

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**FEMİNİST SÖYLEMİN İSLAMCI KADIN
YAZARLAR ÜZERİNDEKİ ETKİSİ**
(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ayşe GÜÇ

BURSA 2007

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

FEMİNİST SÖYLEMİN İSLAMCI KADIN YAZARLAR ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

(Yüksek Lisans Tezi)

Ayşe GÜÇ

Danışman
Yard. Doç. Dr. Kemal ATAMAN

BURSA 2007

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim/Anasanat Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda U2004626 numaralı Ayşe GÜÇ'ün hazırladığı "Feminist Söylemin İslamcı Kadın Yazarlar Üzerindeki Etkisi" konulu Yüksek Lisans Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı,/...../ 20.... günü -saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının(başarılı/başarısız) olduğuna(oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Sınav Komisyonu Başkanı
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Universitesi

Üye (Tez Danışmanı)
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Universitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Universitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Universitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Universitesi

Ana Bilim Dalı Başkanı
Akademik Unvanı, Adı Soyadı

...../...../ 20....

Enstitü Müdürü
Akademik Unvanı, Adı Soyadı

ÖZET

Yazar	: Ayşe Güç
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: Din Sosyolojisi
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: IX+148
Mezuniyet Tarihi	: / /
Tez Danışman(lar)ı	: Yard. Doç. Dr. Kemal Ataman

FEMİNİST SÖYLEMİN İSLAMCI KADIN YAZARLAR ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Bu tez, feminist söylemin İslamcı kadın yazarlar üzerindeki etkisini araştırmaktadır. Bu araştırma esnasında üç nokta üzerinde odaklanılmıştır; feminist söylem, etkilenme süreci ve İslamcı kadın olarak nitelendirilen yazarların çeşitli görüşleri. İlk olarak feminist söylemin, feminist yaklaşımların ve argümanların bütünü olduğuna değinilmiştir. Feminist söylem XIX. yüzyılda sistemleşirken, aynı zamanda İslami dünyada da etkileri hissedilmiştir. Etkilenme sürecinde, feminist söyleme katkı sağlayan oryantalizm, kolonyalizm, modernleşme çabaları ve ulusal hareketler gibi çeşitli faktörlerden bahsedilmiştir. Son olarak “İslamcı kadın yazarlar” ifadesi, İslam dini ve geleneği içinde kadının statüsü ile ilgilenen Müslüman kadınlara işaret etmek için kullanılmıştır. İslamcı kadınların etkilendiği XIX. yüzyıl, pasif etkilenme süreci olarak adlandırılmıştır. Bu yüzyılın sonuna doğru kadın entelektüeller, Müslüman dünyadaki kadın sorununu batılı feminizmi kullanarak tartışmaya başlamışlardır. Bu süreç, bilinçli etkilenme süreci olarak adlandırılmıştır. Bu ikinci aşama, Müslüman kadın entelektüellerin kadın sorunu hakkındaki çeşitli yayınlarından oluşan bir yazın üzerinde de konuşmayı mümkün kılmaktadır. Bu nedenle, İslamcı kadınlar üzerindeki feminist söylemin etkilerinin analizi, esasen bu yazına dayandırılmıştır. Bu analizde, batılı feminist teoloji ve İslamcı kadın yazını arasındaki benzerlikler dikkate alınmıştır. Çalışma sonunda, feminist söylemin kadın yazarlar üzerindeki etkisinin sınırlı olduğu ve İslamcı kadın yazarların feminizmi sadece kadın sorunu hakkında eleştirel bakış açısı kazanmak için bir kaynak ve araç olarak gördükleri kanaatine ulaşılmıştır.

Anahtar Sözcükler

Feminist Söylem İslamcı Kadın İslamcı Feminizm Etkileme
Yazar

ABSTRACT

Yazar : Ayşe Güç
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : Din Sosyolojisi
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : IX+148
Mezuniyet Tarihi : / /
Tez Danışman(lar)ı : Yard. Doç. Dr. Kemal Ataman

THE INFLUENCE of FEMINIST DISCOURSE on ISLAMIC WOMAN WRITERS

This thesis examines the influence of feminist discourse on Islamic woman writers. While doing so, it focuses on three points; the feminist discourse, the influence process itself, and various views of the so-called Islamic woman writers. Firstly, the feminist discourse is used for all feminist approaches and arguments. While it became systematized in the 19th century, the Islamic world felt the affects of it at the same time. As for the influence process, various factors such as orientalism, colonialism, modernization struggle, and the nationalist movements were mentioned as the contributors to the feminist discourse. Lastly, the phrase “Islamic woman writers” is used to indicate the Muslim women interested in the status of woman within the religion of Islam and the Islamic tradition. The period, the nineteenth century, in which the Islamic women were influenced is named as the period of passive influence. Towards the end of this century, woman intellectuals began to discuss the woman question in the Muslim world with a specific interest in the western feminism. This period is named as the period of conscious influence. This second process enables us to talk about a literature on various issues of the woman question by the Muslim woman intellectuals. For this reason, the analysis of the influences of feminist discourse on Islamic women is based mainly on this literature. The analysis considered similarities between western feminist theology and Islamic woman literature. The study concluded, first, that the influence of feminist discourse on woman writers is very limited in scope and second, that the Islamic woman writers saw feminism as only a source and a tool for critical viewpoint about woman question.

Key Words

Feminist Discourse Islamic Woman Islamic Feminism Influence
Writer

ÖNSÖZ

Kadın çalışmaları (woman studies), sosyal bilimler sahasında önemli bir yere sahiptir. Son yıllarda bu sahadaki çalışmalar sadece batı akademiasının ürünü olmaktan çıkmış, farklı kültürlerde yaşayan kadınların katkıları ile daha geniş bir zemine kavuşmuştur. Kadın çalışmalarına yön veren temel kaynak şüphesiz ki batılı feminist söylemdir. Bu söylemin İslam ülkelerinde yapılan kadın çalışmalarına da katkısı oldukça açık olmakla birlikte, İslamcı kadın yazınında nasıl bir etkisinin olduğu üzerinde yeterince durulmamıştır. Şu ana kadar yapılmış olan tartışmalar, İslam ve feminizm arasında bir ilişkinin olup olmadığı ya da İslamcı kadın yazınındaki yaklaşımların İslamcı feminist olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği üzerinde odaklanmıştır. Ancak bu konulardaki değerlendirmeler, İslamcı kadın yazınındaki feminist etkilerin boyutu tespit edilmeden yapıldığı için yeterli bir açıklama sunamamıştır. İşte bu nedenle bu çalışmada, feminist söylemin İslamcı kadın yazınındaki etkileri araştırılacaktır.

İslam ülkeleri söz konusu olduğunda batı akademiasındaki kadar yerleşik bir kadın çalışmaları disiplininin yokluğu hemen fark edilecektir. Seküler Müslüman kadın yazını kadar 1980 sonrasında özgün çalışmalar vermeye başlayan İslamcı kadın yazarların çalışmaları da henüz bir literatür oluşturacak düzeyde değildir. Bununla birlikte İslam kültürü içinde seküler eğilimden farklı bir kadın yazınının varlığını tespit etme imkanı verecek kadar birikimin olduğu rahatlıkla söylenebilir. Özellikle, Ortadoğu ve batı ülkelerinde yapılan çalışmalarla ortaya çıkan bu yeni kadın yazınına yakından tanımak, Türkiye'deki çalışmaların bu yeni söyleme katkısının azlığını gösterebileceği gibi yeni çalışmaları da teşvik edebilir.

Çalışma, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, tezde çözümlenmesi amaçlanan problemin arkaplanı işlenerek ana metne hazırlık yapılmıştır. Birinci bölümde, feminist söylemin düşünsel ve tarihsel gelişimi, feminist teoriler de dikkate alınarak işlenmiş ve feminist söylemin temel argümanlarına yer verilmiştir. İkinci bölümde ise, feminist söylemin İslam kültürüne etkisi, bu etkileme sürecine yardım eden dış ve iç faktörler ile birlikte

değerlendirilmiş; etkileme süreci sonunda oluşan ortamda gelişen İslamcı feminizm konusu da ele alınarak üçüncü bölüme alt yapı hazırlanmıştır. Üçüncü bölümde, feminist söylemin İslamcı kadın yazınına etkisi, liberal feminist teolojideki ana eğilimler ve incelenen konular bağlamında çözümlenmeye çalışılmıştır. Çalışmanın sonucunda da, feminist söylemin İslamcı kadın yazarlar üzerindeki etkisinin belirli bir sınır içinde kaldığına ve bir kimlik problemi oluşturmadığına işaret edilmiştir.

Tezin proje olarak sunumu konusundaki teşviki, yapılan tespitlerin değerlendirilmesi, kaynak yardımı ve özellikle de eleştirel bakış açısı ile bu çalışmaya birikimini katan saygıdeğer hocam Yard. Doç. Dr. Kemal Ataman'a katkılarından ötürü teşekkürlerimi sunuyorum.

Bursa 2007

Ayşe Güç

KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen makale
a.g.y.	: adı geçen yer
bkz.	: bakınız
c.	: cilt
ev.	: Çeviren
der.	: derleyen
ed.	: editör
haz.	: hazırlayan
s.	: sayfa/sayı
t.y.	: Basım tarihi yok
y.y.	: Basım yeri yok

İÇİNDEKİLER

Özet	iii
Abstract	iv
ÖNSÖZ	iv
KISALTMALAR	vii
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

FEMİNİST SÖYLEMİN DÜŞÜNSEL VE TARİHSEL GELİŞİMİ	8
I. FEMİNİST SÖYLEMİN BİR TEORİ OLARAK OLUŞUMU	8
A. Bir Kavram Olarak Feminizm	8
B. Bir Düşünce Biçimi Olarak Feminizm	12
C. Feminist Söylemin Tarihsel Gelişimi	18
D. Bir Teori Olarak Feminizm	22
1. Liberal Feminizm	23
2. Kültürel Feminizm	25
3. Marksist Feminizm	26
4. Varoluşçu Feminizm	27
5. Radikal Feminizm	29
6. Postmodern Feminizm	31
II. FEMİNİST SÖYLEMİN TEMEL ARGÜMANLARI	33
A. Kadınların Ortak Ezilmişliği	34
B. Ataerkillik	35
C. Kadın Bedeni ve "Bedenimiz Bizimdir" Sloganı	38
D. Cinsel Özgürlük Talebi	40
E. Toplumsal Cinsiyet (Gender) ve Cinsiyetçilik (Sexism)	41
F. Bilinç Yükseltme	41
G. Kızkardeşlik (Sisterhood)	42
Değerlendirme	43

İKİNCİ BÖLÜM

FEMİNİST SÖYLEMİN İSLAM KÜLTÜRÜNÜ ETKİLEME SÜRECİ VE İSLAMCI FEMİNİZM	44
I. FEMİNİST SÖYLEMİN İSLAM KÜLTÜRÜNÜ ETKİLEME SÜRECİ	44
A. Etkilenme Sürecine Yardım Eden Dış Faktörler	46
B. Etkileme Sürecine Yardım Eden İç Faktörler	49
II. İSLAMCI/İSLAMİ FEMİNİZM	63
A. Bir Kavram Olarak İslamcı/İslami Feminizm	63
B. Bir Kimlik Olarak İslamcı Feminizm/İslami Feminizm	70
C. Bir Söylem Olarak İslamcı/İslami Feminizm	76
Değerlendirme	92

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FEMİNİST SÖYLEMİN İSLAMCI KADIN YAZININA ETKİSİ	93
I. FEMİNİST SÖYLEMİN İSLAMCI KADIN YAZARLARI ETKİLEME SÜRECİ	93
A. İslamcı Kadın Yazarların Feminist Söylemden Etkilenme Süreci	93
1. Birinci Aşama: Pasif Etkilenme	94
2. İkinci Aşama: Bilinçli Etkilenme	95
B. İslamcı Kadın Yazının Genel Eğilimi: Reformcu Yaklaşım	97
II. FEMİNİST SÖYLEMİN İSLAMCI KADIN YAZININA ETKİSİ	99
A. Birinci Adım: Durumun Analizi	102
1. Ataerkillik ve Erkek Merkezli Düşünce Yapısı	103
2. Cinsiyetçilik (Sexism) ve Toplumsal Cinsiyet (Gender)	107
B. İkinci Adım: Geleneğe Eleştiri	115
C. Üçüncü Adım: Dini Kaynakların Sorgulanması	120
1. Dinin Ataerkil Karakteri	120
2. Kutsal Metinlerin Yeniden Yorumlanması	127
III. ETKİLENMENİN SINIRLILIĞI: FEMİNİST SÖYLEMİN KIRILMA NOKTALARI	132
Değerlendirme	134
SONUÇ	135
BİBLİYORAFYA	139

GİRİŞ

Feminizm, bugün varlığı ve etkileri tartışma götürmez toplumsal bir olgudur. Bu olgunun, kadın çalışmalarındaki belirleyici rolü dikkate alındığında, herhangi bir kültürde yapılan ve kadın konusunu ele alan çalışmaların feminist söylemden etkilenmesi kaçınılmaz görünmektedir. Ancak bu etkileme/etkilenme sürecinin tek yönlü bir yol izlemesi halinde ciddi sıkıntıların doğduğu ve doğacağı da bir gerçektir. Bu sebeple, İslam kültürü içinde üretilmiş kadın çalışmaları üzerinde yapılan bir araştırma, batı-dışı toplumlarda yapılmış olan çalışmaların tek yönlü bir bakış açısı ile değerlendirilme ihtimalini de göz önünde bulundurmalıdır.

Feminist söylem, XVIII. yüzyılda özellikle Fransa'daki entelektüel hayattan etkilenerek oluşmaya başlayan düşünce biçiminin, XIX. ve XX. yüzyıllarda gelişen feminist teorilerin ve bu teorilerin ortak üretimi olan temel feminist argümanların bütününe ifade etmektedir. Bu düşünce biçiminin kavramsal ifadesi olan feminizm kelimesi, ilk defa 1880'lerde Hubertine Auclert tarafından *La Citoyenne* adlı gazetede, erkeklerin üstünlüğü, Fransız Devrimi'nde kadınlara vadedilen haklar, kadın kurtuluşu gibi konular tartışılırken kullanılmıştır. Aynı dönemde, İngiltere'de womanism (kadıncılık) şeklinde bir kullanım da olmasına rağmen kadın çalışmalarında feminizm kavramının yerleşmesi, Fransa'daki tarihi ve düşünsel gelişmelerden kaynaklanmış olabilir. Zira Fransa'nın kadın sorunu hakkındaki tartışmalarda öncülüğü bilinmektedir.

Feminist söylem, ortak bir tanım içine yerleştirilemeyecek kadar farklı yaklaşımları bünyesinde barındırmaktadır. Bu söylemin kökleri, XVII. ve XVIII. yüzyıl gibi erken tarihlerde bulunabilir. Ancak bu dönemlerde yapılan tartışmalara kadınların katkısının çok az olduğu da ifade edilmelidir. Üstelik batılı kadınların bir gurup olarak kadın sorununa eğilmeleri için XIX. yüzyılı beklemek de gerekmiştir. XVIII. yüzyıldan itibaren tartışıla gelen kadın sorununun (women question) XIX. yüzyılda bizzat kadınlardan oluşan bir grup tarafından ele alınmasıyla, feminist düşünce sistemleşmeye başlamıştır. Ayrıca bu dönemde feministler, yazıyı kullanarak kadınların sözel kültürlerinin yazılı kültüre geçmesine ve böylece feminist literatürün oluşmasına da katkı sağlamışlardır. Bu noktada, XVIII. yüzyıl entelektüel

elitinin bu literatürün oluşumundaki katkıları vurgulanmalıdır. Bu dönemdeki tartışmalar ve özellikle liberal teoriler batılı kadınların düşünce dünyalarını da etkilemiş ve feminist düşünce üzerinde ortak görüşler dile getirilmeye başlanmıştır. Özellikle John Locke gibi bazı düşünürlerin teorilerine sadık kalarak toplumsal hayatta kadına daha fazla yer verme çabaları, XIX. yüzyıl liberal feminizminin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Nitekim feministlerin birey olarak tanınma, eğitim hakkı gibi talepleri, kendilerinden önceki bu düşünürlerden büyük ölçüde etkilendiklerini göstermektedir. XIX. yüzyılda Aydınlanma'nın bireycilik, doğal haklar gibi söylemleri çerçevesinde sistemleşen liberal feminist söylemin oluşumunda ve modern feminizmin gelişiminde, Mary Wollstonecraft'ın *A Vindication of The Rights of Woman (1792)* adlı eserinin özel bir yeri vardır. Aynı zamanda bu çalışma, liberal feminist teorinin temel eseri olarak kabul edilmektedir. Yine aynı dönemde kaleme alınmış olan Margaret Fuller'in *Woman in The Nineteenth Century (1845)* adlı eseri, kadın farklılığını vurgulayan kültürel feminist teoriyi başlatmıştır. XX. yüzyıla gelindiğinde, dünya savaşları sürecinde feminist söylemin etkisinin azaldığı görülmektedir. Dünya Savaşlarından sonraki ilk feminist eleştiri, Avrupa'da yaşayan varoluşçu feministlerden gelmiştir. Simone de Beauvoir'in 1940'lı yıllarda kaleme aldığı *La Deuxième Sexe (İkinci Cins)* adlı eseri, feminist düşünceye farklı bir perspektif kazandırmıştır. 1960'lı yıllarda ise önceki teorilerden çok daha radikal bir çizgiye sahip olan ve bu şekilde de adlandırılan radikal feminizm gelişmiştir. Bu feminist teorinin gelişiminde, savaş sonrasında batı toplumlarında yaşanan bunalım döneminin etkileri olduğu gibi kadınların içlerinde yer aldıkları özgürlük hareketlerinin de etkisi olmuştur. İlk büyük radikal feminist yayın, 1968'de yayınlanan *Notes from the First Year*'dir. Ancak radikal feminist teori en iyi ifadesini, Kate Millett'in *Sexual Politics (Cinsel Politika)* ve Shulamith Firestone'un *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution (Cinselliğin Diyalektiği: Feminist Devrimin Meselesi)* adlı eserlerinde bulmuştur. 1960'ların radikal söylemi 1980'lere gelindiğinde etkisini yitirmeye başlamış ve postmodernizm, postyapısalcılık gibi yaklaşımların etkisiyle de farklı bir döneme girilmiştir. Bu noktada, feminizmin tarihsel gelişim açısından üç döneme ayrıldığını ifade etmek gerekir. XIX. yüzyıldan 1960'lı yıllara kadar ki dönem birinci dalga, 1960-1980 arasındaki dönem ikinci dalga ve 1980 sonrası ise üçüncü dalga olarak adlandırılmıştır. XXI. yüzyılda feminizm, soyut ve küresel bir kavram haline gelmiştir. Bu durum da, kadın konusunda ifade edilen bütün eleştirel yaklaşımların feminist söylem başlığı altında değerlendirilmesini beraberinde getirmiştir.

Feminist düşüncenin sistemli bir şekilde dile getirilişinden itibaren, kadın sorunu etrafında yapılan tartışmalar ve getirilen çözüm önerileri sonucunda feminist söylemin temel argümanları oluşmuştur. Feminizmin ataerkillik, cinsel özgürlük, bilinç yükseltme gibi argümanları, feminist söylemin içinde yer aldığı batı düşünce geleneğinde tartışıla gelmiş olan konulardır. Bu argümanlar, ikinci dalga feminist söylemde kadının ezilmesi ve özgürlüğü bağlamında tekrar ele alınmış ve feminist literatüre kazandırılmıştır. Feminist söylemin temel argümanları, kadınların ezilmesi sorunu etrafında birleşmektedir. Kadın sorununun nedenlerini açıklamak ve kadınların toplumsal konumlarını daha iyi seviyeye yükseltmek amacıyla yapılan tartışmaların anahtar kavramları olan bu argümanlar, temelde kadınların ataerkil sistemde bedenleri yoluyla ezildiklerini ifade etmektedir. Feminist söylem içerisinde önemli bir yere sahip olan ataerkillik argümanı ise radikal feministler tarafından sistemleştirilmiştir. Radikal feministlerin kişisel tecrübeleriyle bağlantılı olan çözümlerinin temelinde kadınların, toplumun tüm yapılarına ve özellikle de dile sinmiş olan köklü bir anlayıştan kaynaklanan bir ezilme yaşadıkları fikri yatmaktadır.

Feminist söylem, sistemleşmeye başladığı dönemden itibaren İslam kültürünü de etkilemeye başlamıştır. Bu etkileme sürecinde feminist söyleme katkı sağlayan birtakım dış (batıdan gelen) ve iç faktörler (İslam kültürü içinde) vardır. Feminist söylemin eleştirilerini kullanarak İslam ülkelerinde kadın sorununu tartışmaya açan dış faktörler, sömürge söylemi ile oryantalist söylemdir. İlk olarak sömürge söyleminde Müslüman kadınların yaşamı, kültürel hayatın taşıyıcısı olarak görülmüş ve kadınların gizil yaşamlarının keşfedilmesiyle içinde yaşadıkları İslam ülkelerinin fethedilebileceği düşüncesi ortaya çıkmıştır. Oryantalist söylemde ise, olumsuz bir İslam imajı oluşturmak için harem hayatı, örtünme gibi konular ele alınıp tartışılmıştır. Bu söylemlerin İslam kültürü içinde başlattığı kadın konusundaki tartışmalar, Müslüman aydınların da katılımı ile devam etmiştir. Ancak İslam ülkelerindeki tartışmalar daha çok modernleşme/batılılaşma projeleri ile yakından ilişkili olmuştur. Bu tartışmalara zamanla kadının toplumsal meselesine önem veren milliyetçi hareketler ve uluslaşma çabaları da katkı sağlamıştır. Bütün bu tartışmalarda feminist eleştirinin araçsal kullanımı, feminist söylemin İslam kültürü üzerindeki etkilerini incelemeyi daha da anlamlı kılmaktadır. Bu inceleme esnasında, XIX. ve XX. yüzyıllarda feminist söylemden etkilenmiş olan Osmanlı (XX. yüzyılda Türkiye), Mısır ve İran'daki gelişmelere özellikle değinilmesi gerekmektedir. Bu konuda söylenmesi gereken şeylerden biri, kadın konusundaki tartışmaların tıpkı batıda olduğu gibi erkek aydınlarca başlatılmış olmasıdır. XIX. yüzyılda ilk defa

Osmanlı ve Mısır'da kadın konusu ciddi bir şekilde ele alınıp bu konuda eserler verilmiştir. Örneğin, İslam dünyasında kadın hakkında yazılan ilk kitap olarak da kabul edilen *Tahrir'ül-Mer'e*, Mısır'da Kasım Emin tarafından kaleme alınmıştır. Kasım Emin'in bu çalışması aynı zamanda, Arap kültüründeki feminizmin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Aynı dönemde, Osmanlı aydınları da feminizm hakkında eserler vermişlerdir. Halil Hamit'in *İslamiyette Feminizm yahut Alem-i Nisvanda Müsavat-ı Tamme* adlı kitabı Osmanlı aydınlarının dönemin feminist söylemini takip ettiğini göstermektedir. Bu dönemde, Müslüman kadınların da kısmen tartışmalara katıldıkları görülmektedir. Bunun en güzel örneklerini, Osmanlı'da Osmanlı Kadın Hareketi'nin varlığı ile Kadın Dünyası, Hanımlara Mahsus Gazete gibi kadın dergilerinin yayınlanmış olması; Mısır'da 1892'de yayınlanmış olan kadın dergisi *Havva (Eve)*; İran'da 1894'te Bibi Khanum Astarabadi tarafından yazılan *Vices of Men* gibi çalışmalar oluşturmaktadır.

Feminist söylemin XIX. yüzyılda başlayan etkileme süreci, Müslüman kadınların kendilerini, kendi gelenek ve dinlerini sorgulamalarını sağlayacak bir ortamın oluşumuna katkı sağlamıştır. 1980'li yıllara gelindiğinde bu sorgulamanın arttığı ve kadın konusunda duyarlı bir İslamcı kadın yazınının oluşmaya başladığı söylenebilir. Bu çalışmada, feminist söylemin oluşmakta olan İslamcı kadın yazını ne şekilde etkilediği ve bu etkinin hangi boyutlara ulaştığı tartışılmaktadır. Bu tartışma boyunca üç temel nokta üzerinde durulmaktadır. İlk olarak, çalışmada kullanılan feminist söylem ifadesinin kullanımının, XXI. yüzyılda küresel bir söylem iddiasını bünyesinde barındıran ve daha önceki yüzyıllarda oluşmuş feminist literatürün ürettiği ortak bir söyleme işaret ettiğinin belirtilmesidir. İkinci önemli nokta, "İslamcı kadın yazarlar" tanımlamasıdır. Bu tanımlama, İslam kültürü içinde yer alan seküler Müslüman kadınlardan farklı çizgileri olan, din ve gelenek konusu bağlamında kadın konusunu tartışmaya açan kadın düşünürleri ifade etmek için kullanılmıştır. Ayrıca tamlamada yer alan "İslamcı" ibaresi ideolojik bir duruşa atıf yapmaktan ziyade, kültürel aidiyeti vurgulamayı amaçlamaktadır. Batılı sosyal bilimciler tarafından bu çalışmada ele alınan kadın yazarlar için kullanılan *Islamic woman*, *Islamic feminist* gibi kullanımlardaki *Islamic* kavramı esas alınmıştır. Buna göre, İslamcı kadın ifadesindeki ana vurgu bu kadın yazarların kendi kültürleri içinde kalarak yeni bir söylem ürettiklerine işaret etmektir. Ne var ki yeni bir gelişme olarak değerlendirilen ve İslamcı feminist olarak nitelendirilen bu söylemin ele alınmasında bir takım problemler bulunmaktadır. Her şeyden önce, seküler Müslüman kadın yazını ile İslamcı kadın yazını arasındaki ayrımın dikkate alınmaması, İslam kültürü içinde ifade edilen kadın sorunu ile ilgili yaklaşımların tek

bir başlık altında değerlendirilmesini beraberinde getirmiştir. Bu noktada seküler Müslüman kadın yazarları, İslamcı kadın yazınından ayırmak gerekmektedir. Mesela Nevval al-Saadawi, Fatima Mernissi, Fetna Ayt Sabbah, Leila Ahmed gibi yazarlar, kültürel bir kimlik olarak Müslüman olan, din ve gelenek bağlamında kadın konusunu ele alırken hem geleneğe hem de dine eleştirel bir tavır takınan kadın yazarlardır. Amina Wadud Muhsin, Azizah al-Hibri, Asma Barlas, Hidayet Şefkatli Tuksal, Rifat Hassan gibi İslamcı kadın yazarlar ise kendi dinleri ve gelenekleri içinde kalarak, kadın konusundaki olumsuz yaklaşımları dönüştürmeyi amaçlamışlardır. İslamcı kadın yazarlar hakkında belirtilmesi gereken bir diğer husus da, bu yazarların genellikle toplumsal cinsiyet eşitliğini (gender equality) destekleyen Kur'an üzerinde çalışmış olmalarıdır. Aynı zamanda yaptıkları çalışmalarda sık sık hadis literatürüne ve İslam hukukuna da atıf yapmaktadırlar. Kur'an üzerinde çalışan kadın yazarlar arasında Amina Wadud, Rifat Hassan, Suudi Arabistanlı Fatima Naseef, Lübnanlı Aziza al-Hibri, Pakistanlı Shaheen Sardar Ali sayılabilir. Hidayet Tuksal gibi bazı yazarlar ise hadisin yeniden okunuşuna odaklanmışlardır. Üçüncü ve son aşamada ise etkilenme süreci üzerinde durulmuştur. Bu çalışmada, Müslüman kadınların etkilenme olgusunda pasif kaldıkları dönemden bahsedilirken feminist söylemin *etkilemesinden*, bilinçli olarak bu söylemi sorguladıkları dönemle ilgili olarak da İslamcı kadınların *etkilenmesinden* bahsedilmiştir. Bu ayrımı vurgulamak için de XIX. yüzyıldaki etkilenme süreci pasif etkilenme, XX. yüzyıldaki etkilenme süreci ise bilinçli etkilenme olarak ele alınmıştır.

Bilinçli etkilenme sürecini pasif etkilenmeden ayıran en önemli özellik, İslamcı kadın yazarların özgün çalışmalar yapmaya başlamış olmalarıdır. Günümüzde dini kaynakları kullanarak İslam kültürü içindeki kadın/erkek dikotomisinin çözümlendiği bu çalışmaların bir İslamcı kadın yazını oluşturacak düzeye eriştiği söylenebilir. Bu sebeple feminist söylemin İslamcı kadın yazarlar üzerindeki etkisi, bu kadın yazını incelenerek ortaya konulabilir. Bu yapılırken de, ele alınan konular ve bu konuların ele alınış biçimi açısından batıdaki liberal feminist teoloji ile İslamcı kadın yazını arasındaki benzerliklere işaret edilecektir. Zira liberal feminist teolojide olduğu gibi İslamcı kadın yazını da reformcu bir karaktere sahiptir. Yani İslamcı kadın yazarlar, eleştirmelerine rağmen geleneğin içinde kalıp onu dönüştürmeyi amaçlamakta ve bunu yaparken de dini kaynaklara yönelmektedirler. Bu nedenle, İslamcı kadın yazınındaki feminist etkilerin neler olduğu kadar bu kadın çalışmalarının özgün bir teoloji olma olasılığı da tartışılmaya değerdir.

Feminist söyleme karşı Müslüman kadınlar genel olarak iki tür yaklaşım sergilemişlerdir. Birinci yaklaşımda, feminist söyleme karşı savunmacı bir tutum izlenmektedir. Bu tavrı Türkiye'deki *Kadın ve Aile, Mektup* gibi kadın dergileri ile İran'daki haftalık *Zan-e Ruz (Today's Woman)* gibi dergilerde görmek mümkündür. Geleneksel çizgide kalan kadın yazarların da bu tavrı benimsediği söylenebilir. İkinci yaklaşım da ise feminist söylem dikkate alınıp kimi eleştirileri ve kavramları kullanılmaktadır. Bu yaklaşım, Amina Wadud Muhsin, Hidayet Şefkatli Tuksal, Asma Barlas gibi İslamcı kadın yazarlar arasında görülmektedir. Yine İran'da yayınlanan *Zanan* dergisi çevresi ve Malezya'daki Sisters in Islam grubu da bu yaklaşıma sahiptir. Dolayısıyla feminist söylemden bilinçli etkilenmenin dikkate alındığı bu çalışmada, ikinci yaklaşıma sahip kadın yazarların ürettikleri çalışmalar dikkate alınmıştır. Bu noktada ifade edilmesi gereken husus, bu yaklaşıma sahip kadın yazarların İslamcı feminist olarak nitelendirildiği ve yaptıkları çalışmaların da İslamcı feminizm başlığı altında değerlendirildiğidir. Ancak çalışmalarının bu şekilde nitelendirilmesi, bizzat bu kadın yazarlara ait değildir.

İslamcı feminizm kavramı, 1990'lı yıllarda kullanılmaya başlanmıştır. Bu kavramın ilk defa ne zaman ve kim tarafından kullanıldığı tam olarak bilinmemektedir. Mojab, Tohidi, Bakr gibi yazarlara göre bu kavram ilk defa batıda özellikle sosyal bilimciler tarafından kullanılmıştır. Ancak Badran'a göre İslamcı feminizm, bizzat Müslüman kadınların ürettiği bir kavramdır. İslamcı feminizm kavramı üzerindeki tartışmalar, sadece bununla da kalmamıştır. Bu kullanımın analitik olarak yanlış olduğunu düşünenler ile bir oxymoron (uyumsuz ve çelişkili kavramların bir araya getirildiği mecazi kullanım kategorisi) olduğu görüşünde olanlar arasında henüz ortak bir çizgiye varılamamıştır. İslamcı feminizm konusu, bir söylem olarak da tartışmalıdır. Bu tartışmayı artıran en önemli husus ise, Badran gibi yazarların seküler Müslüman kadın yazarların yaklaşımlarını da bu söyleme dahil etmiş olmalarıdır. Halen Ortadoğu ve Batı'da yaşayan Müslüman kadınlar arasında bu tartışmalar devam etmektedir. Ancak ilginçtir ki Türkiye'de İslamcı feminizm konusu henüz ciddi bir biçimde tartışılmaya başlanmamıştır. Bu durumun en açık göstergesi İslamcı feminizm konusuna, Nazife Şişman'ın *Küreselleşmenin Peçesi İslam'ın Peçesi* adlı çalışması dışında değinilmemiş olmasıdır. Aynı zamanda diğer İslam ülkelerinde, İslamcı feminizm üzerinde pek çok makalenin yazıldığı ancak müstakil çalışmaların oldukça az olduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır. Miriam Cooke'ın *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature* adlı çalışması ile Elizabeth Warnock Fernea'nın *In Search of Islamic Feminism* gibi

alışmaları vardır. Ancak bu çalışmalar da İslamcı feminizm üzerindeki tartışmaların net bir fotoğrafını sunmaktan oldukça uzaktır.

İslamcı feminist söylem başlığı altında incelenen ve 1980 sonrasında oluşmaya başlamış olan İslamcı kadın yazını üzerinde yapılan bu çalışmada, feminist söylemin İslamcı kadın yazarlar üzerindeki etkisi araştırılmaktadır. Aynı zamanda bu çalışma ile Türkiye'de henüz üzerinde yeterince durulmamış olan İslamcı feminist söylem tartışmalarına katkı sağlamak hedeflenmektedir. Bu nedenle çalışmada, özellikle Ortadoğu ve Batı lkelerinde yaşayan Müslüman kadınların ürettiği bu yeni söylemin bir analizi yapılmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

FEMİNİST SÖYLEMİN DÜŞÜNSEL VE TARİHSEL GELİŞİMİ

I. FEMİNİST SÖYLEMİN BİR TEORİ OLARAK OLUŞUMU

Feminist söylem, köklü bir gelenekten beslenen ve aynı zamanda bu geleneğe yeni açılımlar kazandıran bir dünya tasavvuru olarak değerlendirilebilir. Feminist söylemin kökleri, Aydınlanma Çağı'nın entelektüel hayatına ve XVIII. yüzyılın sözleşmecî teorilerine kadar uzanmaktadır. Bununla birlikte feminist düşünce, sistemli bir teori olarak XIX. yüzyılda ele alınmıştır. Feminist söylemi hem bir düşünce biçimi hem de bir teori olarak anlama çabasına geçmeden önce, bir kavram olarak feminizmin üzerinde durulmalıdır.

A. Bir Kavram Olarak Feminizm

Sistemli feminist düşünce, XVIII. yüzyılda liberal düşünürlerin teorilerini desteklemek için ele aldıkları *kadının toplumsal konumu* meselesiyle birlikte gelişmeye başlamıştır. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda, kadınlar tarafından yazılan ve feminist düşünceyi dile getiren kimi broşürler¹ ve kitapçıklar² yayınlanmış ancak feminizm sistemli bir düşünce biçimi olarak XIX. yüzyılda ele alınmıştır. Kavramın içeriği daha önceki tartışmalarla oluşturulmuş olmakla birlikte, kavramı ilk defa 1880'lerde Hubertine Auclert kullanmıştır. Auclert, *La Citoyenne* adlı gazetesinde erkeklerin üstünlüğü, Fransız Devrimi'nde kadınlara vadedilen haklar, kadın kurtuluşu gibi konuları tartışırken feminizm kavramını kullanmıştır³. Kavramın Fransızca'daki kullanımının yaygınlık kazanması, Fransa'daki tarihi ve düşünsel gelişmelerle bağlantılı olabilir. Feminizm kavramı, 1890'larda İngilizce'ye girerek womanism (kadıncılık) teriminin yerini almış⁴ ve kadın çalışmalarında kullanım alanı bulmuştur.

¹ Broşürler hakkında bilgi için bkz. Abray, Jane, "Feminism in the French Revolution", *The American Historical Review*, c. 80., s. 1 (Şubat 1975), s. 45.

² Kitapçıklar hakkında bilgi için bkz. Donovan, Josephine, *Feminist Teori*, çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 15.

³ Badran, Margot, *Islamic Feminism: What's in a Name?*, <http://weekly.ahram.org.eg/2002/569/cu1.htm>, (02.06 2005).

⁴ Kayhan, Fatma, *Feminizm*, BDS Yayınları, t.y., y.y., s. 9.

Feminist söylem, ortak bir tanım içine yerleştirilemeyecek kadar farklı yaklaşımları bünyesinde barındırmaktadır. Feminizmi tanımlama problemine⁵ değinen feministler, feminist söylemi bir bütün olarak ifade edebilecek bir tanımın yapılamayacağı noktasında birleşmektedirler.

Feminizmin bir kavram olarak tanımlanmasındaki güçlüğün temel sebebi, feminizmin bireyin dünya görüşünü belirlemede ilk etken olmamasıdır. Bireyler ideolojik dünya görüşlerine⁶ ve hayat tecrübelerine⁷ göre farklı feminist yaklaşımları benimsemektedirler. İkinci bir neden ise, kavramın kullanımındaki belirsizliktir. Feminizm kavramı pek çok çalışmada, hem feminist teori hem de feminist hareketi ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu durum ise, feminist söylemin sınırlarını belirsizleştirmektedir.

Marshall, Sosyoloji Sözlüğü'nde feminizmi, "XVIII. Yüzyılda İngiltere'de doğan, cinsler arasındaki eşitliği kadın haklarının genişletilmesiyle sağlamaya çalışan bir toplumsal hareket"⁸ olarak tanımlamaktadır. Bu şekilde yapılan tanımlamalardaki temel problem, feminist düşüncenin kadın hareketini öncelediği gerçeğinin göz ardı edilmesidir. Feminist düşünceden beslenen toplumsal hareketi *kadın hareketi* olarak ifade etmek ve feminizmi bir teori olarak kadın hareketinden ayrı değerlendirmek daha doğru olacaktır. Feminizm ve kadın hareketi birbiriyle sıkı ilişkileri olan ancak birbirinden ayrı iki olgu olarak değerlendirilebilir. Feminizm, teorilerle desteklenmiş bir düşünce biçimidir. Kadın hareketi ise, bu düşünce biçiminin toplumsal hayata uygulanmasını amaçlayan ve siyasi-sosyal gelişmelerle yakın ilişkisi olan bir fenomendir.

A. Michel, feminizmi hem bir toplumsal hareket hem de bir düşünce biçimi olarak değerlendirmekte ve feminist eylemlerin XVIII. yüzyıldan önce, kadının ezilmeye başladığı dönemlerden itibaren var olduğunu iddia etmektedir⁹. Bu yaklaşım, feminizm kavramının sınırlarını belirsizleştirdiği gibi feminist söylemi bir bütün olarak değerlendirmeyi de zorlaştırmaktadır. Feminist eleştiri XIX. Yüzyılın çok öncesinde dile getirilmiş olsa da, feminist düşünce üzerindeki sistemli çalışmalar

⁵ Ramazanoğlu, Caroline, *Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri*, çev. Mefkure Bayatlı, Pencere Yayınları, İstanbul 1998, s. 23-25; Osborne, Susan, *Feminism*, GBR: Pocket Essentials, Harpenden 2001, s. 8-9.

⁶ Wallace, Ruth A., "Feminist Theory in North America: New Insights for the Sociology of Religion", *Social Compass*, c. 43, s. 4 (1996), s. 467-468.

⁷ Ramazanoğlu, a.g.e., s. 25.

⁸ Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akinhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, s. 240.

⁹ Michel, Andree, *Feminizm*, çev. Şirin Tekeli, Kadın Çevresi Yayınları, İstanbul 1984.

XVIII. Yüzyıldan itibaren ortaya konulmuştur. Feminist taleplerin, XVIII. yüzyılda oy hakkı gibi siyasi talepleri olan geniş bir toplumsal harekete dönüşmesi dönemin sosyal ve siyasal gelişmeleriyle bağlantılıdır.

Bir kavram olarak XIX. Yüzyılda kullanılmaya başlayan feminizm, o dönemde daha çok kadınlara oy haklarının iade edilmesi gibi siyasi talepleri ifade etmekte ve *feminist* kavramı bu hakları savunan kadın ve erkekler için kullanılmaktadır. Marshall, feminist kavramının 1890'larda, kadınlara oy hakkı verilmesi ve kadınların eğitim ve çalışma olanağına sahip olmaları için kampanya yürüten kadın ve erkekler için kullanıldığını belirtmektedir¹⁰.

Feminizmin gevşek anlamda tanımlanmış olmasına değinen J. Mitchell'e göre feminizm, kadınların haklarını özgürleşme, kurtuluş ve eşitlik yönünde destekleyen düşüncedir¹¹. Aynı zamanda feminizm, kadın-erkek ayrımcılığına karşı çıkarak, cinsler arasında siyasal, ekonomik ve toplumsal eşitliği savunan görüş¹² olarak tanımlandığı gibi, kadın olma koşullarına ilişkin siyasal bir yorumlama¹³ olarak da değerlendirilmektedir.

Feminizm, feminist söylemin temel argümanlarından biri ön plana çıkarılarak da tanımlanmaktadır. Örneğin Hooks feminizmi, cinsiyetçiliği, cinsiyetçi sömürü ve baskıyı sona erdirmeyi amaçlayan bir hareket¹⁴ olarak tanımlarken "cinsiyetçiliği" temel almıştır. *Kadının ezilmesi* argümanını çalışmasında ön plana çıkaran J. Mitchell feminizmi, kadınların ezilişinin, her özgül tarihsel bağlamdan ayrılabilir, ilk ve en önemli ezilme biçimi olduğu yolundaki inanç olarak tanımlamaktadır¹⁵.

Feminizmin sadece bir teori olarak tanımlanmaması gerektiği görüşü de dile getirilmiştir. Michel'e göre feminizmin tanımı, yalnızca öğretiyi değil eylemleri de içermek zorundadır¹⁶. Ancak Michel, böyle bir tanımlamanın problemleri üzerinde durmadığı gibi bir feminizm tanımı da yapmamıştır. Bu durumda feminizmi, kadın kurtuluş hareketinin teorisi ve pratiği¹⁷ olarak tanımlamanın kavramın sınırlarını belirsizleştirdiğinin bir göstergesi olabilir. Bununla birlikte, feminizmi sadece kadın

¹⁰ Marshall, a.g.e., s. 240.

¹¹ Mitchell, Juliet, *Kadınlık Durumu*, çev. Günseli İnal, Gülnur Savran, Şirin Tekeli, Feraye Tınc, Şule Torun, Yaprak Zihniöğlü, Kadın Çevresi Yayınları, İstanbul 1985, s. 97.

¹² İmançer, Dilek, "Feminizm ve Yeni Yönelimler", *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, 19, (Mayıs, Haziran, Temmuz, 2002), s. 151.

¹³ Donovan, a.g.e., s. 377.

¹⁴ Hooks, Bell, *Feminizm Herkes İçindir*, çev. Ece Aydın, Berna Kurt, Şirin Özgün, Aysel Yıldırım, Çitlembik Yayınları, İstanbul 2002, s.1.

¹⁵ Mitchell, a.g.e., s. 98.

¹⁶ Michel, a.g.e., s. 17.

¹⁷ Kayhan, a.g.e., s. 9.

hakları savunuculuğu¹⁸ olarak açıklamak da oldukça yetersizdir. Zira, feminist söylem sadece kadın haklarını talep etmemiş aynı zamanda toplumda var olan kadın anlayışını da dönüştürmek istemiştir.

Feminizm kavramının tanımlanmasında, feminist düşüncenin kadın hareketinden önce gelişmeye başladığı hususu dikkate alınmakla birlikte, kadın hareketlerinin çeşitliliği de göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü, XIX. Yüzyılda ön plana çıkan, kadınların oy haklarını talep eden süfraj hareketi ve XX. Yüzyılda Amerika'da gelişen Kadın Kurtuluşu Hareketi haricinde pek çok kadın hareketi mevcuttur¹⁹. Bu açıdan bakıldığında, kadın hareketlerini feminist söyleme dahil etmek feminist söylemin ortak noktalarını daha da azaltacaktır.

Feminizm, hem siyasal hem de günlük yaşamı dönüştürmeye çalışan, farklı bakış açılarını ve talepleri bünyesinde barındıran bir düşünce biçimidir. Bu düşünce biçiminin gelişiminde üç temel aşama vardır. Birinci dalga feminizmde haklar ve eşitlik söylemi ön planda iken, 1960'lardan sonra gelişen ikinci dalga feminizmde ise ezilme ve özgürlük feminist düşüncenin merkezinde yer almıştır²⁰. 1980 sonrasında, ikinci dalga feminizmin açmazlarının sorgulanmasıyla gelişen üçüncü dalga feminizmde ise, farklılık söylemi hakimdir.

Feminist düşünce içindeki farklı yaklaşımlar ve gelişimindeki üç aşama dikkate alındığında, feminizmin bir tanımını yapmak yerine feminist söylemin ortak noktaları üzerinde durmanın daha doğru olduğu görülmektedir. Feminist söylemin merkezinde, kadınların ezilmişiği ve ataerkil sistemin eleştirisi yer almakta, ataerkilliğin toplumdaki kadın düşmanlığını ve cinsiyetçi düşüncüyü ortaya çıkardığı kabul edilmektedir. Aynı zamanda, cinsiyetçilik (sexism)/toplumsal cinsiyet (gender) ayrımına önem verilmekte, kadın ve erkeğin hayat tecrübelerindeki farklılıklar vurgulanmaktadır. Kadınların yaşamlarına, kadınlık tecrübesine önem veren feministler, kadınların toplumsal değişimi başlatma potansiyelleri üzerinde de durmaktadırlar. Bu sebeple, kadın ve erkek arasında sosyal ve siyasal eşitlik talep edilmekte, kadınlık ve erkeklik özelliklerinin eşit derecede önemli ve saygın olduğu ortak bir yaşam alanı oluşturmak için çaba gösterilmektedir²¹.

Bir kavram olarak feminizmin tanımlanma problemine işaret edildikten sonra, feminist düşüncenin gelişimine geçilebilir. Böylece, feminizmin köklü bir

¹⁸ Demir, Zekiye, *Modern ve Postmodern Feminizm*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 9.

¹⁹ Kadın hareketleri hakkında bilgi için bkz. Tekeli, Şirin, "Cumhuriyet Dönemi Kadın Hareketleri", *Hürriyet Gösteri*, c. 3, s. 32 (Temmuz 1983), s. 82.

²⁰ Çulha, Filiz, "Hangi Feminizm", *Bilim ve Sanat*, s. 98 (Mayıs 1989), s. 16.

²¹ Schirch, Lisa, "Women Transforming Patriarchy Feminist Ritual as Peace-Building", <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=5002532619> (12.06.2005).

geleneğin ürünü ve farklı yaklaşımları içinde barındıran bir söylem olduğu daha net görülebilecektir.

B. Bir Düşünce Biçimi Olarak Feminizm

Bir düşünce biçimi olarak feminizmin kökleri, feminist teorinin sistemleşmesinden çok öncesine dayanmaktadır. XVIII. yüzyılın toplumsal ve düşünsel hayatından beslenen feminizm, XIX. Yüzyılda kadınların yazıyı etkin bir biçimde kullanmaları ve böylece tarihe katılmalarıyla sistemleşmiştir. Daha önceki süreçte kadınlar, yazılı kültüre nüfuz edemedikleri için tarihten dışlanmışlardır²². Çok erken tarihlerden itibaren yazılı eserler veren ancak bu eserleri günümüze ulaşmamış olan kadınların yaptıkları çalışmaların, tarihi kayıtlara bilinçli bir şekilde geçirilmediği ve bu sebeple de kadınların yazılı kültürünün günümüze ulaşmadığı iddia edilmektedir²³. Kadınların çalışmaları hakkındaki bilgi eksikliği ile birlikte bilimsel tarihi araştırmaların yetersizliği, geçmişte yaşamış kadınlar hakkında çok sağlıklı genelleştirmelerin yapılmasına neden olmaktadır. Kadın sorununu anlayabilmek ve kadın doğası hakkındaki yaygın inançların doğruluğunu sorgulayabilmek için geçmişteki kadınların hayat tecrübeleri hakkında daha net bilgilere ihtiyaç vardır²⁴.

Batıda kadın konusunda yapılan tartışma ve toplumsal gelişmelerin düşünce hayatına etkileri, feminist bilinçlenmeyi doğurmuştur. Batılı zihin yapısında kadın kimliğinin kurgulanışı ve kadına toplum yaşamında verilen yer üzerinde yapılacak bir değerlendirme feminist düşüncenin gelişimi hakkında ipuçları verebilir.

Batı kimliğinin özünde kadın olanı, kadına ait kabul edilen özellikleri reddetme vardır. Antik felsefenin kadın ve erkek kimliğinin inşasındaki rolünü sorgulayan Genevieve Lloyd, Batı felsefesinin erkeklik ve kadınlık kimlikleri üzerindeki etkilerini tartışmaktadır. Lloyd, akıl ile akıl-karşıtı şeyler arasındaki hiyerarşik ilişkilerin, kadınlık ile ilişkilendirilen şeylerin değerinin düşmesine katkıda bulunduğunu belirtmektedir²⁵. Batı düşünce yapısındaki kartezyen ikicilik, erkeklik ve kadınlık algılayışlarını etkilemiştir. Erkeklik/kadınlık, form/madde, zihin/beden, akıl/duygu, kamusal/özel gibi dikotomik kavramlar kadın konusundaki tartışmaların

²² Kadınların sözel kültürleri ve XIX. Yüzyıl öncesinde yazdıkları eserlerin üzerinde yapılacak çalışmalar, feminist söylemi anlama çabasına önemli bir katkı sağlayacaktır.

²³ Cıbroğlu, Yıldız, "Kadının Kültürel ve Entelektüel Alanın Dışında Bırakılması", *Evrensel Kültür*, s. 91 (Temmuz 1999), s. 22.

²⁴ Hilden, Patricia, "Women's History: The Second Wave", *The Historical Journal*, c. 25, s. 2 (Haziran 1982), s. 511.

²⁵ Lloyd, Genevieve, *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde Erkek ve Kadın*, çev. Muttalip Özcan, Ayrintı Yayınları, İstanbul 1996, s. 10.

merkezinde yer almıştır. Bu ikili kategorilerde, her iki kavram da birbiri üzerinden tanımlanmaktadır. Bu kavramlardan biri, diğerine göre daha önemlidir. Erkeklik, kadınlıkla ilgili olmayan akıl, güç, cesaret gibi unsurlardan oluşurken; bu erkeğe özgü kabul edilen özelliklerin, duygusallık, zayıflık gibi kadınsı özelliklerden daha değerli olduğu varsayılmaktadır. Batılı zihin yapısındaki bu parçalanmışlığın kadın ve erkek arasında bir gerilim alanı oluşturduğu söylenebilir. Zira kadınlık, rasyonel bilginin aştığı, tahakküm altına aldığı veya sadece geri bıraktığı şey ile eş tutulmuştur²⁶. Newtoncu paradigma bağlamında kadınlık, ikincil ve öteki olarak kabul edilmiştir²⁷. "Rasyonalitenin gelişimi boyunca bir kenara atılması gereken şeyler başlangıçtan bugüne kadar simgesel olarak kadınlıkla ilişkilendirilmiştir"²⁸. Bu durumda kadınlar, kültürün değer vermediği bir alanın temsilcileri olarak topluma katılım ve insanlığa katkıda geri planda kalmış olmaktadır.

Batılı düşünürlerin etkisiyle şekillenen kadınlık kimliğindeki olumsuz çağrışımları besleyen önemli bir etken de, Ortaçağ Avrupa'sında toplumun tüm kurumları üzerinde etkili olan Katolik Kilisesi'dir. XIV. yüzyılın sonlarından itibaren Katolik Kilisesi, aile kurumu üzerinde de söz sahibi olmuştur. Bu dönemde kadınların hukuki kimlikten yoksun ve bir erkeğin -baba ve koca- vesayetinde yaşamak zorunda kaldıkları görülmektedir. Kilisenin etkisiyle gelişen iki farklı kadın tipi, baştan çıkarıcı, günaha-sokucu Havva ile iffetli, boyun eğici, fedakâr ana Meryem²⁹, toplumun kadına bakış açısını etkilemiştir. Katolisizm'in ön plana çıkardığı Havva ve Meryem tipleri ile Batı felsefesindeki kadın imajı, *kadının doğası* hakkındaki yaklaşımları şekillendirmiştir. İffetli kadının simgesi olan Meryem'in izinden gitmesi gereken kadın, ya tümüyle evinin özel alanına hapsedilmiş, ona 'iyi ana, iyi eş' dışındaki tüm toplumsal rolleri yasaklanmıştır. Bu dönemde, kadınların özel alandan çıkmaları için tek seçenekleri rahibe olmaktır. Bu rolleri kabul etmeyen pek çok kadının cadı oldukları iddiası ile yakılması kadınların toplumsal alandan dışlanışlarının bir göstergesidir. Bu noktada değinilmesi gereken husus, toplumun alt katmanında yer alan kadınlardır. Ortaçağdan günümüze kadar, toplumun alt katmanında yer alan ve hayatını devam ettirmek için çalışmak zorunda kalan kadınlar, entelektüel tartışmalardaki genellemelerin istisnası olmuşlardır. Yine bu dönemde, kadın ve erkeğin yeryüzündeki görevlerinin birbirinden ayrı değerlendirilmiş olması, özel/kamusal alan konusundaki tartışmaları akla getirmektedir. Bu konuda Aquinas'ın, insanın 'soy sürme işlevi' ile 'yaşamdaki işlevi'

²⁶ Lloyd, a.g.e., s. 22.

²⁷ Donovan, a.g.e., s. 18.

²⁸ Lloyd, a.g.e., s. 23.

²⁹ Özbudun, Sibel, "Feminizm ve Laiklik", *Varlık*, c. 54, s. 942, Mart 1986, s. 9.

arasında yaptığı ayırım³⁰ dikkat çekicidir. Bu değerlendirmelerde erkek, toplumun içinde ve toplumu dönüştürme yeteneğine sahip yarı-tanrısal bir varlık olarak sunulmuştur. Kadın ise yeniden-üretimden -erkeğin dinlenme mekanı olan özel alandaki faaliyetlerden ve soyun devamından- sorumlu olan varlık olarak tanımlanmıştır.

Batı'da Kilise ile Devlet'in egemenlik alanlarının birbirinden ayrılması ve Protestan hareket ile birlikte kadının toplumsal konumunda da değişiklikler yaşanmıştır. Kadınları Şeytan'la özdeşleştiren Katolisizmin aksine Protestanlığın kadınları erkekler gibi Tanrı'yla aracısız doğrudan ilişkiye girmeye yetkin bir birey olarak kabul etmesi, feminist düşüncenin gelişimine katkı sağlamıştır. Aynı şekilde, Rönesans hümanizminin ve Aydınlanma'nın etkisi ile de kadın, zihinsel yetiler ve özgür iradeyle donatılmış bir birey olarak görülmeye başlanmıştır³¹.

Rönesans ve Reform Hareketlerinden Sanayi Devrimi'ne kadar pek çok gelişme, kadınların toplumdaki yerlerinin sorgulanmasını beraberinde getirmiştir. Buna göre, feminist bilinçlenmenin Rönesans'la birlikte başladığı söylenebilir. Özellikle, "Fransa'da birey haklarını yücelten Rönesans'ın mesajını çok iyi kavrayan bazı burjuva kadınları kendilerini eve kapatmaya yönelik önlemlere büyük tepki göstermişlerdir." Örneğin, Montaigne'in evlat edindiği Marie de Gournay (1524–1645), *Kadınlarla Erkeklerin Eşitliği ve Hanımların Şikayeti* adlı kitaplarıyla feminist bilinçlenmenin gelişimine katkı sağlamıştır³². Feminist düşüncenin gelişiminde Fransa'daki tarihi ve sosyal olayların ve Fransız feminizminin özel bir yeri vardır. Fransız feminizminin kökleri, Fransız Devrimi öncesindeki entelektüel tartışmalara kadar uzanmaktadır. Rönesans'tan itibaren kadın ve erkek düşünürler, cinslerin hukuki ve siyasi haklarının eşit olması konusunu gündeme getirmişlerdir. XVIII. yüzyılda entelektüellerin kadının statüsü üzerinde başlattıkları tartışma zamanla hararetlenmiş ve Fransız Devrimi'nin ilk yıllarında küçük bir grup düşünür, kadının statüsünün değiştirilmesini talep etmiştir. Aydınlanmanın önemli simalarından Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Condorcet, Diderot ve diğer ansiklopedistler, kadınların yasal haklarının olmayışı yönündeki tartışmaya katkıda bulunmuşlardır. Bu düşünürler her ne kadar toplumsal teorilerinin bir gereği olarak kadın konusunu ele almışlarsa da feminist bilinçlenmeye büyük katkıları olmuştur. Marquis de Condorcet, kadınların oy hakkına sahip olmadıkları halde vergi ödediklerine ilk defa dikkatleri çekmiş ve kadınlara oy hakkının verilmesi, yerel yönetimlerde yer almaları

³⁰ Lloyd, a.g.e., s. 59.

³¹ Özbudun, a.g.m., s. 9.

³² Michel, a.g.e., s. 67.

konularını dile getirmiştir. XVIII. yüzyılın ortalarında bir grup kadın da bu tartışmalara katılmıştır³³.

XVIII. yüzyıl feministleri, her bireyin doğal haklara sahip olması gerektiği anlayışının kendilerini de kapsadığını sanmışlardır. Ancak doğal haklar doktrinini geliştiren erkek teorisyenler, teorilerinde kadınları göz ardı etmişlerdir. Bu husus, hem Amerikan'ın Bağımsızlık Bildirisinde (1776) hem de Fransa'nın İnsan Hakları Bildirisinde (1789) açıkça görülebilir³⁴. Bu gelişmeler feministleri, erkek teorisyenlerden farklı bir bakış açısıyla kadının toplumsal konumunu ele alıp yeni teoriler üretmeye yöneltmiştir.

Feminist eleştirel bakış açısının gelişiminde, kadının özel alan ile tanımlanmasının da etkisi olmuştur. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda, kadının eş ve anne olarak evine ait olduğu/olması gerektiği şeklindeki yaklaşım neredeyse evrenseldir. Aynı şekilde, XVIII. yüzyılın ortasından itibaren ve özellikle XIX. yüzyılın başındaki tarihsel dönüşümler -özellikle Sanayi Devrimi- kadının özel alanla tanımlanmasını desteklemiştir. Bu süreçte yaşanan işyeri ile ev mekanının birbirinden ayrılması, akılcılığı kamusal alanla, akıl-dışılığı ve ahlaki özel alanla ve kadınla özdeşleştiren Aydınlanma düşüncesini desteklemiştir³⁵. Bu dönemde, daha önce kadınların toplumda itibarını arttıran ve kadının toplumu etkileme araçları olan anneliğin ve küçük işletmelerin -elle üretimin- değeri azalmıştır. Böylece, kadınların toplumsal hayata katılımları asgariye inmiş, bu durum da kadınlar arasında hoşnutsuzluğun artmasına sebep olmuştur. Günlük hayatta yaşanan bu gelişmelerin yanı sıra Aydınlanma Felsefesinin ortaya attığı bireycilik, doğal haklar gibi argümanların etkisiyle de kadınlar konumlarını daha ciddi bir biçimde sorgulamaya başlamışlardır.

