadan kaldırmayı hedeflemektedir.

5.2.2.2. UMNO ve Ailenin Daimi Olarak Kutsanması

Malezya'da cinsiyetin kullanımı, aile ve ahlak politikalarına yönelik aşırı vurgu ile çerçevelenmektedir. Asya değerlerinin cinsiyetlendirilmiş yapısı, güçlü aile söylemleri ile vücut bulur. Ailenin korunması ve kutsanması, Malezya'daki kadınların sorunları ile başa çıkmada iktidarların tercih ettiği en önemli stratejidir. "Ailelerin sağlıklı, dinamik ve üretken bir ulusun temel taşı olduğunu" (Malezya, 2010: 186) belirten 10. Kalkınma Planında, "karakter oluşturma ve aile değerlerini aşıl原因an programlara" duyulan ihtiyaç vurgulanmaktadır. Bu planda temel hedef "evliliği güçlendirmeye ve kaynakların, sorumlulukların ve görevlerin adil paylaşımını teşvik etmeye" odaklanılmasıdır (Malezya Onuncu Kalkınma Planı, 2010: 187). Bu nedenle ülkede evlilik öncesi devlet tarafından verilen iki haftalık bir evlilik kursu zorunludur. Dönemin başbakanı Najib Razak'ın 10. Kalkınma Planının (2010: 46) sunumunda da dile getirdiği gibi, kadın ve aile, ulusun önemli bir parçası olarak sunulmaktadır:

"Beşiği sallayan el dünyaya hükmeder. Kadınların toplumdaki statüsü, ilerici ve dinamik bir ülkenin iyi bir göstergesidir. Kadınlar mutlu ailelerin temel taşı ve başarılı bir ulusun özüdür" (The Star, Nisan 11, 2010)

Razak'ın ifadesinde, kadınların ulus inşasındaki rolünün yanında, annelik ve aile ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Razak, bir başka demecinde evli olmayan annelere ayrı bir fon oluşturulacak olan yeni bir program başlatacaklarını da belirtmiştir (New Straits Times, Eylül 28, 2015). Bu politikaların ve söylemlerin olumlu olarak görülebilecek olmasına rağmen, Malezyalı politikacıların söylemlerinde kadının toplumsal statüsünü annelik ve ulus inşasında varsayılan roller ile sınırlamaları, eril bir inşadır ve toplumsal cinsiyet rollerinin geleneksel inşasını sürdürmeye yardımcı

olur. Bu eril inşa, idealize edilen geleneklerin olduğu geçmişe dönüşü güvenlikleştirmeye çalışarak ideal kadın kurgusunu yaratmaya çalışır.

Aile kavramına yapılan aşırı vurgu aynı zamanda eviçi cinsiyet rollerinin sürekliliğini sağlar. Malezya'nın Kadın, Aile ve Toplumsal Kalkınmadan sorumlu bakanı Siti Zailah'ın 'Tips Ibu' (Annenin Tüyoları) adını verdiği evlilik tüyolarını Malay kadınlara aktarmak istediği paylaşımında kızgın ve inatçı eşlerle nasıl başa çıkacakları konusunda tavsiyelerde bulunmuştur. Paylaşımında bir kocanın inatçı eşine tavsiyede bulunarak onu disipline edebileceğini ve bu durum işe yaramadığında üç gün boyunca yataklarını ayırarak davranış değişikliğine zorlayabileceğini öneren Zailah, *"Eğer kadın hala tavsiyeyi almayı reddediyorsa ya da yatakları ayırdıktan sonra da davranışını değiştirmiyorsa, kocalar katılığını göstermek için ona nazikçe vurarak fiziksel temas yaklaşımını değiştirmeyi deneyebilir"* ifadesini kullanmıştır (New Straits Times, Şubat 14, 2022).

Bu gibi cinsiyetlendirilmiş ifadelerin, aile kavramı içerisindeki varsayılan rollere atıfta bulunması sebebiyle cinsiyetçi tutumları körüklediği görülebilir. Genel olarak değerlendirildiğinde, Malezya'da devletin ontolojik güvensizliğini gidermenin bir yolu olarak nostaljik geçmişin idealize edilmiş kurumsal yapısı olan aileye, söylemlerinde aşırı rol vermesi kadın politikalarını güvenlikleştirmeye çalıştığının bir göstergesidir. Ailenin kutsanması, kadınların statülerinde devrimci nitelikte bir dönüşüm gerçekleştirilmeden yapıldığında geleneksel cinsiyet normların sürekliliğini getirir. Nitekim, Malezyalı siyasetçilerin aileye yönelik politikalarını ifade ederken eril mesajları örtülü olarak varolurken; Zailah'ın aile içi rollere yönelik ifadeleri cinsiyet rollerinin aile içinde nasıl kurgulandığının açık ifadesidir.

5.2.2.3. Güvensizliklerin Tezahürü Olarak Uluslararası Sözleşmeler: CEDAW ve İstanbul Sözleşmesi

Devletlerin uluslararası hiyerarşide statülerini yükseltme kaygıları ve meşruiyetlerini sağlama istekleri (Zarakol, 2011), uluslararası anlaşmalara dahil olma motivasyonlarını artırmıştır. Bugün dünyada pek çok ülke uluslararası sözleşmelere dahil olarak, söz konusu 'saygınlık'larını arttırmaktadırlar. Malezya ve Türkiye özelinde kadın politikalarının yasal arkaplanına bakıldığında, her iki ülkede de kadınların statüsünü belirleyen yasalarda sorunlar olması ve kadınlara dair yasaların

kadınları korumakta yetersiz kalması, bilhassa kadın sivil toplum örgütlerinde devletleri, uluslararası sözleşmeleri imzalamaya yönelik baskı yapmaya teşvik etmiştir. Hem Türkiye hem de Malezya 1979 yılında Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından kabul edilen CEDAW’ın imzacı ülkeleridir.

Kadına Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye Dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi (İstanbul Sözleşmesi) ise Avrupa Konseyi tarafından hazırlanan ve Türkiye’nin 2011 yılında imzaladığı ve onayladığı, kadına yönelik şiddeti ve aile içi şiddeti önlemeyi hedefleyen bir uluslararası sözleşmedir. CEDAW kadına yönelik her türlü ayrımcılığı kapsarken; İstanbul Sözleşmesi büyük ölçüde kadına yönelik şiddeti kapsamaktadır. Uluslararası sözleşmeler yasal alan ile ilgili olmasına rağmen, siyasal anlamda da önemlidir. Erdoğan’ın sözleşme feshedildikten sonraki ifadelerinde Batılı ötekinin ürünü bir anlayışa karşı duruş gözlemlenmekte ve yerel dinamiklere vurgu yapılmaktadır:

“Kadına şiddeti bizim anayasamız reddediyor mu? Reddediyor, kabul etmiyor. Burada bizim üzerinde durmamız gereken, 6284 sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun. Bu zaten var. Öyle bir medeniyetin, öyle bir dinin mensubuyuz ki dinimizde kadına şiddet bir defa haramdır. Eğer, böyle bir sözleşmeye illa ihtiyacımız varsa biz bu sözleşmenin daha adilini, daha güzeline, güçlüsünü kalkarız yaparız, Ankara Sözleşmesi diye hazırlarız, onunla beraber yola devam ederiz” (Euronews, Nisan 14, 2021).

Erdoğan’ın İstanbul Sözleşmesi’ne yönelik tavrı, Batı karşıtı bir duruşu sembolize etmektedir. Bununla beraber Erdoğan, benimsediği Müslüman benlik ile çelişmeyecek düzeyde uluslararası bir sözleşmeye karşı yerel dinamiklerin ürünü olan bir sözleşme ile karşılık verileceğini ifade etmektedir. Bu bağlamda devlet, ontolojik güvenliğini sağlamak için ‘tehditten muaf olma arayışı’ (Buzan, 2007:37) ile diğer devletler tarafından önemsenip önemsenmediğine dair bir kaygısının olmadığına dikkat çekmektedir. Böylece örtülü olarak, Türkiye’nin ‘Batılı’ bir sözleşmeye ihtiyacı olmadığı, kendi yaptığı sözleşmenin Batıdan daha üstün olacağı vurgulanmaktadır.

Malezya’nın ise CEDAW’da çekince koyduğu maddeler, 9(2), 16(1)(a), 16(1)(c), 16(1)(f) ve 16(1)(g) bentleridir. Bununla beraber, 5(a), 7(b), and 16(2) maddelerinden çekinceleri kaldırmış olmasına rağmen, federal yasada değişiklik

yapılamamıştır. 2010’da çekincelerin kaldırıldığı üç madde olan 5(a) poligami, 7(b) kadın yargıçların atanması, 16(2) ise çocuk evlilikler ile ilgili maddelerdir (Ahmad vd., 2017). 16(1)(a) maddesinde İslami yasalar kapsamında izin verildiği için çocuk evliliğini yasal olarak geçersiz kılma konusunda hükümetin güçsüz olduğunu ifade eden (The Sun Daily, Temmuz 10, 2018). Başbakan yardımcısı Wan Azizah Wan İsmail’in bu ifadesi, devletin ‘içerde’ de benliğinin güvenliğini sağlayamadığı anlamına gelmektedir. Buna rağmen, biyografik sürekliliğini sağlamak adına görevlerinin bilincinde olduğunu belirtmek ve kolektif kimliği birarada tutmak için ülkenin kadınlarına dair sorunlarından haberdar olduğunu şu sözlerle belirtmiştir:

“Önceliğimiz özellikle küresel #MeToo kampanyasının ardından kadınları cinsel taciz ve istismardan korumak için mevzuatın güçlendirilmesidir. Değiştirmemiz gereken bazı yasalar var, tacize karşı, aile içi şiddete karşı.. Başa çıkmamız gereken şeyler bunlar” (Jakarta Globe, Mayıs 29, 2018)

Wan Azizah’ın bu ifadesinde kadınların sorunlarından haberdar olduğu görülmektedir. Malezya’da “vatansız çocuklar” sorunu yasal düzenlemelerden kaynaklı bir sorun olsa da, devletin ontolojik güvensizliklerinin de önemli bir yansımasıdır ve bu güvensizlikler iktidarların söylemleri aracılığıyla keşfedilebilir. Devlet, “Malay”lığı ya da *bumiputera* olmayı ayrıcalıklı kılarak Malay çoğunluğun haklarının daimi olarak “üstün” kalmasını sağlamaktadır. Malezya’da vatandaşlık statüsü, 1964 Federal Anayasa kurallarına ve ilgili mevzuat hükümlerine göre, biyolojik ebeveynlerin uyruğuna ve doğum anındaki evliliğin yasal statüsüne göre belirlenmesidir (The Sun Daily, Temmuz 14, 2020). UMNO’nun vatansız çocuklara dair savunması ise vatansız çocukların olmadığı, çünkü bu çocukların zaten ülkeye alınmadığı şeklindedir. Bununla beraber İçişleri Bakanı Zahid, 2015’te verdiği bir demeçte, vatandaşlık verilmesinde izlenilen yolun “evlilik” olduğunun da altını çizmektedir (Daily Express, Nisan 20, 2015). Malezya’da vatandaşlık statüsü, 1964 Federal Anayasa kurallarına ve ilgili mevzuat hükümlerine göre, biyolojik ebeveynlerin uyruğuna ve doğum anındaki evliliğin yasal statüsüne göre belirlenmektedir (The Sun Daily, Temmuz 14, 2020a).

Bu konu ile ilgili bir diğer açıklama, İçişleri Bakanı Datuk Seri Hamzah Zainudin’in, çocuklarının Malezya vatandaşlığına sahip olmasını isteyen Malezyalı annelerin sadece Malezya’da doğum yapmaları yönündeki önerisi ile gündeme gelmiştir.

Böylece cinsiyet eşitsizliği daha da perçinlenerek, Malezyalı babaların yurtdışında doğan çocuklarına otomatik olarak vatandaşlık verebilebilirken, Malezyalı annelerin ise aynı haktan yararlanamamasını getirmektedir. Dolayısıyla, Malezya dışında Malezyalı anneden doğan çocuklar, babanın vatandaşlığını almadıkları takdirde yabancı bir ülkede vatansız kalma riskiyle karşı karşıyadır (The Sun Daily, Ekim 12, 2021). Zainuddin, vatansız çocuklar ile ilgili olan işlemler için *“Bu çocukların yasadışı göçmenlerin çocukları olup olmadıklarını, vatansız kalmalarına neyin sebep olduğunu, nerede doğduklarını bilmemiz gerekiyor”* (The Sun Daily, Temmuz 14, 2020b) ifadesini kullanarak sorunun Malezya vatandaşlığı verme konusunda devletin hassas tutumunun kolonyal dönemden kalma travma ile ilişkili olduğu düşünülebilir.

Kolektif hafıza ve travmaların benliğin ontolojik güvensizliğine etkisi (Innes ve Steele, 2013) düşünüldüğünde, kolonyal dönemin ürünü olan ırk ve Malay ayrıcalıklarına yapılan aşırı vurgu Malezya devletini vatandaşlık verme konusunda daha temkinli ve güvensiz hale getirmektedir. Ancak etnik kimlik kaynaklı bir sorun dahi cinsiyet eşitsizliğine evrilmiştir. Buna göre, erkek Malay vatandaşların çocuğunun vatandaşlık almasında sorun yokken, kadınların çocukları için sorun olmaktadır. Bu durum Malezya’da kadın kimliğinin etnik kimlik ile birleşerek kadınlara yüklenen ulusun taşıyıcıları rolünün somut bir göstergesidir. Peletz (2018) bu durumu mahkemelerin ulus inşa sürecinde ve Malay Müslüman öznenin yaratılmasında oynadığı rol ile ilişkilendirmektedir. Buna göre, evlilik iki birey arasında yaratılan bir anlaşma olmakla kalmaz, mahkemeler aracılığıyla Malay toplumunu şekillendirdiği bir alana dönüşür. Devlet böylece mahkemeler aracılığıyla arzu edilen İslami moderniteyi ve heteroseksüel normlar ve Asya Değerleri aracılığıyla düzenlenen ideal Müslüman vatandaşını yaratmayı başarmaktadır.

Malezya ve Türkiye’de uluslararası sözleşmeler incelendiğinde, Malezya’nın CEDAW’da çekince koyduğu maddeler vatandaşlığı ve aileyi koruma konularını kapsarken; Türkiye’de İstanbul Sözleşmesi’nden çekilme kararı ‘Türk aile yapısını bozduğu’ ve ‘eşcinsel kimliklerin kabulü’nden duyulan rahatsızlık ile ilgilidir. Malezya’da vatandaşlığın Malayların dışına taşıacağı konusundaki etnik kimlik temelli ontolojik güvensizlik, hem yasal düzenlemelerin yapılamamasına hem de CEDAW’da ilgili maddelere çekince konulmasına sebep olmuştur. Türkiye’de ise İstanbul Sözleşmesi, kutuplaşma kaynaklı ontolojik güvensizliği göstermektedir.

2011 yılında imzacı ülke olmasına ve anlaşma maddelerinin tamamen aynı olmasına rağmen, 2021 yılında anlaşmadan çıkılması, AK Parti'nin ilk döneminde devletin öz-benliğinin bir parçası olan 'biz'in tanımına ulusun tüm kadınlarını dahil ederken; ikinci döneminden itibaren Batılı öteki kapsamına 'içerdeki' Batı destekçisi kadınları da alarak öz-benlikten dışlaması ve biyografik sürekliliğini sağlamaya çalışması, farklı kesimlerin desteklediği bir anlaşmadan çıkılmasına sebep olmuştur. Özetle, her iki devlet de biyografik sürekliliklerini devam ettirmek için tanımladıkları 'biz' ve 'öteki'ler arasındaki keskin tanımlarını sürdürerek öz-anlatılarından sapmayı durduracak girişimlerde bulunmuşlardır.

5.2.2.4. Malezya ve Türkiye'de Kadınlara Yönelik Sosyal Politikaların Güvenlikleştirilmesinin Değerlendirilmesi

Her iki ülkede de siyasal aktörler, kadın politikalarını güvenlikleştirme çabalarında öz-anlatılarının içerisinde 'aile' ve 'gelenek' gibi cinsiyetlendirilmiş tanıdık kavramlara yer vererek kolektif kimlik inşası aracılığıyla biyografik sürekliliklerini sağlamayı hedeflemektedir. Devletler, tıpkı bireyler gibi, güvensizliklerini gidermede anlatıların çekiciliğinden yararlanmaktadır. Anlatılar, nostaljik geçmişe dönüşü sağlayarak dinleyicilere idealize edilmiş bir geçmişi sunmaktadır. Cinsiyetlendirilmiş ontolojik güvensizlikte söz konusu nostaljik geçmiş, aile ve geleneğe dönüşü işaret etmektedir (Kinnvall, 2004). Bu nedenle devletin özel alana müdahalesi özel alan tanımı içerisinde yer alan 'aile'nin kamusal alanda söyleme eklemlenmesidir. Türkiye'de fitrat, medeniyet ve tamamlayıcılık aracılığıyla cinsiyet adaleti kavramının yaratılması; Malezya'da anneliğe yapılan özel vurgu ve eşlere örnek davranış konusunda siyasetçilerin cinsiyetçi ifadeler kullanması sonucunu getirmiştir. Birey düzeyinde ontolojik güvensizlikler ile karşılaştırıldığında, kadınların toplumsal cinsiyete dair ontolojik güvensizlikleri geleneksel cinsiyet rollerinin varlığıyla, tanıdık kavramlara söylemlerinde daimi olarak yer vermeye yönelik siyasal aktörler söz konusu cinsiyet rollerinin sürekliliğini sağlayarak kadınların toplumsal rollerini pekiştirmektedir.

5.2.3. Ekonomiye Güvenlikleştirmek: Ulusal Kalkma Hedeflerinin Parçası Olarak Kadınlar

Ontolojik güvenlik ve ekonomi ilişkisi, küreselleşmenin tüm dünyada kapitalist piyasaların entegrasyonunu getirdiği bir dönemde bireyin güvencesizlik kaygısı ile ilgilidir. Güvencesizlik, neoliberalizmin getirdiği sürekli bir tehdit olarak (Garlick, 2021: 7), ontolojik güvensizliğin önemli bir kaynağıdır çünkü rutinlerin oluşmamasına ve bireyin hayatında belirsizliklere sebep olur. Neoliberalizm, piyasa ilişkilerinde devletin rolünü azaltan ve bireysel sorumluluğu vurgulayan siyasi, ekonomik ve sosyal düzenlemelerin bütününe ifade eden ekonomik bir kavram olmasına rağmen, sosyal ve siyasal alana da sirayet etmiştir (Springer vd., 2016:2). Neoliberalizm, tüm dünyada prekarya çalışanlığa³⁹ doğru evrilme, ucuz işgücü, sendikal güvencenin giderek azalması nedeniyle öznelerin konumundaki belirsizlikler sebebiyle ontolojik güvensizlik yaratma potansiyeline sahip bir olgudur. Neoliberal sistemin artan ucuz işgücü talebi, kadınların da iş piyasasına dahil olmasını gerekli hale getirmiştir. Neoliberal politikaların da devlet düzeyinde artan önemi, dünya çapında pek çok hükümetin kadınların çalışmasını teşvik eden bir siyasa değişikliğini benimsemesine sebep olmaktadır.

Rottenberg (2014) tarafından kavramsallaştırılan neoliberal feminizm kavramı, eşitlik, fırsat ve özgür seçim gibi temel liberal terimlerin içeriklerini feminist ideallerle birleştirerek finansal hedefleri olan, inisiyatif alabilen, kaynaklarını optimize etmeye yönelik girişimci feminist bir özne kimliği yaratır. Rottenberg'in (2018) eleştirilerinde, neoliberal feminizm, özgürleşmeye giden bir yol olarak hizmet etmekten ziyade, ev işi ve bakım işi için piyasanın rasyonelliğini kullanırken, kadın kimliğini parçalayarak kadınlar içerisindeki sınıf temelli ve ırksallaştırılmış cinsiyet tabakalaşması ve sömürünün yeni biçimlerinin varolduğu bir neoliberal özne yarattığı ileri sürülmektedir. Gerçekten de yaratıcı bireysel çözümler feminist ve ilerici olarak sunulurken, başarılı bir iş-aile dengesini ayarlamak kadının temel görevi haline gelir. Bu nedenle, erkekler ve kadınlar arasındaki eşitsizlik reddedilir ancak sosyal adalet sorunu sürdürülür (Rottenberg, 2014). Nitekim sosyal adalet sorunu, neoliberal feminizmde kadınların gerçek bir sorunu olarak görülmez. Dünya

³⁹ Prekarya, bilhassa neoliberal sistemin yaygınlaşmasıyla yarı zamanlı, sözleşmeli ve güvencesiz olarak çalışan sınıf anlamına gelmektedir.

çapında küreselleşmenin artan etkisi ile kadının özel alan olan aile içerisinde kamusal alana çalışarak çıkışı, ilk başta pek çok insan için heyecan verici görünse de, zamanla emek piyasasındaki eşitsizlikler bu algının değişmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla yapısal eşitsizliklerin önemslenmediği ancak girişimci, rasyonel ve özgür kadın özne modelinin teşvik edildiği tartışmalı bir feminizm modeli ortaya çıkmıştır.

Bu bölümde, Malezya ve Türkiye’de siyasal aktörlerin kadınların çalışmasını teşvik etmesinin devletlerin benliklerinin ontolojik güvensizliklerini gidermenin bir parçası olduğu iddia edilmektedir. Ontolojik güvensizliğin ekonomik alana yansımalarının kökenleri, Batı karşısında Müslüman kadının ‘geri kalması’, çalıştırılmaması, evlerinden çıkarılmaması algısına karşı kadınların çalışmasına yapılan aşırı vurguda bulunabilir. Bununla beraber, modernite ve neoliberal politikaları ekonomilerinin önemli parçası haline getiren iki ülkenin, ekonomik büyüme rakamlarına yaptığı aşırı vurgu, aynı zamanda kadınların da çalışmasını gerektirdiği için, siyasal aktörlerin ‘modern kadın’, ‘çalışan kadın’ vurgusuna sık sık söylemlerinde yer vermiş, kalkınma planlarında kadınların çalışmasını teşvik etmişlerdir. Bu nedenle bu bölüm, Malezya’da piyasa feminizmi (Elias, 2020), Türkiye’de neoliberal feminizm (Yarar, 2020) kavramları çerçevesinde Malezya ve Türkiye’de siyasal aktörlerin kadınların ekonomik alana dahil olmayı teşvik etmelerinin ontolojik güvensizliğe bağlı kökenlerini incelemektedir.

5.2.3.1. AK Parti Döneminde Nüfus Politikaları: Neoliberalizm ve Muhafazakârlığın Birleşimi mi?

Türkiye’de AK Parti’nin cinsiyet politikalarını neo-liberal feminizm çerçevesinde değerlendiren yazarlar (Acar ve Altunok, 2013; Kurtuluş-Korkman, 2015; Yılmaz, 2015; Kandiyoti, 2016; Yarar, 2020) AK Parti’nin ilk döneminde küreselleşme ile entegre politikalarının neoliberal politika formasyonuna atıfta bulunur. Yarar’a (2015) göre AK Parti’nin neoliberal feminizmi, hem modern hem de geleneğe saygılı olarak görülen bir siyasal proje olarak sunulduğu için hem Batı kamuoyunun gözünde AK Parti’nin modern ve reformcu karakterini gözönüne çıkararak uluslararası sistemdeki ‘kadın dostu’ algısını yaratmış, hem de içerde özellikle AB ile ilişkilerin iyi olduğu dönemde partiyi muhafazakâr öncülerinden farklılaştırarak kadın dostu imajını yerleştirmiştir. Neoliberal rasyonalitenin yansımalarının görüldüğü en önemli alan,

nüfus politikasıdır. Türkiye’de Erdoğan’ın dile getirdiği gibi, kadınlardan özellikle nüfus politikalarında faydanılmak istendiği görülmektedir:

“Sizinle bir Başbakan olarak değil, dertli kardeşiniz olarak konuşuyorum. Biz genç nüfusumuzu aynen korumalıyız. Bir ekonomide aslolan insandır. Bunlar Türk milletin kökünü kazımak istiyor. Yaptıkları aynen budur. Genç nüfusumuzun azalmaması için en az üç çocuk yapın” (Hürriyet, Mart 7, 2008).

