

**T.C.
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANA BİLİM DALI**

**MÜSLÜMAN KADINLARIN AK PARTİ DÖNEMİ KADIN
POLİTİKALARINA YÖNELİK TUTUMLARI**

Yüksek Lisans Tezi

**Hazırlayan
Şeydanur SIRMA**

**Danışman
Doç. Dr. Ayşem SEZER ŞANLI**

NİSAN 2026, ERZİNCAN

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

“Müslüman Kadınların Ak Parti Dönemi Kadın Politikalarına Yönelik Tutumları” isimli **“Yüksek Lisans”** tezim tarafımda incelenmiştir. Buna göre yüksek lisans tezimde bilimsel etik ihlali ve intihal olarak nitelendirilebilecek herhangi bir durum olmadığını taahhüt ederim. Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir biçimde elde edildiğini; aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi beyan ederim.

Şeydanur SIRMA

T.C.
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Ana Bilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Program Adı : Tezli Yüksek Lisans

Tez Başlığı : Müslüman Kadınların Ak Parti Dönemi Kadın Politikalarına Yönelik Tutumları

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Ön Söz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 150 sayfalık kısmına ilişkin 16/04/2026 tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı: %6'dır.

Filtrelemeye alıntılar dâhil edilmiştir. Filtrelemede yedi (7) kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 16/04/2026

Danışman: Doç. Dr. Ayşem SEZER ŞANLI

Öğrenci: Şeydanur SIRMA

KILAVUZA UYGUNLUK

“Müslüman Kadınların Ak Parti Dönemi Kadın Politikalarına Yönelik Tutumları”
başlıklı yüksek lisans tezi Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım
Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Şeydanur SIRMA

Danışman

Doç. Dr. Ayşem SEZER ŞANLI

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Doç. Dr. Ayşem SEZER ŞANLI danışmanlığında **Şeydanur SIRMA** tarafından hazırlanan “ **Müslüman Kadınların Ak Parti Dönemi Kadın Politikalarına Yönelik Tutumları**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Dalı’nda **Yüksek Lisans Tezi** olarak oy birliğiyle kabul edilmiştir.

16/04/2026

JÜRİ:

Danışman : **Doç. Dr. Ayşem SEZER ŞANLI** (İmza)
Üye : **Doç. Dr. Funda KEMAHLI GARİPOĞLU** (İmza)
Üye : **Doç. Dr. Bayram KOCA** (İmza)

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu’nun /..../2026 tarih vesayılı kararı ile onaylanmıştır.

..... /...../2026

Doç. Dr. Müge MANGA

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

Tez sürecini başarıyla tamamlamamı sağlayan, kıymetli bilgileriyle yolumu aydınlatan, her aşamada desteğini ve ilgisini esirgemeyen değerli danışmanım Doç. Dr. Ayşem SEZER ŞANLI'ya sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Kendisi gibi donanımlı bir hoca ile çalışma ayrıcalığına sahip olmak, akademik sürecimdeki en büyük motivasyon kaynağım ve şansım olmuştur. Tez savunma jürimde yer alarak değerli katkılarını sunan Doç. Dr. Bayram KOCA'ya ve Funda KEMAHLI GARİPOĞLU'na, çalışmanın saha aşamasında kıymetli yardımlarını esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Göksenin ABDAL'a, Öğr. Gör. Nurgül ŞENER'e ve Rukiye KESLER'e içtenlikle teşekkür ederim.

Çalışmanın uygulama kısmında, gizlilik gereği isimlerini burada zikredemeyeceğim ancak deneyimlerini ve düşüncelerini tüm içtenlikleriyle benimle paylaşarak bu çalışmanın temelini oluşturan tüm kadın katılımcılara minnettarım. Ayrıca, çalışmam süresince yardımlarını ve desteğini esirgemeyen Samet KOCAMAN'a, değerli arkadaşlarım Gülay BULUT, Merve CANTEKİN ve Burak KARABALA'ya ve her zaman yanımda durarak beni destekleyen sevgili Hakkı ÇETİN'e teşekkürlerimi sunarım.

Son olarak, hayatımdaki en büyük desteğim olan ve sevgisiyle bana güç veren sevgili annem Firuze SIRMA'ya ve tüm aileme, bugüne gelmemdeki emekleri ve sonsuz güvenleri için en derin minnet ve teşekkürlerimi sunarım.

Şeydanur SIRMA, Erzincan, 2026

MÜSLÜMAN KADINLARIN AK PARTİ DÖNEMİ KADIN POLİTİKALARINA YÖNELİK TUTUMLARI

Şeydanur SIRMA

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, Nisan 2026

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ayşem SEZER ŞANLI

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, Türkiye’de değişim gösteren siyasi konjonktürün kadın politikaları üzerindeki etkisini; İslami feminizmin dünyadaki ve Türkiye’deki gelişim sürecini göz önünde bulundurarak incelenmektedir. Çalışma, bu yansımaları Adalet ve Kalkınma Partisi (Ak Parti) döneminde gerçekleşen kadın politikaları üzerinden ele almayı hedeflemektedir. Muhafazakâr siyasal dilin kadın hakları mücadelesindeki yeri ile bu süreçte ortaya çıkan toplumsal gerilimler, araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır. Araştırmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiştir. Bu bağlamda, çalışmanın saha çalışmasında belirlenen kadın katılımcılarla derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Etik kurallar ve gizlilik ilkeleri gözetilerek yürütülen bu görüşmelerde, kadınların yaşamları boyunca deneyimledikleri sorunlar, siyasal katılım pratikleri ve kimlik oluşum süreçleri incelenmiştir. Katılımcıların aktardıklarından yola çıkılarak, İslami feminizmin Türkiye’deki tezahürlerinin ve bu düşünce yapısının resmi kadın politikalarıyla ne ölçüde örtüştüğü veya ayrıştığı ortaya konulmuştur. Sonuç olarak bu tez, Türkiye’de kadın hareketinin giderek çeşitlenen yapısını ve siyasal söylemin kadın öznesi üzerindeki etkisini Müslüman kadınların algısı üzerinden değerlendirmektedir. Elde edilen saha verileri, Ak Parti döneminde kadın politikalarının ideolojik olarak İslami muhafazakârlık yönüne everildiğini ve feminizmle oldukça gerilimli bir ilişkisi bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ak Parti, İslami Feminizm, Müslüman Feministler, Kadın Politikaları

**ATTITUDES OF MUSLİM WOMEN TOWARDS WOMEN’S POLİCİES
DURING THE AKP ERA**

Şeydanur SIRMA

Erzincan Binali Yıldırım University

Graduate School of Social Sciences

Master’s Thesis, April 2026

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Ayşem SEZER ŞANLI

ABSTRACT

The aim of this study is to examine the impact of the changing political climate in Turkey on women’s policies, whilst also taking into account the development of Islamic feminism both globally and in Turkey. The study aims to analyse these implications through the lens of women’s policies implemented during the Justice and Development Party (Ak Party) era. The role of conservative political discourse in the struggle for women’s rights, alongside the social tensions arising during this process, constitutes the central problem of the research. A qualitative research method has been adopted throughout this research. Within this scope, in-depth interviews have been conducted with female participants identified during the fieldwork. Conducted in accordance with ethical guidelines and principles of confidentiality, these interviews have shed light on to the problems women have experienced throughout their lives, their practices of political participation, and their identity formation processes. Based on the participants' accounts, the manifestations of Islamic feminism in Turkey and the extent to which this ideological framework aligns with or diverges from official women’s policies have been revealed. In summary, this thesis evaluates the increasingly diverse structure of the women’s movement in Turkey and the impact of political discourse on the female subject through the lens of Muslim women’s perceptions. The field data obtained demonstrates that women’s policies during the Ak Party era have shifted ideologically towards nIslamic conservatism and maintain a highly tense relationship with feminism.

Keywords: Justice and Development Party, Islamic Feminism, Muslim Feminists, Women’s Policies

İÇİNDEKİLER

MÜSLÜMAN KADINLARIN AK PARTİ DÖNEMİ KADIN POLİTİKALARINA YÖNELİK TUTUMLARI

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK.....	i
TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI	ii
KILAVUZA UYGUNLUK.....	iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI	iv
ÖN SÖZ	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
SİMGELER VE KISALTMALAR LİSTESİ.....	x
TABLolar LİSTESİ	xi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL VE TARİHSEL ÇERÇEVDE İSLAMİ FEMİNİZM

1.1. İslamî Feminizm Akımının Doğuşu ve Gelişimi	10
1.2. İslam ve Kadın Hakları	17
1.2.1. Özel Alanda Kadın Hakları	19
1.2.2. Kendi Vücut Hakları	23
1.2.3. Kamusal Alanda Kadın Hakları	24
1.3. İslamî Feminizmin Farklı Ülke Pratikleri.....	28
1.3.1. İran: Gelenek ve Modernlik Arasında Kadın Hakları	28
1.3.2. Mısır: İslamî Feminizmin Toplumsal Dönüşümündeki Rolü	30
1.3.3. Malezya: Kültürel Çeşitlilik İçinde İslamî Feminizm	31
1.4. İslamî Feminizme Yönelik Eleştiriler.....	34