XVIII. yüzyılın sonunda Avrupa'da kadın sorunu üzerinde önemli tartışmalar yapılmıştır. Hem feministler hem de anti-feministler, kadının doğasını, toplum içindeki yerini, siyasi haklarını tartışmışlardır. Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft, Theodore de Hippel gibi feministler yazılarında cinslerin eşitliğini eğitim fırsatlarına ve kadının oy hakkına değinerek ifade etmişlerdir. Buna karşılık anti-feministler, kadın cinsinin aşağı tabiatını kanıtlamak için geleneksel tartışmalardan ve düşüncelerini destekleyen Johann Fichte ve Georg Hegel gibi önemli Alman filozoflarından yararlanmışlardır. Fransız Devrimi ile kadınlara vaat

³³ Abray, a.g.m., s. 43-45.

³⁴ Donovan, a.g.e., s. 16.

³⁵ Donovan, a.g.e., s. 19.

edilen haklar, bu tartışmaları daha da artırmıştır³⁶. XVIII. yüzyıl entelektüel eliti feminist düşünce tarihinde benzersiz bir yere sahiptir. Bu yüzyılda ilk defa feminist düşünce üzerinde konsensüs oluşmuş, cinsler arasındaki ilişkinin ciddi olarak tartışıldığı ve değerlendirildiği ilk teşebbüsler gerçekleşmiştir. Bu tartışmalarda patriarkal toplumsal inançlar ve kurumlar üzerinde yoğunlaşmış ve ataerkil sistem eleştirilmiştir. Kadınların toplumdaki ikincil konumlarına, pek çok gayri resmi önemli konumda yer almalarına rağmen sosyal statülerinin çocuklar ve aptallarla aynı kategoride olduğuna dikkat çekilmiştir. Yüzyılın sonuna doğru, filozofların ortaya attığı iddialar ve önerdiği çözümler modern feminist düşüncenin temelini oluşturmuştur³⁷. John Locke gibi bazı düşünürlerin teorilerine sadık kalarak ifade ettikleri, kadının da bir birey olarak tanınması ve eşit haklara -özellikle eğitim hakkına- sahip olması gerektiği fikri³⁸, XIX. Yüzyıl liberal feminizminde devam ettirilmiştir. Feministlerin birey olarak tanınma, eğitim hakkı gibi ilk talepleri, kendilerinden önceki düşünürlerden büyük ölçüde etkilendiklerini göstermektedir.

XVIII. ve XIX. yüzyıllarda, kadınların toplumsal konumları üzerindeki tartışmayı artıran bir diğer husus da, sivil toplum kavramının özel alan karşılığı ile tanımlanmış olmasıdır. Sözleşmeciler teorisyenler, erkeği kamu alanı, kadını ise özel alan ile tanımlamışlardır. Kamu alanı bireyin hak ve yükümlülüklerinin tartışıldığı temel alandır ve bu alan erkeklerle özdeş tutulduğu için birey kavramı da sadece erkekleri kapsamaktadır³⁹. Bu dönemde, erkeğin tabiatı itibarıyla sivil toplumu gerçekleştirdiği, kadının da tabiatı itibarıyla özel alanla sınırlı kaldığı öne sürülmüştür. Sözleşmeciler teorisyenlere göre, kadın doğası, yakınlığı, doğallığı, özelliği ve sürekliliği; erkek doğası ise evrenselliği, uzaklığı, özgürlüğü ve bencilliği simgelemektedir⁴⁰. Özel alan ile tanımlanan kadının bu alanda gerçekleştirdiği eylemler Marksist teoride önemini daha da yitirmiştir. Özel alanda gerçekleştirilen yeniden üretimi tarihin etkinlik alanının dışında bırakan Marksist teoride, yeniden üretim faaliyetleri arasında yer alan ev işi, çocuk doğurma ve büyütme, erkeğin cinsel ve duygusal hizmeti *üretim* dışında kabul edilmiştir. Kadınlar tarafından gerçekleştirilen bu faaliyetler, toplumsal değişim içinde ancak bir yan ürün olarak görülmüştür⁴¹. Klasik sivil toplum teorilerinde kadın, aynı zamanda siyasi haklardan

³⁶ Clinton, Katherine B., "Femme et Philosophe: Enlightenment Origins of Feminism", *Eighteenth-Century Studies*, c. 8, s. 3 (Bahar 1975), s. 283.

³⁷ Clinton, a.g.m., s. 284, 285.

³⁸ Butler, Melisa A., "Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy", *The American Political Science Review*, 72, 1 (Mart 1978), s. 149.

³⁹ Çaha, Ömer, "Sivil Toplumun Dünü ve Bugününde Kadın", *Türkiye Günlüğü*, s. 26 (Ocak-Şubat 1994), s. 52-53.

⁴⁰ Çaha, a.g.m., s. 54.

⁴¹ Çaha, a.g.m., s. 55.

da yoksundur. Kadın, kamusal alandan dışlandığı gibi vatandaşlık haklarına da sahip değildir. Kadının oy ve mülkiyet gibi hakları dahil tüm hakları erkekler tarafından temsil edilmektedir⁴².

Rönesans'tan özellikle de Aydınlanmadan itibaren kadın konusunda yapıla gelmiş olan tartışmalardan feminist düşünce büyük oranda etkilenmiştir. Feminist tartışmalarda kadınlık özellikleri, kadının özel alanla tanımlanması, yeniden üretim, eğitim ve oy hakkı gibi taleplerin dile getirilmiş olması, feminist söylemin batı düşünce geleneğinin önemli bir parçası olduğunu göstermektedir.

Feminist düşüncenin temel yönelimleri –reformcu ve devrimci karakteri-, XIX. Yüzyılda belirginleşmiş ve daha sonraki feminist teorilerde de devam etmiştir. Birinci dalga feminizmde, reformcu yaklaşım Aydınlanmacı Liberal teoriyle, devrimci yaklaşım ise yüzyılın ikinci döneminde gelişen Kültürel Feminist teoriyle gelişmiştir. Reformcu yaklaşımda toplumda var olan kurumların ve düşünce kalıplarının dönüştürülebileceğine inanılmaktadır. Bu yaklaşımda kadın/erkek kutuplaşması yoktur, aksine kadın ve erkeğin eşitliğine inanılmaktadır. Devrimci feministler ise, toplumsal yapıyı ve düşünce biçimlerini kökten değiştirmeden, kadınlık unsurlarını ön plana çıkarmadan kadın sorununun çözülemeyeceğine inanmaktadırlar. Bu yaklaşımda kadın-erkek eşitliğinden ziyade, kadının erkeğe olan üstünlüğü dolaylı olarak vurgulanmaktadır.

XIX. yüzyıl feminist düşüncesinin, Batı felsefe geleneğindeki tartışmalardan yararlandığına ve Batı toplumunu etkileyen gelişmeler sonucunda sistemleştiğine değindikten sonra, XX. Yüzyılda feminist düşüncenin yeni bir perspektif kazanmasına yol açan gelişmelere de değinmek gerekir. XIX. yüzyıl feminist söylemi daha çok Avrupa'daki toplumsal ve düşünsel gelişmelerden etkilenmiş iken, XX. Yüzyıl feminist düşüncesi büyük oranda Amerika'daki toplumsal gelişmelerden etkilenmiştir.

I. ve II. Dünya Savaşı'nın yaşandığı yıllarda etkisini yitiren feminist düşüncenin 1960'lı yıllarda yeniden canlanışında devletin kadına araçsal bakış açısı etkili olmuştur. Kadınlar devletin işgücüne ihtiyaç duyduğunda kendilerinden yararlandığını, diğer zamanlarda ise evlerinde oturmalarını istediğini fark etmişlerdir. Dünya Savaş'larında, erkekler savaşa katıldıkları için fabrikalarda çalışacak ve özellikle de savaş malzemelerini üretecek yeni bir işgücü bulunması gerektiğinde kadınlar kamusal alana dahil edilmişlerdir. Savaş bitiminde ise evlerine

⁴² Çaha, a.g.m., s. 56.

dönmeleri istenmiştir. Ancak bu süreçte kadınlar, erkeklere ait olarak görülen ve kadınlara yasaklanan alanlara girip *erkek işlerini* yapabildiklerini fark etmişlerdir. Kısacası, kadına evin dışında, fabrikalar ve bürolarda gereksinme duyulunca yazgısı değişmeye başlamıştır⁴³. Bu gelişmelerle toplumsal konumlarını sorgulamaya başlayan kadınlar, 1960'lı yılların özgürlük hareketleri içerisinde yaşadıkları tecrübelerden sonra feminist düşünceye radikal bir yön vererek yeniden canlandırmışlardır. Ancak Dünya Savaşları'ndan sonraki ilk feminist eleştiri, Avrupa'da yaşayan varoluşçu feministlerden gelmiştir⁴⁴. Simone de Beauvoir'ın 1940'lı yıllarda kaleme aldığı *La Deuxième Sexe* (İkinci Cins) adlı eseri feminist düşünceye farklı bir perspektif kazandırmıştır.

1960'lı yıllarda feminist düşüncede ön plana çıkan radikal söylem, 1980'lerde etkisini yitirmeye başlamıştır. Buna paralel olarak Kadın Özgürlüğü Hareketi de, Amerika ve Batı Avrupa'da etkisini büyük ölçüde yitirmiştir. Bu dönemde, kadın hareketi içinde yer almış ve düşünceleri ile harekete etki etmiş bazı feministler geçmişi ve 1960'ların feminist söylemini sorgulamaya başlamışlardır⁴⁵. 1980'lerden sonra ise postmodern söylemlerin ve feministlerin kendi aralarındaki tartışmaların etkisiyle feminist düşüncenin farklı bir zemine kaydığı ve 1960'lardaki radikal karakterini yitirdiği söylenebilir.

C. Feminist Söylemin Tarihsel Gelişimi

XIX. yüzyılda sistemli bir düşünce biçimi haline gelen feminist söylemin tarihsel gelişimi üç aşamada değerlendirilebilir. Bu aşamalar, feminist literatürde *dalga (wave)*⁴⁶ metaforuyla tanımlanmıştır. Feminizmin her üç dalgası da, kadınların hem birey olarak kendilerini hem de toplumsal konumlarını değiştirme taleplerinin feminist hareketlere dönüştüğü dönemleri ifade etmek için kullanılmıştır⁴⁷. Feminizmin dalgaları arasındaki ayırmda, tarihsel gelişmelerin yanında kadın hareketlerinin hangi coğrafi mekandaki toplumsal gelişmelerden etkilendiği de önemli olmuştur.

⁴³ De Beauvoir, Simone, "Kadın mı Üstün Erkek mi?", çev. İnci Gürel, *Varlık*, c.44, s. 859 (Nisan 1979), s. 16.

⁴⁴ Özbudun, "Çıkmaz Yol: Feminizm", s. 10.

⁴⁵ Özbudun, Sibel, "Batı'da Özgürlük-Sonrası Kadın Literatürüne Bir Bakış", *Varlık Aylık Edebiyat ve Sanat Dergisi*, c. 54, s. 958 (Temmuz 1987), s. 8.

⁴⁶ Lotz, Amanda D., "Communicating Third-wave Feminism and New Social Movements: Challenges for The Next Century of Feminist Endeavor", <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=5001997744> (12.06.2005).

⁴⁷ Ellis, Rebecca, "Second Thoughts About a Third Wave", <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=5002413816> (12.06.2005).

Birinci aşama, Aydınlanma felsefesinin doğal haklar, bireycilik gibi temel argümanlarından hareketle kadının toplumsal konumunun ve geri kalmışlığının sorgulandığı XIX. Yüzyıl feminist söylemini ve bu söylemin etkilediği süfraj hareketini ifade etmektedir⁴⁸. Feminist literatürde birinci dalga feminizm olarak adlandırılan bu dönemin feminist talepleri Mary Wollstonecraft'ın *A Vindication of The Rights of Woman (1792)* adlı eserinden ilham almıştır⁴⁹. Bu dönemde, birbirinden farklı yaklaşımları ve talepleri olan Aydınlanmacı Liberal Feminizm ve Kültürel Feminizm, feminist söylemin gelişimine katkı sağlamıştır.

Birinci dalga feminizmde, kadınların oy haklarını geri alma talebi feminist söylemin üzerinde en çok durduğu konudur. Oy hakkı talebini dile getiren süfraj hareketinin etkisiyle, kadınların oy hakkına sahip olması, zamanla XIX. Yüzyıl feminizminin en önemli talebi gibi algılanmaya başlamış ve amaçsız bir slogana dönüşmüştür. Kadınların bilinçsizce eylemlerin içinde yer almaları, kadın haklarının oy hakkı gibi siyasi bir hakka indirgenmesi tehlikesini beraberinde getirmiştir. Aynı zamanda, Kilise'nin onayıyla⁵⁰ Batılı ülkelerin kadınlara oy hakkını tanınması, 1920-1960 arasındaki dönemde Batı Avrupa ve Amerika'daki kadınlara bir suskunluk dönemi yaşatmıştır. Bu sebeple, feminist düşüncenin gelişiminde 1920-1960 yılları arası duraklama dönemi olarak kabul edilmektedir. Bu dönemde feminist düşünce tamamen yok olmamış ancak savaşın toplumsal hayatta yarattığı bunalım dönemlerine has sosyal dayanışma ortamından etkilenmiştir. Bu nedenle, 1920'yi birinci dalga feminizmin bitiş tarihi olarak kabul etmek, doğru bir değerlendirme olmayacaktır⁵¹.

Feminist söylemin *ikinci aşaması*, İkinci Dünya savaşından 1980'lerin başına kadar olan dönemi ifade etmek için kullanılmaktadır⁵². 1960'ların sonlarında, İngiltere, Fransa gibi Avrupa ülkelerinde ve Amerika'da eğitilmiş kadınlardan oluşan yeni bir kuşak toplumsal konumlarını sorgulamaya başlamış ve kendilerine ikinci cins gibi davranılmasına karşı çıkarak feminist düşüncüyü tekrar canlandırmışlardır⁵³. Feminist literatürde -radikal feminist söylemin ön plana çıktığı- bu dönem, *ikinci dalga feminizm* olarak tanımlanmıştır.

⁴⁸ Dubois, Ellen, "Feminism Old Wave and New Wave", <http://www.cwluherstory.com/CWLUArchive/wave.html> (13.01.2005).

⁴⁹ Ellis, a.g.y.

⁵⁰ 1919'da Papa XV. Benedict'in kadınlara oy hakkı verilmesinden yana olduğunu açıklaması üzerine Batılı devletler birbiri ardınca kadınlara oy kullanma hakkını tanımışlardır.

⁵¹ Donovan, a.g.e., s. 121.

⁵² Lotz, a.g.y.

⁵³ Michel, a.g.e., 136-137.

1920–1960 yılları arasındaki dönem, feminizmin birinci dalgasından ikinci dalgasına geçiş süreci olması bakımından önemlidir. Bu dönemde batılı kadınlar, İkinci Dünya Savaşı sırasında yitirilen iş gücünün yerini almak üzere kamusal alana dahil edilmişlerdir. Ne var ki savaşın bitiminde, kamusal alanda yer alan kadınların işlerini erkeklere bırakmaları ve evlerine dönmeleri istenmiştir. 1950–1960 yılları arasındaki iktisadi gelişme döneminde Amerikalı kadınların, devletin kendilerinden bu beklentisini -iyi eş ve anne olmayı- kısa bir süre için de olsa kabul ettikleri görülmektedir. Bu kabulleniş ile birlikte, İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki devletin kadına araçsal bakış açısı da tartışılmaya başlanmıştır. Denilebilir ki, ileri kapitalist toplumlarda kadınların bir yandan ev içi rolleri bağlamında tanımlanması diğer yandan ucuz iş gücü olarak görülmesi⁵⁴, ikinci dalga feminist bilinçlenmenin ilk adımı olmuştur. Örneğin, Betty Friedan'ın *The Female Mystique (Kadınlık Gizemi)* adlı kitabı, 1950'ler Amerika'sında orta sınıf kadınının kendini içinde bulduğu bu açmazı tartışmaya açmıştır. Friedan'ın bu kitabı, ikinci feminist dalgasının habercisi olarak değerlendirilmiştir⁵⁵.

İkinci dalga feminist bilinçlenmenin ikinci adımı, 1960'ların özgürlük hareketleri içinde yer alan kadınların, bu hareketlerin karar alma mekanizmasında etkili olamadıklarını ve her alanda geri plana itildiklerini fark ettiklerinde gelişmiştir⁵⁶. Özellikle Siyah hareketi, ikinci dalga feminist bilinçlenmede önemli bir yere sahiptir. Bu hareket sayesinde kadınlar sadece iktisadi sömürünün değil, diğer ezilme –ırk, cinsiyet gibi- biçimlerinin de farkına varmışlardır. Bununla birlikte, siyah hareketinde umduklarını bulamamışlar ve gençlik hareketlerine yönelmişlerdir. Ne var ki, kadınsı özellikleri yücelten gençlik hareketlerinde de kendilerine ikincil roller verildiğini⁵⁷, hiçbir şeyin değişmediğini, kadınların ezilişinin farklı biçimlerde de olsa devam ettiğini görmüşlerdir. Bu dönemde feministlerin yaklaşımları oldukça tepkiseldir. Eylemci feministler, tarihin kadınların erkekler tarafından sömürülüşünün ve baskı altında tutuluşunun tarihi olduğunu, iktisadi-siyasal sistem ne olursa olsun erkek egemenliğinin süreceğini ve kadın kurtuluşunun kızkardeşlik (sisterhood) ile mümkün olacağını iddia etmişlerdir. Amerika'daki ezilen azınlıklar - zenciler, Kızılderililer, Latin Amerikalılar- için yapılan çözümler, ezilen bir sınıf olarak görülen kadınlar için de yapılmıştır. Böyle bir ortamda gelişen kadın kurtuluşu hareketi, 1960'lı yılların sonlarında Amerika'da başlayarak hızla Batı Avrupa ülkelerine yayılmıştır. Simone de Beauvoir, Betty Friedan, Kate Millet,

⁵⁴ Mitchell, a.g.e., s. 237.

⁵⁵ Özbudun, Sibel, "Çıkmaz Yol: Feminizm", *Milliyet Sanat Dergisi*, s. 110 (Aralık 1984), s. 10.

⁵⁶ Dubois a.g.y.

⁵⁷ Mitchell, a.g.e., s. 239-240.

Germaine Greer, Juliet Mitchel, Shulamith Firestone gibi feministlerin önderliğindeki bu hareket, gevşek bir biçimde örgütlenmiş kadın gruplarından oluşmuştur⁵⁸. Kadınlar kurdukları bilinç yükseltme gurupları ile kişisel tecrübelerini paylaşmışlar ve kadın sorununa cevap aramışlardır. İkinci dalga feminist söylemde kadın sorununun, ataerkillik, cinsiyetçilik, toplumsal cinsiyet rolleri gibi kavramlar etrafında tartışılması, bu kavramların akademik ve günlük dildeki kullanımını da arttırmıştır.

Birinci dalga feminizmin oluşumunda, Avrupa'daki Rönesans, Reform, Sanayi Devrimi, Fransız Devrimi gibi bir dizi toplumsal ve düşünsel gelişmelerin, ikinci dalga feminizmin gelişiminde ise İkinci Dünya Savaşı sonrasında Amerika'da gelişen toplumsal hareketlerin etkisi olmuştur. XIX. yüzyıl feministlerinin mücadelesi, kadınların kamusal hayata katılımı üzerinde yoğunlaşmış iken, XX. yüzyıl feminist söyleminde ise kamusal hayata katılımın sorunu çözmediği, toplumdaki kalıplaşmış rollerin değiştirilmesi gerektiği üzerinde durulmuştur⁵⁹. 1970 ve 1980'li yılların feminist söyleminde, kürtaj, cinsel istismar, geleneksel ailenin çöküşü ve kadınların istihdam fırsatları gibi konular tartışmaların odak noktası olmuştur⁶⁰.

1980'li yıllardan itibaren, orta sınıftan beyaz kadınlardan oluşan ikinci dalga feministlerin kızkardeşlik iddialarına rağmen Batılı bir (WASP) yaklaşımdan ne ölçüde uzaklaşabildikleri ve çözüm önerilerinin tüm kızkardeşlerin sorunlarını ne derecede kuşatabildiği tartışılmaya başlanmıştır. Bu dönemin feminist söyleminde, postmodernist ve çoğulcu teorilerin etkisiyle kadınlar arasındaki ırk, sınıf, etnik ve cinsel tercih farklarına daha dikkatli yaklaşıldığı görülmektedir⁶¹. 1980'li yılların sonuna gelindiğinde ikinci dalga içinde yer alan feministler de, kendi feminist tecrübelerini ve ortaya attıkları görüşleri gözden geçirmeye başlamışlardır. Bu dönemde, feminist söylemin toplumu sorgulama potansiyeli daha çok akademik alana kaymış ve kadın hareketi de eylemci özelliğini büyük ölçüde yitirmiştir. İkinci dalga feminist geleneğin sorgulandığı ve yeni feminist yaklaşımların geliştiği –ve gelişmeye devam ettiği- bu dönem, feminist söylemin *üçüncü dalgası* olarak değerlendirilmektedir.

Üçüncü dalga feminist söylem, beyaz, orta sınıftan kadınların toplumdaki ve feminist hareket içindeki imtiyazlı statülerinin sorgulanması sonucunda gelişmiştir.

⁵⁸ Özbudun, a.g.m., s. 11.

⁵⁹ Dubois, a.g.y.

⁶⁰ Banaszak, Lean Ann-Plutzer, Eric, "The Social Bases of Feminism in European Community", *The Public Quarterly*, c. 57, s. 1 (Bahar 1993), s. 30.

⁶¹ Kayhan, a.g.e., s. 48.

İkinci dalga feminizmin kızkardeşlik varsayımı, 1980'lerden itibaren siyah, lezbiyen ve üçüncü dünyalı feministlerce tartışılmıştır. 1990'ların başında kendilerini feminist olarak tanımlayan ancak ikinci dalga feminizmi eleştiren bir grup kadın, medya tarafından üçüncü dalga feminist olarak tanımlanmıştır. Ayrıca kendilerini ikinci dalgadan bilinçli bir şekilde ayıran renkli –siyah, esmer vb.- kadınlar ile üçüncü dünyalı feministler, üçüncü dalga feminist olarak kabul edilmektedir⁶².

Üçüncü dalga feminist söylem, gelişmeye devam eden feminist yaklaşımları içerdiği için bu söylem hakkında farklı değerlendirmeler vardır. Üçüncü dalga, genç kuşak feministlerce dile getirilen ve oldukça gevşek organize olması sebebiyle üzerinde konuşmakta zorlanılan feminist söylemi ifade etmek için de kullanılmaktadır⁶³. Üçüncü dalga feminizmi, kuşaklar çatışmasından kaynaklanan bir söylem farklılığı olarak kabul eden ve bu söylemi yeni bir feminist hareketi doğurmadığı için postfeminizm olarak değerlendirenler de vardır⁶⁴.

Birinci ve ikinci dalga feminist söylemde, kadın sorununu farklı açılardan ele alan ve farklı çözüm önerileri getiren feminist teoriler gelişmiştir. 1980 sonrasında gelişen üçüncü dalga feminist söylemin ise henüz özgün bir teorisi yoktur. Feminist söylem, tarihsel süreç içinde gelişen feminist teorilerin ortak üretimi olduğu için, feminist teoriler hakkında da kısa bilgiler vermek yerinde olacaktır.

D. Bir Teori Olarak Feminizm

XVIII. yüzyıldan itibaren tartışılan gelen kadın sorununun (women question) XIX. yüzyılda bizzat kadınlardan oluşan bir grup tarafından ele alınmasıyla, feminist düşünce sistemleşmeye başlamıştır. XIX. yüzyılda feministler, yazıyı kullanarak kadınların sözel kültürlerinin yazılı kültüre geçmesine ve böylece feminist literatürün oluşmasına katkı sağlamışlardır.

Feminist söylemin, feministler tarafından sistematik olarak ortaya konulmasından önce batılı düşünürler, bu söylemin temel yaklaşımlarını tartışmaya açmışlardır. Katherine B. Clinton, feminist teorinin Aydınlanma felsefesindeki köklerini araştırdığı makalesinde, feminist söylemin mantığının 1690'lardan itibaren oluşturulmaya başlandığını belirtmektedir. Clinton'a göre, özellikle XVIII. yüzyıl entelektüel eliti feminizmin tarihinde benzersiz bir yere sahiptir. Bu dönemde feminist söylemin temel yönelimleri de belirginleşmiştir⁶⁵.

⁶² Lotz, a.g.y.

⁶³ Ellis, a.g.y.

⁶⁴ Lotz, a.g.y.

⁶⁵ Clinton., a.g.m, s. 283, 284.

Feminist söylemin bir teori olarak sistemleşmeye başladığı andan itibaren, feminist düşünceye iki ana yaklaşım hakim olmuştur. XIX. yüzyıl feminist söyleminin ilk yarısında etkili olan *reformcu* yaklaşım ve yüzyılın diğer yarısında gelişen *devrimci* yaklaşım feminist söylem içinde var olagelmıştır.

XIX. yüzyıl liberal feminist söylemi, kendinden önceki düşünce geleneğinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Liberal feministlerin kadın sorunu ile ilgili çözümlerinde erkek düşünürlerden etkilenmiş olmaları Aydınlanmacı Liberal Feminizm'in reformcu karakterini belirlemiştir. Reformcu yaklaşıma sahip feminist düşünürler, devrimci feministlere göre daha ılımlı talepler dile getirmişler ve belki de bu sebeple reformcu yaklaşım feministler arasında daha fazla kabul görmüştür.

Devrimci yaklaşım, XIX. yüzyılın ikinci yarısında kültürel feminist söylem ile gelişmiş ve radikal feminist söylemde devam etmiştir. 1980 sonraki dönemde ise siyah feministler bu çizgiyi devam ettirmişlerdir⁶⁶. Kadın sorununu reformcu yaklaşımdan daha farklı bir perspektifle ele alan devrimci yaklaşımın önerilerinin daha özgün olduğu söylenebilir. Devrimci feministler, toplumun yerleşik kurumlarına karşı sert bir tutum takınmışlar; bu kurumlarda ataerkil ve cinsiyetçi yapının kökleşmiş olduğu, kadının özgürleşmesi için eski kurumların kökten değiştirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu yaklaşımın temel karakteristiği, kadın kültürüne özel bir önem vermesinde ve kadınlık özelliklerini yüceltmesinde kendini göstermektedir.

1. Liberal Feminizm

Liberal feminizm, liberal teorisyenlerin kadının toplumsal konumu üzerinde yaptıkları değerlendirmelerden büyük ölçüde etkilenen feminizmdir. XIX. yüzyılda Aydınlanma'nın bireycilik, doğal haklar gibi söylemleri çerçevesinde sistemleşen liberal feminist söylemin oluşumunda ve modern feminizmin gelişiminde, Mary Wollstonecraft'ın *A Vindication of The Rights of Woman (1792)* adlı eserinin özel bir yeri vardır⁶⁷. Liberal feministlerin temel ilgili alanı, kadınların erkeklerle eşit ekonomik ve siyasi haklara sahip olması noktasında toplanmıştır. Bu sebeple, John Stuart Mill'in *The Subjection of Women* adlı eseri, genelde birinci dalga feminist hareketin özelde liberal feminist teorinin eşitlikçi söyleminin dayanak noktası olmuştur⁶⁸.

⁶⁶ Hooks, a.g.e., s. 4.

⁶⁷ Donovan, a.g.e., s. 15.

⁶⁸ Code Lorraine, *Encyclopedia of Feminist Theories*, GBR: Routledge, London 2000, s. 303

Liberal feministler, bireycilik, doğal haklar gibi argümanlar etrafında kadının kamu hayatına katılımını tartışmışlardır. Doğal haklar geleneğinden gelen kuramcılar, kadınların birer vatandaş olarak erkekler ile aynı temel haklara sahip bireyler olduklarını ileri sürmüşlerdir. Elisabeth Cady Stanton doğal haklar doktrinini kadınlara uyarladığı *Declaration of Sentiments (Duygular Bildirisi, 1848)*'de insanlık tarihini, erkeklerin kadınlara sürekli zarar vermelerinin ve onların haklarını gasp etmelerinin tarihi olarak değerlendirmiş ve erkeklerin kadınları nesne konumuna indirgediğini ileri sürmüştür⁶⁹. Stanton, Douglass gibi liberal feministlerin dile getirdiği tüm taleplerde doğal haklar felsefesinden yararlanmışlardır⁷⁰.

Liberal feministler, XIX. yüzyılda kanun önünde eşitlik, mülkiyet ve oy kullanma hakkı gibi konular üzerinde durmuşlar, XX. yüzyılda ise çalışan kadınlara doğum ve çocuk emzirme izni gibi birtakım hakların devlet tarafından verilmesi gerektiğini savunmuşlardır⁷¹. Liberal feministlerin günümüzdeki mücadele konusu daha çok toplumsal cinsiyet adaletini sağlama yönündedir⁷².

Liberal feminist söylemin dünya kadınları üzerindeki etkisi, ikinci dalga feminizmden daha fazla olmuştur. Liberal feministler, kadınların cinsiyetlerinden dolayı haksızlığa uğradıklarına ve bu haksızlığın eşitlik, eşit ücret, insan haklarında eşitlik, eğitim ve sağlıkta fırsat eşitliği ve demokratik politik sürece eşit katılım⁷³ ile giderilebileceğine inanmışlardır.

XX. yüzyıl liberal feminizmini, Amerika'da kurulan National Organization of Women (NOW) temsil etmektedir. Kurucu üyeleri arasında Betty Friedan'ın yer aldığı bu organizasyon, Aydınlanmacı liberal feministlerden daha özgün yaklaşımlar geliştirmiştir⁷⁴.

Liberal feminist teori, Aydınlanmacı liberal feministlerin sadece kadınların kamusal alana çıkışını talep etmekle yetindikleri, özel alana hemen hiç dokunmadıkları ve kadın-erkek arasındaki ontolojik farkları görmezden geldikleri iddia edilerek eleştirilmiştir⁷⁵. İkinci dalga feministler, liberal feministleri toplumun yapısını ciddi bir biçimde sorgulamaksızın kadın haklarını savunmakla⁷⁶ ve erkeklerin bakış açısıyla kadın sorununa yaklaşmakla suçlamışlardır. Zira liberal

⁶⁹ Donovan, a.g.e., s. 23, 25.

⁷⁰ Donovan, a.g.e., s. 27.

⁷¹ Demir, a.g.e., s. 47.

⁷² Demir, a.g.e., s. 49.

⁷³ Ramazanoğlu, a.g.e., s. 29.

⁷⁴ Code, a.g.e., s. 303-304.

⁷⁵ Donovan, a.g.e., s. 61, 62.

⁷⁶ Ramazanoğlu, a.g.e., s. 28-29.

feministler, kadınların cinsiyetlerinden ötürü haksızlığa uğradıklarını kabul etmişler ancak cinsler arası ilişkileri bir güç ilişkisi olarak görmemişlerdir⁷⁷.

Kadınların erkeklerle eşit olduğu ve eşit haklara sahip olması gerektiği fikrinin dünya kadınlarınca kabul görmesinde, liberal feminizmin katkısı açıktır. Bununla birlikte, kadınların *erkekler gibi* olduklarını kanıtlamaya çalışarak kadınlık kimliğini erkeklik kimliğine yaklaştıran bu söylemin en büyük açmazı, *kadın erkek eşitliği* söyleminde kendini göstermektedir.

2. Kültürel Feminizm

XIX. yüzyılın ikinci yarısında gelişen bu feminist teori, liberal feminizmin aksine *farklılık* söylemi üzerine inşa edilmiştir. Kültürel feministler, toplumun kadınsı, kadına ait kabul ettiği özelliklere kadınların doğuştan mı sahip olduğu yoksa toplum tarafından sonradan mı kazandırıldığı üzerinde durmuşlar ve kadınsı kabul edilen özelliklerle erkeksi kabul edilen özellikleri karşılaştırmışlardır. Bu feminist söylemde, varoluşun, düşüncenin ve eylemlerin erkeksi yollarına imtiyaz veren batı düşüncesi eleştiri noktası olmuştur. Kültürel feministler, bağımsızlık, özerklik, akıl, aşkınlık, savaş ve ölüm gibi erkeklere özgü kabul edilen özelliklerin, karşılıklı dayanışma, içkinlik, yardımlaşma, duygu, barış ve yaşam gibi kadınlıkla ilişkilendirilen özelliklerden daha iyi olmadığını, aksine daha kötü olduğunu iddia etmişlerdir⁷⁸.

Margaret Fuller'in *Woman in The Nineteenth Century (1845)* adlı eseri, kültürel feminist teoriyi başlatmıştır⁷⁹. Fuller, kadının farklılığını vurgulayan ilk kuramı ortaya koymuş ve kadınların özgürleşmesi ile dünyadaki iyileşme arasında bağlantı kurmuştur⁸⁰. Kadın kültürünün ataerkil kültürü öncelediğini belirten kültürel feministler, özelde kadınların genelde ise tüm ezilen grupların, kadınlık unsurlarının kültüre egemen olmasıyla özgürleşeceğini iddia etmişlerdir. Kültürel feministler, toplumsal cinsiyet kimliğinin biyolojik farklılıklardan ziyade toplum tarafından inşa edildiğine inanmaktadırlar⁸¹.

Kültürel feministler, liberal feministler gibi siyasal değişimi değil daha geniş bir kültürel dönüşümü talep etmişlerdir. Kadınlarla erkekler arasındaki benzerlikleri vurgulamak yerine, kadınlık niteliklerinin farklılığını ön plana çıkarmışlardır. Liberal feministlerin üzerinde yeterince durmadığı din, evlilik, aile gibi kurumları ele alan

⁷⁷ Ramazanoğlu, a.g.e., s. 29.

⁷⁸ Code, a.g.e., s. 113.

⁷⁹ Donovan, a.g.e., s. 71.

⁸⁰ Donovan, a.g.e., s. 77.

⁸¹ İmançer, a.g.m., s. 155.

kültürel feministler, bu kurumlara alternatif kurumlar üretmeye çalışmışlardır⁸². Eril bakış açısıyla düzenlenmiş olan ailenin ve ev hayatının radikal bir şekilde değiştirilmesi, ataerkil bakış açısının baskıcı, yıkıcı, savaşçı değerleri yerine kadınların olumlu bakış açılarının kamusal hayata ve dine katılması gerektiği savunulmuştur. Ayrıca, geleneksel aile ilişkilerinin değişimiyle hem özel hem de kamusal alanın değer kazanacağı iddia edilmiştir⁸³.

Kültürel feminist teorinin temelinde anaerkil bakış açısı vardır. Kültürel feministler kadınlık değerlerinin hakim olduğu bir toplumu hayal etmişlerdir. Anaerkil sistem varsayımı, Sosyal Darwinizm'in eril ideolojisine tepki olarak gelişmiş⁸⁴ ve kültürel feministlerce feminist söyleme dahil edilmiştir.

3. Marksist Feminizm

Marks ve Engels'in görüşleri, feminist teorinin gelişimine büyük katkı sağlamıştır. Marksist feministler, klasik marksist literatürden yararlanarak kadın sorununa cevap aramışlardır. Marksist feminist teorinin ortaya çıkışında, liberal feminizmin kadın sorununa çözüm olarak sunduğu kadın-erkek fırsat eşitliği söylemi üzerinde yapılan tartışmalar etkili olmuştur⁸⁵.

Marks, özel olarak kadın sorununu ele almamış olmakla birlikte kadın konusundaki görüşleri üzerinde yapılan tartışmalar ve bazı teorilerinin kadınlar ile ilgili konulara uyarlanması sonucunda marksizm feminist teoriye etki etmiştir. Engels'in, yaşadığı dönemdeki antropolojik spekülasyonlardan etkilenerek kaleme aldığı *Ailenin Kökeni*⁸⁶ (1884) adlı kitabı marksist feminist teorinin klasik marksist literatürdeki tek kaynağıdır. Engels, Marks'ın *Kapital*'de geliştirmiş olduğu teorilere dayanarak ataerkil sistemde kadınların sömürülmesi meselesini çözümlenmiştir. Engels'in temel tezi, ataerkilliğin tarih öncesi komünist anaerkilliği nasıl yok ettiği ve anaerkilliğin yerine nasıl geçtiği üzerinedir⁸⁷. Ancak marksist feministler, ataerkil sistem üzerinde radikal feministler kadar durmamışlardır. Onlara göre, kadının ezilmesinde cinsiyet farklılığı olgusundan ziyade sınıf farklılığı olgusu etkili olmuştur⁸⁸.

⁸² Donovan, a.g.e., s. 69-70.

⁸³ İmançer, a.g.m., s. 154-155.

⁸⁴ Donovan, a.g.e., s. 70-71.

⁸⁵ Demir, a.g.e., s. 55.

⁸⁶ Bkz. Engels, Friedrich, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara 1998.

⁸⁷ Donovan, a.g.e., s. 142-143.

⁸⁸ Demir, a.g.e., s. 56.

Marksist feministler, kapitalist toplumda evin rolü -eviçi emek ve bunun kapitalizme katkısı- üzerinde de durmuşlardır⁸⁹. Marksist teorideki eviçi emek tartışması, 1969'da Margaret Benston'un *Kadınların Kurtuluşunun Ekonomi Politikası (The Political Economy of Women's Liberation)* adlı kitabıyla başlamıştır⁹⁰. Kadınları eve mahkum eden ev işleri, annelik ve çocuk bakımı gibi işlerin⁹¹ üretimden sayılmamasının ve Sanayi Devrimi sonrasında kadının yaptığı işlerin değerinin iyice düşmesinin, kadının kapitalist sistemde daha fazla sömürülmesine neden olduğu iddia edilmiştir. Marksist feministlerin bir kısmı ev işlerinin toplumsallaştırılması⁹² yoluyla kadınların ezilmesine son verileceğini savunurken, diğer bir kısmı ise ev işlerinin ücretlendirilmesi⁹³ gerektiği üzerinde durmuştur.

Çağdaş marksist feminizm, radikal feminizmin etkisiyle marksist teoriden uzaklaşmış ve bu nedenle de *sosyalist feminizm* olarak adlandırılmıştır⁹⁴. Klasik marksist analizin kadın sorunu hakkında yeterli bilgi sunmaması, kadınların ortak ezilmişliği ve kızkardeşlik söylemlerinin marksist feministler üzerinde güçlü bir etki yapmasına neden olmuştur. Marksist analizlerde kadın sorunu kapitalist sistem bağlamında ele alındığı için marksist feministler, kadınların erkekler tarafından ezilmesi söylemine yeterli bir açıklama getirememişlerdir⁹⁵.

Marksizm-feminizm ilişkisinde pek çok problemin ve tutarsızlığın olduğu kabul edilmektedir⁹⁶. Marksist teori ile feminist söylem arasındaki problemleri gideremeyen marksist feministler, radikal feminizmin etkisiyle klasik marksist teoriyi sorgulamışlar ve yeni arayışlara yönelmişlerdir. Marksist teoriye yeni bir perspektif kazandıran marksist feministler, kadın ile erkek arasındaki güç farklılıklarını tartışmaya başlamışlardır. Marksist feminist teori kadınların ortak ezilmişliği konusunda radikal feministlerin ataerkillik kavramından ve cinsel politika anlayışından yararlanmışlardır⁹⁷.

4. Varoluşçu Feminizm

Varoluşçu feministler ilhamlarını Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty, J. Paul Sartre gibi varoluşçulardan almışlardır. Sartre'ın varoluşçu felsefesinden

⁸⁹ Vogel, Lise, "Marksizm ve Feminizm: Mutsuz Evlilik, Deneme Ayrılığı ya da Başka Bir Şey", çev. Engin Yılmaz, Birikim, s. 11 (Mart 1990), s. 42.

⁹⁰ Donovan, a.g.e., s. 148.

⁹¹ Demir, a.g.e., s. 57.

⁹² Demir, a.g.e., s. 59-60.

⁹³ Demir, a.g.e., s. 60-61.

⁹⁴ Donovan, a.g.e., s. 130.

⁹⁵ Ramazanoğlu, a.g.e., s. 33.

⁹⁶ Code, a.g.e., s. 321; ayrıca bkz. Vogel, a.g.m.

⁹⁷ Ramazanoğlu, a.g.e., s. 34.

etkilenen De Beauvoir'ın geliştirdiği feminist yaklaşım, varoluşçu feministler arasında kabul görmüş ve varoluşçu feminist teorinin temeli olarak kabul edilmiştir⁹⁸. Mary Daly'nin *Beyond God The Father (Tanrı Babadan Ötede, 1973)* adlı kitabı da varoluşçu feminist söyleme katkıda bulunmuştur⁹⁹.

Beauvoir, *The Second Sex*¹⁰⁰ (1949) adlı eserinde kadının neden pour-soi (kendi-için) benliğe değil de en-soi (kendi-içinde) benliğe sahip bir varlık olduğunu tartışmıştır. Beauvoir, kadınlıkla özdeşleştirilen olumsuz davranışların doğuştan gelmediğini, bunların kadının içinde bulunduğu durum tarafından yaratıldığını¹⁰¹, kadınlara kendilerini ifade edebilecekleri işleri yapma imkanı tanındığında erkek kadar etkin, etkili, suskun ve çileci olacaklarını savunmuştur. Beauvoir'e göre, bireyin içinde bulunduğu ortam ve uğraştığı işler onun aşkın ya da içkin bir varlık olmasında önemlidir. "Kadını götürüp mutfağa ya da süslenme odasına kapatıyor, sonra da ufkunun darlığına şaşıyoruz; kanatlarını kesiyoruz, sonra uçamıyor diye yakınıyoruz"¹⁰² diyen Beauvoir, kadının içkin bir varlık oluşunu döngüsel bir yaşama hapsedilmesinde bulmaktadır¹⁰³. Kadının içinde bulunduğu açmazın sorumlusu olarak toplumu gören Beauvoir, kadının bir özne olarak kendini ortaya koyma imkanlarını elinden alan ve kadını nesneleştiren toplumu eleştirmiştir. Ona göre kadınlık, töre ve modalarla yapay bir biçimde belirlenir ve birey, toplumun kadınlık anlayışını istediği gibi değiştiremez¹⁰⁴. "Kadın doğulmaz kadın olunur" diyen Beauvoir, kadınlık kimliğinin toplum tarafından kadına kazandırıldığını iddia etmiştir¹⁰⁵. Ona göre, insan topluluğundaki hiçbir şey doğal değildir ve bütün öbür varlıklar gibi, kadın da uygarlığın ortaya çıkardığı bir yan üründür¹⁰⁶.

Kadın-erkek arasındaki farklılıkların tabiatın getirdiği aykırılıklar değil, sonradan oluşmuş veya oluşturulmuş kültür farkları olduğunu¹⁰⁷ belirten Beauvoir, kadının erkekler tarafından sömürülmesinin asıl nedeni olarak kadının iktisadi bağımlılığını göstermiştir¹⁰⁸. Ona göre, kadının özgürlüğü için iktisadi bağımsızlığı çok önemli olmakla birlikte yeterli değildir¹⁰⁹. Kadın özgürlüğünü olumlu bir eylemle

⁹⁸ Code, a.g.e., s. 187.

⁹⁹ Donovan, a.g.e., s. 223.

¹⁰⁰ Beauvoir'in bu kitabı Türkçeye "Kadın" başlığı altında üç cilt olarak çevrilmiştir.

¹⁰¹ De Beauvoir, Simone, *Kadın III (Bağımsızlığa Doğru)*, çev. Bertan Onaran, Panel Yayınları, İstanbul 1986, s. 7.

¹⁰² De Beauvoir, a.g.e., s. 16-17.

¹⁰³ Donovan, a.g.e., s. 234.

¹⁰⁴ De Beauvoir, a.g.e., s. 131.

¹⁰⁵ De Beauvoir, a.g.e., s. 182.

¹⁰⁶ De Beauvoir, a.g.e., s. 187.

¹⁰⁷ De Beauvoir, Simone, *Kadınlığının Hikayesi*, çev. Erdoğan Tokatlı, Payel Yayınları, İstanbul 1972, s. 153.

¹⁰⁸ De Beauvoir, a.g.e., s. 25.

¹⁰⁹ De Beauvoir, a.g.e., s. 130.

topluma yansıttığında gerçek özgürlüğüne kavuşacaktır¹¹⁰. Beauvoir'e göre, kadın ve erkek arasındaki farklar sonsuza kadar var olacaktır ancak bu kadın ve erkeğin eşitliğine engel değildir¹¹¹.

Kadının en-soi varlık oluşunun asıl sorumlusu olarak toplumu gören Beauvoir, kadına sadece evlilik kurumu aracılığıyla topluma katılma imkanı tanınmasını¹¹² ve toplumun kadını, doğurganlık özelliğini ve anneliğini yücelterek aile kurumu bağlamında tanımlamasını¹¹³ eleştirmiştir. "Kadın, varlığının ancak hamile kaldığında tanındığını görmektedir"¹¹⁴ diyen Beauvoir, yetersiz bir varlık olarak görülen ve yaşamı tekrarlamak zorunda kaldığı için aşağılanan kadından, gelecek nesilleri yetiştirmesini beklemenin yarattığı çelişkiye işaret etmiştir¹¹⁵. Ona göre, toplum kadını bir cinsel nesne durumuna getirmiş¹¹⁶ ve ataerkil aile de kadını köleleştirmiştir¹¹⁷.

De Beauvoir, kadının kültürel ve politik statüsünü açıklamak için varoluşçu perspektifi kullanarak feminist teoriye katkıda bulunmuştur¹¹⁸. Bununla birlikte, varoluşçu feminist teorinin diğer feminist teoriler kadar yaygın olmadığı ve kısıtlı bir çevreyi etkilediği görülmektedir.

Varoluşçu feminizm, modern dönemin teorik çerçevelerine ve üst anlatılarına karşı takındığı olumsuz tutum, ötekilik analizi ve farklılık vurgusu ile postmodern feminist söyleme de kaynaklık etmiştir¹¹⁹.

5. Radikal Feminizm

Radikal feminist teori, 1960'ların sonlarında bir grup eski eylemci kadın tarafından New York ve Boston çevresinde geliştirilmiştir. Radikal feministlerin bilinçlenmesinde, aynı idealleri paylaştıkları Yeni Sol içindeki erkek radikallerin kendilerine karşı takındıkları aşağılayıcı tutum etkili olmuştur¹²⁰. Özgürlük hareketlerinde geri plana itilen ve ezilen kadınlar, kadınların ezilmesinin ilk ve en önemli ezilme biçimi olduğu inancı çerçevesinde radikal feminist teoriyi geliştirmişlerdir¹²¹.

¹¹⁰ De Beauvoir, a.g.e., s. 124.

¹¹¹ De Beauvoir, a.g.e., s. 194-15.

¹¹² De Beauvoir, *Kadın II (Evlilik Çağı)*, çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul 1986, s. 14.

¹¹³ De Beauvoir, a.g.e., s. 143.

¹¹⁴ De Beauvoir, a.g.e., s. 160.

¹¹⁵ De Beauvoir, a.g.e. s. 193-194.

¹¹⁶ De Beauvoir, a.g.e., s. 199, 202.

¹¹⁷ De Beauvoir, a.g.e., s. 278.

¹¹⁸ Donovan, a.g.e., s. 232.

¹¹⁹ Demir, a.g.e., s. 99-100.

¹²⁰ Donovan, a.g.e., s. 267.

¹²¹ Mitchell, a.g.e., s. 123-124.

1967 ve 1968'de oluşturulan New York radikal feminist grupları, radikal feminist kuramın ana gövdesini oluşturmuştur. İlk büyük radikal feminist yayın, *Notes from the First Year*, 1968 Haziran'ında yayınlanmıştır. Radikal feminist teorinin ana tezi, kadınların ezilmesinin ataerkil sistem içindeki bütün ezilme biçimlerinin ilk ve özgün biçimi olduğudur. Kadının evlilik kurumu aracılığıyla ezildiğini/sömürüldüğünü varsayan radikal feministler evlilik kurumunu reddetmişlerdir¹²². Kadın sorununun temelinde, cinsiyetçi/toplumsal cinsiyetçi yaklaşımı besleyen ataerkil sistemin olduğu ve kadının ezilişi üzerinde yapılacak bir çözümlemenin toplumdaki diğer ezilme biçimlerinin anlaşılmasına da yardımcı olacağı iddia edilmiştir. Radikal feministler, radikal özgürlükçüler ile radikal kültürel feministler olmak üzere iki guruba ayrılmıştır¹²³.

Radikal feminist teori en iyi ifadesini, Kate Millett'in *Sexual Politics (Cinsel Politika)* ve Shulamith Firestone'un *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution (Cinselliğin Diyalektiği: Feminist Devrimin Meselesi)* adlı eserlerinde bulmuştur¹²⁴. Bu çalışmalarla birlikte *aile* konusu tartışma alanına çekilmiş ve radikal feministler arasında ataerkil sistemin aile aracılığıyla varlığını sürdürdüğü fikri kabul görmüştür¹²⁵. Ataerkil sistemin, geleneksel aile kurumunu ortadan kaldırmak ve yeni aile biçimlerini geliştirmek suretiyle yok edilebileceğine, geleneksel ailenin ortadan kaldırılması için de kadının sınırsız bir cinsel özgürlüğe sahip olması gerektiğine inanılmıştır.

Radikal feminist teori, kadın konusundaki toplumsal önyargıların kadınların aşağı konumunu meşrulaştıran erkek iddialarından kaynaklandığını ortaya koyarak kadınları, erkeklerin sahip olduğu, denetlediği ve fiziksel olarak egemenlik kurduğu bir dünyada evrensel olarak ezilen kızkardeşler olarak tanımlamıştır¹²⁶.

Radikal feministlere göre kadınların ezilmesinin temelinde, erkeklerin kadının cinsel ve yaratıcı yetenekleri üzerindeki evrensel kontrolü bulunmaktadır. Bu sebeple de radikal feminist teoride, kadının ezilmesi olgusunu açıklamak ve toplumdaki kadınlık algısını dönüştürmek için çeşitli stratejiler geliştirilmiştir. Bu stratejilerden en tanınmış olanı, bilinç yükseltme politikasıdır¹²⁷. Radikal feminist teorinin gelişiminde, kadınların kişisel yaşamlarındaki baskı ve ezilme deneyimlerini

¹²² Donovan, a.g.e., s. 271.

¹²³ Code, a.g.e., s. 419, 420.

¹²⁴ Donovan, a.g.e., s. 274.

¹²⁵ Donovan, a.g.e., s. 277.

¹²⁶ Ramazanoğlu, a.g.e., s. 32.

¹²⁷ Çulha, a.g.m., s. 17.

paylaştıkları küçük gruplardan oluşan ve hiyerarşinin olmadığı bu bilinç yükseltme gruplarının önemli katkısı olmuştur¹²⁸.

Radikal feministler, kadın/erkek kimliklerinin yeniden düzenlenmesini, dilin ve kültürün eril yapısının dönüştürülmesini de talep etmişlerdir¹²⁹. Radikal feministlere göre her toplumda görünen ulusal erkek kültürü ile görünmeyen evrensel kadın kültürü olmak üzere iki kültür vardır ve kadınların kurtuluşu, kadın kültürünün topluma hakim olmasıyla mümkün olacaktır. Kadınlık özelliklerini yücelten radikal feministler, kadının erkekten farklı olduğunu özellikle vurgulamışlar ve kadın kültürünün hakim olduğu yeni bir toplum inşa etmenin gerekliliğine inanmışlardır¹³⁰. Kadınların farklılıklarının yüceltilmesi, yaratıcılık ve çocuk bakıp büyütme gibi ataerkil toplumda aşağılanmış ve çarpıtılmış kadınsı özelliklerin ön plana çıkarılması, radikal feminist söylemi zamanla farklı bir yöne kaydırmıştır¹³¹.

Radikal feminist söylemin, cinsiyet ve kadınların yaşamı konularındaki toplumsal algılayışları derinden etkilediği söylenebilir¹³². Radikal feminist teori, kadının ezilişini açıklamakta sadece erkek egemenliği olgusunu kullanması¹³³ ve teknolojiye bağlı üreme gibi insan doğasına aykırı önerilerinden dolayı eleştirilmiştir¹³⁴.

6. Postmodern Feminizm

1980'li yıllara gelindiğinde, 1960'lı yılların feminist anlayışları eleştirilmeye başlanmış ve bu dönemdeki feminist söylem postyapısalcı ve postmodernist kuramlardan büyük ölçüde etkilenmiştir¹³⁵. Postmodern feminizm, postmodernist teoriler bağlamında geliştirilen ve yapısalcı, postyapısalcı, psikanalitik ve varoluşçu düşünce akımlarından etkilenen bir yaklaşımdır. Postmodern feminist söylemin gelişiminde postmodernizm, varoluşçuluk ve Fransız feminizmi -linguistik feminizm- gibi düşünce akımlarının etkisi olmuştur¹³⁶. Toplumsal cinsiyet ayrımına özel önem veren postmodern feministlerin bu konudaki görüşlerini, büyük ölçüde Simone de Beauvoir'ın kadının ikinci cins oluşu üzerine yaptığı değerlendirmeleri biçimlendirmiştir. Postmodern feminist söylemde, kadın/erkek arasında farklılıklar

¹²⁸ Ramazanoğlu, a.g.e., s. 31.

¹²⁹ Demir, a.g.e., s. 68.

¹³⁰ Demir, a.g.e., s. 69.

¹³¹ Ramazanoğlu, a.g.e., s. 31.

¹³² Ramazanoğlu, a.g.e., s. 30.

¹³³ Mitchell, a.g.e., s. 133.

¹³⁴ İmançer, a.g.m., s. 159.

¹³⁵ Donovan, a.g.e., s. 352.

¹³⁶ Demir, a.g.e., s. 91-92.

dikkate alınmış ve bu farklılıklara rağmen kadın-erkek arasında eşitliğin olabileceği savunulmuştur¹³⁷.

Feminist söylem ile postmodernizm, Batı kültürü ve düşünce yapısını sorgulama noktasında birleşmektedir¹³⁸. Postmodernizmin, modernizmin üst anlatılarına karşı takındığı tavırla feministlerin eleştirileri aynı noktada buluşmaktadır. Bununla birlikte bazı postmodernistlerce feminizmin de bir üst anlatı olarak değerlendirilmesi postmodernizm-feminizm ilişkisini sorunlu hale getirmiştir¹³⁹. Feminizm ile postmodernizmin uzlaşmasının mümkün olmadığını savunanlar, postmodern bir feminist söylemden bahsedilemeyeceğini iddia etmişlerdir¹⁴⁰. Postmodern eleştiri ile feminist eleştirinin ortak noktalarına ve postmodernizmin feminist eleştiriye yaptığı katkılara işaret eden feministler ise, postmodern feminist söylemin hem feminizmi hem de postmodernizmi dönüştürerek ortaya konulabileceğini savunmuşlardır¹⁴¹.

Modern feminist teorilerin tek yanlı yaklaşımlarının sorgulandığı 1980'lerde ve sonrasında gelişen siyah feminizm, lezbiyen feminizm, İslamcı feminizm gibi farklı feminist yaklaşımlar kadınların farklılığı söylemini ön plana çıkarmışlardır. Bu yaklaşımların postmodern feminist söylem içinde yer alıp almadığı tartışmalı olsa da postmodernizmin fark vurgusundan esinlendikleri açıktır. Postmodern feminist söylemin kadınlar arasındaki farklılıkları vurgulaması, feminist teoriye büyük katkı sağlamıştır¹⁴².

Postmodern feminizmde, üst anlatılarla birlikte cinsiyet, ırk, sınıf gibi toplumsal kategorilerin belirleyiciliğine de karşı çıkmıştır. Kadınlar arasındaki ırk, sınıf, cinsiyet, kültür, etnik köken gibi farklılıklara büyük önem veren postmodern feminist söylemde, evrensel bir kadın üzerine konuşmaktan ziyade belirli kadınlardan bahsetmek tercih edilmiştir¹⁴³.

Postmodernizmin analitik araçlarından olan yapı, dil ve söylem çözümlenmeleri feministler tarafından da kullanılmıştır¹⁴⁴. Pragmatist ve yanılabilir bir özelliğe sahip postmodern feminist teori, bir feministin liberal, sosyalist, marksist, radikal veya diğer bir bakış açısına sahip olup olmadığına bakılmaksızın toplumsal ve siyasal düzlemde kadının ezilmişliğinin sona ermesini talep etmektedir.

¹³⁷ Demir, a.g.e., s. 118.

¹³⁸ Demir, a.g.e., s. 82.

¹³⁹ Donovan, a.g.e., s. 380-381.

¹⁴⁰ Demir, a.g.e., s. 83-84.

¹⁴¹ Demir, a.g.e., s. 86-90.

¹⁴² Demir, a.g.e., s. 90.

¹⁴³ Demir, a.g.e., s. 114-115.

¹⁴⁴ Demir, a.g.e., s. 103.

Postmodern feminizmin çoğulcu yaklaşımı, Batılı, orta sınıf, heteroseksüel, beyaz kadın ile bu özelliklere sahip olmayan diğer kadınlar arasındaki ötekilik ilişkisini de tartışmaya açmıştır¹⁴⁵. Postmodern feminist söylemde, ikinci dalga feministlerin ortaya attığı kızkardeşlik sloganı ve Batılı modernist feministler ile üçüncü dünyalı kadınlar arasındaki diyalog sorunu üzerinde de durulmuştur¹⁴⁶.

Üçüncü dalganın henüz devam etmesi 1980'ler sonrası feminist yaklaşımları üzerinde konuşmayı güçleştirmektedir. Bu güçlüğün diğer bir nedeni de, postmodern feminizmin heterojen, çoğulcu ve sınırları belirsiz bir söylem olmasıdır. Postmodern feminizmin, feminist söylemin üçüncü dalgasındaki feminist yaklaşımları kuşatan ana bir söylem mi yoksa üçüncü dalganın bir parçası mı olduğu henüz netlik kazanmamıştır. Bazı düşünörlere göre, postmodern feminizm özgün bir yaklaşım değildir, sadece üçüncü dalga feminist söylemin bir versiyonudur¹⁴⁷. Postmodern feminist söylem sadece eleştirmekle yetindiğı ve alternatif bir epistemoloji üretmediğı için eleştirilmektedir¹⁴⁸.

Feminist teoriler hakkında genel bilgiler verdikten sonra, bu teorilerin feminist düşünöceye yaptıkları katkılar ile oluşan temel feminist argümanlara geçilebilir.

II. FEMİNİST SÖYLEMİN TEMEL ARGÜMANLARI

Feminist düşünöcenin sistemli bir şekilde dile getirilişinden itibaren, kadın sorunu etrafında yapılan tartışmalar ve getirilen çözüm önerileri sonucunda feminist söylemin temel argümanları oluşmuştur. Esas itibariyle, feminizmin ataerkillik, cinsel özgürlük, bilinç yükseltme gibi argümanları, feminist söylemin içinde yer aldığı batı düşünöce geleneğinde tartışıla gelmiş olan konulardır. Bu argümanlar, ikinci dalga feminist söylemde kadının ezilmesi ve özgürlüğü bağlamında tekrar ele alınmış ve feminist literatüre kazandırılmıştır. Feminist söylemin temel argümanları, "kadınların ezilişinin kavranışının bir ifadesi"¹⁴⁹ olarak görölebilir.