Erdoğan’ın nüfus politikalarıyla ilgili üç çocuk tavsiyesi, nüfusun güç olduğunu vurguladığı bir başka söyleminde de görülmektedir (NTV, Şubat 20, 2019). Dolayısıyla, nüfus politikaları eril bir kavram olan ‘güç’ ile özdeşleştirilmektedir. Kadınların üreme gücünden yararlanma, ülkenin hem ekonomik olarak kalkınmasına hem de uluslararası hiyerarşide daha saygın ve güçlü bir konuma yükselmesine sebep olacaktır. Devletlerin uluslararası hiyerarşilerinden kaynaklı olarak yaşadıkları ontolojik güvensizlikler (Zarakol, 2009), benliklerine zarar verir. Bunu gidermek için cinsiyetlendirilmiş bir strateji olarak kadınların üreme gücünden faydalanmak hedeflenmekte ve ekonomik kalkınma aracılığıyla uluslararası hiyerarşide yükselmek hedeflenmektedir.

AK Parti’nin nüfus politikasındaki doğum teşviki, kadınların eve hapsedilmesi anlamına gelmemektedir. Bu anlayışta, kadın hem çalışan hem de ev içi işleri yürütebilen, aile-kariyer dengesini sağlayabilen neoliberal öznedir. *“Kadını iş hayatından, erkeği de evden tecrit eden bir anlayışın daha en başından aile kavramına darbe vurduğunu”* ifade eden ve *“Bizim dönemimizde kadınların istihdama katılma oranı yüzde 28’den yüzde 38’e, istihdamdaki kadın oranı da yüzde 21’den yüzde 30’a yükseldi. Çalışma hayatındaki 9 milyon 122 bin kadınıımız, ülkemizin gücüne güç katmış, üretimleriyle, başarılarıyla yüzümüzü ağartmışlardır”* (TCBB, Kasım 23, 2018) şeklinde konuşan Erdoğan’ın, kadınların çalışmasını desteklediği görülmektedir. Ancak başka bir söyleminde, çalışan kadınların annelikten kendini çekmelerine dair eleştiride de bulunmaktadır:

“‘Çalışıyorum’ diye annelikten imtina eden bir kadın, aslında kadınlığını inkar ediyor demektir. Anneliği reddeden, evini çekip çevirmekten vazgeçen bir kadın, iş dünyasında istediği kadar başarılı olsun, eksiktir, yarımdır. İnsanlığın yarısını oluşturan kadın, anneliğiyle, evinin ve çocuklarının üzerindeki etkinliğiyle, zerafetiyle, estetiğiyle, içgüdüleriyle, sahip olduğu farklılıklarla kadındır. Bu gerçeği

bir kenara bırakıp erkekle kadını birbirlerine hasım olarak rakip olarak gören anlayışı kesinlikle reddediyoruz”(Hürriyet, Haziran 5, 2016).

Bu ifadeden hareketle, Erdoğan’ın hem çalışan hem de aile içerisinde geleneksel olarak tanımlanan rolleri kabul eden ‘ideal bir kadın’ kurgusunu teşvik ettiği söylenebilir. Anneliğin ve kariyer seçimi arasındaki ikircikli durum, AK Parti içerisindeki farklı parti üyelerinin de söylemine yansımaktadır. 2015 yılında dönemin Sağlık Bakanı Mehmet Müezzinoğlu’nun yılbaşı gecesi doğum ziyaretinde dile getirdiği ifadeler de benzer çizgidedir:

“Anneler dünyada, bir başkasının sahip olamayacağı annelik kariyerine sahip oluyorlar. Anneler, annelik kariyerinin dışında bir başka kariyeri merkeze almamaları gerekir” (Diken, Ocak 1, 2015).

Bununla beraber, 2014’te nüfusun kontrolüne dair sunulan geçmiş projeler de Batı’nın cinsiyet ve kadına dair baskısı olduğu iddiasıyla komplo teorisi olarak sunulmaya başlanmıştır:

“Milletimizi güçlü kılmak için, hem nüfus itibariyle daha çok genç nüfusa, dinamik nüfusa ihtiyacımız var, hem de yetişmiş nüfusa ihtiyacımız var. Bunu ihmal etmeyeceğiz ve muhasır medeniyetler seviyesinin üstüne çıkmak istiyorsak bu milletin güçlü olması lazım. Ekonomide bir kaide vardır, ‘genç, dinamik demek’. Bu ülkede yıllarca bir doğum kontrolü ihaneti yaptılar ve neslimizi kurutma yoluna gittiler. Neslin önemi, gücü ekonomide olduğu gibi manen de çok önemli” (Bianet, Aralık 22, 2014).

İfadede de belirtildiği gibi ABD yardım kuruluşları ve BM Nüfus Fonu tarafından teşvik edilen doğum kontrol yöntemlerinin, Türk ulusunun üretkenliğini, kalkınmasını ve refahını azaltmayı amaçlayan bir Batı komplosu olarak gösterilmiş olması da (Altıok, 2013; Kocamaner, 2018) cinsiyetlendirilmiş ontolojik güvensizliğin bir yansımasıdır. Söz konusu güvensizliğin giderilmesi amacıyla stratejik biçimde kullanılan nüfus politikalarının söylemsel düzeyde görünümünü meşru hale getirmek için komplo teorilerinden yararlanılmaktadır.

Genel olarak değerlendirmek gerekirse, AK Parti’nin söyleminde neoliberal kalkınma hedeflerini gerçekleştirmek amacıyla kadından yararlanma girişimi, partinin ideolojik perspektifi olan muhafazakârlık ile birleşerek ideal kadını yaratma hedefi gütmektedir. Bu hedefte, devletin kadının çalışmasına olan desteği ucuz

işgücü olması sebebiyle ve ekonomik büyüme oranlarına katkı sağlayacağı için desteklenir; ancak bu anlayışın muhafazakârlık ile birleşiminde kadınların toplumsal cinsiyet rollerini de reddetmeyen bir aile anlayışı olması sebebiyle ev içi ve toplumsal rollerinin sürekliliği teşvik edilerek kadına, erkeklerden daha fazla sorumluluk yükler. Bu stratejilerin iktidarın ontolojik güvensizliği gidermesi bağlamında da arkaplanı vardır. Batı dünyasında ‘Müslüman kadının özgürleşememesi’ algısı (Abu-Lughod, 1999) kadınların çalışmasının desteklenmesi yoluyla bertaraf edilmeye çalışılmaktadır. Böylece devlet, öz-benliğini geliştirmeye çalışarak uluslararası statüsünde saygınlığını artırmaya çalışır. Benzer bir yaklaşım, ekonomik kalkınma bağlamında da görülebilir. Devletler, dünyanın en hızlı büyüyen ekonomileri olmalarının yarattığı prestije ihtiyaç duymaktadırlar. Söz konusu büyüme rakamları, kadın işgücü olmadan gerçekleştirilemeyeceği için, kadınların işgücüne katılımı desteklenir; ancak ontolojik güvensizliğin daimi oluşu, devletin neoliberal rasyonelliklerini de aşarak, özel alanın bir parçası olan ‘aile’yi kutsamaktan geri kalmaz. Dolayısıyla, nüfus politikalarının nihai hedefi, devletlerin ekonomik kalkınma aracılığıyla uluslararası statülerini arttırarak ontolojik güvensizliklerini gidermeye çalışmaları ile ilişkili okunmalıdır.

5.2.3.2. UMNO Döneminde Piyasa Feminizmi: Kalkınmanın Lokomotifi Kadınlar

UMNO’nın kadınlara dair politikası bazı yazarlar tarafından ‘piyasa feminizmi’ (Elias, 2020) olarak addedilirken, bazı yazarlar (Yoong, 2020) ‘neoliberal feminizm’ olarak tanımlamıştır. Mahathir Mohamad, ekonomik kalkınma hedefleyen bir lider olarak nüfus politikalarını teşvik etmiş, katıldığı bir forumda kadınlara beş çocuk yapmalarını öğütlemiştir.⁴⁰ Böyle bir teşvik, Elias (2020) tarafından da ifade edildiği gibi ülkenin ekonomik rekabet edebilirliğini yükseltmek için kadın istihdamından yararlanmayı gerektiren piyasa feminizmi kavramı ile açıklanabilir. Mahathir Mohamad, kadınların ekonomik kalkınmada oynadığı rolü şu şekilde açıklamaktadır:

“Kadınların ulusal kalkınmadaki rolü zamanla arttı ve nüfusumuz sadece 27 milyon olduğu için enerjilerini kullanmamız gerekiyor. İlk başbakan olduğumda bu ülkenin 70 milyon nüfusa ihtiyacı olduğunu söylemiştim. Herkes bu rakama

⁴⁰ Mahathir Mohamed’in The Star gazetesinde 28 Temmuz 1984 tarihinde yayınlanan sözleri asıl kaynağa ulaşılamadığından Stevens’dan (1998b: 59) alıntılanmıştır.

şaşırmıştı. (..) Büyük bir iç pazara sahip olmak için büyük bir nüfusa ihtiyacımız var, böylece ürettiğimiz her şey dünyanın geri kalanına ihraç edilmeden önce iç pazara satılabilir. Nüfusla birlikte büyümek için ülkenin zenginliğine de ihtiyacımız var; nüfus çok hızlı artarsa, fakirleşiriz. 70 milyonluk bir nüfusta kadın ve erkek işgücünün bir parçası olursa, ülke iyi gelişecektir. Ancak nüfusun bir kısmı çalışmazsa gelişimimiz etkilenecektir. Çok çalışmak için hem erkeklere hem de kadınlara ihtiyacımız var” (Perdana Leadership Foundation, 2010: 17).

Malezya’nın modernite serüvenine genel olarak bakıldığında, serbest piyasayı Malay hegemonyasıyla uzlaştırmaya çalışması ve bu nedenle sosyo-ekonomik rekabetin etnik faktörler ile sınırlandırıldığı görülmektedir. Halbuki serbest piyasa ilkesi, etnik kökene bakılmaksızın bağımsız bir burjuvazinin ve buna eşlik eden modernist bir yaşam dünyası oluşturmak için ona eşlik eden değer sisteminin oluşumunu kolaylaştırmak için tam olarak serbest bırakılmasını sağlayamadığı için modernite, Malezya’da kendi rotasını izleyememiştir (Lee, 1990: 166). 2017’de Başbakan Najib Razak, ülkenin potansiyelinin açığa çıkarılmasının kadınların katkısı aracılığıyla olabileceğini ifade etmiştir:

“Kadınlar ailenin refahında ve ulusal kalkınmada çok önemli bir rol oynuyor. Bu yıl, “kadınların ekonomiye katkısını tanımaya” adanacak(..) kadınların hem eşit ortaklar hem de ulus için büyümenin itici güçleri olarak görülmesi hayati önem taşımaktadır (...) Kadınların katkısı tam olarak gerçekleştirilmezse, ülkemizin potansiyeli tam olarak açığa çıkarılamaz” (New Straits Times, Aralık 4, 2017; South China Morning Post, Mart 3, 2018)

2018 yılında Razak’ın yaptığı bu konuşma da benzer şekilde kadınların rolünün ulusal kalkınmada önemli olduğunu vurgulamaktadır. Kısacası, Malezya’da kadınların rolünün ev içi görevlerle sınırlandırılmadığı, UMNO Hükümetinin de uzun yıllardır kadınların işgücüne artan oranlarda dahil edilmesini desteklediği görülmektedir. Böyle bir destek kadınların özgürleşmesi için önemli olsa da, söylemin diğer tarafından aileye yönelik teşvik ve kadınlara bilhassa çocuk bakımı için refah devletinden yeterli düzeyde maddi olanakların sağlanmaması, kadınları neoliberal özne şeklinde konumlandıran piyasa feminizmi politikaları izlendiği anlamına gelmektedir.

5.2.3.3. Malezya ve Türkiye’de Ekonomik Alanın Güvenikleştirilmesinin Değerlendirilmesi

Ekonomik alanın güvenikleştirilmesinde, hem Malezya hem de Türkiye, neoliberal ekonomik sistemleri nedeniyle Batı ile ilişkileri gelişmiş iki ülkedir. Modernitenin yarattığı sıkıntılar zaman zaman her iki ülke tarafından dile getirilmiş olsa da, ekonomik büyüme rakamlarındaki yükseliş her iki ülkedeki iktidarların da temel hedefi olmuştur. Bu durum, ülkelerin uluslararası hiyerarşilerinden duydukları kaygılarını ekonomik itibarlarını yükselterek ve Doğu’nun cinsiyet eşitsizliği algısını kadın işgücünü arttırarak gidermenin hedeflenilmesi sonucunu doğurmuştur. İki ülkede de Müslüman benliğin güvensizlikleri, kadınların işgücüne katılımlarının teşvik edilmesiyle giderilmeye çalışılmaktadır. Böylece, kadın politikaları aracılığıyla uluslararası alanda statülerini yükselterek saygınlıklarını arttıracaklardır. Bununla beraber, kadınların işgücünden yararlanılmasının teşvikinin Malezya’da daha fazla olduğu gözlemlenmektedir. Bunun sebebinin Malezya’da Malay Müslümanların işgücüne katılımının diğer ırklardan daha az olması sebebiyle⁴¹ devletin Malay kadınlar aracılığıyla ekonomik alanda Malay hâkimiyetini arttırmayı hedeflemesi ile ilgili olduğu düşünülebilir.

⁴¹ Malezya Devleti’nin sağladığı resmi verilerde işgücüne katılım oranları etnik grup temelli verilmemiş olsa da, araştırma uzmanı Hirschmann (2022) tarafından statista.com’dan edinilen verilere göre Bumiputera’nın (Malay Müslümanlar) işgücüne katılımları diğer etnik gruplardan daha düşüktür. Bkz. <https://www.statista.com/statistics/873544/labor-force-participation-rate-in-malaysia-by-ethnic-group/> (Erişim tarihi: 19.9.2022).

SONUÇ

Mutlak güvenliğin bir yanılsama olduğu, güven(siz)liğin ise durağan olmayan bir dünyada paradoksal bir süreklilik arayışı olduğundan hareketle (Vornanen vd., 2009: 401) bu çalışma, Malezya ve Türkiye örnekleri üzerinden farklı sosyal bağlam ve öznel deneyimler ışığında güvensizliklerin değişen yapısına odaklanmaktadır. Çalışmanın temel motivasyonu, OGT literatürünün büyük ölçüde küreselleşme ve modernite kaynaklı ontolojik güvensizliklere odaklanarak devlet ya da bireylere küreselleşmenin kazananları ya da kaybedenleri olarak bakmasındaki sorunlu perspektiftir. Böyle bir perspektiften, hem kimliğin/benliğin durağan olmadığı hem de farklı kimliklerin güvensizliklerinin değişebileceği fikri göz ardı edilmektedir. Örneğin, moderniteye entegrasyonları sorunlu olarak görülen Müslüman toplumların tamamının ontolojik güvensizliğinin modernite kaynaklı olduğu söylenebilir mi? Ya da farklı Müslüman ülkelerdeki siyasal aktörler Müslüman benliklerinin güvensizliklerini gidermek için benzer stratejiler mi izlemektedir? OGT literatürünün Batı dışı (bilhassa Müslüman) toplumları ve aktörleri genelleştirerek değerlendirmesi ve birey/toplum düzeyinde güvensizliklere yeterince odaklanmaması bu çalışmada hem iki Müslüman ülkenin karşılaştırılması hem de birey-devlet düzeyinde ontolojik güvensizliklere odaklanma fikrini geliştirerek ikisi arasındaki etkileşimi de görmeyi hedeflemiştir.

OGT'nin önde gelen araştırmacılarından Kinnvall'in (2004, 2006) analizinde Batı menşeli küreselleşme ve modernitenin, benliğin temel yapıtaşlarını zedeleyeceğine yönelik kaygı duyan aktörlerin milliyetçi ve dini anlatıları söylemlerine yerleştirdiği, toplumun da bu anlatılara sarılarak güvensizliklerini giderdiklerini iddia eder. Kinnvall, analizinde toplum içerisinde kimlik temelli bir ayrım yapmazken, bu araştırmada birey düzeyinde farklı kimliklere sahip kadınların farklı kaygıları olduğunun altı çizilerek ontolojik güvensizliklerin çoklu kimliklere sahip kadınların temel alınarak ve modernitenin ötesine geçilerek bir analiz yapılması gerektiğini önermektedir. Devlet düzeyinde ise bu çalışma, Müslüman toplumlardaki iktidarların

cinsiyetlendirilmiş ontolojik güvensizliklere sahip olduğu, bu güvensizliğin nedenlerinin ‘dışarda’ devletlerarası hiyerarşi kaygısı, ‘içerde’ ise biyografik bütünlüğü sağlama çabası ile ilintili olduğunu iddia etmektedir. Bu nedenle ‘dışardaki’ güvensizlik Zarakol’un (2011), ‘içerdeki’ güvensizlik ise Kinnvall’ın (2004) iddia ettiği unsurlarla benzer çizgidedir.

Malezya ve Türkiye bu çalışma kapsamında ‘olabildiğince farklı vakalar’ (Mill, 1872 akt Lieberson, 1994) olarak karşılaştırılmış ve en belirgin yönü din olan ancak kurumsal yapıları, nüfusları, tarihsel geçmişleri, coğrafyaları farklı olan ülkeler olarak siyasal aktörlerin ontolojik güvensizliklerini gidermek için benzer cinsiyetlendirilmiş stratejiler ürettiği iddia edilmiştir. Her iki ülke de bilhassa Batı literatürü tarafından Müslüman ülkeler arasında model olarak sıkça gösterilmektedir.⁴² İki ülkenin de Müslüman ülkeler arasında ekonomik olarak en kalkınmış ülkeler olmaları ve demokratik seçimlerin gerçekleştiriliyor olması söz konusu örnek göstermenin en önemli sebeplerindendir. Ontolojik güvenlik teorisi ışığında iki ülkenin de ayrı ayrı ele alındığı çalışmalar incelendiğinde, Türkiye’de Batılı ol(a)mayan benliğin, Malezya’da ise kolonyal yapının getirdiği ırksal dinamiklerden kaynaklı ontolojik güvensizliklerin olduğu literatür tarafından ileri sürülmüştür. Bu çalışma da devlet düzeyinde ontolojik güvensizlikleri Wodak’ın söylem-tarihsel yaklaşımı aracılığıyla okuyarak, aktörlerin söylemlerindeki tarihsel vurgunun kimlik inşasını şekillendirdiği ve ötekilerini de bu minvalde yaratarak benliklerindeki kaygıyı gidermeye, benliklerini güvenlikleştirmeye çalıştığı sonucuna vararak, literatür ile benzer bulgulara varmıştır.

Literatür, ontolojik güvenliği büyük ölçüde cinsiyetlendirilmiş olarak ele almadığı için⁴³ bu çalışmanın literatüre olan en önemli katkısı, ontolojik güvensizliğin cinsiyetlendirilmiş kökenleri olduğunu ve bu güvensizliklerin kurumsal yapılanmalarda olan etkisinin kadın politikaları bağlamında görülebileceğini iddia etmesidir. Bu bağlamda bu çalışma Huysman’ın (1998) ontolojik güvensizliğin

⁴² Her iki ülke de bazı yazarlar tarafından İslam dünyası için rol model olabilecek ülkeler olarak gösterilmiştir. Bkz. Türkiye için, Aktas, M. (2011). Can Turkey be a Role Model for the Muslim Countries?. In *2nd International Conference on Humanities, Historical and Social Sciences, IPEDR* (Vol. 17, pp. 164-168); Malezya için: The Irish Times (Haziran 18, 2003). Malaysia an Islamic 'role-model', <https://www.irishtimes.com/news/malaysia-an-islamic-role-model-1.362912>. Bununla beraber, bilhassa Türkiye’nin model ülke olarak değerlendirilmesi üzerine eleştirel bir analiz için, Aral, B. (2018). A Critique of Western Modernity and the Narrative about Turkey as “Model State”. *İnsan ve Toplum*, 8(2), 1-18.

⁴³ Bu konuda Türkiye için istisna Bilgiç’in (2015) çalışmasıdır.

etkilerinin kurumsal yapılanmalarda görülebileceği fikrini, kadın politikalarında göstermektedir. Daha somut olarak, güvensizlikler aktörlerin tehdit algısını artırarak muhafazakar politikalara yönelmesine ve benlikleri ile uyumlu makbul kadınları yaratmasına sebep olmuştur. Böylece makbul kadınların güvensizlikleri araçsallaştırılarak öz-anlatılarının bir parçası olmuş, benliğin güvenliğini tehdit eden ‘öteki’ kadınlar ise söylemsel alandan bertaraf edilmeye çalışılarak kadın politikalarının seyrini değiştirmişlerdir.

Çalışma ampirik olarak ise modernite karşısında güvensizliklerinin arttığı düşünülen Müslüman benliği, Malezya ve Türkiye üzerinden analiz ederek kadınların güvensizliklerinin heterojen ve bağlam temelli farklılıklarının gözönüne alınması gerektiğini ancak devlet düzeyinde ise iki ülkedeki aktörlerin söz konusu kadın politikaları olduğunda benzer söylemler ürettiklerini iddia ederek literatüre katkı sunmaktadır. Bu kapsamda, Batı ile çatışmalı bir tarihsel geçmişi olan Türkiye ile sömürge geçmişi olan Malezya’nın ontolojik güvensizlikleri farklılaşsa da, Müslüman benliğe yönelik kaygılar, cinsiyet söz konusu olduğunda benzer sonuçlar doğurarak her iki iktidarın da söylemlerinde nostaljik geçmişe dönüş (Kinnvall, 2004) aracılığıyla aile ve gelenek gibi tanıdık kavramlara başvurarak ideal kadın kimliği kurgusu yaratmaya çalıştıkları görülmektedir. Kinnvall’ın iddia ettiği modernite ve küreselleşme kaynaklı güvensizlikler Malezya ve Türkiye örneklerinde de görülmekle beraber, söz konusu güvensizlikler bilhassa kendilerini muhafazakâr olarak tanımlayan kadınlarda daha belirgindir. Bu güvensizliklere ek olarak gündelik hayatta kadınların karşılaştıkları zorluklar, yasal sorunlar ve siyasal problemler güvensizliklerin çeşitliliğini arttırmaktadır.

Müslüman dünyada cinsiyet eşitliği ve kadın haklarına dair genelleştirici bir bakış açısıyla yapılmış olan çalışmalara sıkça rastlanmaktadır. Tartışmalı bir konu olan İslam ve cinsiyet eşitliğine dair çalışmaların bulguları genel olarak İslam dünyasındaki otoriter yönetimlere ya da Müslüman toplumların kültürlerinden dolayı demokrasi ve cinsiyet eşitliği ile uyumlu olmadığını iddia etmektedir (Inglehart ve Norris, 2003). Dolayısıyla, İslam dünyasında cinsiyet ilişkilerine daha yakından bakılması ve bilhassa öznelerin kendi anlatılarına kulak vermek gerekmektedir. Bu çalışma, hem kadın hakları mücadelesi içerisinde olan kadınların deneyimlerini, hem de patriyarkal düzenin mimarı olan erkek elitlerin kadınlara dair politikalarını analiz

ederek, ontolojik güvensizliklerin hangi cinsiyetlendirilmiş söylemsel stratejiler aracılığıyla patriyarkal düzenin sürdürülmesine yardım ettiğini irdelemiştir. Söz konusu söylemsel stratejiler Kinnvall'in sıklıkla tartıştığı din ve milliyetçiliği barındıran anlatılar aracılığıyla şekillenmektedir. Cinsiyetlendirilmiş ontolojik güvensizliğin önemli bir kaynağı olan cinsiyetlendirilmiş milliyetçilik, ulusu 'saf' olarak hayal ederek kadınların diğer erkekler tarafından lekelenebileceğine yönelik bir kaygıyı barındırdığı için, erkekler kadın bedeni üzerinde kontrol sağlamaya çalışarak cinsiyetçi stratejiler oluşturmaya çabalamaktadır (Kinnvall, 2006). Bu durum küreselleşme ile beraber saflığını kaybedecek olan ulusu kurtarma gayesi güden erkek aktörlerin daha fazla önem kazanarak siyasal alanın maskülenleşmesini sağlamaktadır.