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE’DE İSLAM VE FEMİNİZM ÜZERİNDE DÜŞÜNMEK

2.1. Birinci Dalga Kadın Hareketi: Osmanlı Modernleşmesi ve Erken Cumhuriyet Dönemi	41
2.2. İkinci Dalga Kadın Hareketi: 1945-1980 Yılları Arası Dönem	48
2.3. Üçüncü Dalga Kadın Hareketi: 1980’den 2000’lere	53
2.3.1. Laiklik ve Siyasal İslam Çatışması: 28 Şubat Süreci	56
2.3.2. Türkiye’de İslamî Feminizmin Filizlenmesi	63
2.4. Ak Parti Dönemi Kadın Politikaları ve Eleştiriler	70

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SAHADAN SESLER: İNANÇ, KİMLİK VE SİYASET ÜZERİNE MÜSLÜMAN KADINLARIN TANIKLIKLARI

3.1. Araştırmanın Yöntemi: Veri Toplama Süreci, Katılımcı Profili ve Sınırlılıklar	80
3.2. Araştırma Bulguları	86
3.2.1. İslam ve Feminizm İlişkisine Yaklaşımlar	87
3.2.2. 28 Şubat Süreci: Travmatik Miras ve Hak Mücadelesinin Temelleri	92
3.2.3. Hak Savunuculuğunda Kırılma Noktaları: Yasal Güvenceler ve Kurumsal Dönüşümler	94
3.2.4. Ak Parti Dönemi Kadın Politikalarının Değerlendirilmesi	102
3.2.5. Türkiye’de Müslüman Kadın Hareketi Örgütlenmeleri: Üyelik Süreçleri, Toplumsal Algılar ve Değişen Siyasi Dengeler	109
SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER.....	119
KAYNAKÇA	125
EKLER	138
ÖZGEÇMİŞ	141

SİMGELER VE KISALTMALAR LİSTESİ

AİHM	:Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi
Ak Parti	:Adalet ve Kalkınma Partisi
AK-DER	: Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği
ANAP	:Anavatan Partisi
AWL	:Kadın Avukatlar Derneği
CEDAW	:Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi
CHP	:Cumhuriyet Halk Partisi
DP	:Demokrat Parti
DSP	:Demokratik Sol Parti
FP	:Fazilet Partisi
İKD	:İlerici Kadınlar Derneği
KADEM	:Kadın ve Demokrasi Vakfı
KEFEK	:Kadın Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu
LGBTİQ+	:Lezbiyen, Gay, Biseksüel, Transeksüel, İnterseks ve Queer
MEB	:Milli Eğitim Bakanlığı
MGK	:Milli Güvenlik Kurulu
RP	:Refah Partisi
SIS	:Sisters in İslam
ŞÖNİM	:Şiddet Önleme ve İzleme Merkezi
T.C.	:Türkiye Cumhuriyeti
TBMM	:Türkiye Büyük Millet Meclisi
TKB	:Türk Kadınlar Birliği
TUKP	:Türkiye Kadınlar Partisi
YAZKO	:Yazar ve Çevirmen Kooperatifi

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 3. 1. Araştırma Kapsamında Görüşme Gerçekleştirilen Kadınlara Ait Veriler...81

GİRİŞ

Türkiye’de değişen siyasal konjonktürün etkisiyle kadın kimliği, siyasal ve toplumsal tartışmaların temelinde yer almıştır. Bu bağlamda kadın politikaları, yalnızca bir “hak arayışı” meselesi değil, aynı zamanda devletin modernleşme serüveninin temel bir aracı olarak görülmüştür. Ak Parti iktidarının ilk yıllarında, Avrupa Birliği’ne uyum süreci ve daha liberal bir siyasi yol benimsemesiyle birlikte kadın politikalarında daha esnek, iyileştirici ve hak odaklı bir yol izlenmiştir. Ancak 2010 yılından itibaren iktidarın siyasal tutumunun liberal çizgiden kısmen uzaklaşarak İslamî muhafazakârlığa evrilmesi, kadın politikalarında ve söylemlerde sert bir dönüşüme yol açmıştır.

Ak Parti iktidarı, başörtülü kadınların kamusal alanda daha görünür olmasını sağlamış ve bu hamlesiyle özellikle dindar kesimin sempatisini kazanmıştır. Fakat son yıllarda izlenen politikaların niteliği ve eril siyasal söylemler, başlangıçta destek veren kitle içerisinde ciddi fikir ayrılıklarına sebep olmuştur. Bu durumun en somut örneği, iktidarın muhafazakâr çizgisiyle her zaman aynı çizgide buluşamayan ve hak temelli taleplerini dile getiren Müslüman kadınların bir kısmının kendi içlerindeki eleştirel dönüşümleridir.

Özellikle 28 Şubat post-modern darbe süreci, laiklik, siyasal İslam ve güvenlik ekseninde kadınların eğitim, çalışma ve siyasal temsiline yönelik sınırlamalar getirmiştir. Görünürde şeriat tehdidine karşı alınan bir önlem olarak ortaya konulan süreç, aslında Milli Güvenlik Kurulu (MGK) kararlarının 13. maddesinde yer alan düzenleme üzerinden “çağ dışı bir görünüme” engel olma çabası gerekçesiyle geniş kapsamlı bir toplumsal müdahale girişimine yol açmıştır. Bu dönemin sembollerinden biri olan ikna odaları, kadın öğrencilerinin başörtülerini çıkarması için psikolojik baskıya maruz bırakılıp bireyin inanç özgürlüğü, eğitim hakkı ile devlet otoritesinin sert biçimde karşı karşıya geldiği bir kırılma noktası olmuştur. Bu baskı ortamı, Müslüman kadın hareketinin tesettür ve kamusal görünürlük üzerinden yeniden şekillenmesine yol açmıştır. Bu bağlamda, Müslüman kadınlar yeni bir kimlik tanımlama arayışı içine girmişlerdir. Bu arayışta kendilerini başta muhafazakâr/dindar/Müslüman olarak tanımlayan kadınların feminizmle karşılaşmaları gündeme gelmiştir. Temel ayrım ise feminizm bir amaç mı yoksa bir

araç mı sorusunda odaklanmaktadır. Müslüman kadınların içerisinde sentezci kesim olarak adlandırılan birinci grup, İslamî değerler ile feminizm ideolojisini harmanlayarak “İslamî/Müslüman feminist” şeklinde ifade edilen bir kimlik inşa etmeye başlamıştır. Diğer tarafta feminizmi bir kimlikten ziyade bir araç olarak gören ikinci grup yer almaktadır. Bu grup, kadın-erkek ilişkisini eşitlik paradigması yerine tamamlayıcılık esasına dayandırmakta ve kendisini kimliklendirirken feminist ifadesinden kaçınmaktadır. Bu bakımdan çalışmanın saha kısmında görüşülen kadınların büyük bir bölümü kendilerini Müslüman feminist olarak tanımlamakta, bir kısmı ise Müslüman kadın ifadesini tercih etmektedir. Bu bakımdan, çalışmada “Müslüman kadınlar” ifadesi sentezci bir perspektiften yola çıkılarak her iki kesimi de içerecek şekilde bir şemsiye kavram olarak kullanılmakta, çalışmanın başlığında da bu nedenle Müslüman kadınlar ifadesi tercih edilmektedir.

Müslüman kadınlar, kadın haklarına dair eril yorumları eleştirdikleri için kendi cenahlarında dinden sapmakla suçlanmıştır. Diğer yandan İslam ve feminizm kavramlarının yan yana gelmesinin mümkün olamayacağını iddia eden seküler kesimin dışlayıcı tavrıyla karşılaşmaktadırlar. Bu ikili baskı, onları hem dindarlara hem de sekülerler kesimlere karşı sürekli kendini açıklama çabasına sürüklemiştir. Bu bağlamda, Türkiye’de kadın kimliği ve kadın politikaları üzerine yürütülen tartışmalar, yalnızca toplumsal cinsiyet eşitliği meselesi değil, aynı zamanda devlet-toplum ilişkilerinin yeniden tanımlanması açısından da kritik bir öneme sahiptir.

Türkiye’de Ak Parti iktidarı döneminde kadın kimliği ve kadın politikalarının geçirdiği dönüşümü incelemek laiklik, siyasal İslam ve feminizm ekseninde Müslüman kadınların kimlik arayışlarını analiz etmeyi gerektirmektedir. Çalışmada, kadınların siyasal ve toplumsal konumlarının tarihsel arka planı ele alınarak 28 Şubat süreci başörtüsü yasağı ve iktidarın muhafazakâr söylemleri üzerinden kadın kimliğinin yeniden tanımlanma süreçleri değerlendirilmiştir. Ayrıca Müslüman kadınların feminizm ile kurdukları ilişki, kadın politikalarına dair tutumları, üye oldukları platformlardan yola çıkılarak hem içsel tartışmalar hem de seküler çevrelerle yaşanan gerilimler bağlamında incelenmiştir. Bu bağlamda, Türkiye’de kadın kimliğinin yalnızca bir toplumsal mesele değil, aynı zamanda siyasal iktidarın ideolojik yönelimlerini yansıtan bir kamusal alan sorunu olduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir.