Kadın sorununun nedenlerini açıklamak ve kadınların toplumsal konumlarını daha iyi seviyeye yükseltmek amacıyla yapılan tartışmaların anahtar kavramları olan bu argümanlar, temelde kadınların ataerkil sistemde bedenleri yoluyla ezildiklerini ifade etmektedir.

¹⁴⁵ Demir, a.g.e., s. 16-17.

¹⁴⁶ Demir, a.g.e., s. 117.

¹⁴⁷ Lotz, a.g.y.

¹⁴⁸ Demir, a.g.e., s. 131.

¹⁴⁹ Mitchell, a.g.e., s. 89.

A. Kadınların Ortak Ezilmişliği

Feminist teorinin oluşum aşamasında belli belirsiz dile getirilen kadının ezilmesi olgusu, kültürel feminist söylem ile birlikte önem kazanmaya başlamıştır. İkinci dalga feminizmde, özellikle radikal feminizmin etkisiyle *kadınların ortak ezilmişliği* argümanı geliştirilmiştir.

İkinci dalga feministler, dünyadaki tüm kadınların ortak bir ezilmişliği tecrübe ettiğini varsaymış ancak bu ezilmenin nedenleri konusunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Feministlerin bir kısmı, kadınların erkekler tarafından ezildiğini savunurken, bazıları da görünüşte kadınların erkekler tarafından ezildiğini, ezilmenin asıl sorumlusunun ise kapitalist sistem olduğunu iddia etmişlerdir¹⁵⁰.

Kadınların ırk, sınıf gibi olguların yanında cinsiyetleri nedeniyle ayrı bir ezilme yaşadıkları ve bu ezilmenin diğer ezilme biçimlerini öncelediği kabul edilmektedir. Ancak feminist söylemin bu savını destekleyen hiçbir bilimsel kanıt ortaya konulamamıştır¹⁵¹. Kadınların tecrübe ettikleri ezilmenin çok yönlülüğü, ilk bakışta kadınları en fazla ezilen grup olarak değerlendirmeye neden olmaktadır. Ancak kadınların ezilmesinde hangi faktörün daha öncelikli olduğu ya da faktörlerin hepsinin etkili olup olmadığı belirsizdir. Kadınların hayat tecrübelerindeki farklılık ve kadınlar arasındaki toplumsal hiyerarşi kadının ezilmişliği meselesini tartışmalı duruma sokmaktadır. Radikal feministlerin tepkisel yaklaşımlarından etkilenen feminist söylemin diğer yaklaşımları gibi, kadının ezilmesi olgusu da tepkisel bir yaklaşımı içinde barındırmaktadır. Ezilen kadınların hangi kadınlar olduğu tartışılmaya devam ederken, kadınların yaşamış olduğu ezilmenin ataerkil sistem ya da kapitalizm gibi tek bir nedene bağlı olarak açıklanmaya çalışılması konuyu daha sorunlu hale getirmiştir.

Kadının ezilmesi konusunu ataerkillik bağlamında ele alan radikal feministlere göre, bu ezilme biçiminin ilk kaynağı erkeklerdeki psikolojik iktidar gereksinimidir¹⁵². 1960'larda siyah harekete destek veren kadınlar, bu hareket içindeyken ezilme olgusunun nedeninin, iktisadi sömürünün de ötesinde¹⁵³ olduğunu keşfetmişlerdir. Siyah hareketten "ezilmenin çok yönlülüğünü"¹⁵⁴ öğrenen feministler, kadınların ezilişinin diğer ezilme biçimlerinden daha özgün olduğu, kadınların kadınlara özgü bir ezilme yaşadıklarını öne sürmüşlerdir. Onlara göre

¹⁵⁰ Çulha, a.g.m., s. 16.

¹⁵¹ Mitchell, a.g.e., s. 244.

¹⁵² Mitchell, a.g.e., s. 225.

¹⁵³ Mitchell, a.g.e., s. 35-36.

¹⁵⁴ Mitchell, a.g.e., s. 38.

kadınlar, hem iktisadi hem de kültürel olarak¹⁵⁵ ezilmektedir. Bu iddialar neticesinde, kadının ezilmesinin kapitalist sisteme içkin¹⁵⁶ olduğu şeklindeki açıklamalar yetersiz kalmış, kadınların ezilmesinin asıl nedeninin ataerkil sistem olduğu varsayımı kabul görmüştür. Bu gelişmelerle birlikte Marksistler, kadınların ezilmesi meselesini daha iyi açıklayabilecek bir Marksist teori geliştirmek için kadın sorununu yeniden¹⁵⁷ ele almak zorunda kalmışlardır. *Ev içi emek*¹⁵⁸ tartışması bağlamında ele aldıkları kadının ezilmesini çözümlenmeye çalışan Marksist feministler, kadınların ezilmesinin bütünsel bir açıklamasını yapamamışlardır¹⁵⁹.

Kadının ezilmesinde, kadına kadınlık kimliğini kazandıran toplumsallaşmanın etkisi üzerinde durulmakta ve özel alanda yüklendiği sorumluluklara değinilmektedir. Bu bağlamda, anne ve ev kadını olarak yerine getirdiği ideolojik ve sosyo-ekonomik rol, kadının özgül ezilmişliğinin göstergesi¹⁶⁰ olarak kabul edilmektedir.

Batılı feministler, 1980'ler sonrasında ezilen kadınların hangi kadınlar olduğu ve ezilmenin gerçek nedenleri üzerinde yeni bir tartışma başlatmışlardır. Bu tartışmayı başlatan siyah feministlerden Hooks, kadınların bir sınıf olduklarını iddia ederek onları "ortak ezilmişlik sloganı çevresinde örgütlemeye çalışan beyaz kadınları, kadınlar arasındaki farkları kabul etmekte gönülsüz olmaları"¹⁶¹ sebebiyle eleştirmektedir.

Kadınların ortak ezilmişliği argümanı, feminist söylemin diğer argümanlarının da temelini oluşturmaktadır. Kadınları ezen sistemin adı ataerkillik iken, kadınlar bedenleri yoluyla ezilmektedirler. Bilinç yükseltme guruplarında yaşadıkları ezilmeyi çözümlen kadınlar, bedenlerine sahip çıkarak özgürleşeceklerine inanmaktadırlar.

B. Ataerkillik

Ataerkillik üzerindeki tartışmalar feminist söylemden çok önce Marksist literatürde ele alınmıştır. Özel mülkiyet anlayışı ile birlikte aile kurumunun oluştuğunu ve böylece erkeklerin babalık rollerini kullanarak insanlık tarihinde söz sahibi olduklarını iddia eden tezler, ataerkil sistem hakkındaki görüşleri büyük ölçüde etkilemiştir. Bu tezlerde babanın yönetimini ifade etmek için patriarki

¹⁵⁵ Mitchell, a.g.e., s. 58.

¹⁵⁶ Mitchell, a.g.e., s. 136.

¹⁵⁷ Donovan, a.g.e., s. 147.

¹⁵⁸ Ramazanoğlu, a.g.e., s. 112-113.

¹⁵⁹ Donovan, a.g.e., s. 156.

¹⁶⁰ Mitchell, a.g.e., s. 27.

¹⁶¹ Hooks, a.g.e., s. 59.

kavramı kullanılmıştır. Feminist söylemde özellikle radikal feministlerce patriarkal kavramı, kadın sorunu ile bağlantılı olarak ele alınmıştır.

Feminist söylem içerisinde önemli bir yere sahip olan ataerkillik argümanı radikal feministler tarafından sistemleştirilmiştir. Radikal feministlerin kişisel tecrübeleriyle bağlantılı olan çözümlemelerinin temelinde kadınların, toplumun tüm yapılarına ve özellikle de dile sinmiş olan köklü bir anlayıştan kaynaklanan bir ezilme yaşadıkları fikri yatmaktadır. 1960'lı yıllarda Amerika'da çeşitli özgürlük hareketlerinde yer alan kadınların bu hareketler içinde de ezildiklerini fark etmeleri, kadınların ezilmesi olgusunun temel nedeni olarak ataerki ilişkilerin görülmesini beraberinde getirmiştir.

Radikal feministlerin kadının ezilmesi olgusunu açıklarken ele aldıkları ataerki kavramı, genel anlamda erkeklerin yönetimini, erkeklerin kadınlar üzerindeki egemenliğini ifade etmek için kullanılmaktadır. Ataerki, evrensel bir iktidar ilişkisi ve egemenlik biçimi olarak değerlendirilmekte, ataerki sistemin toplumun tüm kurumlarına ve düşünce kalıplarına sindiği kabul edilmektedir. Radikal feministlerden Kate Millett'in *Cinsel Politika* tezi bağlamında tartıştığı ataerki sistem, erkeğin mutlak üstünlüğünün ve kadının ona tabi kılınışının toplumsallaşma yoluyla kurulduğunu, ideolojik araçlarla sürdürüldüğünü ve kurumsal yöntemlerle korunduğunu ifade etmektedir. Ataerkinin farklı sınıflarda, değişik toplumlarda ve tarihi dönemlerde etkilerini sürdürdüğünü iddia eden Millett'e göre ataerki sistem varlığını aile kurumuna borçludur. Millett ataerkiyi, erkeklerin denetiminde buldukları cinsel politika olarak değerlendirmiştir¹⁶².

Feminist literatürde, erkeklerin sosyo-ekonomik ve siyasal üstünlüğünü ifade etmek için ataerkillik (patriarchy) yanında androkrasi (erkek egemenliği), fallokrasi gibi kavramlar da kullanılmaktadır. Örneğin Michel'e göre fallokrasi, erkeklerin, kadınlar üzerindeki egemenliklerini yeniden üretmek için, hukuk, siyaset, iktisat, ahlak, bilim, tıp, moda, kültür, eğitim, kitle iletişim araçları gibi ellerindeki tüm kurumsal ve ideolojik olanakları, tıpkı kapitalizmin kendisini sürdürebilmek için bunları kullanmasına benzer şekilde açıktan açığa ya da üstü örtülü bir biçimde kullandıkları sistemdir¹⁶³.

Feminist düşünürlerin bazılarına göre ataerki sistem, birey olarak erkeği aşan, kadın-erkek tüm bireyleri kuşatan, bireylerin davranış ve düşünüş şekillerini biçimlendiren bir sistemdir. Bireylerin çoğu, toplumsallaşma yoluyla kazandıkları

¹⁶² Mitchell, a.g.e, s. 95-96.

¹⁶³ Michel, a.g.e., s. 18

ataerkil yaklaşımı bilinçsiz bir şekilde benimsemektedir. Ataerkil sistemin cinsiyetçi yaklaşım ile meşruluk kazandığını iddia eden Hooks'a göre, erkekler gibi kadınlar da cinsiyetçi düşünceye sahiplerdir¹⁶⁴. Bu durumda, kadın erkek her birey ataerkil sistemin devamını sağlamış olmaktadır.

Ataerkinin maddi temellerini kapitalizme dayandırmanın yeterli olmadığını fark eden sosyalist feministler, çözümlenmelerini kapitalizm öncesi dönemleri de dikkate alarak yapmaya başlamışlardır¹⁶⁵. Ataerkil sistemin toplumsal yaşama hakim olmasını açıklamaya çalışan tezlerde evrimci bir tarih anlayışı benimsenmiştir. Orta Neolitik dönemden itibaren ataerkil sistemin izlerine rastlandığı görüşünü savunan A. Michel'e göre bu dönemde yeni teknik gelişmelerle birlikte, kadınların toplumsal konumları değişmiş ve kadın aile içinde "doğurgan ve üretici-hizmetçi" rolüne indirgenmiştir¹⁶⁶. Aynı zamanda erkek egemenliğinin, biyolojik özelliklerin doğal bir sonucu olduğu da ileri sürülmüştür. Biyolojik özelliklerin, kadın ve erkek arasındaki rol dağılımını belirlediği¹⁶⁷ ve bu rol dağılımı nedeniyle ilk iş bölümünün kadın ve erkek arasında geliştiği kabul edilmektedir. Ataerkil dönemden önce anaerkil bir dönemin yaşandığını varsayan pek çok feministe göre, bu ilk iş bölümü erkeklerin kadınlar üzerinde hakimiyet kurmasına yol açmamıştır¹⁶⁸. Yerleşik hayata geçilmesiyle birlikte erkeklerin toplumsal yaşamda etkin olduğu kabul edilmektedir. Erkeklerin kadınlar üzerinde hakimiyet kurmasında özel mülkiyet fikrini ön plana çıkaran açıklamalarda, mirasın korunması amacıyla babalık ve aile kurumunun önem kazandığını ve bu gelişmelerin de ataerkil sistemin köklerini oluşturduğu iddia edilmektedir.

Ataerkillik argümanı, radikal feministlerin çözümlenmeleriyle feminist eleştirinin en önemli konularından olmuştur. Kadının ezilişi, birey olarak erkeği aşan bir olguyla, ataerkil sistemle açıklanmıştır. İkinci dalga feminizmde, "erkekler ataerkil ayrıcalıklarından vazgeçseler bile ataerkil sistemin el değmeden kalacağı ve kadınların sömürülmeye/ ezilmeye devam edeceği gerçeği"¹⁶⁹ fark edilmiştir.

Ataerkillik tartışmalarıyla birlikte çoğu zaman anaerkillik de ele alınmıştır. Kadınlık özelliklerini ön plana çıkaran ve yüceltilen erkeklik özelliklerinin topluma huzur getirmediğini iddia eden yaklaşımlarda anaerkillik barışın ve bolluğun altın çağı olarak tanımlanırken, ataerkillik tiranlığın, savaşların ve toplumsal hastalıkların

¹⁶⁴ Hooks, a.g.e., s. 7

¹⁶⁵ Donovan, a.g.e., s. 157.

¹⁶⁶ Michel, a.g.e., s. 35-37.

¹⁶⁷ Meulenbelt, Anja, *Feminizm ve Sosyalizm*, çev. Erman Demirci, Yazın Yayıncılık, İstanbul 1987, s. 14.

¹⁶⁸ Michel, a.g.e., s. 29-30; Meulenbelt, a.g.e., s. 16.

¹⁶⁹ Hooks, s. 69.

kaynağı olarak görülmüştür¹⁷⁰. Kısacası ataerkillik, kadınlara ve kadınlara ait kabul edilen özelliklerden ziyade, erkeklere ve erkeklere ait kabul edilen özelliklere önem veren bir sitemdir¹⁷¹.

C. Kadın Bedeni ve "Bedenimiz Bizimdir" Sloganı

Feminist söylem, kadınların ataerkil sistem içinde ezildiğini varsaymakta ve bu ezilmenin nedeni olarak da kadının bedensel özelliklerini göstermektedir. Batı düşünce geleneğinde kadınlık özelliklerine karşı takınılan olumsuz tutum, kadınların toplumsal konumlarını çelişkili bir duruma getirmiştir. Kadınlar bir yandan bedensel özellikleri sebebiyle toplumun dışına itilmekte, diğer yandan ise *doğurganlık* özellikleri sebebiyle yüceltilmektedir. Feministlere göre bu yüceltmede de bir çelişki vardır, çünkü kadın doğurganlık özelliğini dilediği gibi kullanamamakta, bu yetisi bir öteki tarafından kontrol edilmektedir. Ataerkil sistem içinde kadını bedeni yoluyla sömüren erkeklerin kadın bedenini kullanım hakkına sahip olmadığı, bu hakkın sadece kadınlara ait olduğu *bedenimiz bizimdir* sloganıyla ifade edilmiştir.

Bedenimiz bizimdir sloganı, ikinci dalga feminizmin radikal yönünü gösteren önemli bir argümandır. Çeşitli hareketler içinde yer alan ve cinsel özgürlüğü savunan kadınlar, aynı idealleri paylaştıkları erkekler tarafından da ezildiklerini fark etmişlerdir. Bu ezilmenin nedenini ise, erkeklerin kadınların bedenleri üzerinde söz sahibi olmalarında bulmuşlardır. Toplumda cinsel yönden sömürülen ve doğurganlık rolü üzerindeki toplumsal kurallara boyun eğmek zorunda kalan kadınlar, insanın kendi bedenine sahip olması fikrini geliştirmişlerdir¹⁷².

Feministlere göre erkekler, bilinemezliği karşısında korkuya kapıldıkları doğaya sahip olmak istedikleri gibi doğayla aralarında benzerlik kurdukları kadın bedenine de sahip olmak istemişlerdir. Özel mülkiyetin gelişimiyle kadınlar kendi bedenlerini kullanım haklarını kaybetmişler ve bu hakları özel/kamusal mülkiyetin buyruğuna ve hizmetine verilmiştir. Çağdaş feministler 1960'lı yıllarda, kadınların bedensel özellikleri ile sahip oldukları, ancak yine bedensel özellikleri nedeniyle yitirdikleri haklarını geri istemişlerdir. Bu dönemde kadınlar, bölünmüş kimliklerini bedenlerine sahip çıkarak bütünleyebileceklerine inanmışlar ve doğanın karanlık bir gücü, kullanılacak bir eşya gibi algılanmaya tepki göstermişlerdir¹⁷³. Kadınlar bir yandan bedensel özellikleri nedeniyle aşağılanırken, diğer taraftan toplum kadının

¹⁷⁰ Donovan, s. 83.

¹⁷¹ Schirch, Lisa, "Women Transforming Patriarchy Feminist Ritual as Peace-Building", <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=5002532619> (12.06.2005).

¹⁷² Mitchell, a.g.e., s. 81.

¹⁷³ Atasü, Erendiz, "Bedenimiz Bizimdir!", *Bilim ve Sanat Dergisi*, s. 98 (Mayıs 1989), s. 8.

annelik vasfını yüceltmektedir. Bu çelişkiye işaret eden feministler, bedenimiz bizimdir derken, toplumsal aşağılanmaya ve kadın bedeninin bir meta gibi görülmesine karşı çıkmaktadırlar¹⁷⁴.

Toplumsal bir kimlik olarak kadınlık ve erkekliğin kurgulanışında her iki cinsin de biyolojik özellikleri ön plana çıkarılmıştır. Kadın bedeninin gelenekteki algılanışının olumsuz olmasının, feminist söylemde kadın bedenine verilen önemi artırdığı söylenebilir. Kadın, ataerkil sistemde bir erkeğe göre –baba ya da kocatanımlanmaktadır. Feministler, doğduğu andan itibaren kadın bedenini denetim altına alan toplumsal ve ahlaki değerleri, iffetin sadece kadına ait bir erdemmiş gibi algılanmasını eleştirmişlerdir¹⁷⁵.

Feminist söylemde, kadının bedeni yoluyla yaşadığı yabancılaşma üzerinde de durulmuştur. İşçilerin emekleri yoluyla yabancılaşması gibi kadınların da bedenleri yoluyla yabancılaştığı¹⁷⁶ kabul edilmektedir. Kadın bedeninin, “başkalarının beğenisine sunulan cinsel bir meta haline getirilmesi” ve “işçilerin emekleri aracılığıyla ürettikleri değerden yabancılaşarak sömürülmesi gibi kadınların da bedenlerine yabancılaşarak ezildikleri”¹⁷⁷ iddia edilmektedir.

Kadının tam bir özgürlüğe kavuşması, kendi bedenini dilediği gibi kullanabilmesine bağlanmaktadır. Feministlere göre kendi bedenine sahip olmayan ve onu kontrol edemeyen hiçbir kadın özgür değildir¹⁷⁸. Kadınların sahip olmayı arzuladıkları tüm hakları elde etmelerinin ve bu hakları korumalarının ilk şartı olarak, bedenlerini kullanma hakkına sahip olmaları gerektiği belirtilmiştir. Örneğin Hooks, “biz kadınlar bedenlerimizle ilgili seçme hakkına sahip olmazsak, yaşamımızın diğer alanlarında da haklarımızdan vazgeçme riskiyle karşılaşırız”¹⁷⁹ demektedir.

Kadınların, bedenlerine sahip çıkarak erkek egemenliğinden kurtulacağını iddia eden tezlerde, kadının bedenini dilediği gibi kullanabilmesi ve tam bir cinsel özgürlüğe sahip olabilmesi için doğum kontrol yöntemlerine ve kürtaj hakkına da sahip olması gerektiği vurgulanmıştır¹⁸⁰. Kadının, bedenini istediği gibi kullanabilmesi onun sınırsız bir cinsel özgürlüğe sahip olabilmesiyle ölçülmekte ve bu sebeple de kadının doğurganlık özelliği sınırsız cinsel özgürlüğe karşı bir engel

¹⁷⁴ Atasü, a.g.m., s. 9.

¹⁷⁵ Yelda, “Sanılmaya ki Hikaye Aynıyle Vaki”, *Birikim*, s. 11 (Mart 1990), s. 59.

¹⁷⁶ Mitchell, a.g.e., s. 82.

¹⁷⁷ Demir, a.g.e., s. 78-79.

¹⁷⁸ Donovan, a.g.e., s. 107.

¹⁷⁹ Hooks, a.g.e., s. 29.

¹⁸⁰ Hooks, a.g.e., s. 25.

olarak görülmektedir. 1960'lı yıllarda kullanılmaya başlanan doğum kontrol hapları, kadınların cinsel özgürlüğü daha rahat savunmalarına yardımcı olmuştur. Ancak kısa bir süre sonra doğum kontrol haplarının yetersiz kalması, kürtaj hakkının da talep edilmesine neden olmuştur.

D. Cinsel Özgürlük Talebi

XIX. yüzyılda Wilhelm Reich'in dile getirdiği cinsel özgürlük fikri¹⁸¹, 1960'lı yıllarda öğrenci hareketinin temel argümanlarından olmuştur. Öğrenci hareketi içinde yer alıp daha sonra kadın hareketini kuran feministler, cinsel özgürlük talebini devam ettirmişlerdir. Cinsel özgürlükte, kadınların cinsel birer nesne olmaktan kurtularak bir özne olarak cinsel yaşama sahip olmaları öngörülmüştür. Cinsel özgürlük talebi, radikal feministlerin geliştirdiği bedenimiz bizimidir sloganı bağlamında incelendiğinde, kadının özgürlüğüne kavuşmasının en önemli göstergelerinden olmaktadır.

Birinci dalga feminizmde Woodhull, Goldman gibi feministlerce cinsel özgürlük, Eliabeth Cady Stanton gibi feministlerce de doğum kontrolü savunulmuş olsa da¹⁸², cinsel özgürlük talebinin feminist söylemin temel argümanları arasına girmesi ikinci dalga feminist söylemde gerçekleşmiştir. Cinsel özgürlük talebiyle birlikte sağlıklı ve ucuz doğum kontrolü talebi de artmıştır¹⁸³.

Sınırsız bir cinsel özgürlük için cinselliğin doğurganlıktan ayrılması gerektiği fikri, 1920'den itibaren Fransız feminist Nelly Roussel tarafından savunulmuş¹⁸⁴, 1960'ların sonlarından 1980'e kadarki dönemde ise teknik gelişmelerle birlikte gelişen doğum kontrolü yöntemlerinin etkisiyle yaygınlık kazanmıştır. Bu dönemde, cinselliğin doğurganlıktan ayrıştırılmasının kadına gerçek bir cinsel özgürlük kazandıracağına inanılmış, cinselliğin doğurganlıktan tam olarak ayrılabilmesi için de güvenilir ve sağlıklı bir doğum kontrolünün gerekliliği¹⁸⁵ ve kürtaj hakkı¹⁸⁶ talep edilmiştir.

Cinsel özgürlük fikrinde kadınların kendi tercihlerini yapabilen birer özne olma çabası olmakla birlikte, 1960'ların sonlarında ve 1970'lerin başında kadınların çoğu, cinsel özgürlükten cinsel düşkünlüğü anlamışlardır¹⁸⁷. Kendi talepleriyle

¹⁸¹ Özbudun, "Çıkmaz Yol: Feminizm", s. 10.

¹⁸² Donovan, a.g.e., s. 107.

¹⁸³ Hooks, a.g.e., s. 82.

¹⁸⁴ Michel, a.g.e., s. 120.

¹⁸⁵ Hooks, a.g.e., s. 90.

¹⁸⁶ Michel, a.g.e., s. 135.

¹⁸⁷ Hooks, a.g.e., s. 90-91.

erkeklerce savunulan cinsel devrimin farklı¹⁸⁸ olduğunu savunan feministlere göre cinsel özgürlük talebi, kadının cinsel yaşamını kendi istekleri doğrultusunda şekillendirmesi ve kadın cinselliğinin bir tüketim malı¹⁸⁹ olarak algılanmaması gerektiğinin bir ifadesidir.

Cinsel özgürlük talebine temkinli yaklaşan feministler de vardır. Mitchell'e göre, cinsel özgürlük kadınlara daha özgür olma imkanı sağlamakla birlikte yeni baskı biçimlerinin de habercisi olabilir¹⁹⁰. Nitekim cinsel devrim, kadınların cinsel ve toplumsal özgürlüklerinde olumlu bir gelişme sağlamış olmakla birlikte, kadınların cinsel nesne olarak kullanılmalarında artışa da neden olmuştur¹⁹¹.

E. Toplumsal Cinsiyet (Gender) ve Cinsiyetçilik (Sexism)

Biyolojik cinsiyet (sex) ile toplumsal cinsiyet (gender) arasındaki ayrım, feminist literatürün en belirgin özelliklerindedir. Bu ayrım, kartezyen ikiciliğin etkisi açıkça görülmektedir¹⁹². Cinsiyet (sex) kadın-erkek arasındaki biyolojik ayrıma, toplumsal cinsiyet (gender) ise "erkeklik ve kadınlık arasındaki toplumsal bakımdan eşitsiz bölünmeye"¹⁹³ işaret etmektedir.

Cinsiyetin (sex) büyük ölçüde biyolojik bir veri, toplumsal cinsiyetin (gender) ise toplumsal olarak kurgulanmış kadınlık ve erkeklik kimliği olduğu fikri, feminist düşüncenin temelini oluşturmaktadır¹⁹⁴.

Cinsiyetçilik (sexism) ise, "ırkçılıkla açık bir benzerlik üzerine kurulmuş ve bir cinsin öteki cins tarafından aşağılanması"¹⁹⁵ anlamına gelmektedir. Bu kavram ataerkil sistemin, erkeklerin kadınları ezmesi/sömürmesi üzerine kurulu olduğu iddiasını da içermektedir. Cinsiyetçilik, ataerkil sistemin doğurduğu bir sonuç olarak görülmektedir¹⁹⁶.

F. Bilinç Yükseltme

Bilinç yükseltme argümanında, Marksist teorinin etkileri açıktır¹⁹⁷. Marksist teorinin diyalektik materyalizm yöntemi, feminist teoride bilinç yükseltme olarak

¹⁸⁸ Michel, a.g.e., s. 145.

¹⁸⁹ Mitchell, a.g.e., s. 197.

¹⁹⁰ Mitchell, a.g.e., s. 161.

¹⁹¹ Mitchell, a.g.e., s. 198.

¹⁹² Lloyd, a.g.e., s. 15.

¹⁹³ Marshall, a.g.e., s. 98.

¹⁹⁴ Ramazanoğlu, a.g.e., s. 90.

¹⁹⁵ Mitchell, a.g.e., s. 95.

¹⁹⁶ Michel, a.g.e., s. 17-18.

¹⁹⁷ Donovan, a.g.e., s. 129.

yorumlanmıştır¹⁹⁸. Marx'ın, "bir sınıfın ancak kendisinin bir sınıf olduğu bilincine sahip olduğunda var olacağı ve bunun da başka bir toplumsal guruba karşı duyulan ortak düşmanlığı gerektirdiği"¹⁹⁹ şeklindeki çözümlemesi dikkate alınarak kadınların, erkeklerden ayrı ve onlara karşı bir sınıf oluşturdukları iddia edilmiştir. Bilinç yükseltme bireyin, politik olarak ezilen bir gurubun üyesi olduğunu fark etmesini sağlamaktadır. Bu ezilen grup, Marx için proleterya, feministler için ise kadındır²⁰⁰.

Feminist bilinç yükseltmede, konuşulmayı konuşmak temel prensiptir²⁰¹. Bilinç yükseltme gruplarında, az sayıda kadın bir araya gelerek kendi kadınlık tecrübeleri hakkında konuşmaktadır. Bu gruplarda, "bilinçsiz olarak yaşanan ezilmenin bilinç düzeyine yükseltilmesi"²⁰² ve böylece kadınların ortak ezilmişlikleri nedeniyle bir sınıf oldukları bilincini kazanmaları amaçlanmaktadır. Bilinç yükseltme gurupları, kadınların kendi cinsiyetçi düşüncelerinin de farkına varmalarını sağlamış²⁰³ ve bu guruplar sayesinde feministler, ataerkil sistemi keşfetmişlerdir.

Bilinç yükseltme guruplarında, bütün kadınların yaşamlarının birbirine benzediği, her kadının ataerkil toplumda erkekler tarafından ezildiği fikri gelişmiştir. Kadınların bu ortak ezilmişliği, kadınların bir sınıf oldukları bilincine varmalarıyla, bütün kadınların kızkardeşler olarak birbirlerine destek vermeleriyle sona erecektir.

G. Kızkardeşlik (Sisterhood)

İkinci dalga feminizmin temel sloganlarından olan kızkardeşlik, bütün kadınları ortak ezilmişlik paydasında birleştiren yaklaşımın bir ürünüdür. Kadınlar, erkek toplumundan farklı bir grup olduklarını bu sloganla dile getirmişlerdir.

Kızkardeşlik argümanı, erkeklerin kadınlar üzerinde egemenlik kurdukları ve çoğu zaman bu egemenlikten yarar sağladıkları, kadınların ise erkeklerinkine ters düşen çıkarları olduğu düşüncesi etrafında gelişmiştir²⁰⁴. Buna göre kızkardeşlik, "kadınlar arasındaki politik dayanışmanın"²⁰⁵ adı olmaktadır.

Kızkardeşlik sloganının temelinde yer alan, kadınların sınıf, ırk ve diğer farklılıklara bakmaksızın sırf kadın oldukları için baskıya maruz kaldıkları ve erkeklerin sahip olduğu, kontrol ettiği bir dünyada evrensel olarak ezildikleri fikri²⁰⁶,

¹⁹⁸ İmançer, a.g.m., s. 156.

¹⁹⁹ Donovan, a.g.e., s. 132.

²⁰⁰ Donovan, a.g.e., s. 165.

²⁰¹ Mitchell, a.g.e., s. 92.

²⁰² Mitchell, a.g.e., s. 91-92.

²⁰³ Hooks, a.g.e., s. 12.

²⁰⁴ Ramazanoğlu, a.g.e., s. 19.

²⁰⁵ Hooks, a.g.e., s. 15.

²⁰⁶ Demir, a.g.e., s. 70.

başlangıçta feministler üzerinde büyük bir etki yapmıştır²⁰⁷. Ancak bu etki uzun sürmemiş, kızkardeşlik 1980'lerin başında unutulmaya başlanmıştır²⁰⁸. Bu dönemde, feminist hareket içinde yer alan, beyaz olmayan ya da farklı cinsel tercihleri olan kadınlar, beyaz ve heteroseksüel kadınların kendilerini dışladıklarını fark ederek²⁰⁹ kızkardeşliği sorgulamışlardır.

Batılı ve üst sınıftan beyaz kadınların, kendilerinin özgürleştiğini ve böylece, daha az şanslı kızkardeşlerini özellikle de üçüncü dünyalı kadınları özgürleştirecek pozisyonda olduklarını ilan etmeleri²¹⁰, kızkardeşliğin bir slogandan öteye gitmediğinin kanıtı olarak görülmektedir.

Değerlendirme

Bu bölümde, feminist söylemin XVIII. yüzyılda özellikle Fransa'daki entelektüel hayattan etkilenerek oluşmaya başlayan bir düşünce biçimi olduğu, XIX. ve XX. yüzyıllarda gelişen feminist teoriler ve bu teorilerin ortak üretimi olan temel feminist argümanlar dikkate alınarak incelenmiştir.

Tarihsel gelişimi açısından da incelenen batılı feminizmin, XXI. yüzyılda soyut küresel bir kavram haline dönüştüğü söylenebilir. Bu nedenle, kadın konusunda yapılan hemen her çalışma feminist söylem başlığı altında değerlendirilmektedir. Üstelik bu çalışmalarda feminist söylemin kimi argümanları kullanılmışsa bu tanımlama daha kolay yapılmaktadır. Bir sonraki bölümde ele alınacak olan İslamcı feminist söylem bunun güzel bir örneğidir.

Bir sonraki bölümde, batılı feminist söylemin İslam kültürü üzerindeki etkileri, etkilenmeye yardım eden faktörler ışığında ele alınacaktır. Böylece, İslamcı feminist söylem olarak nitelendirilen yaklaşımın ortaya çıkış süreci de net bir şekilde görülmüş olacaktır.

²⁰⁷ Hooks, a.g.e., s. 13.

²⁰⁸ Hooks, a.g.e., s. 11.

²⁰⁹ Hooks, a.g.e., s. 39-40.

²¹⁰ Hooks, a.g.e., s. 46.

İKİNCİ BÖLÜM

FEMİNİST SÖYLEMİN İSLAM KÜLTÜRÜNÜ ETKİLEME SÜRECİ VE İSLAMCI FEMİNİZM

Feminist söylem, XIX. yüzyılda bir yandan sistemleşirken diğer yandan doğuyu özellikle İslam kültürünü de etkilemeye başlamıştır. Bu etkileme sürecinde, hem batıdan İslam kültürüne doğru yönelmiş olan hem de İslam kültürü içinde gelişen faktörlerin katkısı büyüktür. Bu sebeple, feminist söylemin İslam kültürünü etkileme süreci bu faktörlerin yardımı ile ele alınacaktır. Aynı zamanda, bu etkileme sürecinin sonunda ortaya çıkmış olan İslamcı feminist söylemin üzerinde de durulacaktır. Böylece bir yandan da kültürel etkilenmenin boyutu ortaya konulmuş olacaktır.

I. FEMİNİST SÖYLEMİN İSLAM KÜLTÜRÜNÜ ETKİLEME SÜRECİ

Feminist söylemin İslam kültürünü etkilemesinde çift yönlü bir süreç yaşanmıştır. Etkilenmenin dışarıdan gelen faktörlerle –sömürgecilik, oryantalist söylem, modernist söylem- başladığı ve içeride meydana gelen gelişmeler –modernleşme çabaları, milliyetçi hareketler, uluslaşma süreci- ile birlikte devam ettiği söylenebilir. Bu faktörler ilk etapta, kadını nesne konumunda tutarak pasifize etmişlerse de, kadın sorununu tartışmaya açmış olmaları sebebiyle özgün bir kadınlık bilincinin gelişmesine de katkı sağlamışlardır.

İslam ülkelerinde özellikle de bir dönem Batının sömürgesi olmuş ülkelerde tartışılan kadın sorununda pek çok faktör iç içe geçmiş ve hepsi birden bugün tartışılan İslamcı feminizmin zeminini oluşturmuştur. XIX. ve XX. yüzyıllarda İslam ülkelerindeki gelişmeler incelendiğinde, batılı feminist söylem ile birlikte hem dış hem de iç faktörlerin, İslam kültüründeki kadınların yaşamlarını derinden etkilediği ve İslam kültürü bağlamında ele alınan kadın sorununun çok boyutlu olduğu görülebilir. Hem oryantalist ve sömürgeci söylemlerde hem de milliyetçi ve modernleşmeci söylemlerde kadın konusu

özel bir yere sahip olmakla birlikte asıl ilgi çekici nokta, bu söylemlerin feminizmin dilinden istifade ederek konuyu ele almış olmalarıdır. Aynı zamanda etkileme sürecinin ileriki aşamalarında Müslüman kadınların, kendi toplum/geleneklerinde feminist bilinç örnekleri aramaya başlaması ve feminist söylemin temel yaklaşımlarından hareketle yerel ve özgün feminizmler üretme gayretleri de, batılı feminist söylemin önemini artırmıştır.

Bugün üzerinde tartışılan kadın kavramı ve kadınlık durumu, XIX. yüzyılda inşa edilmiştir. Yeni kadını¹ ortaya çıkaran, kadını sorunsallaştıran daha doğrusu kategori olarak bugünkü kadını ortaya çıkaran olgu ise modern paradigmadır². Ayrıca modernizasyonun üniversal gelişimi, İslam dünyasının feminist reformcular tarafından dile getirilen sorunlarla yüzleşmesini gerektirmiştir³. Bu sebeple batı-dışı toplumlardaki kadın sorunu ve kadın konusundaki tartışmalar modernleşme süreci göz önünde bulundurularak incelenmelidir. Modern dönemde toplumsal bir sınıf olarak üzerinde durulan kadınlar, aynı zamanda geleneksel toplumlardan modern toplumlara geçişin simgelerinden biridir. Bu sebeple kadın sorunu üzerindeki –ister batıda ister doğu da olsun- tartışmalar, kadın bedeni/görünürlülüğü ile bir şekilde bağlantılı olmuştur. Bu durum, XX. yüzyılın modernleşme ve uluslaşma hareketlerinin toplumsal projelerini kadınların modernleşmesi, özgürleşmesi kanalıyla ve kadın bedeni üzerinden ifade etmelerinde de görülebilir⁴. Aynı zamanda, XX. yüzyılın başlarından itibaren kadın sorunu ve kadınların konumu bugün Üçüncü Dünya'yı oluşturan ülkelerin siyasal söyleminin ve gündeminin ayrılmaz bir parçası olmuştur⁵.

Kadın konusunda pek çok faktörün iç içe geçmesi nedeniyledir ki bu konunun ele alınışında tarafsız bir tutumun ortaya konulması –hem doğu hem batı bağlamında- oldukça zordur. Her şeyden önce, kadın meselesi kültürel olduğu kadar dini ve ahlaki bir meseledir⁶. Kadın konusu, XVIII. yüzyıl liberal teorileriyle tartışılmaya başlanmış ve XIX. yüzyılda kadınların yaptığı

¹ Yalom, Marilyn, *Antik Çağlardan Günümüze Evli Kadının Tarihi*, çev. Zeynep Yelçe, Neşenur Domanıç, Çitlembik Yayınları, İstanbul 2002, s. 268.

² Şişman, Nazife, *Küreselleşmenin Peçesi İslam'ın Peçesi*, Küre Yayınları, İstanbul 2005, s. 59.

³ "Islam and Feminism", http://www.geocities.com/Athens/Oracle/3499/asr317_2.htm (19.02.2006).

⁴ Şişman, Nazife, "Türkiye'de Çağdaş Kadınların 'İslamcı' Kadın Algısı", *Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü*, Pınar Yayınları, İstanbul 2000, s. 116.

⁵ Şişman, Nazife, *Global Konferanslarda Kadın Politikaları*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 52.

⁶ Şişman, Nazife, *Emanetten Mülke Kadın Bedeninin Yeniden İnşası*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 113.

sistemik çalışmalarla farklı bir zemine taşınmıştır. Üstelik bu yüzyılda Batı'da feminist söylem teori bazında sistemleşirken, modernist teorinin içinde kendine bir kanal bulma çabasında olan feministlerin mücadeleleri de devam etmektedir. Aynı dönemde batı-dışı toplumlarda da kadın sorunu tartışılmaya başlanmıştır. Ancak batı-dışı toplumlarda kadın konusu pek çok unsurun bir araya gelmesi nedeniyle çok girift bir yapı kazanmıştır. Bu sebeple, feminist söylemin etkileme sürecini anlayabilmek için İslam kùltürü bağlamında kadın konusunun tartışılmasına katkı sağlayan faktörlerin incelenmesi gerekmektedir. İslam kùltürü içinde tartışılan kadın sorunu, ilk etapta batıdan doğuya doğru olan faktörler ile başlatılmıştır. Bu nedenle de ilk önce dış faktörlerin ele alınması daha doğru olacaktır.

A. Etkilenme Sürecine Yardım Eden Dış Faktörler

XIX. yüzyılda Batı dünyasında meydana gelen büyük dönüşüm diğer kùltürleri de yakından ilgilendirmiştir. Özellikle yeni sömürgecilik döneminde, farklı kùltürleri yakından tanıma ve batı-dışı toplumların batıya bağımlılıklarını kùltürel dokularını bozarak sağlama politikasında ön plana çıkan konulardan biri de kadınların toplumsal hayattaki yerleri sorunudur. İslam kùltürü söz konusu olduğunda bu sorunun içinden çıkılmaz bir hal almasının bir diğer sorumlusu da, oryantalist söylem olmuştur. Her iki söylem de, Müslüman kadın konusundaki tartışmalarında feminist söylemin temel yaklaşımlarını kullanmışlardır. Bu nedenle, İslam kùltüründeki feminist etkilerin başlangıç noktasında bu iki söylemin yer almış olduğu rahatlıkla söylenebilir.

XIX. yüzyılın başında dünya çapında yaşanan değişim, bütün toplumların dini ve sosyal temelini meydan okumuştur. Bu dönemde Avrupalı kolonyal güçler, İslam dünyasının haklarını gasp eden siyasi, ekonomik ve ideolojik bir çerçeve inşa etmişlerdir. Bu radikal değişim ve dönüşüm döneminde, cinsler arası ilişki de gündeme gelmiş, kadınlar kimliklerini ve yeni dünyadaki yerlerini araştırmaya bařlamıřlardır⁷. XIX. yüzyılın ilk yarısında Ortadoğu toplumlarında, Batının ekonomik yayılması, modern ulus devletlerin ortaya ıkışı, Avrupalı kolonyal güçlerin bölgede hakimiyetini genişletmesi gibi faktörler sonucunda köklü sosyal değişimler yaşanmıştır. Bu değişimler ile birlikte kadın konusu milli bir tartışmanın teması haline gelmiştir. İslam'ın başlangıcından itibaren ilk defa İslami gelenekler ve hukuk

⁷ "Islam and Feminism", a.g.y.

-çok eşlilik, tek taraflı boşama, kadınların kapatılması-, bu toplumlarda doğrudan ve açıktan tartışılmaya başlanmıştır⁸. Bu tartışmaların başlatılmasında ise sömürgeciliğin ve oryantalist söylemin etkisi olmuştur.

Sömürge söylemi ve oryantalist söylemin doğu kurgulaması, Müslüman toplumdaki kadınların rolüne batılı bakış açısının çelişkili tutumlarını yansıtmaktadır. Müslüman kadın üzerinde yapılan çalışmalar, hem pratik kolonyal amaçlar hem de entelektüel oryantalist amaçlar için oldukça önemlidir. Bir yandan Müslüman ailenin baba soylu ve ataerkil yapısına vurgu yapılırken diğer yandan ise bazı Müslüman toplumlarda anaerkil bir yapının varlığına işaret edilmiştir⁹. Özellikle sömürgeci güçler fethetmek istedikleri ülkelerdeki anaerkil yapının varlığına ve bu toplumdaki kadının önemine işaret etmişlerdir. Onlara göre sömürgelerde ilk fethedilmesi gereken, kadınlar ve onların gizli yaşamlarıdır. Oryantalist söylemde ise, sömürge söyleminin aksine Müslüman toplumların ataerkil yapısına vurgu yapılmıştır. Bu söylemde, Müslüman toplumdaki kadınların değersizliğine işaret edilerek olumsuz bir İslam imajı oluşturulmaya çalışılmış ve Müslüman kadınların toplumsal hayattan geri kalışlarının yegane sorumlusu olarak da İslam gösterilmiştir. Bu tartışmaların sonunda Müslüman ülkelerdeki kadın sorunu, peçe/örtü, namus ve utanç, ataerkillik, akrabalık, poligami gibi birkaç konuyla sınırlandırılmıştır. Müslüman kadınlar bir yandan oryantalist literatürde izole edilmiş yabancılar ve toplumlarından uzaklaştırılmış bireyler olarak açıklanırken, diğer yandan, bütün kültürün imajını inşa etmede bir araç olarak kullanılmıştır¹⁰.

Sömürge ilişkilerinde, kolonyalistler ve kolonileştirilenler açısından kadınlar, hem kültürel özü hem de kültürel farklılığı simgelemişlerdir. Bu sebeple örtünme, klitoris kesilmesi, çokeşlilik, dulların kurban edilmesi, anasoyluluk gibi kültürel motifler kolonyal mücadelelerin merkezinde yer almıştır¹¹. Bu iki erkek grubu başka açılardan birbirlerine karşıt olmalarına rağmen, genellikle kadınlar konusunda kadın bedeni üzerinde hakimiyet gibi bir takım ortak tavırlar sergilemişlerdir¹². Bununla birlikte Avrupa

⁸ Şişman, *Küreselleşmenin Peçesi*, s. 47.

⁹ Arebi, Saddeka, "Gender Anthropology in the Middle East: The Politics of Muslim Women's Misrepresentation", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, c. 8, s. 1, 1991, s. 99.

¹⁰ Arebi, a.g.m., s. 100.

¹¹ Loomba, Ania, *Kolonyalizm ve Postkolonyalizm*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 244-245.

¹² Loomba, a.g.e., s. 189.

sömürgeciliğinin *medenileştirme misyonu*, çoğunlukla yerli kadınları baskıcı patriarkal tahakkümden kurtarma iddiasıyla haklı çıkarılmaya çalışılmıştır¹³. Yerli erkekler ise *kadını* kültürlerinin ana taşıyıcısı olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla sömürgeciler ile sömürülen ülke erkekleri arasında kadın konusunun özel bir öneme sahip olduğu söylenebilir.

XIX. yüzyılda gelişen kolonyalist ve oryantalist söylemler feminizmin, batı dışı toplumlar hakkındaki dilini de şekillendirmiştir¹⁴. Feminist ve kolonyalist söylem birleşerek, İslam'ın kadını baskı altında tuttuğu söylemini dile getirmişlerdir. Bu baskının da peçe ve haremlik/selamlık ile örneklediği iddia edilmiştir. Peçe – ve zamanla örtü- hem kadınların ezilişinin hem de İslam'ın geri kalışının sembolü olmuştur. Bu sebeple peçe kolonyal güçlerin ana hedefidir¹⁵. Ahmed, kolonyalizme hizmet eden bu feminizme kolonyal feminizm demektedir¹⁶. Kendi ülkelerindeki feministlere karşı çıkan pek çok batılı, beyaz erkek sömürgelerdeki kadınlara hak kazandırma çabası içinde olmuştur. Bu durum, Orta Doğu'da feminizmden söz ederken sömürgecilerin Doğulu kadını özgürleştirme isteklerinin ardındaki niyetlere odaklanılmasını gerektirmektedir. Kolonyalistler kendi ülkelerinde feminizme karşı olsalar da sömürgelerindeki kadınların toplumsal konumlarıyla ilgilenirken feminizmin dilini kullanmışlardır. Doğuda kadınların aşağılandığını savunan Lord Cromer, Mısırlı kadınların eğitim hakları için çaba gösterirken kendi ülkesinde tam tersi bir tavır sergilemiştir¹⁷. Bu, patriarkal erkekler ve feministlerin elinde batılı feminizmin fikirleri yerli toplumlara karşı saldırıyı ve Avrupa'nın üstünlüğünü haklılaştırmak için kullanılmıştır. Kendi ülkelerinde feminizm beyaz erkek egemenliği ile uzlaşmasa da sömürgelerde erkeklere yardım etmiştir. Ahmed'e göre antropolojiden sonra feminizm -ya da feminizmin fikirleri-, kolonyalizmin ikinci önemli yardımcısı olmuştur¹⁸.

Sömürgeci ve oryantalist söylemler ile başlayan kadın konusundaki tartışmalar, bizzat Müslüman toplumlardaki sosyal ve siyasi gelişmeler ile devam ettirilmiştir. Böylece, feminist söylemin Müslüman kadının toplumsal konumu meselesindeki belirleyici rolü de devam etmiştir.

¹³ Loomba, a.g.e., s. 196-197.

¹⁴ Ahmed, a.g.e., s. 150.

¹⁵ Ahmed, a.g.e., s. 151-152.

¹⁶ Ahmed, a.g.e., s. 151.

¹⁷ Ahmed, a.g.e., s. 152-153.

¹⁸ Ahmed, a.g.e., s. 154-155.

B. Etkileme Sürecine Yardım Eden İç Faktörler

Müslüman kadının geri kalmışlığı konusu, Müslüman ülkelerin geri kalışlarının ana nedenlerinden biri olarak sunulmuştur. Bu iddianın Müslüman toplumlarca dikkate alınmış ve hatta kabul edilmiş olması, feminist söylemin Müslüman kadın yaşamına yaptığı etkinin boyutunu artırmıştır. Toplumsal dönüşüm ve ilerleme konusunda kadının yerine özel önem veren Osmanlı, Mısır ve İran'daki gelişmeler dikkate alınarak iç faktörlerin etkileme sürecine yaptığı yardım incelenebilir.

XIX. yüzyılda İslam ülkelerinde batı karşısında geri kalmış olma fikri ciddi sonuçlar doğuracak bir süreci başlatmıştır. İslam entelektüelleri, İslam dünyasındaki geri kalmışlığın nedenlerini araştırmışlardır, batı ve kendileri arasındaki farklar üzerinde durmuşlardır. Bu süreçte kadınların toplum hayatına katılımlarının, toplumların gelişmişlik düzeyi ile bağlantılı olduğu fikri gelişmiştir. Batı karşısında hissedilen gerilik ve bu gerilikten kurtulma yolundaki çabaların sonucunda, *İslam'da kadın hakları vardır ya da İslam tarihi boyunca kadınlar ezilmiştir* şeklindeki fikirler dile getirilmiştir¹⁹. Bu yüzyılda özellikle Osmanlı ve Mısırlı aydınlar doğunun geri kalmışlığını kadınların statüsü bağlamında tartışmışlardır. Bu dönemden itibaren kadının toplum içindeki statüsü medeniyetin barometresi olarak görülmeye başlanmıştır²⁰. Ancak aynı dönemde batılı kadınların haklarını kazanma mücadelesi vermekte oldukları dikkatten kaçmamalıdır.

XIX. yüzyılda başlayan batı ile hesaplaşma sürecinde, kadınların toplumdaki konularının iyileştirilmesi de gündeme getirilmiştir. Bu yüzyılda ilk defa Osmanlı ve Mısır'da kadın konusu ciddi bir şekilde tartışılmaya başlanmıştır. İslam dünyasında kadın hakkında yazılan ilk kitap olarak kabul edilen²¹ *Tahrir'ül-Mer'e*²², Mısır'da Kasım Emin tarafından kaleme alınmıştır²³. Aynı zamanda Kasım Emin'in bu çalışması, Arap kültüründeki feminizmin

¹⁹ Şişman, a.g.e., s. 57.

²⁰ Şişman, a.g.e., s. 55.

²¹ Badran bu kabule itiraz etmektedir. Bkz. Badran, Margot, *Feminists, Islam and Nation (Gender and the Making of Modern Egypt)*, The American University in Cairo Press, Cairo/Egypt 1996, s. 18-19.

²² Bkz. Emin, Kasım, *Tahrir'ül Mer'e*, Darü'l-Maarif, Tunus, 1990.

²³ Emin'in bu kitabı, daha sonra ele aldığı el-Mer'etu'l-Cedide isimli eserinden daha muhafazakar bir çizgiye sahiptir. Ayrıca Tahriru'l-Mer'e'nin bazı bölümleri -örtünme, evlenme, birden fazla kadınla evlenme ve boşanma- Muhammed Abduh tarafından kaleme alınmıştır. Bu konu ile ilgili olarak bkz. Hayrettin Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik*, Nesil Yayınları, İstanbul ts.

başlangıcı olarak kabul edilmektedir²⁴. Aynı dönemde, Osmanlı aydınları da feminizm hakkında eserler vermişlerdir. Halil Hamit'in *İslamiyette Feminizm yahut Alem-i Nisvanda Müsavat-ı Tamme*²⁵ adlı kitabı Osmanlı aydınlarının dönemin feminist söylemini takip ettiğini göstermektedir. Ayrıca, Osmanlı aydınlarından Ebüzziya Tevfik 1899 yılında *Feminizm* başlığıyla bir makale yayınlamış, daha sonra bu makaleye dayanan ve 1918'de çıkan başka bir yazısına ise *Nisaiyyun*²⁶ başlığını vermiştir²⁷. Yine Muhammed Abduh'un, bu dönemde kaleme alınmış olan *Kadınlar Risalesi* de önemlidir. Kitapta, kadınların haklarının tarihsel süreçler içinde nasıl tekrar cahiliye dönemlerindeki gibi gasp edildiği ele alınmaktadır²⁸.

Mısır'da yapılan feminizm tartışmaları, sömürge tecrübesi ve oryantalist söylemin etkileri dikkate alınarak incelenmelidir. Osmanlı söz konusu olduğunda ise feminizm, modernleşme/batılılaşma projesi bağlamında ele alınmalıdır. Osmanlı kadınları, dini inançları çerçevesinde bir kadın söylemi geliştirmişlerdir²⁹. 1860'lardan itibaren ortaya çıkmaya başlayan Osmanlı kadın hareketi mensupları *Hakk-ı Hayat* peşinde olduklarını ifade etmişler ve *özne* konumundan kadın konusundaki tartışmalara katılmışlardır³⁰. Batıdaki kadın hareketinden haberdar olan bu seçkin kadın grubu, özellikle XX. yüzyıl başlarında çıkardıkları Kadınlar Dünyası, Hanımlara Mahsus Gazete gibi dergiler ve kurdukları derneklerle, modernleşme sürecinde kadınların yüzleşmek zorunda kaldıkları problemleri ele alıp çözümler üretmeye çalışmışlardır³¹. Osmanlı kadın hareketi, kadın farklılığını vurgulayan ve İslam'la barışık bir harekettir³². Gülnaz'a göre bu hareket, modern-batıcı projenin basit bir uzantısı değildir. Modern-batıcı projenin bazı argümanları kullanılsa da bu hareket içinde yer alan kadınlar, kadın olarak, doğulu olarak, Müslüman olarak farklılıklarının bilincindedirler ve bu farklılıklarına sahip çıkmaktadırlar. Bu kadınlar içinde buldukları durumun İslam'dan değil,

²⁴ Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam (Historical Roots of a Modern Debate)*, Yale University Press, New Haven-London, 1992, s. 145.

²⁵ Bu kitap, türkçeye İslam'da Feminizm başlığı ile çevrilmiştir. Bkz. Hamit, Halil, *İslam'da Feminizm*, Okumuş Adam Yayınları, İstanbul 2001.

²⁶ Nisaiyyun kavramı, Müslüman aydınlar tarafından feminizm kavramına alternatif olarak kullanılmışsa da yaygınlık kazanmamıştır.

²⁷ Şişman, a.g.e., s. 63.

²⁸ Ramazanoğlu, Yıldız, "Yol Ayrımında İslamcı ve Feminist Kadınlar", *Kadının Tarihi Dönüşümü*, s. 149.

²⁹ Bu söylemi, bir feminizm olarak değerlendirmek yerine bir kadın bilinçliliği olarak tanımlamak daha doğru olacaktır.

³⁰ Gülnaz, Muallâ, "Nisvân-ı İslâm", Edisyon, *Kadının Tarihi Dönüşümü*, s. 82.

³¹ Şişman, *Global Konferanslarda*, s. 53-54.

³² Gülnaz, a.g.m., s. 92.

Allah'ın kendilerine verdiği hakları kullanmalarına engel olan erkeklerden kaynaklandığını düşünmektedir³³. Osmanlı kadınları, feminizmi kendilerince yorumlayarak benimsemişlerdir³⁴. Aynı zamanda Osmanlı'da feminizm, Batı'daki tartışmalardan kopuk ve tek yönlü bir bakış açısıyla algılanmış ve "kadının yaşama-var olma hakkı, eşittir feminizm"³⁵ denilerek feminizm sahiplenilmiştir. Tanzimat'tan bu yana modernleşme çabaları içinde kadınlara sağlanacak hakların İslam dini ile çatışmadığı hatta dinin kendisinin bunu emrettiği söylemi oldukça yaygındır³⁶. Bu açıdan bakıldığında, Osmanlı kadın hareketinin genel karakteristiği ile bugün tartışılan İslamcı feminist söylem arasında paralellik olduğu söylenebilir.

Mısır bağlamında feminist bilinçliliğin başlangıcı sömürge tecrübesiyle yakından ilişkilidir. Zira sömürgeci erkekler tarafından kadın konusunda dile getirilen görüşler Mısırlı aydınların düşüncelerini büyük ölçüde etkilemiştir. Belki de bu sebeple Mısır'da kadın hakları tartışmasını gündeme ilk defa getirenler erkek reformcular olmuştur³⁷. Ne var ki, Mısır'da yerli bir feminizmin olduğuna inananlar tarafından, Kasım Emin'in Tahrir'ül Mer'e ve al-Mar'ah al-Jadidah (The New Woman, 1900) adlı kitapları yanlış bir şekilde Mısır'daki kurucu feminist metinler olarak kabul edilmektedir³⁸. Halbuki Badran'ın da ifade ettiği gibi, Emin'in çalışmasından daha önce kadın sorununu dile getiren çalışmalar yapılmıştır³⁹. Ancak Emin'in düşünceleri kadın eylemciler arasında etkili olmuş ve 1900'lerin başında Mısır'daki milliyetçi mücadeleye katılan –özellikle orta sınıf- kadınlar yeni bir süreci başlatmıştır. Huda Sharawi⁴⁰, Saiza Nabarawi, daha sonra Doria Shafik gibi kadınlar, kamusal alanda eğitim ve kadın hakları taleplerinde Emin'den çok daha radikal bir tutum sergilemişlerdir⁴¹. Aynı şekilde kadın dergisi *Havva*

³³ Gülnaz, a.g.m., s. 83.

³⁴ Gülnaz, a.g.m., s. 86.

³⁵ Gülnaz, a.g.m., s. 95-96.

³⁶ Kurtoğlu, Ayşenur, "Tanzimat Dönemi İlk Kadın Yayınında Dinin Yer Alış Biçimleri", *Kadının Tarihi Dönüşümü*, s. 24.

³⁷ Jayawardena, Kumari, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Zed Boks Ltd., London and New Jersey 1986, s. 48-49.

³⁸ Badran, Margot, *Feminists, Islam and Nation*, s. 19.

³⁹ Badran'a göre, Kasım Emin'in elit tabakadan olması sebebiyle Tahrir'ül Mer'e ön plana çıkmıştır. Halbuki bu kitaptan önce ele alınmış eserler vardır. Örneğin, 1894'te Murqus Fahmi, *Al-Mar'ah fi al-Sharq* (The Woman in the East) adlı oyunu yazmıştır. Bkz. Badran, *Feminists, Islam and Nation*, s. 17.

⁴⁰ Huda Sharawi, Mısır'daki gelişen feminist hareketin önderi kabul edilmektedir. Sharawi hakkında bkz. Jayawardena, a.g.e., s. 53-55; ayrıca bkz. <http://www.english.emory.edu/Bahri/Shaarawi.html>

⁴¹ Abu-Lughod, Lila, *Remaking Women (Feminism and Modernity in The Middle East)*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1998, s. 261.

(Eve)'nin, feminizm hakkındaki kamusal duyarlılığın yükselmesinden önceki yıllarda, 1892 gibi erken bir tarihte Mısır'da yayınlanmış olması⁴² da İslam kültüründeki kadın bilinçliliğini göstermesi bakımından önemlidir.