Araştırma sorularından ilki olan "Malezya ve Türkiye'deki kadınların ontolojik güvensizlikleri ve bu güvensizliklerle mücadele stratejileri neden farklılaşmaktadır?" sorusuna cevap olarak bu çalışma, kadınların ontolojik güvensizliklerinin farklılaştığı noktalarda sosyal bağlama ve seçilmiş travmalara (Volkan, 1988) işaret etmektedir. McSweeney'in de (1999) ifade ettiği gibi, birey düzeyinde ontolojik güvenlik topluluk içerisindeki bireysel deneyimler aracılığıyla inşa edilir. Malezya ve Türkiye özelinde, kadınların toplum içerisindeki öznel deneyimlerinin travmatize oluşu, benimsedikleri otobiyografik anlatıları sekteye uğratarak güvensizlikleri tetiklemektedir. Malezya'da kolonyal dönemin ırk temelli 'böl ve yönet' politikalarının yasal, siyasal ve toplumsal mekanizmalar üzerinde yarattığı hasarlar, hem kadınların belirsizliğini körüklemiş, hem de ırkların ayrışmasını beraberinde getirerek kadınların beraber hareket etme yetisini yitirmesine sebep olmuştur. Türkiye'de ise görece homojen ancak ideolojik anlamda kutuplaşan kimlikler, Avrupa ile çekişmeli bir tarihsel geçmişe sahip olunması ve tepeden inme modernist pratiklerin kolektif travması kadınların ontolojik güvensizliklerinin temelini oluşturmaktadır. Kadınların farklı alanlardaki ontolojik güvensizlikleri, Malezya'da patriyarkal yasal mekanizmalar ve etnik kutuplaşmanın yarattığı kaygılara, Türkiye'de ise kolektif travmalara ve siyasal kutuplaşmaya dayanmaktadır. Her iki ülkede de kadınlar, Croft'un (2012) çerçevesiyle benzer çizgide biyografik sürekliliklerini devam ettirmeye, öz-bütünlüklerini sağlamaya, güven ilişkileri ağı inşa etmeye ve kaygıyla mücadele etmeye ihtiyaç duymaktadırlar.

Araştırmanın analiz kısmının ilk bölümünde kadınların ontolojik güvensizlikleri, Croft'un (2012) bireylerde ontolojik güvensizlikleri analiz eden çerçevesi (*biyografik süreklilik inşa etme, güven ilişkileri ağı inşa etme, kendi bütünlüğüne uygun hareket etme ve kaygıya karşı mücadele etme ihtiyacı*) aracılığıyla, sosyal, siyasal ve yasal alandaki güvensizlikler olarak sınıflandırılmıştır. Sosyal alana dair güvensizlikler olarak ifade edilen modernite/Batılılaşma kaygısı, kimlik temelli güvensizlikler ve toplumsal cinsiyete dair güvensizlikler kadınlarda farklı düzeylerde güvensizleştirme etkilerine sahiptir. Modernite ve Batılılaşma Kaygısı, Türkiye'de modernist elitin yarattığı kutuplaştırıcı siyasetin yarattığı kaygıyı; Malezya'da ise Batı kültürünün nüfuzundan duyulan kaygıyı ifade etmektedir.

Her iki ülkede de kendilerini muhafazakâr olarak tanımlayan kadınlar modernite ve Batılılaşma kaygılarını gidermek için öz bütünlüklerine uygun hareket etme ihtiyacı hissederken; modernitenin aslında benimsendiği ancak kültürel normlara müdahale edici hegemonik algısından duyulan rahatsızlık dile getirilmektedir. Bu noktada incelenen modernite kaygısı, Kinnvall'ın (2004) çalışmasında analiz ettiği gibi, bu çalışmada da gözlemlenmektedir. Bununla beraber, Kinnvall (2004, 2006) ontolojik güvensizliği ele alırken, Müslüman toplum içerisinde farklı kimliklere sahip bireylerin farklı güvensizlikleri olabileceğine odaklanmamıştır. Bu çalışmada, birey düzeyinde farklı kimliklere sahip kadınların farklı güvensizliklere sahip olduğu; devlet düzeyinde ise iki Müslüman devletin farklı travmatik tecrübeleri ve kaygıları olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla Müslüman benliğin güvensizlikleri, Malezya ve Türkiye'de farklılaşan ötekilere ve sosyal bağlama bağlı olarak değişmektedir.

Semboller ve Kimlik Temelli Güvensizlik açısından Malezya ve Türkiye'de kadınların sembollere ve kimliklere yönelik öz bütünlüğün yıkımına yönelik kaygılarının var olduğu, başörtüsünün anlamının ise bağlamsal farklılıklara dayalı olarak gerçekleştiği kadınların ifadelerinde yer almaktadır. Kadınlar kendi biyografik anlatılarında başörtüsüne farklı yer vermekte, buna bağlı olarak güvensizlikler ortaya çıkmaktadır. Türkiye'de katılımcıların belirttiği, başörtüsüne yüklenen travmatik anlam ile kutuplaşmış siyasi ortam ontolojik güvensizliklere yansımaktadır. Buna göre, muhafazakâr katılımcıların ifadeleri, muhafazakâr kadınların başörtüsü yaşağı nedeniyle travmalarının olduğu tespitinde bulunan Uysal (2019) ile benzer sonuçlara ulaşmaktadır. Müslüman feminist katılımcılar ise başörtüleri nedeniyle farklı

ideolojik kesimler tarafından yaftalanarak arada kalmışlık hissiyatının güvensizliklerini etkilediğini ifade etmektedirler. Travmaların etkisi Türkiye’de kutuplaşma kaynaklı güvensizlikleri arttırdığı için bu durum, Innes and Steele (2013) tarafından da ifade edilen, seçilmiş travmaların grup içi ve grup dışı ayrımları keskinleştirerek kolektif kimliği yıkıcı ya da biçimlendirici roller oynadığı fikriyle uyuşmaktadır.

Malezya’da ise başörtüsünün travmatik bir anlamı olmamakla beraber, etnik bir işaret olması ve diğer ırklardan ayrımı simgelemesi başörtüsünün bir dini-etnik sembol olarak algılanmasına sebep olmakta ve biyografik sürekliliğin önemli bir unsuru haline gelmektedir. Araştırmanın tudung’a yönelik bulguları bilhassa genç katılımcıların ifadeleri gözönüne alındığında, tudung’un Malay kadınların bireysel hedeflerini temsil ettiğini iddia eden Mouser (2007) ile benzer sonuçlara ulaşmaktadır. Diğer yandan, Malezya’da bazı kadınlar için hem pratik hem de varoluşsal anlamda ontolojik güvenlik sağlayan *tudung*, farklı kimlikleri benimseyen kadınlar için ise kolonyal yapının getirdiği cinsiyet ilişkilerini ve patriyarkal kurumları kabul anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Türkiye’de başörtüsüne yüklenen travmatik anlamın aksine, Malezya’da böyle bir travmanın yokluğunda *tudung*’un anlamı hem bireysel düzeyde hem de etnik-dini kimlik bağlamında inşa edilmektedir ve anlam, farklı kimliklere sahip kadınlar tarafından da değişmektedir.

Her iki ülkede de kadınların yaşadığı toplumsal cinsiyet rollerine yönelik kaygıların ele alındığı bölüm olan toplumsal cinsiyete dair güvensizlikler, kadınlarda güven ilişkileri ağı inşa etme yönünden güvensizliği ifade etmektedir. Toplumsal normlar ve siyasetçilerin söylemlerinin kimlikte yarattığı güvensizlik, hem kurumsal güvensizliğe hem de kadınların güven inşa etme konusunda güçlükler yaşamalarına sebep olmuştur. Yasal mekanizmaların uygulanamamasından kaynaklı ‘güvensizleştirme’ süreci ise, kadın haklarına yönelik mevzuatlar bakımından, Türkiye’de kadınların yaşadığı ‘geriye gidiş’ kaygısı ve kurumlara olan güvenin düşüşünü ifade etmektedir. Uluslararası bir sözleşme olan İstanbul Sözleşmesi’nden çıkılması da benzer şekilde, kadınların geleceğine dair belirsizliğe sebep olduğu için kadınların biyografik sürekliliğine zarar vererek güvensizliğe neden olmaktadır.

Malezya’da ise çoklu hukuk sisteminden kaynaklanan vatansız çocuklar, cinsel taciz yasasının olmaması, şiddet ve boşanma konusundaki sorunlar her ne kadar fiziksel güvensizlik ile ilişkilendirilebilecek olsa da kadınların geleceğine dair belirsizlikleri beraberinde getirdiği için ontolojik güvensizliklere sebep olmaktadır. Bununla beraber, Malezya’nın CEDAW’da çekince koyduğu maddeler ise ailenin korunması, çocuğa verilen vatandaşlıkta cinsiyet eşitliğinin uygulanmaması ve poligami gibi uygulamaları içerdiği için, söz konusu güvensizlikler Malay kadınlarının öz-bütünlüğünün yıkımı anlamına gelerek hem iktidar hem de yasal kurumlara güvenin zedelenmesi ile ontolojik güvensizliği beraberinde getirmektedir.

Siyasal alana dair güvensizlikler, eşitlik/adalet tartışmaları, kutuplaşma ve otoriter kurumlar olarak ayrılmıştır. Eşitlik/adalet tartışmaları açısından, Müslüman ülkelerde adalet kavramına verilen özel anlamın kadın politikalarına yansımaları da değişmektedir. Türkiye’de kadın ve aile politikalarının 2011 yılından itibaren “cinsiyet adaleti” başlığı altında çerçevelendiği ve bunun bilinçli ancak travmatik bir seçenek olduğu; Malezya’da ise cinsiyet adaleti kavramının vurgulanmadığı ve hükümetin kalkınma raporlarında ve kadınlara dair politikalarda cinsiyet eşitliği kavramını kullanmaktan kaçınmadığı görülmektedir. Malezya ve Türkiye arasındaki bu ayrımı yaratan en önemli unsur, travmaların kadınların anlam dünyasındaki ve güvensizlikleri üzerindeki etkileridir. Türkiye’de tepeden inme modernist politikaların, muhafazakâr bireyler üzerinde uyguladığı baskıcı politikaların yarattığı travmaların cinsiyet alanındaki yansımaları cinsiyet adaleti vurgusunun söylemsel düzeyde daha fazla ön plana çıkmasını sağlarken; böyle bir baskının olmadığı Malezya’da cinsiyet eşitliği kavramı daha kabul edilebilir olmuştur.

Kutuplaşma kaynaklı güvensizlik Türkiye’de siyasal, Malezya’da ise etnik kutuplaşmanın güvensizlikler üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Türkiye’de siyasal ve sosyal alanda kutuplaşma kadınların arada kalmışlığını, taraf olamamasını hatta toplumun belirli kesimleri tarafından taraf olmaya zorlanılmasını ifade etmektedir. Kadınların kutuplaşma kaynaklı güvensizliği, belirsizlikler ve dışlanma ile sonuçlanmaktadır. Kutuplaşma ile bireyin öz-bütünlüğü zedelenir, hâkim gücün yarattığı makbul kadın söyleminin dışına çıkılması kadınların dışlanmasına ve güvensizleştirilmesine sebep olur. Malezya’da ise etnik temelli kutuplaşma, devletin Malay üstünlüğünü sağlama politikalarının dışında kalmış kadınların

öz-bütünlüklerinin zarar görmesi ve hâkim söylemden dışlanmasını getirmektedir. Böylece Malezya’da Çinli ve Hintli kadınlar azınlık kimlikleri sebebiyle kutuplaşmış bir siyasal ve sosyal alanda güvensizliklerini yaşamaktadırlar. Araştırmanın bulguları, Murer’in (1999: 27) belirttiği ‘aktörlerin benlik ve öteki arasındaki sınırları korumak amacıyla ötekiyi insanlık dışı durumuna düşürerek eylemlerini haklı çıkarmaya çalıştıkları’ fikri ile benzer bir noktayı işaret etmektedir. Söz konusu insanlık dışı durumuna düşürme, farklı kimliklere sahip kadınlar için daha güçlü bir benlik duygusu sağlayarak kimlik tanımlarını güçlendirir. Hem Malezya’da hem de Türkiye’de ötekiler dışlandıkça grup kimlikleri daha fazla güçlenmiştir ancak bu durum kutuplaşmanın da dozunun artması anlamına gelmektedir.

Rekabetçi otoriter sistemler olarak tanımlanan Malezya ve Türkiye’de (Esen ve Gümüşçü, 2016; Giersdorf ve Croissant, 2011) otoriter kurumlar, kadınların ontolojik güvensizliklerine sebep olmaktadır. Türkiye’de otoriter kurumlar karşısında seküler kadınlar ‘koruyucu koza’ (Giddens, 1991) olarak idealize edilmiş bir geçmişe yönelik özlemlerini belirterek güncel dönemin otoriter kurumlarına yönelik güven eksikliklerini ifade etmişlerdir. Böylece AK Parti öncesine yapılan referansla, bazı katılımcılar biyografik sürekliliklerini sağlamaya çalışmaktadır. Malezya için ise patriyarkal bürokratik kurumlar, siyasal aktörlerden fazlasını ifade etmektedir çünkü zaman zaman kadınlar ile ilgili Şeriat mahkemesinden çıkan kararlara dahi hükümet müdahale edememekte, devletin güçsüzlüğü söz konusu olabilmektedir. Bu nedenle kadınların ontolojik güvensizliği, yalnızca merkezi iktidarın yapısından değil, otoriter patriyarkal yapılardan da kaynaklanmaktadır.

Araştırma sorularından ikincisi olan, “Malezya ve Türkiye’de siyasal aktörler, kadınların ontolojik güvensizliklerine söylemlerinde ne düzeyde yer vermekte ve kendi güvensizliklerini giderirken hangi stratejilere başvurmaktadırlar?” sorusuna cevap olarak her iki ülkede de iktidarların, kadınların ontolojik güvensizliklerine söylemlerinde yer verirken seçici oldukları ve kendi güvensizlikleri, kadınların güvensizlikleriyle uyumlu olduğu ölçüde söz konusu söylemleri araçsallaştırarak güvensizliklerini gidermeye çalıştıkları söylenebilir. Böyle bir ‘seçici tutum’ Müslüman benliğin makbul kadını kapsarken, ‘öteki’ kadını marjinalleştirmektedir. Örneğin, Türkiye’de muhafazakâr kadınların başörtüsüne dair güvensizlikleri, AK Parti’nin Müslüman benliğinin önemli bir unsuru olduğu için söyleminde yer alırken

(NTV, Haziran 9, 2013), Müslüman feministlerin arada kalmışlığı söylemde yer bulamamaktadır. Bu nedenle, güvensizliklerin araçsallaştırıldığı ve iktidarın kadınların güvensizliklerine söylemlerinde yer verirken seçici davrandığı görülmektedir.

Malezya’da ise Çinli ve Hintli kadınların ayrımcı uygulamalara maruz kaldıkları katılımcılar tarafından dile getirilirken, iktidarın kadınlara yönelik söylemlerinde belirli bir ırk referans göstermediği görülmektedir. Bu durumun, geçmişte yaşanan ırk ayaklanmalarının etkisi sebebiyle toplumsal çatışma yaratmamak için iktidar tarafından tercih edilen bir söylem olmasıyla ilgili olduğu söylenebilir. Benzer şekilde Lau’nun (2014) da ifade ettiği gibi, Malezya’da farklı ırkların birarada kalması temel bir varoluş kaygısı olarak iktidar tarafından da hissedildiği için, Malay-Müslüman çıkarları örtülü olarak korunmaya çalışılarak farklı ırklara yönelik ayrımcı söylem kullanılmamasına dikkat edilmektedir. Malezya ve Türkiye’de kadınların ontolojik güvensizlikleri, devletlerin söylemsel düzeyinde çoğunlukla yer almamakta; ancak yer aldığı da ‘bazı’ kadınların kimlikleri, hâkim güce sahip olanlar tarafından kabul görmemektedir. Dolayısıyla aradaki temel fark, Türkiye’deki ‘öteki’ kadınların doğrudan dışlanarak kimliğin ötekisi olarak addedilmesi, Malezya’da ise ‘öteki’ kadınların zımnen sessizleştirilerek dışlanmasıdır.

Devletlerin ontolojik güvensizlikleri ESA aracılığıyla siyasal, yasal, toplumsal cinsiyete dair ve ekonomik alanda olmak üzere dört alanda incelenmektedir. Siyasal alanda cinsiyeti güvenlikleştirmek, devletlerin uluslararası sistemdeki konumlarından duydukları güvensizliğin cinsiyetlendirilmiş yansımaları ile ilgilidir. Öncelikle Müslüman benliğe sahip olan iki ülke olarak Malezya ve Türkiye benimsedikleri kimlikler açısından da farklılaşmaktadır. Kolonyal dönemin ırk ayrımlarını getirdiği Malezya’da çoğunluk olan Malayların Malay etnik kimliğini benimsemesi daha doğal bir seçenek olmuş ancak İslam’ın kimliğe eklenmesi ise 1970’lerin sonrasında Müslüman ülkelerde yükselişe geçen İslam hareketlerinin Malezya’da da etkinlik kazanarak Dakwah (İrşad) hareketlerini beraberinde getirmesiyle olmuştur. Böylece Dakwah hareketini şiddet yoluyla bastırmak yerine bürokrasinin içerisine yerleştirerek en büyük siyasi rakip olan PAS’ı saf dışı bırakarak pragmatik bir hamle yapan Mahathir Mohamad, etnik kimliğin din ile birleşimini teşvik etmiştir. Böylece

devlet, gömülü bir etnik kimlik ile beraber Müslüman benliğin daha görünür olduğu bir kimlik benimsemiştir.

Türkiye’de ise erken Cumhuriyet döneminin Kemalist elitleri, modernist idealler ile etnik olarak sadece Türklüğü, ideolojik olarak ise laikliği içerisinde barındıran bir kimlik anlayışı inşa etmiştir. Sonraki dönemlerde söz konusu ‘tekçi’ kimlik anlayışı, çoklu kimliklerin ortaya çıkışı ile dönüşüme uğramış olsa da çoklu kimliklerin görünürlüğünün artışı, 2002’de AK Parti’nin iktidara gelişiyle mümkün olmuştur. Çoklu kimliklerin görünürlüğünün artmasına rağmen, AK Parti’nin hem muhafazakâr bir parti olmasının hem de Milli Görüş geleneğinin bir parçası olarak travmatik bir hafızayı barındırması, devletin Müslüman benliğe sahip olmasını sağlamıştır. Cinsiyetlendirilmiş bağlamda ise Bilgiç’in (2015) iddia ettiği gibi Türkiye’de siyasal aktörler tarihsel olarak, Türkiye’nin Batılı “cinsiyet standartlarını” karşıladığına ve “barbar olmadığına” Batılı devletleri ikna etmeye çalışarak Türkiye’yi Batı içerisinde konumlandırmayı amaçlamışlardır. Bu güvensizliğin yansımaları iktidar tarafından içeride de hissedilir ve siyasa oluşumunda yansımaları görülür. AK Parti’den önceki dönemlerin siyasal aktörlerinin Batılı benlik edinme çabası, AK Parti döneminde ‘biz daha aşağı değiliz’ mesajına evrilerek siyasal aktörlerin Yeni Türkiye anlatısıyla uyumlu olacak bir biyografik süreklilik sağlamaya çalıştığı söylenebilir.

Malezya’da ise devletin kolonyal dönem kaynaklı güvensizlikleri gidermek için Asya değerleri anlatısının farklı ırksal kimlikleri de kapsayan söylemi kullanılarak benlik hâkimiyeti sağlanmaya çalışılmaktadır. Lau’nun (2014) Malezya’ya dair ele aldığı sömürgecilik sonrası çok ırklı toplumu birarada tutma ve Malay ayrıcalıklarını sağlama kaygısını yaratmış olsa da, Malay çoğunluğun ayrıcalıklarını artıran ekonomik ve sosyal politikalar aracılığıyla kaygıların azaldığı ancak çok etnisiteli bir toplumu oluşturan sömürgecilik dönemine dair kolektif hafızayı ortadan kaldıramamıştır. Bu bulgular, Steele’in (2008) tartıştığı, aktörlerin davranışlarında geçmiş benlikleriyle olan etkileşimlerinin ve deneyimlerinin rehber olduğu fikrini onaylamaktadır. Geçmiş deneyimler aktörlerde kırılabilirlik yaratabilir ve benliklerinde dönüşüme sebep olabilir. Türkiye’de özellikle Yeni Türkiye anlatısının dile getirilmesinden önceki süreçte Avrupa Birliği ile sancılı ilişkilerin; Malezya’nın

ise bağımsızlık sonrası İngiltere ile olan ilişkilerinin benliklerin dönüşüme neden olduğu görülmektedir.

Siyasal aktörlerin yasal alandaki güvensizliklerini giderme çabaları incelendiğinde, Malezya'nın CEDAW'da çekince koyduğu maddeler Malezya vatandaşlığını ve aileyi koruma konularını kapsarken; Türkiye'de İstanbul Sözleşmesi'nden çekilme kararı 'Türk aile yapısını bozduğu' ve 'eşcinsel kimliklerin kabulü'nden duyulan rahatsızlık ile ilgilidir. Malezya'da vatandaşlığın Malayların dışına taşıacağı konusundaki etnik kimlik temelli ontolojik güvensizlik, hem yasal düzenlemelerin yapılamamasına hem de CEDAW'da ilgili maddelere çekince konulmasına sebep olmuştur. Türkiye'de ise İstanbul Sözleşmesi, kutuplaşma kaynaklı ontolojik güvensizliği göstermektedir. 2011 yılında imzacı ülke olunmasına ve anlaşma maddelerinin tamamen aynı olmasına rağmen, 2021 yılında anlaşmadan çıkılması, AK Parti'nin ilk döneminde devletin öz-benliğinin bir parçası olan 'biz'in tanımına ulusun tüm kadınlarını dahil ederken; ikinci döneminden itibaren Batılı öteki kapsamına 'içerdeki' Batı destekçisi kadınları da alarak öz-benlikten dışlaması ve biyografik sürekliliğini sağlamaya çalışması, farklı kesimlerin desteklediği bir anlaşmadan çıkılmasına sebep olmuştur. Bu noktada her iki devletin de biyografik sürekliliklerini devam ettirmek için tanımladıkları 'biz' ve 'öteki'ler arasındaki keskin tanımlarını sürdürerek öz-anlatılarını devam ettirmeyi hedeflemektedirler.

İktidarların toplumsal cinsiyet rollerini sürdürme ve kadın politikalarını güvenlikleştirme girişimi Türkiye'de iki yol izlemektedir. Birincisi, cinsiyet adaleti kavramı aracılığıyla söylemsel alanı dönüştürerek toplumsal cinsiyet rollerini kurgusal bir muhafazakâr perspektif aracılığıyla dönüştürmek; ikincisi, devletin benliğini güvenlikleştirmek için kendi idealize geçmişine ters düşen kadınları söylem dışına itmeye çalışmaktır. Her iki strateji de, Yeni Türkiye'nin kurgusal kadını yaratmaya ve var olan cinsiyet anlayışını ve destekçilerini söylem dışına iterek devletin Müslüman benliğindeki güvensizliğini gidermeyi hedeflemektedir.