Müslümanların kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim'in ataerkil yorumları, Müslüman toplumlarda yaşayan kadınların kamusal ve bireysel alanlara ilişkin haklarını sınırlandırmıştır. Bu duruma karşı muhalif bir duruş sergileyen Müslüman feministler, dini metinlerin yeniden yorumlanması gerektiğini savunmuştur. Bu arayış Mısır, İran ve Malezya gibi ülkelerde yerel dinamiklerle göre farklı biçimlerde yankı uyandırmıştır. Türkiye özelinde süreç nevi şahsına münhasır bir seyir izlemiştir. Osmanlı döneminde feminizmin ilk tohumlarının atılmasıyla başlayan bu süreç Milli Mücadele yıllarında, kadınların hem savaş meydanında hem de cephe gerisinde sergilediği aktif mücadele, kadının toplumsal gücünü pekiştirmiştir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında "devlet feminizmi" eliyle şekillenen kadın hakları süreci, 28 Şubat post modern darbesiyle birlikte dindar kadınlar için ciddi bir kısıtlama içerisinde filizlenmiştir. Başörtüsü yasakları gibi engellerle kamusal alandan dışlanan Müslüman kadınlar eylemler, protestolar ve akademik yayınlar aracılığıyla bir farkındalık geliştirerek feminizmin daha görünür bir kimlik kazanmasını sağlamışlardır.

Ak Parti hükümetinin iktidara gelişi, izlenen liberal politikalar ve Avrupa Birliği (AB) uyum süreci ile kadın politikalarında kayda değer bir ilerleme yaşanmıştır. Özellikle başörtüsü yasağının kaldırılması ve Müslüman kadınların kamusal alanda temsil hakkı kazanması kritik bir dönüm noktası olmuştur. Ancak bu kazanımların anayasal güvence altına alınmaması tartışmalara neden olurken son yıllarda siyasal söylemde gözlemlenen İslamî muhafazakâr dönüşüm ve İstanbul Sözleşmesi'nden çekilme kararı ciddi tepkileri de beraberinde getirmiştir. Bu araştırmanın temel problemi, Müslüman kadınların değişen siyasal konjonktür içerisinde iktidarın güncel politikalarına verdiği tepkiler ve bu politikalara sahada geliştirilen karşıt politikalar üzerine yapılandırılmaktadır. Çalışma, Müslüman kadınların bireysel deneyimlerini analiz ederek kadın politikalarındaki dönüşümün saha yansımalarını irdelemeyi, Türkiye'deki modernleşme sürecini, toplumsal yapıdaki değişimi ve kültürel faktörleri birbirleriyle ilişkilendirerek literatüre özgün bir katkı sunmayı hedeflemektedir. Bu bakımdan, araştırma şu hipotezlerden yola çıkmaktadır:

H1: Müslüman feministler, feminizmi dini bir kimlik inşasından ziyade, ataerkil yorumlara karşı hak arama mücadelesinde bir araç olarak konumlandırmaktadırlar.

H2: Müslüman feministler, İslam ve feminizmin evrensel adalet ve eşitlik ilkeleri üzerinden ontolojik bir uyum içinde olduğunu ve bu iki kimliğin teorik zeminde birbirini dışlamadığını savunmaktadırlar.

H3: Siyasal düzlemdeki ideolojik değişimler ve uygulanan politikalar, Müslüman kadınların iktidar partisine yönelik algısını, gündelik yaşam kalitesini ve toplumsal alandaki görünürliğini doğrudan etkilemektedir.

H4: Ak Parti'nin kadın politikaları, zaman içerisinde hak ve eşitlik temelli yaklaşımdan uzaklaşarak geleneksel toplumsal rolleri önceleyen bir yapıya evrilmiştir.

H5: Ak Parti döneminde elde edilen başörtüsü serbestliği ve eğitim hakkı gibi kazanımlar, zaman içerisinde bir 'siyasi minnet' unsuru olmaktan çıkıp temel bir 'vatandaşlık hakkı' olarak algılanmıştır. Bu dönüşüm erken Cumhuriyet döneminde kadınlara tanınan hakların (seçme ve seçilme gibi) zamanla minnet duygusundan arınarak hukuki bir standarda dönüşmesiyle yapısal bir benzerlik taşımaktadır. Bu bakımdan, Müslüman feministler başörtüsü sorununu iktidarın lütfu değil bir yurttaşlık hakkı olarak ele almaktadırlar.

Bu çalışmada öne sürülen hipotezleri sınamak amacıyla, belirlenen örneklerden hareketle Müslüman kadınlarla derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Araştırma bu doğrultuda üç bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde, çalışmanın kurumsal çerçevesi oluşturulmaktadır. Bu kapsamda öncelikle "İslam ve Kadın Hakları" başlığı altında, kadınların kamusal ve özel alandaki hakları mevcut literatürden hareketle tartışılacaktır. Ardından, "İslamî Feminizm" başlığı altında bu yaklaşımların tarihsel doğuşu, eleştiriler ve farklı ülkelerdeki yansımaları analiz edilecektir. İkinci bölümde, Türkiye'deki feminist hareketlerin tarihsel dönüşümü, Batı'daki feminist dalgalarla paralel bir seyirde ele alınacaktır. Bu tarihsel perspektifin ardından, çalışmanın sorunsalı açısından önem taşıyan 28 Şubat süreci, İslamî feminizmin Türkiye'deki gelişimi ve Ak Parti döneminin kadın politikaları ayrı başlıklar altında incelenecektir. Her bir dönem, kendi siyasal, toplumsal ve ideolojik bağlamı içinde analiz edilerek kadın mücadelesinin geçirdiği dönüşüm ortaya konulacaktır. Bu inceleme modernleşme, otoriterleşme ve laiklik gibi temel süreçlerin Türkiye'deki kadın hareketi üzerindeki etkilerini anlamak açısından kritik bir zemin sunmaktadır. Üçüncü bölümde ise, gerçekleştirilen saha araştırmasından elde edilen

verilerin bulguları değerlendirilecektir. Çalışmanın Türkiye’de İslami feminizm üzerine çalışmaların son derece kısıtlı olduğu göz önüne alındığında, feminizm literatürüne önemli bir katkı sunacağı düşünülmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL VE TARİHSEL ÇERÇEVDE İSLAMİ FEMİNİZM

Feminizm kelimesi Latince kadın anlamına gelen “Femina” kökünden türetilmiştir. Feminizm, kadınların dünyaya kendi gözleriyle bakmaları, kendi elleriyle şekil vermeleri ve yaşam tarzlarını kendilerinin seçip özgürce yaşamak istemeleri arzusundan doğmuştur. Bu bağlamda feminizm, kadınların insan hakları çerçevesinde haklarına tam anlamı ile sahip olma ve kabullenme serüvenlerinin düşünsel temelidir. Feminizm kadına karşı yapılan cinsiyetçi baskıya son vermeyi arzulayan bir ideoloji ve eylem pratiğidir. Feminizm insanlığın yarısını oluşturan kadınların fiziksel, kültürel, ahlaksal ve ekonomik gelişiminde engellerin kaldırılması için uğraşan, dünyanın farklı bölgelerinde geniş insan kitleleri tarafından yönetilen bir mücadeledir. Feminist olmak her şeyden önce toplumda, tarihsel zaman içinde, coğrafi konum ya da durumu ne olursa olsun ataerkil hâkimiyete meydan okumak için gereklidir. Bu bağlamda feminizm kavramı, içinde birden fazla faktörü barındıran ekonomik, sosyolojik, politik, psikolojik yönleriyle karmaşık bir olgudur. Ezcümle feminizm cinsiyet ayrımcılığına karşı çıkan, cinsler arasında özel alanda ve kamusal alanda eşitliği savunan özgürlükçü bir görüş olarak tanımlanmaktadır (Hekimoğlu Örs, 2021, s. 416; İmançer, 2002, s.151).

Kadınların yaşadığı dönem ve toplumun getirdiği sorunlarla şekillenen bu hareket, tarihsel bağlamda değerlendirilmelidir. Yüzyıllar boyunca kadınların ortak davası, üzerlerinde var olan sosyal, ekonomik ve siyasi baskılardan kurtulup özgürleşmeyi sağlamak, böylece kendi mesleki ve kişisel kaderlerini ellerine almalarına olanak tanımaktır. Feminizmin doğuşunda en önemli adım, kadınların ezilen bir gruba ait oldukları bilincinin ortaya çıkmasıdır. Bu bilincin gelişmesi, kadınların ekonomik bağımsızlık içinde yaşamalarına ve toplumsal değişikliklerin gerçekleşmesine zemin hazırlamıştır (Heywood, 2018, s. 260). Tarihten bugüne

baktığımızda hem erkekler hem de kadınlar, mensup oldukları sınıf ve mezhepsel farklılıklar gibi nedenlerle ötekileştirme sürecine sık sık maruz kalmışlardır. Ancak, tarih boyunca hiçbir erkeğin cinsiyeti nedeniyle dışlandığı ya da ötekileştirildiği görülmemektedir. Kadınlar ise bunun tam tersine, çoğunlukla sırf kadın oldukları için ayrımcılığa uğramış, bu dışlanma, toplumsal normların cinsiyet eşitsizliği temelinde oluşturulmasına neden olmuştur. Fatmagül Berktaş, bu durumu cinsiyetin tarihi yazım üzerindeki etkisiyle ilişki kurarak kadınların tarihte etkili roller üstlenmesine rağmen tarih yazımında yok kılındıklarını belirtmektedir. *Tarihin Cinsiyeti* adlı eserinde Berktaş, kadınların tarihsel rollerinin çoğunlukla doğurganlık, bakım ve fiziksel özellikler üzerinden şekil aldığını bu nedenle tarihin hafızasında sınırlı biçimde yer aldığını iddia etmektedir (Berktaş, 2003, s. 17). Düünden bugüne bakıldığı zaman, kadının toplum içindeki yeri genellikle aşağı bir konumda olmuştur. Örneğin, Çin’de kadın eşinin kölesi olarak görülmekteydi, eşine hizmet etmek zorundaydı ve kadınların eşiyile aynı sofraya oturması da yasaktı. Uygarlığın beşiği olarak kabul edilen Antik Yunan’da da durum farklı değildi. Burada da kadınlar köleler ile eşit tutulmaktaydı. Bu dönemde koca, eşini dövebilir ve onu başka birine hediye edebilirdi. Bir erkeğe en büyük hakaret “kadın” demektir ve kadın, tüm kötülüklerin kaynağı olarak görülmekteydi (İngün, 2005 s. 105; Özdemir, 2013, ss. 7-8).