XIX. yüzyılda İslam dünyasını etkileyen ve bazı toplumsal reformlara neden olan modernite rüzgarı İran'ı da etkilemiştir⁴³. Bu yüzyılda İran'da etkili olan Babilik hareketinin kadınların toplumsal konumunu iyileştirmeyi teklif etmesi, kadın bilinçliliğinin gelişimine katkı sağlamıştır. Bu hareket içinde yer alan kadınlardan en ünlüsü Qurrat'ul Ayn (1815-51)'dir⁴⁴. Benzer şekilde, ulusal bilincin arttığı dönemde İranlı kadın aktivistler kamusal hayatta daha fazla görülmeye başlanmıştır⁴⁵. Yine, Murtaza Mutahhari, Ali Şeraiti gibi modernist erkek yazarların kadın haklarını desteklemesi, İslam'ın kadının eğitimi, çalışması ve sosyal yaşama katılmasını engellemediğini ya da kadının kişisel gelişimini önlemediğini vurgulamaları⁴⁶ ve İran'daki uzun savaş döneminin (1980-1988) kadınların çalışma hayatlarına yaptığı olumlu katkılar, İranlı kadınların yeni bir söylem geliştirmesine yardımcı olmuştur. Bu gelişmeler sonucunda, 1980 İran İslam Cumhuriyeti'nin ilk parlamentosunda dört kadın üye vardır ve bunların en az ikisi –Azam Taleghani ve Maryam Behrouzi- İslamcı feministler olarak tanınmaktadır⁴⁷. Aynı zamanda, bu kadın parlamenterler tarafından yapılan konuşmalarda, İslami olmaktan çok global feminizmle uyumlu olan bir dilin kullanılması ciddi bir değişimi göstermektedir⁴⁸. İran'da İslamcılığın yükselişi, üst ve üst-orta sınıf kadınların bireysel haklarında pek çok başarısızlık gösterse de, geleneksel, son zamanlarda kentleşmiş orta sınıf kadınları sosyal, siyasi ve dini eylemciliğin içine itmiştir. Bu dönemde, daha önce kadına kapalı olan kamusal alanlar, kadınlara açılmaya başlamıştır⁴⁹.

İslam kültürü içindeki kadın merkezli tartışmaların genel bir prototipini veren Mısır, İran ve Türkiye'nin siyasi ve toplumsal tecrübesinde farklılıklar olmasına karşın kadın sorununun ele alınışında bazı temel eğilimleri

⁴² Osman, Ghada, "Back to Basics: The Discourse of Muslim Feminism in Contemporary Egypt", www.questia.com, (17.09.2005).

⁴³ Jayawardena, a.g.e., s. 58.

⁴⁴ Jayawardena, a.g.e., s. 61.

⁴⁵ Jayawardena, a.g.e., s. 60.

⁴⁶ Moghadam, Valentine M., "Islamic Feminism and Its Discontents: Toward A Resolution of The Debate", *Signs*, 27, 4 (Yaz 2002), Academic Research Library, s. 1138-1139.

⁴⁷ Moghadam, a.g.m., s. 1139.

⁴⁸ Moghadam, a.g.m., s. 1141.

⁴⁹ Tohidi, Nayereh, "Islamic Feminism: Perils and Promises", AMEWS, vol. XVI, nos ¾ (Fall 2001, Winter 2002), <http://www.amews.org/review/reviewarticles/tohidi.htm>, 20.02.2006.

paylaşmaktadırlar. Her şeyden önce bu ülkelerde kadın konusu ilk önce reformcu erkekler tarafından dile getirilmiş ve kadının toplumsal konumunu ciddi bir şekilde tartışan ilk eserlerin yazarları da erkekler olmuştur. Kadınlar, XIX. yüzyılda özellikle çıkardıkları gazete ve dergilerle tartışmaya katılmışlar ancak etkin bir şekilde kadın sorununu ele almaları daha çok 1980 sonrasında olmuştur. İslam kültürü içindeki kadın yazarların, kadın sorununu ele alışlarında farklılıklar olmakla birlikte ortak nokta, İslam'ın özünde kadın karşıtı olmadığı ve İslami kaynakların yeniden yorumlanması gerektiği üzerinde birleşmeleridir.

Feminizm, XIX. yüzyılın sonunda İslam toplumlarına ulaştığında tepkiler çok çeşitli olmuştur. Bu tepkiler, kadın özgürlüğünü desteklemekten kesin olarak dışlanmasına kadar uzanmaktadır. Müslüman ve Arap Dünyanın genelinde feminist söylemin gelişmesi de oldukça inişli çıkışlı bir yol takip etmiştir. Feminizm konusunda farklı yaklaşımlar vardır. Batılı feminizme karşı çıkanların yanında, feminist kimlikten vazgeçip geleneksel rollerine dönenler ya da kendi feminizm tanımları için dinlerine ve dini metinlerine müracaat edenler de bulunmaktadır⁵⁰. Feminizme tepki gösteren dini ve seküler güçler arasındaki ilk anlaşmazlıkların çoğu, İslami kaynaklar bağlamında yapılan tartışmalarda görülebilir. Bu tartışmalarda, Kur'an, İslam hukuku ve hadis, seküler modernistlerden patriarkinin dindar koruyucularına kadar bütün çekişen güçler tarafından kullanılmıştır. En başından itibaren tartışma, İslam'ın prensipleri ile kadın özgürlüğü fikrinin uyuşması üzerinde temellenmiştir. İslam'ın kadın erkek arasında arzulanan eşitlik söylemi ile bağdaştığı vurgulanmıştır. Örneğin, Kur'an'ı yeniden yorumlayan Mısır'daki bazı ilk reformcu kadınlar, kent kadınlarına empoze edilen inziva, haremlilik/selamlık ve peçe takmanın İslam tarafından onaylanmadığını iddia etmişlerdir. Aynı söylem pek çok İslam ülkesinde de dile getirilmiştir. Bununla birlikte bazı Müslüman kadınlar ise, toplumsal cinsel eşitlik talebinin batılı ve anti-İslami olduğunu savunmuşlardır. Kadın hakları açısından metinlerin detaylı yeniden yorumunu teklif eden ilk kadın muhtemelen Nazira Zain al-Din'dir. İlk kitabı *Unveiling and Veiling: Lectures and Views on the Liberation of the Woman and Social Renewal in the Arab World* da ataerkil baskıyı, İslam prensiplerine karşı olduğu için eleştirmiştir. Zain al-Din'in 1929 yılında

⁵⁰ Osman, a.g.y.

yayınlanan *The Young Woman and the Shaikhs (Al-Fatah wa al-Shuyukh)* adlı ikinci kitabı da muhafazakarlara cevap olarak kaleme alınmıştır⁵¹.

XIX. yüzyılda sömürge altındaki İslam toplumlarında ortaya çıkan milliyetçi hareketlerde ve kurulan yeni uluslarda kadın konusuna özel bir önem verilmiştir. Kadınlara, batıdaki hemcinslerinin almak için mücadele etmeye devam ettikleri bir takım haklar-oy kullanma hakkı gibi-, Müslüman kadınların hiçbir mücadelesi olmaksızın verilmiştir. Ancak bu haklar sistemin devamı için gerekli olduğu düşünülen haklardan öteye geçmemiştir. Bununla birlikte, bu sınırlı haklar paradoksal olarak kadınlarda yeni bir bilincin gelişmesine hizmet etmiştir. XVIII. yüzyılda ortaya atılan liberal teorilerin kadınlara kazandırdığı bilinci, batı-dışı toplumlarda modernleşme tecrübeleri, milliyetçi hareketler ve uluslaşma süreci kazandırmıştır denilebilir.

XIX. yüzyılda, Müslüman toplumlarda kadınların toplumdaki yerlerinin iyileştirilmesi yönündeki çabalar zamanla yerini oryantalist bakış açısından etkilenmiş bir yaklaşıma bırakmıştır. Müslüman kadınların ezilmişliği üzerinde yapılan batılı değerlendirmeler, İslam ülkelerindeki aydın zümre tarafından da benimsenmiştir⁵². İslam kültüründeki kadınlarla ilgili olarak yapılan değerlendirmelerin ilk nüvelerini oryantalist çalışmalarda bulmak mümkündür⁵³. Oryantalist söylemin ana temaları, Müslüman kadınlar, harem hayatı, örtünme ve cinsler arası alan ayrışmasıdır. Oryantalist yaklaşımda, İslam kültüründe görülen çok eşlilik, tesettür, boşanma gibi konular dinin kadına değer vermeyişinin kanıtları olarak gösterilmiştir⁵⁴. Oryantalist bakış açısıyla doğulu Müslüman kadın, tesettüründen, peçesinden kurtarılması gereken zavallı bir yaratık, ya da batılı yaşam tarzına tehdit oluşturan fanatik bir fundamentalisttir⁵⁵. Oryantalist söylemde Müslüman kadınların İslam kültürü içinde ezilmiş olduğu söylemi merkezi bir öneme sahiptir. Bu konu üzerindeki tartışmalar, İslam kaynaklarının yeniden yorumlanması gerektiği fikrini de beslemiştir.

İster kolonyal, ister anti-kolonyal, isterse de post-kolonyal olsun ulusal fantezilerde kadınlar, ülke ya da uluslar arasındaki bağlantılarda önemli bir

⁵¹ Mojab, Shahrzad, "Theorizing the Politics of Islamic Feminism", *Feminist Review*, s. 69, Kış 2001, s. 127.

⁵² Kasım Emin'in, *Tahrir'ül Mer'e* adlı kitabındaki düşünceleri büyük ölçüde Lord Cromer'in ve misyonerlerin görüşlerini yansıtmaktadır. Bkz. Ahmed, a.g.e., s. 155.

⁵³ Şişman, *Küreselleşmenin Peçesi*, s. 46.

⁵⁴ Gülnaz, a.g.m., s. 25.

⁵⁵ Şişman, a.g.m., s. 122.

simge olmuştur. Sömürgeciler, ulus-devleti bir kadın olarak hayal ederken, anti-kolonyal ya da milliyetçi hareketler de kendi soylarını yaratabilmek ve aynı zamanda kadınların faaliyetlerini hayali cemaatle sınırlandırmak ve denetlemek için Ana-olarak-Ulus imgesini kullanmışlardır⁵⁶. Kadınlar, ulusların inşasında simgesel bir öneme sahip olmuştur. Kadınların tabi kılınmaları ve çalışmalarının sahiplenilmesi koloninin ya da ulusun işleyişi açısından hayati rol oynamıştır. Kolonyal ve yerli patriarkiler, sergiledikleri başka farklılıklara ve yerli kadınların konumu hakkında birbirleriyle kapışmalarına rağmen, kadınları kendi yerlerinde tutmak için genellikle işbirliği yapmışlardır⁵⁷. Kadınların konumlarının ıslah edilmesi milliyetçi ve kolonyalist söylemlerde belli başlı ilgi konusu gibi görünse de aslında kadınlar kendileri hakkında yapılan bu tartışmalarda gerçek anlamda gözden kaybolmuşlardır⁵⁸.

Müslüman ülkelerdeki anti-kolonyal hareketlerde ön plana çıkan evrensel eşitlik ilkesi, ulusların kadın hakları konusunda bazı ödünler vermelerini gerektirmiştir. Bu durum, bağımsızlığına yeni kavuşan ulusların birçoğunun niçin kadınlara Avrupalı uluslardan bile önce bazı haklar tanıdığını -oy verme hakkı gibi- açıklamaktadır⁵⁹. Anti-kolonyal milliyetçilikler, büyük ölçüde kadınların kamusal faaliyetlerini meşrulaştırmaları sayesinde, genel olarak kadınlara yeni uzamlar açmışlardır⁶⁰. Ulus devletlerin kuruluşunda kadınlara biçilen rol ve tanınan bir takım sınırlı haklar, kadınların bilinçlenmesinde önemli rol oynamıştır. Teknolojik gelişmeler ve değişen toplumsal şartlar, ulusların ikinci kuşak kadınlarının bilinçliliklerinde de farklılığa neden olmuştur. Entelektüel hayata daha fazla katılma imkanına sahip olan bu kadınlar, dünyadaki gelişmeleri de yakından takip etme fırsatını yakalamışlardır. 1980'li yıllardan itibaren İslam kültürü içindeki kadınların kendi sorunlarına daha özgün katkıları olduğu gözlenmektedir. Bu bağlamda, İslam kültürü içindeki kadınların, yaşadıkları toplumda belirleyici olan faktörler bağlamında kadın konusunu ele alıp tartışıklarına da işaret etmek gerekir.

Bütün ulus yaratma süreçlerinde göze çarpan husus, kadınların özne konumundan modernleşme-batılılaşma projelerinin araç-nesnelere dönüştürülmüş olmalarıdır. Kadının toplumsal konumu üzerinden yeni bir

⁵⁶ Loomba, a.g.e., s. 242.

⁵⁷ Loomba, a.g.e., s. 249.

⁵⁸ Loomba, a.g.e., s. 248.

⁵⁹ Loomba, a.g.e., s. 252.

⁶⁰ Loomba, a.g.e., s. 253.

toplum oluşturulmak isteyen milliyetçi hareketlerin yeni bir ulus inşa etme sürecinde kadının özel bir yeri olmuştur. Ancak bu durum, XIX. yüzyılda İslam kültüründe gelişen kadın bilinçliliğine olumsuz etki yapmıştır. Çünkü uluslaşma sürecinde, kadın haklarının gerçekleştirilmesi yerini *hakların verilmesi* söylemine bırakmıştır. Kadın haklarının gelişme, uluslaşma sürecinin zorunlu bir parçası olarak ele alınması⁶¹ ise, 1980'lerden itibaren Türkiye ve İran gibi yeni ulusların kadınları tarafından sorgulanmaya başlanmıştır. Örneğin Şişman'a göre, Türkiye'de kemalist ideoloji bağımsız bir feminist ideolojiye karşı çıkmış ve kadın eşitliği meselesini sadece modernleşme sürecinde bir araç olarak kullanmıştır⁶².

Türkiye'de 1960'lı-1970'li yıllardan itibaren dindar çevrelerde, çoğunlukla Mısır ve Hint yarımadası kaynaklı çevirilerden oluşan bir *İslam'da Kadın* anlayışı yaygınlaşmıştır. 1970'li yıllardan itibaren ise İslamcı yazında feminizm konusu ele alınmaya başlanmıştır. 1980'li yıllarda Kadın ve Aile gibi İslamcı dergilerde feminizm, batılı kadının hak arayışı olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir. İslam'ın kadınlara haklarını verdiği, dolayısıyla Müslüman kadınının feminizm gibi bir sorununun olmadığını vurgulanmışlarsa da⁶³, 1980'lerin sonlarına doğru İslam kültürü içindeki kadınların –hem seküler hem dindar kadınlar-, daha önceki dönemlerin aksine feminist kimliğe sahip çıktıkları söylenebilir⁶⁴. Kamusal alana başörtüleri ile giren kadınlar, Osmanlı kadın hareketiyle bağlantıları koptuğu için sorunlarla yeni karşılaşmış kadınlar gibi yola çıkmışlardır⁶⁵. 1987 yılında Zaman gazetesinde yer alan Müslüman kadın ve feminizmle ilgili tartışmalar, ciddi bir paradigma değişiminin göstergesi olmuştur⁶⁶. Bu tartışmaya katılan İslamcı kadınlar, ataerkil baskının sadece batılı kapitalist topluma özgü olmayıp Müslüman toplumlarda da geçerli olduğunu iddia etmişlerdir. Feminizme sempati duyan bu kadınlar, ortak bir kadınlık bilincinden hareket ettiklerini ifade etmişlerdir. Aynı yıl Nokta dergisinin *Türbanlı Feministler* kapaklı dosyası, tartışmalara yeni bir yön kazandırmıştır. 1990'lı yıllarla birlikte İslam ve kadın hakları konusunun

⁶¹ Gülnaz, a.g.m., s. 93.

⁶² Şişman, *Global Konferanslarda*, s. 58.

⁶³ Şişman, *Küreselleşmenin Pençesi*, s. 73, 74.

⁶⁴ Şişman, *Global Konferanslarda*, s. 57.

⁶⁵ Ramazanoğlu, a.g.m., s. 142.

⁶⁶ Ali Bulaç 1987 yılında Zaman Gazetesinde "Feministlerin Kısa Aklı" başlıklı bir makale yayınlamıştır. Bu makalenin ardından aynı gazetede cevap niteliğinde bir seri makale yayınlanmıştır. Mualla Gülnaz, Tuba Tucer, Elif H. Toros, Yıldız Kavuncu'nun yazdığı bu makaleler, İslam kültürü içindeki kadınların yaşadığı zihinsel dönüşümün ve feminist söylemin etkilerinin önemli birer örneği olmuştur.

ele alınış tarzı değişmeye başlamıştır. Feminizmin batılı kadınların mücadelesi olduğu ve kabul edilemez önerilerinin olduğu, İslam'ın kadınlara haklarını verdiği şeklindeki söylemin yerine, feminizmin *kadınların ezilmişliği* söylemi kabul görmeye başlamıştır. 2000 yıllara gelindiğinde ise, İslam'ın ataerkil bir din olduğu ve ataerkil bakış açısıyla yorumlana geldiği şeklindeki görüşler yaygınlık kazanmıştır⁶⁷.

Mojab'a göre, İslam toplumlarındaki eşit olmayan toplumsal cinsiyet rolleri üzerindeki bilinçlilik, batılı feminizmle ilişkiden daha öncesine dayanmaktadır. Ancak bu bilinçlilik ne teorileştirilip genişçe tartışıldığı ne de organize olduğu için hiçbir zaman sosyal bir harekete dönüşmemiştir. Dolayısıyla bu olguyu, feminist bir bilinçten ziyade kadınsı (feminine) bir bilinç olarak nitelendirmek daha doğru olur. Bununla birlikte son zamanlarda, kadınsı kimliğin erken anlatımlarını yerli feminizmin bir formu olarak ele alan bir eğilim de vardır. Kadınsı kimlikler çok çeşitli şekillerde telaffuz edildiği için, geniş İslam topraklarındaki bu gelişmelerin yeterli bir resmini sunmak imkansız gibidir⁶⁸.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında, İran toplumunda oluşan kadınsı kimliğe/bilince örnek olarak Qurrat al-'Ayn'ın eylemciliği ile Bibi Khanum Astarabadi'nin çalışmaları örnek olarak verilmektedir. Kadınların statüsünün yükseltilmesi gibi bir takım sosyal reformları savunan Babilik hareketinin önemli isimlerinden olan al-Ayn, kadın hakları hareketinin savunucusu olarak resmedilmesine rağmen çalışmalarında kadının toplumsal konumuna değinmemiştir. Avrupa'daki kadın hakları hareketi hakkında bilgi sahibi olması da olası değildir. İran'da 1894'te Bibi Khanum Astarabadi tarafından yazılan *Vices of Men* ise, aristokrat kadınların kocalarıyla ve diğer erkeklerle olan toplumsal cinsiyet merkezli çatışmalarını anlatmaktadır. Ancak, Astarabadi'nin toplumsal cinsiyet politikası, kocaların eşlerine adaletli davranmasından daha fazlasını talep etmemiştir⁶⁹. Bu kadınların çalışmalarını feminist bilincin ürünleri olarak değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Zira, batılı feminizm kadınlık bilincinden ya da kadınsı kimlikten çok daha fazlasını içermektedir. Her şeyden önce bu feminizm, pek çok teorinin içinde yer aldığı

⁶⁷ Şişman, *Küreselleşmenin Pençesi*, s. 74-75.

⁶⁸ Mojab, a.g.m., s. 125.

⁶⁹ Mojab, a.g.m., s. 126.

bir literatüre sahiptir. Aynı zamanda da kapitalizmin, modernist kültür ve politikanın yükselişinin bir ürünüdür.

İslam dünyasında kadın meselesi, son bir iki yüz yıldır sosyal ve siyasi projelerin merkezinde yer alma özelliğini muhafaza etmiştir⁷⁰. İslam kültür coğrafyasında kadının geri kalışının en önemli sebebi olarak, Kur'an'ın ataerkil bakış açısıyla yorumlanması gösterilmektedir. Bu sebeple, dinin kadın-dostu bakış açısıyla yeniden yorumlanması gerektiğinin altı çizilmektedir.

Modern hayatın getirdiği çelişki ve çatışmalara dindar kadınlar da muhatap olmaktadır. Ancak son yıllarda dindar kadınlar ve erkekler arasında feminist söylemin benimsenmesinde, pratik dayatmalardan ziyade söylemsel bir zorlamanın daha fazla etkili olduğu söylenebilir. Dayatılan üst söyleme, bizde de kadın hakları var şeklinde cevaplar üretilmeye çalışılmaktadır. Şişman'a göre kadın hakları söyleminin ve feminist jargonun benimsenmesi, büyük ölçüde hakim kamusal alan söylemine bir eklemleme biçimi olarak analiz edilebilir⁷¹. 1990'lı yıllardan itibaren doğrudan ya da açıktan feminist bir söylem dillendirilirse de feminizmin kavramsal araçları kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönemde oluşan yazın dili, feminizmin geriye dönük tarih yazımını ve tüm tarihi erkek egemen tanımı içinde kategorize eden görüşünü benimsemiştir. İslami çevreden kadın yazarlar, analizlerinde erkek egemenliği, kadınların tarih boyunca ezilmişliği, kadın dayanışması, kadın bakış açısı gibi feminizmin temel argümanlarını kullanmaya başlamışlardır. Dinin erkek egemen bakış açısı ile yorumlanmasını eleştiren feminist söylemden yola çıkarak, İslam tarihinin erkek egemen bir tarih olduğu ve kadın bakış açısından din yorumuna ihtiyaç duyulduğu belirtilmektedir⁷². Bu yaklaşımın dile getirilişinde, feminizmin siyasi olarak tüm dünyada gücünü kaybederken söylem olarak kitleselleşmesinin etkisi vardır.

İkinci dalga feminizmde yer alan batılı feministler, Müslüman kadınların haklarını koruma konusunda aşırı bir ilgi göstermektedirler. Şişman'a göre bu ilgi, "makaleler yazmak ve konferanslar düzenlemekten, Müslüman ülkelerdeki yerel gruplara fon sağlamaya ve kendi toplumsal pratiklerini eleştirenlere destek vermeye varıncaya dek farklı şekillerde ortaya

⁷⁰ Şişman, *Küreselleşmenin Peçesi*, s. 52.

⁷¹ Şişman, *Emanetten Mülke*, s. 115-116.

⁷² Şişman, *Küreselleşmenin Peçesi*, s. 77.

çıkılmaktadır"⁷³. İlginçtir ki farklı bir kültürden beslenen ve farklı bir dünya görüşüne sahip olan dindar kadınlar da, son yıllarda daha fazla feminist bir dil kullanma ihtiyacı hissetmektedirler. Nitekim 1980 sonrasında İslam ülkelerindeki dindar camiada da kadın meselesi, doğrudan doğruya feminist argümanlar kullanılarak tartışılmaya başlanmıştır. Müslüman kadın hakkındaki batılı oryantalist iddialara karşı, aslında İslam'ın kadının haklarını koruduğu ama geleneklerin bunu engellediği, kadın konusundaki problemlerin İslam dininden değil, yüzyıllardan beri oluşturulan geleneklerden kaynaklandığı dile getirilmiştir⁷⁴. Feminizmin temel argümanları dikkate alınarak eril dini söylem eleştirilmektedir. Tarih boyunca dini erkekler yorumladığı için, erkek egemen bir din kültürünün ve erkek egemen bir fikhin ortaya çıktığı düşünülmektedir.

Günümüzde ataerkilliğin İslam geleneğinde kadın aleyhtarı bir yorumla yol açıp açmadığı tartışılmaktadır. İslam tarihini, kadınların ezilmişliğinin ve erkek egemenliğinin tarihi, İslam fikhini erkeklerin keyfi yorumlarının toplamı, tefsir ve hadis külliyatını erkek egemen bakış açısının bir yansıması olarak değerlendiren görüşler vardır. Batının, batıdaki kadının geldiği noktayı ideal kabul eden ve bu ideal noktadan geriye bakan yaklaşımlarda, tüm İslam tarihi yargılanmakta, İslam tarihi boyunca kadının ikincil konumda kaldığı ve dinin bugüne kadar erkek tekelinde olduğu iddia edilmektedir⁷⁵. Bu nedenle, batıda yaygın olan dinin eril yapısı üzerindeki eleştiriler ve kadın bakış açısıyla Kutsal metinlerin yorumlanması gerektiği fikri Müslüman kadınlar arasında da gittikçe kabul görmüştür. İslam kültürü içindeki bu tür gelişmelerin güzel bir örneği, Malezya'daki *Sisters in Islam* gurubundaki kadınların yaptığı tefsir çalışmalarıdır.

XX. yüzyılın ilk yarısı boyunca, İslam toplumları kolonyalizm, modernizm, milliyetçilik ve sosyalizmin etkisi aracılığıyla hem içten hem de dıştan değişmiştir. Evin özel alanına kapatılan üst ve orta sınıf şehirli kadınlar, daha fazla kamusal hayata katılımı talep etmişlerdir. Bunun sonucu olarak, bu dönemde kadınlar yeni bir sosyal güç inşa etmişler ve hak talepleri, özel ve kamusal alanın her ikisinde gücün yeniden dağılımını gerektirmiştir⁷⁶. Türkiye ve İran gibi genç ulus devletler, kadınlara birtakım haklar vererek, kadınların

⁷³ Şişman, *Emanetten Mülke*, s. 112.

⁷⁴ Şişman, a.g.e., s. 113-114.

⁷⁵ Şişman, a.g.e., s. 116.

⁷⁶ Mojab, a.g.m., s. 128.

bağımsız organizasyonlarını ve yayınlarını dağıtmışlar ve feminist hareketleri kendilerine mal etmişlerdir⁷⁷.

Kültürel otantikliğin İslam ile güçlü bir biçimde özdeşleşmesi, İslam kültürü içinde dile getirilen feminist söylemin meşru biçimde sadece iki yönde ilerlemesine imkan tanımıştır. Bu feminist yaklaşımlar ya İslami pratiğin mutlaka baskıcı olduğunu reddetmişler ya da baskıcı pratiklerin mutlaka İslami olmak zorunda olmadığını öne sürmüşlerdir. Birinci strateji, metalaştırılmış veya cinsel olarak istismar edilen Batılı kadına karşı korunmuş Müslüman kadının değerini öne sürmüştür. İkinci strateji ise İslam'ın asr-ı saadet mitine dayanmış ve şimdiki ayrımcı uygulamaları gerçek İslami ideallerin uzağına düşmüş olmakla açıklamıştır. Akademik düzeyde bu strateji, İslam'ın patriyarkal yorumunu aşmaya çalışan çalışmalar üretmiştir. Kandiyoti'ye göre bu durum kökenini ve ilhamını batı kaynaklı etkilere borçlu olmayan yerli feminizmlerin ifade edilmesini mümkün kılmıştır⁷⁸.

Ortadoğu'daki kadın araştırmalarının arka planında ve feminist söylemin biçimlenmesinde en önemli etken sömürgelelikten kurtulmanın özel tarihi olmuştur⁷⁹. Ortadoğu'daki ilk dalga feminist yazın, XIX. yüzyıl ile XX. yüzyılın ilk on yılları arasındaki döneme yayılan sömürgecilik sonrası devlet oluşturma çağı sırasındaki modernizasyon ve toplumsal reform hareketleriyle bağlantılıdır. Bu dönem Türkiye, İran ve Mısır arasında kadın sorunu araştırmaları için süregelen bir çerçeve oluşturması açısından çarpıcı söylemsel paralellikler gösterir. Bu ülkelerde kadın konusunda milliyetçilik baskın üslup olmuştur. Milliyetçilik içinde kadınların elde edebileceği çıkar hem karmaşık hem de kendi içinde çelişiktir. Bir taraftan milliyetçi hareket kadınları milli aktörler –anneler, eğitimciler, işçiler ve hatta militanlar- olarak kolektif hayata daha fazla katılıma davet etmiş, diğer taraftan kadınlar üzerinde baskı kurarak, kültürel açıdan onaylanan kadın davranışlarını yeniden onaylamış ve kadınların çıkarlarını milliyetçi söylem tarafından belirlenen terimler çerçevesinde ifade etmelerini sağlamıştır⁸⁰.

⁷⁷ Mojab, a.g.m., s. 128; Türkiye örneği için bkz. haz. Tekeli, Şirin, *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İletişim Yayınları, İstanbul 1995, s. 31.

⁷⁸ Kandiyoti, Deniz, "Çağdaş Feminist Çalışmalar ve Ortadoğu Araştırmaları", çev. Neslihan Cangöz, *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem*, haz. Serpil Çakır-Necla Akgökçe, Sel Yayıncılık, İstanbul t.y., s. 129.

⁷⁹ Kandiyoti, a.g.m., s. 128.

⁸⁰ Kandiyoti, a.g.m., s. 128-129.

Son dönemdeki postmodern ve post-yapısalcı tartışmalar sonucunda analitik bir kategori olarak kadından toplumsal cinsiyet kategorisine doğru yavaş fakat önemli bir geçiş olmuş ve 1980'lerin ortalarında kadın araştırmalarından toplumsal cinsiyet araştırmalarına kayılmıştır⁸¹. Bugün Türkiye ve Ortadoğu'daki kadın sorunu üzerinde yapılan çalışmaların çoğunda *toplumsal cinsiyete (gender)* özel bir önem verilmektedir⁸².

1975'ten sonra batılı akademik feminizm Ortadoğu araştırmalarına daha fazla yer almıştır. "Ortadoğu araştırmalarında feminist teorinin çeşitli kavramlarının seçici ve pürüzlü bir bileşkesi, araştırma ve polemiklerde ayırt edici, yerel tarzların ortaya çıkmasına neden olmuştur"⁸³. Liberal ve sosyalist feminist yaklaşımlar etkili olduğu Ortadoğu'daki kadınlarla ilgili egemen olan çalışmalarda radikal feminizmin önemli herhangi bir etkisi olmamıştır⁸⁴. Bunun bir kanıtı olarak da, Saadawi ve Mernissi'nin çalışmaları⁸⁵ dışında cinsellik konusunda çok az durulmuş olması gösterilebilir.

İslam ülkelerindeki feministler ile Batılı feministlerin sorunları idrak ediş biçimleri, çözümlemede kullandıkları araçlar birbirinden farklıdır. İslam kültürü içindeki feminist proje, dış etkenlere bağımlıdır ve kadınlara nadiren özgürlük getirmektedir⁸⁶. Ortadoğu ve Kuzey Afrika üzerine yapılan akademik kadın çalışmaları din/gelenek paradigmasının büyük ölçüde etkisi altındadır. Ortadoğu ve Kuzey Afrika kadınları hakkındaki çalışmalarda bir din olarak İslam'a ilişkin katı bir önyargı vardır. Amerikalı feministler, Hıristiyanlık ile feminizmi ya da Yahudilik ile feminizmi yaklaştırmaya çalışmışlarsa da, İslam açık bir şekilde anti-feminist olarak sunulmuştur⁸⁷. Ortadoğu ve Kuzey Afrika kadınları üzerine gelişen feminist söylem, teologların İslam'da kadını yorumlayışını yansıtmaktadır. Akademisyen feministler bu yaklaşıma kendi sorunlu tespitlerini de ilave ederek, İslam'ı bir iki sureye ya da zina yapan

⁸¹ Kandiyoti, a.g.m., s. 126-127.

⁸² Toplumsal cinsiyet üzerinde yapılan çalışmalara örnek olarak şu kitaplar verilebilir; Valentine M. Moghadam, *Gender and National Identity*, The United Nations University, Pakistan 1994; Yhonnie Yazbeck Haddad-John L. Esposito, *Islam, Gender and Social Change*, Oxford University Press, New York 1998; Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender (The Religious Debate in Contemporary Iran)*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1999.

⁸³ Kandiyoti, a.g.m., s. 131.

⁸⁴ Kandiyoti, a.g.m., s. 132-133.

⁸⁵ Bkz. Neval el-Saadawi, *Havva'nın Örtülü Yüzü*, çev. Sibel Özbudun, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1991; Fatima Mernissi, *Peçenin Ötesini*, çev. Mine Küpçü, Yayınevi Yayıncılık, İstanbul 1995.

⁸⁶ Lazreg, Marnia, "Feminizm ve Farklılık: Kadın Olarak Cezayir'deki Kadınlar Üzerine Yazmanın Hassas Sorunları", çev. Aynur İlyasoğlu, *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem*, s. 141.

⁸⁷ Lazreg, a.g.m., s. 144.

kadınlara uygulanan yasaklar gibi toplumsal cinsiyet hiyerarşisine ilişkin emirlere indirgemişlerdir⁸⁸. Batılı feminizm, İslam ülkelerinde genelde küçük düşürücü bir terim olarak kullanılsa da⁸⁹, batılı feminizmin fikirleri kadın konusundaki düşüncelere etki etmektedir.

Batılı feminizm, İslam kültürü içindeki kadın algılayışını, kadın-erkek ilişkilerini etkilemiştir. Feminist söylemin İslam kültürüne yaptığı en büyük etki, bu kültüre kadın/erkek dikotomisinin çözümlenmesi gerekliliğini doğurmasıdır. Müslüman toplumlardaki kadın ve erkeklerin varsayılan yapısal karşıtlığı düşüncesi, kadın ikincilliğini kamusal/özel dikotomileri açısından açıklamaya çalışan feminist literatürün bir sonucudur⁹⁰.

Merkez ülkelerin siyasal tutumları, feministlerin çevre ülkelerin kadınları karşısındaki tutumlarına da yansımıştır. Batılı feministlere göre, Arap kadınları feminizmi anlayamazlar ve özgün bir feminizm üretemezler; kendilerini Arap erkeklerinden ve onları destekleyen kültürden ayırtırmadıkça da feminist olamazlar⁹¹. Feminizmi kendilerini ifade etmenin ve kendi toplumlarına duydukları kızgınlığı dışarı atmanın yolu olarak gören Ortadoğulu ve Kuzey Afrikalı kadınların bizzat Üçüncü dünyalı kadınlar üzerine yazması, batılı önyargıları güçlendirmiştir⁹².

Feminist söylemin temel iddiaları İslam kültürü içindeki kadınlar tarafından da benimsenmiştir. Bu durum, Benazir Butto'un ve Ürdün Kralı Hüseyin'in kız kardeşi Prenses Basma'nın BM 4. Dünya Kadın Konferansı'nda yaptıkları konuşmalarda açıkça görülmektedir. Butto, kadın erkek eşitsizliğinin İslam'dan kaynaklanmadığını, toplumsal tabuların kadınların haklarını engellediğini belirtmiştir⁹³. Prenses Basma da bu konferansta, Allah'ın kadın ve erkeği eşit yarattığını, İslam'da kadın hakları olduğunu, pek çok haksızlığın İslam'a mal edildiğini belirten bir konuşma yapmıştır⁹⁴.

İslam kültürü içinde XIX. yüzyıl gibi erken bir tarihte dile getirilmiş bir Müslüman feminizminin varlığına inanılmaktadır. Bu görüşe göre Müslüman feminizm yeni bir hareket değildir ve XIX. yüzyılın başlarında al-Afqani,

⁸⁸ Lazreg, a.g.m., s. 145.

⁸⁹ Kandiyoti, a.g.m., s. 133.

⁹⁰ Arebi, a.g.m., s. 101.

⁹¹ Lazreg, a.g.m., s. 146-147.

⁹² Lazreg, a.g.m., s. 147.

⁹³ Şişman, *Global Konferanslarda*, s. 24.

⁹⁴ Şişman, *Global Konferanslarda*, s. 29.

Muhammad Abduh, Reşit Rıza ve özellikle Kasım Emin gibi birkaç İslam düşünürünün ve daha sonra Arap ülkelerindeki Kızkardeşlik Hareketinin (The Sister's Movement) yaptığı modern, liberal, reformist ve feminist İslam yorumu bunu kanıtlamaktadır. Ne var ki, bu düşünürlerin fikirleri Müslüman toplumlarda hakim bir yaklaşım olamamıştır⁹⁵. Bu yüzden, İslam kültürü içinde batı ile birlikte ya da daha öncesinde dile getirilmiş bir feminizmin varlığını iddia etmek çok doğru bir yaklaşım olmayacaktır. İslam kültürü içinde dile getirilmiş özgün bir feminist teorinin yokluğu, kadın bilinçliliğinin erken örneklerini özgün bir feminizm olarak değerlendirmeyi engellemektedir. Teori yoksunluğu feminizm kavramına alternatif bir kavramın oluşturulamaması olmasında daha net görülebilir. Feminizm kavramının ne Arapça'da ne de Türkçe'de karşılığı yoktur ve XIX. yüzyılda alternatif olarak sunulmuş olan Nisaiyyun kavramı ise yaygınlık kazanmamıştır. Bu durum da kadın özgürleşmesi, kadın hareketi ya da feminizmin kökü dışarıda, Batı kaynaklı bir hareket olduğu kanaatini güçlendirmektedir.

Feminist söylemin, dış ve iç faktörlerin yardımı ile İslam kültürü içindeki kadın sorununu etkilediği ele alındıktan sonra, bu etkinin bir ürünü olarak da görülebilecek olan İslamcı feminizm konusundaki tartışmalara geçilebilir. İslamcı feminist söylemin dile getirilişinde batılı feminizmin etkilerinin yanı sıra, 1980 sonrasında Batıda yaşanan Müslüman kadınların tecrübeleri ile İslam kültürü içindeki kadınların toplum hayatına katılımlarındaki artışın önemli bir katkısı olmuştur.

II. İSLAMCI/İSLAMİ FEMİNİZM

A. Bir Kavram Olarak İslamcı/İslami Feminizm

İslam ve kadın konusu üzerindeki tartışmalar oldukça uzun bir geçmişe sahip ise de İslamcı feminizm kavramı oldukça yeni bir kullanımdır. 1990'lı yıllardan itibaren kullanılmaya başlanan bu kavram üzerindeki tartışmalar halen devam etmektedir. Bu tartışmalarda İslam ve feminizmin uyumlu olup olmadığı konusu ön plana çıkmıştır. İslam ve feminizmin birbiri ile bağdaşmayacağını düşünenlerin⁹⁶ yanı sıra feminizm ve İslam

⁹⁵ Darvishpour, Mehrdad, "Islamic Feminism: Compromise or Challenge to Feminism?", http://www.iran-bulletin.org/IB_MEF_0/Islamicfeminismedited2.doc (17.02.2006).

⁹⁶ Abou-Bakr, Omaima, "Islamic Feminism? What's In A Name? (Preliminary Reflections)", 15, 4 & 16, 1 (Kış/Bahar 2001), <http://www.amews.org/review/reviewarticles/islamicfeminism.htm> (23.10.2005).

kavramlarının birbirini dışlamadığını iddia edenler de vardır⁹⁷. Kavramların birbiri ile çeliştiğini düşünenlerin bir kısmı, İslamcı feminizm ifadesinin bir oxymoron⁹⁸ olduğu⁹⁹ ve batıda yaşayan Müslüman kadınlarca –özellikle İranlı akademisyenlerce- üretildiği görüşüne sahiptir¹⁰⁰.

İslamcı feminizm üzerindeki çalışmalarda, çoğunlukla karmaşık bir terminoloji hakimdir. İslamcılıkla hiçbir bağının olmamasına özen gösteren Faslı sosyal bilimci Fatıma Mernissi ile feminizmle hiçbir bağının olmamasına özen gösteren Mısırlı İhvan-ı Müslimîn'den Zeynep Gazali, İslamcı/İslami feminizm adı altında incelenebilmektedir¹⁰¹. Hem İslam ülkelerindeki kadınların yaptığı çalışmalarda hem de Batılı literatürde yer alan bu kavramın analitik yapısı oldukça tartışmalıdır. İslamcı feminizmin, İslamcı ideoloji bağlamında üretilmiş bir kadın söylemi mi yoksa feminist söylemin içinde yer alan bir yaklaşım mı olduğu tartışılmaktadır. Kısacası, feminizmin İslami versiyonu mu üretilmeye çalışılmaktadır yoksa İslam dini ve geleneği feminist bir bakış açısıyla mı değerlendirilmektedir, henüz netlik kazanmamıştır. *Islamic feminism* bir kavram olarak tanımlama probleminin yanı sıra, Türkçe'ye tercümesinde de ciddi sıkıntılar mevcuttur. Bu kavramlaştırmadaki İslamic kelimesi çoğunlukla kültürel/dini kimliğe ve özellikle de İslam kültürüne atıfta bulunmaktadır. Ancak kavram Türkçeye İslamcı olarak çevrildiğinde, 1980 sonrasında İran'la bağlantılı olarak tartışılan İslamcı (Islamist) hareketi çağrıştırmaktadır. Halbuki İslamcı/İslami feminizm, İslamcı (Islamist) hareket içindeki kadınların çabalarını da kuşatan daha genel bir yaklaşımdır. Diğer yandan, *Islamic* kelimesi *İslami* olarak çevrildiğinde ise İslami feminizm, İslam'a uygun/göre uyarlanmış bir feminist söylem gibi algılanabilmektedir.

İslamcı feminist söylemin oluşumunda, XIX. yüzyılda özellikle Osmanlı ve Mısır'da başlayan daha sonraları ise Mısır, İran ve diasporadaki Müslüman kadınlar tarafından devam ettirilen tartışmaların katkısı önemli olmuştur. Bu söylemi bir feminizm olarak değerlendirmenin doğru olup olmadığı konusu halen tartışılmaktadır. Özgün yerel feministlerin üretilebileceğini savunanlara göre İslamcı feminizmden bahsedilebilir. Örneğin

⁹⁷ "Islam and Feminism", a.g.y.

⁹⁸ Oxymoron, uyumsuz ve çelişkili kavramların bir araya getirildiği mecazi kullanım kategorisidir. "Sessiz devrim", "zararsız yalan" örneklerinde olduğu gibi.

⁹⁹ Tohidi, a.g.y.

¹⁰⁰ Mojab, a.g.m., s. 130.

¹⁰¹ Şişman, *Küreselleşmenin Pençesi*, s. 82-83.

Badran'a göre Mısır'da ifade edilen feminist yaklaşım Mısır'lıdır. Zira "feminizm, sadece kendi toprağında büyüyen bir bitkidir"¹⁰².

İslamcı feminizm kavramının, 1990'lı yıllarda postmodern feminist söylemin ön plana çıktığı tarihlerde dile getirilmiş olması hususu üzerinde durulmalıdır. Bu dönemde, Üçüncü dünyalı, renkli kadın ya da Müslüman kadın olarak sınıflandırılıp, Batılı beyaz Hıristiyan kadından farklılaştırılan kadınların kendi özgün feminist yaklaşımlarını ve farklılıklarını ortaya koyma çabaları gözlenmektedir. İslamcı feminizm kısmen bu çabalar içinde değerlendirilebilir¹⁰³. Ancak batı-dışı toplumlarda özgün bir feminist teorinin ortaya çıkmamış olması, İslam ülkelerindeki kadınların yaklaşımlarında paradoksal bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Dışarıdan ithal edilen ve çoğu zaman İslam kültürüne uygun hale getirilmeye çalışılan batılı feminist teoriler ile Müslüman kadınların sorunlarını tartışmak kadın konusunda oldukça karmaşık bir söylemin doğmasına neden olmuştur. İşte bu sebeple, İslamcı/İslami feminizm kavramının henüz net bir tanımı yapılamamıştır.

İslamcı feminizm kavramı 1990'larda değişik global alanlarda görünmeye başlamıştır. Kavramın ilk defa İslam ülkelerinde mi yoksa batıda mı kullanıldığı konusunda farklı görüşler vardır. Mojab'a göre İslamcı feminizm ilk defa 1990'larda *İslam ve kadın* konusu üzerinde artan batılı literatürde, çoğunluğu Batı'da yaşayan seküler akademisyenlerden oluşan bir grup feminist tarafından, batılı feminizmlere karşı İslami alternatifleri işaret etmek için kullanılmıştır¹⁰⁴. Tohidi ise, İslamcı feminizmin seküler, batı-temelli feminist bilim insanları tarafından üretildiği görüşündedir¹⁰⁵. Bakr'a göre ise ilk defa Rita Gross, *Feminism and Religion* adlı kitabında tesadüfi olarak İslamcı feminizm kavramına işaret etmiştir¹⁰⁶. Badran ise kavramın ilk defa Müslümanların yazılarında kullanıldığı görüşündedir. Badran görüşünü desteklemek, İranlı bilim insanları Afsaneh Najmabadeh ve Ziba Mir-Hosseini'nin, Zanan'daki yazılardan hareketle İslamcı/İslami feminizm

¹⁰² Badran, Margot, Islamic Feminism: What's in a Name?, <http://weekly.ahram.org.eg/2002/569/cu1.htm> (02.06.2005).

¹⁰³ İslamcı feminist söylemi sadece batılı feminizme karşı üretilmiş bir yaklaşım olarak değerlendirmek oldukça güçtür. İslamcı feminizm kavramlaştırması sosyal bilimciler tarafından İslam kültüründe görülen bir fenomene -kadın bilinçliliğine- atıf yapmak için kullanılmakta, İslamcı feminist olarak değerlendirilen kadınların pek çoğu ise bu tanımlamayı reddetmektedir. Bir kimlik olarak İslamcı feminizme sahip çıkan gurupların -Zanan grubu ve Sisters in Islam gibi- azlığı bu konuda genelleme yapılmasını güçleştirmektedir.

¹⁰⁴ Mojab, a.g.m., s. 124, 129.

¹⁰⁵ Tohidi, a.g.y.

¹⁰⁶ Abou-Bakr, a.g.y.

kavramının ortaya çıkışını ve kullanımını açıkladıkları çalışmaları göstermektedir. Aynı şekilde, Suudi Arabistanlı bilim insanı Mai Yamani *Feminism and Islam* (1996) adlı kitabında, Yeşim Arat ve Feride Acar makalelerinde, Nilüfer Göle *The Forbidden Modern* adlı kitabında, İslamcı/İslami feminizm kavramını 1990'lı yıllarda Türkiye'de keşfettikleri yeni bir feminist paradigmayı tanımlamak için kullanmışlardır. Güney Afrikalı aktivist Shamima Shaikh, 1990'larda İslamcı/İslami feminizm kavramını konuşmalarında ve makalelerinde kullanmıştır. Böylece, 1990'ların ortalarında bir kavram olarak İslamcı/İslami feminizmin kullanımı artmıştır¹⁰⁷.

İslamcı feminizm kavramı, İslam ülkelerinde dini kaynaklardan yola çıkarak kadının toplumsal konumu ile ilgili sorunlara çözüm bulmaya çalışan kadınların çabalarını tanımlamak için kullanılmıştır. Bu kavramlaştırma aynı zamanda, İslam kültürü içindeki seküler feminizmden ayrı bir feminist eğilimin varlığını vurgulamaktadır. İslam ülkeleri bağlamında seküler, Müslüman ve İslamcı feminizmlerden bahsedilmektedir. Bu tasniflerde, seküler ve dini feminist eğimler arasındaki ayrım üzerinde özellikle durulmaktadır. Ancak -var olduğu iddia edilen- dini feminist eğilimlerin tanımlanmasındaki belirsizlik yapılan çalışmalarda kavram kargaşasına neden olmuştur. Tartışmalar, İslamcı/İslami feminizm ismiyle ve tanımıyla başlamaktadır¹⁰⁸. Bazı yazarlar, Müslüman feminizm ve İslamcı feminizm kavramlarını aynı olguya işaret etmek için kullanırken¹⁰⁹, bu iki feminizmi birbirinden ayıranlar da vardır¹¹⁰. Aynı şekilde İslamcı feminizm kavramı, Müslüman kadın araştırmacılarından bir kısmının kendi çabalarını tanımlamak için İslamcı feminizm kategorisine müracaat etmesi¹¹¹, diğer bir kısmının ise bu tanımlamadan uzak durmayı tercih etmesi¹¹² ile daha da sorunlu hale gelmiştir. İslamcı feminizm kavramlaştırmasındaki diğer bir açmaz ise, bir yandan İslamcı kadın hareketlerinin bu söyleme dahil edilmesi¹¹³, diğer yandan ise İslami kadın hareketlerinin, İslamcı feminizm kavramıyla değerlendirilmesine karşı

¹⁰⁷ Badran, *Islamic Feminism*

¹⁰⁸ Tohidi, a.g.y.

¹⁰⁹ Bkz. Osman, a.g.y.

¹¹⁰ Darvishpour, a.g.y.; Bakr, a.g.y.

¹¹¹ Abou-Bakr, a.g.y.

¹¹² Badran, a.g.y.

¹¹³ Badran, a.g.y.

çıkılmasıdır¹¹⁴. Yine, İslamcı feminizmin devlet feminizmi olduğu şeklindeki yaklaşım¹¹⁵, kavramın sınırlarını belirsizleştirmektedir.

İslam kültürü içinde özellikle dindar kadınlar tarafından dile getirilen kadın söylemi farklı şekillerde tanımlanmış olsa da, bir fenomen olarak – Müslüman- kadın bilinçliliğinden bahsedilebilir. İslam'ın temel prensipleri ve Hz. Peygamberin kadınlarla diyalogunu kendine model alarak görüş bildiren bir yaklaşım olan İslamcı feminizmde, erken dönem İslam tarihi ve toplumundaki kadınların yaşamları ve bu kadınların –varsayılan- feminist/muhalefet bilinçlerine vurgu yapılarak kadın hakları tartışılmaktadır. İslamcı/İslami feminizm ya da Müslüman feministler fenomeni, Orta doğulu bilim insanları arasında ve kadın çalışmalarındaki yeni bir eğilime işaret etmektedir. İslamcı/İslami feminizm üzerinde çeşitli açıklamalar ve tanımlar yapılmakta, bu söylem Müslüman toplumdaki beklenmeyen yeni bir feminist akım olarak değerlendirilmektedir. Ancak, şimdiye kadar yapılan tartışmalar durumun iyi bir resmini vermekten ziyade bu konudaki sorunları ve korkuları artırmıştır¹¹⁶.

Genel olarak İslamcı feminizm -Müslüman feminizm ya da Müslüman kadınların kadın bilinçliliği-, sünnet, hadis ve geleneğin diğer unsurlarını da ihtiva eden Kur'an merkezli bir söylem olarak tanımlanmaktadır¹¹⁷. Badran'a göre İslamcı feminizm, İslami paradigma içinde açıkça ifade edilen feminist bir söylemdir. İslamcı feminizm anlamını ve emirlerini Kur'an'dan almakta, kadınlar ve erkekler için hak ve adaleti araştırmaktadır. Bu bağlamda İslamcı feminizm, hem dine muhalefet eden hem de dine sıkıca bağlı olan bir söylemdir¹¹⁸. Bu Kur'an merkezli söylem, bazı tartışmalı ayetlerin, erkeklerin kadınlara üstünlüğünü ve önceliğini vurgulayan geleneksel yorumlara karşı çıkan eşitlik ve toplumsal cinsiyet adaletinin anlamlarını ortaya koymak için yeniden yorumlanmasıdır¹¹⁹.

İslamcı/İslami feminizmin global bir fenomen olduğu da iddia edilmektedir. Bu yaklaşıma göre İslamcı feminizm, ne doğunun ne de batının bir ürünüdür; bilakis doğunun ve batının sınırlarını aşmaktadır. Bu feminist

¹¹⁴ Ramazanoğlu, a.g.m., s. 161.

¹¹⁵ Darvishpour, a.g.y.

¹¹⁶ Abou-Bakr, a.g.y.

¹¹⁷ Tohidi, a.g.y.; Abou-Bakr, a.g.y.

¹¹⁸ Badran, a.g.y.

¹¹⁹ Abou-Bakr, a.g.y.

söylem, dünyanın çeşitli yerlerindeki kadınlar tarafından üretilmiş olup diasporadaki müslümanlar ve batıdaki ihtida eden topluluklar arasında da kabul görmektedir. Badran'a göre, İslamcı feminizm batı/doğu, dini/seküler gibi dikotomilerin sınırlarını aşan ve bunları yıkan bir yaklaşımdır¹²⁰. Aynı zamanda Müslüman feminizmin, batılı feminizme duyulan tepkiyi azaltmak ve toplumda kabul görmesini sağlamak amacıyla üretilen bir söylem olduğu da dile getirilmiştir¹²¹.

İslamcı/İslami feminizmin internet üzerindeki dolaşımı oldukça önemlidir¹²². İslamcı feminist söylemin ifadesinde ve dolaşımında ana dil İngilizcedir. Ancak bu söylem, yerel dillerle de ifade edilmektedir. Kur'an yorumunda ve diğer dini metinlerdeki çalışmalarda genel olarak Arapça kullanılmaktadır¹²³.

Abou Bakr'ın da ifade ettiği gibi, İslamcı/İslami feminizm kavramı üzerinde ciddi bir sorun vardır. Bu kavramın, bizzat Müslüman kadınların bugünkü kadın hakları üzerinde yapılan eylemler ve araştırmalar sonucunda doğal olarak ürettikleri ve İslami açıdan tanımlayıp meşrulaştırdıkları bir kavram mı yoksa batılılar ve gayri Müslim bilim insanları tarafından Müslüman kadınları kategorize etmek, etiketlemek, isimlendirmek için üretilen bir kavram mı olduğu sorusuna cevap henüz verilememiştir. Bu konu üzerinde sorulan diğer bazı sorular da İslamcı feminizm üzerindeki kuşkuları yansıtmaktadır.

İslami kavramlarla çerçelenmiş bir feminizm olabilir mi? İslam feminizmiyle uyumlu mudur? İslami bir çerçeve içinde, kadının ilerlemesi ve toplumsal cinsel eşitlik üzerindeki çalışmalarını dile getiren -örtülü kadınlarda dahil- aktivist ve bilim insanlarını feminist ya da İslamcı feminist olarak tanımlamak doğru mudur?¹²⁴.

Bakr'a göre İslamcı feminizm kavramlaştırmasında öteki sorunu vardır ve bu yeni kategori Müslüman kadınlar arasında rahatsızlık meydana getirmiştir. İslamcı/İslami feminizm kavramlaştırmasının bölücü yönü, birinin

¹²⁰ Badran, a.g.y.

¹²¹ Abou-Bakr, a.g.y.

¹²² İslamcı feminizm hakkında, internet üzerinde artan bir bilgi dolaşımı vardır. Örnek olarak şu sitelere bakılabilir; <http://www.adres.gen.tr/adres/sites/8650/islamci-feminizm.html>, http://www.sistersinislam.org.my/home_mission.htm, <http://www.earlham.edu/%7Elibr/acrlwss/wsstheo.html#islam>, <http://www.geocities.com/pmndc/ExploringIslamicFeminism.htm>.

¹²³ Badran, a.g.y.

¹²⁴ Moghadam, a.g.m., s. 1135.

direkt İslami okumalarla, Kuran ve hadisle ilişkili olmadığına İslamcı/Müslüman feminist dairesinin dışında kalmasıdır. Halbuki pek çok çağdaş Arap ve Orta Doğulu aktivist/feminist kadın hakları, sosyal adalet, toplumsal cinsiyet dengesi için çaba sarf ederken kendilerini İslami doktrine karşı görmemektedir¹²⁵.

Badran'a göre bir proje olarak İslamcı feminizm ile bir kimlik olarak İslamcı feminizmi birbirinden ayırmak gerekir. Müslüman kadınların bir kısmı, Kur'an'ın emrettiği toplumsal cinsiyet eşitliğinin ve sosyal adaletin uygulanmasını ifade eden ve savunan projelerini İslamcı feminizm olarak tanımlamıştır. Diğerleri ise, İslamcı feminizm kavramını kullanmak yerine Kur'an'ın yeniden okunmasının İslami projesi, dini metinlerin kadın merkezli okunması veya scholarship-activism gibi ifadeleri kullanmayı tercih etmiştir¹²⁶.

İslamcı feminizmin, bir söylem olarak ya da feminist araştırma ve feminist teolojide bir analitik kavram olarak kullanılması ve düşünülmesi daha uygundur. Bununla birlikte, İslamcı/İslami feminizm bir kimlik olarak kullanıldığında, Müslüman feminist/feminizm -feminist olan bir Müslüman-terimi, İslamcı feminizm teriminden daha az sorunlu ve günün gerçekleriyle daha ilgilidir. Bu tanımlamalar, kendini bu sınıflandırma içinde görmeyenler dikkate alındığında ise oldukça yetersiz kalmaktadır¹²⁷.

Müslüman feminizm ya da İslamcı feminizm, Müslüman kadınların hem eski geleneksel ataerkillikle hem de yeni modern ve post-modern gerçekliklerle yüzleşmelerinin ve onlarla mücadelelerinin bir ifadesidir. Bu sebeple İslamcı feminizm, global kadın hareketi içinde değerlendirilmektedir¹²⁸. Bu feminist yaklaşım, çoğunlukla Müslüman toplumlardaki ya da Müslüman diaspora topluluklardaki bazı kadın tabakaları tarafından, birbiriyle ilgili yerli, ulusal ve global baskılara karşılık olarak ifade edilen bir söylem¹²⁹ olarak da görülebilir.

İslamcı feminizm kavramı hakkındaki görüşlere ve bu kavram üzerindeki sorunlara işaret ettikten sonra, İslamcı feminist kullanımı ile ilgili tartışmalara geçilebilir.

¹²⁵ Abou-Bakr, a.g.y.

¹²⁶ Badran, a.g.y.

¹²⁷ Tohidi, a.g.y.

¹²⁸ Tohidi, a.g.y.

¹²⁹ Tohidi, a.g.y.

B. Bir Kimlik Olarak İslamcı Feminizm/İslami Feminizm

İslamcı feminizm terimi, bir kimlikten ziyade sosyal bilimciler tarafından kullanılan analitik bir kategori¹³⁰ olduğu için İslamcı/İslami feminist kavramının ayrıca değerlendirilmesi gerekmektedir. Bir kimlik olarak ele alındığında İslamcı feminizm konusundaki problemler daha da artmaktadır. İslamcı/İslami feminist terimi, yanlış ve sorumsuz bir şekilde kullanılmaktadır. Hemen bütün İslamcı/İslami ve eylemci kadınlar, eylemleri feminizmin en geniş tanımına uymamış olsa da İslamcı feminist olarak tanımlanmaktadır¹³¹.

Analitik olarak İslamcı feminist kavramının kullanımı oldukça sorunludur. Bu ifadenin kullanımındaki tutarsızlıkla birlikte asıl problem, bu tanımın kim tarafından yapıldığıdır. Müslüman kadınların, hatta kendini İslami kesim içinde görmediklerini açıkça belirten kadınların İslamcı feminist/İslamcı kadın kategorisine dahil edilmesi, bu ifadelerin birer kimlik olarak değerlendirilmesini güçleştirmektedir. İslamcı feminist ya da İslamcı kadın ifadeleri tıpkı Doğulu, Üçüncü dünyalı kavramlarında olduğu gibi *dayatılan kimlikler*dir. Feminizmin bugün bir üst kimlik haline gelmesiyle, kadın sorunu konusunda konuşan ve çözüm üretmeye çalışan herkese kabul etsin veya etmesin feminist kimliği dayatılmaktadır. İslamcı/İslami kadınların feminist olarak nitelendirilmelerindeki totaliter tavır, İslamcı feminizm tartışmalarına odaklanırken göz önünde bulundurulması gereken bir husustur.