Güvensizliklerin giderilmesinde ekonominin kullanılması ise Türkiye'de neomuhafazakârlık ve neoliberalizmin birleştiği bir cinsiyet politikasına; Malezya'da ise piyasa feminizmine verilen devlet desteği ile ilişkilendirilmektedir. Türkiye'de neoliberal kalkınma hedeflerini gerçekleştirmek amacıyla kadından yararlanma

girişimi, muhafazakâr kimlik ile birleşerek ideal kadını yaratma hedefi gütmektedir. Bu hedefte, devletin kadının çalışmasına olan desteği ucuz işgücü olması sebebiyle ve ekonomik büyüme oranlarına katkı sağlayacağı için desteklenir; ancak bu anlayışın muhafazakârlık ile birleşiminde kadınların toplumsal cinsiyet rollerini de reddetmeyen bir aile anlayışı olması sebebiyle ev içi rollerinin sürekliliği teşvik edilerek kadına, erkeklerin aksine daha fazla sorumluluk yükler. Bu stratejilerin iktidarın ontolojik güvensizliği gidermesi bağlamında da arkaplanı vardır. Böylece devlet, kadınların çalışmasının desteklenmesi yoluyla öz-benliğini geliştirmeye çalışarak uluslararası hiyerarşide saygınlığını artırmaya çalışır. Benzer bir yaklaşım, ekonomik kalkınma bağlamında da görülebilir. Devletler, dünyanın en hızlı büyüyen ekonomileri olmalarının yarattığı prestije ihtiyaç duymaktadırlar. Söz konusu büyüme rakamları, kadın işgücü olmadan gerçekleştirilemeyeceği için, kadınların işgücüne katılımı desteklenir; ancak ontolojik güvensizliğin daimi oluşu, devletin neoliberal rasyonelliklerini de aşarak, özel alanın bir parçası olan ‘aile’yi daimi olarak kutsamaktadır. Dolayısıyla, iktidar neoliberal feminizm aracılığıyla kadını ekonomik alanda neoliberal özne haline getirerek arzu ettiği uluslararası statüye kısmen yükselse de, ontolojik güvensizliğini tam olarak gideremediği için ‘aile’ye sarılmaktan vazgeçemez.

Malezya ve Türkiye’de birey ve devlet düzeyindeki güvensizlikler karşılaştırıldığında, birey düzeyindeki ontolojik güvensizlikler, devlet düzeyinde ontolojik güvensizliklerden daha fazla farklılaşmaktadır. Devlet düzeyinde Malezya ve Türkiye’de Müslüman öz-benlik, farklı coğrafya ve farklı etnik ‘öteki’lere rağmen baskınlığını korumuş ve cinsiyetlendirilmiş bağlamda aile ve geleneğe söylemlerde benzer şekilde yer verilmesine sebep olmuştur. Malezya ve Türkiye, Müslüman öz-benliklerini farklı ‘öteki’ler karşısında sürdürmeye çalışan (Türkiye için Batılı/seküler öteki; Malezya için İslam-dışı öteki) ancak neoliberal ekonomik sistemleri ve moderniteye entegrasyonları nedeniyle Batı ile ilişkileri oldukça gelişmiş iki ülkedir. Modernitenin yarattığı sıkıntılar zaman zaman her iki iktidar tarafından dile getirilmiş olsa da, ekonomik büyüme rakamlarındaki yükseliş her iki ülkedeki iktidarların da önemli düzeyde kaygısı olmuştur. Her iki ülkenin de üretici güce ihtiyacının olması ve kendilerini Batılı ötekilerle karşılaştırma istekleri (uluslararası hiyerarşi kaygısı) kadınların işgücüne katılımlarını desteklemelerine

sebepe olmuştur ancak Malezyalı siyasal aktörlerin söylemlerinde bu vurgu daha baskındır. Bu durumun aslında, Malezya'nın Türkiye'den görece az nüfusu olması ve ülke içindeki etnik ötekilerin (Çinliler ve Hintliler) ekonomide baskın olması karşısında Malay Müslüman kadın işgücünden yararlanarak iktidar partisi UMNO'nun ekonomik hegemonyayı sağlama girişimi olarak yorumlanabilir.

İki ülke arasındaki farklılığı yaratan unsurlar, kolektif travmalar ve benlik inşalarındaki 'öteki'lerin pozisyonunda gizlidir. Her iki ülkede de Müslüman benlik benimsenmiş olsa da, coğrafi ve sosyal bağlam içerisinde benliklere başka unsurların eklemlenmesini beraberinde getirmiştir. Malezya örneğinde sömürgeciliğin mirası olan etnik sınırlar keskin biçimde inşa edilmiş, hegemonik Malay-Müslümanlık (etnik ve dini kimlik), yine kolonyal dönemin bir parçası olan patriyarkal kurumlar aracılığıyla hegemonik erkekliğin siyasal alanda performatifliğini getirmiştir. Malezya'da hem iktidarın hem de toplumun 1969 Irk Savaşlarını bir travma olarak hatırlayışı, toplumu birarada tutmak için daha fazla çaba sarfetmesine sebep olmuş, bu çaba ise Lau'nun (2014) da ifade ettiği gibi birarada kalma kaygısını beraberinde getirerek devletin ontolojik güvensizliklerinin bir parçasını inşa etmektedir. Böylece devlet, cinsiyetlendirilmiş siyasal alanda hem kolonyal yapının patriyarkal kurumlarının baskısıyla yüzleşmekte hem de Malay-Müslüman kimliğin avantajlarını düşünerek hareket etmektedir. Bu dengeler sağlanmaya çalışılırken devletin ontolojik güvensizliği daimi olarak kalmaktadır.

Türkiye örneğinde ise, modernist seküler kurumsal yapının muhafazakârlar üzerinde yarattığı baskıların travmatik unsurlar içermesi sebebiyle, AK Parti'nin iktidara gelişi ile oluşturduğu pek çok politikada söz konusu travmalardan kaynaklı ontolojik güvensizliğin izleri görülebilir. AK Parti'nin içerideki deneyimlerinden kaynaklı güvensizlikleriyle beraber, hem Müslüman benliğin modernite kaygısının, hem de Türkiye'nin tarihsel olarak Batı karşısında konumlanışının uluslararası statüsüne getirdiği kaygılar da ontolojik güvensizliklerinin temelini oluşturmuştur. Cinsiyetlendirilmiş bağlamda ise devletin uluslararası statüsünün yükselmesi amacıyla kadınların ekonomik kalkınmada neoliberal özne olarak tasavvur edilmesi; diğer yandan modernite kaygısı nedeniyle nostaljik geçmişin kurumsal yapıları olan aile ve geleneğe sarılarak yeni anlatıların inşa edilmesi ve ideal kadının yaratılması, devletin cinsiyetlendirilmiş ontolojik güvensizliğinin yansımalarıdır.

Malezya’da sömürgeci ile hesaplaşmanın kaygısı açık bir şekilde görülürken, Türkiye’de kolonyal geçmişin olmaması Malezya ile en büyük farklılığı inşa etmiştir. Buna rağmen, kolonyalist hayalin Türkiye’deki söylemden uzaklaşmayarak benzer bir kaygıyı yarattığı da anlaşılmaktadır. Aktoprak’ın (2016) da ifade ettiği gibi, Türkiye’nin seküler modernistleri, Batı tarafgirliği ile ‘kolonyalist’ olarak suçlanmış ve AK Parti söyleminde, tıpkı bağımsızlığını kazanmış postkolonyal bir kimlik inşa eden devlet ve toplumda olduğu gibi, ‘öteki’sini oluşturmaktadır. Türkiye’de Batının öteki olarak konumlanması Osmanlı döneminde Batı ile rekabet aracılığıyla şekillenirken; Malezya’da İngiliz sömürgeciliği ile kolonyal öteki inşa edilmiştir.

Yapısal ve duygusal güvensizliğin sonucu olarak hem bireyler hem de gruplar istikrarlı bir kimlik arayarak öznelliklerini güvenlikleştirmeye çalışırlar (Kinnvall, 2006). Malezya ve Türkiye’de farklı konular bağlamında ortaya çıkmaktadır. Her iki ülkede de ekonominin ve ailenin kutsanması ortak noktalar olsa da bu politikaların uygulanmalarında bağlamsal farklılıklar mevcuttur. Malezya ve Türkiye’de söylemsel alanın cinsiyetlendirilmiş inşası milliyetçi ideoloji ve Batı karşıtlığı üzerinden yapılmıştır. İki ülkedeki iktidarların da Batılılaşmayı cinsiyet eşitliğiyle özdeşleştirmesi ve Batı’nın kültürel/ahlaki nüfuzundan kurtulma arzusu ontolojik güvensizliklerinin temelini oluşturmuştur. Böylece, cinsiyet eşitliğini Batı ürünü bir kavram olarak görerek alternatifini yaratma çabası içerisine giren siyasal aktörler kadınları hem ulusun simgeleri olarak tanımlamakta hem de aile kavramı içerisinde kutsallaştırarak sınırlandırmaktadır. Bu durumu meşrulaştırmak için ise anlatılardan yararlanırlar. Anlatılar, Türkiye’de Yeni Türkiye; Malezya’da ise Asya Değerleri olarak iktidarlar tarafından yaratılmaktadır ve amaç, güvensizliklerin giderilmesi için bütünleştirici bir söylem geliştirmektir. Ancak bu söylem içerisindeki ‘öteki’lerin varlığı, anlatıların olumlu yönünü zedelemektedir.

Asya değerleri anlatısında, güçlü kolektivist vurgu ile aile değerlerine ve geleneksel cinsiyet ilişkilerinin rolüne yüklenen özel anlam, ahlaki açıdan yozlaşmış ve gerileyen Batı kültürü karşısında aşırılıklardan uzak alternatif bir İslami/milliyetçi modernite anlayışını yansıtarak Müslüman aile hayatının ve hukukunun karakterini şekillendirmiştir. Böylece ulusal iyi, “Aile Değerleri” aracılığıyla günlük aile yaşamına ilişkin fikirlere açıkça bağlanmıştır (Milner, 1998; Stivens, 1998, 2006). Asya değerleri anlatısı, birey ve devlet için ontolojik güvenlik sağlama açısından

hem kalpsiz dünyada bir sığınak, hem de yeni küresel düzene yabancılaşma karşısında bir protesto olanağı sunar (Stivens, 2006: 365). Yeni Türkiye anlatısı ise Kemalist geçmişe karşı nostaljik geçmişe referansı olan ancak Müslüman benliğinin yeniden inşa edildiği refleksif ve reformist bir karaktere sahiptir. Yeni Türkiye aynı zamanda bir dizi toplumsal norm ve değerleri de işaret ettiği için aynı zamanda cinsiyetlendirilmiştir. Her iki devletin de benliklerini güven altına almak için anlatıların inşası gibi çeşitli stratejiler izlemesi, biyografik sürekliliklerini sağlamak ile ilgilidir. Devletler benliklerinin algısı ile ilgili kaygıya sahip olduklarında bunu gidermek için çabalar ve biyografik sürekliliklerinin içindeki kimlikleri de birleştirici bir kolektif kimlik yaratarak, kimliğin içerisine ‘destekçileri’ alırlar, kimliğin dışarısındakileri ile ötekileştirerek söylemin dışına iterler. Bu strateji devletler için de oldukça faydalıdır çünkü alternatifleri söylemsel alandan bertaraf ederek meşruiyetlerini arttırırlar, iktidarlarını sürdürme olasılıkları artar.

Her iki anlatıda da devletlerin ontolojik güvensizlikleri tanıdık kavramlara referans göstererek Müslüman benliklerinin güvensizliklerini gidermeye çabalamaktadırlar. Ancak bu süreçte oluşturulan normatif kurgular, kadınların kendi özne olabilme olasılıklarını sınırlayarak güvensizliklerini arttırmaktadır. Devlet-birey güvensizliklerindeki bu uyumsuzluk, siyasal elitlerin söylemlerinde kadınların ulusun ya da medeniyetin taşıyıcıları olarak tasvir edilmelerine, asıl problemleri olan yasal düzenlemelerdeki problemlerin ortadan kaldırılamamasına ya da toplumsal cinsiyet rollerini perçinleyen cinsiyetçi söylemlerin sürekliliğine sebep olmaktadır. Batı hegemonyasının bir parçası olarak görülen modernitenin bu anlatıların sürekliliğini bozucu niteliği ve öz-benlikte kaygıya sahip oluşu, devletleri yeni stratejiler benimsemeye iterek yeni anlatılar geliştirmeye ya da anlatı içerisindeki söylemleri daha işlevsel hale getirmek için yeni araçlar bulmaya zorlamaktadır. Türkiye’de bu araçlardan en makul olanı İstanbul Sözleşmesi’nden çekilerek, gerekirse yeni ve ‘yerel’ bir sözleşmeyle Batılı ötekileri yenebileceğini iddia etmekte görülebilir. Malezya’da ise CEDAW maddelerindeki çekincelerin söylemde yer almamasına rağmen, kadınlara yönelik ekonomik politikalara odaklanılması güvensizliklerin farklı araçlarla ortadan kaldırılma çabasını göstermektedir.

Gelecek araştırmalar bilhassa muhafazakâr siyasal aktörler ya da seçmenlerin ontolojik güvensizliklerinin farklı ülkelerdeki yansımalarına odaklanabilir. Örneğin

farklı kültürlerdeki iktidarların ve bireylerin benliklerinin güvenliğini sağlamak için hangi stratejilere başvurdukları analiz edilebilir. Bununla beraber ontolojik güvenlik, duygu sosyolojisi literatürüyle birleştirilerek farklı duygular ile olan ilişkisi analiz edilebilir. Literatür, ontolojik güven(siz)liği büyük ölçüde kaygı ile ilişkilendirse de, cinsiyet politikaları söz konusu olduğunda olumsuz duygular çeşitlenebilir.

KAYNAKÇA

- Abdul Hamid, A.F. (2020). Regaining the Islamic Centre? A Malaysian Chronicle of Moderation and Its Discontents, in Osman, M. N. M. Pathways to Contemporary Islam: New Trends in Critical Engagement. 181-212.
- Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American anthropologist*, 104(3), 783-790.
- Ahmad, N., Aminuddin, R., Othman, R., Ghazali, N., & Syuhada, N. (2017). Cedaw Implementation in Malaysia: An Overview of Reservations from Islamic Perspective. *Intellectual Discourse*, 25, 615–635.
<https://journals.iium.edu.my/intdiscourse/index.php/id/article/view/1068>
- Akkoyunlu, K., & Öktem, K. (2016). Existential insecurity and the making of a weak authoritarian regime in Turkey. *Southeast European and Black Sea Studies*, 16(4), 505-527.
- Aktaş, G. (2013). Feminist söylemler bağlamında kadın kimliği: Erkek egemen bir toplumda kadın olmak. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 30(1).
- Aktoprak, E. (2016). Postkolonyal Bir "Dava" Olarak "Yeni Türkiye" nin Yeni Ulusu. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 71(1), 1-32.
- Aminuddin, N. A. (2020). Ethnic differences and predictors of racial and religious discriminations among Malaysian Malays and Chinese. *Cogent Psychology*, 7(1), 1766737. Ashgar 2004
- Autesserre, S. (2012). Dangerous tales: Dominant narratives on the Congo and their unintended consequences. *African Affairs*, 111(443), 202-222.
- Ayan, V. M. (2019). *AKP devrinde medya âlemi*. Yordam Kitap.
- Bravo López, F. (2011). Towards a definition of Islamophobia: Approximations of the early twentieth century. *Ethnic and racial studies*, 34(4), 556-573.

- Abaza Mona. 1999 Intellectuals, Power and Islam in Malaysia : S.N. al-Attas or the Beacon on the Crest of a Hill. In: Archipel, volume 58, 1999. L'horizon nousantarien. Mélanges en hommage à Denys Lombard (Volume III) pp. 189-217
- Abbott, J. P., & Gregorios-Pippas, S. (2010). Islamization in Malaysia: Processes and dynamics. *Contemporary Politics*, 16(2), 135-151.
- Acar, F., & Altunok, G. (2013). The 'politics of intimate' at the intersection of neo-liberalism and neo-conservatism in contemporary Turkey. In *Women's Studies International Forum* (Vol. 41, ss. 14-23). Pergamon.
- Adak, S. (2010). Construction of gendered identities in Turkish national memory: 'Our' women and 'other' women in the stories of Ömer Seyfettin. *Çankaya University Journal of Humanities and Social Sciences*, 7(1), 75-100.
- Adisönmez, U. C. (2019). When conflict traumas fragment: investigating the sociopsychological roots of Turkey's Intractable conflict. *Political Psychology*, 40(6), 1373-1390.
- Adisönmez, U. C. & Recep Onursal (2020): Governing Anxiety, Trauma and Crisis: The Political Discourse on Ontological (In)Security after the July 15 Coup Attempt in Turkey, *Middle East Critique*
- Aguinis, H., & Solarino, A. M. (2019). Transparency and replicability in qualitative research: The case of interviews with elite informants. *Strategic Management Journal*, 40(8), 1291-1315.
- Agius, C., Rosamond, A. B., & Kinnvall, C. (2020). Populism, ontological insecurity and gendered nationalism: Masculinity, climate denial and Covid-19. *Politics, Religion & Ideology*, 21(4), 432-450.
- Agius, C. (2022). 'This is not who we are': Gendered bordering practices, ontological insecurity, and lines of continuity under the Trump presidency. *Review of International Studies*, 48(2), 385-402.
- Ahmed, L. (1992). *Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate*. Yale University Press.
- Al Khazraji, N. H. F. (2018). Insights into CDA: socio-cognitive cultural approach. *International Journal of English Linguistics*, 8(2).
- Angermuller, J. & Kollmorgen, Raj (2019). Discourse Approaches. In: Merkel, Wolfgang; Kollmorgen, Raj and Wagener, Hans-Jürgen eds. *The Handbook of*

Political, Social, and Economic Transformation. Oxford: Oxford University Press, pp. 212–220.

- Ainslie, M. (2015). Thai horror film in Malaysia: Urbanization, cultural proximity and a Southeast Asian model. *Plaridel*, 12(2), 55-82.
- Ainslie, M. J. (2017). Korean soft masculinity vs. Malay hegemony: Malaysian masculinity and Hallyu fandom. *Korea Observer*, 48(3), 609-638.
- Akın, C. E. (2016). The Quest to Masculinity: Gendering Ontological Security, Honor and Shame in Syrian Self-Identity (Doctoral dissertation, Central European University).
- Akgün, B. (2001) Aspects of Party System Development in Turkey, *Turkish Studies*, 2:1, 71-92, DOI: 10.1080/14683849.2001.11009174
- Aktas, M. (2011). Can Turkey be a Role Model for the Muslim Countries?. In *2nd International Conference on Humanities, Historical and Social Sciences, IPEDR* (Vol. 17, pp. 164-168).
- Akyılmaz, Ö., & Köksalan, M. E. (2016). Türkiye'de İslami Feminizm ve Kadın Kimliğinin Yeniden İnşası: Reçel Blog Örneği. *Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Dergisi*. Cilt:24 Sayı:2, 126-145.
- Alkan, A. (2009). “Cinsiyet Dinamiklerinin Peşinden Mekânın İzini Sürmek”, *Cins Cins Mekân*, (Der. A. Alkan), Varlık Yayınları, İstanbul.
- Altan-Olcay, Ö. (2009). Gendered projects of national identity formation: The case of Turkey. *National Identities*, 11(2), 165-186.
- Altıok, Ö. (2013). Reproducing the nation. *Contexts*, 12(2), 46-51.
- Altuntaş, N., & Demirkanoğlu, Y. (2017). Adalet ve kalkınma partisi'nin kadına ilişkin söylem ve politikalarına bakış: muhafazakâr demokratlıktan muhafazakârlığa doğru evrilişin izdüşümleri. *Akademik Yaklaşımlar Dergisi*, 8(1), 65-96.
- Angrist, M. (2012). War, resisting the West, and women's labor: Toward an understanding of Arab exceptionalism. *Politics & Gender*, 8(1), 51-82.
- Anwar, Z. (2004). Islamisation and its Impact on Laws and the Law-Making Process in Malaysia. *Warning Signs of Fundamentalism*, 74.
- Anwar, E (2006): Gender and Self in Islam. London, New York: Routledge (Routledge advances in Middle East & Islamic studies, 10).

- Ariffin, R. (1999). Feminism in Malaysia: A historical and present perspective of women's struggles in Malaysia. In *Women's Studies International Forum* (Vol. 22, No. 4, pp. 417-423). Pergamon.
- Arosoaie, A. (2020) Malay-Muslim women machineries: PAS Dewan Muslimat & UMNO Wanita in GE14, *The Round Table*, 109:2, 193-208,
- Aral, B. (2018). A Critique of Western Modernity and the Narrative about Turkey as "Model State". *İnsan ve Toplum*, 8(2), 1-18.
- Aranda, E., Blackwell, R., & Rosa, A. (2021). " Even if they promise, you know it won't happen": Ontological Insecurity from Overlapping Collective and Cultural Trauma. *Centro Journal*, 33(1).
- Arat, Y. (2010). Women's Rights and Islam in Turkish politics: The Civil Code Amendment. *The Middle East Journal*, 64(2), 235–251.
- Ayata, A. (1997). *The Emergence of Identity Politics in Turkey. New Perspectives on Turkey*, 17, 59–73.
- Ayata, A. G., & Tütüncü, F. (2013). Party Politics of the AKP (2002–2007) and the Predicaments of Women at the Intersection of the Westernist, Islamist and Feminist Discourses in Turkey 1. In *Gender and Diversity in the Middle East and North Africa* (pp. 71-92). Routledge.
- Aydın Düzgit, S. (2019). The Islamist-Secularist divide and Turkey's descent into severe polarization. In: Carothers, Thomas and O'Donohue, Andrew, (eds.) *Democracies Divided: The Global Challenge of Political Polarization*. Brookings Institution Press, Washington, DC, pp. 17-37
- Aydın-Düzgit, S., & Balta, E. (2019). When elites polarize over polarization: Framing the polarization debate in Turkey. *New Perspectives on Turkey*, 60, 153-176
- Ayten, D. (2021). Japonya'da erkekliklerin değişimi. *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü /, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı, Uluslararası İlişkiler Bilim Dalı*
- Azizah, W. (2002). Women in politics: reflections from Malaysia. *International IDEA. Women in parliament*, 191-202.
- Badran, M. (1991). Competing agenda: Feminists, Islam and the state in nineteenth-and twentieth-century Egypt. In *Women, Islam and the state* (pp. 201-236). Palgrave Macmillan, London.

- Badran, M. (2013). Political Islam & Gender in Esposito & Shain. The Oxford Handbook of Islam & Politics, Chapter 7.
- Barkawi, T. (2009). 'Small Wars' and Big Consequences: From Korea to Iraq. *Globalizations*, 6(1), 127-131.
- Barker, C. (1999). *Television, globalization and cultural identities* (pp. 84-93). Buckingham: Open University Press.
- Barr, M. D. (2003). *Cultural politics and Asian values: The tepid war*. Routledge.
- Barr, M. D., & Govindasamy, A. R. (2010). The Islamisation of Malaysia: Religious nationalism in the service of ethnonationalism. *Australian Journal of International Affairs*, 64(3), 293-311.
- Basarudin, A. (2016). *Humanizing the sacred: Sisters in Islam and the struggle for gender justice in Malaysia*. University of Washington Press.
- Baumann, G. (2001). Culture and collectivity: Constructivism as the methodology of choice: A reply to Veit Bader. *Ethnicities*, 1(2), 274-282.
- Benslama, F. (2009). *Psychoanalysis and the Challenge of Islam*. University of Minnesota Press.
- Berenskoetter, F. (2014). Parameters of a national biography. *European journal of international relations*, 20(1), 262-288.
- Berenskoetter, F., & Giegerich, B. (2010). From NATO to ESDP: A social constructivist analysis of German strategic adjustment after the end of the Cold War. *Security Studies*, 19(3), 407-452.
- Berktaş, F. (1996). Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hristiyanlıkta ve İslamîyette Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım. *Metis Yay. İstanbul*.
- Bezircan-Tanış, B. (2019). History-writing in Turkey through securitization discourses and gendered narratives. *European Journal of Women's Studies*, 26(3), 329-344.
- Bora, A. (2011). Hatırlananlar & Unutulanlar: İslam Coğrafyasında Modernleşme & Kadın Hareketleri. *Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 53, 51-66.
- Bora, A. & Günel, A. (2014). 90'larda Türkiye'de feminizm. İstanbul: İletişim Yayınları
- Bora, T. (2016). Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler: Türkiye'de Siyasî İdeolojiler. İletişim yayınları.
- Bhabha, H. K. (1994). Anxious nations, nervous states. In Joan Copjec (ed.), *Supposing the Subject*. Verso. pp. 201--17.