Zaman içerisinde toplumsal düzende yaşanan değişimler ve fikir dünyasındaki yenilikler, kadın-erkek eşitliği hakkındaki görüşmelerin yönünü yeniden şekillendirmiş ve eşitlik kavramı, tüm bireyleri kapsayan evrensel bir ilke olarak kabul edilmiştir. Ancak bu ilkenin kadınları kapsamadığı bir süre sonra açıkça görülmüştür. 1789’da Fransa’da yayımlanan İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi, insan haklarını gündeme taşıırken kadını görmezden gelmiştir. Dönemin ideologları eşitsizliğin doğal olmadığına vurgulasa da, kadınlar uzun yıllar doğal hukuk eksenli eşitlik düşüncesinin dışında tutulmuşlardır (Heywood, 2018, s. 264 ve Çaha ve Şahin, 2013, s. 343). Kadınların eşit haklara erişim mücadelesi, tarihsel dışlanmanın doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Feministler zamanla sosyal, siyasal, ekonomik, hukuki alanlarda çeşitli talepler dile getirmiş; erkeklerle hem kamusal alanda hem de özel alanlarda eşit muamele görebilmek için mücadele vermişlerdir. I. Dünya Savaşı’nın sona erdiği süreçte Amerika Birleşik Devletleri, Rusya, İngiltere, Almanya ve 21 ülke kadınlara oy hakkını tanımıştır. Fransa’da ise, kızların eğitiminde fırsat eşitliği, kadınların

kamusal alanda yer alması ve eşit iş ve ücret ilkesi doğrultusunda önemli düzenlemeler yapılmıştır (Hekimoğlu Örs, 2021, ss. 418-430 ve Taş, 2016, s.170).

Dünyada tarihin seyrine paralel olarak her dönemin ruhuna uygun çeşitli dalgalar ortaya çıkmıştır. Feminizmin dalgaları da zaman, kültür ve ülkelere göre farklılık gösterse de genel olarak üç ana dalga içinde sınıflandırılabilir. Bu sınıflandırmanın ilk aşaması olan Birinci Dalga Feminizm, XIX. yüzyılın sonundan XX. yüzyılın başına kadar olan süreçtir. Bu dönemde kadınların temel siyasal hakları, özellikle de oy hakkı gündeme gelmiş ve kadınlar, erkeklerle eşit yurttaşlık hakkına sahip olmak için mücadele vermişlerdir. Birinci dalganın öncüleri arasında Elizabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony, Emmeline Pankhurst gibi isimler vardır (Taş, 2016, s.167). Bu sürecin ardından feminist hareket, sosyal, siyasal, ekonomik, hukuki taleplerde bulunmaya, erkek ile kadının kamusal alanda ve özel alanlarda eşitlikçi muamele görebilmek için mücadele vermişlerdir. İkinci Dalga Feminizm ise, XX. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkmıştır. Bu dalga, kadınların farklılıklarının odak noktası olarak alınmış ve çeşitli kadınlık durumlarının kabul görmesi için mücadele edilmiştir. Toplumsal cinsiyet eşitliği, kamusal alan ve özel alan ilişkileri bu dönemde yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Hareketin Türkiye’ye yansımada “kız kardeşlik” kavramı “bacılık” olarak karşılık bulmuş ve birleştirici bir unsur hâline gelmiştir (Taş, 2016, ss. 169-170). İkinci dalganın en önemli temsilcilerinden olan Simone de Beauvoir, kaleme aldığı *İkinci Cinsiyet* adlı eserinde toplumda kadının yerini sorgulamaktadır. Beauvoir’a göre, tarih boyunca kadınlar, erkekler tarafından “öteki” olarak tasvir edilmiş ve özne olmaktan uzaklaştırılmışlardır. Beauvoir, kadınların özgürleşmesinde en önemli faktörün ekonomik bağımsızlık olduğunu dile getirmiştir. Bu görüş, Sanayi Devrimi ile daha da görünür hâle gelmiştir. Kadınların kamusal alana katılma imkânını ortaya koymuş, onlara ekonomik özgürlük kazandırmıştır. Böylece, kadınların toplum içindeki konumlarını güçlendirmiş, erkekler karşısında daha sağlam bir duruş sergilemeleri mümkün olmuştur. Çalışma hayatına katılım, yalnızca ekonomik bağımsızlıkları açısından değil, aynı zamanda toplumsal, kültürel ve siyasal alanlarda da daha güçlü bir konum kazanmıştır. Bu durum, kadınların özgürleşme serüveninde önemli bir adım olmuştur (Beauvoir, 2021, s.113).

İkinci dalga feminist hareketinin etkisiyle, İslam coğrafyasında yaşayan Müslüman kadınlar da toplumsal konumlarını sorgulamaya başlamışlardır. Bu

bağlamda Hucurat Suresi 13. Ayeti, “Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O’na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olandır” (Kur’an-ı Kerim, Hucurat 49:13). Müslüman feministlerin çıkış noktalarından biri olmuştur. Bu ayet, kadınların toplumsal rollerini yeniden düşünmelerine ve eşitlik taleplerini dini bir zeminde temellendirmelerine imkân sağlamıştır. Bu çerçevede, İslamî feminizm ve Simone de Beauvoir’ün görüşleri, farklı coğrafyalarda ortaya çıkmış olmasına rağmen, kadınların toplumsal konumlarını güçlendirme noktasında benzer özellikler taşımaktadır. Her iki düşünce de, kadınların toplumsal rollerinde köklü değişim arzusunu paylaşmaktadır (Darbaş, 2023, s. 20-23).

İslamî feminizm kavramı, Batı’daki feminizmin uzun tarihsel gelişimine paralel bir seyir izlemiş; Doğu’da feminizm tartışmaları daha geç başlamıştır. İslamî feminizm özellikle, Ortadoğu toplumlarında kadınların eleştirel bakış açılarıyla ortaya çıkmış, farklı anlamlar ve yorumlarla gündeme gelmiştir (Güç, 2008, s. 654). Bu akımın önemli temsilcilerinden Zahra Ali, İslam ile feminizmin birlikteliğinin mümkün olduğunu savunmaktadır. Ona göre İslamî feminizm, kadınların haklarını iyileştirecek ve toplumsal yapıda dönüşüm sağlayacaktır. Bunun için öncelikle Kur’an-ı Kerim’in ve dini metinlerin yeniden yorumlanması, ataerkil yaklaşımlardan arındırılması gerekmektedir. İkinci olarak İslam tarihinde rol almış güçlü kadın figürlerinin sembolleştirilmesi önemlidir. Son olarak ise eğitimli ve aydın bir zümre oluşturması, kadın ve erkek düşünürlerin katkılarıyla İslamcılık akımına yeni bir soluk kazandıracaktır. Ali’ye göre bu hedeflerin gerçekleştirilmesi, Müslüman kadınların haklarına kavuşmasında ve İslam toplumlarında kadın haklarının iyileşmesinde etkili olacaktır (Ali, 2014, s. 127-147; Altıparmak, 2020, s. 26).

Üçüncü dalga feminizm ise dünyada 1980’li yıllarda ortaya çıkmıştır. Bu dalganın temel amacı; sınıfsal farklılıklar, etnik ve dini eşitsizliklerin yarattığı farklı kadınlık durumlarını ve buna bağlı sorunları tartışmaktır. Kadın problemleri daha kapsamlı konuşulmuş ve tartışılmaya başlanmıştır. Bu dalganın, sonucunda feminizm farklı türlere ayrılmış; Psikanalitik feminizm, postmodern feminizm, siyah feminizm ve eko feminizm gibi yaklaşımlar gelişmiştir. Ortaya çıkan bu çeşitlilik, İslam

toplumlarında kadının konumu ve haklarına dair tartışmaları da beraberinde getirmiştir (Demir, 1997, s.43 ve Taş, 2016, ss. 171-172).