İslami kadın/Arap Kadın/Ortadoğulu kadın şeklindeki sıfatlar, sorunlu olarak görülmesi gereken bir atıfta bulunmaktadır. Zira bu sıfatlar, İslami kadınların bütünüyle inançlı olup olmadığını ya da içinde yaşadıkları toplumların teokrasiler olup olmadığını üstün körü ifade etmektedir. Farklılık söyleminin bu tek yanlılığı, terimleri ters yüz edip çağdaş Avrupa'daki ve Kuzey Amerika'daki kadınların Hıristiyan kadınlar adı altında araştırılması önerildiğinde daha net görülebilir. Benzer bir biçimde, *Ortadoğu kadınları* deyimi *Avrupalı kadınlar* deyiminin karşısına konulduğunda yapılan yanlış genelleme ortaya çıkmaktadır¹³². Aynı şekilde, İslam ülkelerindeki kadınlara batılı bakış oldukça şematik ve ön yargılıdır. Bu yaklaşımda, Müslüman kadınlar itaatkar, ezilmiş, geri kalmış olarak resmedilmektedir. Batıdaki her kadın seküler ve özgürleşmiş olmadığı gibi, İslam toplumlarındaki kadınların

¹³⁰ Şişman, *Küreselleşmenin Pençesi*, s. 86.

¹³¹ Moghadam, a.g.m., s. 1148-1149.

¹³² Lazreg, a.g.m., s. 146.

hepsi de kurgulanan *Müslüman kadına* uymamaktadır. Üstelik batılı feministler, kendilerini araştırmalarının gerçek nesnesi olarak tanımlarken yalnızca objeler olarak Üçüncü Dünyalı kadın imajını kullanmaktadırlar. Feminist teoride Asyalı, özellikle Müslüman kadınlar, batılı feministlerin yol göstermesine ihtiyaç duyan güçsüz bireyler olarak resmedilmektedir. Bütün kadınları ya da bütün Müslümanları, aralarındaki tarihi farklılıklara dikkat etmeksizin homojen bir grup olarak görmek gerçekçi bir bakış açısı değildir¹³³.

Bir kimlik olarak feminist söylemin benimsenmesi bilinçli bir tercih olması gerekirken, İslamcı feminist kavramında ötekinin tanımlamada belirleyici olduğu görülmektedir. Öznenin kimliğini bilinçli olarak inşa etmesi ve bunu dile getirmesi gerektiği dikkate alınmamaktadır. Kendilerini İslamcı ve feminist olarak görmediklerini açıkça ifade eden kadınlar, yine de Müslüman feminist/İslamcı feminist olarak nitelendirilmektedir. Dini kimlik ile tanımlanmaktan kaçınan kadın yazarların İslamcı/Müslüman feminist olarak nitelendirilmesi ise sorunu daha da içinden çıkılmaz bir hale getirmiştir. Örneğin, ülkelerinde kadınların konumundaki geriliği büyük ölçüde İslam'a ve İslam'dan kaynaklanan geleneklere bağlayan Halide Mesudi, Pakistanlı Teslime Nesrin ve Mısırlı Nevval Saadawi gibi yazarlar uluslar arası camiada Müslüman feminist olarak tanımlanmaktadır¹³⁴. Öte yandan, Fatima Mernissi, Aziza Al-Hibri gibi İslam'ı önceden eleştiren birkaç seküler feminist bilim insanının, son yıllarda pozisyonlarını değiştirmesi ve İslam'ın feminist bir yorumunu teklif etmesi Müslüman feministleri derli toplu bir kategori içine yerleştirmeyi zorlaştırmıştır¹³⁵.

İslam kültürü içinde yer alan ve kadın konusunda yazan kadınlar, İslamcı feminist olmadıklarını açıkça belirtmelerine rağmen yine de bu şekilde değerlendirilmekten kurtulamamışlardır. Mesela, N. Şişman açıkça kendisini bir feminist olarak görmediğini belirtmesine rağmen, yine de İslamcı feminist olarak tanımlanmıştır. N. Şişman, Miriam Cooke'a neden feminist olmadığını anlatmakta zorlandığını ifade etmektedir.

Zira bir taraftan kadınların kamusal alanda yer almasını olumlu karşılıyordum. Diğer taraftan içtihadın İslami ilim geleneği içindeki yerine istinaden, pek çok konuda olduğu gibi kadınlarla

¹³³ Darvishpour, a.g.y.

¹³⁴ Şişman, *Emanetten Mülke*, s. 111-112.

¹³⁵ Darvishpour, a.g.y.

ilgili konularda da yeni düzenlemeler yapılabileceğini söylüyordum. Peki neden feminist değildim?¹³⁶.

Aynı şekilde Badran, Sibel Eraslan'ın siyasi tecrübesini dikkate alarak onu feminist olarak nitelendirmekte ve kendi İslamcı feminizmini dile getirdiğini iddia etmektedir¹³⁷.

İslamcı kadınlar, "öteki" -İslamcı erkek ve laik erkek/kadın-tarafından "feminist" olarak nitelendirilmektedir. 1980 sonrasında kamusal alanda yer alan başörtülü kadınlar -Türkiye, Mısır ve İran örneklerinde olduğu gibi- feminist olarak tanımlanmışlardır. Örneğin 1987'de Nokta dergisi, İslamcı/İslami kadınları *türbanlı feministler* olarak değerlendirmiştir¹³⁸. Kendini feminist olarak tanımlamayan, sorgulamalarını vahiy doğrultusunda yapan kadınların feminist olarak adlandırılmasına karşı çıkılmasına¹³⁹ rağmen bu kadınları, kendi istekleri ve tercihleri hilafına İslamcı/İslami feminizm terimi altında birleştiren çalışmalar yapılmaktadır¹⁴⁰. İslamcı feminizm ile örtü arasında bağlantı kuran bu tür çalışmalarda, İslamcı feministler için tesettür adeta olmazsa olmaz bir faktör olarak ele alınmaktadır¹⁴¹.

XIX. yüzyılda erkekler, XX. yüzyılda ise bazı Müslüman kadın düşünür ve yazarlar, İslami paradigma içinden kendi toplumsal cinsiyet bilinçlerini ve kadın-dostu yazılarını şekillendirmeye başlamışlardır. Bu yazar ve düşünürlerin kendilerini İslamcı/Müslüman feminist olarak görüp görmediğine bakılmaksızın çalışmaları İslamcı feminizm başlığı altında değerlendirilmiştir. Elizabeth Cady Stanton ve arkadaşları 1895'te *Woman's Bible*'ı yazdığında, hiç kimse onları Hıristiyan feministler olarak nitelendirmemiştir. Fakat bugün feminist söylemin tedavülü nedeniyle, Amina Wadud'un *Quran and Woman: Rereading Sacred Text from a Woman's Perspective* adlı kitabı İslamcı/Müslüman feminizmin bir örneği olarak görülmektedir¹⁴².

İslamcı/İslami kadınlar için yapılan feminist tanımlamaları birbirinden oldukça farklıdır. Haleh Afshar, *Islam and Feminisms* adlı kitabında İslamcı

¹³⁶ Şişman, *Küreselleşmenin Peçesi*, s. 81.

¹³⁷ Badran, Margot, "Understanding Islam, Islamism, and Islamic Feminism", *Journal of Women's History*, c. 13, s. 1 (Bahar 2001), s. 50.

¹³⁸ Ramazanoğlu, a.g.m., s. 155-156.

¹³⁹ Ramazanoğlu, a.g.m., s. 159.

¹⁴⁰ Elizabeth Fernea'nın *In Search of Islamic Feminism* adlı çalışması bu duruma güzel bir örnektir. Bkz. Fernea, Elizabeth Warnock, *In Search of Islamic Feminism (One Woman's Global Journey)*, Anchor Books, New York 1998.

¹⁴¹ Abou-Bakr, a.g.y.

¹⁴² Tohidi, a.g.y.

feministleri, İslam hukuk kaynaklarını yorumlama özelliği ile tanımlamaktadır. Ona göre İslamcı feministlerin en belirgin özelliği, kadınların yararına olacak şekilde yeni içtihatlar yapılması gerektiğini savunmaktır. Afshar İslamcı feministlerin, İslam tarihinden nasıl feminist rol modeller seçtiğine de değinmektedir. Buna göre, Hz. Hatice ekonomik bağımsızlığın, Hz. Fatma ahlak ve gücün, Hz. Ayşe dini bilgi ve siyasi tavrı sahibi olmanın rol modeli olarak işlev görmektedir¹⁴³. Azza M. Karam ise, kadınların cinsiyeti nedeniyle daha az avantajlı bir konumda oldukları görüşüne sahip olan ve toplumda daha adil cinsiyet ilişkileri tesis etmek için çalışan herkesi feminist olarak tanımlamaktadır¹⁴⁴. Bununla birlikte Badran, A. Karam'dan daha genel bir İslamcı/İslami feminist tanımını savunmaktadır. Ona göre, İslamcı/İslami feminizmi ifade eden ve uygulayanların bir kısmı başlangıçta bu kimliği kabul etmektedir. İran Zanan dergisinin yazarları, güney Afrikalı kutsal metin yorumcuları ve aktivistleri, Malezya'daki Sister in Islam grubuna üye olan kadınlar bu gruptadır. İslamcı/İslami feminist söylemin ve yeni toplumsal cinsiyete duyarlı Kur'an yorumunun önemli üreticilerinin çoğu kendilerini İslamcı/İslami feministler olarak tanımlamakta isteksizdirler. Buna rağmen, bazıları son yıllarda tavırlarını değiştirmiştir. Örneğin Pakistanlı Riffat Hassan İslamcı/İslami feminist adlandırmasını kabul eder hale gelmiştir¹⁴⁵. Aynı şekilde Amina Wadud Muhsin'in de İslamcı feminist etiketine karşı tavrı yumuşamıştır. 1991'de yayınlanan *Kuran ve Kadın (Quran and Woman)* adlı kitabında, kendi yaklaşımı ile feminist yaklaşım arasına bir sınır çeken Wadud kitabın 1999 baskısında, kendisini feminist olarak tanımlamadığı halde, kendisinin birileri tarafından -ister olumlu ister olumsuz olsun- feminist olarak anılmasını da engellemediğini belirtmiştir¹⁴⁶. Ayrıca Wadud, feminist olarak nitelendirilmekten artık rahatsızlık duymadığını da ifade etmektedir. Kendisini feminist olarak tanımlamayan ve İslamcı feminizmin savunucusu olmadığını da belirten Asma Barlas ise İslamcı feminizmin, Kur'an'ın emirleri ve Kur'an'ın anlaşılması doğrultusunda ortaya konan bir toplumsal cinsiyet ve sosyal

¹⁴³ Afshar, Haleh, *Islam and Feminisms: An Iranian Case Study*, Macmillan Series, London 1998, aktaran: Şişman, *Küreselleşmenin Peşesi*, s. 88.

¹⁴⁴ Karam, Azza M., "Feminisms and Islamisms in Egypt: Between Globalization and Postmodernism", ed. Marianne H. Marchand-Anne Sisson Runyan, *Gender and Global Restructuring (Sightings, Sites and Resistances)*, Routledge, London 2000, s. 200.

¹⁴⁵ Badran, *Islamic Feminism*

¹⁴⁶ Wadud, Amina, *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, New York 1999, s. xviii.

adalet söylemi olarak anlaşıldığı takdirde İslamcı feminist kimliğini kabul edebileceğini ifade etmektedir¹⁴⁷.

Müslüman ülkelerdeki dini karakterli feminist eğilimin tanımlanmasında birbirinden farklı yaklaşımlar dile getirilmiştir. Genel olarak İslamcı ve Müslüman feminizm aynı kategoride değerlendirilmektedir. Ancak Barlas gibi kimi yazarlar, Müslüman ve İslamcı feministler arasında bir ayırım yapmaktadır. Barlas'a göre Müslüman feministler, Müslüman bir toplumsal ve kültürel arka plana sahip olan, fakat İslam'ın gerçek yaklaşımından haberdar olmayan ve kendilerini İslami paradigma dışında konumlandıran kişilerdir. İslamcı feministler ise kendilerini İslami paradigma içinde konumlandıran ve iddialarını desteklemek için seküler söylem ve metotları kullanan bireylerdir¹⁴⁸. Bu ayırım ilk etapta oldukça yanlış görülebilir. Ancak Barlas'ın Müslüman feministler olarak değerlendirdiği yazar ve düşünürler, genel olarak diğer çalışmalarda seküler (Müslüman) feminist kategorisinde ele alınmaktadır.

Mir-Hosseini, İslam ve toplumsal cinsiyet konusu üzerinde çalışan ve yazarları şeriat temelli ve feminizm temelli olarak iki gruba ayırmaktadır. Şeriat temelli grup, çoğunlukla kendi dillerinde ve yerli halk için yazmaktadır ve çoğunluğu erkektir. Bu grup, Batıya ve özellikle batılı feministlere karşı İslam'ı savunmaktadır. İkinci grup ise feminizm temellidir, kültür olarak Müslüman arka plana sahiptir ve genellikle İngilizce ya da Fransızca olarak yazmaktadır. İkinci grubun muhatabı dindar kişiler olmak zorunda değildir. Haleh Afshar, Leila Ahmed, Riffat Hassan, Azizah el-Hibri, Nilüfer Göle, Fatima Mernissi, Nawal Saadawi ve Amina Wadud-Muhsin gibi isimler bu grupta yer almaktadır. Bu kadın yazarların bir kısmı feminizm anlayışlarını açıkça İslam'a dayandırmaya çalışırken, diğerleri kendilerini herhangi bir İslami bağlantıdan uzak tutmak istemektedir. Bu isimlerden Wadud-Muhsin ve Hassan feminizm anlayışlarını açıkça İslam'da konumlandırırken, Afshar ve Göle kendilerini seküler feminist olarak tanımlamışlardır. Diğerleri ise bu ikisi arasında yer almıştır. Müslüman dünyanın içinden yazan bu iki grup arasında ciddi bir diyalog problemi vardır¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Islam, Feminism and Living as The 'Muslim Other': An Interview with Asma Barlas, http://www.muslimwakeup.com/main/archives/2004/03/islam_feminism.php (03.03.2006).

¹⁴⁸ Islam, Feminism and Living as The 'Muslim Other', a.g.y.

¹⁴⁹ Mir-Hosseini, Ziba, *Islam and Gender (The Religious Debate in Contemporary Iran)*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey 1992, s. 4-5.

Batılı feminizm, sömürgeci söylemlerle olan yakın ilişkisi sebebiyle otantiklik ve yerlilik bakımından olumsuz bir izlenime sahiptir. Bu nedenle bir kimlik olarak İslamcı feministin kabullenilmesi oldukça yeni bir gelişmedir. Analitik olarak İslamcı feminizm adı altında sınıflandırılanların çoğu, feminist kimliği benimsememekte, bazıları da kültürel otantiklik kaygısıyla bu etiketi taşımaktan kaçınmaktadır¹⁵⁰. Bununla birlikte kendini hem feminist hem de Müslüman olarak tanımlayan yazarlar da vardır¹⁵¹. Ancak bu yazarların çoğu Batı'da yaşayan ya da bir dönem Batı'da yaşamış olan Müslüman kadınlardır.

İslamcı feminizmin bir kimlik olarak sahiplenilmesindeki sorunlar, feminizmin sınırlı bir tanımı yapılarak aşılmaya çalışılmaktadır. Badran'a göre feminizm, toplumsal cinsiyet nedeniyle kadınların kısıtlanmış olmasının bilinci, kadınlar üzerindeki bazı sınırlamalara tepki, daha adil toplumsal cinsiyet sistemi kurma ve yürürlüğe koyma olarak kabul edildiği takdirde feminist olmak ile Müslüman olmak arasında bir tutarsızlık yoktur¹⁵².

Müslüman kadınların çoğunluğu kendilerini açıkça İslamcı feminist olarak tanımlamamaktadır. Bazıları feminist kavramına karşı çıkmakta ve İslam'ın feminist öğretilere ihtiyacı olmadığını düşünmektedir. Diğerleri ise kendi kültürleri ve sosyal, tarihi, dini arkaplanları bağlamında günümüzdeki Müslüman kadınların durumunu, haklarını, rollerini açıklayanlar için İslamcı feminist ya da Müslüman feminist ifadelerinin kullanılması gerektiğine inanmaktadır¹⁵³.

İslamcı feminizmin otantik bir kimlik mi yoksa strateji mi olduğu sorunu¹⁵⁴ devam etmekle birlikte kimilerine göre İslamcı feminist kavramı, farklı grupları teşhis etmek için faydalı olabilir¹⁵⁵. Tohidi gibi kimi yazarlar da, Müslüman/İslamcı feminist ile kasıtlı ya da kasıtsız olarak Müslüman kadınların ötekileştirilmesi ima edilmiyorsa bu tür bir isimlendirmenin zararsız olduğu görüşündedir¹⁵⁶.

¹⁵⁰ Şişman, *Küreselleşmenin Peçesi*, s. 89.

¹⁵¹ Asma Gull Hasan, kendisini hem feminist hem de Müslüman olarak tanımlamaktadır. Bkz. I am a Muslim and a Feminist, <http://www.adres.gen.tr/adres/sites/8650/islamci-feminizm.html> (12.02.2006).

¹⁵² Badran, a.g.y.

¹⁵³ Abou-Bakr, a.g.y.

¹⁵⁴ Abou-Bakr, a.g.y.

¹⁵⁵ Moghadam, a.g.m., s. 1158.

¹⁵⁶ Tohidi, a.g.y.

İslamcı feminist kimlik Müslüman kadınların çoğunluğu tarafından reddedilmektedir. Kendilerini İslamcı feminist olarak tanımlayanlar genellikle batıda yaşayan ya da bir dönem batıda yaşamış kadınlar ile Müslüman ülkelerdeki bazı kadın guruplarıdır. Özellikle Batı'da yaşayan/yaşamış olan Müslüman kadınlar, 1960'lı yılların feminist söyleminden umduklarını bulamadıklarında tekrar dinlerine dönmüşler, kadın konusundaki söylemlerini dini kaynakları yeniden okuyarak oluşturmaya çalışmışlardır. Ancak özgür bir kadın olarak, bir feminist olarak dinlerine geri dönen bu kadınlar birtakım sorunlar ile karşılaşmışlardır. Aziza al-Hibri gibi bizzat Kur'an üzerinde çalışarak dinlerindeki geleneksel yorumlar ile kadın söylemleri arasındaki sorunu aşmaya çalışan bu kadınlar, asıl sorunun Tanrı'dan değil erkeklerden kaynaklandığını iddia etmişlerdir¹⁵⁷. Kur'an'ı yeniden yorumlayarak Müslüman kadınlar için daha kadın-duyarlı bir din anlayışı ve yaşam biçimi geliştirmeye çalışan bu yazarlar, İslamcı feminist söylemin dile getirilişinde önemli bir rol oynamıştır.

İslamcı feminist söylem olarak nitelendirilen görüşleri ifade eden hemen herkesin İslamcı feminist olarak nitelendirildiği dikkate alındığında, bu söylemi daha yakından tanımanın gerekliliği hemen fark edilecektir.

C. Bir Söylem Olarak İslamcı/İslami Feminizm

1980'li yıllarda, Müslüman ülkelerdeki kadınlar için paralel gelişmeler yaşanmıştır. Bu tarihlerden itibaren Müslüman kadınlar hem içinde buldukları siyasi-sosyal yapıları sorgulamaya başlamışlar hem de gelenek ve dinlerinde kendilerini rahatsız eden meseleleri ele almaya başlamışlardır. Dünyanın çeşitli yerlerinde yaşayan Müslüman kadınlar ortak bazı sorunlarla yüzleşmek zorunda oldukları gibi, aynı zamanda içinde yaşadıkları topluma göre değişen özgül sorunlar nedeniyle farklı tecrübelere sahiptirler.

Batılı bakış açısıyla dinde yeniden canlanma olarak değerlendirilen ve modernden geleneksele dönüş olarak açıklanan gelişmeler ve bu gelişmelerde kadınların oynadığı rol batılılarca olumsuz karşılanmıştır. Aynı şekilde, batılı feministler de bu gelişmeleri kadınların aleyhine olarak değerlendirmiş ve kadınların ezildikleri sistemi bizzat kendilerinin talep etmesini hayretle karşılamışlardır. Özellikle Mısır ve İran'daki gelişmeler değerlendirilirken bu

¹⁵⁷ Al-Hibri, Aziza, The Practice and Purpose of Islamic Feminism, <http://clubs.calvin.edu/chimes/2002.04.12/ess2.html> (12.02.2006).

husus açıkça gözlenmektedir. Bu sebeple İslamcı feminizm olarak nitelendirilen söylem, batılıların eleştirilerine karşı bir cevap olarak da okunabilir.

Müslüman toplumlarda modernliğin etkisiyle Müslüman kadınlar, sosyal siyasal eşitlik düşüncelerine ve modern yaşamın, özellikle de aile yapısı ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin feminist yeniden yorumuna doğru ilerlemişlerdir. Müslüman feminizm, batılı feminizmden farklı bir alternatif sunmaya çalışmasına rağmen modernliği kabul ederek modernlikle yapılmış bir görüşme olarak da ele alınabilir. Bu söylem kimilerine göre, batılı bir ithal mal olarak atmaktan kaçınıldığı için feminist taleplerin yerleştirilmesi ya da meşrulaştırılması teşebbüsüdür¹⁵⁸. Başarılı olsun olmasın bu akım, batılı kolonyalizmin mirasıyla, oryantalist söylem ile ve bağımsız bir ulusal kimlikle yakından ilgilidir.

Globalleşmeyle birlikte artan uluslar arası göç, kültürel kimliklerin diaspora edilmesi veya ayrıştırılması gibi faktörler de İslamcı feminist söylemin dile getirilmesine katkı sağlamıştır. Bu gelişmeler nedeniyle İran, Mısır gibi ülkelerdeki kadınlar, kadın bilinçliliğini ve beklentilerini değiştiren feminist söyleme daha çok maruz kalmışlardır. Aynı zamanda feminist söylemin etkisi, internetin, uydunun ve diğer iletişim teknolojilerinin artan kullanımı doğrultusunda yoğunlaşmıştır¹⁵⁹. İslamcı feminizm batı toplumlarında yaşayan ikinci kuşak kadınlar ya da Müslüman azınlıklardaki kadınlar için bir alternatif sunmuş ve eski gelenekleri ile yeni yaşamları arasında kalan bu kadınların yaşadıkları çatışma için bir çözüm yolu olmuştur¹⁶⁰.

İslam ülkelerinde kadın konusu genellikle toplumsal değişim tartışmaları bağlamında ele alınıp tartışılmıştır. Ancak, sömürgeci tecrübenin ve oryantalist söylemin etkisiyle XIX. ve XX. yüzyılın ilk yarısında daha çok savunmacı bir yaklaşımla Müslüman kadının hakları ve toplumsal konumu üzerinde durulduğuna dikkat edilmelidir. Bu ilk süreçte kadınların söylem üretmede daha pasif kaldığı söylenebilir. 1980'lerden itibaren yeni bir süreç girilmiş ve 1990'lı yıllarda gündeme gelen İslamcı/İslami feminizm, kadınların bizzat kendilerinin ürettiği daha özgün bir söylem olmuştur. İslamcı/İslami

¹⁵⁸ Tohidî, a.g.y.

¹⁵⁹ Tohidî, a.g.y.

¹⁶⁰ Badran, a.g.y.

feminizm genel olarak, Müslüman kimliğe sahip ülkelerdeki –seküler feminizmden ayrı olan- feminist yaklaşımları ifade etmek için kullanılmaktadır.

Badran'a göre İslamcı feminist olsun ya da olmasın Müslüman kadınlar, İslamcı feminist söylemin üretimine, farklı İslam anlayışları ile katılmaktadırlar. Ona göre, İslam toplumlarındaki İslam ve feminizm, kadın ve İslamcı hareketler hakkındaki tartışmaya katılan herkes bu söylemi üretmektedir¹⁶¹. Buna göre İslamcı feminist söylem, üreticilerini, bu kavramı telaffuz edenleri ya da kullananları, İslamcı feminist etiketini ya da kimliğini kabul eden etmeyen herkesi kapsamaktadır¹⁶². Bu yaklaşıma göre Faslı Fatima Mernissi, Mısırlı Nevval el-Saadavi gibi İslamcı feminist kimliğini kabul etmeyen yazarlar da yaptıkları çalışmalarla İslamcı feminizme katkı sağlamaktadırlar.

İslamcı feminizm üzerindeki artan miktarda bir yazın ve tartışma, Ortadoğu kadın çalışmaları alanında ortaya çıkmıştır¹⁶³. Tartışmalar, çoğunlukla İslamcı feminizm ismiyle ve tanımıyla başlamaktadır. İslam ve feminizmin bir arada ele alınmasına karşı çıkanlar kavramların birbirini dışladığı görüşündedir. Onlara göre İslamcı feminizm, bir oxymoron'dur¹⁶⁴.

İslamcı feminist söylemde kadın ve erkek arasındaki *farklılık* ideolojisi takip edilmekte, kadın ve erkek arasında kapasite açısından değil, karakter ve toplumdaki yer açısından farklılık olduğu kabul edilmektedir. Kadınların eğitim, dini sorumluluk, iş, eş seçimi gibi bazı alanlarda erkeklerle eşit haklara sahip olduğunun da altı çizilmektedir¹⁶⁵. Kamusal alana katılım talep edilse de İslamcı feministlerin büyük çoğunluğu *aileyi* kadınların öncelikli yeri olarak görmektedir.

İslamcı feministler Kur'an'ı yeniden yorumlayarak, şariat hükümlerini yapıbozumuna uğratmışlardır¹⁶⁶. Kur'an'ın yeniden yorumunda ise içtihat söylemi ön plana çıkmıştır¹⁶⁷. Denilebilir ki, İslamcı feminist söylem olarak nitelendirilen yaklaşımda İslami kaynakların yeniden yorumlanması ön

¹⁶¹ Badran, *Understandig Islam*, s. 50-51.

¹⁶² Badran, *Islamic Feminism*

¹⁶³ Bu tartışmaya katılanlar arasında Paidar, Smith, Mernissi, al-Hibri, Ahmed, Hassan, Hoodfar, Mir-Hosseini, Kian-Thiebaut, Tohidi, Fernea, Roald, Najmabadi, Nakanishi, Afshar, Moghissi, Abu-Lughod, Badran, Wadud, Keddie, Webb & Saleh, Moghadam, Cooke, Rostami-Povey, Barlas gibi isimler yer almaktadır.

¹⁶⁴ Tohidi, a.g.y.

¹⁶⁵ Osman, a.g.y.

¹⁶⁶ Moghadam, a.g.m., s. 1147.

¹⁶⁷ Tohidi, a.g.y.

plandadır. İslamcı feminist söylemdeki tartışmalarda ilk başvuru kaynağı Kur'an'dır. İslam hukukunun ataerkil söylemden etkilenmiş olması ve hadislerin de ataerkil düşünce ve uygulamaları desteklemesi nedeniyle sosyal ve siyasal eşitliği savunduğu düşünülen Kur'an'a daha fazla müracaat edilmektedir. Badran'a göre İslamcı feminist söylemin temel argümanı, Kur'an'ın bütün insanların eşitliği prensibine dayanmaktadır¹⁶⁸. Ancak İslamcı feministler, bu eşitlik prensibinin patriarkal düşünce ve uygulamalarla engellendiğini ve bu sebeple de Kur'an'ın kadın-dostu bir bakış açısıyla yeniden yorumlanması gerektiğini savunmaktadırlar. Örneğin, Sisters in Islam (SIS)¹⁶⁹ grubu, feminist terminolojiyi kullanarak tefsir çalışmaları yapmaktadır.

Kur'an bağlamında kadın konusunu ve ataerkil yapıyı sorgulayan bütün Müslüman kadınların İslamcı feminist söylemin üretimine katkı yaptığı varsayılır. Kur'an okumalarına kadınlık tecrübelerini katan kadınlar yaptıkları çalışmalarla, erkeklerin tecrübelerine ve erkek merkezli sorunlara dayanan, dönemlerinin ataerkil toplumlarının derin etkisini barındıran klasik ve klasik sonrası yorumları gün yüzüne çıkarmışlardır¹⁷⁰. Ancak İslamcı feministlerin çalışmaları dini metinlerin çözümlenmesi ile sınırlı değildir. Batılı feministlerin üzerinde önemle durdukları kadına karşı şiddet, kadın ayrımcılığı gibi konular da ele alınmaktadır. Kur'an ve hadisi yeniden gözden geçiren İslamcı feministler, kadınlara karşı şiddetin gerçekte İslam dışı olduğu fikrini savunurlar. Örneğin Malezyalı *Sister in Islam* grubu, kadınlara karşı uygulanan şiddeti ve bunun İslam adı kullanılarak meşrulaştırılmasını dağıttıkları bir broşürde kınamışlardır¹⁷¹.

Müslüman feministler, Kur'an'a genellikle kadın haklarının bir dokümanı olarak bakmaktadır¹⁷². Yeni toplumsal cinsiyet duyarlı feminist yorumlarda, Kur'an'daki toplumsal cinsel eşitliğe vurgu yapılmıştır. İslamcı feministlere göre Kur'an'daki bu toplumsal cinsel eşitlik, yaygın ataerkil kültürlerin etkisini yansıtan tefsir külliyatlarında görünürsüzlüğünü yitirmiştir¹⁷³. Bu sebeple, Kur'an'daki kadın-erkek eşitliğini açıkladığı varsayılan ayetler

¹⁶⁸ Badran, a.g.y.

¹⁶⁹ Malezya'da kadın bakış açısıyla tefsir yapan Müslüman bir kadın grubudur. SIS'in internet adresi; http://www.sistersinislam.org.my/home_mission.htm

¹⁷⁰ Badran, a.g.y.

¹⁷¹ Badran, a.g.y.

¹⁷² Osman, a.g.y.

¹⁷³ Badran, a.g.y.

bağlamında toplumsal cinsiyet konusu tartışılmaktadır. Nisa Sûresi 1. ayette yer alan "Sizi bir tek canlıdan yaratan, ondan eşini var eden ve her ikisinde pek çok kadın ve erkek meydana getiren..." ifadesi ile Hucurât Sûresi 13. ayetteki "biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık..." ifadesi dikkate alınarak kadın ve erkek arasında ontolojik açıdan bir fark olmadığı savunulmaktadır¹⁷⁴. İslami prensipler ışığında *erkeklik* ve *kadınlık* kimliklerinin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde de duran İslamcı feministler, hem kendilerine biçilen Müslüman anne/eş rolünü hem de erkeklerin ailede bir eş, baba, kardeş, oğul olarak İslami rollerini oynayıp oynamadıklarını sorgulamışlardır. Pek çok ayet açıkça erkeklerin kadınlar üstünde haksız güç kullanımına karşı uyarılar ve öğütlerde bulunurken Kur'an'ın yorumlarıyla erkeklik ve erkek rolleri nasıl anlaşılmalıdır sorusu sorulmuş, erkeklik nosyonunun ciddi olarak araştırılması gerektiğine işaret edilmiştir¹⁷⁵.

Toplumsal cinsiyet ayetlerinin geleneksel yorumları, dengesiz bir ilişkiyi haklı çıkarmak amacıyla farklı toplumsal rollerin tamamlayıcılığını vurgularken, Müslüman feministler bu ayetleri, kadın ve erkeğin kamusal alana eşit katılımını ve sosyal-siyasal eşitliğini kapsayan, daha belirleyici ayetler ışığında okumakta ısrar etmektedir. Örneğin, Nisa Sûresi 34. ayette yer alan *kavvâmûn* kelimesi toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında ele alınmakta ve bu kullanımın nasıl erkek bakış açısıyla ve önyargı ile yorumlandığı üzerinde durulmaktadır. Geleneksel yorumlarda erkek ve kadın arasındaki İslam'ın öngördüğü dini eşitlik inkar edilmemiş ancak bu prensipler sosyal-siyasal eşitlik ruhunun uygulamasında kullanılmamıştır¹⁷⁶. Bu nedenle günümüzde Müslüman kadınlar, Kur'an'ı yeniden okuyarak aile ve toplum alanlarına bu eşitliği yaymak istemektedir. Bu açıdan bakıldığında İslamcı/İslami feminizmin, Müslüman seküler feminizmden daha radikal olduğu söylenebilir. Çünkü İslamcı feministler hem kamusal alanda hem özel alanda kadın ve erkeğin tam eşitliğinde ısrar etmekte ve kadınların devlet başkanı, dini lider, hakim, müftü olabileceklerini savunmaktadır¹⁷⁷.

İslamcı feminizm, feminist bir teoloji olarak da görülebilir. İslamcı feminizmin kimi destekçileri, onu batıdaki liberal teoloji ile eşit saymaktadır.

¹⁷⁴ Bu ayetler üzerindeki eski yorumlar ve kadın-bakışı ile yapılan yeni yorumlar, III. Bölümde detaylı olarak ele alınacaktır.

¹⁷⁵ Abou-Bakr, a.g.y.

¹⁷⁶ Abou-Bakr, a.g.y.

¹⁷⁷ Badran, a.g.y.

Örneğin Tohidî, Elizabeth Candy Stanton gibi Hıristiyan feministlerin İslamcı feminizmine benzer bir çabayı üstlendiğini iddia etmektedir¹⁷⁸. Ancak İslamcı feminist söylem batıdaki feminist teolojinin tam karşılığı değildir. İslamcı feministler ile Hıristiyan feministlerin teolojik projeleri arasında paralellikler mevcutsa da bu iki söylem arasında ciddi farklılıklar vardır. Hıristiyan ve Yahudi feminizm, feminist hareketler içinde daha uzun ve daha yerleşmiş yere sahipken, Müslüman feminizm daha yeni, hala akıcı, tanımlanmamış, daha çekişmeli ve daha politik bir akımdır¹⁷⁹. Aynı zamanda, Rosemary Reuther, Phyllis Bird, Elisabeth Shussler Fiorenza gibi Hıristiyan teologlar, Hıristiyan teoloji içindeki yerleşik bilimsel geleneğin birer parçası olarak, Kutsal metinleri eleştirel bir metotla ele alıp metin tenkidi yapmaktadır. Aynı durum İslam teologları için söz konusu değildir. İslamcı feminist teologlar metin tenkidi değil analizi üzerinde yoğunlaşmışlardır¹⁸⁰. Ancak, Müslüman ve Hıristiyan feministlerin içinde bulunduğu pek çok dindar feminist reformcu, doğru bir şekilde anlaşıldığında dinlerin kadınların itaatini (subordination) desteklemediği görüşüne sahiptir. Sosyal ve siyasi eşitlikçi olan geçmişin geri verilmesi isteğinde olan reformist feminist bilim insanları, ilahi dinlerin ilk dönemlerinde kadınların toplumda önemli konumlara sahip olduğuna vurgu yaparlar¹⁸¹. Aralarındaki bu tür benzerlikler dikkate alınarak, İslami kaynakların kadın perspektifi vurgulanarak yeniden yorumlanması projesinin, Batıda yapılmış olan feminist teoloji çalışmalarını da dikkate alan yeni bir gelişme olduğu söylenebilir. Bu projenin genel olarak topluma ve özelde ise Müslüman kadınların yaşamına katkı sağlayıp sağlayamayacağı konusunda konuşmak için ise oldukça erkendir.

Müslüman kadın yazarların çoğunluğu Kur'an, bir kısmı da hadisler üzerinde çalışmaktadır. Kur'an üzerinde çalışan kadın yazarlar arasında Amina Wadud, Rifaat Hassan, Suudi Arabistanlı Fatima Naseef, Lübnanlı Aziza al-Hibri, Pakistanlı Shaheen Sardar Ali sayılabilir. Fatima Mernissi, Hidayet Tuksal ise hadisin yeniden okunuşuna odaklanmışlardır. Bu kadın yazarların yaptıkları çalışmalarda, klasik metotlarla çağdaş metotları bir araya getirdikleri görülmektedir¹⁸². İslamcı feminist araştırma aynı zamanda, hem

¹⁷⁸ Mojab, a.g.m., s. 130.

¹⁷⁹ Tohidî, a.g.y.

¹⁸⁰ Moghadam, a.g.m., s. 1149.

¹⁸¹ Tohidî, a.g.y.

¹⁸² Badran, a.g.y.

İslam tarihi ve yorumlarının kritiğini yapan hem de İslami değerler açısından alternatifler sunan ve çözüm arayan Müslüman kadın bilimciler ve eylemciler tarafından da üstlenilmiştir¹⁸³.

Mısır ve İran'daki İslamcı feminist yaklaşımın dile getirilişinde ve İslamcı feminizm hakkındaki değerlendirmelerde kadın dergilerinin yeri önemlidir. İran'daki Payam-e Hajar, Zanan ve Farzaneh gibi dergiler İslami yapı çerçevesinde kadın haklarını desteklemişlerdir. İslam'ın yeni bir yorumunun, İran'daki kulis faaliyeti ile birlikte er geç kadınların erkeklerle eşit haklarının kabulünün yolunu açacağına inanılmaktadır. Farzaneh ve Zanan gibi kadın dergileri de bu kulis faaliyetlerine destek vermişlerdir¹⁸⁴. Bununla birlikte, İslamcı/İslami kadın yazını genellikle batı feminizmine düşmandır. Haftalık Zan-e Ruz (Today's Woman) feminizmi, batılı anti-İslami bir fenomen olarak reddetmiştir. Daha ılımlı üç aylık Farzaneh: Journal of Women's Studies and Research daha az anti-feminist fakat feminizmle ilgili herhangi bir tanımlanmadan da sakınmaktadır¹⁸⁵. Ancak yine de bu dergilerde yer alan tartışmalar İslamcı feminizm başlığı altında ele alınmaktadır. Najmabadi Tahran'da çıkan Zanan ve Farzaneh adlı dergileri, Mir-Hosseini de Zanan'daki yazıları inceleyerek İran'daki İslamcı feminist söylemi değerlendirmişlerdir¹⁸⁶. Aynı şekilde, Mısır'daki İslamcı feminist söylemi ele alan Ghada Osman ise Al-Ahram'daki yazıları çözümlenmiştir¹⁸⁷. Bu dergiler üzerindeki çalışmalar, günümüzde tartışılan İslamcı feminist söylemin oluşumunda Mısır ve İran'daki tartışmaların özel bir yeri olduğunu daha net göstermektedir.

Mısır'da XIX. yüzyılda kadın konusu üzerinde yapılan tartışmalar İslamcı feminizm üzerinde yapılan daha sonraki tartışmaların da zeminini oluşturmuştur. Örneğin Kasım Emin'in Tahrir'ül-Mer'e adlı çalışması, Arap İslam ülkelerinde yapılan daha sonraki çalışmalar için örnek teşkil etmiştir. Bu nedenle, Mısırlı Müslüman feminizmin üç ana özelliği üzerinde durulmalıdır. Her şeyden önce bu feminizmin kökleri Kur'an'a dayanmaktadır. Aynı zamanda bu feminist söylemde, Ortadoğu ve İslami gelenekler ile batı ve geleneği arasında kesin ayırım yapılmaktadır. Üçüncü özelliği ise, aileyi bireysel bir birim değil toplumsal bir kurum olarak görmesidir. Bu üç unsurla

¹⁸³ Abou-Bakr, a.g.y.

¹⁸⁴ Mojab, a.g.m., s. 133, 135.

¹⁸⁵ Mojab, a.g.m., s. 130.

¹⁸⁶ Moghadam, a.g.m., s. 1143, 1145.

¹⁸⁷ Osman, a.g.y.

şekillenen Mısır feminizmi, batılılaşma ve sekülerleşme gibi nedenlerle geri planda kalmış ancak köklerine tekrar dönmüştür¹⁸⁸. Osman'a göre, Müslüman kadınlar bizzat kendileri yeni bir feminizmi inşa etmişlerdir. Bu feminizm, özellikle Mısır'da oldukça net görülebilir. Zira Mısır, kadınların politik gösteriler yaptığı, peçeyi çıkardığı, özgür kamusal seküler eğitimi talep ettiği ilk Arap ülkesidir¹⁸⁹. Mısırlı Müslüman kadınlar batılı feminist ideolojiden etkilenmiş¹⁹⁰ olsalar da, batılı kadınlardan farklı bir başlangıç noktasından mücadelelerine başlamışlardır. Bununla birlikte, Batı/doğu, dini/seküler dikotomileri, Müslüman kadınların kendi gündemlerini oluşturmasında yardımcı olmuştur¹⁹¹.

Mısır'daki ilk feminist hareketin kökleri Kur'an'a dayanmaktadır. Kasım Emin yaptığı çalışmalarda çeşitli kadın düşmanı uygulamaları tartışırken bizzat Kur'an'a müracaat etmiştir. Emin'in izinden giden Huda Sharawi, 1923'te peçesiz kamusal alanda görünme cesaretini göstermiş ve ulusal bir hareketi teşvik etmiştir. Bu sebeple Sharawi, Mısır'daki ilk Müslüman feminist olarak görülmektedir¹⁹². Sharawi'nin peçesini çıkarmasından sonra, kadın hareketindeki bir grup, daha İslam temelli bir feminizmi takip ederek hareketten ayrılmışlardır. Bunlardan biri olan Zeynep Gazali, kadının en önemli görevinin anne ve eş olmak olduğunu açıklamıştır¹⁹³. Bununla birlikte, bu görevleri ihmal etmeden kadınların kamusal hayata katılmalarının gerekliliği de savunulmaktadır. Kamusal hayatta aktif olarak yer alan ya da almak isteyen İslamcı feministler, genel olarak vücudunun büyük bir kısmını örten bir kadının kamusal hayata daha rahat katılabildiği görüşündedirler¹⁹⁴.

XX. yüzyılın sonundaki İran İslam Cumhuriyeti, İslam ülkelerindeki kadın hakları çabasının yönünü etkilediği gibi aynı zamanda batıdaki seküler feminist bilim insanlarını da etkilemiştir¹⁹⁵. İran'daki İslamcı feminizm tartışmaları, daha çok bu ülkedeki siyasi-sosyal değişim bağlamında yapılmaktadır. Kadınların siyasete daha fazla katılımı ve yaptıkları çalışmalar İslamcı feminizm tartışmalarına katkı sağlamıştır. İran bağlamında İslamcı feminizm, daha çok devlet feminizmi olarak algılanmaktadır. İran'daki tartışmalarda üç grup ön plana çıkmıştır; İslamcı feminist söylemi kabul

¹⁸⁸ Osman, a.g.y.

¹⁸⁹ Osman, a.g.y.

¹⁹⁰ Osman, a.g.y.

¹⁹¹ Osman, a.g.y.

¹⁹² Osman, a.g.y.

¹⁹³ Osman, a.g.y.

¹⁹⁴ Osman, a.g.y.

¹⁹⁵ Mojab, a.g.m., s. 129.

edenler, tamamıyla dışlayanlar ve dini hükümetin kadın eylemcilere haklar verdiğini ama İslamcı feminizmin taraftarlarının bu feminist yaklaşımın potansiyelini abarttığını düşünenler¹⁹⁶. Genel itibari ile, İslamcı feminizm üzerindeki tartışmalarda karşıt iki grup vardır. Birinci grup, İran'da İslamcı feminizmin imkanını araştırırken, diğer grup sınırlılıklarını tartışmaktadır¹⁹⁷. Moghadam'a göre, birinci grup İslamcı feminist olarak nitelendirilebilir¹⁹⁸.

İran'daki tartışmalar 1980'lerde başlamış olsa da, asıl tartışmalar 1990'lara gelindiğinde meydana gelmiştir. 1994'te yaptığı bir konuşmada Najmabadi İslamcı feminizmi, dini ve seküler feministler arasında diyaloga imkan tanıyan bir reform hareketi olarak tanımlamıştır. Najmabadi, İslamcı feministlerin -özellikle Zanan'ın editör ve yazarlarının- batılı feminizme açık olduğunu da iddia etmiştir. Ona göre İslamcı feministler, kadınların siyasi-sosyal konumunu geliştirme çabalarında seküler feministlerle ortak zemini paylaşmaktadırlar. Zanan'ın editörü olan Sherkat ve diğer yazarlar, yazılarında Kur'an'dan alıntı yapmakta, eşitlik meselesini içtihatla ve İslami hukukun yeniden yorumlanmasını da kadın haklarıyla birlikte ele almaktadırlar¹⁹⁹.

Zanan'daki yazıları inceleyen Mir-Hosseini'nin İran'daki toplumsal cinsiyet ve İslamcı feminizm üzerinde daha ciddi bir analiz yaptığı söylenebilir. Mir-Hosseini'ye göre, İran'daki İslamcı devrimin beklenmedik sonucu ulusun toplumsal cinsiyet bilincindeki artış olmuştur. Aynı zamanda, aile hukuku, evlilik, boşanma gibi konular bir muhalefet alanının inşasına hizmet etmiştir. Özellikle İslamcı bir hükümette kadınların konumunun gelişeceğine inanan pek çok Müslüman kadın, patriarkal söylem ve politikalarla hayal kırıklığına uğramıştır. İslam Cumhuriyetinin, kadınları koruma ve şereflendirme sözünü yerine getirmedeki başarısızlığı, İslamcı feminist meydan okumayı ya da Mir-Hosseini'nin sözleriyle "yerli, yerel olarak üretilmiş, feminist bilinçliliği" görünür kılmıştır²⁰⁰.

İran'daki İslamcı feminist söylemin gelişiminde, Sherkat, Taleghani, Faezeh Hashemi, Jamileh Kadivar gibi İslamcı feministlerin çalışmaları önemli

¹⁹⁶ Moghadam, a.g.m., s. 1154.

¹⁹⁷ Birinci grupta, Afsaneh Najmabadi, Nayereh Tohidi, Ziba Mir-Hosseini gibi isimler, ikinci grupta ise grupta, Halideh Moghissi, Shahrzad Mojab, Hammed Shahidian gibi isimler yer almaktadır.

¹⁹⁸ Moghadam, a.g.m., s. 1142-1143.

¹⁹⁹ Moghadam, a.g.m., s. 1143-1144.

²⁰⁰ Moghadam, a.g.m., s. 1145-1146.

olmuştur. Bu çalışmalarda, İslami metinlerin yeniden okunması ön plana çıkmıştır. Sherkat, Behrouzi, Gorji, Sa'dizadeh gibi yazarlar, ordatoks, literal, kadın düşmanı yorumlara dayanan yasalara ve politikalara meydan okumak amacıyla İslami metinleri yeniden yorumlamışlardır²⁰¹. İran'daki İslamcı feministler, aile içinde kadının statüsünü geliştirmeye çalışmış ve görüşlerini desteklemek için de yeni teolojik yorumlardan istifade etmişlerdir. İslamcı feministlerin baskısıyla hükümet kadınlara -çalışan annelere destek, evli olmayan kadınların yurtdışında eğitim görmesi gibi- bir takım haklar da vermiştir²⁰².

İran'da İslamcılığın yükselişi geleneksel, son zamanlarda kentleşmiş orta sınıf kadınları sosyal, siyasi ve dini eylemciliğin içine itmiştir. Böylece daha önce kadına kapalı alanlar kadınlara açılmıştır. 1980 sonrasında, reform merkezli bir dini feminizm -batıda İslamcı/İslami feminizm ya da Müslüman feminizm olarak bilinen- farklı toplumlardaki Müslüman kadınlar arasında gelişmiştir. Bu akım öncelikle şehirlerde, seküler liberal, sosyalist, batı yönelimli Ortadoğu'daki kadın hakları ve feminizmin çok erken öncülerine benzemeyen eğitilmiş, orta sınıf Müslüman kadınların arasında ortaya çıkmıştır. Bu kadınlar, kendi dini yönelimlerinden uzaklaşmamışlar, İslam'ı etik, kültürel ve ulusal kimliklerinin önemli bir unsuru olarak korumuşlardır²⁰³.

Türkiye'de İslamcı hareket içindeki bazı kadınlar tarafından telaffuz edilen, yeni gelişen bir feminizmin varlığından da bahsedilmektedir²⁰⁴. Ancak bu fenomeni İslamcı feminizm ya da organize olmuş bir kadın bilinçliliği olarak değerlendirmek oldukça güçtür. Türkiye'deki tartışmalar, Ortadoğu'daki kadın söyleminden oldukça kopuk olmakla birlikte İslamcı feminizm olarak değerlendirilen söyleme katkı sağlayacak ciddi çözümlerinin yapıldığını söylemek de zordur. Zira, Osmanlı kadın hareketinde başlayan ve günümüzdeki tartışmaların ilk nüvelerine benzeyen söylem, Cumhuriyet döneminde kesintiye uğramıştır. Belki de bu sebeple, Türkiye'deki dindar kadınların İslamcı feminist söylemin üretimine katkıları oldukça azdır²⁰⁵.

²⁰¹ Moghadam, a.g.m., s. 1155.

²⁰² Moghadam, a.g.m., s. 1156.

²⁰³ Tohidi, a.g.y.

²⁰⁴ Badran, *Understandig Islam*, s. 49.

²⁰⁵ Türkiye'nin İslamcı feminist söylemin üretiminde geri kalmasının temel sebebi, bu konulardaki akademik çalışmaların azlığı olabilir. Genellikle akademi dışında yazan kadınları, Türkiye'deki dar çerçeve içinde sıkışık kalmışlardır. Bu nedenle, diğer İslam ülkelerindeki çalışmalara benzer çalışmaların akademi çevrelerinde yapılması gerekliliği belirtilmelidir. Türkiye'de yapılmış olan çalışmalara örnek olarak bkz. Tuksal, Hidayet Şefkatli, *Kadın Karşıtı Söylemin*

İslamcı feministler, Batı ve Üçüncü Dünya'dan feministlerin yazıları ve kolektif eylemlerinden ilham almışlardır²⁰⁶. Bununla birlikte, hem batılı feministler hem de seküler Müslüman feministler İslamcı feminist söylemi dikkatle takip etmektedir. Badran'a göre İslam ülkelerindeki seküler ve İslamcı feminist söylemler birbirinden tamamıyla ayrıştırılamaz. Bu sebeple İslamcı feminizm araştırılırken dini ve seküler feminizmin birbirine bağlı olduğuna dikkat edilmelidir²⁰⁷. İslamcı feministler, İslami söylemi kullanarak kadın haklarını, toplumsal cinsiyet eşitliğini, sosyal adaleti savunurken, kendi iddialarını güçlendirmek ve genişletmek için seküler söylemi ve metotları da kullanmışlardır. Örneğin, Wadud kadın duyarlı Kur'an yorumunda, İslami düşünceyi değişmez bir temel olarak alıp klasik İslam metotları ile yeni sosyal bilim araçlarını bir arada kullanmıştır²⁰⁸.

Batılı feminist çabalarla karşılaştırıldığında, İslamcı feminist proje hem teori hem de pratikte oldukça sınırlıdır. Teorik bir çerçeveye ihtiyaç duyan bu feminizmin söylemleri ve uygulamaları liberalizm ve legal pozitivizmin bir kopyası gibi görünmektedir. Batı liberalizminden farklı olarak İslamcı feminizm üniversal formal eşitliği arzulamada yeterince hırslı, arzulu değildir. Örneğin İslamcı feminizm, ehli zimme olarak ele alınan gayri Müslim kadın ve erkekler üzerindeki baskıcı yasalara meydan okumamıştır. Ceza yasalarında, Müslüman ve gayri Müslim kadınlara eşit davranılmamaktadır ancak bu konuda da bir çalışma yapılmamıştır²⁰⁹.

İslamcı feminist söyleme yöneltelen eleştiriler sadece teorik bir çerçeveden yoksun oluşuyla sınırlı değildir. İslamcı feministlerin sosyo-ekonomik ve politik sorunlardan daha çok teolojik tartışmalara vurgu yapmaları da eleştirilmekte ve bu şekilde İslami sistemin meşrulaştırıldığı ve yeniden üretildiği iddia edilmektedir. Bazılarına göre İslamcı feminizm patriarkiyeye karşı ciddi bir meydan okuma değildir ve bağımsızlıktan, sekülerizm ve demokrasiden hala uzaktır. Bu yaklaşıma göre İslamcı feminist hareket, kadın kurtuluşunun gerçekçi bir hareketi olmaktan çok patriarki ile uzlaşan bir harekettir²¹⁰.

İslam Geleneğindeki İzdüşümleri, Kitâbiyât, Ankara 2001; Fidan, Hafsa, *Kur'an'da Kadın İmgesi*, Vadi Yayınları, Ankara 2006.

²⁰⁶ Moghadam, a.g.m., s. 1164.

²⁰⁷ Badran, *Islamic Feminism*

²⁰⁸ Bkz. Wadud, *Quran and Woman*.

²⁰⁹ Mojab, a.g.m., s. 139.

²¹⁰ Davishpour, a.g.y.

Diğer bir eleştiri de, ateist feministler gibi İslamcı feministlerin de dine karşı sadece ideolojik bir yaklaşıma sahip oldukları yönündedir. Biri dine inanmaksızın kadın kurtuluşunun imkansız olduğunu iddia ederken diğeri dine inanılmadığında kurtuluşun mümkün olduğunu savunmaktadır²¹¹. Bazılarına göre ise İslamcı feministler, homoseksüellik ve kişisel özerklik gibi konuları kabul etmede başarısız olmuştur²¹². Hıristiyan teologların Kutsal Metin üzerinde çalıştıkları gibi Müslüman kadın teologların çalışmaması da eleştirilmektedir. Moghadam'a göre Kur'an'dan istifade edilirken, onun yanlışlık yapabileceği hiçbir zaman varsayılmadığı için dini yeniden yorumlama çabaları da sınırlıdır²¹³. Ayrıca, İslamcı feminizm üzerindeki vurgunun toplumdaki sosyalist, demokrat, seküler feminist gibi diğer unsurların çabalarını gizlediğini ve kadınlar arasındaki politik, ideolojik ve dini farklılıkların üstünü örttüğü iddia edilmekte ve İslamcı feminizmin politikaları problemlili bulunmaktadır²¹⁴. Aynı zamanda İslamcı feministler, cinsellik, örtünme, dini yasanın temel sorunlarını ihmal ettikleri için de eleştirilmiştir. Bazılarına göre, İslamcı feminizm hakim İslamcı/İslami söylemin toplumsal cinsiyet uygulamalarına kurtarıcı bir alternatif teklif etmekte de başarısız olmuştur²¹⁵. Moghadam, kadın sadece İslam konteksti içinde eşit hakları elde edebilir görüşüne karşı çıkmaktadır²¹⁶. Bazılarına göre İslamcı feminizm, Müslüman bir kadının aynı zamanda bir feminist olabileceği ve feminizm ile İslam'ın uyuşabilirliği anlamında ise kabul edebilir. Fakat Müslüman toplumlardaki feminizmin diğer toplumlardaki feminizmden İslami olduğu için özel ve tamamıyla farklı olduğu anlamına geliyorsa kabul edilemez. Tohidi'ye göre İslamcı feminizm, sadece Müslüman kadınların çıkarlarını gözeten ve diğer kadın hareketlerini sınırlandıran, Müslüman olmayan dini azınlıkların kadınları ya da seküler ve laik yönelimli kadınların dışlanması, susturulması, önem verilmemesine neden olmayacaksa kabul edilebilir²¹⁷. Fakat dini feminizm ve inanç temelli feministler, seçim özgürlüğüne saygı duymalı ve kendi yorumlarını seküler, laik ve ateist feministlere empoze etmemelidirler. Tohidi, ideolojik feminizmin tek bir biçiminin –seküler, Marksist, İslamcı– bütün kadınlar adına konuşma yetkisini kendisinde görmesini ve "kurtuluşun

²¹¹ Darvishpour, a.g.y.

²¹² Moghadam, a.g.m., s. 1149.

²¹³ Moghadam, a.g.m., 1160.

²¹⁴ Moghadam, a.g.m., s. 1149.

²¹⁵ Moghadam, a.g.m., s. 1150.

²¹⁶ Moghadam, a.g.m., s. 1165.

²¹⁷ Tohidi, a.g.y.

gerçek yolunu” iddia ederek diğer sesleri yok saymasını bir tehlike olarak görmektedir²¹⁸.

Mojab, İslamcı feminizmi onaylayan akademik feministlerin İslam’ı tarihin motoru, kimlik inşa eden, tarihteki değişmez bir varlık olarak ele alma eğilimini eleştirmektedir. İslam’ı tarihin temsilcisi olarak ele almak problematik iken ana problem, akademik feministlerin ataerkillik, kadın hareketi ve feminizm hakkındaki temel varsayımlarıdır. Zira genelde ataerkillik, devlet, din, kültür, sınıf, hukuk, dil, medya ve diğer toplumsal güçler tarafından beslenen erkek gücünün uygulanması sistemi olarak görülmektedir. Halbuki, ataerkilliğin değerini bilememek ataerkilliğe karşı çaba gösteren feminizmin değerini bilememektir²¹⁹. Bu durum, İslamcı feminizmin gerçek bir feminist yaklaşım olup olmadığı sorusunu gündeme getirmiştir, çünkü yapılan çalışmalarda kadın haklarından çok İslam savunulmaktadır. İslamcı feministler toplumda Müslüman kadınların ve statülerinin özgünlüğünü ve eşsizliğini vurgulayıp İslam’ın kadını itibar ve saygı ile ele aldığını ve kadınlara eşit haklar verdiğini ileri sürmüşlerdir. Bu noktada gözden kaçırılan husus, genelde haklar sisteminin özelde ise kadın haklarının, batı toplumlarındaki demokratikleşme çabalarının ürünleri olduğudur. Bu sebeple, Müslümanlar arasındaki haklar söylemlerini biçimlendiren batılı tecrübe göz önünde tutularak İslamcı feminist projeyi değerlendirmek daha uygun olabilir²²⁰.

Bazı sürgündeki İranlı solcular, İslamcı feminizmin aldatici/asılsız olduğunu ya da İslami yasayı meşrulaştırdığını iddia etmişlerdir. Bu şekildeki düşüncenin bir örneği, İngiltere’de yayımlanan 1994’teki Iran Bulletin’in başmakalesi olan *The Limits of Islamic Feminism*’dir²²¹. İslamcı feminizmin eleştirisi sadece sol kanatla sınırlı değildir. Bazı liberal feministler, İslamcı feministleri feminizmi Kur’an’a uydurmaya çalıştıkları için eleştirmiştir²²².

Halideh Moghissi İslam toplumlarında kolayca tanımlanabilir veya kendiliğinden tanımlanmış bir İslamcı feminist ideolojinin olmadığı kanaatindedir. Ona göre asıl sorun feminizmde değil İslamcılıktadır. Moghissi, İslami paradigma içinden bir kadın özgürlüğünün gerçekleşebileceğine

²¹⁸ Tohidi, a.g.y.

²¹⁹ Mojab, a.g.m., s. 131.

²²⁰ Mojab, a.g.m., s. 137.

²²¹ Moghadam, a.g.m., s. 1151.

²²² Moghadam, a.g.m., s. 1152.

inanmamaktadır. Bu sebeple, Ortadoğu kökenli bazı feminist akademisyen kadınların, savundukları Müslüman hayat tarzı ile hiçbir alakaları olmadığı ve yetişkinlik hayatlarını kendi toplumları içinde yaşamamış olmalarına rağmen kendilerini Müslüman kadın diye tanımlamaya başlamalarını problemli bulmaktadır. Ona göre İslamcılar, kendi uygulamalarına meşruiyet kazandırmak için feminizmi bir araç olarak kullanmaktadır²²³.