- Bell, D. (Ed.). (2006). *Memory, trauma and world politics: Reflections on the relationship between past and present*. Springer.
- Bilgiç, A. (2015). 'We are not barbarians': Gender politics and Turkey's quest for the West. *International Relations*, 29(2), 198-218.
- Bilić, B., & Georgaca, E. (2007). Representations of "mental illness" in Serbian newspapers: A critical discourse analysis. *Qualitative Research in Psychology*, 4(1-2), 167-186.
- Bion, W. R. (2003). *Experiences in groups: And other papers*. Routledge.
- Blommaert, J., & Bulcaen, C. (2000). Critical discourse analysis. *Annual review of Anthropology*, 29(1), 447-466.
- Brown, W. (1995). *States of injury: Power and freedom in late modernity*. Princeton University Press.
- Brown, G. K. (2004). *Civil society and social movements in an ethnically divided society: The case of Malaysia, 1981-2001* (Doctoral dissertation, University of Nottingham).
- Bodur Ün, M., & Arıkan, H. (2022). Europeanization and De-Europeanization of Turkey's Gender Equality Policy: The Case of the Istanbul Convention. *JCMS: Journal of Common Market Studies*, 60(4), 945-962.
- Bolton, D. (2021). Targeting ontological security: Information warfare in the modern age. *Political Psychology*, 42(1), 127-142.
- Botterill, K., Hopkins, P., & Sanghera, G. S. (2019). Young people's everyday securities: pre-emptive and pro-active strategies towards ontological security in Scotland. *Social & Cultural Geography*, 20(4), 465-484.
- Bozdogan, S., Bozdoğan, S., & Kasaba, R. (Eds.). (1997). *Rethinking modernity and national identity in Turkey* (Vol. 7). University of Washington Press.
- Burul, Y., & Eslen-Ziya, H. (2018). Understanding 'new Turkey' through women's eyes: gender politics in Turkish daytime talk shows. *Middle East Critique*, 27(2), 179-192.
- Butler, J. (2008). Cinsiyet belası. *Metis Yayıncılık, İstanbul*.
- Buzan, B., Wæver, O., Wæver, O., & De Wilde, J. (1998). *Security: A new framework for analysis*. Lynne Rienner Publishers.
- Buzan, B. (2007). *People, states & fear: an agenda for international security studies in the post-cold war era*. ECPR press.

- Browning, C. S., & Joenniemi, P. (2017). Ontological security, self-articulation and the securitization of identity. *Cooperation and conflict*, 52(1), 31-47.
- Bryman, A. (2012). *Social research methods*. Oxford University press.
- Cash, J. (2020). Psychoanalysis, cultures of anarchy, and ontological insecurity. *International theory*, 12(2), 306-321.
- Cash, J., & Kinnvall, C. (2017). Postcolonial bordering and ontological insecurities. *Postcolonial studies*, 20(3), 267-274.
- Campbell, D. (1992) *Writing Security: United States Foreign Policy and Politics of Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Charrad, M. M. (2011). Gender in the Middle East: Islam, state, agency. *Annual Review of Sociology*, 37, 417-437.
- Chatterjee, P. (2012). Nationalism today. *Rethinking Marxism*, 24(1), 9-25.
- Chan, N. (2020). In moderation of 'strangers': terrorism, ontological (In) security and counter-narratives in Malaysia. *Critical Studies on Security*, 8(1), 28-45.
- Chee, N. Y. (2007). Gender equality in Malaysia: Islamic feminism and Sisters in Islam.
- Chernobrov, D. (2019). *Public Perception of International Crises: Identity, Ontological Security and Self-Affirmation*. Rowman & Littlefield.
- Cindoğlu, D., & Zencirci, G. (2008). The headscarf in Turkey in the public and state spheres. *Middle Eastern Studies*, 44(5), 791-806.
- Cindoğlu, D., & Ünal, D. (2017). Gender and sexuality in the authoritarian discursive strategies of 'New Turkey'. *European Journal of Women's Studies*, 24(1), 39-54.
- Connors, M. K. (2011). Asian Values Redux? The international politics of rights, democracy and culture. In *The New Global Politics of the Asia Pacific* (pp. 258-276). Routledge.
- Coşar S. & Yeğenoğlu M. & (2012). The AK Parti and the Gender Issue: Shuttling between Neoliberalism and Patriarchy. In S. Coşar and G. Yücesan-Özdemir (Eds.) *Silent Violence: Neoliberalism, Islamist Politics and the AK Parti Years in Turkey*. (pp. 179-209). Ottawa, Red Quill Books
- Cresswell J.W. & Plano Clark V.L. (2011). *Designing and conducting mixed method research*. 2nd Sage; Thousand Oaks, CA.

- Crouch, H. (2001). Managing ethnic tensions through affirmative action: The Malaysian experience. In N. J. Colletta, T. G. Lim, & A. Kelles-Viitanen (Eds.), *Social cohesion & conflict prevention in Asia* (pp. 225-262). Washington, DC: The World Bank.
- Croft, S. (2012). Constructing ontological insecurity: the securitization of Britain's Muslims. *Contemporary security policy*, 33(2), 219-235.
- Cruikshank, J. (2012). The Role of Qualitative Interviews in Discourse Theory. *Critical approaches to discourse analysis across disciplines*, 6(1).
- Çaha, Ö. (2013). *Women and civil society in Turkey: Women's movements in a Muslim society*. Routledge.
- Çagaptay, S. (2009). Is Turkey Leaving the West?. *Foreign Affairs*, 26.
- Çakır, S. (2007). Feminism and feminist history-writing in Turkey: The discovery of Ottoman feminism. *Aspasia*, 1(1), 61-83.
- Çapan, G.Z., & Zarakol, A. (2019). Turkey's ambivalent self: ontological insecurity in 'Kemalism' versus 'Erdoğanism'. *Cambridge Review of International Affairs*, 32(3), 263-282.
- Çarkoğlu, A., & Toprak, B. (2007). *Religion, society and politics in a changing Turkey*. Tesev.
- Çelik, A. B. (2014). The Kurdish issue and levels of ontological security. In *Conflict Resolution and Ontological Security* (pp. 52-70). Routledge.
- Dai, H. D. (2005). Transformation of Islamic political identity in Turkey: Rethinking the West and Westernization. *Turkish studies*, 6(1), 21-37.
- Dalbay, R., & Avcı, N. (2018). Kimlik İnşasına İlişkin Temel Yaklaşımlar ve Bu Yaklaşımların Türkiye'ye Yansımaları. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 23(1), 17-39.
- Darwich, M. (2016). The ontological (in) security of similarity Wahhabism versus Islamism in Saudi foreign policy. *Foreign Policy Analysis*, 12(3), 469-488.
- Delehanty, W. K., & Steele, B. J. (2009). Engaging the narrative in ontological (in) security theory: insights from feminist IR. *Cambridge Review of International Affairs*, 22(3), 523-540.
- Dettman, S. (2020). Authoritarian innovations and democratic reform in the "New Malaysia". *Democratization*, 27(6), 1037-1052.

- Devasahayam, T. W. (2005). Power and pleasure around the stove: The construction of gendered identity in middle-class south Indian Hindu households in urban Malaysia. In *Women's studies international forum* (Vol. 28, No. 1, pp. 1-20). Pergamon.
- Diner, C., & Toktaş, Ş. (2010). Waves of feminism in Turkey: Kemalist, Islamist and Kurdish women's movements in an era of globalization. *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 12(1), 41-57.
- Drakoularakos, S. (2021). Turkey and Erdoğan's rising "Lausanne Syndrome". *Digest of Middle East Studies*, 30(1), 22-33.
- Dupuis, A. & Thorns, D.C. (1998). Home, Home Ownership and the Search for Ontological Security. *Sociological Review* 46 (1): 24-47.
- Durakbaşı, A. (2000). *Halide Edib: Türk modernleşmesi & feminizm* (Vol. 100). İletişim Yayınları.
- Edenborg, E. (2021). 'Traditional values' and the narrative of gay rights as modernity: Sexual politics beyond polarization. *Sexualities*, 13634607211008067.
- Edwards, C., Molnár, G., & Tod, D. (2022). Searching for ontological security: women's experiences leading to high drive for muscularity. *Qualitative Research in Sport, Exercise and Health*, 14(4), 609-627.
- Ejdus, F. (2018). Critical situations, fundamental questions and ontological insecurity in world politics. *Journal of international relations and development*, 21(4), 883-908.
- Ejdus, F. (2020). Conflict, Peace, and Ontological Security. *Journal: The Palgrave Encyclopedia of Peace and Conflict Studies*, 1-9.
- Ejdus, F. (2021). Abjection, materiality and ontological security: A study of the unfinished Church of Christ the Saviour in Pristina. *Cooperation and Conflict*, 56(3), 264-285.
- Erdoğan, R.T. (2004), International Symposium On Conservatism and Democracy -Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu, AK Parti.
- Ertem, H. S., & Düzgün, A. N. (2021). Uluslararası İlişkiler Disiplininde Ontolojik Güvenlik Teorisi: Kavram ve Literatür Odaklı Bir İnceleme. *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, 17(37), 39-83.
- Esen, B., & Gumuscu, S. (2016). Rising competitive authoritarianism in Turkey. *Third World Quarterly*, 37(9), 1581-1606.

- Esmer, Y. (2019). Identity Politics: Extreme Polarization and the Loss of Capacity to Compromise in Turkey. In *Democracy under Threat* (pp. 121-146). Palgrave Macmillan, Cham.
- Elias, J. (2015): Civil Society & the Gender Politics of Economic Competitiveness in Malaysia. In *Globalizations* 12 (3), pp. 347–364.
- Elias, J. (2020). *Gender Politics and the Pursuit of Competitiveness in Malaysia: Women on Board*. Routledge.
- El-Said, H., & Harrigan, J. (2006). Globalization, international finance, and political Islam in the Arab world. *The Middle East Journal*, 60(3), 444-466.
- El Omari, D., Hammer, J., & Khorchide, M. (Eds.). (2019). *Muslim women and gender justice: Concepts, sources, and histories*. Routledge
- Eslen-Ziya & Korkut, U. (2010). Political Religion and Politicized Women in Turkey: Hegemonic Republicanism Revisited. *Politics, Religion and Ideology*.
- Eslen-Ziya, H., & Kazanoğlu, N. (2022). De-democratization under the New Turkey? Challenges for women's organizations. *Mediterranean Politics*, 27(1), 101-122.
- Fairclough, N. & Wodak, R. (1997). Critical discourse analysis. *Discourse as Social Interaction*. Ed. Teun van Dijk. Thousand Oaks, CA: Sage
- Fairclough, N. (2001). Critical discourse analysis. *How to analyse talk in institutional settings: A casebook of methods*, 25-38.
- Fairclough, N. (2013). *Critical discourse analysis: The critical study of language*. Routledge.
- Fairclough, N. (1995). *Media discourse*. London: Edward Arnold.
- Fernandez J. L. (N.A.) Women and Education in Malaysia. *Preparing Graduates for Employment*, 8. http://eprints.usm.my/34214/1/BULLETIN_5_PART_4.pdf
- Fernando, J. M. (2015). "Special Rights in the Malaysian Constitution and the Framers' Dilemma, 1956–57." *The Journal of Imperial and Commonwealth History* 43, no. 3 (2015): 535–556. doi:10.1080/03086534.2014.974876.
- Franzosi, R. (1998). Narrative analysis—or why (and how) sociologists should be interested in narrative. *Annual review of sociology*, 24(1), 517-554.
- Frost, N. (2011). Qualitative research in psychology. *Qualitative research methods in psychology: combining core approaches*, 3-15.

- Furuoka, F. (2007). Malaysia-Japan relations under the Mahathir administration: Case studies of the “Look East” Policy and Japanese investment in Malaysia. *Asian Survey*, 47(3), 505-519.
- Gabriel, S. P. (2015). The meaning of race in Malaysia: Colonial, post-colonial and possible new conjunctures. *Ethnicities*, 15(6), 782-809.
- Garlick, S. (2021). Technologies of (in) security: Masculinity and the complexity of neoliberalism. *Feminist Theory*, 14647001211046323.
- Geertz (1991) İki Kültürde İslam: Fas ve Endonezya'da Değişim. Küre Yayınları. Ankara.
- Geri, M. (2016). The Securitization of the Kurdish Minority in Turkey: Ontological Insecurity and Elite's Power Struggle as Reasons of the Recent Re-Securitization. *Digest of Middle East Studies*, 26(1), 187-202.
- Giddens, A. (1991). Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age. Stanford, CA: Stanford University Press
- Giersdorf, S., & Croissant, A. (2011). Civil society and competitive authoritarianism in Malaysia. *Journal of Civil Society*, 7(1), 1-21.
- Glas, S., Spierings, N., Lubbers, M., & Scheepers, P. (2019). How politics shape support for gender equality and religiosity's impact in Arab countries. *European Sociological Review*, 35(3), 299-315.
- Glynos, J., & Howarth, D. (2008). Structure, agency and power in political analysis: Beyond contextualised self-interpretations. *Political studies review*, 6(2), 155-169.
- Goh, J. N. (2013). Malaysian masculine exposé: Queering the politics of non-heteronormative Malay-Muslim men. In *Queer sexualities: Diversifying queer, queering diversity* (pp. 15-30). Brill.
- Gomez, E. T. (2007). *Politics in Malaysia*. New York: Routledge.
- Gökarıksel, B., & Secor, A. J. (2017). Devout Muslim masculinities: The moral geographies and everyday practices of being men in Turkey. *Gender, Place & Culture*, 24(3), 381-402.
- Göl, A. (2009). The Identity of Turkey: Muslim and secular. *Third World Quarterly*, 30(4), 795-811.
- Göle, N. (1991). Modern mahrem. *İstanbul: Metis Yayınları*.

- Grosfoguel, R. (2012). The dilemmas of ethnic studies in the United States: Between liberal multiculturalism, identity politics, disciplinary colonization, and decolonial epistemologies. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 10(1), 9.
- Gustafsson, K. (2014) Memory Politics and Ontological Security in SinoJapanese Relations, *Asian Studies Review*, 38:1, 71-86, DOI: 10.1080/10357823.2013.852156
- Gustafsson, K., & Krickel-Choi, N. C. (2020). Returning to the roots of ontological security: insights from the existentialist anxiety literature. *European Journal of International Relations*, 26(3), 875-895.
- Güç, A. (2008). İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2), 649-673.
- Gündüz, Z. Y. (2015). The" New Turkey": Fetishizing Growth with Fatal Results. *Monthly Review*, 67(2), 40.
- Güngör, O. (2018). *Türkiye'de İslami feminizm: İslami feminist perspektife ilişkin bir inceleme* (Master's thesis, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü).
- Haque, M.S. (2003). The role of the state in managing ethnic tensions in Malaysia: A critical discourse. *American Behavioral Scientist*, 47, 240-266.
- Hamayotsu, K. (2003). Politics of Syariah reform: the making of the state religio-legal apparatus. In *Malaysia: Islam, society and politics*. Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS).
- Hamid, A. F. A. (2020). The State, Ulama and Islam in Malaysia and Indonesia. Religion and Society in Asia. *Pacific Affairs*, 93(1), 233-236.
- ysia: Islam, Society and Politics: Essays in Honour of Clive S. Kessler.
- Hankiss, A. (1981) Ontologies of the Self: On the Mythological Rearranging of One's Life History. In *Biography and Society: The Life History Approach in the Social Sciences*, edited by Daniel Bertaux. Beverly Hills: Sage
- Harel-Shalev A and Kook R (2021) Ontological Security, Trauma and Violence, and the Protection of Women: Polygamy Among Minority Communities. *Front. Psychol.* 12:743478. doi: 10.3389/fpsyg.2021.743478
- Harper, T. N. (2001). *The end of empire and the making of Malaya*. Cambridge Univ Pr.
- Hart, J. (1992). Cracking the code: Narrative and political mobilization in the Greek resistance. *Social Science History*, 16(4), 631-667.

- Hartmann, H. I. (1981). The family as the locus of gender, class, and political struggle: The example of housework. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 6(3), 366-394.
- Hassan, B. S., & Zaleha, S. (2003). Strategies for public participation: Women and Islamic fundamentalism in Malaysia. The freedom to do God's will, 49-74.
- Haynes, J. (2010). Politics, identity and religious nationalism in Turkey: from Atatürk to the AK Parti. *Australian Journal of International Affairs*, 64(3), 312-327.
- Healey, L. (2000). Gender, "Aliens", and the National Imaginary in Contemporary Malaysia, *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, October 2000, Vol. 15, No. 2 (October 2000), pp. 222-254
- Hilley, J. (2001). *Malaysia: Mahathirism, hegemony and the new opposition*. Zed Books.
- Hoffstaedter, G. (2013). Secular state, religious lives: Islam and the state in Malaysia. *Asian Ethnicity*, 14(4), 475-489.
- Hoon, C. Y. (2004). Revisiting the Asian values argument used by Asian political leaders and its validity. *Indonesian Quarterly*, 32(2), 154.
- Hui, T. B. (2012). Sexuality, Islam and politics in Malaysia: A study on the shifting strategies of regulation. PhD Thesis. Department of Southeast Asian Studies. National University of Singapore.
- Huysmans, J. (1998). Security! What do you mean? From concept to thick signifier. *European journal of international relations*, 4(2), 226-255.
- Hussin, I. (2016). *The Politics of Islamic Law: Local Elites, Colonial Authority, and the Making of the Muslim State*. Chicago: University of Chicago Press
- Hwang, J. C. (2009). *Peaceful Islamist mobilization in the Muslim world: What went right*. Palgrave Macmillan US.
- İnan, E. (2011). Politik psikoloji ve siyasal iletişim. *Erişim adresi: http://www.politikadergisi.com/sites/default/files/kutuphane/politik_psikoloji_ve_siyasal_iletisim.pdf*.
- Inglehart, R. F. (2018). Modernization, existential security, and cultural change. *Handbook of advances in culture and psychology*, 7.
- Innes, A. J., & Steele, B. J. (2013). Memory, trauma and ontological security. In *Memory and trauma in international relations* (pp. 31-45). Routledge.

- Innes, A. J. (2017). Everyday ontological security: Emotion and migration in British soaps. *International Political Sociology*, 11(4), 380-397.
- Izharuddin, A. (2019). The 30% Hope: Securing the Electoral Success of Women in Malaysia Baharu. *New Mandala*, 1-14.
- Jahedi, M., Abdullah, F. S., & Mukundan, J. (2014). An overview of focal approaches of critical discourse analysis. *International journal of education and literacy studies*, 2(4), 28-35.
- Jacobsen, M. & Bruun, O. (2000) Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia, Richmond: Curzon
- Jenkins, S. Y. (1996). Psychotherapy and Black female identity conflicts. *Women & Therapy*, 18(1), 59-74.
- Jenkins, G. (2008). *Political Islam in Turkey: Running West, Heading East?*. Springer.
- Juego, B. (2018). The institutions of authoritarian neoliberalism in Malaysia: A critical review of the development agendas under the regimes of Mahathir, Abdullah, and Najib. *Austrian Journal of South-East Asian Studies*, 11(1).
- Kahn, J. S. (1997). Culturalizing Malaysia: Globalism, tourism, heritage and the city in Georgetown. *Tourism, ethnicity and the state in Asian and Pacific Societies*, 99-127.
- Kaliber, A., & Kaliber, E. (2019). From de-Europeanisation to anti-Western populism: Turkish foreign policy in flux. *The International Spectator*, 54(4), 1-16.
- Kancı, T. (2009). Reconfigurations in the Discourse of Nationalism and National Identity: Turkey at the Turn of the Twenty-first Century. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 9(3), 359-376.
- Kandiyoti, D. (Ed.). (1991). *Women, Islam and the state* (Vol. 105). Philadelphia: Temple University Press.
- Kandiyoti, D. (2005). The politics of gender and reconstruction in Afghanistan (No. 4). UNRISD Occasional Paper.
- Kaya, Y., & Sunar, L. (2015). The culture wars redux? The polarization of social and political attitudes in Turkey. *Social Currents*, 2(4), 393-412.
- Kazharski, A. (2020). Civilizations as ontological security? Stories of the Russian trauma. *Problems of Post-Communism*, 67(1), 24-36.

- Kazemian, B., & Hashemi, S. (2014). Critical discourse analysis of Barack Obama's 2012 speeches: Views from systemic functional linguistics and rhetoric. *Theory and Practice in Language Studies (TPLS)*, 4(6), 1178-1187.
- Kent, A. (2008). Healing Bodies of Thought: The State of Gender in the Sathya Sai Baba Movement in Malaysia. *Gender Politics in Asia: Women Manoeuvring Within Dominant Gender Orders*, (3).
- Kerslake, C., Öktem, K., & Robins, P. (Eds.). (2010). *Turkey's engagement with modernity: Conflict and change in the twentieth century*. Springer.
- Khalid, K. M. (2003). "September 11" and the changing dynamics of Malaysia US relations. *Asian Review*, 16, 91-112.
- Khattab, U. M. (2010). Who are the diasporas in Malaysia? The discourse of ethnicity and Malay (sian) identity. *Sosiohumanika*, 3(2).
- Khoo, B. T. (1995). *Paradoxes of Mahathirism: an intellectual biography of Mahathir Mohamad*. Oxford University Press, USA.
- Kocamaner, H. (2018). The politics of family values in Erdogan's New Turkey. *Middle East Report*, 48(3), 288.
- Koga, K. & Nordin, Z.H. (2020) Institutional collapse and shifting balance of ontological security: role of Malaysia's dual identity in the decay of ASPAC in the 1960s and 1970s, *The Pacific Review*, 33:5, 842-871.
- Kohno, A., Dahlui, M., Farid, N. D. N., Ali, S. H., & Nakayama, T. (2019). In-depth examination of issues surrounding the reasons for child marriage in Kelantan, Malaysia: a qualitative study. *BMJ open*, 9(9), e027377.
- Korkut, U., & Eslen-Ziya, H. (2016). The discursive governance of population politics: the evolution of a pro-birth regime in Turkey. *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, 23(4), 555-575.
- Kierkegaard, S. (1980). *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin*, Translated by R. Thomte. Princeton, NJ: Princeton University Press
- Kinnvall, C. (2002). Nationalism, religion and the search for chosen traumas: Comparing Sikh and Hindu identity constructions. *Ethnicities*, 2(1), 79-106.
- Kinnvall, C. (2018). Ontological insecurities and postcolonial imaginaries: The emotional appeal of populism. *Humanity & society*, 42(4), 523-543.

- Kinnvall, C. (2004). Globalization and religious nationalism: Self, identity, and the search for ontological security. *Political psychology*, 25(5), 741-767.
- Kinnvall, C. (2017). Feeling ontologically (in) secure: States, traumas and the governing of gendered space. *Cooperation and conflict*, 52(1), 90-108.
- Kinnvall, C., & Lindén, J. (2010). Dialogical selves between security and insecurity: Migration, multiculturalism, and the challenge of the global. *Theory & Psychology*, 20(5), 595-619.
- Kinnvall, C., & Nesbitt-Larking, P. (2009). Security, subjectivity and space in postcolonial Europe: Muslims in the diaspora. *European security*, 18(3), 305-325.
- Kinnvall, C., & Nesbitt-Larking, P. (2011). *The political psychology of globalization: Muslims in the West*. Oxford University Press.
- Kinnvall, C., & Mitzen, J. (2018). Ontological security and conflict: The dynamics of crisis and the constitution of community. *Journal of International Relations and Development*, 21(4), 825-835.
- Kinnvall, C., Manners, I., & Mitzen, J. (Eds.). (2020). *Ontological insecurity in the European Union*. Routledge.
- Kinnvall, C., & Mitzen, J. (2020). Anxiety, fear, and ontological security in world politics: thinking with and beyond Giddens. *International Theory*, 12(2), 240-256.
- Kress, G. (1990). Critical discourse analysis. *Annual review of applied linguistics*, 11, 84-99.
- Krüger, K. (2019). Ontological security of women: The role of digital feminist activism. Lund University. Master's Thesis.
- Kuah, K. E. (2018). *Social cultural engineering and the Singaporean state*. Springer Singapore.
- Kubik, J., & Bernhard, M. (2014). A Theory of the Politics of Memory. *Twenty years after communism: The politics of memory and commemoration*, 7-36.
- Kubicek, P. (2009). The European Union and political cleavages in Turkey. *Insight Turkey*, 109-126.
- Kuek, F. (2020). Post-trauma: A Comparison of the Malay and Chinese Psyches in Response to the May 13 Tragedy in Their Literary Works from 1969 to 2019. *Sun Yat-sen Journal of Humanities*, (49), 43-60.