Feminizmin tarihine dönük bu genel özet girişten sonra, çalışmanın birinci bölümünde “İslam ve Kadın Hakları” başlığı altında kamusal ve özel alandaki haklar; ardından “İslamî Feminizm” çerçevesinde bu yaklaşımın doğuşu, eleştirileri ve farklı ülkelerdeki yansımaları incelenecektir.

1.1. İslami Feminizm Akımının Doğuşu ve Gelişimi

Bu başlıkta, İslamî feminizm kavramının nasıl doğduğu, amacının ne olduğu, farklı ülkelerde nasıl geliştiği ve konuya yönelik eleştirilerin neler olduğu ele alınacak ve İslamî feminizmin tartışmaları eşliğinde Kur’an-ı Kerim’de kadın hakları eleştirel bir perspektiften değerlendirilecektir.

İslamî feminizm kavramı, İslam ve feminizmin imkân(lı), imkân(sız) birlikteliğine odaklanmaktadır. İslam, Arapça kökenli bir kavramdır ve “teslimiyet” veya “itaat” anlamına gelmektedir. İslam dini, insanların Allah’a teslimiyeti ve Müslümanlar için düzenlenmiş kaidelere uygun bir hayat yaşamak olarak tanımlanmaktadır. İslam dini, Hz. Muhammed’in Peygamber olarak kabul edilmesiyle birlikte VII. yüzyılda ortaya çıkmış ve Kur’an-ı Kerim, Müslümanların kutsal kitabı olarak kabul edilmiştir (Martı, 2019, s. 10).

“İslâm’ın kelime anlamı barış, esenlik ve teslim olmaktır. İslâm, kişinin herhangi bir zorlama olmaksızın kendi tercih ve arzusuyla, içten bir bağlılıkla Allah’a yönelmesi, O’nun emir ve yasaklarını şartsız bir şekilde kabul etmesidir. Din olarak İslâm’ı kabul eden ve onun kurallarına riayet eden kişiye ise “Müslüman” denir. İslâm, Yüce Allah tarafından, Son Peygamber Hz. Muhammed (s.a.v.) aracılığıyla gönderilen son dindir. Kıyamete kadar geçerli olan mükemmel bir inanç, ibadet ve ahlâk sistemidir. Çünkü Rabbimiz, İslâm’dan önce gönderdiği dinler insanlar eliyle bozulunca, ilâhî kuralları insanlığa yeniden hatırlatmak üzere İslâm’ı göndermiştir. İslâm’ın diğer dinlerden farkı, bütün insanlığa hitap etmesi ve dünyanın son gününe kadar geçerli olmasıdır. İslâm dininin Peygamberi Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.), kitabı ise Kur’an-ı Kerim’dir. Kur’an, Hz. Âdem’le birlikte insanlığa ulaşmaya başlayan vahyin son ve eksiksiz hâlidir. Artık İslâm’dan sonra başka bir din, Hz. Muhammed’den sonra başka bir Peygamber, Kur’an-ı Kerim’den sonra başka bir kutsal kitap gelmeyecektir.

İslâm dininin bütün ilkeleri, Allah'ın yarattığı doğal dengenin ve insanın korunması üzerinedir. İslâm'ın amacı, insana kendisiyle, Rabbiyle ve diğer insanlarla sağlıklı bir iletişim kurmada rehber olmaktır. Böylelikle hem bireysel hem de toplumsal huzur sağlanacak, yeryüzüne adalet ve merhamet hâkim olacaktır.” (Martı, 2019, s. 9).

Feminizmin din ile ilişkisi yalnızca İslam dini ile sınırlı değildir; Yahudilik, Hristiyanlık ve Bahai dini gibi diğer dinlerde ya da inanç sistemlerinde de benzer bir ilişki görülmektedir. Bu durumun bazı sebepleri olarak seküler cenahın dini metinlerin ataerkil bir çerçevede değerlendirildiğini analiz etmesi ve bu nedenle kadın hakları mücadelesini din ile arasına mesafe koyarak yürütmeleridir. Buna karşı çıkan bazı görüşler ise kutsal kitapların ve dini metinlerin cinsiyet ayrımı yapmadığını ileri sürmektedir. Bu yaklaşım doğrultusunda, kadın haklarını dini referanslarla temellendiren farklı dini feminizm türleri ortaya çıkmıştır. İslamî feminizmin sahneye çıkışında en önemli faktör, İslam coğrafyasında kadınların maruz kaldığı ötekileştirme, zulüm ve baskıya karşı duruş sergilemeleridir (Yılmaz, 2015, s. 128 ve Güç, 2019, s. 401-402).

İslamî feminizmin temel argümanı, Kur'an-ı Kerim'deki tartışmalardan hareketle şekillenmektedir. Buna göre, bütün insanlar eşit yaratılmıştır ama Peygamberin vefatından sonra halifeler döneminde İslam dininin ataerkil biçimde yorumlanması bu eşitliğin uygulanmasını engellemektedir. Müslüman feminist kadınlar, Kur'an-ı Kerim'de yer alan, eril yorumlara göre yaşamak zorunda bırakıldıkları için bu anlayışa karşı çıkmış, “Allah böyle emretti, karşı mı çıkıyorsun, dinden çıkmışsın” gibi sözlerle dışlanmaya maruz kalan kişiler olagelmışlerdir. Müslüman feministler, aynı zamanda seküler feminist kadınlar tarafından da kabul görmek için çaba sarf etmek zorunda kalmışlardır. Zira seküler feministlere göre İslam kadını görünmez kılarken bir din iken, feminizm kadının daha görünür olması için mücadele vermektedir. Bu nedenle, seküler feministler tarafından İslam ve feminizm kavramları çoğu zaman birbirine zıt kavramlar olarak değerlendirilmiştir. Kendilerini Müslüman feminist olarak tanımlayan kişiler, bu iki gruba da kendilerini açıklamak için mücadele etmek zorunda olduklarını dile getirmişlerdir (Ali, 2014, s.45; Aktaş, 2023, s. 69). Bu bağlamda, İslamî feminizm kavramı, eşitlik mücadelesini Kur'an-ı Kerim'e dayanarak sürdüren bir söylem olarak ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar İslamî feminizm kavramı

1900'lerde filizlenmiş olsa da Müslüman kadınların hak talepleri değinildiği gibi daha köklü bir geçmişe sahiptir (Çiçek, 2023, s. 23).

İslamî feminizm kavramı, kadınların yaşam hakları ve eşitliği konusunu İslamî perspektiften ele alan feminizmin içerisinde gelişen bir düşünce akımıdır. Esasen İslamî feminizm, feminist söylemi İslam'ın temel argümanları ve inançlarıyla harmanlayarak kadınların toplumdaki rolünü ve haklarını güçlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu yaklaşımın temel amacı, Kur'an-ı Kerim ve hadislerde yer alan kadınlara yönelik eşitlikçi mesajlarını ön plana çıkarmaktır. Bu bağlamda, birçok İslam âlimi ve Müslüman feminist kadınlar, İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an'da kadın haklarıyla ilgili önemli vurguların olduğunu dile getirmektedirler. Hz. Muhammed'in vefatından sonra eril yorumların hâkim olduğunu ve bu yüzden toplumsal cinsiyet ayrımının ortaya çıktığını ifade ederler. Bu duruma çözüm olarak kadınların da Kur'an'ı yorumlaması gerektiğini savunmaktadır. Bu bağlamda, İslam dininin özünde bir problem olmadığını, yanlış uygulamaların Arap kültüründen kaynaklandığını iddia ederler. Bu sebeple, kültürel pratiklerin ve geleneklerin eleştirilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Aynı zamanda İslamî feminizm, kadınları görünür kılmayı ve kamusal alanda aktif bir rol oynamalarını amaç edinmektedir (Tanrıverdi, 2015, s. 70). Modern dönemde ise feminizm akımının Kur'an-ı Kerim'in yeniden yorumlanmasında önemli bir etki yarattığı görülmektedir. Bu çerçevede İslamî feminizm üzerine çalışmalar yapan düşünürler Amina Wadud ve Margot Badran, kadınların Kur'an-ı Kerim'i yeniden yorumlaması gerektiğinin altını çizmiştir. İslamî feminist eleştiriler, Kur'an-ı Kerim'de kadının konumunu ve kadınlık-erkeklik ilişkisini sorgulamakta ve patriarkal yapının getirmiş olduğu sorunları ele almaktadır (Korkmaz, 2017, s. 942).

İslamî feminizmin bir diğer önemli amacı, teorik zayıflıkları tespit etmek ve kadınların hem kamusal alanda hem de özel alanda kültürel, ekonomik ve siyasi tartışmalardaki eksikliklerini eleştirmektir. Müslüman feministler, bu bağlamda, dinin feminist bir perspektiften yorumlanarak kadınların toplumsal rollerinin daha adil bir şekilde değerlendirilmesini sağlamaya çalışmaktadır. Ancak bu hareket, dine ideolojik bir yaklaşım sergilediği ve İslam coğrafyasının toplumsal yapısını göz ardı ettiği gerekçesiyle bazı eleştirilerle karşılaşmaktadır. Eleştirenler, İslamî feminizmin toplumsal cinsiyet eşitliğini savunan argümandan yola çıktığını ama yerel dinamikleri

ve kültürel özellikleri arka plana attığını ve bu durumun İslamî feminizm söylemini zayıflattığını belirtmektedirler. Bu eleştiriler, Müslüman feministlerin, dinin ve geleneklerin nasıl yeniden yorumlandığına dair daha geniş ve kapsayıcı bir anlayış geliştirmeleri gerektiğini göstermektedir. Böylece, hem kadınların hak mücadelesinin hem de İslam coğrafyasının sosyo-kültürel yapısının daha iyi anlaşılması mümkün olacağı ön görülmektedir (Güç, 2008, s. 664-665; Akyılmaz ve Köksalan, 2016, s. 129-130).