1980 sonrasında meydana gelen gelişmeler, Müslüman kadınları İslami çerçevede ifade edilen kadın rolleri ve haklarını değiştirmeye ve geliştirmeye zorlamıştır. Kimliklerinin dini boyutuyla sosyal ve siyasi eşitlikçi toplumsal cinsiyet ilişkileri, kişisel, ailevi ve sosyal-politik yaşamlarında seçme özgürlüğüne dayanan yetkin sosyal statüleri uzlaştırmak isteyen eğitilmiş kadınlar için Müslüman feminizm, devam eden kimlik politikalarının -özellikle İslamcılık- cinsiyetçi doğasına direnen ve meydan okuyan bir mekanizma teklif etmiştir. Aynı zamanda Leila Ahmed, Riffat Hassan, Fatima Mernissi, Ziba Mir-Hosseini gibi bazı bilim insanları, İslam'ın modern, liberal, toplumsal cinsiyetçi ve sosyal-siyasal eşitlikçi reformunu, daha geniş -kadın haklarını da kuşatan- sosyal ve siyasi reformun başarısı için bir gereklilik olarak görmüşlerdir. Böyle bir yaklaşım sonuç olarak kadınların, daha kadın-dostu ve toplumsal cinsiyet eşitlikçi bir din olması için İslam'ı yeniden tanımlamalarına, yorumlamalarına ve reforme etmelerine imkan verecek araçlarla -feminist teori ve metotlar kadar Arapça, Kur'an, fıkıh bilgisi- donatılmasının acil bir ihtiyaç olduğu inancını geliştirmiştir²²⁴.

Feminist söylem İslami çevrede başarılı olmak istiyorsa farklı sorunları, çözümleri ve amaçları olan yabancı bir çevreden beslenen feminizmden çok feminizmin yerli bir formunu üretmek zorundadır. Batılı kadın hareketinin ana akımı dini baş düşmanı olarak görmüştür. Batının aksine Müslüman kadınlar, İslam öğretileri bağlamında söylem üretmektedir. Al-Faruqi'ye göre Müslüman kadınlar söz konusu olduğunda sorun, ne İslam'da ne de onun geleneğindedir, yabancı ideolojilerin Müslüman toplumlar üzerindeki dayatması, cahillik ve gerçek İslam'ın çarpıtılmasıdır. Ona göre

²²³ Moghissi, Halideh, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, London: Zed Books, 1999, s. 126, 138, aktaran: Nazife Şişman, *Küreselleşmenin Peçesi*, s. 96-97.

²²⁴ Tohidi, a.g.y.

İslami çevrede başarılı olacak herhangi bir feminizm sadece kadın çıkarları için değil toplumun bütünü için çalışmalıdır²²⁵.

Tohidi'ye göre kısa vadede Müslüman feminizm bazıları için feminizmin İslamlaştırılmasının bir çeşidi olarak vazife görebilir. Uzun vadede ise serbest tartışmaya izin veren ve koruyan bir toplumda Müslüman feminizm -Hıristiyan feminizmin yaptığı gibi-, İslam toplumlarının modernleşmesini ve sekülerleşmesini kolaylaştırabilir²²⁶. İslamcı feminizmi dindeki diğer modernist reform hareketlerden biri olarak değerlendiren Tohidi, İslamcı feminizm ile Protestanlık arasında bir benzetme yaparak, bu feminist söylemin bireysel faaliyeti vurguladığı ve insan araçlar olmaksızın Tanrıyla direkt ilişki için kadın haklarında ısrar ettiği görüşündedir²²⁷.

Müslüman kadın kimlikleri ve İslamcı feminizmler inşa etmek için çok çalışan batılı ve İranlı feministler, Avrupa merkezciğe karşı çıksalar da İslam'ı tarihin motoru olarak ele alan oryantalist bir dünya görüşü içinde çalışmaktadırlar. Bu feministler, batılı kurguda pasif, cahil, okuma yazma bilmeyen kadınlar olarak kurgulanan Müslüman kadınlardan kendilerini uzak tutmakla birlikte, Müslüman kadınları teokratik yönetimdeki erkek tekeline kırmaları konusunda teşvik etmişlerdir²²⁸.

İslamcı feminizm batı dışı alternatif modernlik çerçevesinde de değerlendirilebilir. Ancak kamusal alanda daha fazla kadının yer alışı, kadınların daha aktif oluşu, hukuki eşitlik elde etmiş olmasına bakarak Müslüman toplumlar içinde gelişmiş özgün feminizm(ler)in var olduğu sonucuna varmak için henüz erkendir.

Batılı feminizmle Müslüman feminizmin birebir örtüşmesi gerekmediği, Müslüman feminizmin kendine özgü kavramları ve düşünceleri olduğu iddia edilmektedir. Dinlerinin eşitliğin çerçevesini oluşturduğuna inanan İslamcı feministler, yaratılış kanunlarını değiştirmek yerine gerçek İslam'a dönüş çağrısında bulunmaktadır²²⁹. Batılı feminizm, geçmişini eleştirerek söylemini inşa ederken İslamcı/Müslüman feminizmde ise geçmiş

²²⁵ Al-Faruqi, Lois Lamy'a, "Islamic Traditions and The Feminist Movement: Confrontation or Cooperation?", <http://www.jannah.org/sisters/feminism.html> (12.02.2006).

²²⁶ Tohidi, a.g.y.

²²⁷ Tohidi, a.g.y.

²²⁸ Mojab, a.g.m., s. 142.

²²⁹ Osman, a.g.y.

yeniden ele alınmakta ve İslam'ın ilk yıllarındaki uygulamalar bugüne taşınmaya çalışılmaktadır.

Batılı feminist söylem ile İslamcı feminist yaklaşım arasında önemli farklılıklar vardır. Her şeyden önce, batılı feministlerin aileye yönelttikleri sert eleştiriler, İslamcı feministlerde kırılmaya uğramıştır. İslamcı feministler için, kadının öncelikli sorumluluğu ailesidir. Aile içinde kadının ezilmişliği tartışmasından ziyade İslam'ın kadına verdiği hakların kadının elinden alındığı üzerine yoğunlaşmıştır. Aile kurumu İslamcı feministler arasında hala saygınlığını sürdürmektedir. Bununla birlikte *kadın bedeni* konusunda da batılı feministler ile aynı görüşler paylaşılmaz. Batılı feminist söylemde kadın bedeni ile ilgili tartışmalarda dile getirilen sınırsız cinsel özgürlük, kürtaj gibi talepler de İslamcı feministlerin gündeminde yer almamaktadır.

İslamcı feminizm olarak değerlendirilen yaklaşımlar teoriden yoksundur. Bu sebeple İslam kültüründeki kadın bilinçliliğinin örneklerini İslamcı feminizm kategorisine dahil etmek yerine, İslamcı feminist olarak nitelendirilen kadınların kendilerini ve çalışmalarını istedikleri şekilde tanımlamalarına izin vermek daha doğru olabilir.

İslamcı feminist söylem üzerindeki tartışmalar devam etmekle birlikte, "İslamcı feminizm" kullanımının yaygınlaştığı da bir gerçektir. 27-29 Ekim 2005 tarihleri arasında Barcelona'da yapılan I. Uluslar arası İslamcı Feminizm Kongresi²³⁰, İslamcı feminizm kullanımının ve böyle bir söylemin varlığının kabul edilmiş olduğunu göstermektedir. Bu kongrede Kutsal metinlerin eşit haklar temelinde alternatif okuması önerilmiş, kadınların İslam dini içinde de kurtulabileceği anlatılmış ve kadın hakları için cihad çağrısı yapılmıştır²³¹.

Günümüzde kendisini İslamcı feminist olarak görsün ya da görmesin İslamcı/İslami (Islamic) kadın yazarların yaptıkları çalışmalar, İslamcı feminist söylemin üretimine katkı olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle, İslamcı/İslami kadınların, din ve gelenek bağlamında kadın sorununu tartıştıkları çalışmalarında öne çıkan temel yaklaşımlar ele alınmalıdır. Böylece, batılı feminist söylemin Müslüman kadın bilincine hangi noktalarda

²³⁰ Kutsal metinlerin yeniden yorumlanmasının ele alındığı kongrede, sivil toplum örgütleri ve üniversitelerden 300 kadar delege katılmıştır.

²³¹ Kongrenin sonuçları için bkz. <http://www.feminismeislamic.org/articlesdl/conclusions.htm>

etki ettiği görülebileceği gibi, İslami bir paradigma içinden ifade edilen kadın söylemi de ana hatlarıyla tanınmış olacaktır.

Değerlendirme

Bu bölümde, feminist söylemin sistemleştii dönemden itibaren İslam kültürünü de etkilemeye başladığı ve bu etkileme sürecinin ileri safhalarında, İslam kültürü içinde yeni bir söylemin üretilmesine yardımcı olduğu ele alınmıştır. Bu yeni söylemin tanımlanmasından kullanılan İslamcı feminizm kullanımı hem bir kavram hem de bir kimlik olarak incelenmiştir. Son olarak da, İslamcı feminist olarak nitelendirilen yaklaşımlara yer verilmiştir.

XIX. yüzyılda hem dünya genelinde hem de İslam ülkeleri özelinde yaşanan gelişmelere paralel olarak, batıda üretilmiş olan feminist yaklaşımların batı-dışı toplumlardaki kadın yaşamını da etkilediği bir gerçektir. İslam kültürü bağlamında yaşanmış olan etkilenme, feminist söylemin kadın sorununda belirleyici olmasına imkan tanıyan dış ve iç faktörler bağlamında değerlendirilmiş; sömürge ve oryantalist söylemler ile başlatılan Müslüman kadının konumu tartışmasının kısa bir zaman içinde İslam ülkelerinin modernleşme/batılılaşma yanlısı aydınları tarafından devam ettirildiğine işaret edilmiştir. Düşünce hayatındaki gelişmelere koşut olarak milliyetçi hareketlerin ve uluslaşma sürecinin de kadın konusuna özel önem vermesi, kadın konusunun günümüze kadar tartışıla gelen bir konu olmasına neden olmuştur.

Feminist söylemin İslam kültürünü etkileme sürecini değerlendirdikten sonra, söylemin İslamcı feminist çalışmalar olarak kabul edilen kadın yazını üzerindeki etkileri daha rahat incelenebilecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FEMİNİST SÖYLEMİN İSLAMCI KADIN YAZININA ETKİSİ

Feminist söylemin İslam kültürünü etkileme sürecine değindikten sonra, bu söylemin İslamcı kadın yazarlar üzerindeki etkisine geçilebilir. İlk önce bir özne olarak İslamcı kadın yazarların etkilenme sürecine katılımları ve İslamcı kadın yazınının ana karakteristiği üzerinde durulacaktır. Daha sonra ise etkilenme olgusunun daha iyi anlaşılabilmesi için İslamcı kadın yazınında tartışılan ataerkillik, toplumsal cinsiyet ve cinsiyetçilik gibi konular ele alınacaktır. İslamcı kadın yazarlar, feminist söylemin önemli katkılarının olduğu bu konuları din ve gelenek bağlamında yapılan tartışmalarda kullandıkları için geleneğin eleştirisi ve dini kaynakların yeniden değerlendirilmesi konuları da incelenecektir. Son olarak da, feminist söylemin İslamcı kadın yazınına etkisinin sınırlılığı tartışılacaktır.

I. FEMİNİST SÖYLEMİN İSLAMCI KADIN YAZARLARI ETKİLEME SÜRECİ

Feminist söylem, XIX. yüzyıldan itibaren Müslüman kadınların yaşamlarına ve düşünce dünyalarına tesir etmektedir. Kültürel açıdan feminist söylemin etkileri halen devam etmekle birlikte, kadınların etkilenme sürecine nesne konumundan özne konumuna geçerek dahil olmaları etkilenme olgusunun önemini artırmıştır. Bu sebeple, feminist söylemin İslamcı kadın yazınındaki etkilerine geçmeden önce, İslamcı kadınların yaşadığı etkilenme süreci üzerinde durmak yerinde olacaktır.

A. İslamcı Kadın Yazarların Feminist Söylemden Etkilenme Süreci

İslamcı kadın yazarların feminist söylemden etkilenme süreci iki aşamada ele alınabilir. Birinci aşamada, İslam kültürü içinde kalarak yazan kadınlar çoğunlukla pasif konumda kalmışlardır. Bu sebeple, bu aşama pasif etkilenme olarak adlandırılabilir. İkinci aşamada ise kadın yazarlar, nesne konumundan özne konumuna geçerek etkilenme sürecine katılmışlardır. Bu aşamada bilinçli bir etkilenmenin olduğu açıktır. Birer birey olarak İslamcı kadın yazarların

etkilenmesine ilave olarak, feminist söylemin kültürel olarak etkilemesinden de bahsedilebilir. Bu etkileme/etkilenme biçimine de, doğal etkilenme denilebilir.

1. Birinci Aşama: Pasif Etkilenme

Etkilenme sürecinin ilk aşaması, kadınların bir grup olarak feminist söylem karşısında etkin olmadığı dönemi kapsamaktadır. Bu dönemde etkilenme daha çok kültürel boyutta olmuştur ve bu aşamada kadınlar çoğunlukla pasif bir konumdadır. XIX. yüzyılda dış ve iç faktörler ile başlayan ve XX. yüzyılın başlarında da devam eden pasif etkilenme sürecini, bilinçli etkilenmeden ayıran birkaç önemli nokta vardır. İlk olarak, bu dönemde batılı feminist teoriler gelişim aşamasındadır ve İslamcı kadınların feminist söylemi takip etme imkanları oldukça sınırlıdır. İkinci olarak, din ve gelenek konuları bağlamında kadın konusunu ele alan İslamcı kadın yazarların sayısı çok fazla değildir. Aynı zamanda bu dönemde, batıdaki gelişmeleri dikkatle takip eden erkek yazarlar, kadın konusundaki tartışmalarda daha belirgin rol oynamışlardır¹. Diğer bir husus da, XIX. yüzyılda Osmanlı Kadın Hareketi² gibi oluşumlar olmakla birlikte, bu dönemde feminizmin oldukça yüzeysel ele alınmış olması ve genellikle yeni bir toplum inşa edilme amacının ön planda tutulması, kadınların etkilenmede pasif kaldıklarını göstermektedir. Bir özne olarak kadınların, etkilenme sürecinde yer alması sonraki aşamada gerçekleşmiştir.

Feminist söylemin İslam kültürünü etkileme sürecinde ele alınmış olan dış ve iç faktörlerin, pasif etkilenme süreci açısından hatırlanması bu süreci daha iyi anlamaya imkan verecektir.

Etkilenmenin Batı'dan İslam kültürüne doğru olduğu ve genel itibari ile İslam kültürünün pasif kaldığı süreçte etkin olan dış faktörler, oryantalist söylem ve sömürge tecrübesidir. Her iki faktörün de yardımıyla, Batılı feministlerin kendi dinleri, gelenekleri ve toplumları için yaptıkları sorgulamalar kullanılarak İslam'da kadın anlayışı ve Müslüman toplumlardaki kadın yaşamı tartışmaya açılmıştır. Bu tartışmaların genel itibari ile tüm Müslümanlarda özel de ise Müslüman kadınlarda bir savunma psikolojisini doğurduğu da söylenebilir.

Dış faktörlerin başlattığı etkilenme süreci, modernleşme çabaları ile bizzat Müslüman toplumlar içinde gelişmeye devam etmiştir. XIX. yüzyıl sonuna doğru

¹ Osmanlı Döneminde Halil Hamit'in kaleme aldığı *İslam'da Feminizm*; Mısır'da kaleme alından Kasım Amin'in Tahrirül Mer'e adlı çalışması ile Muhammed Abduh'un Kadınlar Risalesi, kadın konusundaki ilk tartışmalarda erkek yazarların öncülüğünü göstermektedir.

² Bu kadın hareketi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Çakır, Serpil, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul 1996.

Batı'ya öykünme ile başlayan çabalar, milliyetçi hareketler ve uluslaşma süreci ile devam ettirilmiştir. İç faktörler bağlamında dikkati çeken nokta, kadınların da bu çabalara dahil edilmesidir. Ancak bu durum özgün bir kadın hareketi meydana getirmek yerine kadınları daha pasif bir konuma itmiştir³. Ulusların inşası sürecinde, Müslüman kadınlara batılı hemcinslerinin elde etmek için mücadeleye devam ettikleri birtakım haklarını verilmiş olması, pasif etkilenme sürecine güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Milliyetçi hareketlerde ve uluslaşma sürecinde kadınlara verilen haklar, kadınların hem bir dönem için pasifize olmalarına hem de kadınlarda yeni bir bilincin gelişmesine katkı sağladığı için paradoksal bir durum oluşturmuştur. Bu sürecin devamında özellikle 80'li yıllardan itibaren Müslüman kadınlar, postmodern söylemlerin de etkisiyle konumlarını daha ciddi bir şekilde sorgulamaya başlamışlardır. Böylece, yeni bir etkilenme sürecine geçilmiştir.

2. İkinci Aşama: Bilinçli Etkilenme

XX. yüzyıla gelindiğinde kültürel etkilenme devam etmekle birlikte, kadınların etkin birer özne olarak feminist literatürü incelemeleri sonucunda yeni bir döneme girilmiştir. Bu ikinci aşamada, İslamcı kadın yazarlar feminist literatürün kendilerine kazandırdığı yeni bir bilinç ile din ve gelenek bağlamında kadın konusu üzerinde sorgulama yapmaya başlamışlardır. Birinci aşamada, İslamcı kadın yazınında özgün çalışmaların yapıldığını söylemek zordur. Ancak ikinci aşamanın belirgin özelliği, özgün bir İslamcı kadın yazınının oluşmaya başlamasıdır. Bu yazın çoğu kez *İslamcı feminist* olarak nitelendirilmektedir⁴.

Feminist söylemi bilinçli bir şekilde kabul eden ya da reddeden kadınlar için gerçek bir *etkilenmeden*⁵ söz edilebilir. Feminist söylemin İslamcı kadın yazarları etkilemesi konusunda dikkat edilmesi gereken temel nokta, İslamcı kadınların bir özne olarak bu etkilenme sürecinde yer alıp almadıklarıdır. Bu sebeple, XIX. yüzyıl

³ Bu konuya güzel bir örnek Türkiye Cumhuriyeti'nin uluslaşma sürecinde yaşanmıştır. Kemalist feministler, kendilerine verilen birtakım haklar sebebiyle, kadınların yaşadıkları sorunlara eleştirel bir bakış açısı geliştirememişlerdir. Eleştirel kadın söylemi için, 1980'lerdeki kadın hareketini beklemek gerekmiştir. Bu konu hakkında bkz. Arat, Yeşim, "1980'ler Türkiye'sinde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizm'in Radikal Uzantısı", haz. Necla Arat, *Türkiye'de Kadın Olgusu*, Say Yayıncılık, İstanbul 1995; Tekeli, a.g.e., s. 31.

⁴ İslamcı kadın yazınının, İslamcı feminist etiketi ile nitelendirilmesi paradoksal bir durum oluşturmaktadır. Feminizmin evrensel bir söylem olma iddiasının bir sonucu olarak da okunabilecek bu tanımlama, İslamcı kadın yazarları pasifize etmektedir.

⁵ Bu bölümde, etkileme ve etkilenme sözcükleri arasındaki ayrım dikkate alınmıştır.

bağlamında feminist söylemin *etkilemesi*, XX. yüzyılda ise İslamcı kadınların *etkilenmesinden* bahsetmek daha doğru olacaktır.

Modernleşme çabaları, milliyetçilik ve uluslaşma sürecinde genel itibari ile pasif bir konumda yer alan kadınlar, birer birey olarak konumlarını sorgulamaya başladıklarında ikinci aşamaya geçilmiştir. Bu aşama, kadınların özne olarak etkilenmeyi yaşadıkları süreçtir. Bu sebeple ikinci aşama, bilinçli etkilenme olarak adlandırılabilir. Bilinçli etkilenme sürecinde, Müslüman kadınlar feminist literatürü dikkate alarak kendi gelenek ve dinleri bağlamında kadın konusundaki yaklaşımları sorgulamaya başlamışlardır.

Bu etkilenme biçiminde feminist dünya görüşünü bir gerçeklik olarak kabul eden kadın yazarlar, iki temel yaklaşım sergilemektedirler. Yazarların bir kısmı feminist söylemi eleştirerek, bu söylemin ortaya attığı iddiaların doğruluğunu sorgulamakta ve kendi geleneği bağlamında *savunmacı* bir yaklaşım sergilemektedir⁶. Bu yazarların feminist söylemi eleştirmekle birlikte kimi görüşlerinden de etkilendiği görülmektedir⁷. Savunmacı yaklaşım, daha çok XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl ortalarına kadar gözlenen bir tavır olmakla birlikte halen devam etmektedir. Ancak bu yaklaşımın Müslüman kadınlar arasında gittikçe azaldığı da belirtilmelidir.

Söylemi dikkate alan yaklaşımda ise, feminist söylem bir bütün olarak kabul edilmese de bu söylem içerisinde ön plana çıkmış olan ataerkillik, toplumsal cinsiyet gibi temel argümanlar dikkate alınarak kadının gelenek ve din içindeki yeri tartışılmaktadır⁸. İkinci yaklaşımda, din ve gelenek eril yapısı itibariyle ciddi bir şekilde eleştirilmektedir. Her ne kadar savunmacı ve söylemi kabul eden yaklaşımlar, feminist söylemi kabul noktasında ayrışsa da geleneğin ataerkil karakteri ve kadınların gelenek içindeki konumlarının eleştirisi üzerinde birleşmektedirler.

İslamcı kadınlar ister savunmacı bir yaklaşım isterlerse söylemi dikkate alan bir yaklaşım sergilesinler, feminist söylem ile diyaloga geçtikleri için bir

⁶ Savunmacı yaklaşım özellikle bazı kadın dergileri çevrelerinde net bir şekilde görülebilir. Türkiye’de Kadın ve Aile, Mektup gibi dergilerle İran’da haftalık olarak yayınlanan Zan-e Ruz (Today’s Woman), bu yaklaşımın örneklerindedir.

⁷ İslam’ın kadın sorununa ilişkin temel problemleri çözdüğü, kadına haklarını teslim ettiği şeklindeki görüşler, savunmacı yaklaşıma örnektir. Bkz. Aktaş, Cihan, *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliği*, Beyan Yayınları, İstanbul 1992, s. 16, 19.

⁸ Bu yaklaşımı benimseyen yazarlar genellikle İslamcı feminist olarak nitelendirilmektedir. Örnek olarak Amina Wadud Muhsin, Asma Barlas, Hidayet Şefkatli Tuksal, Rifat Hassan gib yazarlar verilebilir. Ayrıca İran’da Zanan dergisi çevresi ile Mısır’da Al-Ahram dergisi çevresi ve Malezya’daki Sisters in Islam gurubu da bu yaklaşımı benimsemiştir.

etkilenme yaşamaktadırlar. Bu husus özellikle ataerkillik konusunun ele alınışında görülebilir. Her iki yaklaşımda yer alan kadın yazarlar, ataerkillik konusunda aynı görüşleri paylaşmaktadırlar. Bu sebeple ataerkillik konusundaki genel yaklaşımları ele almak, feminist söylemin İslamcı kadın yazarlar üzerindeki etkisini anlamaya katkı sağlayacaktır. Ancak İslamcı kadın yazınındaki feminist söylemin etkilerine geçmeden önce, bu yazındaki genel eğilime değinmek de gerekmektedir.

B. İslamcı Kadın Yazının Genel Eğilimi: Reformcu Yaklaşım

Bilinçli etkilenme sürecinde yer alan kadın yazarların çalışmalarında nasıl bir yaklaşım sergiledikleri feminist söylem ile diyaloglarını anlama açısından önem kazanmaktadır. İslamcı kadın yazarların, gelenek içerisinde kadın/erkek dikotomisine neden olan unsurların araştırılması ve çözümlenmesi esnasında duruş noktalarını tespit edebilmek, feminist söylemden etkilenmenin ne derece mümkün olduğunu da ortaya koyacaktır.

Feminist söylemin başlangıcından itibaren, feminist düşünceye yön veren iki ana eğilim var olagelmıştır. Bunlar devrimci ve reformcu yaklaşımlardır. Kültürel ve radikal feminizmde ifadesini bulan devrimci yaklaşımda erkek kültürüne karşı bir kadın kültürü inşa etme arzusu ön plana çıkarken, reformcu yaklaşımda var olan kültürün kadınlar lehinde restore edilmesi talep edilmektedir. İkinci eğilim, liberal, Marksist ve varoluşçu feminizmde görülmektedir. Feminist düşüncenin ana karakteristikleri olan reformcu ve devrimci yaklaşım, teoloji içindeki yeni bir gelişme olan, kadın tecrübesi ve perspektifini önceleyen feminist teoloji içinde de yer almaktadır⁹. Peki, kadın bakış açısı ile din ve geleneği sorgulayan İslamcı kadın yazınında da bu yaklaşımlar var mıdır?

Bu sorunun cevabını verebilmek için, ilk önce feminist teolojideki yaklaşımları ele almak gerekmektedir. Johnson, kadınların erkeklerle insan olma itibarını eşit bir şekilde paylaştıkları kanaatine dayanan¹⁰ feminist teolojiyi iki kategoriye ayırmaktadır. Birinci kategori, devrimci feminist teolojidir. Devrimci yaklaşıma sahip olan feminist teologlar, Hıristiyan geleneğindeki erkek-egemen yapının dönüştürülelemeyeceğine inanmaktadırlar. Bu nedenle, kiliseden hoşnut olmayan kadınlar, kiliseden ayrılarak -dua ve ibadet için- kızkardeşlik grupları

⁹ Johnson, Elizabeth A., *Feminist Christology, Consider Jesus (Waves of Renewal in Christology)*, Crossroad, New York 1995, s. 97.

¹⁰ Johnson, a.g.m., s. 97.

kurmuşlardır. Dindeki erkek egemen özellikleri yok etme girişimi olan devrimci yaklaşım, yaygın olmasa da devam etmektedir¹¹.

İkinci kategori ise reformcu feminist teolojidir. Reformcu feminist teologlara göre, Hıristiyan geleneği ataerkil bir karakterde olmakla birlikte, bu gelenek içinde güçlü kurtarıcı öğeler de vardır. Bu öğeler ortaya çıkarılarak ataerkil yapı dönüştürülebilir. Bu feminist teologlar, kilise içinde kalıp reform için çalışmayı tercih etmişlerdir. Bu kurtarıcı model (liberation model) ile çalışan Rosemary Radford Ruether, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Anne Carr, Margaret Farley gibi Katolik feminist teologların çoğunluğu, patriarkiyi kaldırmak ve özellikle haksızlığa uğrayan taraf için eşit adaleti sağlamak için çaba göstermektedir¹². Johnson bu ikinci kategoriyi, feminist kurtuluş teolojisi (feminist liberation theology) olarak da isimlendirmiştir¹³.

Görüldüğü gibi devrimci ve reformcu yaklaşımlar, geleneğin ataerkil bir karaktere sahip olduğu inancında birleşmekte, bu karaktere karşı takınılan tutumda ayrılmaktadır. İslamcı kadın yazınında da geleneğin ataerkil karakteri konusunda ortak bir tavır söz konusudur. Acaba İslamcı kadın yazarlar bu ataerkil karakteri dönüştürmede nasıl bir tavır sergilemektedirler?

Hemen belirtmelidir ki, İslamcı kadınlar arasında devrimci bir yaklaşımın sergilendiğini söylemek oldukça zordur. Ancak son zamanlarda yaşanan Amina Wadud'un Cuma namazı kıldırması¹⁴ ve Avrupa'da açılan kadın camii¹⁵ gibi gelişmeler, bu yaklaşımın özellikle batıda yaşayan Müslüman kadınlar arasında gelişme ihtimalini de akıllara getirmektedir. Bu örnekler aynı zamanda, batı ülkelerinde yaşayan İslamcı kadın yazarların feminist söylemin etkilerine daha açık olduğunun da bir göstergesidir. Bu gelişmelerin devrimci bir yaklaşımın ilk örnekleri olup olmadığı ise zaman içinde görülebilecektir. Bununla birlikte, İslamcı kadın yazarların reformcu yaklaşımı benimsedikleri net bir şekilde ifade edilebilir. Hatta İslam kültürü içinde yer alan seküler Müslüman feministlerin de bu yaklaşımı benimsedikleri rahatlıkla söylenebilir. Ancak onların eleştirileri sadece gelenek üzerinde değildir, dindeki ataerkil fonu da eleştirmektedirler. İslamcı kadın yazarlar

¹¹ Johnson, a.g.m., s. 97-98.

¹² Johnson, a.g.m., s. 98.

¹³ Johnson, a.g.m., s. 98.

¹⁴ Bkz. <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2005/mart/18/d01.html>

¹⁵ Bkz. <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2005/mart/22/d01.html>

ise eleştirilerini gelenek üzerinde yoğunlaştırarak Kur'an'daki olumlu yaklaşımları ortaya çıkarmaya çalışmaktadırlar¹⁶.

İslamcı kadın yazını, ele alınan konuları ve reformcu yaklaşımı ile batıdaki liberal feminist teolojiye oldukça benzer görünmektedir. Bu sebeple, Johhson'ın liberal feminist teoloji çözümlerken izlediği yöntem kullanılarak İslamcı kadın yazınındaki feminist söylemin etkileri daha net anlaşılabilir.

II. FEMİNİST SÖYLEMİN İSLAMCI KADIN YAZININA ETKİSİ

Feminist söylemin İslamcı kadın yazınına etkisini anlayabilmek için, bu kadın yazınına yakından tanımak gerekmektedir. İslamcı feminist söylem olarak da nitelendirilen kadın bilinçli bu yazında feminizmin temel iddialarının ve eleştirilerinin kullanılmış olması önemlidir. Ne var ki İslamcı kadın yazarların kadın konusunda henüz özgün bir teorileri yoktur. Ayrıca bu yazarlar, batılı feminist teorilerden ziyade bu teorilerin bütününe üretiminden istifade etmektedirler. Bununla birlikte İslamcı kadınlar genellikle feminizm tanımlamasının dışında kalmak istemektedirler.

Bilinçli etkilenmenin net bir şekilde görülmeye başlandığı 1980'li yıllardan itibaren kadın konusunu önceleyen ve eleştirel bir tavra sahip olan İslamcı bir kadın yazınının oluşumunda feminist söylemin katkısı olduğu söylenebilir. Batı aydınlanmasının yan ürünü olarak ortaya çıkan feminist hareketler, zengin bir deneyim ve tartışma geleneğine sahip oldukları için Müslüman kadınları etkilemiş, kendilerini sorgulamasını sağlamıştır¹⁷. Feminist kadınlarla Müslüman kadınlar aynı erkek-egemen dünyada, benzer ezilme biçimlerini yaşadıkları için doğal olarak çoğu kez aynı sorunları dile getirmişler, Müslüman kadınlar ataerkillik olgusunu çözümlenme konusunda oldukça zengin bir birikime sahip feminist söylemden istifade etmişlerdir¹⁸.

Feminist söylem bir literatür oluşturduktan sonra sistemli bir feminist teolojinin gelişmesi de mümkün olmuştur. Tıpkı bunun gibi feminist literatürün ürünleri, İslam kültürü içinde gelişecek ve kadın bakış açısını yansıtacak bir teolojiye de imkan tanıyabilir ve üç İbrahimi dinin feminist inananları, birbirlerinin tecrübelerinden çok şey öğrenebilirler¹⁹. Nitekim, Batılı feminist teolojide ön plana çıkan dinin ataerkil karakterinin ve eril dil yapısının sorgulanması hususu İslamcı

¹⁶ İslam kültürü içinde yer alan bu iki kadın yazınında ortaya çıkan görüşlere, Geleneğin Eleştirisi ve Kutsal Metinlerin Yeniden Yorumlanması başlıkları altında temas edilecektir.

¹⁷ Ramazanoğlu, s. 164-165.

¹⁸ Ramazanoğlu, s. 102.

¹⁹ Tohidi, a.g.y.

kadın yazınının da temel özelliklerindedir. Batılı feminist teologlarca dile getirilen, dinin kadının toplumsal konumunu değiştirmede ya da sabit kılmada bir araç olarak kullanıldığı, ataerkil sistemin dinden beslendiği yönünde yaklaşımları İslamcı kadın yazarlar da paylaşmaktadır. Benzer şekilde, kadın bakış açısıyla kutsal metin okumaları yapılmakta ve kadın sesinin dini söylemde etkin olmasına çalışılmaktadır. Aynı zamanda, dini önder olan kadınların sayısının artırılması için çaba gösterilmektedir. Batıda yaşanan bu gelişmelerin, Müslüman kadınları da etkilediği oldukça açıktır. Zira benzer talepler, Malezya'daki Sisters in Islam (SIS) grubu ve İran'daki Zanan dergisi çevresinde de dile getirilmiştir.

XX. yüzyılın ikinci yarısında feminist teoriler üç kola indirgenmiştir: Marksist feminizm, radikal feminizm ve liberal feminizm²⁰. Teoloji sahasında ise daha çok liberal ve reformcu feminist eğilim ön plana çıkmıştır²¹. Buna paralel olarak, İslam kültürü içindeki kadın yazarların da liberal feminizme ve bu feminizm içerisinde gelişen feminist teolojiye daha yakın oldukları söylenebilir. Buna karşıt olarak, seküler Müslüman feministler Marksist feminist çözümlerden etkilenmişler ve radikal feminizmin kimi argümanlarını benimsemişlerdir²². Bu noktada, İslamcı kadın yazını ile seküler Müslüman kadın yazını arasındaki ayırım vurgulanmalıdır. Zira, seküler Müslüman feministlerin görüşlerinin İslamcı kadın yazınına dahil edilmesi ciddi sıkıntılar meydana getirmektedir.

Feminizmin etkisi, İslam kültürü içinde bir kadın bilinçliliği ve duyarlılığının gelişmesi noktasında net bir şekilde görülebilir. Feminist söylemin kadın/erkek dikotomisi konusunda yaptığı tespitler ve eleştiriler, Müslüman toplumlarda gözlenen kadın önyargılı tutum ve yargıların sorgulanmasında yardımcı olmaktadır. Din, kadın/erkek dikotomisine imkan vermiş midir? Yoksa erkek yorumcular yoluyla kadın konusundaki önyargılar gelenek içinde mi oluşturulmuştur? Bu sorulara cevap aranırken dinin ana kaynaklarına, asr-ı saadet yaşantısına özel bir önem

²⁰ Gatens, Maria, *Güç, Bedenler ve Farklılık*, çev. Nemciye Uçansoy, Felsefe Logos, Bulut Yayınları, İstanbul 2001, s. 65.

²¹ Liberal ve reformcu feminist teoloji çalışmalarına örnek olarak bkz. Ruether, Rosemary Radford, *Religion and Sexism (Images of Woman in The Jewish and Christian Traditions)*, Simon and Schuster, New York 1974; Ruether, *Sexism and God-Talk (Toward a Feminist Theology)*, Beacon Press, Boston 1983; Ruether, *Womanguides (Readings Toward a Feminist Theology)*, Beacon Press, Boston 1985; Fiorenza, Elisabeth Schüssler, *But She Said (Feminist Practices of Biblical Interpretation)*, Beacon Press, Boston 1992; Fiorenza, *In Memory of Her (A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins)*, Crossroad, New York 1988; Fiorenza, *Sharing Her Word (Feminist Biblical Interpretation in Context)*, Beacon Press, Boston 1998; Greene-McCreight, Kathryn, *Feminist Reconstructions of Christian Doctrine (Narrative Analysis and Appraisal)*, Oxford University Press, New York 2000; Parsons, Susan Frank, *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, England 2002; Watson, Natalie K., *Feminist Theology*, Wm. B. Eerdmans Publishing, USA 2003.

²² Bkz. Saadawi ve Mernissi'nin çalışmaları.

verilmektedir. Bu sayede İslamcı kadın yazarlar, İslam dini ve geleneği içindeki kadına bakış açısını sorgulamaya başlamışlardır. Bu sorgulamaların sonucunda İslam'ın esas itibari ile kadın karşıtı olmadığı, yapılan din yorumlarının buna neden olduğu şeklinde bir kanaatin gelişmesinde de feminist söylemin etkileri görülebilir. Bununla birlikte, feminist söylemin üstenci tavrı İslam kültüründeki kadınların bu yeni bilinçliliğinin de feminizm başlığı altında değerlendirilmesine neden olmuştur.

İslamcı kadın yazınında ön plana çıkan toplumsal cinsiyet, cinsiyetçilik, ataerkillik gibi konuların ele alınışında, hem feminist söyleme cevap üretilmekte hem de feminist söylemin temel argümanları kullanılarak din ve gelenek bağlamında kadın konusu tartışılmaktadır. Bu nokta da belirtilmesi gereken husus, feminist söylemden araçsal olarak yararlanılsa da feminist düşüncenin bir bütün olarak kabul edilmediğidir. İslam kültürüne sahip toplumlarda kadının toplumsal konumunun tartışılmaya açılmasına etki eden feminist söyleme karşı üretilen cevap oldukça önemlidir. Müslüman kadınlar kendilerine özgü bir söylem inşa edebilecekler mi yoksa batılı feminist söylemin sınırlılığına kendilerine hapsedecekler mi bunu zaman gösterecektir.

Feminist söylemin İslamcı kadın yazınındaki etkileri, özellikle teoloji sahasına giren konularda görülebilir. Her ne kadar batıdaki gibi bir feminist teolojiden henüz bahsedilemese de ele alınan konular açısından batılı feminist teoloji ile İslamcı feminist söylem arasında paralellikler vardır. Bu söylemde, kadın bakış açısıyla Kur'an ve hadisler ele alınmakta, gelenek ciddi bir sorgulamadan geçirilmektedir. Ancak benzer konuların tartışılıyor olmasında, İbrahimi gelenekten gelinmesinin rol oynamış olabileceği hususuna da dikkat edilmelidir.

Feminist teolojide, yapıların ve teorilerin sorgulanması için geliştirilmiş olan bir prensip vardır. Ruether tarafından ifade edilen bu prensip, kadının tam insan olma değeridir²³. Bu yaklaşım, İslamcı kadın yazarlar tarafından da benimsenmiştir. Yine batı feminist teolojide, kadının toplumda ve kilisede sürekli ikinci sınıf vatandaş olmasının, hem kadının insanlık itibarı ile hem de Tanrı'nın isteği ile uyumadığı bilinci gelişmiştir²⁴. Feminist teolojiye yön veren temel görüş, cinsler arasında karşılıklı ilişkiyi geliştirmeyi amaçlamakta, cinsler arasındaki ayrımı kadın lehine çevirmeye çalışılmaktadır²⁵. Buna benzer yaklaşımlar, İslamcı kadın yazınında da mevcuttur. Kısacası İslamcı kadın yazınında tartışılan konular, feminist bir teolojinin

²³ Johnson, a.g.m., s. 103.

²⁴ Johnson, a.g.m., s. 98.

²⁵ Johnson, a.g.m., s. 99.

üretimine katkı sağlayacak nitelikte görünmektedir. Bu sebeple, Johnson'ın, feminist Hıristiyan ilahiyatını çözümlerken kullandığı kurtarıcı teolojinin metodunu, İslamcı kadın yazını üzerinde uygulayarak İslam kültüründeki kadınsı bilincin üretimine daha yakından bakılabilir. Bu metotta üç adım vardır. İlk olarak durumun analizi yapılmakta, sonra da geleneğin kadına karşı baskıya (oppression) katkı sağlayıp sağlamadığı araştırılmaktadır. Üçüncü adımda ise, tekrar geleneğe dönerek kadınlar açısından kurtarıcı unsurlar –yani İsa Mesih'in anlamının yeni bir değerlendirmesini verecek unsurlar- araştırılmaktadır²⁶. Benzer şekilde, İslamcı kadın yazınında da gelenekte somutlaşan ataerkil ve cinsiyetçi yapı ele alınmaktadır. Bu sebeple ilk önce, ataerkillik ve cinsiyetçilik konuları ele alınacaktır. Daha sonra ise geleneğin eleştirisine yer verilecektir. Son olarak da, kadının insan olma değerini veren dine yönelik konusuna temas edilecektir.

A. Birinci Adım: Durumun Analizi

İslamcı kadın yazınında ele alınan ataerkil ve cinsiyetçi yapıya geçmeden önce, feminist teolojideki durumun temel analizine kısaca değinmek yerinde olacaktır. Feminist teologlar tarafından yapılan durumun analizinde, cinsel ayrımcılığın (sexism) yaygın olduğu belirtilmektedir. Buna göre, iki cins arasındaki bozulmuş karşılıklı ilişkinin bir işareti olan cinsiyetçilik, tıpkı ırkçılık gibi insanoğlunu sınıflara ayırmakta ve belirli roller salık vermektedir. Bu yapıda, bireylerin fiziki özellikleri sahip olacağı hakları da belirlemektedir. Cinsiyetçilikte kadınlar, bir insan olarak erkeklerden daha az değerli düşünülmekte ve kendi özel yerlerinde kalmaya mecbur edilmektedir. Tıpkı ırkçılıkta olduğu gibi cinsiyetçilikte de fiziksel özellikler, insan olmanın özü sayılmıştır²⁷.

Cinsiyetçilik (sexism) kendini, hem yapılarda hem de düşünce biçiminde göstermektedir. İlk olarak cinsiyetçilik, gücün egemen erkeklerin elinde olduğu oldukça biçimlendirilmiş yapılarda görülmektedir. Bu çeşit yapıya patriarki (patriarchy) denilmektedir. Bu yapı içinde, egemen olmayan erkekler de derecelendirilmiş boyun eğmeyi tecrübe etmektedir. Piramidin en alt katmanında yer alan ve çoğunluğu oluşturan grup, en az güce sahip olanlardır. Kadınlar ise bu piramitte kendi başlarına bir yer işgal etmezler ancak bir erkeğe ait olarak tanımlanırlar. Şu halde, en üst kademedeki yer alan kişinin eşi, alt kademedeki erkeklerin eşlerinden daha büyük statüye sahip olmaktadır. Patriarkal yapıları

²⁶ Johnson, a.g.m., s. 99.

²⁷ Johnson, a.g.m., s. 99.

anlamak için, aile yaşamına, sosyal, siyasi ve ekonomik ve dini yaşama kısa bir bakış atmak yeterlidir. Cinsiyetçilik kendini ikinci olarak, yetişkin erkek insanı diğerleri için normatif kılan ve insan olmayı erkek olmakla özdeşleştiren düşünce kalıbında göstermektedir. Bu düşünce şekli, Yunanca andros (yetişkin erkek) kelimesinden gelen androcentrism (erkek merkezli) olarak tanımlanmaktadır. Bu düşünce biçiminde kadınlar kendi başlarına insan olarak değil, ikinci bir yol ile, erkeğe bağımlı ve erkekten türemiş olarak düşünülmektedir. Bu düşünce biçiminde, kadın ve erkek cinsi insanlığın iki ayrı şekli olarak görülmekten ziyade varlığın erkek şekli "normal" ve ayrıcalıklı kabul edilmektedir²⁸.

Cinsiyetçi yaklaşım nedeniyle kadınlar, dilden ve kamu hayatından dışlanılarak marjinalize edilmiş, görünmez kılınmış ve böylece de sistematik baskıyı tecrübe etmişlerdir. Teori ve pratikte ikincil olan kadınlar, akılsız, duygusal, zayıf olarak nitelendirilerek liderlik rollerini üstlenmekten de alıkonulmuştur²⁹. Esas itibarıyla cinsiyetçilik, ataerkil yapılar ve erkek merkezli düşünce vasıtasıyla kültürel dokulara nüfuz etmiştir. Bu nedenle İslamcı kadınların, gelenekteki cinsiyetçi yaklaşımlar hakkındaki görüşlerini ele almadan önce, ataerkil yapı ve erkek merkezli düşünce hakkındaki değerlendirmelerine yer vermek daha uygun olacaktır.

1. Ataerkillik ve Erkek Merkezli Düşünce Yapısı

İslam kültürü bağlamında cinsiyetçiliği besleyen ataerkil yapıların kaynağının din mi yoksa gelenek mi olduğu üzerinde durulmaktadır. Bu konuda iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. Birinci yaklaşım, İslamcı kadın yazınında görülmektedir. Bu yaklaşımda geleneğin ataerkil karakterde olduğu dile getirilirken, seküler Müslüman feministlerin benimsediği ikincisi yaklaşımda ise hem din hem de geleneğin ataerkil karakteri sorgulanmaktadır.

Ataerkillik, maddi temelleri cinsiyetler arasındaki işbölümüne -ve özellikle üreme biyolojisinin gerçeklerine- dayanan, büyük ölçüde ideolojik alana atfedilen bir kavramdır³⁰. Bu sebeple, İslam dini ve geleneğinde cinsler arasında belirlenmiş bir işbölümünün olup olmadığı ve bu işbölümünün ataerkil bir yapıyı doğurup doğurmadığı konusu önem kazanmıştır. Patriyarkal otoritenin ilk kaynağının ekonomi olduğu³¹ dikkate alındığında ise, kadın-erkek ilişkilerini ekonomik

²⁸ Johnson, a.g.m., s. 100.

²⁹ Johnson, a.g.m., s. 101-102.

³⁰ Kandiyoti, Deniz, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar (Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler)*, çev. Aksu Bora, Fevziye Sayılan, Şirin Tekeli, Hüseyin Tapınç, Ferhunde Özbay, Metis Yayınları, İstanbul 1997, s. 110.

³¹ Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1987, s. 217.

gerekçelerle düzenleyen dini yasalar ve geleneğin önemi artmaktadır. Bu sebeple meşruiyetini dinden ve gelenekten alan ataerkil yapının çözümlenmesi gerekir. Zira Weber'in de ifade ettiği gibi ataerkillik meşruiyetini gelenekten almaktadır.

Meşruiyeti geleneğe dayalı en önemli hakimiyet tipi patriyarkalizmdir. Patriyarkal ve onun bir çeşidi olan patrimonyal otoritenin belirgin özelliği karşı gelinmez normlar sisteminin kutsal sayılmasıdır; bu normların dışına çıkılması sihirli ya da dinsel felaketle sonuçlanacaktır³².

Seküler Müslüman feministlere göre, İslam dininde erkeğin kadın karşısındaki başat konumu sarsılmamıştır³³. Aksine İslam dini ataerkil bir yapıyı tesis etmiş³⁴ ve bu yapı, İslami evlilik ve aile yapısı ile devam ettirilmiştir³⁵. İslamiyet'in yerleşmesi için erkek egemen bir aile yapısı kurmanın gerekliliğini fark eden peygamber, kısmen kadın iradesine bağlı olan bir aile yapısından, tümünden erkek denetimindeki bir aileye geçmek amacıyla çökeşlilik, boşanma, zina yasağı ve babalık teminatını tasarlamıştır³⁶. Bu bağlamda Seküler Müslüman feministler, İslam öncesinde anaerkil eğilimlerin varlığına da işaret etmişlerdir³⁷. Onlara göre, İslam düzeninde iktidar olgusunu yerleştirmek için, bu anaerkil eğilimler yok edilmiştir. Bu şekilde kadının nesneleştirilmesi, ataerkil egemenlik stratejisinin baş koşulu olduğu için yaşanması zorunlu bir süreçtir³⁸. Ayrıca erkek egemen yapıdaki İslam toplum düzeni³⁹, kadınla erkek arasında hiyerarşik bir ilişki oluşturmuştur⁴⁰. Görüldüğü gibi seküler Müslüman feministlerin ataerkil eleştirisi, gelenek kadar dinin bizzat kendisini ve İslam'ın ilk dönemini de kapsamaktadır.

Erkek hakimiyetine dayalı altı bin yıllık ataerkil toplum yapısından bu yana, insanlığın kadın boyutu yönünden kötürüm kaldığı şeklindeki kanaati⁴¹ paylaşan İslamcı kadın yazarlar, kadınların toplumsal hayatta ikincil plana itildiği gerçeğini dikkate alıp bunun nedenleri araştırmakla birlikte, İslam dininin ataerkil bir din olduğu ve kadını ikinci plana ittiği şeklindeki yaklaşımı kabul etmemişlerdir. İslamcı kadın yazarlara göre, erkek hakimiyeti İslami değildir⁴² ve gelenek içindeki ataerkil

³² Weber, a.g.e., s. 253.

³³ Saadawi, *Havva'nın Örtülü Yüzü*, çev. Sibel Özbudun, Anahtar Kitaplar, İstanbul 1991, s. 155.

³⁴ Bkz. Sabbah, *İslam'ın Bilinçaltında Kadın*, çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995, s. 26-27.

³⁵ Mernissi, Peçenin, s. 101; Saadawi, a.g.e., s. 58-59.

³⁶ Mernissi, Peçenin, s. 94.

³⁷ Mernissi, Peçenin, s. 102, 107-111; Saadawi, a.g.e., s.120.

³⁸ Sabbah, a.g.e., s. 66.

³⁹ Sabbah, a.g.e., s. 130; Mernissi, Peçenin, s. 94; Saadawi, a.g.e., s. 149.

⁴⁰ Sabbah, a.g.e., s. 130.

⁴¹ Garaudy, Roger, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, Pınar Yayınları, İstanbul 1990, s. 141-142.

⁴² Aktaş, Cihan, *Sömürü Odağında Kadın*, Bir Yayıncılık, İstanbul 1984, s. 19.

yapı, erkekler tarafından dinin meşrulaştırıcı gücü kullanılarak yerleştirilmiştir. Bu noktada Badinter'in aşağıdaki tespiti oldukça yerindedir.

Mutlak ataerkil sistemde, erkekler en önemli iktidarları ele geçirerek, aile ve site üzerinde, neredeyse her şeye kadir bir Tanrı gibi hüküm sürmekle yetinmezler. Bunlara ek olarak bir de, böylesi bir dengesizliği meşru kılacak bir inanç ve değer sistemi dayatmak zorundadırlar. Cinsler arasında son derece katı bir hiyerarşi öngören anlayışın başlangıç noktası burasıdır. Eğer dünyayı ve karısını erkek yönetiyorsa, bunun nedeni, yaradılış ve yaradanın en seçkin temsilcisinin o olmasıdır⁴³.

İslamcı kadın yazarlar yaptıkları çalışmalarda, hem dini hem de geleneği ataerkillik olgusu bağlamında incelemişler ve ataerkil yapıların ve erkek merkezli düşünce biçiminin gelenek içinde geliştiği sonucuna varmışlardır. Aynı zamanda, gelenekte var olan ataerkil yapının oluşumunda dinin eril bir dile sahip olmasının ne derece etkili olduğu da araştırılmıştır. İslamcı kadın yazınında, ataerkil yapılanmanın İslam'ın ortaya çıktığı VII. yüzyıl Arap yarımadasında da geçerli olduğu⁴⁴ ve İslam'ın ataerkil bir topluma geldiğine dikkat çekilmektedir⁴⁵. Benzer şekilde, Kur'an'ın toplumsal meseleler ile ilgili çözümlmelerine, eski Arap toplumunda var olan tutumların yansıdığı⁴⁶, Kur'an Mekke döneminde ataerkil bir topluma hitap ettiği için onların bakış açılarını da dikkate aldığı ifade edilmektedir⁴⁷. Dolayısıyla İslamcı kadın yazarlar göre, Kur'an'da ataerkil ifadelerin ve ataerkil bir fonun varlığı oldukça doğaldır. Doğal olmayan husus Wadud'un da ifade ettiği gibi, bu ataerkil fonunun daha sonraki yorumcular tarafından mutlaklaştırılması ve geleneğin ataerkil bakış açısını kutsamasıdır.

Kur'an vahyinin nazil olduğu dönemdeki kültürel önyargılar, daha sonraki yorumcuları da etkilemiştir. Kur'an farklı toplumsal çevrelere intibak edebilme vasfına sahip olduğu halde, VII. yüzyıl Arabistan'ında varolan belirli bir toplumsal düzeni desteklediği şeklinde yanlış anlaşılmıştır⁴⁸.

İslamcı kadın yazarlara göre ataerkillik, yalnızca İslam kültüründe mevcut olan, İslam kültürüyle özdeşleşmiş veya sırf bu kültür tarafından üretilmiş bir özellik değildir⁴⁹. Aynı şekilde, İslam'ın bugünkü uygulanış şekli ataerkil bir görünüme sahip olsa da İslam'ın gerçekte böyle olmadığı dile getirilmektedir. Bu kadın

⁴³ Badinter, Elisabeth, *Biri Ötekidir (Kadınla Erkek Arasındaki Yeni İlişkiler ya da Androjen Devrim)*, çev. Şirin Tekeli, Afa Yayınları, İstanbul 1992, s. 83-84.

⁴⁴ Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Kitabiyat, Ankara 2001, s. 32-33.

⁴⁵ Wadud, Amine, *Kur'an ve Kadın*, çev. Nazife Şişman, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 125.

⁴⁶ Wadud, a.g.e., s. 135.

⁴⁷ Wadud, a.g.e., s. 90.

⁴⁸ Wadud, a.g.e., s. 125.

⁴⁹ Aktaş, Cihan, *Mahremiyetin Tükenişi*, Nehir Yayınları, İstanbul 1995, s. 239.

yazarlara göre, Kur'an'daki genel ilkeler ve ideal toplum anlayışı dikkate alındığında, Kur'an'ın zamanda geriye gidış yerine farklı toplumlar için ileriye götüren bir değişime yöneltildiğini görülebilir. Sonuç olarak, günümüz toplumları ilk İslam toplumunun noksanlıkları ile sınırlandırılmamalıdır⁵⁰. Wadud'un da belirttiği gibi Kur'an, toplumsal ataerkillik, evlilikte ataerkillik gibi bazı konularda tarafsız bir tutum takınmıştır⁵¹. Ne var ki, bu tarafsız tavır o dönem için oldukça makuldür. Çünkü Kur'an'ın tek hedefi, kadınlarla ilgili bilincin yükseltilmesi gibi toplumsal etkileşimin bir tek yönü deęildir⁵².

Ataerkil yapılarla birlikte değerlendirilmesi gereken bir diğer önemli olgu da, erkek merkezietçi düşünce biçimidir. Batılı feminist teologların, "erkek merkezli düşünce, topluma ve kiliseye öylesine nüfuz etmiştir ki neredeyse gelenekteki etkili bütün erkek teologlar bu şekilde düşünmüşlerdir"⁵³ şeklindeki tespitleri İslamcı kadın yazarlar tarafından da ifade edilmiştir. Onlara göre, İslam geleneği içindeki hakim yaklaşım⁵⁴ da erkek merkezietçidir. Erkek merkezli düşünce biçimi ile şekillenmiş kültür ve toplumda, erkeklik özellikleri ve değerleri öncelenmekte ve böylece de, kadına ait kabul edilen özellikler ve değerler önemsizleştirilmiş olmaktadır. Buna bağlı olarak, erkekler tarafından kadınları kendilerine bağlamak için üretilen söylemler, kadınları bu söylemlere indirgemek için oldukça etkili bir yöntem olmuştur⁵⁵. Ataerkil dünya görüşünün -erkeği önceleyerek kadını asıl insan konumundan uzaklaştıran- dogmaların, bir doğa yasası değil, bir bakış açısı ve anlamlandırma biçimi olduğunun ayırdına varılmasıyla⁵⁶ İslamcı kadın yazarlar, erkek değerlerinin ön plana çıkarılıp kadın değerlerinin ikincil planda itilmesini eleştirmeye başlamışlardır⁵⁷.

İslamcı kadın yazınında, ataerkilliğe karşı çıkılması gerektiği fikri bütün yazarlar tarafından dile getirilmiştir. Ancak bu karşı çıkış, anaerkil bir kültürün oluşturulması adına değil eşitlikçi ve işbirliğine dayanan bir sistem için yapılmaktadır⁵⁸. Aynı zamanda İslamcı kadınlar, ataerkil gelenek içinde erkek

⁵⁰ Wadud, s. 126.

⁵¹ Wadud, s. 31.

⁵² Wadud, s. 31.

⁵³ Johnson, a.g.m., s. 100-101.

⁵⁴ İslam geleneği içinde, kadını özelliğe önem atfeden tasavvufi görüş de mevcuttur. Bu konu daha sonraki bölümlerde ele alınacaktır.

⁵⁵ Sabbah, a.g.e., s. 23.

⁵⁶ Tuksal, a.g.e., s. 89.

⁵⁷ Aktaş, *Modernizmin Evsizliği*, s. 16.

⁵⁸ Wadud, s. 153.

merkezli bakış açısının sindiği Kur'an yorumları, hadis rivayetleri⁵⁹ ve İslam hukukunu araştırıp çözümlenmektedirler⁶⁰.

Ataerkillik ve erkek merkezli düşünce yapısını ele aldıktan sonra, bu yapılar içinde belirginleşen cinsiyetçilik konusuna geçilebilir. Aynı zamanda, son dönemde üzerinde pek çok çalışmanın yapıldığı toplumsal cinsiyet konusu da, cinsiyetçi yaklaşımların eleştirisinin bir ürünü olduğu için ele alınmalıdır.

2. Cinsiyetçilik (Sexism) ve Toplumsal Cinsiyet (Gender)

Cinsiyetçilik, toplumda ve kültürde kadının daha az değerli kabul edilmesidir ki burada belirleyici unsur, biyolojik özellikler olmaktadır. Belirli roller bağlamında sabit erkek ve kadınlık kimliklerini belirleyen cinsiyetçi yaklaşımın İslam kültüründe de var olduğu bilinmektedir. Bu sebeple, İslamcı kadın yazınında da ataerkil yapılar ve erkek merkezli düşünce üzerindeki çalışmalarda cinsiyetçi yaklaşımlar sorgulanmaktadır. Bu çalışmalarda, İslam kültüründe cinsiyetçi (sexist) bir yaklaşımın var olduğu kabul edilmekle birlikte cinsiyetçi yaklaşımın İslam dinin kendisinden değil yorumlarından kaynaklandığı belirtilmektedir. Bu yaklaşımın dini yorumlara da yansması nedeni ile kadınlar toplumda ikinci plana itilmiş ve gelenek içinde kadın karşıtı bir söylem inşa edilmiştir. O halde bu yorumlara alternatif yorumlar getirmek gerekmektedir.

Seküler Müslüman feministler, bizzat dinin mekanı cinsiyete/cinsiyet rollerine göre böldüğünü iddia ederken⁶¹, İslamcı kadın yazarlara göre bu dağılım, gelenek içinde kurgulanmıştır. Geleneksel kadın rolleri, ideal erkek rolüne karşıt olarak inşa edilerek ataerkilliğin devamı sağlanmıştır. Dolayısıyla, İslam geleneğindeki kadın anlayışı ve kadın rolleri üzerinde durmak gerekmektedir. Erkek ve kadınlara içkin oldukları düşünülen niteliklerin gerçekte toplumdan, çevreden ve çeşitli toplumsallaşma ve eğitim süreçlerinden edinildiği ve cinsiyetler arasındaki ilişkilerin değişmez, ezeli bir modeli olmadığı gerçeğine ilişkin pek çok kanıt vardır⁶².

Müslüman toplumların çoğunda cinsiyet eşitsizliği görülmektedir. Temeli dine dayandırılan bu eşitsizliğin en belirgin görüldüğü alan ise İslam hukukudur⁶³. Benzer şekilde, hadis rivayetlerinde de cinsiyetçi yaklaşımın örnekleri

⁵⁹ Tuksal, a.g.e., s. 23.

⁶⁰ Bu araştırmalar hakkındaki daha geniş bilgi Kutsal Metinlerin Yorumlanması başlığı altında ele alınacaktır.

⁶¹ Mernissi, Fatima, *Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza*, çev. Aytül Kantarcı, Epos Yayınları, Ankara 2003, s. 102.

⁶² Saadawi, a.g.e., s. 103.