- Korkman, Z. K. (2015). Blessing neoliberalism: Economy, family, and the occult in millennial Turkey. *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, 2(2), 335-357.
- Kusmana, T. H. (2019). Discourse of Ideal Muslim Family in Southeast Asia: Reification and Adaptation. *Journal of Critical Reviews*, 7(1), 2020.
- Küçük, S. (2013). Being a woman in Turkey & in the Middle East. *Turkish Policy Quarterly*, 11(4), 23-43.
- Küçük, A. (2021). Ontolojik Güvenlik Bağlamında Türkiye-Yunanistan Çatışması. *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5, 21-39.
- Laebens, M. G., & Öztürk, A. (2021). Partisanship and autocratization: Polarization, power asymmetry, and partisan social identities in Turkey. *Comparative Political Studies*, 54(2), 245-279.
- Lau, A. W. W. (2014). A Primordial Anxiety: Ontological Trauma and Ethnic Solidarity in Malaysia. *Asian Journal of Social Science*, 42(3-4), 291-320.
- Lau, A. W. W. (2016). *Intimating the Unconscious: Politics, Psychoanalysis and Theology in Malaysia* (Doctoral dissertation, Monash University).
- Lauka, A., McCoy, J., & Firat, R. B. (2018). Mass partisan polarization: Measuring a relational concept. *American behavioral scientist*, 62(1), 107-126.
- Laing, R. D. (1960) *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. Harmondsworth, Mx: Pelican
- Lau, A. W. W. (2014). A Primordial Anxiety: Ontological Trauma and Ethnic Solidarity in Malaysia. *Asian Journal of Social Science*, 42(3-4), 291-320.
- Lebow, R. N. (2006). Renegade Regimes: Confronting Deviant Behavior in World Politics. *Perspectives on Politics*, 4(3), 636-637.
- Lee, R. L. (1990). The state, religious nationalism, and ethnic rationalization in Malaysia. *Ethnic and Racial Studies*, 13(4), 482-502.
- Lee, M. N. (1997). Education and the state: Malaysia after the NEP. *Asia Pacific Education*. 17:1, 27-40.
- Leng, C. H. (1999). Women in Malaysia: Present struggles and future directions. In *Positioning women in Malaysia* (pp. 169-189). Palgrave Macmillan, London.
- Lee, H.G. (2000). *Ethnic relations in Peninsular Malaysia: The cultural & economic dimensions*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

- Lee, J. (2007). Barisan Nasional – Political Dominance and the General Elections of 2004 in Malaysia. *Südostasien Aktuell : Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 26(2), 38–65.
- Lee, J. (2018). *Women's Activism in Malaysia: Voices and Insights*. Palgrave Pivot, Cham.
- Lieberson, S. (1994). More on the uneasy case for using Mill-type methods in small-N comparative studies. *Social forces*, 72(4), 1225-1237.
- Liow, C.J. (2004). Political Islam in Malaysia: problematising discourse and practice in the UMNO–PAS ‘Islamisation race’. *Commonwealth & Comparative Politics*, 42(2), 184-205.
- Lupovici, A. (2012). Ontological dissonance, clashing identities, and Israel's unilateral steps towards the Palestinians. *Review of international studies*, 38(4), 809-833.
- Lüküslü, D. (2016). Creating a pious generation: Youth and education policies of the AKP in Turkey. *Southeast European and Black Sea Studies*, 16(4), 637-649.
- MacKenzie, M. (2009). Securitization and desecuritization: Female soldiers and the reconstruction of women in post-conflict Sierra Leone. *Security Studies*, 18(2), 241-261.
- Mäklsoo, M. (2015). ‘Memory must be defended’: Beyond the politics of mnemonical security. *Security dialogue*, 46(3), 221-237.
- McClintock, A. (1995). *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*. London and New York.
- Malhi, A. (2003). The PAS-BN Conflict in the 1990s: Islam and Modernity. In *Malaysia: Islam, society and politics*. Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS).236-265.
- Mardin, Ş. (1973). Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?.*Daedalus*, 102(1), 169-190.
- Martin, D. (2014). Gender, Malayness and the ummah: Cultural consumption and Malay-Muslim identity. *Asian Studies Review*, 38(3), 403-421.
- Martin, D. (2019). *Birthing the Melayu Baru: Gender, Family and Malay-Muslim Identity* (Doctoral dissertation, Flinders University, College of Business, Government and Law.).

- Mason, R., & Omar, A. (2003). The Bumiputera policy: dynamics & dilemmas. *Kajian Malaysia: Journal of Malaysian Studies*, 21, 1-12.
- Maslow, A. H. (1943). Theory of motivation. *Psychological Review*, 50(4), 370-396. doi:10.1037/h0054346
- Mather, C. E. (1983). Industrialization in the Tangerang regency of West Java: Women workers and the Islamic patriarchy. *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, 15(2), 2-17.
- Mattern, J. B. (2001). The power politics of identity. *European Journal of International Relations*, 7(3), 349-397.
- McSweeney, B. (1999). *Security, identity and interests: a sociology of international relations* (No. 69). Cambridge University Press.
- Means, G. P. (1969). The role of Islam in the political development of Malaysia. *Comparative Politics*, 1(2), 264-284.
- Mitzen, J. (2006). Ontological security in world politics: State identity and the security dilemma. *European journal of international relations*, 12(3), 341-370.
- Mitzen, J. (2018). Feeling at home in Europe: Migration, ontological security, and the political psychology of EU bordering. *Political Psychology*, 39(6), 1373-1387.
- Moghadam, V. M. (2003). Engendering citizenship, feminizing civil society: The case of the Middle East and North Africa. *Women & Politics*, 25(1-2), 63-87.
- Moghadam, V. M. (2009). Global feminism, citizenship, and the state: Negotiating women's rights in the Middle East and North Africa. *Migrations and mobilities: Citizenship, borders and gender*, 255-275.
- Moghadam, V. M. (2013). What is democracy? Promises and perils of the Arab Spring. *Current Sociology*, 61(4), 393-408.
- Mohamad, M. (2004). Women's engagement with political Islam in Malaysia. *Global Change, Peace & Security*, 16(2), 133-149.
- Mohamad, M. (2010). The ascendance of bureaucratic Islam and the secularization of the Sharia in Malaysia. *Pacific Affairs*, 83(3), 505-524.
- Montesino, M.U. (2012). Cross-cultural conflict & affirmative action: Inter- & intra-ethnic dilemmas of Malaysia's heterogeneous workplace. *International Journal of Cross Cultural Management*, 12, 115-132

- Mouser, A.E. (2007). Defining ‘Modern’ Malay womanhood & the coexistent messages of the evil. In *Religion* 37 (2), pp. 164–174. DOI: 10.1016/j.religion.2007.06.006.
- Moustafa, T. (2018). *Constituting religion: Islam, liberal rights, and the Malaysian state*. Cambridge University Press.
- Mulinari, D., & Neergaard, A. (2014). We are Sweden Democrats because we care for others: Exploring racisms in the Swedish extreme right. *European Journal of Women's Studies*, 21(1), 43-56.
- Murer, J. S. (1999). New approach to understanding nationalism and ethnic conflict: Adaptive cultural mourning. In *annual meeting of the International Society of Political Psychology, Amsterdam*.
- Mutluer, N. (2018) Diyanet’s Role in Building the ‘Yeni (New) Milli’ in the AKP Era in *European Journal of Turkish Studies*.
- Mutluer, N. (2019). The intersectionality of gender, sexuality, and religion: Novelities and continuities in Turkey during the AK Parti era. *Southeast European and Black Sea Studies*, 19(1), 99-118.
- Müftüler-Baç, M. (1999). “Turkish Women’s Predicament.” *Women’s Studies International Forum*, 22 (3): 303–15.
- Müftüler-Baç, M. (2012). *Gender equality in Turkey*. Monograph. The European Parliament, Brussels.
- Nader, L. (1989). Orientalism, occidentalism and the control of women. *Cultural dynamics*, 2(3), 323-355.
- Nagata, J. (1994). How to be Islamic without being an Islamic state. *Islam, globalization and postmodernity*, 63-90.
- Nair, S. (2007). The limits of protest and prospects for political reform in Malaysia. *Critical Asian Studies*, 39(3), 339-368.
- Narozhna, T. (2020). State–society complexes in ontological security-seeking in IR. *Journal of International Relations and Development*, 23(3), 559-583.
- Nandy, A. (1983) *The intimate enemy: Loss and recovery of self under colonialism* (New Delhi: Oxford University Press).
- Nandy, A. (1988). *Science, hegemony and violence: A requiem for modernity*. Oxford University Press.

- Nefes, T. S. (2013). Political parties' perceptions and uses of anti-Semitic conspiracy theories in Turkey. *The Sociological Review*, 61(2), 247-264.
- Neo, J. L. C. (2003). Anti-God, Anti-Islam and Anti-Quran: Expanding the Range of participants and Parameters in Discourse Over Women's Rights and Islam in Malaysia. *UCLA Pac. Basin LJ*, 21, 29.
- Neyzi, L. (2002). Remembering to forget: Sabbateanism, national identity, and subjectivity in Turkey. *Comparative Studies in Society and History*, 44(1), 137-158.
- Ng, C., Mohamad, M., & Hui, T.B. (2006). *Feminism and the Women's Movement in Malaysia: An Unsung (r) evolution*. Routledge.
- Norris, P., & Inglehart, R. (2003). Islamic culture and democracy: Testing the 'clash of civilizations' thesis. In *Human values and social change* (pp. 5-33). Brill.
- Norris, P., & Inglehart, R. (2011). *Sacred and secular: Religion and politics worldwide*. Cambridge University Press.
- Noor, N. M. (1999). Roles and women's well-being: Some preliminary findings from Malaysia. *Sex roles*, 41(3), 123-145.
- Noor, N. M. (2009). The future of Malay-Chinese relations in Malaysia. In *Peace psychology in Asia* (pp. 161-172). Springer, New York, NY.
- Okkenhaug, I.M. & Flakerud, I. (2005): Gender, religion & change in the Middle East. Two hundred years of history. English ed. Oxford, New York: Berg (Cross-cultural perspectives on women).
- Olick, J. K. (1999) Collective memory: The two cultures. *Sociological Theory* 17(3), pp. 333-48.
- Olivier, B. (2020). The factors driving islamisation in Malaysia. In *Islamic Revivalism and Politics in Malaysia* (pp. 59-92). Palgrave Macmillan, Singapore.
- Olson, B. 2007. Quantitative "versus" Qualitative Research: The Wrong Question. Edmonton. University of Alberta Press.
- Ong, A. (1995). State versus Islam: Malay Families, Women's Bodies, & the Body Politic in Malaysia in *Bewitching women, Pious Men*, University of California Press, pp.159-194.
- Othman, N. (1998a). Islamization and modernization in Malaysia. *Women, ethnicity and nationalism: The politics of transition*, 170-192.

- Othman, N. (1998b). Competing cultural reassertions and women's identity in a changing society. *Women, Ethnicity and Nationalism: The Politics of Transition*, 147.
- Osman, M. N. M. (2008). Towards a history of Malaysian ulama. *South East Asia Research*, 16(1), 117-140.
- Osman, M. N. M. (2017). The Islamic conservative turn in Malaysia: impact and future trajectories. *Contemporary Islam*, 11(1), 1-20.
- Quek, S. (2017). *Mobilising Without the Masses and Mainstreaming Women's Rights: A Case Study of the Local Women's Movement in Malaysia* (Doctoral dissertation, Columbia University).
- Özbudun, E. (2006). Changes and continuities in the Turkish party system. *Representation*, 42(2), 129-137.
- Öztürkmen, A. (2013). The Women's Movement under Ottoman and Republican Rule: A Historical Reappraisal. *Journal of Women's History*, 25(4), 255-264.
- Patterson, M., & Monroe, K. R. (1998). Narrative in political science. *Annual review of political science*, 1(1), 315-331.
- Parla, T., & Davison, A. (2004). *Corporatist ideology in kemalist Turkey: progress or order?*. Syracuse University Press.
- Parlak, N. K. (2016). İş-Yaşam Dengesi Açısından Çocuk Bakım Hizmetleri. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi*, (58), 159-184.
- Peletz, M. G. (1997). Ordinary muslims and muslim resurgents in contemporary Malaysia. *Islam in an era of nation-states: Politics and religious renewal in Muslim Southeast Asia*, 231-73.
- Peletz, M. G. (2018). *Islamic modern: Religious courts and cultural politics in Malaysia* (Vol. 11). Princeton University Press.
- Peterson, 1994: 83). 'Gendered Nationalism', *Peace Review: A Journal of Social Justice*, 6:1 (1994), pp. 77-83.)
- Pınarcıoğlu, N. Ş. (2017). Eril siyasette kadın temsili (mi?). *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 7(1/1), 12-24.
- Phillips, N., & Hardy, C. (2002). *Discourse analysis: Investigating processes of social construction*. Sage Publications.

- Possamai-Inesedy, A. (2002). Beck's Risk Society and Giddens' Search for Ontological Security: A Comparative Analysis Between the Anthroposophical Society and the Assemblies of God. *Australian Religion Studies Review*, 15(1).
- Prakash, D., & Ilgit, A. (2017). More than a feeling: Emotional responses to international criticism in Erdoğan's Turkey. *Review of International Studies*, 43(1), 130-151.
- Puar, J. K. (2007). Introduction: Homonationalism and biopolitics. In *Terrorist Assemblages* (pp. 1-36). Duke University Press.
- Pusane, Ö. K., & Ilgit, A. (2022). Ontological Insecurity, Anxiety, and Hubris: An Affective Account of Turkey-KRG Relations. *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, 19(73), 1-17.
- Rasheed, S. (2013). Islam, Sexuality, and the "War on Terror": Luce Irigaray's Post-Colonial Ethics of Difference. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 31(1).
- Razali, R. M. (2017). Addressing statelessness in Malaysia: New hope and remaining challenges. *Statelessness Working Paper Series*, 9.
- Rich, B. (2021). Political extremism, conflict identities and the search for ontological security in contemporary established democracies. *Academia Letters*, Article 602.
- Roediger, H. L., & Wertsch, J. V. (2008). Creating a new discipline of memory studies. *Memory studies*, 1(1), 9-22.
- Rottenberg, C. (2014). The rise of neoliberal feminism. *Cultural studies*, 28(3), 418-437.
- Rottenberg, C. (2018). *The Rise of Neoliberal Feminism*. New York, NY: Oxford University Press
- Ross, E. & Rapp, R. (1981): Sex & Society: A Research Note from Social History & Anthropology. In *Comp Stud Soc Hist* 23 (1), pp. 51–72.
- Rumelili, B. (2015). Identity and desecuritisation: the pitfalls of conflating ontological and physical security. *Journal of international relations and development*, 18(1), 52-74.
- Rumelili, B. & Adisönmez, U.C. (2020) "Uluslararası İlişkilerde Kimlik-Güvenlik İlişkisine Dair Yeni bir Paradigma: Ontolojik Güvenlik Teorisi", *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 17, Sayı 66, s. 23-39

- Rumelili, B., & Çelik, A. B. (2017). Ontological insecurity in asymmetric conflicts: Reflections on agonistic peace in Turkey's Kurdish issue. *Security Dialogue*, 48(4), 279-296.
- Saat, N. (2012). Islamising Malayness: Ulama discourse and authority in contemporary Malaysia. *Contemporary Islam*, 6(2), 135-153.
- Said, E.W. (1978) *Orientalism*. New York: Pantheon Books
- Saleem, R. M. A. (2017). *State, Nationalism, and Islamization: Historical Analysis of Turkey and Pakistan*. Springer.
- Sancar, S. (2014). *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*. İletişim Yayınları.
- Shapiro, M. J. (2000). National times and other times: re-thinking citizenship. *Cultural Studies*, 14(1), 79-98.
- Slater, D. (2012). Southeast Asia: strong-state democratization in Malaysia & Singapore. *Journal of Democracy*, 23(2), 19-33.
- Solomon, T. (2013). Resonances of neoconservatism. *Cooperation and Conflict*, 48, 100–121
- Soysal, M. (2004) 'The future of Turkish foreign policy', in LG Martin & D Keridis (eds), *The Future of Turkish Foreign Policy*, Cambridge: MIT Press.
- Spiegel, A. (2019): *Contested Public Sphere*. First edition. New York: Crown Books for Young Readers.
- Springer, S., Birch, K., & MacLeavy, J. (Eds.). (2016). *The handbook of neoliberalism* (Vol. 2). New York: Routledge.
- Saraçoğlu, C., & Demirkol, Ö. (2015). Nationalism and foreign policy discourse in Turkey under the AK Parti rule: Geography, history and national identity. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 42(3), 301-319.
- Sayarı, S. (2007). Towards a new Turkish party system?. *Turkish Studies*, 8(2), 197-210.
- Scott, J. C. (1998). *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale University Press.
- Scott, J. (2013). Quantitative methods and gender inequalities. In *Feminism Counts* (pp. 43-56). Routledge.

- Somer, M. (2019). Turkey: The slippery slope from reformist to revolutionary polarization and democratic breakdown. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 681(1), 42-61.
- Şener, Ü. (2012). 6284 Sayılı Ailenin Korunması & Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun Ne Getiriyor?. *TEPAV Değerlendirme Notu*, (201220), 1333026809-1.
- Shamsul, A. B. (2015). One state, three legal systems: Social cohesion in a multi-ethnic & multi-religious Malaysia. In *The Sociology of Shari'a: Case Studies from around the World* (pp. 17-30). Springer, Cham.
- Shani, G. (2017). Human Security as ontological security: a post-colonial approach. *Postcolonial Studies*, 20(3), 275-293.
- Show, Y. X. (2021). Narrating the racial riots of 13 May 1969: gender and postmemory in Malaysian literature. *South East Asia Research*, 29(2), 214-230.
- Sleboda, J. (2001). Islam and women's rights advocacy in Malaysia. *Asian Journal of Women's Studies*, 7(2), 94-136.
- Spierings, N. (2012). The inclusion of quantitative techniques and diversity in the mainstream of feminist research. *European Journal of Women's Studies*, 19(3), 331-347.
- Steele, B. J. (2008). *Ontological security in international relations: Self-identity and the IR state*. Routledge.
- Stewart, F. (2008). Horizontal inequalities and conflict: An introduction and some hypotheses. In *Horizontal Inequalities and Conflict* (pp. 3-24). Palgrave Macmillan, London.
- Stevens, M. (1998). Modernizing the Malay mother. *Maternities and modernities: Colonial and postcolonial experiences in Asia and the Pacific*, 50-80.
- Stevens, M. (2000) "Introduction: Gender Politics and the Reimagining of Human Rights in the Asia Pacific". In *Human Rights and Gender Politics: Asia– Pacific Perspectives*, edited by A. Hilsdon, M. Macintyre, V. Mackie, and M. Stevens, pp. 1–36. Routledge Advances in Asia Pacific Studies. London: Routledge, 2000.
- Stevens, M. (2003). *Framing women's rights claims in Malaysia*.
- Stevens, M. (2006). Family values and Islamic revival: gender, rights and state moral projects in Malaysia. *Women's Studies International Forum*, 29 (4), 354–367

- Subotic, J., & Zarakol, A. (2013). Cultural intimacy in international relations. *European Journal of International Relations*, 19(4), 915-938.
- Subotic, J. (2016). Narrative, ontological security, and foreign policy change. *Foreign policy analysis*, 12(4), 610-627.
- Sumarto, M. (2020). Insecurity and Historical Legacies in Welfare Regime Change in Southeast Asia—Insights from Indonesia, Malaysia, and Thailand. *Social Policy and Society*, 19(4), 629-643.
- Sumbaş, A., & Dinçer, P. (2022). The substantive representation of women parliamentarians of the AKP: the case of maternity leave and part-time work. *Politics, Groups, and Identities*, 10(1), 146-151.
- Stachowitsch, S. (2019). Beyond “Market” and “State” Feminism: Gender Knowledge at the Intersections of Marketization and Securitization. *Politics & Gender*, 15(1), 151-173.
- Talja, S. (1999). Analyzing qualitative interview data: The discourse analytic method. *Library & information science research*, 21(4), 459-477.
- Tar, Y. Y. (2013). 2000'ler Türkiye'sinde Müslüman kadının" Kadın Sorunu". Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi. Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı. Doktora Tezi.
- Taşkın, B. (2021). Cherry-Picking in Policymaking: The EU's presumptive roles on gender policymaking in Turkey. In *Feminist framing of Europeanisation*, 131-155. Palgrave Macmillan, Cham.
- Taşkın, B., & Çakın, B. (2022). Selecting Social Partners: Collective Bargaining for Gender Equality in the Shadow of Political Polarisation and Ideology in Turkey. In *Social Partners and Gender Equality*, 271-296. Palgrave Macmillan, Cham.
- Tekeli, Ş. (1991). Kadınların siyasetten dışlanmışlıklarının 55 yıllık öyküsü. *Kadınlar ve Siyasal Yaşam: Eşit Hak-Eşit Katılım*.
- Tillich, P. (2000). *The Courage to Be*, New Haven, CT and London: Yale University Press.
- Tohidi, N., & Bayes, J. H. (2001). Women redefining modernity and religion in the globalized context. In *Globalization, Gender, and Religion* (pp. 17-60). Palgrave Macmillan, New York.

- Toksöz, G. (2016). Transition from ‘woman’ to ‘family’: An analysis of AKP era employment policies from a gender perspective. *Journal für Entwicklungspolitik*, 32(1/2), 64-83.
- Toprak, Z. (1988). Halk Fırkasından Önce Kurulan Parti: Kadınlar Halk Fırkası. *Tarih ve Toplum*, 51(9), 30-31.
- Toprak, Z. (2015). Türkiye’de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908 - 1935). İş Bankası Kültür Yayınları. İstanbul.
- Tuksal, H. Ş. (2012). *Kadın karşıtı söylemin İslam geleneğindeki izdüşümleri*. Ankara: Otto.
- Turner, J. H. (2007). After Parsons: A Theory of Social Action for the Twenty-First Century. *Contemporary Sociology*, 36(2), 185.
- Uysal, S. (2019). Psychological effects of Islamophobia on Hijab Ban victims in Turkey in the context of February, 28 Hijab Ban process and religious coping. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 5(2), 281-314.
- Van Dijk, T. A. (1993). Elite discourse and racism (Vol. 6). Sage.
- Van Dijk, T. A. (1995). Aims of critical discourse analysis. *Japanese discourse*, 1(1), 17-27.
- Van Dijk, T. A. (1997). What is political discourse analysis. *Belgian journal of linguistics*, 11(1), 11-52.
- Van Os, Nicole A. N. M. (2005). Ottoman Muslim and Turkish women in an international context. *European Review*, 13, pp 459-479.
- Vethamani, M. E. (2020). The Malaysian albatross of May 13, 1969 racial riots. *Sun Yat-sen Journal of Humanities*, 49, 19-41.
- Vieira, M. A. (2018). (Re-)imagining the ‘self’ of ontological security: the case of Brazil’s ambivalent postcolonial subjectivity. *Millennium*, 46(2), 142-164.
- Vogler, C. (2000). Social identity and emotion: the meeting of psychoanalysis and sociology. *The Sociological Review*, 48(1), 19-42.
- Volkan, V. D. (1988). *The need to hate enemies and allies: From clinical practice to international relationships*. Jason Aronson.
- (1998). Ethnicity and nationalism: A psychoanalytic perspective. *Applied psychology*, 47(1), 45-57.