İslamî feminizm ile ilgili çalışmalar yapan Aysha Hidayatullah (2014, s.82), İslamî bakış açısı ile Kur'an-ı Kerim'in yorumlanmasının üç temel yöntem ile gerçekleştirildiğini belirtmektedir. Birinci yöntem, tarihsel bağlamsallaştırma yöntemidir. Bu yöntem, ayetlerin nüzul sebebini incelemeyi ve ayetlerin evrensel mesajları ile belirli zaman içerisinde inen ayetlerin ayrımını yapmayı esas koşturmaktadır. İkinci yöntem, metin-içi okuma yöntemidir. Bu yöntem, Kur'an-ı Kerim'i bütüncül bir gözle ele alır ve ayetlerin birbiri arasındaki bağlantıyı inceler. Üçüncü yöntem ise tevhit paradigması okumasıdır. Buna göre, Tanrının birliği ve benzersizliği tartışmaya kapalı bir konudur. Dolayısıyla, Kur'an-ı Kerim'in geçmişte bazı kimseler tarafından yorumlanıp o şekilde kalmasının yanlış olduğunu vurgulamakta ve yorumlamaya her zaman açık olması gerektiğini savunmaktadır (Korkmaz, 2017, s. 945). Kurumsal hayatta olduğu gibi özel alanda eşitlikçi ilişkilerin kurulmasının şart olduğu savunulmaktadır. İslamî feminizm, kavramsal olarak kadınların sadece annelik veya eş olma kimliğinden öte, sosyal, ekonomik ve siyasi hayatın aktif aktörleri olmaları gerektiğini iddia etmektedir (Tunç, 2018, s. 236).

İslamî feminizm kavramı, literatürde 1990'lı yıllardan itibaren kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Kavram, aydın Müslüman kadınların birey olma çabalarına ve yaşam tarzlarını kendilerinin seçip özgürce yaşamak istemesine dayanmaktadır. Bu söylem aynı zamanda, Müslüman kadınların geleneksel ataerkil yapıyla mücadelesinin bir ifadesi olarak değerlendirilmiş ve bu nedenle kadın hareketi içinde ele alınmıştır. Ancak bu noktada dikkatli olunması gerektiği vurgulanmaktadır. Zira her ne kadar feminist düşünce ile kadın hareketleri arasında bir ilişki bulunsa da, feminist düşünce daha geniş bir alana yayıldığı unutulmamalıdır. Özellikle İslam'ın kaideleri ve kültürü söz konusu olduğunda, bu alanda yapılan eleştirilerden ve araştırmalardan beslenen kitlesel bir kadın hareketi oluşmasını beklemek güçtür (Ali, 2014, s. 39). Tarihsel

sürece bakıldığında İslam-kadın-feminizm ekseninde tartışmaların, “İslam ve kadın” ilişkisi üzerine yapılan çalışmalar sayesinde zamanla belli bir olgunluğa eriştiği görülmektedir. Buna karşın, “İslam ve feminizm” düzlemindeki tartışmalar ise, ilk günkü sertliğini tamamen yitirmemiş, hâlen ideolojik zeminde yoğun biçimde sürdürmeye devam etmektedir.

İslamî feminizm kavramı, dünyanın muhtelif bölgelerinde filizlenmeye başlamış ve İran’da ilk kez Tahran’da bulunan Zanan gazetesinin kadın editörleri tarafından kullanılmıştır. Suudi Arabistanlı bir akademisyen olan Mai Yamani ise bu kavramı ilk defa 1996 yılında yayımlanan *Feminizm ve İslam* başlıklı kitabında kullanmıştır. Türkiye’de ise kavrama ilk defa 1990’lı yılların başında, akademisyen Yeşim Arat ve Feride Acar’ın makalelerinde rastlanmaktadır. Bu dönemde Nilüfer Göle, tarafından kaleme alınan *The Forbidden Modern (Modern Mahrem)* eseri, İslam ve kadın hakları bağlamında sosyal bilimlerde önemli bir perspektif sağlamıştır. Bu bağlamda, Margot Badran gibi feminist düşünürler, İslamî feminizm terimini çok geniş bir şekilde tanımlamış, farklı coğrafyalardaki Müslüman kadınların farkındalığını artıran ve haklarını aramaya teşvik eden bir biçimde değerlendirilmiştir (Ali, 2014, s. 39-41; Güç, 2019, s. 396).

İslamî feminizm akımının, tarihsel bağlamda İslam ve feminizm kavramlarını bir araya getirmesi çeşitli tartışmalara yol açmıştır. “İslamî feminizm bir feminizm midir yoksa İslamcılığın bir alt biçimi midir?” sorusu, tartışmaların en temelini oluşturmaktadır. Bu durum, hareket içinde farklı hiziplerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. İslamî feminizm kavramı, bazı araştırmacılar tarafından analitik bir düşünce ya da Müslüman akademisyen ve aktivistler tarafından feminizmin yeniden yorumlanması olarak tanımlanmıştır. Bazı düşünürler ise İslamî feminizmi bir kimlik olarak benimsemişlerdir (Ali, 2014, s.40; Aktaş, 2024, s. 44). Bu kimlik olgusu dört farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır. İlk olarak yakınlaşma paradigması olarak adlandırılan yaklaşım, İslam ve feminizmin yakınlaşmasına olumlu bir bakış açısıyla yaklaşmakta ve bu temele dayalı bir yapı inşa etmektedir. Bu grup, kendisine “İslamî feminizm” adını vermektedir. Bu yaklaşımın önemli temsilcileri arasında “Afsaneh Najmabadi, Ziba Mir-Hosseini, Margot Badran, Miriam Cooke ve Naeem Jeenah” bulunmaktadır. İkinci bir bakış açısı ise ayrımcı bakış açısı yaklaşımıdır. Bu yaklaşım, İslam ve feminizm kavramlarını ayrı ayrı kategorilere yerleştirmekte ve “İslamî

feminizm” terimini kullanmamayı reddetmektedir. Bu görüşü savunanlar arasında Zeenath Kausar, Haideh Moghissi, Reza Afshari ve Fatima Sedat bulunmaktadır. Üçüncü bir yaklaşım ise İslam’ın kadın üzerindeki yorumlarına feminist bir bakış açısı getiren bir türdür. Bu çizgide öne çıkan isimler Amina Wadud ve Asma Barlas’tır. Son olarak İslamî feminizme eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşanlar da mevcuttur. Bu yaklaşımın öncüleri arasında Kecia Ali, Fatima Mernissi ve Leila Ahmed yer almaktadır (Aktaş, 2023, s. 44).

Yıldırım’ın kaleme aldığı *Kabul ile Red Arasında İslamî Feminizm* eserinde İslamî Feminizm akımının özellikleri şu şekilde sıralanmıştır:

“ 1) *İslamî Feminizmin en yüce referansı, Kur’an ve Sahîh Sünnetten oluşan İslam’dır.*

2) *İslamî Feminizm, Kur’an ve Sahîh Sünnetin dışında fıkıh ve tefsir de dâhil olmak üzere beşerî içtihatlarla dayalı bütün referansları eleştiriye tabi tutma yöntemini benimser.*

3) *Kadın haklarını ve kadın-erkek eşitliğini İslam’ın içinden savunan İslamî Feminizm, kadın karşıtı dinî kültür karşısında yeni içtihatlarda bulunmayı gerekli görmektedir.*

4) *Şimdiye kadar düşünsel sahada çalışmaların yürüten İslamî Feminizmin içtihatları da düşünsel ve akademik içtihatlardır.*

5) *İslamî Feminizm akımının nihaî amacı kadın karşıtı olarak konumlandırılan bütün görüş ve kurumsal değerlere karşı yeni bir paradigma ortaya koymaktır.*

6) *İslamî Feminizm akımı siyaset üstü bir akımdır.” (Yıldırım, 2019, s. 131).*

Son kertede, İslamî feminizm, Müslüman kadınların, yaşam şekillerinin, sosyal haklarının ve kamusal alanlarındaki hareketliliklerinin dini ataerkil yorumlar yüzünden kısıtlanmasına tepki olarak gelişen, toplumda kadınların görünür olma adına verdikleri mücadelelerden kaynaklanmaktadır. Müslüman feministlere göre, Kur’an-ı Kerim’in sadece erkekler tarafından yorumlanması, dolayısıyla Müslüman kadınların eril yorumlara fazlaca maruz kalması ve hayatlarını buna göre şekillendirmeleri esas problemi oluşturmaktadır. Feministler, Kur’an-ı Kerim’in kadınların da yorumlanması gerektiğini belirterek, örneğin kadınların da müftülük, imamlık gibi vazifelerinde bulunması gerektiği yönünde yorumlar geliştirmişlerdir (Tanrıverdi, 2015, s. 70).