⁶³ Haddad, a.g.e., s. 164.

görülmektedir. Bu nedenle, İslamcı kadın yazarlar Kur'an'ı temel alarak İslam kültüründeki cinsiyetçi yaklaşımları değerlendirmektedir. Onlara göre, Kur'an'da cinsel ayrımcılık yoktur(Hucurat 13)⁶⁴. Bununla birlikte, gelenek içinde cinsiyetçiliğin örnekleri bulunabilir. Mesela, hayızlı kadın ile cinsel ilişkiye girmek haram fiillerden sayıldığı halde, bu konuda fıkıhçıların değerlendirmeleri cinsiyetçi bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Fakihler bu haram fiili, erkek suçu olarak değerlendirmişler ve oldukça cüzi bir ceza vermişlerdir. Ancak Tuksal'ın da ifade ettiği gibi, kadına ait kabul edilen nankörlük, kıskançlık gibi özellikler söz konusu olduğunda verilen ceza oldukça ağırdır.

Nankörlük, cimrilik, huysuzluk, kıskançlık gibi kadın suçlarına cehennem cezasının uygun görüldüğü bir literatürde 'bir haramın işlenmesi' olarak tanımlanan 'erkek suçu'na çoğu alimce kefaretin bile gereksiz bulunması, cinsiyetçi bir yaklaşımın varlığını açıkça gözler önüne sermektedir.⁶⁵

Cinsiyetçilik sistemi, sadece kadınların değil aynı zamanda güçlü, rasyonel, kontrollü gibi insanlık özelliklerinin dar çerçevesine hapsedilen erkeğin de değerini azaltmakta ve erkeğin kendisini diğer özellikler açısından geliştirmesine izin vermemektedir⁶⁶. Ancak Mernissi'ye göre, İslami düzen cinsiyetçi (sexist) değildir, çünkü bu sistemde erkeğin kendini gerçekleştirme en az kadınıniki kadar zayıf ve sınırlı tutulmuştur⁶⁷.

Cinsiyetçilik ile bağlantılı olan toplumsal cinsiyet konusu son zamanlarda üzerinde yoğun olarak çalışılan bir konudur. Toplumsal cinsiyet kavramı, din ve kültürün etkisi ile şekillenen kadın ve erkek rolleri üzerindeki tartışmalarda kullanılmaktadır. Toplumsal cinsiyet yaklaşımına göre, kadın ve erkeğin nasıl davranması gerektiği, hangi rolleri üstleneceği toplum tarafından belirlenmektedir. Toplumsal cinsiyet rollerinin, kadın ve erkeği farklı alanlara yerleştirdiği, kadını geri plana ittiği ve böylece ataerkil sistemi devam ettiği kabul edilmektedir. Aynı zamanda kadın ve erkek tanımlarının toplumsal roller bağlamında yapılmasının cinsiyetçi bir yaklaşımı doğurduğu da vurgulanmaktadır.

Kadın sorunu ve toplumsal cinsiyet ilişkileri, bu yüzyılın başından itibaren Müslüman dünyadaki dini ve siyasi söylemlerin merkezinde yer almıştır. Ancak İslam ve toplumsal cinsiyet ilişkisi konusunda farklı yaklaşımlar mevcuttur⁶⁸.

⁶⁴ Aktaş, *Modernizmin Evsizliği*, s. 20.

⁶⁵ Tuksal, a.g.e., s. 171.

⁶⁶ Johnson, a.g.m., s. 102.

⁶⁷ Mernissi, *Peçenin Ötesi*, s. 215.

⁶⁸ Hosseini, a.g.e., s. 3.

İslam'ın kadına boyun eğdirdiğini düşünenler ile kadın sorununu çözmek için yegane kaynak olarak İslam'ı görenler konuya farklı açılardan yaklaşmaktadır.

İslamcı kadın yazarlar, "cinsiyet ayrımının ve erkek müminin kadın müminle sürdürdüğü egemenlik ilişkisinin, İslam alemini ayakta tutan, ona yansıyan ve onu yansıtan temel bir ilişki biçimi olduğu yönündeki iddiayı"⁶⁹ dikkate alarak toplumsal cinsiyet konusunu tartışmışlardır. Bu bağlamda, toplumsal cinsiyet rollerinin din tarafından mı yoksa gelenek tarafından mı inşa edildiği önem kazanmaktadır. Yine bu rollerin, kadının toplumsal hayattan geri kalışı ile yakından ilişkili olması da konunun önemini artırmaktadır. Genel olarak dile getirilen görüş, toplumsal cinsiyet rollerinin gelenek içinde oluşturulduğudur. Cinsiyetçi bir yaklaşımın ürünü olarak da görülen ve kadını özel alana hapseden roller dağılımının gelenek içinde nasıl inşa edildiğine dair birtakım çözümler de yapılmıştır. Bu çözümlerinde özellikle Kur'an'a başvurulmaktadır⁷⁰. Bu sebeple, tartışmaların üzerinde yoğunlaştığı Nisa Suresi 34. ayet üzerindeki görüşler üzerinde durulmadır. Bu ayet (kavvâmûne alâ), kadınlarla erkekler arasındaki ilişki ile ilgili kabul edilen tek önemli ayettir; erkekler kadınlara üstün kılınmıştır⁷¹. Bu ayette geçen kavvâmûne alâ ifadesi üzerinde farklı iki temel yaklaşım vardır⁷². Birinci yaklaşımda, erkeklerin kadınlardan üstün olduğu iddia edilmektedir. İkinci yaklaşımda ise, VII. yüzyıl Arabistan'ında erkeklerin, parayı kazandıkları için kadınların koruyucuları oldukları vurgulanmaktadır⁷³.

Seküler Müslüman feministlere göre bu ayette yer alan *kavvâmûne alâ* ifadesi, erkeklerin kadınlardan üstün olduğu fikrini pekiştirmektedir⁷⁴. Bu ayet ile cinsiyet rolleri çok açık bir şekilde tanımlanmıştır ve rollerin dağılımında ekonomik gerekçelerin önemi büyüktür⁷⁵. Buna göre, kadın cinsel nesne, erkek ise geçim sağlayan kişidir⁷⁶. Erkeğin yaratılıştan üstün olduğunu düşünen gelenekselciler ise, bu ayete dayanarak evde sorumlu olan kişinin doğal olarak toplumun dini ve siyasi liderliğini de üstleneceğini iddia etmektedirler⁷⁷. İslamcı kadın yazarlar ise, aynı ayeti hem seküler Müslüman feministlerden hem de gelenekselcilerden farklı bir şekilde ele almaktadır. Ayette erkeklerin kadınların nafakalarını sağladıkları için

⁶⁹ Sabbah, a.g.e., s. 94.

⁷⁰ Haddad, a.g.e., s. 12.

⁷¹ Wadud, a.g.e., s. 110.

⁷² Bkz. Haddad, a.g.e., s. 30-42.

⁷³ Haddad, a.g.e., s. 163.

⁷⁴ Sabbah, a.g.e., s. 107.

⁷⁵ Mernissi, *Kadınların İsyanı*, s. 106.

⁷⁶ Mernissi, *Kadınların İsyanı*, s. 107.

⁷⁷ Haddad, a.g.e., s. 14.

onların koruyucuları olduğu fikrinin işlendiğini belirten yazarlara göre, bu rol dağılımı erkeklerin üstün olmasını gerektirmez. Zira, eşitlikçi bir yaklaşımı ön plana çıkaran Kur'an'da, kadın ve erkek tam ahlaki ve dini eşitliğe (Ahzâp 35) sahiptir⁷⁸. Kur'an'da ahlaki ve dini eşitliğin açıkça dile getirilmiş olması, kadın yazarların neden İslam'ın cinsiyetçi olmadığına ısrar ettiklerini de açıklamaktadır⁷⁹. İslamcı kadın yazarlar, Kur'an'daki kadın erkek eşitliğini açıklayan ayetleri ele alıp toplumsal cinsiyet konusunu tartışmaktadırlar. Örneğin, Nisa Suresi 34. ayet ile ilgili değerlendirmede Hucurât Suresinin 13. ayetine özellikle değinilmektedir.

Roller dağılımı, genellikle kadın ve erkeğin farklı özelliklere sahip olmasına bağlanmaktadır⁸⁰. Esas itibari ile toplumsal cinsiyet rolleri ve biyolojik özellikler arasında yakın bir ilişki vardır. Ancak sorun, toplumsal rollerin erkeğin üstünlüğünü vurgulayacak şekilde ele alınmasından kaynaklanmaktadır. İslamcı kadın yazarlara göre cinsler arasındaki farklılık, erkeğin kadından üstün olmasını gerektirmez⁸¹, çünkü Kur'an erkek ve dişi arasındaki anatomik farkı kabul ettiği gibi, her kültürün tanımladığı farklı toplumsal cinsiyet rollerinin de olabileceğini kabul etmiştir. Ayrıca Kur'an, kadın ve erkek arasındaki işlevsel farklılığın önemini de vurgulamıştır. Aynı zamanda, kadınlar ve erkekler arasındaki birbiriyle uyum içinde, birbirini destekleyen fonksiyonel ilişkilere önem veren Kur'an, her bir cinsiyet için her kültürde geçerli olacak tek bir rol veya bir dizi rol tanımını ne desteklemiş ne de önermiştir⁸².

Kadınla erkek arasındaki farklılıkları kabul eden İslamcı kadın yazarlara göre bu farklılıklar, kadınların asli doğalarından (fitrat) kaynaklanmaz. Aynı zamanda bu farklılıklara nispet edilen ve kadınları aşağı, fitraten kötü, zihni olarak yetersiz ve ruhen de eksik olarak tanımlayan değerlere de karşı çıkmaktadır⁸³. Gelenek içinde kadının, hep biyoloji ile ilgili işlevlerle sınırlandırıldığına dikkat çeken Wadud, erkeğin kadından üstün ve daha önemli, kadının yapamayacağı işleri yapabilecek geniş kapasiteye sahip, doğuştan lider ve yönetici olarak sunulmasının, erkeğin daha fazla insan olduğu fikrini geliştirdiğini ifade etmektedir⁸⁴. Halbuki kadın veya erkek tabiatından kaynaklanan (doğuştan) bir değere sahip değildir. Zira Kur'an kadın ve erkek rolleriyle ilgili, her cinsiyet için kadınlar sadece bu rolü

⁷⁸ Ahmed, a.g.e., s. 64-65.

⁷⁹ Ahmed, a.g.e., s. 66.

⁸⁰ Haddad, a.g.e., s. 15.

⁸¹ Haddad, a.g.e., s. 67.

⁸² Wadud, a.g.e., s. 29-30.

⁸³ Wadud, a.g.e., s. 28.

⁸⁴ Wadud, a.g.e., s. 28.

üstlenmeli, erkeklerse şu rolü üstlenmeli şeklinde tek bir rol teklif edecek kadar kesin bir belirleme yapmamıştır⁸⁵. Bununla birlikte seküler Müslüman kadınlar, Kur'an'a dayanarak belirlenen cinsiyet rollerinin değişmez olduğunu ve bu konuda değişiklik önermenin tanrısal iradeyi bozma çabası olarak görüldüğünü iddia etmişlerdir⁸⁶. Ancak İslamcı kadınlara göre kadını ikincilleştiren rol dağılımında, dinin meşrulaştırıcı gücünü kullanan ataerkil geleneğin etkileri hissedilmektedir. Bu noktada, Tuksal'ın şu sözlerine yer vermek uygun olacaktır.

Dinin meşrulaştırıcı gücüyle, cinsler arası rol ve işlevlerdeki farklılaşma, değerli sayılan özellik ve rollerin egemen (erkek) cinse, aşağılanan özellik ve rollerin öteki (kadın) cinse atfedilmesini ve bu durumun bir cinsin lehine öteki cinsin aleyhine olacak şekilde, toplumsal yapılanmanın bütün katmanlarında kurumlaşarak yaygınlaşması sonucunu getirmiştir⁸⁷.

Kur'an, kadın ve erkeğin ontolojik benzerlik/aynılığı prensibini kabul etmekle birlikte, benzerlik/aynılığı tanımlamak için erkeği bir paradigma olarak kullanmadığı gibi, cinslerin özgüllüğünü de kabul etmiştir. Aynı şekilde, bazı konular açısından erkek ve kadına farklı davranmış olsa da cinslerin farklılığı ya da eşitsizliği kavramını desteklememiştir⁸⁸. Kur'an'da cinsiyet, sosyal bir kategori olarak değil ontolojik olarak sunulmuştur. Aynı zamanda Kur'an cinsiyeti, kadınlara karşı ayırım yapan ontolojik ve sosyolojik hiyerarşileri inşa etmek için kullanmamıştır. Bu nedenle, Kuran cinsiyete özgü farklılıkları kabul etmiş, fakat bu cinslerin ayrıştırılması yaklaşımını meydana getirmemiştir. Bununla birlikte, Kur'an öğretilerine dayanan cinsiyet (sex) ve toplumsal cinsiyet (gender) arasındaki belirli ilişkiyi teorize etmek zor olduğu gibi, cinsiyet/toplumsal cinsiyet hiyerarşilerini ya da eşitsizliğini biyolojik cinsiyete atfetmek de zordur. Çünkü Kur'an'da kadın, erkeğe karşı ya da yaratılışın daha aşağı yönü olarak tanımlanmamıştır⁸⁹.

Kur'ani dünya görüşünde cinsiyet eşitliği (gender equality) ile ilgili hususlara da değinilmektedir⁹⁰. İslamcı kadın yazarlara göre bir iki ayet dışında, Kur'an'ın kadın eşitliğine imkan tanımıştır. Örneğin, Kur'an'da Havva'nın Adem'in kaburga kemiğinden yaratıldığına dair bir bilgi yoktur. Şu halde, kadın hakkındaki

⁸⁵ Wadud, a.g.e., s. 100.

⁸⁶ Berktaç, Fatmagül, *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın*, Metis Yayınları, İstanbul 1996, s. 112-113.

⁸⁷ Tuksal, a.g.e., s. 34-35.

⁸⁸ Barlas, Asma, *Believing Women in Islam (Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an)*, University of Texas Press, Austin 2002, s. 133.

⁸⁹ Barlas, a.g.e., s. 165.

⁹⁰ Wadud, a.g.e., s. 141.

olumsuz gelişmelerin asıl sorumlusu, Peygamberin öğretilerini istedikleri gibi yorumlayan erkeklerdir⁹¹.

Kur'an'da yer alan işlevsel farklılıklar, geleneksel anlayışta erkeklerin doğuştan kadınlardan daha üstün olduğu fikrini desteklemek üzere kullanılmıştır. Bu fonksiyonel farklılıklar, rollere ve rol beklentilerine işaret etmektedir. Bu konuyu takva olgusu bağlamında ele alan Wadud, Kur'an'ın belirgin toplumsal cinsiyet rolleri sunmadığı görüşündedir.

Kadının belli başlı farkı, onun çocuk dünyaya getirme yeteneğine dayandırıldığı için çocuk doğurma kadının en önemli işlevi olarak görülür. Bu sebeple kadınların tüm eğitimi, kocasına bağlı kadınlar ve ideal anneler yetiştirilmesine yönelik olmalı fikri vardır. Oysa Kur'an'ın hiçbir yerinde çocuk doğurmanın bir kadının belli başlı görevi olduğuna işaret eden bir ifade yer almamaktadır.⁹²

Toplum hayatında erkeklerin işleri kadınların işlerinden daha değerli kabul edilmektedir. Bu sebeple kadınların toplumsal cinsiyet rolleri, onların toplumdaki değeri ve birey olarak varoluşlarıyla ilgili bazı problemlere neden olmaktadır. Kur'an insanları yaptıkları işlere göre ayırtmış olsa da belirli amellere belirli değerleri atfetmemiştir⁹³. Aynı zamanda, Kur'an'da kadın ve erkek için kesin roller de belirlenmemiştir. Bu rollerin belirlenmesi toplumların kendilerine bırakılmıştır⁹⁴. Bu noktada Kur'an'a bütüncül bir bakış açısıyla bakıldığında, kadının toplumsal rolünün sadece ev işleri ve annelik rolü ile sınırlandırılmadığı görülebileceği gibi, kadının özel alanda gerçekleştirdiği katılım ve beceriler de önemli ve anlamlı kabul edilebilecektir⁹⁵. Aynı zamanda, Peygamberin ev işlerine yardım edip çocuklarla ilgilenmesi bu işlerin sadece kadınlara ait olmadıklarının da bir göstergesi kabul edilmektedir⁹⁶. İslamcı kadın yazarlara göre Müslüman kadının varlığı, ne evle sınırlandırılabilir ne de tanımlanabilir⁹⁷. Bu yaklaşıma dayanak olarak da, İslam hukukunda kadının ev işlerinden sorumlu tutulamayacağı ancak iş bölümünün örf ve adetlere göre düzenlenebileceği şeklindeki görüş dile getirilmektedir⁹⁸.

İslam kültüründe görülen toplumsal cinsiyet olgusunun, gelenek içinde cinsler arasında eşitsizliğe neden olarak nasıl geliştiği üzerinde de durulmaktadır. İlk İslam toplumunda, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini kaldırmaya imkan veren

⁹¹ Haddad, a.g.e., s. 163.

⁹² Wadud, a.g.e., s. 101-102.

⁹³ Wadud, a.g.e., s. 105.

⁹⁴ Wadud, a.g.e., s. 106.

⁹⁵ Wadud, a.g.e., s. 138.

⁹⁶ Aktaş, *Modernizmin Evsizliği*, s. 77.

⁹⁷ Aktaş, *Modernizmin Evsizliği*, s. 72.

⁹⁸ Aktaş, *Modernizmin Evsizliği*, s. 75.

gelişmeler, daha sonraki dönemlerde özellikle de Abbasi Döneminde tamamen ortadan kalkmıştır.

İlk İslam toplumunda peygamberin kadınlara olumlu tavrına rağmen daha sonraki dönemlerde kadın düşmanı bir tavır gelişmiştir⁹⁹. Peygamber döneminde, kadınlara aile ve sosyal hayatta haklar ve ayrıcalıklar verilmiştir. Ancak daha sonraki dönemlerde, Müslüman olanların önceki inanışları ve daha sonraki dönemlerde de Kur'an'ın erkek merkezli yorumlarının etkisi ile Müslüman kadının toplumdaki yeri sarsılmış ve eşitsizlik belirmiştir¹⁰⁰. Kentsel Abbasi toplumunun egemen sınıflarındaki değerlere odaklanarak cinsiyet konusunu¹⁰¹ ele alan Leila Ahmed'e göre, Abbasi döneminde toplumsal cinsiyet yaklaşımları daha belirgin olarak değişmiştir. Bu değişim, İslam mesajının yorumlanmasına da etkili olmuştur¹⁰². Ahmed'e göre, Abbasi toplumundaki kadın algılayışı ve toplumsal cinsiyet algılayışı ilk dönemden oldukça farklıdır¹⁰³. Aynı zamanda bu dönemde kurumlaşan cariyeye fenomeninin cinsel eşitsizliği pekiştirdiği düşünülmektedir. Mernissi'ye göre, Kutsal ve dünyevi kadın modellerinin (huri ve cariyeye) İslam uygarlığında cinsiyet rollerinin oluşturulması ve korunmasında büyük etkisi olmuştur¹⁰⁴.

Kutsal dışı modeli (huri) ile laik modeller (Abbasilerin tarihsel cariyesi ve Binbir Gece Masalları'nın hayali cariyesi) arasındaki bağlantının, Müslüman Araplarda cinsiyete dayalı işbölümündeki cinsiyet modelleri ve rol teşekkülünde büyük önemi olmuştur¹⁰⁵.

Gelenek bağlamında üzerinde durulan önemli bir nokta da, hakim İslami söylemin toplumsal cinsiyet rollerindeki eşitsiz dağılımı destekleyen tavrının, tasavvufi söylemde yer almamış olmasıdır. Tasavvufi söylem, hakim söylemin aksine toplumsal cinsiyet açısından olumlu bir yol izlemiştir¹⁰⁶. Hatta denilebilir ki İslam geleneği içinde tasavvuf düşüncesi, kurumsal İslam'ın inşa ettiği toplumsal cinsiyete meydan okumuştur. Kurumsal İslam kadınların toplumsal rolleri olarak annelik ve eşliğe vurgu yaparken, manevi-dini üstünlüğü önceleyen tasavvuf, kadınların manevi yolculuklarına önemli bir yer vermiştir¹⁰⁷. Sufilerin kadınısı olarak nitelendirilen sevgi, güzellik, merhamet gibi özellikleri Tanrı konusunda ön plana

⁹⁹ Ahmed, a.g.e., s. 67.

¹⁰⁰ Haddad, a.g.e., s. 163.

¹⁰¹ Ahmed, a.g.e., s. 69.

¹⁰² Ahmed, a.g.e., s. 82-83.

¹⁰³ Ahmed, a.g.e., s. 84.

¹⁰⁴ Mernissi, *Kadınların İsyanı*, s. 36.

¹⁰⁵ Mernissi, *Kadınların İsyanı*, s. 11.

¹⁰⁶ Ahmed, a.g.e., s. 96-98.

¹⁰⁷ Ahmed, a.g.e., s. 66.

çıkarmaları¹⁰⁸ da bu açıdan önemlidir. Ne var ki, eşitlikçi yaklaşımı dile getiren tasavvufun hakim söylem olamaması, özellikle Abbasi döneminden itibaren İslam'ın erkek merkezli yorumunun ön plana çıkmasına ve erkek merkezli yasaların oluşturulmasına neden olmuştur¹⁰⁹.

Toplumsal cinsiyet konusunda değinilen bir diğer önemli nokta da, Tanrı'nın erkek olarak ele alınmasıdır. Tanrının cinsiyetli sunumu, cinslerin belirli bir şekilde yapılandırılmasına neden olduğu için problemlidir¹¹⁰. Ancak İslam geleneğinde, Tanrı'nın erkek olarak sunulup sunulmadığından ziyade, erkek/erkeklik tanımları sorunludur. Müslümanlar Tanrı'nın baba/erkek olarak sunumuna karşı çıkarlarken, çoğunlukla Tanrı'yı linguistik açıdan erkeksileştirmeye ve erkeklerin kadın üzerinde yönetici ve imtiyaz sahibi olduğu şeklindeki görüşü yaymaya devam etmişlerdir¹¹¹. Peki, İslami prensipler dahilinde erkeklik nasıl anlaşılmalıdır? Pek çok ayet açıkça erkeklerin kadınlar üstünde haksız güç kullanımına karşı uyarılar, korkutmalar, öğütlerde bulunurken Kur'an'ın yorumlarıyla erkeklik ve erkek rolleri nasıl anlaşılmalıdır? Bu soruların cevabını bulabilmek için, dini metinlerde ve erkeklerin merkeze konulduğu söylemlerin çıkış noktası olan erkeklik nosyonunun ciddi olarak araştırılması gerekmektedir¹¹². Aynı zamanda, kadınlık ve erkeklik ilkelerinin nüfuz ettiği Müslümanların Tanrı kavramlaştırması¹¹³ da araştırılmalıdır. Gerçekte Kur'an, kadın ve erkeği ne ikili zıtlıklar açısından tanımlamış ne de kadını daha az ya da kusurlu erkek olarak resmetmiştir. Hatta Kur'an'da kadınlar cinsiyetleri nedeniyle bir ayrıma tabi tutulmamışlardır¹¹⁴. Bu durum, Kur'an'ın insanlar için değişmez bir tabiat atfetmemesinde net bir şekilde görülebilir.

Kur'an'da, erkekle kadın arasında ruhi potansiyel açısından ezeli ve ebedi bir farklılık olduğuna dair herhangi bir işaret de yoktur. O halde kadınlık erkek arasında varolan farklılıklar, asli bir değere sahip değildir. Aksi halde, İslam'ın önemle üzerinde durduğu özgür irade anlamsız olurdu. Asıl problem, bu farklılıkların nasıl ve ne zaman meydana geldiği belirlenmeye çalışıldığında ortaya çıkmaktadır¹¹⁵. Erillik (masculinity) ve dişillik (femininity), erkek ve dişi şahısların ne ezeli fitratına işlenmiş, yaratılmış özelliklerdir, ne de Kur'an'ın bahsettiği veya ima ettiği kavramlardır. Erillik ve dişillik, her cinsiyetin nasıl bir fonksiyon icra

¹⁰⁸ Barlas, a.g.e., s. 101.

¹⁰⁹ Ahmed, a.g.e., s. 67.

¹¹⁰ Barlas, a.g.e., s. 95.

¹¹¹ Barlas, a.g.e., s. 99.

¹¹² Bakr, a.g.y.

¹¹³ Barlas, a.g.e., s. 101.

¹¹⁴ Barlas, a.g.e., s. 129-130.

¹¹⁵ Wadud, a.g.e., s. 63.

edeceğinin kültürel olarak belirlenmesi esasına bağlı olarak tanımlanan özelliklerdir. Bu kavramlar, bu tarz bir ima Kur'an'da açıkça yer almamasına rağmen, Kur'an tefsirlerinde büyük ve önemli bir yer işgal etmektedir¹¹⁶. Erkek bakış açısı ile yazılmış tefsirlerde, erkek olması gereken (norm) olarak sunulmuştur ki bu da erkeğin tam insanı temsil ettiği varsayımına dayanmaktadır. Bu tür tefsirler, her iki cinsin de potansiyelini kısıtlayan kadın ve erkek kalıp yargılarını teşvik etmiştir. En önemli sorun, bu yorumların tefsirin yazarına değil de Kur'an'ın kendisine atfedilmesidir¹¹⁷. Bu sebeple, Kur'an'ın yeniden yorumlanması bir gereklilik haline gelmiştir.

Durumun analizi bölümünde İslamcı kadın yazarların, gelenek içinde sistemleşen ataerkillik, cinsiyetçilik ve toplumsal cinsiyet konuları hakkındaki değerlendirmeleri ele alınmıştır. Şimdi de bu değerlendirmelerin ışığında, ikinci adımda yer alan geleneğin eleştirisine geçilebilir.

B. İkinci Adım: Geleneğe Eleştiri

Kadına karşı önyargılı tutumların gelişmesinin ve kadına karşı baskının (oppression) kaynağı olarak görülen geleneğin eleştirisi, İslamcı kadın yazınına daha yakından tanıyabilmek için gereken ikinci adımdır.

İslam kültürü içinde yer alan seküler ve İslamcı kadın yazarların eleştirileri geleneğin erkek merkezli ve cinsiyetçi bakış açısını doğurduğu noktasında birleşmektedir. Bununla birlikte geleneğin ataerkil yapılanmasının kaynağının din mi yoksa dinin yorumları mı olduğu konusunda farklı bir yol izlenmektedir. Seküler Müslüman yazarlar, kaynak olarak dini görürken, İslamcı kadın yazarlara göre kadının toplumda etkin olamaması İslam dininden değil onun yorumları ve uygulamalarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Tuksal'ın da vurguladığı gibi, kadının ikincilliği sorunu ataerkil gelenekten kaynaklanmaktadır.

Kadının ikincilliğini ortaya koyan iddiaların İslam geleneğinde de kesin ve net ifadelerle savunulmuş olması, ataerkil geleneğin yaygınlığını göstermektedir. Dinin meşrulaştırıcı gücüyle, cinsler arası rol ve işlevlerdeki farklılaşma, değerli sayılan özellik ve rollerin egemen (erkek) cinse, aşağılanan özellik ve rollerin öteki (kadın) cinse atfedilmesini ve bu durumun bir cinsin lehine öteki cinsin aleyhine olacak şekilde, toplumsal yapılanmanın bütün katmanlarında kurumlaşarak yaygınlaşması sonucunu getirmiştir¹¹⁸.

¹¹⁶ Wadud, a.g.e., s. 47.

¹¹⁷ Wadud, a.g.e., s. 63-64.

¹¹⁸ Tuksal, a.g.e., s. 34-35.

Gelenek içinde sistemleşmiş olan ataerkil yapı, cinsiyetçi bir bakış açısının doğmasının da ana nedenidir. Yaşadıkları dönemden geriye doğru bakan ve kadınların toplumda nasıl ikincil kategoriye dahil edildiğini anlamaya çalışan İslamcı kadın yazarlar, geleneğe karşı ortak bir tutum takınmışlardır. Onlara göre gelenek, ilk İslam toplumunda temelleri atılmış olan ve kadını toplumsal birey olma statüsüne yükseltmeyi hedefleyen¹¹⁹ uygulamaların ve düşünce gelişimini geriye döndürmüştür. Kadınların toplumdaki dışlanması "fitne" söylemi¹²⁰ ile meşru zemine taşınırken, bir yandan da İslam düşüncesi içindeki ortodoks söylem kadını erkeğin karşısına koyarak erkek merkezli bakış açısının gelişimine katkı sağlamıştır. Bu sebeple geçmişin feminist bir okuması ile İslam mirasının araştırılması gerektiğini savunan Mernissi¹²¹, İslam tarihindeki üç dönem üzerinde durmaktadır; Peygamber dönemi, Emeviler ve Abbasiler. Ona göre, kadının hakkındaki olumsuz yaklaşımlar Abbasiler döneminde kalıcı hale gelmiştir. Aynı şekilde İslamcı kadın yazarlar da, Abbasi döneminden itibaren bir yandan kadınların özel alana kapatıldığını diğer yandan ise kadın/erkek dikotomisinin İslam düşünce geleneğinde kökleşmeye başladığı görüşündedirler.

İslam'ın kadını ikinci plana ittiği şeklindeki iddialara cevap niteliği de taşıyan geleneğin eleştirisi, İslamcı kadın yazının belirgin bir özelliğidir. Bu eleştiri, İslam düşüncesi içine sinen kadın-karşıtı söylemlerin dini kaynakların kullanımı ile gelenek içinde sistemleştiği görüşüne dayanmaktadır. İslamcı kadın yazarlar, İslam'ın ilk yıllarında kadınlar açısından olumlu gelişmelerin yaşandığını ancak peygamberin ölümünden hemen sonraki süreçte başlayan kadınların toplumsal hayattan dışlanması sürecinin Abbasi döneminde kalıcı şekilde yerleştiğini belirtmektedirler. Aynı zamanda bu dönemde, daha sonraki dönemde yetişen İslam düşünürlerini de etkileyecek olan erkek merkezli dini ilimler sistemleşmiştir.

Abbasi döneminde sadece İslam'ın erkek merkezli sesi duyulmaya başlanmıştır. Aynı zamanda, Abbasi döneminin siyasi, dini, hukuki otoritelerinin İslam yorumu etkili olmuştur. Onlar da dini erkek merkezli yasalar ve erkek merkezli bir bakış açısı inşa etme niyeti ile yorumlamışlardır. Böylece, Peygamber döneminde gelişmeye başlayan kadına karşı olumlu olan tavırlar Abbasi toplumunda değişime uğramıştır¹²².

¹¹⁹ Aktaş, Cihan, *Sistem İçinde Kadın*, Beyan Yayınları, İstanbul 1988, s. 12.

¹²⁰ Bu söylem hakkında bkz. Aktaş, Cihan, "Kadınların Toplumsallaşması ve Fitne", *İslami Araştırmalar*, c. 5, s. 4, (Ekim 1991).

¹²¹ Mernissi, *Kadınların İsyanı*, s. 96.

¹²² Ahmed, a.g.e., s. 67.

İslamcı kadın yazınında geleneğin eleştirisi yapılırken asr-ı saadet dönemindeki olumlu gelişmelere atıf yapmak genel bir olgudur¹²³. Benzer şekilde Seküler Müslüman kadınlar da, bu dönemdeki olumlu gelişmeleri ele almışlar¹²⁴, fakat geleneğe yönelttikleri eleştiriler çoğu zaman dini de kapsamıştır. İslamcı kadın yazarlara göre, İslam tarihinde belirgin şekilde asr-ı saadet döneminde kadınlar siyasi, askeri ve kültürel yönlerden toplumda etkin roller oynadıkları¹²⁵ için, gelenek sorgulanırken asr-ı saadetteki kadın konumu da bilinmelidir¹²⁶. Nitekim, Peygamber döneminde kadınlar toplumda etkin bir rol oynamışlar, yeri geldiğinde haklarını aramaktan geri durmamışlardır¹²⁷. İslam kültürü içindeki bu eşitlikçi yapı, her iki kadın yazınında da sahabe kadınlarına vurgu yapmalarına neden olmuştur¹²⁸.

İslam dini ile birlikte, kadınla erkek arasındaki bütün sınıflandırmalar kaldırılmıştır. Böylece tek bir varlık, saygıdeğerlilik bakımından eşit, sadece görevleri bakımından farklı iki varlığa bölünmüştür (Nisa 1). Dolayısıyla, hiçbir ayrıma yer vermeyen ve hiçbir ayrımı haklı görmeyen İslam'ın bu temel prensibinin dışında kalan her şey gelenek meselesi ve tarihi durumdan ibarettir¹²⁹. Bu nedenle İslamcı kadın yazarlar, kadın hakkında gelenek içinde gelişen ve İslam dininde olmayan anlayışların ortaya çıkmasına paralel olarak kadının konumunun kötüleşmesini eleştirmektedirler¹³⁰. Bu eleştiriler, seküler Müslüman feministlerde de görülmektedir¹³¹. Ancak onların eleştirileri, daha önce de değinildiği gibi, çoğu zaman dini de içine alacak şekilde geniş tutulmuştur¹³². Bu tespiti, Saadawi'nin şu sözlerinde görmek mümkündür: "Tanrı kutsal kitaplarda, erkeğin aklını kutsar ve onu düşünce ve zekanın simgesi kılarken, kadınlar birer gövdeden, başsız, ancak bir erkekle başa kavuşabilen bir gövdeden ibaret sayılmıştır"¹³³.

Batılı feminist teolojide, kadınlar açısından özgürleştirici unsurlar aranırken İsa Mesih'e dönülmektedir. Aynı şekilde, İslamcı kadın yazınında da asr-ı saadete dönmek ve oradan olumlu unsurları araştırıp bulmak şeklinde bir tavır vardır.

¹²³ Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, s. 209-210; Aktaş, *Mahremiyetin Tükenişi*, s. 83

¹²⁴ Saadawi, a.g.e., s. 128.

¹²⁵ Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, s. 128; Aktaş, *Sömürü Odağında Kadın*, s. 15; Aktaş, *Mahremiyetin Tükenişi*, s. 25; Mernissi, *Kadınların İsyanı*, s. 122, 133; Tuksal, a.g.e., s. 21-22, 133.

¹²⁶ Mernissi, *Kadınların İsyanı*, s. 148.

¹²⁷ Tuksal, a.g.e., s. 249.

¹²⁸ Bkz. Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, s. 84, 135-139; Saadawi, a.g.e., s. 161, 167; Mernissi, *Kadınların İsyanı*, s. 123, 138.

¹²⁹ Garaudy, a.g.e., s. 144-145.

¹³⁰ Aktaş, *Sömürü Odağında Kadın*, s. 19, 21-22, 115-116; Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, s. 12, 128-129, 152, 161, 168-169, 171-172, 210; Aktaş, *Mahremiyetin Tükenişi*, s. 17-18, 192, 260; Tuksal, a.g.e., s. 154, 159, 190, 176, 200, 222-223.

¹³¹ Saadawi, a.g.e., s. 128,185; Sabbah, a.g.e., s. 95, 156; Mernissi, *Kadınların İsyanı*, s. 118, 133.

¹³² Mernissi, *Peçenin Ötesi*, s. 73; Mernissi, *Kadınların İsyanı*, 13-14.

¹³³ Saadawi, a.g.e., s. 132

İslamcı kadın yazarların gelenek üzerindeki çalışmalarında ön plana çıkan bir değerlendirme, asr-ı saadet döneminde kadın duyarlı yaklaşımların temelini atıldığı ancak bu yaklaşımların geliştirilmek yerine cahiliye dönemindeki kadına karşı olumsuz yargıların tekrar gün yüzüne çıkarıldığı şeklindedir.

Gelenek içinde kadın/erkek dikotomisi de oluşmuştur. Erkek, yasa ve dinsel göreneğin gözünde, hakikate, doğruya ve akla çok daha yakındır; kadınsa yalan ve ihanete, anlayış kıtlığına yatkın kabul edilmektedir¹³⁴. Aynı zamanda, İslam'ın ilk yıllarında olmayan kadını özel alanda tutma ve özel alan ile tanımlama da geleneğin bir ürünüdür. Bu sebeple İslamcı kadın yazarlar, özel alanın sadece kadına ait olması ya da kadının özel alan ile tanımlanmasına karşı çıkmakta ve İslam'ın ana kaynaklarının kadını özel alana hapsedmediğini vurgulamaktadırlar¹³⁵. Seküler Müslüman feministlere göre ise mekan, dinsel metinlerde de ayrıştırılmıştır ki bunun göstergesi de peçe uygulamasıdır¹³⁶. Mernissi'ye göre kadını ve erkeği birbirinin düşmanı gibi gören Müslüman ideoloji, iki cinsi birbirinden ayrı tutmaya çalışarak, erkeğe kadını baskı altına alan kurumsal araçlar vermiştir¹³⁷. Kısacası seküler Müslüman kadın yazarlar, Müslüman toplumun erkeklerin evreni ve kadınların evreni şeklinde ikiye ayrıldığını¹³⁸ ve erkek mekanlarında kadınların görünür olmaması gerektiğini iddia etmektedirler¹³⁹. Ayrıca, kadının kamusal alandan dışlanmasının örtü ile sağlandığı¹⁴⁰, kadının, otorite ve bilgi alanından yani kamusal alandan dışlanıp özel alana hapsedildiği¹⁴¹ de savunulmuştur. Buna karşın İslamcı kadın yazarlar geleneğe kadının toplum hayatından dışlanışını eleştirirlerken örtüyü, kadının topluma katılımını sağlayan bir unsur olarak değerlendirmişlerdir¹⁴².

Peygamber döneminden hemen sonraki süreçte fitne söylemi ile kadınlar toplumsal hayattan uzaklaştırılmışlardır. Bu sebeple İslamcı kadın yazınında geleneğin kadın karşıtı tavrı eleştirilirken fitne söylemi de dikkate alınmaktadır. Kadının toplumdaki dışlanışında önemli bir rol oynayan bu yaklaşım da kadına karşı güvensizlik açıkça kendini göstermektedir. Bu nedenle seküler Müslüman yazarlar, İslam'ın kadın cinselliğini tehlikeli bulduğunu ve kadın bedeninin bir fitne unsuru¹⁴³

¹³⁴ Saadawi, a.g.e., s. 74.

¹³⁵ Aktaş, *Mahremiyetin Tükenişi*, s. 27, 192.

¹³⁶ Mernissi, *Kadınların İsyanı*, s. 71.

¹³⁷ Mernissi, *Peçenin Ötesi*, s. 45.

¹³⁸ Mernissi, *Kadınların İsyanı*, s. 174-175.

¹³⁹ Mernissi, *Kadınların İsyanı*, s. 179-180.

¹⁴⁰ Mernissi, *Kadınların İsyanı*, s. 165.

¹⁴¹ Mernissi, *Kadınların İsyanı*, s. 172.

¹⁴² Bkz. Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, s. 160-162, 168.

¹⁴³ Saadawi, a.g.e., s. 174.

olarak görüldüğünü iddia etmişlerdir. Ancak İslamcı kadın yazarlara göre bu konudaki asıl sorumlu, kadınların mescide gitmelerini yasaklayarak¹⁴⁴ bu söylemi meşrulaştıran erkeklerdir.

Seküler feministler kimi zaman İslam'ı eleştirmekte kimi zaman ise geleneğe yüklenmektedirler. Ancak seküler kadın yazınındaki asıl problem, gelenek ve dinin birbiri yerine kullanılmasında kendini göstermektedir¹⁴⁵. Örneğin Sabbah, bir yandan vahyin erkek ve kadın arasında hiyerarşik bir yapı oluşturduğunu, Nisa Suresi 34. ayette iktisadi açıdan bağımlı olan kadının edilgen ve itaatkar olarak resmedildiğini belirtmekte¹⁴⁶, diğer yandan ise İslam'ın kadını erkekten geri görmediğini, kadının geriliğinin içtihadı bir oluşumdan başka bir şey olmadığı ifade etmektedir¹⁴⁷. Yine, içtihadı İslam'ın kadın düşmanlığının, akli, düzeni, tanrıyı, denetim altına alınmış olanı temsil eden erkek ögesi ile arzuyu, kargaşayı, şeytani ve denetim altına alınamayanı temsil eden kadın ögesi arasında çatışma da bulunmaktadır¹⁴⁸. Buna karşıt olarak İslamcı kadın yazınında, gelenek ile din hakkındaki değerlendirmeler belirgindir. Kadının konumundaki geriliğin asıl sorumlusu din değil gelenektir.

Gelenek içinde, hakim söylemin aksine tasavvufi söylem kadınlar açısından olumlu bir çizgi izlemiştir¹⁴⁹. Belki de bu sebeple İslamcı kadın yazarlar, bu eşitlikçi yaklaşımın örnekleri olan sufi kadınlara sık sık atıf yapmaktadır¹⁵⁰. Bununla birlikte, hakim söylemin çizgisinde kalan ve gelenek içinde gelişen cinsiyet eşitsizliğinin oluşumunda büyük rolü olan İslam düşünürleri de eleştirilmektedir¹⁵¹. Kadını özel alan ile erkeği kamusal alan ile tanımlayan¹⁵² Gazali gibi etkili kişiler, Peygamberin getirdiği İslam'ı değil de kendi yorumlarını ön plana çıkardıkları için eleştirilmektedir¹⁵³. Aynı zamanda İslamcı kadın yazarlar, İslam adı kullanılarak kadınların toplumsal yaşamdan dışlanmasına da karşı çıkmışlardır. "Ve zaman içinde kadın her türlü düşünsel etkinlikten, eylemden uzak bir hayatın içinde eriyerek tarihteki kesin rolünü yitirmiştir"¹⁵⁴ diyen Aktaş'a göre, kadına toplumdaki rolünün

¹⁴⁴ Tuksal, a.g.e., s. 199.

¹⁴⁵ Bu çalışmalarda, kimi zaman gelenekten bahsedilirken İslam dini denilmektedir. Bu da ciddi sıkıntılara neden olmaktadır. Bkz. Saadawi, a.g.e., s. 174; Mernissi, *Peçenin Ötesi*, s. 33, 141.

¹⁴⁶ Sabbah, a.g.e., s. 27.

¹⁴⁷ Sabbah, a.g.e., s. 26.

¹⁴⁸ Sabbah, a.g.e., s. 156.

¹⁴⁹ Tasavvufi söylemin olumlu tavrına bir önceki bölümde de yer verildiği için burada kısaca değinilmiştir.

¹⁵⁰ Aktaş, *Mahremiyetin Tükenişi*, s. 94-95.

¹⁵¹ Saadawi, a.g.e., s. 179.

¹⁵² Saadawi, a.g.e., s. 179-180.

¹⁵³ Mernissi, *Kadınların İsyanı*, s. 14, 130.

¹⁵⁴ Aktaş, *Sömürü Odağında Kadın*, s. 20.

yeniden kazandırılması için asr-ı saadet dönemine müracaat edilmesi gerekmektedir¹⁵⁵.

İslamcı kadın yazınına anlama çabasındaki ikinci adımda, geleneğin eleştirisi konusundaki görüşlere yer verilmiştir. Bu bölümde de açıkça görüldüğü gibi İslamcı kadın yazarlar, geleneğe karşı olumsuz bir tutum takınırken, dine olumlu yaklaşmakta ve dini kaynakların yeniden sorgulanması gerektiği kanaatini taşımaktadırlar.

C. Üçüncü Adım: Dini Kaynakların Sorgulanması

İslamcı kadın yazarlar çalışmalarında, İslami kaynaklardan özellikle istifade etmişlerdir. Kadın konusunda yapılan tüm çalışmalarda başta Kur'an olmak üzere hadis ve İslam hukuku literatürü de dikkate alınmıştır. Bu çalışmalarda, gelenek içinde sistemleşen ataerkilliğin, Kur'an dilinin eril yapısından beslenip beslenmediği de araştırılmıştır. Böylece, İslam dininin ataerkil bir toplum inşa ettiği şeklindeki iddialara da cevap niteliği taşıyan dinin ataerkil karakteri konusu ön plana çıkmıştır.

1. Dinin Ataerkil Karakteri

İslamcı kadın yazınında dindeki ataerkil fon üzerinde önemle durulmaktadır. Bu sayede, kadının geri kalışında dinin ne kadar etkili olduğu da araştırılmış olmaktadır. İslamcı kadın yazarlara göre, dini kaynaklarda ataerkil yaklaşımlar mevcuttur. Ancak din, ataerkil bir sistem kurmayı arzulamaktan ziyade var olan ataerkil sistemi dönüştürmeyi hedeflemiştir. Vahiy, ataerkil Arap toplumuna indirilmiştir. Bu açıdan bakıldığında, böyle bir topluma hitap edilirken onların yaşamlarında var olan unsurların kullanılmış olması oldukça doğaldır. Örneğin, cennet tasvirlerinde yer alan kadınlar –huriler-¹⁵⁶, toplumda yerleşmiş olan ataerkil yapının dine yansımaları örneklerindedir¹⁵⁷. Zira Kur'an, mesajının duyulması için halklara onların diliyle ve anlayışları düzeyinde seslenmiştir. Evrensel mesajını, VII. yüzyılın Araplarına yani Ortadoğu'nun ataerkil geleneğinden gelen bir topluluğa ilan etmiştir. Bu halk, kadının esas itibari ile erkekten aşağı görülmesini kutsal bir inanç gibi benimseyen İbrani soyunun bir temsilcisidir ve erkeğin hakimiyetine bağlı kabileci geleneği içinde hayatını sürdürmektedir¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Aktaş, *Sömürü Odağında Kadın*, s. 20.

¹⁵⁶ Ali İmran 14; Tur 20; Rahman 56-76; Vakı'a 15-23, 28-38.

¹⁵⁷ Tuksal, a.g.e., s. 62-63.

¹⁵⁸ Garaudy, a.g.e., s. 142.

Seküler Müslüman feministler de İslam'ın geldiği toplumun ataerkil özelliğinden esinlendiğine işaret etmişlerdir¹⁵⁹. Ancak onlara göre bizzat İslam ataerkil bir sistem inşa etmiştir. Bu sistemde, Tanrı-erkek-kadın arasında kutsal hiyerarşik bir yapının kurulduğu ve kadın bedeninin nesneleştirildiği iddia edilmektedir¹⁶⁰. Bu ilişkideki hiyerarşik yapı, Allah'ın eril olarak algılanması nedeniyle erkeklerin kadınlardan üstün yaratıldığının bir ifadesi olarak da okunmaktadır¹⁶¹. Ayrıca bu sistem inşa edilirken daha önce Arap toplumunda var olan anaerkil kültür kalıntıları –dişi putlar gibi- ortadan kaldırılmıştır. Arap tanrıçaların ortadan kaldırılması ile de, hem gökyüzünde hem de yeryüzünde erkek egemenliği, yani tektanrıcılık kurulmuştur¹⁶². Bununla birlikte, ilk İslam toplumunda eski anaerkil kültürün etkileri tam olarak silinememiştir. Bu durum, Müslüman kadınların güçlü karakteri ve önemli toplumsal rollerinde açıkça görülebilir¹⁶³. Kadınların toplumdaki önemli konumlarının bir diğer nedeni ise, dinlerin kuruluş safhalarında kadınlara da önem vermesidir. Tektanrılı dinlerin ilk dönüşüm evrelerinde yapılan toplumsal reformlarda kadınlar için de girişimlerde bulunulmuştur. Ancak yine de kadınların konumu erkeklerden geride kalmıştır¹⁶⁴.

Gelenek içinde sistemleşmiş olan ataerkil yapının dinin eril söyleminden beslenip beslenmediği konusunda iki yaklaşım vardır. Birinci yaklaşımda, Tanrı-insan (kadın ve erkek) ilişki biçimi dikkate alınmıştır(Şekil 1). İslamcı kadın yazınında da kabul gören ilişki biçiminde, kadın ve erkek arasında –özellikle insan olma ve Allah karşısında- hiyerarşik bir yapılanma söz konusu değildir. İkinci yaklaşım ise, gelenek içinde ön plana çıkmış ve cinsler arasında hiyerarşik bir ilişki biçimine neden olmuştur (Şekil 2). Bu yaklaşıma göre Tanrı erkeğe buyurmakta, erkek de kadına bu buyruğu iletmektedir. Bu yapıda Tanrı ile insan arasındaki ilişki, o insanın hangi cinsiyetten olduğuna bağlıdır ve Tanrı erkek ile özel bir ilişki kurmuştur. Kadının erkekle kurduğu ilişki de ancak ve ancak dikey ilişki olduğundan, bu yapılanmadaki ilişki Tanrı-erkek mümin-kadın mümin ilişkisi şeklindedir¹⁶⁵. Aynı zamanda bu hiyerarşide Tanrı ile birebir diyaloga girememesi kadının yaşamdaki rolünü temsil etmektedir. Seküler Müslüman feministler, ikinci yaklaşımın İslam dini ve geleneğinde olduğunu düşünmekte ve bu tutumu

¹⁵⁹ Saadawi, a.g.e., s. 146.

¹⁶⁰ Sabbah, a.g.e., s. 74.

¹⁶¹ Saadawi, a.g.e., s. 131-132.

¹⁶² Sabbah, a.g.e., s. 140.

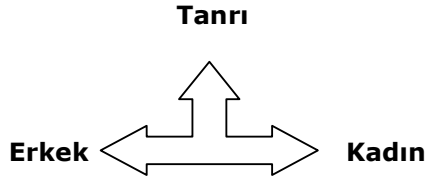
¹⁶³ Saadawi, a.g.e., s. 162-163.

¹⁶⁴ Saadawi, a.g.e., s. 146.

¹⁶⁵ Sabbah, a.g.e., s. 92-93.

eleştirmektedirler. Bu sebeple, İslamcı kadın yazarların dinin ataerkil karakteri konusundaki görüşlerini ele alırken seküler Müslüman kadın yazarların da görüşlerine yer vermek uygun olacaktır.

Şekil 1:



Şekil 2 :



Seküler Müslüman feministlere göre İslam, Tanrı-erkek-kadın arasında hiyerarşik bir ilişki biçimini öngörmüştür ve skalanın en altında kadın yer almaktadır. Zira Kutsal, temelde kadın düşmanlığını körükleyen bir tutuma sahiptir. Bu tutum da ancak soyut bir varlık olan Tanrı ile somut bir varlık olan kadın arasında süregelen iktidar mücadelesi bağlamında değerlendirilebilir¹⁶⁶. Din içindeki hiyerarşik yapı, vahyin gelişinden başlayarak vahyin içeriğine kadar sinmiştir. Her şeyden önce, erkek cinsiyetindeki Tanrı'nın tekelinde olan dinsel söylem insanlara erkek peygamberler tarafından iletilmiştir (Enbiya 7)¹⁶⁷. Sabbah, dindeki hiyerarşik yapının göstergesi olarak, Kur'an'da kadınlarla ilişki kurulurken iki ayrı yolun izlenmesini göstermektedir. Birinci yolda, doğrudan doğruya kadından söz edilmiş ve ad verilerek ona seslenilmiştir. Erkeklerle kadınların Tanrı önünde eşit sayıldığı ibadet kurallarından söz edilirken bu yöneme başvurulmuştur (Nur 2, 30,31; Gafir 40). Bu ayetlerde, erkek ve kadın müminlere karşı eşit davranılmış ve Tanrı onlarla simetrik bir ilişki kurmuş, erkek peygamber aracılığı ile kadın ve erkekle konuşmuştur. Diğer yöntemde ise kadınlar, Müslüman toplumun örgütlenmesi ve yönetilmesi ve yönetimine ilişkin sorunlar ele alınırken söylem düzeyinde ortadan kaybolmuşlardır. Doğrudan doğruya onları kapsayan yasalarda -örneğin evlilik yasaları- bile bu yöneme başvurulmuştur. Burada erkek peygamber aracılığı ile

¹⁶⁶ Sabbah, a.g.e., s. 149-150.

¹⁶⁷ Sabbah, a.g.e., s. 97.

sadece erkeklere hitap edilmiştir (Nisa 20; Ahzap 49). Bu tür ayetlerde, erkeklerle kadınların Tanrı ile kurdukları ilişki simetrik değil dikey bir ilişkidir¹⁶⁸.

Seküler Müslüman yazarlara göre, dinde iktidarın kaynağı ve somutlaşmış hali Tanrı'dır. İşte bu nedenle Tanrı, yalnızca kendisine karşı doğrudan yükümlü olanları yani yetişkin erkekleri iktidar yetkisiyle donatmıştır. O'nunla doğrudan ilişki içinde olmayanlar –kadın ve çocuklar- iktidardan yoksun kaldıkları gibi güçsüzlüğü paylaştığı maddi nesnelere eşdeğer tutulmuşlardır (Ali İmran 14; Nahl 72; Kehf 46; Sebe 37). Bu ayetlerde Tanrı'nın bu tür zenginlikleri aynı amaç uğruna, yani yetişkin erkek mümini hoşnut etmek için yarattığı iddia edilmektedir¹⁶⁹. Aynı zamanda, İslam'ın kadını yaratma gücünden –doğurganlık özelliği- yoksun bırakarak erkeğe bağımlı kıldığı ve erkekler için düzenlenmiş olan cennetin cinsel nesnesine –huri- indirmediği öne sürülmektedir. Buna göre, biyolojik zaman boyutunda kadın erkeği doğururken kutsallık boyutunda ise bunun tam tersi söz konusu olmuştur. Kadın, erkekten sonra ve onun bedeninden yaratılmıştır (Şura, 11; Rum 20-21). Böylece, Kutsal zaman boyutunda doğurmayan insan, yaratma gücüyle donatılmış bir insana dönüştürülmüştür. Doğuran insan ise yalnızca yaratma kapasitesinden yoksun bırakılmakla kalmamış aynı zamanda yaratılan insana dönüştürülmüştür. Olayların zaman içindeki dağılımı, canlıların birbirleri üstünde kurdukları iktidarın dağılımını da belirlemiştir¹⁷⁰.

Müslüman olsun olmasın hiçbir teokraside gerçek kadına yer olmadığını düşünen seküler Müslüman kadın yazarlara göre gerçek kadın, yeryüzünün ötesinde tümüyle erkeklere ait olan gökyüzünde hazırlanmış bir ülkü içinde sindirip eritilmiştir¹⁷¹. İslam, ataerkil bir evren inşa etmiştir ve bu ataerkil evrende kadın, erkeği doyuma ulaştırmak için yaratılmış bir zevk nesnesidir (Bakara 223). Sabbah'a göre bu ayette kadını tanımlayan onun işlevi ve erkekle olan ilişkisidir¹⁷². Ayrıca mümin kadın, cennete girme konusunda mümin erkekle aynı hakka sahip olsa da cennetteki imkanlardan mahrumdur. Kadınların cennete girmesi, mümin oldukları için doğrudan¹⁷³, müminlerin karıları oldukları için de dolaylı olarak¹⁷⁴ güvence altına alındığı halde cennet mekanı, yalnızca erkekleri mutlu edecek biçimde düzenlenmiştir. Aynı şekilde, sonsuza dek güzel ve genç kalacak bir cinsel

¹⁶⁸ Sabbah, a.g.e., s. 98-99.

¹⁶⁹ Sabbah, a.g.e., s. 101-102.

¹⁷⁰ Sabbah, a.g.e., s. 100.

¹⁷¹ Sabbah, a.g.e., s. 24.

¹⁷² Sabbah, a.g.e., s. 65.

¹⁷³ Nahl 97; Nisa 124.

¹⁷⁴ Zuhuf 70, 71.

eşin, yani hurinin varlığı yeryüzü kadınlarının varlığını dışlamıştır¹⁷⁵. Kısacası, cennet mekanının düzenlenmesinde kadınların gereksinimleri dikkate alınmamıştır¹⁷⁶.

Kur'an'da erkek egemenliğini ön plana çıkaran unsurlar bulunabileceğini belirten İslamcı kadın yazarlara göre, ayetlere bütüncül bakıldığında ataerkil yapının kutsanmamış olduğu gerçeği ile karşılaşılacaktır. Kadınla erkeği birbirleri ve toplumla ilişkileri bağlamında ele alan Kur'an pasajlarında, toplumun ataerkil yapılanmasından kaynaklanan örf ve teamüllerin baskın karakteri son derece belirgindir. Bu baskın karaktere rağmen Kur'an'ın tavrı sürekli bir iyileşme ve gelişme sürecine doğru bazı adımların atılması şeklinde tezahür etmiştir¹⁷⁷. Zira Kur'an toplumsal düzenlemelerde tedricilik ilkesini uygulamıştır. Bu sebeple, vahye muhatap olan ilk dönemde, kadın aleyhine oluşan toplumsal yapının dönüştürülmesi hususunda Kur'an'ın var olan yapı üzerindeki tasarruflarını, hedefine ulaşmış bir dönüşümden ziyade tedrici bir ıslah olarak nitelendirmek daha doğru olur¹⁷⁸. Aynı zamanda peygamberin yaşamı ve sözleri incelendiğinde İslam dininin erkek merkezîyetçi düşünce biçimini geliştirmekten ziyade var olan önyargılı tutumları tedrici bir biçimde ortadan kaldırma çabası da görülecektir. Bu noktada, hadislerde ve özellikle İslam hukukunda görülen kadın karşıtı söylemin nedenleri de araştırılmaktadır. Buna göre, ataerkil bir toplumda yaşayan bireylerin peygamberin sözlerini kendi anlayış düzeylerinde aktarmış olmaları ve kimi zamanda peygambere isnat ettikleri kendi görüşleri kadınları ikinci plana iten bir anlayışı doğurmuştur.

İslamcı kadın yazarlara göre Kur'an, indiği dönemin tarihsel dokusunda mevcut olan pek çok örf, sosyal yapılanma ve değerler sistemini de dikkate almıştır. Bunun sebebi ise, toplumsal yapılanmayı dönüştürecek ortamın hazır olmamasıdır. Örneğin, dönemin en sorunlu sahalarından biri olan evlilik içi kadın-erkek ilişkilerine yönelik, evlenme, iş bölümü, karşılıklı hak ve sorumluluklar, anlaşamama durumunda ortaya çıkan boşanma ile ilgili kural ve tavsiyeler, tamamen ataerkil bir örfün sınırları içinde kalınarak düzenlenmiştir¹⁷⁹. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, Mekke döneminde Kur'an'ın büyük ölçüde, ataerkil bir toplumda yaşayan ve önde gelen kabile liderlerinden oluşan bir kitleye hitap etmiş olmasıdır. Dolayısıyla onları ikna etme girişiminde bulunurken de onların bakış açılarını dikkate

¹⁷⁵ Sabbah, a.g.e., s. 125.

¹⁷⁶ Sabbah, a.g.e., s. 126.

¹⁷⁷ Tuksal, a.g.e., s. 247.

¹⁷⁸ Tuksal, a.g.e., s. 248.

¹⁷⁹ Tuksal, a.g.e., s. 148.

almıştır. Bu husus, Mekke döneminde vahye yansıyan hûr'ul-ayn kullanımında görülebilir¹⁸⁰.