- (2009). Large-group identity: 'Us and them' polarizations in the international arena. *Psychoanalysis, Culture & Society*, 14(1), 4-15.
- Von der Mehden (2013). Islam & Politics in Southeast Asia, pp.340, Chapter 23; in Esposito & Shain. *The Oxford Handbook of Islam & Politics*.
- Vornanen, R., Törrönen, M., & Niemelä, P. (2009). Insecurity of young people: The meaning of insecurity as defined by 13–17-year-old Finns. *Young*, 17(4), 399-419.
- Walby, S. (1989). Theorising patriarchy. *Sociology*, 23(2), 213-234.
- Walby, S., & Olsen, W. K. (2002). The Impact Of Women's Position In The Labour Market On Current UK Productivity And Implications For Future Productivity Growth. *The Cabinet Office Women and Equality Unit*.
- Weiss, M. L. (1999). What will become of Reformasi? Ethnicity and changing political norms in Malaysia. *Contemporary Southeast Asia*, 424-450.
- Weiss, M. L., & Hassan, S. (2003). *Social movements in Malaysia*. Oxon: Routledge.
- Weiss, M. L. (2007). What a little democracy can do: comparing trajectories of reform in Malaysia and Indonesia. *Democratisation*, 14(1), 26-43.
- Weiss, M. L. (2020). Duelling networks: Relational clientelism in electoral-authoritarian Malaysia. *Democratization*, 27(1), 100-118.
- Welsh, B. (1999). Malaysia and globalization: contradictory currents. *Asian Perspective*, 23(4), 261-286.
- Wertsch, J. V. (2000). Narratives as cultural tools in sociocultural analysis: Official history in Soviet and Post-Soviet Russia. *Ethos*, 28(4), 511-533.
- Wibben, A. T. (2011). Feminist politics in feminist security studies. *Politics & Gender*, 7(4), 590-595.
- Wodak, R. (1999). Critical discourse analysis at the end of the 20th century. *Research on Language & Social Interaction*, 32(1-2), 185-193.
- Wodak, R. (2009). *Discursive construction of national identity*. Edinburgh University Press.
- Wodak, R. (2011). Critical linguistics and critical discourse analysis. *Discursive pragmatics*, 8, 50-70.
- Wodon, Q. (2015). Child marriage, family law, and religion: An introduction to the fall 2015 issue. *The Review of Faith & International Affairs*, 13(3), 1-5.

- Yabancı, B. (2016) "Populism as the Problem Child of Democracy: The AK Parti's Enduring Appeal & the Use of Meso-level Actors." *Southeast European & Black Sea Studies* 16, no. 4: 591–617.
- Yarar, B. (2020). Neoliberal-neoconservative feminism (s) in Turkey: politics of female bodies/subjectivities and the Justice and Development Party's turn to authoritarianism. *New Perspectives on Turkey*, 63, 113-137.
- Yaraş, S. (2018). The making of the 'new'patriarch in women's self-narrations of political empowerment: the case of local female AK Parti politicians in the aftermath of 2009 elections. *Turkish Studies*, 20(2), 273-296.
- Yavuz, M. H. (1998) Turkish identity and foreign policy in flux: The rise of Neo-Ottomanism, *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East*, 7:12, 19-41.
- Yazıcı, B. (2012) The return to the family: Welfare, state and politics of the family in Turkey. *Anthropological Quarterly* 85(1): 103–140.
- Yıldız, H. (2018). Rethinking the political: Ottoman women as feminist subjects. *Journal of Gender Studies*, 27(2), 177-191.
- Yılmaz, İ. & Shipoli, E. (2021): Use of past collective traumas, fear and conspiracy theories for securitization of the opposition and authoritarianisation: the Turkish case, *Democratization*, DOI: 10.1080/13510347.2021.1953992
- Yogi, S. (1996). Yearning for the Past: The Dynamics of Memory in Sansei Internment Poetry. *Memory and Cultural Politics*, 245-265.
- Yong, M. (1983). Malaysian Drama in English: Is there a case for a post-mortem?. *Theatre Research International*, 8(3), 234-246.
- Yoong, M. (2020). Gender Inequalities in the Malaysian Workplace. In *Professional Discourses, Gender and Identity in Women's Media* (pp. 1-26). Palgrave Pivot, Cham.
- Yuval-Davis, N. (1997). Gender and nation: SAGE publications. *Gender and Nation*, 1-168.
- Yüksel-Kaptanoglu, I., & Dayan, C. (2020). Structural monitoring of selected national legislation of Turkey on gender-based violence against women. *Journal of gender-based violence*, 4(3), 411-420.

- Yeoh, J. P. S., & Yeoh, P. A. (2015). Competitiveness between ethnic Malays and ethnic Chinese in Malaysia. *GSTF Journal of Psychology (JPsych)*, 2(1), 1-6.
- Yılmaz, H. (2008). "Conservatism in Turkey." *Turkish Policy Quarterly*, 7 (1): 57–63.
- Yılmaz, H. (2013). *Becoming Turkish: Nationalist Reforms and Cultural Negotiations in Early Republican Turkey 1923-1945*. Syracuse University Press.
- Zakuan, U. A. A. (2010). Women in the Malaysian parliament: Do they matter?. *Intellectual Discourse*, 18(2).
- Zarakol, A. (2010). Ontological (in) security and state denial of historical crimes: Turkey and Japan. *International relations*, 24(1), 3-23.
- Zarakol, A. (2017). States and ontological security: A historical rethinking. *Cooperation and conflict*, 52(1), 48-68.
- Zhukova, E. (2016). From ontological security to cultural trauma: The case of Chernobyl in Belarus and Ukraine. *Acta Sociologica*, 59(4), 332-346.
- Zihnioğlu, Y. (2003). *Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği* (Vol. 16). Metis.
- Zin, N. M. (2017). Female Judges in Malaysian Shari‘a Courts: A Problem of Gender or Legal Interpretation?. In *Women Judges in the Muslim World* (pp. 153-177). Brill.
- Zook, D. C. (2010). Making space for Islam: Religion, science, and politics in contemporary Malaysia. *The Journal of Asian Studies*, 69(4), 1143-1166.

İnternet Kaynakları

- Anadolu Ajansı (Kasım 23, 2018). 'Cumhurbaşkanı Erdoğan: Köklerimizde cinsiyet ayrımcılığı yok', <https://www.aa.com.tr/tr/gunun-basliklari/cumhurbaskani-erdogan-koklerimizde-cinsiyet-ayrimciligi-yok/1319122> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- Arman, A. (2007, 16 Eylül) 'Türkiye Ne Malezya Olur Diyebilirim Ne de Olmaz', <https://www.hurriyet.com.tr/turkiye-ne-malezya-olur-diyebilirim-ne-de-olmaz-7292235> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- Avrupa Konseyi, İstanbul Sözleşmesi (2011) <https://rm.coe.int/1680462545> (Erişim tarihi: 13.9.2022)

- BBC Türkçe (Kasım 24, 2014). ‘Erdoğan: Kadın-erkek eşitliği fitrata ters’
https://www.bbc.com/turkce/haberler/2014/11/141124_kadininfitrati_erdogan
(Erişim tarihi: 13.9.2022)
- Bianet (Aralık 22, 2014). ‘Erdoğan: 1-2-3-4 Çocuk, Gerisi Allah Kerim’,
<https://bianet.org/bianet/siyaset/160991-erdogan-1-2-3-4-cocuk-gerisi-allah-kerim>
(Erişim tarihi: 13.9.2022)
- CNN (Eylül 11, 2006). Bush: A war unlike any we have fought before’
<http://edition.cnn.com/2006/POLITICS/09/11/bush.transcript/>, (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- CNN (Mayıs 31, 2016), ‘Push for hudud law raises tensions in Malaysia’,
<https://edition.cnn.com/2016/05/31/asia/malaysia-hudud-bill/index.html> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- CNN Türk (Temmuz 28, 2014). Bülent Arınç: "Kadın herkesin içinde kahkaha atmayacak".
<https://www.cnnturk.com/haber/turkiye/bulent-arinc-kadin-herkesin-icinde-kahkaha-atmayacak> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- Daily Express (Nisan 20, 2015) ‘No stateless people says Zahid
<http://www.dailyexpress.com.my/news.cfm?NewsID=99073> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- Diken (Ocak 1, 2015). “Yılın ilk cinsiyetçi açıklaması: Sağlık Bakanı’na göre kadının kariyeri annelik olmalı”,
<https://www.diken.com.tr/yilin-ilk-cinsiyetci-aciklamasi-dustu-bakan-muezzinogluna-gore-kadinin-kariyeri-annelik-olmali/> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- Diken (Kasım 23, 2018). “Erdoğan 'cinsiyet eşitliği'nin fitratını anlattı:Kadın kadınla, erkek erkeklerle koşar”
<https://www.diken.com.tr/erdogan-cinsiyet-esitliginin-fitratini-anlatti-kadin-kadinla-erkek-erkeklerle-kosar/> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- Dünya Bankası (2019). <https://www.worldbank.org/en/home>
- Euronews (Nisan 14, 2021). Erdoğan: “Daha Adilini Daha Güzelini Ankara Sözleşmesi Diye Hazırlarız, Yola Onunla Devam Ederiz”,
<https://tr.euronews.com/2021/04/14/erdogan-daha-adilini-daha-guzelini-ankara-sozlesmesi-diye-haz-rlar-z-yola-onunla-devam-ede>. (Erişim tarihi: 13.9.2022)

- Financial Times (Ağustos 20, 2018). ‘Mahathir Mohamad warns against new colonialism during China visit’,
<https://www.ft.com/content/7566599e-a443-11e8-8ecf-a7ae1beff35b> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- Gazete Duvar (Ocak 1, 2021) ‘Erdoğan'a 'vitrin mankeni' yanıtı: Şiddetle kınıyorum’.
<https://www.gazeteduvar.com.tr/erdogana-vitrin-mankeni-yaniti-siddetle-kiniyorum-haber-1508976> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- Hirschmann, R. (2022). Labor force participation rate in Malaysia in 2021, by ethnic group,
<https://www.statista.com/statistics/873544/labor-force-participation-rate-in-malaysia-by-ethnic-group/> (Erişim tarihi: 19.9.2022)
- Hürriyet (Haziran 5, 2016). “Erdoğan: Anneliği reddeden kadın eksiktir, yarımır”,
[Erdoğan: Anneliği reddeden kadın eksiktir, yarımır - Son Dakika Flaş Haberler \(hurriyet.com.tr\)](https://www.hurriyet.com.tr/Erdoğan-Anneliği-reddeden-kadın-eksiktir-yarımır-Son-Dakika-Flaş-Haberler)
(Erişim tarihi: 19.9.2022)
- Hürriyet (Ekim 12, 2003). “Erdoğan: AKP muhafazakâr eksenli çağdaş bir parti”,
<https://www.hurriyet.com.tr/gundem/erdogan-akp-muhafazakar-eksenli-cagdas-parti-176689> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- Hürriyet (Şubat 17, 2015). ‘Erdoğan: Bu feministler filan var ya...’,
<https://www.hurriyet.com.tr/gundem/erdogan-bu-feministler-filan-var-ya-28224810>
(Erişim tarihi: 13.9.2022)
- Hürriyet (Mart 7, 2008). ‘Erdoğan: En az üç çocuk doğurun’,
<https://www.hurriyet.com.tr/gundem/erdogan-en-az-uc-cocuk-dogurun-8401981>
(Erişim tarihi: 13.9.2022)
- Jakarta Globe (Mayıs 29, 2018). ‘Malaysia's New Deputy PM Aims to Be a Role Model for Women’,
<https://jakartaglobe.id/news/malaysias-new-deputy-pm-aims-role-model-women>
(Erişim tarihi: 13.9.2022)
- Malay Mail (Kasım 19, 2019). ‘DPM: Seven States Won’t Ban Child Marriages’
<https://www.malaymail.com/news/malaysia/2019/11/19/dpm-seven-states-wont-ban-child-marriage/1811186> (Erişim tarihi: 13.9.2022)

- Malaysiakini (Haziran 18, 2019) “We are free to reject Western influences - Dr Mahathir”, <https://www.malaysiakini.com/news/480035> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- Malaysia Tatler, 2019
- Malezya İstatistik Departmanı (2021). <https://www.dosm.gov.my/v1/index.php>
- Milliyet (Ocak 25, 2008). ‘Erdoğan: Batı'nın ilmini değil, ahlaksızlığını aldık’ <https://www.milliyet.com.tr/siyaset/erdogan-batinin-ilmini-degil-ahlaksizligini-aldik-235741> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- Milliyet (Mayıs 26, 2012). “Erdoğan: Kürtaj bir cinayettir” , <https://www.milliyet.com.tr/siyaset/erdogan-kurtaj-bir-cinayettir-1545254> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- New Straits Times (Eylül 28, 2015). ‘Action plan for single mothers to be launched next month: Najib’, <https://www.nst.com.my/news/2015/09/action-plan-single-mothers-be-launched-next-month-najib> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- New Straits Times (Şubat 14, 2022). ‘Siti Zailah urged to resign over her marital advice videos’ <https://www.nst.com.my/news/nation/2022/02/771384/siti-zailah-urged-resign-over-her-marital-advice-videos>. (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- New Straits Times (Aralık 4, 2017). ‘Women must be accepted as equal partners and drivers of nation's growth, says Najib’, <https://www.nst.com.my/news/nation/2017/12/310596/women-must-be-accepted-equal-partners-and-drivers-nations-growth-says> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- NTV (Haziran 9, 2013). “Erdoğan: Başörtülülere saldırdılar”, https://www.ntv.com.tr/turkiye/erdogan-basortululere-saldiridilar,MY8fETQDTESWrDoEc5_ttbQ (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- NTV (Mart 7, 2011). “Erdoğan: Kadına şiddet abartılıyor”, <https://www.ntv.com.tr/turkiye/erdogan-kadina-siddet-abartiliyor,vxrU0MJbEEWvr4B2PuFyFQ> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- NTV (Haziran 2, 2012). “Erdoğan: Benim Bedenim Diyenler Feminist”, <https://www.ntv.com.tr/turkiye/erdogan-benim-bedenim-diyenler-feminist,dYdfRB4ul0uxKJHXthZiwA> (Erişim tarihi: 13.9.2022)

- NTV (Şubat 20, 2019). Cumhurbaşkanı Erdoğan: Bizim gibi ülkeler için nüfus güçtür
<https://www.ntv.com.tr/turkiye/bizim-gibi-ulkeler-icin-nufus-guctur,Oi7K0Bfyr0Ozo1UqQ7wH9w> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- Sözcü (Kasım 23, 2018). Erdoğan: ‘Kadın kadın ile koşar, erkek erkekle koşar’,
https://www.sozcu.com.tr/2018/gundem/erdogan-kadin-ve-adalet-zirvesinde-2754881/?utm_source=dahafazla_haber&utm_medium=free&utm_campaign=dahafazlahaber_ai (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- T24 (Kasım 26, 2014) ‘Erdoğan’ın fitrat sözlerine cevap: Kuran’da kadın ve erkek fitratını tanımlayan ayet yok’,
<https://t24.com.tr/haber/erdoganin-fitrat-sozlerine-cevap-kuranda-kadin-ve-erkek-fitratini-tanimlayan-ayet-yok,278351> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- T24 (Mart 18, 2014). ‘Erdoğan kızdı, Karaalioglu ‘Haklısınız’ dedi, Hidayet Tuksal Star’dan gitti!’,
<https://t24.com.tr/haber/erdogan-kizdi-karaalioglu-haklisiniz-dedi-hidayet-tuksal-star-dan-gitti,253648> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- T24 (Kasım 25, 2019) ‘KA.DER’den 25 Kasım mesajı: İstanbul Sözleşmesi yasatır!’,
<https://t24.com.tr/haber/ka-der-den-25-kasim-mesaji-istanbul-sozlesmesi-yasatir,849622> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- TCBB (Kasım 23, 2018). “Çalışma hayatındaki kadınlarımız ülkemizin gücüne güç katmış, başarılarıyla yüzümüzü ağartmıştır”
<https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/99751/-calisma-hayatindaki-kadinlarimiz-ulkemizin-gucune-guc-katmis-basarilariyla-yuzumuzu-agartmistir-> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- The Borneo Post (Mayıs 26, 2014). “DPM: Women have played important role in nation building.” (Kadınlar ulus inşa sürecinde rol oynadı).
<https://www.theborneopost.com/2014/05/26/dpm-women-played-important-role-in-nation-building/> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- The Edge Markets (2019). ‘Fatwa declaring SIS a deviant group stands: court’,
<https://www.theedgemarkets.com/article/fatwa-declaring-sis-deviant-group-stands-%E2%80%94-court> (Erişim tarihi: 13.9.2022)

- The Irish Times (Haziran 18, 2003). “Malaysia an Islamic 'role-model', <https://www.irishtimes.com/news/malaysia-an-islamic-role-model-1.362912> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- The Star (Haziran 20, 2003). Full text of Dr Mahathir's speech, <https://www.thestar.com.my/news/nation/2003/06/20/full-text-of-dr-mahathirs-speech/> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- The Star (Nisan 11, 2010). “The family must come first”, <http://thestar.com.my/news/story.asp?file=/2010/4/11/focus/6034704&sec=focus> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- The Star (Ağustos 27, 2019). “Sisters in Islam still ‘deviant’ as civil court has no jurisdiction over fatwa”, <https://www.thestar.com.my/news/nation/2019/08/27/sisters-in-islam-still-039deviant-t039-as-civil-court-has-no-jurisdiction-over-fatwa> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- The Sun Daily (Mayıs 25, 2016). “Inclusive workforce and closing the gender gap, key to a strong economy: Khairy” (25.5.2016), <https://www.thesundaily.my/archive/1814881-JSARCH369545> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- The Sun Daily (Temmuz 10, 2018). ‘Govt powerless to nullify child marriage as it is valid under Islamic laws’ <https://www.thesundaily.my/archive/govt-powerless-nullify-child-marriage-it-valid-under-islamic-laws-FUARCH563121>(Erişim tarihi: 13.9.2022)
- The Sun Daily (Eylöl 22, 2018). “LGBT culture not acceptable in Malaysia, says Mahathir”, <https://www.thesundaily.my/archive/lgbt-culture-not-acceptable-malaysia-says-mahathir-MUARCH579624> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- The Sun Daily (Eylöl 26, 2018). “Wan Azizah creates history as first woman to chair M’sian cabinet meeting” , <https://www.thesundaily.my/archive/wan-azizah-creates-history-first-woman-chair-msian-cabinet-meeting-JUARCH580704> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- The Sun Daily (Ekim 21, 2018). “Tun Mahathir orders state govts to raise min marriage age to 18”, <https://www.thesundaily.my/archive/tun-mahathir-orders-state-govts-raise-min-marriage-age-18-MUARCH585535> (Erişim tarihi: 13.9.2022)

- The Sun Daily (Kasım 21, 2018). “397 child marriages approved in Terengganu over 5 years.”, <https://www.thesundaily.my/local/397-child-marriages-approved-in-terengganu-over-5-years-XXK297088> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- The Sun Daily (Ekim 22, 2018). ‘Govt must discover problem, recognise the rights of under-age marriage couples’ <https://www.thesundaily.my/archive/govt-must-discover-problem-recognise-rights-under-age-marriage-couples-AUARCH585816> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- The Sun Daily (Ekim 22, 2018) “Minimum age limit for marriages in Johor fixed at 18 years for men, women” , <https://www.thesundaily.my/archive/minimum-age-limit-marriages-johor-fixed-18-years-men-women-NUARCH585727> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- The Sun Daily (Şubat 18, 2019). “SIS disappointed by two states over child marriages”,<https://www.thesundaily.my/local/sis-disappointed-by-two-states-over-child-marriages-HX550108> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- The Sun Daily (Temmuz 29, 2019). “Home Ministry to handle all citizenship applications: Muhyiddin” , <https://www.thesundaily.my/local/home-ministry-to-handle-all-citizenship-applications-muhyiddin-YD1173991> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- The Sun Daily (Mart 12, 2019). ‘LGBT rally goers must respect sensitivities of majority, says Azis’, <https://www.thesundaily.my/local/lgbt-rally-goers-must-respect-sensitivities-of-majority-says-azis-BA673047> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- The Sun Daily (Haziran 17, 2019). ‘SIS gets its date in court to challenge fatwa’, <https://www.thesundaily.my/local/sis-gets-its-date-in-court-to-challenge-fatwa-LX981418> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- The Sun Daily (Eylül 14, 2019). ‘Umno, PAS women’s wings take no heed of negative views on political cooperation’ <https://www.thesundaily.my/local/umno-pas-women-s-wings-take-no-heed-of-negative-views-on-political-cooperation-AK1369417> (Erişim tarihi: 13.9.2022)

- The Sun Daily (Mart 11, 2020). 52.5% of child marriages are from non-Muslims, Siti Zailah tweeted in 2018. <https://www.thesundaily.my/style-life/going-viral/525-of-child-marriages-are-from-non-muslims-siti-zailah-tweeted-in-2018-YX2110661> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- The Sun Daily (Temmuz 14, 2020a) Malaysia does not give citizenship easily – Home minister. <https://www.thesundaily.my/home/malaysia-does-not-give-citizenship-easily-home-minister-JL2827319> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- The Sun Daily (Temmuz 14, 2020b). Stateless children issue in Sabah and Sarawak under discussion <https://www.thesundaily.my/local/stateless-children-issue-in-sabah-and-sarawak-under-discussion-KJ2830149> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- The Sun Daily (Eylül 29, 2020). “Race politics in multi-racial society should not continue: Muhyiddin” (29.9.2020), <https://www.thesundaily.my/home/race-politics-in-multi-racial-society-should-not-continue-muhyiddin-XG4329891> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- The Sun Daily (Kasım 3, 2020). “52.5% of child marriages are from non-Muslims, Siti Zailah tweeted in 2018” (3.11.2020), <https://www.thesundaily.my/style-life/going-viral/525-of-child-marriages-are-from-non-muslims-siti-zailah-tweeted-in-2018-YX2110661> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- The Sun Daily (Eylül 23, 2021). “Sexual harassment remains prevalent, new Bill necessary to address it”, <https://www.thesundaily.my/local/sexual-harassment-remains-prevalent-new-bill-necessary-to-address-it-KK8387279> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- The Sun Daily (Eylül 29, 2021). ‘Women’s participation in politics below mark’ <https://www.thesundaily.my/local/women-s-participation-in-politics-below-mark-EL8409215> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- The Sun Daily (Ekim 25, 2021). “Sexual harassment bill to be tabled in December: Siti Zailah”, <https://www.thesundaily.my/local/sexual-harassment-bill-to-be-tabled-in-december-siti-zailah-AH8494727> (Erişim tarihi: 13.9.2022)

- The Sun Daily (Ekim 12, 2021) ‘Just come back to give birth? Mothers miffed’,
<https://www.thesundaily.my/local/just-come-back-to-give-birth-mothers-miffed-KD8454369> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- The Sun Daily (Temmuz 12, 2021). “Issue of statelessness still unresolved”,
<https://www.thesundaily.my/home/issue-of-statelessness-still-unresolved-LF8052728>
(Erişim tarihi: 13.9.2022)
- The Sun Daily (Ağustos 6, 2021). ‘Muslim world must ensure worldview of Islam continues to be properly studied: PM’,
<https://www.thesundaily.my/local/muslim-world-must-ensure-worldview-of-islam-c-ontinues-to-be-properly-studied-pm-CM7943532> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- TRT Haber (Mart 8, 2021). “Erdoğan: Meclis'te yeni bir komisyon oluşturuyoruz, kadınların şiddete maruz bırakılmasına müsaade edemeyiz”,
<https://www.trthaber.com/haber/gundem/cumhurbaskani-erdogan-mecliste-yeni-bir-komisyon-olusturuyoruz-562572.html> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- Perdana Leadership Foundation (2010). The Role of Women and Youth in National Development. Universiti Teknologi Mara. Shah Alam.
http://lib.perdana.org.my/PLF/PREVIEW/PDS/PDS10%5B1009766%5D_PRE.pdf
(Erişim tarihi: 13.9.2022)
- South China Morning Post (Mart 3, 2018). What Malaysia really needs to do to empower women, according to rights activists,
<https://www.scmp.com/lifestyle/article/2135254/what-malaysia-really-needs-do-empower-women-according-rights-activists> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- Uluslararası Af Örgütü (Mayıs 10, 2021). ‘İstanbul Sözleşmesi yasatır. İşte nedenleri!’,
<https://www.amnesty.org.tr/icerik/istanbul-sozlesmesi-yasatir-iste-nedenleri> (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- Varieties of Democracy (2022), https://v-dem.net/media/publications/dr_2022.pdf (Erişim tarihi: 13.9.2022)
- Mohamad Mahathir, ‘Speech to World Youth Foundation’ (1999) in Human Rights: Views of Dr. Mahathir Mohamad Kuala Lumpur, Melaka: World Youth Foundation (Erişim tarihi: 13.9.2022)

Yahoo News Malaysia (Aralık 3, 2020). ‘Deputy minister: Malaysia upholding reservation on Cedaw clause that would let Malaysian women pass on citizenship’, https://malaysia.news.yahoo.com/deputy-minister-malaysia-upholding-reservation-053757662.html?guccounter=1&guce_referrer=aHR0cHM6Ly93d3cuZ29vZ2xlLnNvbS8&guce_referrer_sig=AQAAAHGyE5g8YgEjCaeB5rH-pExolyyas3ZO1KC8k6rAfm-z6ucRcLGG-thz1qJM_qdCkPKGmcMjCILjo8SGeZWqjzhF3-OBMMadS7fjtMI7MQykAiLW-wTTBldGwOQcPtOMgrLnrsUfn0Pmp-MQ_GP3-iBPTj_q4WdxrZzWjKT30waN (Erişim tarihi: 13.9.2022)

Yeni Şafak (Mart 21, 2021). ‘Aile kurtuldu’. <https://www.yenisafak.com/hayat/aile-kurtuldu-3614684> (Erişim tarihi: 13.9.2022)

EKLER

EK 1. ÇALIŞMA KAPSAMINDA GÖRÜŞME YAPILAN KADIN AKTİVİSTLERE DAİR BİLGİLER

Malezya

M1: Vatansız çocuklar üzerine çalışan avukat ve aktivist, Hintli, 29

M2: Bağımsız aktivist, Hintli, 30

M3: AWAM’da aktivist, Çinli, 26

M4: Yazar ve aktivist, Malay, 53

M5: Lisans öğrencisi ve aktivist, Çinli, 19

M6: İslam hukuku profesörü, aktivist, Malay, 43

M7: Aktivist, yazar, Malay-Çinli, 29

M8: İslam hukuku profesörü, Malay, 52

M9: Sisters in Islam’da (SIS) çalışan aktivist, Malay, 39

M10: Hukuk öğrencisi, Aktivist, Malay, 22.