1990'da İslam Ülkeleri Örgütü'nün yayımladığı İslam İnsan Hakları Kahire Bildirgesi, her türlü hakkın İslamî hukukuna bağlı olduğunu belirtmekte ve kadınlara erkeklerle eşit haklar tanımayarak onları yasa karşısında eşit koruma olanağından yoksun bırakmaktadır. Bildirge'nin belirsiz olan 1. maddesi (a) bendinde, bütün "erkeklerin" temel insan onuru ve temel görevler ve sorumluluklar açısından eşit oldukları ifade edilmektedir; burada "hak" kavramına yer verilmemektedir. Kadınlara dair 6. madde ise, yalnızca "kadınların, erkeklere insan onuru açısından eşit olduklarını" belirtmekte, haklar bağlamında bir eşitsizlikten söz edilmektedir (İngün, 2005, s. 107). Bu sınırlı eşitlik anlayışını eleştiren isimlerden biri de Fatmagül Berktaş'dır. Berktaş (2003, s. 56), bu durumu şöyle yorumlamaktadır.

"Bağlamsal olarak, kadınlara eşit haklar tanınmaması, var olan ayrımcı yasalara uyma zorunluluğuyla açıklanabilir. Uluslararası hak normlarının Ortadoğu ülkelerine uygulanması, bu ülkelerin hukuk sistemlerinde muazzam değişikliklere yol açmak durumundadır; çünkü bu toplumlarda kadınları bağımlı konumda tutan ve onları sivil ve siyasal haklarından yoksun bırakan geleneklerin yanı sıra, büyük ölçüde 'de jure' ayrımcılık söz konusudur. Dolayısıyla, uluslararası ölçütlere uyulması durumunda çok sayıda yasanın değişmesi zorunlu olacaktır. Zaten, İslam ülkelerinin çoğunun Kadınlara Karşı Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi'ni imzalamamış, imzalayanların da dinsel gerekçelerle önemli çekinceler koymuş olmalarının nedeni de budur. Örneğin Mısır, Bangladeş, Libya ve Tunus, sözleşmeye koydukları çekinceler için 'İslam' gerekçesini gösterdiler. Mısır, sözleşmenin eşitlikle ilgili hükümlerini, 'İslamî Şeriatla aykırı olmadığı sürece' uygulanacağını belirtti. Sonuç olarak Mısır'ın, sözleşmeyi imzaladıktan sonra onunla uyumlu olacak biçimde iç hukukunda gerekli değişiklikleri yapmamış olmasından, bu değişikliklerin Şeriatla uyumadığına karar verildiği sonucu çıkmaktadır."

Son yıllarda, toplumun ve kadınların gündeminde olan yeni Müslüman kimliğinin, toplumda kendini ayrı bir konum olarak ayrıştırması ve kurmasının en önemli göstergesi olan Müslüman kadın hareketi ve bu hareketin içindeki yeni farklılaşmalar, üzerinde durulması ve incelenmesi gereken bir alan olarak görülmektedir. Tesettürlerinin (hımâr, hicâb, cilbâb) benzerliği ile dışarıdan bakınca anonim olarak algılanan bu kadınlar "öteki" olarak görülmektedir. Bu algılama

biçimleri ya da farklılıkları, sosyolojik, toplumsal ve kimlik boyutunda değişik biçimleriyle karşımıza çıkmaktadır (İlyasoglu, 1996, s. 61).

Sonuç olarak, İslamî feminizm kavramsal olarak kullanılmaya başlandığı günden itibaren tartışmalara sebep olmuştur. Kur'an-ı Kerim, hadis ve tefsirlerde kadın, toplumsal hayatta ve hukuk bağlamında erkeğin geri planında kalmaktadır. Müslüman feministlere göre, bu geride kalmanın sebebi Kur'an-ı Kerim'in ataerkil yorumlarından kaynaklanmaktadır (Öztürk, 2024, s. 123). Müslüman feminist kadınlara göre, sorun ne İslam'da ne de onun yarattığı geleneğindedir. Asıl sorun, cahillik ve gerçek İslam'ın çarpıtılmasıdır. Bu sebeple İslamî feminizm girişimi, sadece kadınlar için değil aynı zamanda toplumun bütününde bir iyileşme sağlamayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda İslamî feminizmin, İslam âleminin modernleşmesini kolaylaştıracağı düşünülmektedirler (Güç, 2008, s. 666). Son kertede İslamî feminizm, Müslüman coğrafyalarda, kadınlara önce kendi bireysel hayatlarında kolaylık sağlamak ve daha sonra toplumun değişmesi için katkıda bulunmaktadır. İslamî feminizm, Orta ve Güney Asya'dan göç etmiş ailelerin kendi kültürleri ve göç ettikleri ülkenin geleneklere hapsolmuş kadınlara ve kendi ülkelerinde otoriter ataerkil yorumlardan dolayı hayatını kısıtlamak zorunda kalan kadınlara da yol göstermekte ve neyin ataerkil sistemden neyin dinden kaynaklandığını açıklayan bir yol sunmaya çalışmaktadır (Ali, 2014, s. 48). Ancak her ideoloji farklı coğrafyalarda farklı akımlar altında cereyan etmektedir.

1.2. İslam ve Kadın Hakları

İslam dini, tek Tanrılı dinlerin sonuncusu olarak diğer tek Tanrılı dinlere göre dünyevi ve uhrevi alanları düzenleyen kapsamlı kaideler ortaya koymaktadır. Müslümanların kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim hem erkekler için hem de kadınlar için belli başlı düzenlemeler barındırmaktadır. Bu başlıkta İslam dini kadını kamusal ve özel alanda nasıl konumlandırır ve Müslüman feministler bunları nasıl değerlendirir sorularından hareket edilmektedir. Bu bakımdan, 1990'lı yıllarda feminizm içerisinde doğan bir akım olarak İslamî feminizmin argümanlarını kavrayabilmek için, İslam dininin kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim'de kadın haklarının hangi bağlamlarda ele alındığını incelemek hayati önem taşımaktadır. Bu nedenle, İslamî feminizmin Türkiye'de ve diğer Ortadoğu toplumlarındaki yansımalarını ele almadan önce, İslam

dininin kadın haklarını nasıl temellendirdiğini anlamak bir gereklilik olarak öne çıkmaktadır.

İslamî feminizmin öncülerinden olan Zahra Ali, en çok bilinen ve referans verilen eseri olan *İslamî Feminizmler'e* Kur'an-ı Kerim'den destekleyici bir ayetle başlamaktadır. Bu ayetin tefsiri şu şekildedir:

Hz. Muhammed'in eşi Ümmü Seleme, bir gün ona dedi ki; "Neden Kur'an'da erkeklerden bahsedildiği gibi biz kadınlardan da bahsedilmiyor?" Aynı gün, Peygamber, öğle namazı sırasında minberinin üstünde duruyordu:

"Ey hepiniz! İşte Tanrı'nın Kur'an-ı Kerim'de dedikleri: Nihayet Rableri, onlara icabet etti: Birbirinizden meydana gelen sizlerden; gerek erkek olsun gerek dişi olsun, sizden hiçbir çalışanın amelini zayi etmeyeceğim. Sizler birbirinizdensiniz. Hicret edenler, yurtlarından çıkarılanlar, yolumda eziyet görenler, savaşanlar ve öldürülenlerin de andolsun, günahlarını elbette örteceğim. Allah katından bir mükâfat olmak üzere, onları içinden ırmaklar akan cennetlere koyacağım. Mükâfatın en güzeli Allah katındadır." (3. sure [Âl-i İmrân], 195. Ayet Ebu Cafer Teberi ve İbn Kesir'in tefsiri).

Bu ayet ve tefsir, alanda çalışan araştırmacılar için önemli bir çıkış noktası olmuştur. Zahra Ali'ye göre her ne kadar İslamî feminizm kavramı son yirmi yılda popüler olarak kullanmaya başlanmış olsa da esasen Kur'an-ı Kerim'de kadın hakları tartışmaları çağdaş feminizm tartışmalarından çok daha eskiye dayanmaktadır. İslam tarihine bakıldığında, Hz. Muhammed döneminde kadınların toplumsal hayatta daha aktif olduğu gözlenmektedir. Bu dönemde kadınların medeni haklara Batılı kadınlardan daha önce sahip oldukları ileri sürülmektedir. Ancak Peygamberin vefatından sonra, bu haklar sınırlandırılmış ve cahiliye dönemini anımsatacak şekilde kadınlar, toplumsal olarak geri plana itilmiştir. Sonuç olarak, kadınların kamusal görünürlüğü azalmıştır. Bu bağlamda Peygamberin ölümünden sonra gelen halifelerin döneminde ise İslam dininin yorumlanması daha katı bir hâl almış ve bu dogmatik yaklaşım, kadını ikincil konumda gören bir anlayışı beslemiştir (Kızıltaş, 2024, s. 45).