Kur'an'daki ataerkil fonu kabul eden İslamcı kadın yazarlara göre dinin ataerkil karakteri, büyük ölçüde Kur'an başta olmak üzere hadis ve İslam hukuku literatürlerindeki erkek merkezli yorumlardan kaynaklanmaktadır. Böylece ataerkil tez ve kabuller, dinin yorumlarına yansımış ve dinin Allah'tan gelen ilk formu değişime uğramıştır¹⁸¹. Dini metinlerin yorumlarına yansıyan ataerkil zihniyete örnek olarak Bakara 282. ayette yer alan kadının ticari konulardaki şahitliği meselesi verilmektedir. Tuksal'a göre eğer bu ayet nazil olmasaydı kadınların şahitliği İslami gelenekte hiçbir zaman söz konusu olamazdı. Çünkü şahitlikle ilgili diğer ayetlerde eril çoğul lafzın kullanılması nedeniyle bütün fakihler, bu konularda kadının şahitliğinin kabul edilemeyeceği görüşüne varmıştır¹⁸². Ayrıca ataerkil bakış açısı hadis rivayetlerine de yansımıştır¹⁸³ ki Tuksal'ın da ifade ettiği gibi ataerkil zihniyetin peygambere isnat edilen rivayetlere de sızmış olması tesadüf değildir¹⁸⁴.

İnsan türünün kadın cinsini –yaratıldığı öz, yaratılış biçimi, fitratı, insani değeri gibi hususlarda- normal ve asıl insan olarak kabul edilen erkek cinsinden 'farklı ve aşağı' gören ve bu ikincil standarda uygun bir şekilde tanımlayan rivayetler, Kur'an'ın temel ilkeleri bağlamında incelendiğinde, şöyle bir kanaat oluşmaktadır: bu tür rivayetlerin tümü, onları üreten ve nakledenlerin içinde buldukları sosyo-kültürel yapının en belirgin vasfı olan 'ataerkil yapılanma'nın kaçınılmaz sonuçları olarak ortaya çıkmış bulunmaktadır¹⁸⁵.

Hadis literatürü incelendiğinde, hem rivayetlerde hem de bu rivayetler bağlamında oluşan geleneği yansıtan şerhlerde, erkeğin dünyayı ve karısını yönetmesinin en tabii durum olduğu ve bunun da Yaratan'ın seçkin temsilcisi 'asıl insan' konumundan kaynaklandığı yolunda hakim bir anlayış vardır¹⁸⁶. Esasında peygamber, ataerkil geleneğin hakim olduğu bir ortamda yetişmesine rağmen rivayetlerdeki kadın karşıtlığı peygambere ait olmaktan ziyade, hakim ataerkil kültürün hadisleşmiş klişeleridir¹⁸⁷. Aynı zamanda, ataerkil yorumsama geleneğinin –kadının, erkek için yaratılmış ikincil ve kötü bir tür olduğu yolundaki- en yaygın kabullerini, uğursuzluk söylemini doğuran rivayet ve yorumlarda görmek de

¹⁸⁰ Wadud, a.g.e., s. 90.

¹⁸¹ Tuksal, a.g.e., s. 36.

¹⁸² Tuksal, a.g.e., s. 153.

¹⁸³ Hadis literatürü içinde gelişen kadın düşmanı tavır için bkz. Mernissi, Fatima, *The Veil and The Male Elite (A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam)*, trans. Mary Jo Lakeland, trans. Mary Jo Lakeland, Addison-Wesley Publishing Company, USA 1991.

¹⁸⁴ Tuksal, a.g.e., s. 249.

¹⁸⁵ Tuksal, a.g.e., s. 95

¹⁸⁶ Tuksal, a.g.e., s. 33.

¹⁸⁷ Tuksal, a.g.e., s. 30.

mümkündür¹⁸⁸. Rivayetlerde uğursuzluğa konu edilen nesnelerin kadın, ev, at, hatta kimi rivayetlerde kılıç ve hizmetçi gibi, yetişkin ve özgür bir erkeğin hayatını iyi bir düzeyde sürdürebilmesi için gerekli unsurları ihtiva ediyor olması, söylemin erkek merkezli yapısının en güçlü göstergesidir¹⁸⁹. Benzer şekilde İslam hukuku da büyük oranda erkeği önceleyen bir tavır sergilemiştir.

Diğer dinlere nispeten İslam'da ataerkilliğin daha fazla olduğu ve Kur'an'daki pek çok ayetin özellikle Nisa suresinin cinsiyet eşitsizliğini açıkça meşrulaştırdığı, hadis ve İslami hukukunun da aynı eğilime sahip olduğu şeklindeki yaklaşımı¹⁹⁰ değerlendiren İslamcı kadın yazarlara göre, katı ataerkil bir din olarak resmedilen İslam, dinin aslında yer almayan yaklaşımların ürünü olduğu gibi aynı zamanda İslam'ın batılı kurgusundan kaynaklanmaktadır. Uzun bir zamandır İslam hakkındaki görüşler İslam'ın patriarkal görünümü tarafından etkilenmiştir fakat bu gerçek İslam değildir. Bu sebeple, Kuran öğretilerine daha fazla vurgu yapmalıdır, çünkü hadis ve şeriatın çoğu İslam'ın ataerkil bir yorumunu sunmaktadır¹⁹¹. Bu bağlamda kadınların kaynakları yeniden okuması gerektiği inancı gelişmiştir¹⁹².

Seküler Müslüman feministler de erkeklerin Kur'an'ı kendi görüşlerini desteklemek için kullandıklarını düşünmektedirler. Örneğin Sabbah'a göre erkek yorumcular, Kur'an'da erkek ya da kadın, bütün müminlerin eşit olduğunu belirten ayetlerden¹⁹³ yola çıkarak eşitlikçi bir İslam oluşturulabilecekken, Nisa 34. ayeti tercih ederek kendi düşüncelerini desteklemişlerdir. Tercih edilen ayetler üstünde durulduğunda Müslüman hukukçuların, kutsal yasayı hazırlarken hiyerarşik bir İslam sisteminden yana tavır takındıkları açıkça görülmektedir¹⁹⁴.

İslamcı kadın yazarların dinin ataerkil karakteri konusundaki görüşleri, seküler Müslüman feministlerin değerlendirmeleri de dikkate alınarak incelenmiştir. Böylece, İslam'ın ataerkil bakış açısı ile yorumlanmasının kadın konusundaki olumsuz gelişmelerin nedeni olduğunu düşünen İslamcı kadın yazarların, kutsal metinleri yeniden yorumlayarak bu olumsuz tutumu değiştirmeyi amaçlamadıkları daha net görülmüş olmaktadır.

¹⁸⁸ Tuksal, a.g.e., s. 206.

¹⁸⁹ Tuksal, a.g.e., s. 222.

¹⁹⁰ Darvishpour, a.g.y.

¹⁹¹ Darvishpour, a.g.y.

¹⁹² Aktaş, *Mahremiyetin Tükenişi*, s. 44.

¹⁹³ Ahzâb 35.

¹⁹⁴ Sabbah, a.g.e., s. 95.

2. Kutsal Metinlerin Yeniden Yorumlanması

Dinin ataerkil karakterinin büyük oranda gelenek içinde kazandırıldığı sonucuna varan İslamcı kadın yazarlar, kutsal metinlerin kadın-bakış açısı ile yeniden yorumlanması gerektiği düşüncesindedirler. Genel itibari ile dinlerin kadın karşıtı olduğu, özeldede ise İslam'ın kadınları geri plana ittiği ve Müslüman kadınların İslam kültürü dışına çıkmadan kurtulamayacağı şeklindeki görüşleri dikkate alan İslamcı kadın yazınında, kutsal metinlerin yeniden yorumu meselesi gündeme taşınmıştır. İslam dininin ana kaynağı olan Kur'an merkeze alınarak, özellikle hadis ve fıkıh kaynaklarını yeniden gözden geçiren bu çalışmalar, kadın-duyarlı, kadındostu kadın bakış açısı ile dini metinlerin yeniden yorumlanması şeklinde tanımlanmıştır. Bu bağlamda, Malezya'da kadın bakış açısıyla tefsir çalışmaları yapan ve kaynak metinlerin kadınlar tarafından tekrar okunması hakkını talep eden Sisters in Islam grubu, kadın konusundaki olumsuz yaklaşımların dinin kendisinden değil yorumlarından kaynaklandığını göstermeye çalışan İslamcı kadın yazınına güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Batılı kadın yazınında, dinlerin kadın karşıtı olduğu kabulü ile birlikte Hıristiyanlık ve Yahudiliğin özlerinde kadın duyarlı olduğu da kabul edilmektedir. Ayrıca dini gelenekteki olumsuz yönlerin karşısına dindeki olumlu özellikler çıkarılarak bu konudaki sorunlar da aşılmaya çalışılmaktadır. Ancak İslam söz konusu olduğunda İslam'ın özünde kadın karşıtı olduğu ve bu özelliğinin değişemeyeceği iddiası vardır ki Müslüman kadınlar yaptıkları çalışmalarla bu iddiaya karşılık vermektedirler.

İslamcı kadın yazarlara göre Kur'an'da toplumsal cinsiyet eşitlikçi bir yaklaşım vardır. Bu sebeple, bu yaklaşımın açıkça görüldüğü ayetler seçilerek, diğer tartışmalı olan ayetler ve hadisler yeniden değerlendirilmektedir. Hadislerin ele alınışında ise hem Kur'an'ın genel prensipleri hem de Peygamberin yaşamı ve Asrı Saadet dönemi üzerinde önemle durulmaktadır.

İslamcı kadın yazarlara göre, kadınları kısıtlayan Kur'an'ın değil metnin kendisinden daha önemli sayılmaya başlanan yorumlardır. Şayet Müslüman kadınlar, bu yorumlardan kendini kurtararak metni okuyabilirlerse özgürlüklerine kavuşabileceklerdir¹⁹⁵. Bu sebeple İslamcı kadın yazınında, kadın-bakış açısı ile ele alınan ilk kaynak Kur'an'dır ve yeni toplumsal cinsiyet duyarlı feminist yorumlar Kur'an'daki toplumsal cinsel eşitliğini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Kur'an'daki

¹⁹⁵ Wadud, a.g.e., s. 15-16.

bu toplumsal cinsel eşitlik, yaygın ataerkil kültürlerin etkisini yansıtan tefsir külliyatlarında görünürlüğünü yitirdiği için Kur'an'daki kadın erkek eşitliğini açıklayan -Hucurat 13 gibi- ayetler yeniden ele alınmaktadır. Kur'an'a göre bütün insanlar ontolojik olarak eşit yaratılmışlardır. Ancak aralarındaki ayırım, doğru davranış ve Kur'anın adalet prensibini uygulamada ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda İslamcı kadın yazınında, evrensel ve ebedi temel prensipler ile özel ve gelip geçici olanlar arasında ayırım yapılmaktadır. Bu prensiplerden geçici olanları, Arap toplumundaki Müslümanların günlük yaşamının patriarkal yönlerini yansıtmaktadır. Diğer prensipler ise, ahlak konusuyla ilgilidir ve normatiftir. Birinci prensipler zamanın şartlarına göre değiştirilmelidir, diğerleri ise zamandan bağımsızdır. Fakat normatif (normative) ayetlerde özellikle Nisa Suresi'nde de patriarkal düşünceler bulunabilir. Müslüman kadınların buna cevabı, şayet Kur'an'ın Allahın sözü olduğuna inanılıyorsa herhangi bir ayetin toplumsal cinsiyet eşitsizliğini meşrulaştırdığını düşünmek mantıklı olmayacaktır şeklindedir¹⁹⁶. İslamcı kadın yazarların dini metinlerin yeniden yorumlanması konusunda üzerinde durdukları diğer bir husus da, Kur'an'daki tedric metodudur. Wadud'a göre bu metot, kadınların durumlarının iyileştirilmesi konusunda da uygulanmıştır¹⁹⁷.

İslamcı kadın yazınındaki kadın-duyarlı yorumlarda üç yaklaşım ortaya çıkmıştır¹⁹⁸.

1. Birinci yaklaşımda, yaygın olan yanlış hikayeleri düzeltmek amacıyla Kur'an ayetleri tekrar ele alınmaktadır. Bu bağlamda erkek üstünlüğünü desteklemek için kullanılan Yaratılış hikayesi ve Adn Cennetindeki olayları yeniden ele alan İslamcı kadın yazarlara göre, Kur'an'da yaratılış açısından kadın ve erkek arasında ayırım yapılmadığı gibi kadın erkeğin bir türü olarak da ele alınmamıştır¹⁹⁹. Aksine Yaratılış kıssasında Allah kesinlikle insanoğlunun yaratılışına bir erkekle başlamayı planlamamış ve insanoğlunun kökenini Adem'e de atfetmemiştir. Bu kıssada, Allah'ın insanoğlunun yaratılışına Adem'in (erkek) nefsi ile başladığından da söz edilmemektedir. Aynı zamanda bu görüşü, Kur'an'da insanoğlunun yaratılışının cinsiyetsiz terimlerle anlatılmış olması da desteklemektedir. Örnek olarak zevc ve nefis terimleri verilmektedir. Wadud'a göre erkek merkezli yorumlarda zevc kelimesi Havva için kullanılmaktadır ancak bu gramatik olarak eril bir kelime ise de

¹⁹⁶ Darvishpour, a.g.y.

¹⁹⁷ Wadud, s. 127.

¹⁹⁸ Badran, a.g.y

¹⁹⁹ Wadud, a.g.e., s. 37.

kavramsal olarak ne eril ne de dişildir²⁰⁰. Ancak, insanoğlunun yaratılışının bir erkek ile başladığı varsayımı, bütün erkeklere bütün kadınlara karşı önceden verilmiş (apriori) bir üstünlük sağladığı şeklinde yorumlanmıştır.

Sizi bir tek nefisten yaratan O'dur (Enam 98; Zümer 6; Nisa 1).

Bu ayetlerde geçen nefis kelimesinin pek çok anlamı olmakla birlikte gelenek içinde Adem'in kastedildiği şeklindeki yorum ön plana çıkmıştır. Böylece ilk kadın, ilk erkekten yaratılmış olmaktadır. Nefis kelimesi insan soyunun biyolojik özü olan bir "canlı öz" şeklinde kabul edildiğinde ise farklı bir yorum ortaya çıkmaktadır²⁰¹. İslamcı kadın yazarlara göre nefis, canlı öze yani bütün insanların ortak kökenine işaret etmektedir²⁰². Wadud'a göre Kur'an, bireyi –erkek ve kadını– kastetmek için çoğunlukla nefis kelimesini kullanmıştır(Bakara 286). Bu da göstermektedir ki, bireysel kapasite açısından erkek ve kadın arasında hiçbir fark yoktur²⁰³.

Yaratılış konusunda özellikle vurgulanan Havva'nın Adem'in kaburga kemiğinden yaratılmış olması konusuna da değinilmektedir. İslamcı kadın yazarlara göre, kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratılması söz konusunu değildir. Bu yaklaşımın en önemli delili, yaratılışın bu şekilde olduğunun Kur'an'da açıkça belirtilmemiş olmasıdır. Sadece, kadının yaratılışını konu alan hadis rivayetlerinde kaburga kemiğinden yaratılma tezi ele alınmıştır²⁰⁴. Havva'nın Adem'den yaratılmış olması tezi de, genellikle kadınların erkekten daha aşağı bir konumda olduğunu vurgulamak için kullanılmış olsa da, İslam inancına göre kadın ve erkek aynı özden yaratılmıştır ve kadının yaratılışı onu aşağılayan bir anlama sahip değildir²⁰⁵.

Bilindiği gibi Adem ve Havva öyküsü²⁰⁶ Yahudilik'te doğmuştur ve kadının günahkar olduğu, bu günahın da cinselliğinden kaynaklandığı düşüncesi Yahudilik içinde gelişmiş, daha sonra da Hıristiyanlıkta devam ettirilmiştir²⁰⁷. Ancak İslam geleneğinde de Yaratılış hikayesi, Havva'nın ve onun kızlarının birer fitne unsuru olarak ele alınmasında etkili olmuştur²⁰⁸. Gelenek içinde özellikle vurgulanan

²⁰⁰ Wadud, a.g.e., s. 43-44.

²⁰¹ Tuksal, a.g.e., s. 68-69.

²⁰² Wadud, a.g.e., s. 43.

²⁰³ Wadud, a.g.e., s. 62.

²⁰⁴ Tuksal, a.g.e., s. 70.

²⁰⁵ Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, s. 125-127.

²⁰⁶ Üç İbrahimi dinde de önemli bir yeri olan Adem ve Havva öyküsü için bkz. Kristen E. Ksam, Valerie H. Ziegler, Linda Scheearing, *Eve&Adam: Jewish, Christian, and Muslim Readings on Genesis and Gender*, Indiana University Press, Bloomington 1999.

²⁰⁷ Saadawi, a.g.e., s. 123.

²⁰⁸ Saadawi, a.g.e., s. 174, 182.

yaratılış kıssasında Havva, günaha teşvik etmenin ve günahın sembolüdür²⁰⁹. Bu nedenler ile İslamcı kadın yazarlar, bu kıssayı tekrar gözden geçirmişlerdir. Onlara göre, Taha Suresinin 115-121. ayetlerinde yer alan mizansende, kadın hiçbir şekilde kötülüğü başlatan veya yoldan çıkaran olarak zikredilmemiştir²¹⁰. Ayrıca, kıssanın başlangıcından itibaren Havva'nın da var olduğu sonucuna varılmıştır. Tuksal'a göre kıssanın başlangıcında Adem tek başına gibidir ancak Taha Suresindeki mizansen bu öyküde baştan beri kadın da varmış gibi kurgulanmıştır²¹¹.

2. İslamcı kadın yazınındaki diğer bir yaklaşım da, kadın ve erkeğin eşitliğini açıkça dile getiren ayetlerin delil olarak kullanılmasıdır. Denilebilir ki İslamcı kadınların çalışmalarına, Kur'an'ın ısrarla vurguladığı eşitlik ve adalet ruhu rehberlik etmektedir²¹². Onlara göre Kur'an, kadınlar ve erkeklerin birbirleri için sevgi ve merhamet (Rûm 7), birbirinin giysisi (Bakara 187) gibi olduğunu öğretmekte, 'erkek olun kadın olun siz birbirinizdensiniz' (Âl-i 'İmrân 195) ve 'erkekler ve kadınlar birbirlerinin velileridir' (Tevbe 71) diyerek de eşitliklerini vurgulamaktadır. Aynı zamanda, Kur'an'da kullanılan eril lafzın nötr(cinsiyetsiz) bir ifadeyi temsil ettiğini ve eşit derecede dişiyi de kapsadığını²¹³ düşünen Wadud'un tespiti, İslamcı kadın yazarların eşitlik vurgusunu destekler niteliktedir.

3. Üçüncü yaklaşımda ise, yaygın olarak erkek egemenliğini haklı çıkaracak şekilde yorumlanan, kadın ve erkek arasındaki farklılığı vurgulayan ayetler yeniden çözümlenmektedir. Nisa Sûresi 34. ayette yer alan "Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır. Çünkü Allah insanların kimini kiminden üstün kılmıştır" ifadesi, Kur'an'ın yeniden yorumlanmasına örnek olarak verilebilir. Zira bu ayet, kadınlarla erkekler arasındaki ilişki ile ilgili kabul edilen tek önemli ayettir; erkekler kadınlara üstün kılınmıştır (kavvâmûne alâ)²¹⁴. İslamcı kadın yazarlara göre, temelde eşit olmakla birlikte, insanlar varlıklarının devamı için biyolojik olarak farklı yaratılmışlardır. Dolayısıyla özel konteks ve durumlarda erkekler ve kadınların farklı rolleri ve fonksiyonları olmaktadır. Örneğin kadınlar doğum yapıp, süt emzirmek gibi bir durumda olduklarında, kocaları onlara maddi destek sağlamak zorundadır. Wadud-Muhsin, Hassan, Al-Hibri, Naseef gibi yazarlara göre kavvâmûn ifadesi, geçimi sağlama düşüncesini bildirmektedir ve kavramın çocuğun beslenmesi ve büyütülmesi bağlamında erkeğin kadının -yapıla geldiği şekliyle- geçimini

²⁰⁹ Darvishpour, a.g.y.

²¹⁰ Wadud, a.g.e., s. 52.

²¹¹ Tuksal, a.g.e., s. 66-67.

²¹² Şişman, *Global Konferanslarda*, s. 125.

²¹³ Wadud, a.g.e., s. 83.

²¹⁴ Wadud, a.g.e., s. 110.

sağlaması gerektiğine işaret etmektedir. Ancak bu çocuklu kadınların kendi geçimlerini sağlayamayacakları anlamına da gelmemektedir. Kavvâmûn kavramı, geleneksel erkek yorumcuların iddia ettiği gibi erkek otoritesi ve üstünlüğünün her zaman tüm kadınların üzerinde olduğunun kayıtsız şartsız bir ifadesi değildir. Bu ifadenin yeniden yorumlanması, klasik erkek yorumlarının nasıl özel ve bağımlı durumlardan evrensel yargılar çıkardıklarını da göstermektedir. Zira kavvâmûn ifadesi, aile içindeki ilişkileri ele alırken kullanıldığı halde bu toplumsal yaşama da yansıtılmıştır²¹⁵. İslamcı kadın yazarlara göre bu ifade, erkeklerin kadınlardan üstün olduğunu ifade etmemektedir. Bu konudaki görüşler, Tevbe Sûresininin 71. ayetine vurgu yapılarak da desteklenmiştir²¹⁶.

Erkek merkezli yorumlara örnek olarak Bakara Suresi 228. ayet de verilebilir. Erkek yorumcular, erkeklerle kadınlar arasında bir derece olduğunu ifade eden bu ayeti, tüm sosyal ortamlarda tüm erkek ve kadınlar arasında bir derece olduğu şeklinde anlamışlardır. Ancak Wadud'a göre bu derece, boşanma hakkını kullanma ile ilgilidir²¹⁷. Bu örnekler, yorumcuların içinde buldukları ataerkil kültürün etkisinde kaldıklarını da göstermektedir. Kur'an'ın yeniden yorumlanması konusunda ele alınabilecek bir diğer önemli örnek de kadınların liderliği konusudur. Wadud, kadınların yönetici olamayacağı şeklindeki görüşün Arap toplumunun algılayışı ile ilgili olduğunu ve kadının yönetici olabileceğini savunmaktadır²¹⁸.

İslamcı kadın yazınında çoğunlukla Kur'an'ın yeniden yorumlanması üzerinde durulmuş olsa da, hadis rivayetlerinin çözümlenmesi gerektiği de dikkate alınmıştır. Bu sebeple, hadis literatüründe kadın aleyhtarı söylemin oluşmasına malzeme teşkil eden rivayetler üzerindeki ataerkil geleneğin etkileri de araştırılmaktadır²¹⁹. Ataerkil zihniyet, peygambere isnat edilen rivayetlere de sızmıştır. Örneğin kıskançlık konusunda kadın ve erkeği farklı değerlendirmeye tabi tutan erkek yorumcular, erkeğin kıskançlığını yüceltirken kadının kıskançlığını "eğrilik" olarak sunmuşlardır²²⁰. Aynı şekilde, kadının dinen eksik olduğu şeklindeki hadis rivayetleri de yeniden çözümlenmelidir. Zira Tuksal'ın da ifade ettiği gibi, bu rivayetlerin peygambere ait olması oldukça zayıf bir ihtimaldir. Bilindiği gibi

²¹⁵ Aktaş, *Modernizmin Evsizliği*, s. 71.

²¹⁶ Badran, a.g.y.

²¹⁷ Wadud, a.g.e., s. 108.

²¹⁸ Wadud, a.g.e., s. 135-136.

²¹⁹ Tuksal, a.g.e., s. 23.

²²⁰ Tuksal, a.g.e., s. 82.

peygamberin sağılığında bizzat tavırlarıyla ortaya koyduğu örneklik, mevcut ataerkil teamüllerin pek çoğuyla mücadele etmek şeklinde olmuştur²²¹.

İslamcı kadın yazarların kutsal metinlerin yeniden yorumlanması konusundaki görüşlerinin incelenmesi ile İslamcı kadın yazınına yakından tanıma çabası da sona ermiştir. Böylece, feminist söylemin İslamcı kadın yazınındaki etkileri hakkında fikir edinilmiş olmaktadır. Ancak değinilmesi gereken bir konu daha vardır. O da, feminist söylemin İslamcı kadın yazarlar üzerindeki etkisinin sınırlı olduğudur.

III. ETKİLENMENİN SINIRLILIĞI: FEMİNİST SÖYLEMİN KIRILMA NOKTALARI

Daha önceki bölümlerde feminist söylemin İslam kültürü üzerindeki etkileri incelenmiş ve bu *etkileme* sürecinde Müslüman kadınların pasif bir konumda kaldıklarına değinilmişti. Ne zaman ki, Müslüman kadınlar obje konumundan suje konumuna geçiş yapmışlardır işte o noktadan itibaren etkilenme süreci de başlamıştır. Ancak bu etkilenmenin boyutu ne derecedir? İslamcı kadın yazarların kültürel kimliklerinde çatışmaya neden olacak kadar ciddi bir etkilenme yaşanmış mıdır? Bu soruların cevabı, kısmen İslamcı kadın yazını ile ilgili değerlendirme yapılırken verilmiş olmaktadır. Daha net bir şekilde ifade etmek gerekirse, feminist söylemin İslamcı kadın yazarlar üzerindeki etkisi oldukça sınırlıdır ve etkilenme olgusunda belirleyici taraf feminizm değil bu etkilenmeye katılan bireylerin dini ve kültürel aidiyetleridir. Bu husus, feminist söylemin İslamcı kadın yazarları etkileme sürecindeki kırılma noktalarında da görülebilir.

Feminist söylemden sınırlı etkilenmenin ilk belirtisi, İslamcı kadın yazınında bu söylemi oluşturan yaklaşımlardan sadece liberal feminizmin dikkate alınmış olmasıdır. İslamcı kadın yazınında, başta radikal feminizm olmak üzere Marksist, varoluşçu gibi feminizmlerin hemen hiç etkisi yoktur. Etkilenmenin sınırlılığını gösteren ikinci belirti ise, İslamcı kadın yazınındaki ana eğilimin reformcu olmasıdır. Feminist düşüncenin başlangıcından itibaren var olan devrimci yaklaşım ise İslamcı kadın yazarlar arasında görülmemektedir. Denilebilir ki bu kadın yazarlar, içinde buldukları kültürel dokuya uyan yaklaşımları benimsedikleri gibi yaptıkları çalışmalarda bu kültürün sınırları içinde kalmaktadır. Bu sebeple, İslamcı kadın yazarlar açısından temel olanın, din ve kültürleri içinde kalarak söylem üretmek olduğu gerçeği akıllarda tutulmalıdır. Dolayısıyla, feminist söylemden etkilenme

²²¹ Tuksal, a.g.e., s. 190-191.

dinin çizdiği sınırların dışına çıkmadan mümkün olmaktadır. Ancak zaman içinde farklı bir tavrın gelişip gelişmeyeceğini söylemek için ise henüz erkendir.

Feminist söylemin kırılma noktaları özellikle radikal feminizmde ön plana çıkan ve kadın bedeni konusu ile bağlantı olan cinsel özgürlük, kürtaj hakkı gibi taleplerin İslamcı kadın yazınında yer almamış olmasında da görülebilir. Bu noktada, bütün batılı feministlerin bu talepleri paylaşmadıkları ancak gerektiğinde destek verdikleri söylenmelidir. İslamcı kadın yazarlar açısından ise bunun dahi söz konusu olmadığı da belirtilmelidir. Zira bu yazarlar bedenlerini istedikleri gibi kullanabilecekleri bir meta gibi değil bir emanet olarak görmektedirler²²². Aynı şekilde zina yasağı ve her canlının yaşama hakkı²²³ göz önünde bulundurularak ne cinsel özgürlük talep edilmiştir ne de bu özgürlüğü sınırsız kılacağı düşünülen kürtaj savunulmuştur. Hatta İslamcı kadın yazarların önemsedikleri evlilik ve aile kurumlarına²²⁴ zarar vereceği için cinsel özgürlük eleştirilmiştir. Seküler Müslüman kadın yazarlar ise, kadının bedeni üzerinde kontrol sahip olması, bunun için de doğum kontrolü ve kürtaj hakkının olması gerektiğini savunmaktadırlar²²⁵. Ayrıca batılı feministler kadar net bir şekilde ifade etmeseler de cinsel özgürlük konusunda olumlu bir tavır sergilemektedirler²²⁶.

Son olarak da, İslamcı kadın yazarların eşitlik konusundaki yaklaşımına değinilebilir. İslamcı kadınlar, kadını erkeğe eşitlemek yerine farklılıklarını koruyarak kadının insan olma değerini ele almışlardır. Onlara göre zorunlu eşitliğin ötesinde, birbirini tamamlayıcılık esastır²²⁷. Esasında eşitlik, dualitenin olduğu ve bireylerin haklarını tecavüzden korumak zorunda olan bir toplum için uygun bir çözümdür. Belki de bu sebeple batılı feministler, İslami prensipler açısından kadın-erkek ilişkilerini anlayamamakta ve Müslüman kadınların eşitlik talep etmelerini salık vermektedirler. Halbuki İslam'da batılı feministlerin algıladığı biçimde düalizm yoktur, aksine tamamlayıcılık vardır²²⁸.

İslamcı kadın yazınında ön plana çıkan konular ve ileri sürülen görüşler dikkate alındığında İslamcı kadınların feminizmin özel bir biçiminden değil de genel üretiminden istifade ettiklerini ortaya çıkmaktadır. Ayrıca İslamcı kadın yazınının

²²² Aktaş, *Mahremiyetin Tükenişi*, s. 188.

²²³ Aktaş, kürtaj konusundaki görüşlerini açıklarken bu noktaya işaret etmiştir. Bkz. Aktaş, *Sömürü Odağında Kadın*, s. 109.

²²⁴ Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, s. 61-62, 201.

²²⁵ Mernissi, *Peçenin Ötesi*, s. 211; Saadawi, a.g.e., s. 90-93.

²²⁶ Mernissi, *Peçenin Ötesi*, s. 107, 109, 114, 213; Mernissi, *Kadınların İsyanı*, s. 68; Saadawi, a.g.e., s. 72, 125.

²²⁷ Garaudy, a.g.e., s. 141.

²²⁸ Arebi, a.g.m., s. 102.

genel eğilimi, liberal feminist teolojiye yakın durmaktadır. Belki de bu sebeple, aile, evlilik gibi birtakım konular üzerinde çok fazla durulmamıştır. Öyle görülüyor ki bu konular, kadınların sorgulamaya gerek görmedikleri konulardır. Kültürel bakış açısının da etkili olduğu bu tür konular, İslamcı kadınlar üzerindeki feminist etkilerini sınırlılığını göstermektedir.

Değerlendirme

Bu bölümde, 1980 sonrasında oluşmaya başlamış olan, din ve gelenek konuları bağlamında kadın sorununu tartışan ve kimliklerini İslam kültürü içinde kurgulamış olan İslamcı kadın yazarların, feminist söylemden etkilenme sürecine hangi açılardan katıldığı ele alınmıştır. Bu bağlamda, yeni oluşmakta olan İslamcı kadın yazını ana hatları ile tanıtılmış ve İslam kültürü içindeki kadın yazarların feminist söylemden etkilenmelerinin teorik olmaktan çok söylemin genel üretimlerinden istifade şeklinde olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

İslamcı kadın yazını, batılı liberal feminist teolojiye oldukça yakın bir karaktere sahiptir. Her şeyden önce bu kadın yazındaki ana eğilim reformcu karakterdedir. Bunun en önemli göstergesi İslamcı kadın yazarların, din ve geleneklerini içeriden bir bakış açısı ile sorgulamış olmalarıdır. Bu sorgulama sürecinde ise feminist eleştirel bakış açısının ortaya koyduğu ataerkillik, toplumsal cinsiyet, cinsiyetçilik gibi konuları araçsal olarak kullanmışlardır. Bu bölümde de görüldüğü gibi, İslamcı kadın yazarların eleştirilerinin odaklandığı alan gelenektir ve din konusundaki tavırları da oldukça nettir; kadının geri kalışına din değil dinin yorumlarını neden olmuştur.

İslamcı kadın yazarlar, feminist söylemi bir bütün olarak kabul etmemektedir. Bunun nedeni, etkilenme sürecine bir özne olarak katılmaları ve kimliklerini İslam kültürü içinde kurgulamış olmaları olabilir. Ancak şu tespit net bir şekilde ifade edilebilir; feminist söylemin İslamcı kadın yazınına etkisi, kadın konusundaki sorgulamalara kaynak teşkil etme ve eleştirel bakış açısı sağlama şeklinde olmuştur.

SONUÇ

Yüzyıllar boyunca kadın konusu üzerinde düşünölmüş, yazılmış, tartışılmış olmasına rağmen bugün feminist söylemin genel yargıları geçmişin üzerini örtmekte ve sağlıklı değerlendirmelerin yapılmasını engellemektedir. Zira batının tarihi tecrübesinin tüm dünya halklarının ortak tecrübesi olacağı şeklindeki kanaatin yansıması feminist söylemde de görölmektedir. Aynı şekilde batılı kadının yaşadığı tecrübe ve kazandığı haklar, tüm dünya kadınlarının yaşayacağı bir tecrübe ve elde edeceği/etmek zorunda olduğu haklar olarak sunulmaktadır. Batıdan doğuya –ki batı/doğu ayrımı tamamen kurgusaldır- yöneltilen bu yanılısamanın, XIX. yüzyıldan itibaren doğuda gerçeklik kazanmış olması dikkate değerdir. Genelde batı-dışı toplumlardaki ve özelde İslam ölkelerindeki gelişmeler ve kadın üzerine inşa edilen politikalar bunun açık bir göstergesidir. Feminist söylemin temel yaklaşımları –bir dizi faktörün etkisiyle- batı-dışı toplumlara ulaştığında kadınların hayatlarının ve toplumsal konumlarının sorgulanmasına yol açmıştır. Bu bağlamda kadın konusunda izlenen temel politika, belirlenmiş olan kadın imajı ve bu kadının sahip olması gereken haklar bağlamında ele alınmıştır. Bu açıdan bakıldığında, modern hayata adapte olmaya çalışan İslamcı kadınların, din ve geleneklerini yeniden gözden geçirmeleri oldukça doğaldır. Ancak bunu yaparlarken kullandıkları kavramsal araçların ve eleştirel bakış açısının feminist söylemden alınmış olması, bu sorgulamaların üzerinde durulmasını gerektirmektedir.

Feminist söylemin İslamcı kadın yazarlar üzerindeki etkisinin araştırıldığı bu çalışmada sorulan temel soru, etkilenmenin hangi boyutta olduğu ve bu etkilenmenin İslamcı kadın yazarların kültürel kimlikleri açısından bir sorun oluşturup oluşturmadığıdır. Bu sorunun cevabı aranırken ilk önce feminist söylem ana hatları ile ele alınmış ve feminist düşüncenin, XVIII. yüzyılda özellikle Fransa'da yapılan tartışmalar sonucunda gelişmeye başladığına ve XIX. yüzyılda bir grup olarak kadınların kadın sorununu ele almalarıyla sistemleştığıne işaret edilmiştir. İkinci adımda ise, feminist söylemin sistemleşmeye başladığı dönemden itibaren nasıl İslam kültürünü de etkilemeye başladığı tartışılmıştır. Bu yapılırken, İslam

lkeleri içinde kadın konusundaki tartişmalarda ön plana ıkmiş Osmanlı (Türkiye), Mısır ve İnan'daki gelişmelere de temas edilmiştir. İşlam kültürü bağlamında yaşanmiş olan etkilenme, feminist söylemin kadın sorununda belirleyici olmasına imkan tanıyan dış ve i faktörler dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Buna göre, sömürge ve oryantalist söylemler ile başlatılan Müslüman kadının konumu tartişması kısa bir zaman içinde İşlam lkelerinin modernleşme/batılılaşma yanlısı aydınları tarafından devam ettirilmiştir. Düşünce hayatındaki gelişmelere koşut olarak milliyetçi hareketlerin ve uluslaşma sürecinin de kadın konusuna özel önem vermesi, Müslüman kadının toplumsal konumunun günümüze kadar tartişla gelen bir konu olmasına neden olmuştur. Feminist söylemin etkileri sonucunda XIX. yüzyılda hazırlanmiş olan bu tartişma alanı, daha sonra İşlamcı feminist söylem olarak adlandırılan yaklaşımların doğmasına da neden olmuştur. Bu yaklaşımların dile getirilmiş olması, Müslüman kadınların nesne konumundan özne konumuna geçişlerinin de bir ifadesidir. 1980 sonrasında özgün çalışmalar üreten İşlamcı kadın yazını, özne konumundan etkilenme sürecine katılımın güzel bir örneğidir.

1980 sonrasında, din ve gelenek konuları bağlamında kadın sorununu tartişan ve kimliklerini İşlam kültürü içinde kurgulamış olan İşlamcı kadın yazarlar, feminist söylemden bilinçli bir Şekilde etkilenmişlerdir. Bu etkilenme sürecinde ise, kendi kültür ve dinlerini temel almışlardır. Dolayısıyla İşlam kültürü içindeki kadın yazarların feminist söylemden etkilenmeleri teorik olmaktan çok söylemin genel üretimlerinden istifade Şeklinde olmuştur. Feminist söylemin etkileme sürecinde hazırladığı ortam dikkate alınarak bu söylemin, İşlamcı kadın yazınının ortaya çıkışındaki önemli faktörlerden biri olduğu söylenebilir. Sadece ortaya çıkışına zemin hazırlama noktasında değil aynı zamanda, kadınsı bir bilinç ile geleneği eleştirme konusunda da katkıları oldukça açıktır. Feminist söylem, İşlamcı kadın yazarların kadın konusundaki zmlmelerinde kullandıkları ataerkillik, toplumsal cinsiyet, cinsiyetçilik gibi birtakım kavramsal araçlar sunmuş ve onlara eleştirel bir bakış açısı kazandırmıştır. Ancak feminist söylemin katkıları, ne İşlamcı kadınların İşlamcı feminist olarak ne de yaptıkları çalışmaların İşlamcı feminizm olarak değerlendirilmesi için yeterli bir sebeptir. Nitekim İşlamcı kadın yazınının, İşlamcı feminizm başlığı altında değerlendirilmesi bu kadın yazınının özgünlüğünü gölgelemektedir. Üstelik bu değerlendirmenin kadın yazarlar tarafından yapılmamış olması sorunu daha da artırmaktadır. Belki İşlamcı feminizm nitelendirmesi, İşlam kültürü içindeki seküler Müslüman kadın yazınından farklı bir kadın bilinçliliği örneğini ifade etmesi açısından dikkate değer bulanabilir. Ancak Fatıma Mernissi,

Nevval al-Saadawi gibi seküler Müslüman kadın yazarların da İslamcı feminist kabul edilmesi, bu nitelendirmeyi sorunlu kılmaktadır. Her ne kadar feminist söylem, sistemleştiği dönemden itibaren İslam kültürünü de etkilemeye başlamış ve bu etkileme sürecinin ileri safhalarında yeni bir söylemin üretilmesine yardımcı olmuş olsa da, İslamcı kadın yazarların kendilerini ve çalışmalarını tanımlama hakkının ellerinden alınması ciddi bir sorundur. Dolayısıyla 1980'lerden itibaren gelişmeye başlayan bu kadın yazınının belli bir doygunluk seviyesine geldiğinde kendi kendini tanımlaması çok daha doğru olacaktır.

İslamcı kadın yazını, batılı liberal feminist teolojiye hem ele aldığı konular açısından hem de reformcu bir karaktere sahip olması sebebiyle oldukça benzerdir. Bu nedenle, liberal feminist teolojinin belirgin özellikleri dikkate alınarak İslamcı kadın yazını incelendiğinde, tıpkı liberal feminist teologlar gibi İslamcı kadın yazarların da ataerkillik ve cinsiyetçilik konuları bağlamında geleneği eleştirdikleri görülmüştür. Aynı zamanda İslamcı kadın yazınının belirgin özelliğinin, geleneği eleştiri olduğu ortaya konulmuştur. İslamcı kadın yazarlar geleneği eleştiri noktasında, seküler Müslüman kadın yazarlar ile birleşmekle birlikte, din konusundaki tavırları onlardan daha nettir. İslamcı kadın yazarlara göre, kadının geri kalışına din değil dinin yorumları neden olmuştur. Dolayısıyla kadın-bakış açısından yeni yorumlara ihtiyaç vardır. Günümüzde bütün İslamcı kadın yazarlar, kutsal metinlerin yeniden yorumlanması gerektiği hususu üzerinde birleşmektedir. Bu sebeple, İslamcı kadın yazınında çoğunlukla Kur'an üzerinde çalışılmıştır. Bu çalışmalar içinde Asma Barlas'ın *Believing Women in Islam* adlı eseri, batıdaki feminist teoloji çalışmalarına yakın duruşu ile bir örnek teşkil edebilir. Hadis literatürü ve özellikle yeterince eleştirilmemiş olan İslam hukuku üzerinde yapılacak çalışmalarla da bu kadın yazını, özgün bir İslami kadın teolojisi olabilir. Ancak bunun için akademik çalışmalara daha fazla ağırlık vermek gerekmektedir. Ayrıca batı ve Ortadoğu'daki kadınların üstlendiği bu söyleme Türkiye'nin katkısı oldukça azdır. Bunun en önemli göstergesi, Mısır ve İran gibi ülkelerde bu söylemi tartışan kadın dergisi çevrelerine karşın Türkiye'de bu tür bir kadın dergisinin olmayışdır. Dolayısıyla İslam kültürü içindeki bu yeni söylemin dile getirilişinde, Malezya'daki Sisters in Islam grubu, İran'da Zanan dergisi ve Mısır'da Al-Ahram çevresinin etkili olduğu söylenebilir.

İslamcı kadın yazarlar, feminist söylemden hem kültürel açıdan hem de bilinçli bir şekilde etkilenmişlerdir. Ancak bu etkilenme sürecinde belirleyici olan, bu

kadın yazarların kendi din ve kültürlerdir. Dolayısıyla kendi kültürel sınırları içinde kalarak bir etkilenme yaşamışlardır. Bu husus, cinsel özgürlük, lezbiyen hakları ya da kürtaj hakkı gibi talepleri dile getirmemelerinde açıkça görülebilir. Ayrıca İslamcı kadın yazarlar, feminist söylemi eleştirel bakış açısı kazanma noktasında kullandıkları için yaşadıkları etkilenme kimliklerinde bir çatışmaya neden olacak düzeyde değildir. Çok net bir şekilde ifade edilebilir ki, feminist söylemin İslamcı kadın yazınına etkisi belirli bir sınır içinde kalmış, kimliklerini dönüştürecek kadar ileri bir düzeye gidememiştir.

BİBLİYORAFYA

- Abou-Bakr**, Omaima, "Islamic Feminism?What's In A Name? (Preliminary Reflections)", 15, 4 & 16, 1 (Kış/Bahar 2001), <http://www.amews.org/review/reviewarticles/islamicfeminism.htm> (23.10.2005).
- Abray**, Jane, "Feminism in the French Revolution", *The American Historical Review*, c. 80., s. 1 (Şubat 1975).
- Abu-Lughod**, Lila, *Remaking Women (Feminism and Modernity in The Middle East)*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1998.
- Afshar**, Haleh, *Islam and Feminisms: An Iranian Case Study*, Macmillan Series, London 1998.
- Ahmed**, Leila, *Women and Gender in Islam (Historical Roots of a Modern Debate)*, Yale University Pres, New Haven-London, 1992.
- Aktaş**, Cihan, "Kadınların Toplumsallaşması ve Fitne", *İslami Araştırmalar*, c. 5, s. 4, (Ekim 1991).
-, *Mahremiyetin Tükenişi*, Nehir Yayınları, İstanbul 1995.
-, *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, Beyan Yayınları, İstanbul 1992.
-, *Sömürü Odağında Kadın*, Bir Yayıncılık, İstanbul 1984.
-, *Sistem İçinde Kadın*, Beyan Yayınları, İstanbul 1988.
- Al-Faruqi**, Lois Lamya', "Islamic Traditions and The Feminist Movement: Confrontation or Cooperation?", <http://www.jannah.org/sisters/feminism.html> (12.02.2006).
- Al-Hibri**, Aziza, "The Practice and Purpose of Islamic Feminism, <http://clubs.calvin.edu/chimes/2002.04.12/ess2.html> (12.02.2006).

- Arat, Yeşim,** "1980'ler Türkiye'sinde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizm'in Radikal Uzantısı", haz. Necla Arat, *Türkiye'de Kadın Olgusu*, Say Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Arebi, Saddeka,** "Gender Anthropology in the Middle East: The Politics of Muslim Women's Misrepresentation", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, c. 8, s. 1, 1991.
- Atasü, Erendiz,** "Bedenimiz Bizimdir!", *Bilim ve Sanat Dergisi*, s. 98 (Mayıs 1989).
- Badinter, Elisabeth,** *Biri Ötekidir (Kadınla Erkek Arasındaki Yeni İlişkiler ya da Androjen Devrim)*, çev. Şirin Tekeli, Afa Yayınları, İstanbul 1992.
- Badran, Margot,** "Understandig Islam, Islamism, and Islamic Feminism", *Journal of Women's History*, c. 13, s. 1 (Bahar 2001).
-, *Feminists, Islam and Nation (Gender and the Making of Modern Egypt)*, The American University in Cairo Press, Cairo/Egypt 1996.
-, Islamic Feminism: What's in a Name?, <http://weekly.ahram.org.eg/2002/569/cu1.htm> (02.06.2005).
- Banaszak, Lean Ann-Plutzer, Eric,** "The Social Bases of Feminism in European Community", *The Public Quarterly*, c. 57, s. 1 (Bahar 1993).
- Barlas, Asma,** *Believing Women in Islam (Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an)*, University of Texas Press, Austin 2002.
- Berktaş, Fatmagül,** *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın*, Metis Yayınları, İstanbul 1996.
- Butler, Melisa A.,** "Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy", *The American Political Science Review*, 72, 1 (Mart 1978).
- Cıbroğlu, Yıldız,** "Kadının Kültürel ve Entelektüel Alanın Dışında Bırakılması", *Evrensel Kültür*, s. 91 (Temmuz 1999).

- Clinton**, Katherine B., "Femme et Philosophe: Enlightenment Origins of Feminism", *Eighteenth-Century Studies*, c. 8, s. 3 (Bahar 1975).
- Code**, Lorraine, *Encyclopedia of Feminist Theories*, GBR: Routledge, London 2000.
- Çaha**, Ömer, "Sivil Toplumun Dünü ve Bugününde Kadın", *Türkiye Günlüğü*, s. 26 (Ocak-Şubat 1994).
- Çakır**, Serpil-**Akgökçe**, Necla, *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem*, Sel Yayıncılık, İstanbul t.y.
- Çakır**, Serpil, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul 1996.
- Çulha**, Filiz, "Hangi Feminizm", *Bilim ve Sanat*, s. 98 (Mayıs 1989).
- Darvishpour**, Mehrdad, "Islamic Feminism: Compromise or Challenge to Feminism?", http://www.iran-bulletin.org/IB_MEF_0/Islamicfeminismedited2.doc (17.02.2006).
- De Beauvoir**, Simone, *Kadın II (Evlilik Çağı)*, çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul 1986.
-, "Kadın mı Üstün Erkek mi?", çev. İnci Gürel, *Varlık*, c.44, s. 859 (Nisan 1979).
-, *Kadın III (Bağımsızlığa Doğru)*, çev. Bertan Onaran, Panel Yayınları, İstanbul 1986.
-, *Kadınlığının Hikayesi*, çev. Erdoğan Tokatlı, Payel Yayınları, İstanbul 1972.
- Demir**, Zekiye, *Modern ve Postmodern Feminizm*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.
- Donovan**, Josephine, *Feminist Teori*, çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İletişim Yayınları, İstanbul 2001.
- Dubois**, Ellen, "Feminism Old Wave and New Wave", <http://www.cwluherstory.com/CWLUArchive/wave.html> (13.01.2005).
- Edisyon**, Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü, Pınar Yayınları, İstanbul 2000.

- Ellis, Rebecca,** "Second Thoughts About a Third Wave",
<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=5002413816>
(12.06.2005).
- El-Saadavi, Neval,** *Havva'nın Örtülü Yüzü*, çev. Sibel Özbudun, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1991.
- Emin, Kasım,** *Tahrir'ül Mer'e*, Darü'l-Maarif, Tunus, 1990.
- Engels, Friedrich,** *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara 1998.
- Fernea, Elizabeth W.,** *In Search of Islamic Feminism (One Woman' Global Journey)*, Anchor Books, New York 1998.
- Fidan, Hafsa,** *Kur'an'da Kadın İmgesi*, Vadi Yayınları, Ankara 2006.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler,** *But She Said (Feminist Practices of Biblical Interpretation)*, Beacon Press, Boston 1992.
-, *In Memory of Her (A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins)*, Crossroad, New York 1988.
-, *Sharing Her Word (Feminist Biblical Interpretation in Context)*, Beacon Press, Boston 1998.
- Garaudy, Roger,** *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, Pınar Yayınları, İstanbul 1990.
- Gatens, Maria,** "Güç, Bedenler ve Farklılık", çev. Nemciye Uçansoy, *Felsefe Logos*, Bulut Yayınları, İstanbul 2001.
- Greene-McCreight, Kathryn,** *Feminist Reconstructions of Christian Doctrine (Narrative Analysis and Appraisal)*, Oxford University Press, New York 2000.
- Haddad, Yhonne Yazbeck-Esposito, John L.,** *Islam, Gender and Social Change*, Oxford University Press, New York 1998.
- Hamit, Halil,** *İslam'da Feminizm*, Okumuş Adam Yayınları, İstanbul 2001.
- Hasan, Asma Gull,** I am a Muslim and a Feminist,
<http://www.adres.gen.tr/adres/sites/8650/islamci-feminizm.html> (12.02.2006).

- Hilden**, Patricia, Women's History: The Second Wave", *The Historical Journal*, c. 25, s. 2 (Haziran 1982).
- Hooks**, Bell, *Feminizm Herkes İçindir*, çev. Ece Aydın, Berna Kurt, Şirin Özgün, Aysel Yıldırım, Çitlembik Yayınları, İstanbul 2002.
- İmançer**, Dilek, "Feminizm ve Yeni Yönelimler", *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, 19, (Mayıs, Haziran, Temmuz, 2002).
- Jayawardena**, Kumari, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Zed Boks Ltd., London and New Jersey 1986.
- Johnson**, Elizabeth A., "Feminist Christology", Consider Jesus (Waves of Renewal in Christology), Crossroad, New York 1995.
- Kandiyoti**, Deniz, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar (Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler)*, çev. Aksu Bora, Fevziye Sayılan, Şirin Tekeli, Hüseyin Tapınç, Ferhunde Özbay, Metis Yayınları, İstanbul 1997.
- Kandiyoti**, Deniz, "Çağdaş Feminist Çalışmalar ve Ortadoğu Araştırmaları", çev. Neslihan Cangöz, *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem*, haz. Serpil Çakır-Necla Akgökçe, Sel Yayıncılık, İstanbul t.y.
- Karam**, Azza M., "Feminisms and Islamisms in Egypt: Between Globalization and Postmodernism", ed. Marianne H. Marchand-Anne Sisson Runyan, *Gender and Global Restructuring (Sightings, Sites and Resistances)*, Routledge, London 2000.
- Karaman**, Hayrettin, *Gerçek İslam'da Birlik*, Nesil Yayınları, İstanbul ts.
- Kayhan**, Fatma, *Feminizm*, BDS Yayınları, t.y., y.y.
- Ksam**, Kristen E.-**Ziegler**, Valerie H.-Linda Schearing, *Eve&Adam: Jewish, Christian, and Muslim Readings on Genesis and Gender*, Indiana University Press, Bloomington 1999.
- Lazreg**, Marnia, "Feminizm ve Farklılık: Kadın Olarak Cezayir'deki Kadınlar Üzerine Yazmanın Hassas Sorunları", çev. Aynur İlyasoğlu, *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem*, haz. Serpil Çakır-Necla Akgökçe, Sel Yayıncılık, İstanbul t.y.

- Lloyd**, Genevieve, *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde Erkek ve Kadın*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1996.
- Loomba**, Ania, *Kolonyalizm ve Postkolonyalizm*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.
- Lotz**, Amanda D., "Communicating Third-wave Feminism and New Social Movements: Challenges for The Next Century of Feminist Endeavor",
<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=5001997744>
(12.06.2005).
- Marshall**, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akinhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.
- Mernissi**, Fatıma, *The Veil and The Male Elite (A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam)*, translated by Mary Jo Lakeland, Addison-Wesley Publishing Company, USA 1991.
-, *Peçenin Ötesi*, çev. Mine Küpçü, Yayınevi Yayıncılık, İstanbul 1995.
-, *Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza*, çev. Aytül Kantarcı, Epos Yayınları, Ankara 2003.
- Meulenbelt**, Anja, *Feminizm ve Sosyalizm*, çev. Erman Demirci, Yazın Yayıncılık, İstanbul 1987.
- Michel**, Andree, *Feminizm*, çev. Şirin Tekeli, Kadın Çevresi Yayınları, İstanbul 1984.
- Mir-Hosseini**, Ziba, *Islam and Gender (The Religious Debate in Contemporary Iran)*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey 1992.
- Mitchell**, Juliet, *Kadınlık Durumu*, çev. Günseli İnal, Gülnur Savran, Şirin Tekeli, Feraye Tınç, Şule Torun, Yaprak Zihnioğlu, Kadın Çevresi Yayınları, İstanbul 1985.
- Moghadam**, Valentine M., "Islamic Feminism and Its Discontents: Toward A Resolution of The Debate", *Signs*, 27, 4 (Yaz 2002).
-, *Gender and National Idenditiy*, The United Nations University, Pakistan 1994.
- Moghissi**, Halideh, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, London: Zed Boks, 1999.

- Mojab**, Shahrzad, "Theorizing the Politcs of Islamic Feminism", *Feminist Review*, s. 69, (Kış 2001).
- Osborne**, Susan, *Feminism*, GBR: Pocket Essentials, Harpenden 2001.
- Osman**, Ghada, "Back to Basics: The Discourse of Muslim Feminism in Contemporary Egypt", www.questia.com, (17.09.2005).
- Özbudun**, Sibel, "Çıkmaz Yol: Feminizm", *Milliyet Sanat Dergisi*, s. 110 (Aralık 1984).
-, "Feminizm ve Laiklik", *Varlık*, c. 54, s. 942, Mart 1986.
-, "Batı'da Özgürlük-Sonrası Kadın Literatürüne Bir Bakış", *Varlık Aylık Edebiyat ve Sanat Dergisi*, c. 54, s. 958 (Temmuz 1987).
- Parsons**, Susan Frank, *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, England 2002.
- Ramazanoğlu**, Caroline, *Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri*, çev. Mefkure Bayatlı, Pencere Yayınları, İstanbul 1998.
- Ruether**, Rosemary Radford, *Religion and Sexism (Images of Woman in The Jewish and Christian Traditions)*, Simon and Schuster, New York 1974.
-, *Sexism and God-Talk (Toward a Feminist Theology)*, Beacon Press, Boston 1983.
-, *Womanguides (Readings Toward a Feminist Theology)*, Beacon Press, Boston 1985.
- Sabbah**, Fetna Ayt, *İslam'ın Bilinçaltında Kadın*, çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995.
- Schirch**, Lisa, "Women Transforming Patriarchy Feminist Ritual as Peace-Building", <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=5002532619> (12.06.2005).
- Şişman**, Nazife, *Global Konferanslarda Kadın Politikaları*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
-, *Emanetten Mülke Kadın Bedeninin Yeniden İnşası*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.
-, *Küreselleşmenin Peçesi İslam'ın Peçesi*, Küre Yayınları, İstanbul 2005.

- Tekeli, Şirin,** "Cumhuriyet Dönemi Kadın Hareketleri", *Hürriyet Gösteri*, c. 3, s. 32 (Temmuz 1983).
-, *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İletişim Yayınları, İstanbul 1995.
- Tohidi, Nayereh,** "Islamic Feminism: Perils and Promises", *AMEWS*, vol. XVI, no. ¾ (Fall 2001, Winter 2002), <http://www.amews.org/review/reviewarticles/tohidi.htm> (20.02.2006).
- Tuksal, Hidayet Ş.,** *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Kitabiyat, Ankara 2001.
- Vogel, Lise,** "Marksizm ve Feminizm: Mutsuz Evlilik, Deneme Ayrılığı ya da Başka Bir Şey", çev. Engin Yılmaz, *Birikim*, s. 11 (Mart 1990).
- Wadud, Amina,** *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, New York 1999.
-, *Kur'an ve Kadın*, çev. Nazife Şişman, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Wallace, Ruth A.,** "Feminist Theory in North America: New Insights for the Sociology of Religion", *Social Compass*, c. 43, s. 4 (1996).
- Watson, Natalie K.,** *Feminist Theology*, Wm. B. Eerdmans Publishing, USA 2003.
- Weber, Max,** *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1987.
- Yalom, Marilyn,** *Antik Çağlardan Günümüze Evli Kadının Tarihi*, çev. Zeynep Yelçe, Neşenur Domaniç, Çitlembik Yayınları, İstanbul 2002.
- Yelda,** "Sanılmaya ki Hikaye Aynıyle Vaki", *Birikim*, s. 11 (Mart 1990).

İnternette Yarılanılan Diğer Kaynaklar:

Cuma Namazı; <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2005/mart/18/d01.html>,
(18.05.2006).

Huda Sharawi, <http://www.english.emory.edu/Bahri/Shaarawi.html>,
(10.03.2006).

I. Uluslar arası İslamcı Feminizm Kongresi Sonuç Metni;
<http://www.feminismeislamic.org/articlesdl/conclusions.htm>, (15.11.2005).

İslam and Feminism,

<http://www.geocities.com/Athens/Oracle/3499/asr3172.htm>
(19.02.2006).

İslam, Feminism and Living as The 'Muslim Other': An Interview with Asma Barlas,

http://www.muslimwakeup.com/main/archives/2004/03/islam_feminism.php, (03.03.2006).

İslamcı feminizm, <http://www.adres.gen.tr/adres/sites/8650/islamci-feminizm.html>, (27.01.2006),

<http://www.earlham.edu/%7Elibr/acrlwss/wsstheo.html#islam>, (07.02.2006) ,

<http://www.geocities.com/pmndc/ExploringIslamicFeminism.htm>, (07.02.2006).

Kadın Cami; <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2005/mart/22/d01.html>,
(18.05.2006).

Sisters in Islam (SIS), http://www.sistersinislam.org.my/home_mission.htm,
(13.04.2006).

ÖZGEÇMİŞ

Doğum Yeri ve Yılı:	Bursa 1981		
Öğr.Gördüğü Kurumlar:	Başlama Yılı	Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise:	1995	1999	Yeşil Kız İmam Hatip Lisesi
Lisans:	1999	2003	U.Ü. İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans:	2003	-	U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora:			
Medeni Durum:	Bekar		
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi:	İngilizce (Advanced)	Arapça (Orta Düzey)	
Çalıştığı Kurum (lar):	Başlama ve Tarihleri	Ayrılma	Çalışılan Kurumun Adı
1.	2006	---	U.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü (Araştırma Görevlisi)

Yurtdışı Görevleri:

Kullandığı Burslar:

Aldığı Ödüller:

Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Topluluklar

Editör veya Yayın Kurulu Üyelikleri

Yurt İçi ve Yurt Dışında katıldığı Projeler

Katıldığı Yurt İçi ve Yurt Dışı Bilimsel Toplantılar:

Yayımlanan Çalışmalar:

Diğer:

Tarih-İmza
Adı Soyadı