Türkiye

T1: Küresel Eşitlik ve Kapsayıcılık Ağı'nda Kadın aktivist, 33

T2: Uçan Süpürge'de aktivist, 29

T3: Bağımsız aktivist, 44

T4: KADER eski aktivist, 28

T5: HAVLE'de aktivist, 34

T6: KADEM'de aktivist, 41

T7: HAVLE'de aktivist, 32

T8: Bir sivil toplum kuruluşunda aktivist, 38

T9: Mor Çatı'da aktivist, 37

T10: WWHR'de aktivist, 32

EK 2: MÜLAKAT SORULARI

Kişisel Sorular

1. Kendinizi tanıtabilir misiniz?
2. Feminist bir kimlik/perspektif benimsiyor musunuz?

Kurumsal Sorular

Çalıştığınız/gönüllü olduğunuz STK'nın faaliyet alanlarını ve projelerini kısaca anlatabilir misiniz?

İslam-Cinsiyet Eşitliği İlişkisine Dair Sorular

- 1- Sizce cinsiyet eşitliği Türkiye'de ve diğer Müslüman çoğunluğu olan ülkelerde nasıl algılanıyor? Bu anlayışın Batı'dan farklılaştığını düşünüyor musunuz?
- 2- İslam ile cinsiyet eşitliği arasındaki ilişkiye dair görüşleriniz nelerdir?
- 3- Son zamanlarda tartışma konusu olan cinsiyet eşitliği ve cinsiyet adaleti kavramlarından hangisini tercih ediyorsunuz? Bu tercihinizin sebebi nedir?
- 4- Modernitenin Müslüman ülkelerde yaşayan insanlar üzerindeki etkisi hakkında ne düşünüyorsunuz? Sizce modernite, söz konusu toplumlarda kadınları da etkiledi mi?

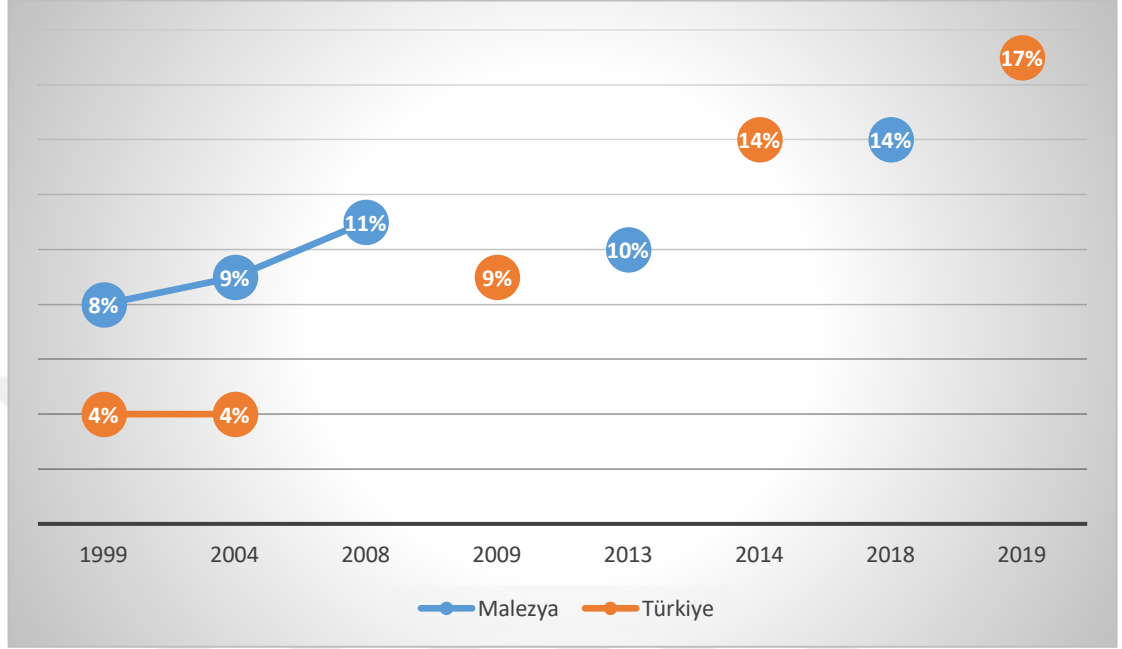
Türkiye'ye/Malezya'ya dair Sorular

1. Sizce şu anda Türkiye’de/Malezya’da yaşayan kadınların en büyük sorunu ve kaygısı nedir?
2. Sivil toplum tecrübelerinizi değerlendirdiğinizde, kadınların en büyük kaygılarının ve güvensizliklerinin ne olduğunu gözlemlediniz? Sizce bu kaygı ve güvensizliklerde zaman içerisinde bir dönüşüm söz konusu oldu mu?
3. Günlük hayatınızda bir kadın olarak güvensizlik yaşıyor musunuz?
4. Türkiye’de/Malezya’da kadın haklarını savunan sivil toplum kuruluşları arasında kutuplaşma ya da ayrışma olduğunu düşünüyor musunuz?
5. Türkiye’de/Malezya’da hükümetin kadınlara dair politikalarını nasıl değerlendiriyorsunuz?
6. Türkiye’de/Malezya’da siyasi partilerin kadın söylemleri ve cinsiyet politikaları hakkında ne düşünüyorsunuz? Kadınlara yönelik politikalarını/söylemlerini beğendiğiniz ya da sorunlu bulduğunuz siyasi partiler var mı?
7. Türkiye’deki/Malezya’daki yasal mekanizmaların kadınları korumak için yeterli olduğunu düşünüyor musunuz? (*Türkiye için: Türkiye’nin İstanbül Sözleşmesi’nden çıkma kararı hakkında ne düşünüyorsunuz?*)
8. Türkiye’de/Malezya’da kadın politikalarının geleceğini pozitif olarak değerlendiriyor musunuz?

NOT: Malezya için sorulan sorular İngilizce olarak hazırlanmıştır.

EK 3: MALEZYA VE TÜRKİYE'YE İLİŞKİN BAZI VERİLER

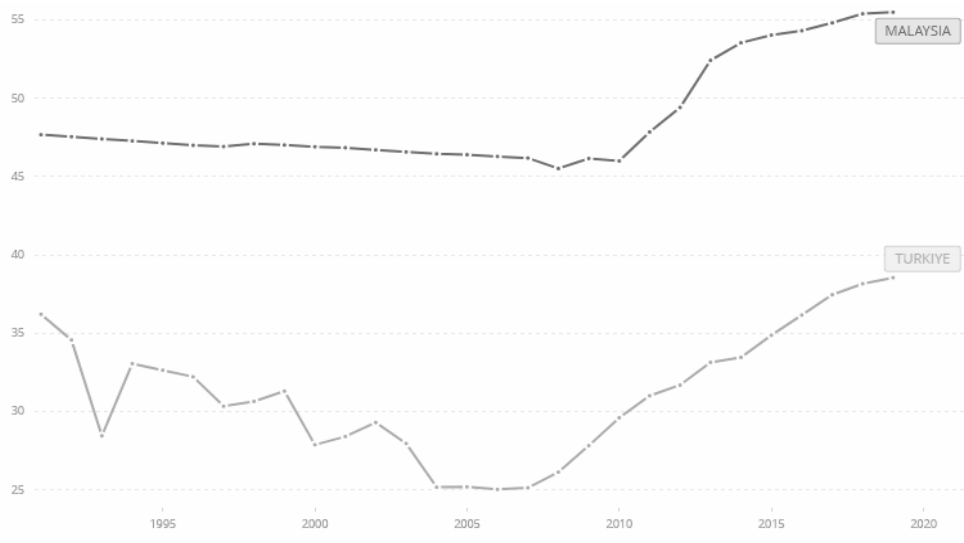
Şekil 1: Malezya ve Türkiye’de Kadınların Siyasal Temsil* Oranları (2019-2022)



Kaynak: Inter-Parliamentary Union (IPU) (ipu.org), 2022.

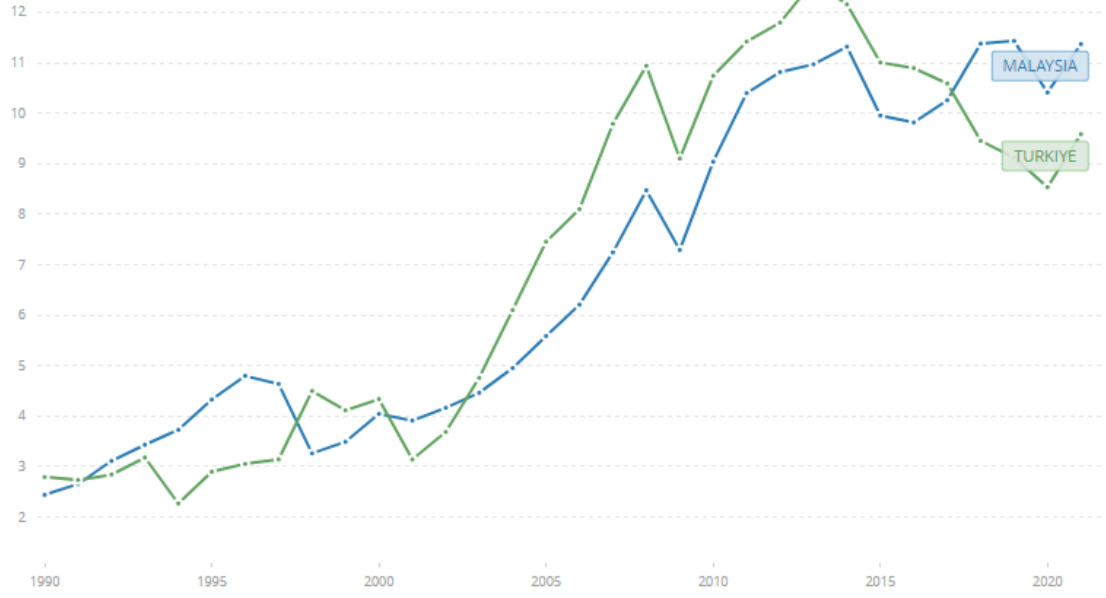
*Malezya’da federal meclisteki kadın temsil oranı hesaba katılmamıştır.

Şekil 2: Malezya ve Türkiye’de Kadınların İşgücüne Katılım Oranlarının Yıl Bazlı Değişimi (1990-2021)



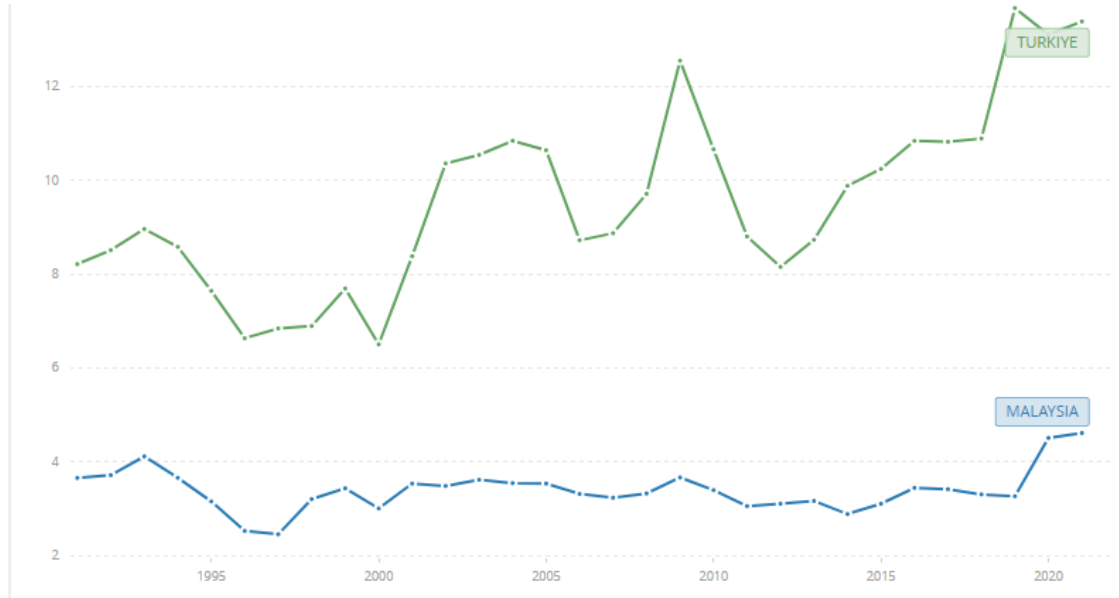
Kaynak: International Labour Organization, ILOSTAT verileri.

Şekil 3: Malezya ve Türkiye’de Kişi Başına Düşen Milli Gelir (1990 – 2021)

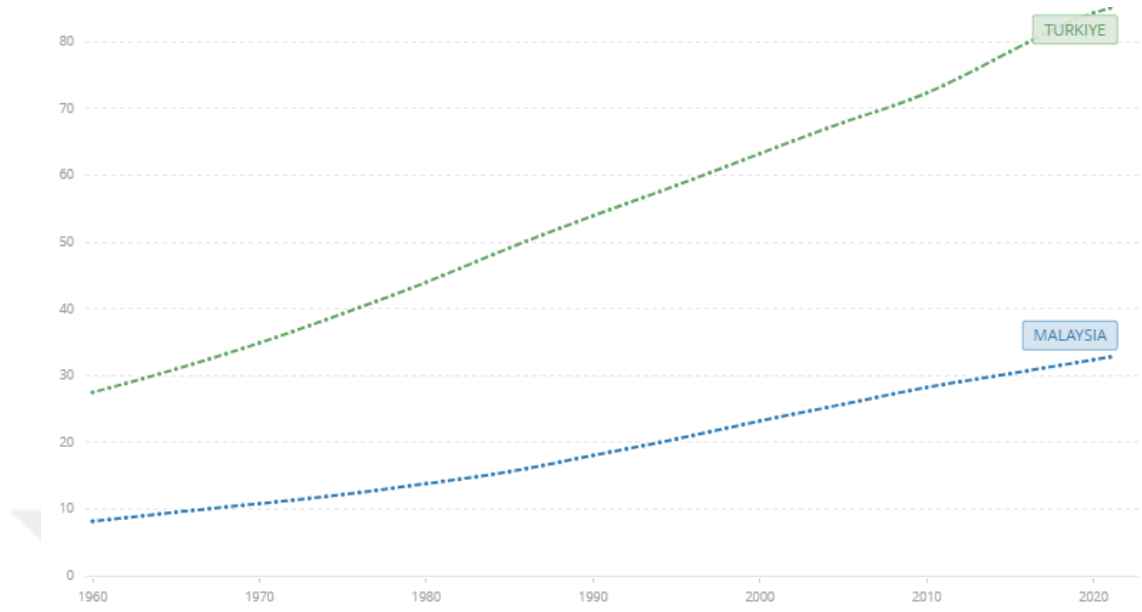


Kaynak: Dünya Bankası (2022).

Şekil 4: Malezya ve Türkiye’de İşsizlik Oranları (%)



Şekil 5: Malezya ve Türkiye’de Nüfusun Yıl Bazlı Değişimi (1960-2021)



Kaynak: Dünya Bankası (2022).

ÖZGEÇMİŞ

Berfin Çakın

■■■■■■■■■■

İstanbul/Türkiye

ORCID: 0000-0003-2859-4317

Eğitim Bilgileri

Lisans: Sakarya Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Uluslararası İlişkiler. 2008-2013

Yüksek Lisans: Twente Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kamu Yönetimi. 2015-2017

Doktora: İstanbul Medeniyet Üniversitesi. Lisansüstü Eğitim Enstitüsü. Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi (Siyaset Psikolojisi Uzmanlığı). 2018 -2022

Uluslararası Dergilerde Yayımlanan Makaleler

Taşkın, Burcu; Çakın, Berfin (2022). Impact of The Nationwide Electoral Thresholds on Party System Fragmentation and Disproportional Representation in Greece and Turkey (Araştırma Makalesi). **Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi**, DOI: 10.30903/Balkan.841056

Taşkın, Burcu; Çakın, Berfin (2022). The Government's Symbiotic Relations with Interest Groups and CSOs in Turkey: Pluralist or Corporatist Arrangements? (Araştırma Makalesi) – **Journal of Civil Society** – DOI: <https://doi.org/10.1080/17448689.2022.2125418>

Çakın, Berfin (2022). Turkey's Electoral Geography: Trends, Behaviors and Identities. **Insight Turkey**. (Kitap Değerlendirmesi) <https://www.jstor.org/stable/48655662>

Çakın, Berfin (2022). The Psychology of Democracy – **Democratization Journal**, Taylor & Francis, (Kitap Değerlendirmesi), DOI: <https://doi.org/10.1080/13510347.2021.1997992>

Çakın, Berfin (2022). Ethnicity and Party Politics in Turkey, The Rise of the Kurdish Party during the Kurdish Opening Process - **Party Politics**, Sage. (Kitap Değerlendirmesi) DOI: [10.1177/13540688221092898](https://doi.org/10.1177/13540688221092898)

Çakın, Berfin (2021). Sustainable Food System Applications in the European Union: An Appraisal on Food Donation. **Medeniyet Araştırmaları Dergisi**, 6.2: 73-86. (Araştırma Makalesi) <https://doi.org/10.52539/mad.1028606>

Çakın, Berfin (2021). The Psychology of Political Polarization – **Politics and the Life Sciences**, Cambridge, (Kitap Değerlendirmesi) DOI: <https://doi.org/10.1017/pls.2021.32>

Çakın, Berfin (2021). The Genetics of Political Behaviour: How Evolutionary Psychology Explains Ideology - **Political Studies Review**, Sage Journals, (Kitap Değerlendirmesi) <https://doi.org/10.1177/14789299211001241>

Çakın, Berfin (2020). Farklılaşan Ötekiler: Kürtlere ve Suriyeli Sığınmacılara Yönelik Ekşi Sözlük'te Yer Alan Temsillerin Karşılaştırılması – **Liberal Düşünce Dergisi** - June 2020 - 97th Edition, (Araştırma Makalesi) <https://doi.org/10.36484/liberal.645944>

Çakın, Berfin (2020). Kamu Yönetiminde Güven: Mikro Performans Teorisi Işığında Bir Değerlendirme. **Medeniyet Araştırmaları Dergisi**. Volume 5, Issue 1, 39 (Araştırma Makalesi) <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1180744>

Uluslararası Bilimsel Toplantılarda Sunulan Bildiriler

From Velvet Triangle to Iron Square in a Patriarchal Regime: Informal Networks as the Undermining Force of Women's Rights in Turkey, **ECPR Joint Sessions**, 19-22 Nisan 2022, University of Edinburgh, Edinburg, İskoçya.

Exploring Emotions in Populism(s): Why is Transnational Populism Appealing to Arab Societies? – presented at **ACRPS Winter School** in Doha, Katar, 13 Ocak 2022, 9th European Workshops in International Studies, **European International Studies Association (EISA)**, 6-9 Temmuz 2022, Selanik, Yunanistan.

Whose Ontological Security? How Women's Insecurities Are Manipulated For The Sake of Hegemonic Powers' Securities, **Council for European Studies (CES)**, 28th International Conference of Europeanists, (WoS proceedings), June 29th 2022, Lizbon, Portekiz.

Selecting Social Partners: Collective Bargaining in the Shadow of Political Polarization in Turkey with Burcu Taşkın– presented at Gender, Social Partners, Power and (In)Equalities in the European Union (**ECPR Symposium**), Universite Saint-Louis-Brussels, Brüksel, Belçika. 26 Şubat 2020; ve 27th International Conference of Europeanists organized by **Council for European Studies (CES)**, 2021, İzlanda.

Ulusal bilimsel toplantılarda sunulan bildiriler

Farklı Muhafazakârlar, Benzer Kaygılar: Türkiye ve Macaristan'da Ontolojik Güvensizlikler, Komplo Teorileri ve Cinsiyet, 12 Mayıs 2022, **İstanbul Gedik Üniversitesi, 6. İlişkisel Sosyal Bilimler Kongresi**, İstanbul.

Farklılaşan Ötekiler: Kürtlere ve Suriyeli Sığınmacılara Yönelik Ekşi Sözlük'te Yer Alan Temsillerin Karşılaştırılması – **Liberal Düşünce Kongresi, 1-3 Kasım 2019, Nevşehir**

Kitap Bölümleri

Taşkın, Burcu; Çakın, Berfin (2022). Selecting Social Partners: Collective Bargaining for Gender Equality in the Shadow of Political Polarisation and Ideology in Turkey. In: Social Partners and Gender Equality. **Palgrave Macmillan, Springer**, p. 271-296. https://doi.org/10.1007/978-3-030-81178-5_12

Çakın, Berfin (2021). Karmaşıklık Kuramı ve Ağ Yaklaşımı. Kamu Yönetimi Teorileri. Editör: Hamza Ateş, **Nobel Yayınevi**, Ankara.

Araştırmacı Olarak Bulunulan Projeler

Araştırmacı, **Proje adı**: Political Rights and Behavior of the Non-Muslim Minorities in Turkey under Political Polarization. Funded by Research Centre for Humanities in Athens.

Ziyaretçi Araştırmacı, **Proje adı:** Polarization and Gender Equality Attitudes in Muslim-Majority Countries. Radboud University Nijmegen, Hollanda.

Üniversite Dışı Deneyim

Kabin Ekibi - Pegasus Hava Yolları, İstanbul, Türkiye. 2017 – 2018

Food & Beverage Asistanı - Swiss Hotel the Bosphorus, İstanbul, Türkiye. 2015 (4ay)

Kabin Ekibi - Sunexpress Havayolları, İstanbul, Türkiye. 2013 – 2015

Sakarya Eğitim ve Araştırma Hastanesi/ Tercüman (staj) 2013 (4 ay)

Hilton Otel/Satış Departmanı (staj). 2012 (2 ay)

Cumhuriyet Gazetesi, İstanbul, Türkiye (staj). 2011 (1 ay)