Türkiye'de İslamî feminizmin önemli kaynaklarından olan Ayşe Sucu, *Din ve Kadın* adlı eserinde, Kur'an-ı Kerim'de kadın ve erkek arasında inanma, iman etmek ve salih amel işleme konusunda herhangi bir ayırım yapılmadığını savunmaktadır

(Sucu, 2021, s. 53). Bu görüşünü desteklemek için Ahzab Suresi'nin 37. Ayetini örnek göstermektedir

“Şüphesiz Müslüman erkeklerle Müslüman kadınlar; mümin erkeklerle mümin kadınlar; itaatkâr erkeklerle itaatkâr kadınlar; doğru erkeklerle doğru kadınlar; sabreden erkeklerle sabreden kadınlar; Allah'a derinden saygı duyan erkekler; Allah'a derinden saygı duyan kadınlar; sadaka veren erkeklerle sadaka veren kadınlar; oruç tutan erkeklerle oruç tutan kadınlar; namuslarını koruyan erkeklerle namuslarını koruyan kadınlar; Allah'ı çokça anan erkeklerle çokça anan kadınlar var ya, işte onlar için Allah bağışlanma ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır.” (Diyanet, Ahzab, 32/35 Tefsiri).

Sucu'nun referans olarak verdiği ayette de görüldüğü üzere, İslam'da dünyevi ve uhrevi yaşamda tam bir eşitlik vurgulanmaktadır. Aynı zamanda Sucu, kadın ve erkek için ibadetlerin, sevapların ve günahların aynı ölçüde değerlendirildiğini ifade etmektedir (Sucu, 2021, s. 54).

İslam dininde kadın hak ve sorumlulukları, Kur'an-ı Kerim ve hadisler başta olmak üzere sahih kaynaklarda önemli bir yer tutmaktadır. Ancak, bu hakların yorumu ve uygulanması, İslam'ın ana akım yorumları ya da İslamî feminist okumalara göre farklılık göstermektedir. Müslüman feministler, İslam dininin kadınlara sunduğu hak ve sorumlulukları çağdaş perspektifler ve eşitlik anlayışı ile yorumlamaktadır. Aşağıda, İslam dininde kadın haklarının ana hatlarıyla incelenmesiyle birlikte, kadınların kamusal ve özel alanlardaki hakları ele alınacak ve Müslüman feministlerin bu haklara nasıl yaklaştıkları detaylandırılacaktır.

1.2.1. Özel Alanda Kadın Hakları

Bu başlık altında, kadınların Kur'an-ı Kerim'de yer alan özel alana ilişkin hakları incelenecektir. Kadınların aile içinde konumunu belirleyen bu haklar, Kur'an-ı Kerim'de nasıl yorumlandığını değerlendirilerek, İslam dininin, kadınlara yönelik yaklaşımının özel alana nasıl yansıdığı ortaya konulacaktır. Bu bağlamda, kadınların aile içindeki hakları, miras hakkı ve kendi bedenleri üzerindeki haklar olmak üzere üç kısımda şeklinde ele alınacaktır.

Görüldüğü üzere, örtünme kadına farz kılınmış; erkeklerden sadece gözlerini haramdan sakınmaları istenirken kadınların görünüşü ve davranışları üzerinde daha

ayrıntılı düzenlemelere gidilmiştir. Nur Suresi 31. ayette, “Mümin kadınlara da söyle gözlerini (harama bakmaktan) korusunlar; namus ve iffetlerini esirgesinler” ifadesi geçmektedir. Bu ayette, kadınların başörtülerini yakalarının üzerine kadar örtmeleri, takılarını yalnızca belirli kimselere göstermeleri gerektiği şeklinde yorumlanmaktadır. Ayette, kadın bedeninin muhafaza edilmemesi durumunda “baştan çıkarıcı, fitne” olarak nitelendirileceği ima edilmektedir (Çalışlar, 1991, ss. 145-151; Öztürk, 2024, s. 92). Bu bağlamda, klasik tefsirlerdeki örtünme ile ilgili ayetlerin özü, örtünün hür Müslüman kadınların şeref ve itibarını korumak için bir üniforma ve zırh görevi görmesidir. Bu ayet ve tefsiri bize Arap toplumu ile ilgili de ilginç ipuçları sunmaktadır. Arap toplumunda yaşayan cariye kadın, hür ve Müslüman bir kadınla kıyasla daha savunmasız bulunmaktadır. Kuşkusuz bu durum cariyelerin bir mal ve cinsel meta olarak kullanılmasına yol açmaktadır (Öztürk, 2024, s. 102). Bu bakımdan, kadınlar arasında cariye ve hür ayrımının bulunması bile kadın erkek eşitliği bulunmadığı gibi, kadınların kendi içlerinde de farklı statü ve hiyerarşiler içerisinde ele alındığını göstermektedir.

Aile kurumu, İslam hukukunda önemli ve ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Aynı zamanda kadını özel alandaki ve toplumsal anlamda vazifeleri de bu kurum üzerinden tarif edilmekte; kadın sorunsalı aile kurumunun bir parçası olarak görülmektedir. İslamî görüşlere göre, faziletli bir kadının yapacağı en güzel şey iyi bir eş ve iyi bir anne olmaktır. Çünkü fitraten ve ruhsal olarak kadınlar anne ve ev kadını olmaya yatkındır. İşte tam bu noktada bazı İslam düşünürleri dini referans olarak verip kadının aile içinde sömürülmesini meşrulaştırmışlardır (Tanrıverdi, 2015, s. 66).

İslam dininde ve Kur'an'da kadın aile kurumundan hareketle değerlendirilmektedir. Aile kurumunda kadına yüklenen görevler sırası ile şöyledir:

“İtaat: Hanımın birinci görevi, kocasına itaattir. Kocaya itaat, kadını küçültmez. Bu, kadının ikinci plana itilmesi demek değildir. Kadın kocasına itaat edecek derken, koca kendi bildiğine göre hareket edecek, hiçbir kaideye uymayacak demiş olmuyoruz. Onun da itaat edeceği kurallar vardır. Kadın, kocanın meşru emirlerine itaat eder. Ailenin geçimini üstlenen, çetin hayat mücadelesine göğüs geren erkeğe itaatsizlik yapamaz. Koca hakkı, çok ağırdır. Hizmet: Her ne kadar hukuki açıdan kadının ev hizmetlerini görme mecburiyeti yoksa da, insani ve ahlaki yönden hizmetten geri durması uygun

değildir. Zira ev idaresi karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma gerektirir. İffet: Koca gibi hanımın da en önemli görevlerinin başında iffet ve namusunu korumak, evin temiz havasını kirletmemek gelir. İsraftan Kaçınmak: Para kazanmak bir tası tepeye çıkarmak kadar zordur. Harcamak ise, tası yüksekte aşağıya yuvarlamak gibi kolaydır. Çocukları iyi terbiye etmek: Evin hanımı, ana rahmine düştükten itibaren çocuğun en yakın yoldaşı, haldaşıdır. Ailenin geçimini temin için genellikle dışarıda olan koca, çocukların terbiyesi üzerinde hanım kadar etkili olmaz.” (İngün, 2005, ss 88-89).

Topaloğlu'na göre ise; “ [...] Erkek için ailede esas olan kadına sahip olmak, kadın için esas olan ise erkeğe teslim olmak, şahsiyetini mümkün merteye korumak ve onu erkeğe kabul ettirmektir. Aile erkek için bir malikâne, kadın için bir istihkâmıdır” (Topaloğlu, 2004, s. 77).

Buna karşın, Müslüman feministler bu ataerkil yorumlara itiraz etmektedirler. Kur'an-ı Kerim'in eril olmayan yorumlanışına göre, kadın ve erkek birbirinin tamamlayıcısıdır. Bu bağlamda, Müslüman feministler “Onlar sizin için birer elbise, siz de onlar için birer elbisesiniz” (Bakara, 2/187). Ayetini referans olarak vermektedirler. Dolayısıyla kadın ve erkeğin aile içinde yerine getirmesi gereken görevler vardır. Buna göre, Müslüman feministlere göre kadın ve erkek aile içinde eşit yükümlülüklerle ve dolayısıyla haklara sahiptir (Mızrak, 2025, s. 72).

En tartışılan konulardan biri de poligamidir. Nisâ Suresi 129. ayette şöyle buyurmaktadır: “Ne kadar üzerine düşseniz de kadınlar arasında âdil davranmaya güç yetiremezsiniz; bari birine büsbütün kapılıp da diğerini askıda imiş gibi bırakmayın. Eğer arayayı düzeltir ve Allah'a itaatsizlikten sakınırsanız bilin ki Allah çok bağışlayıcıdır, engin rahmet sahibidir” (Nisâ, 4:129) surenin tefsiri Diyanet İşleri Başkanlığı tefsirine göre şu şekildedir:

“Sûrenin başında (3. âyet), eşler arasında âdil davranmamaktan korkan kimselere bir kadınla yetinmeleri tavsiye edilmişti. Burada ne kadar istense, üzerine düşülse, gayret edilse de birden fazla eş arasında her yönden âdil davranmanın mümkün olmadığı açık ve kesin bir ifadeyle dile getirilmiştir. Bu gerçek karşısında beklenirdi ki birden fazla kadınla evlenmek yasaklansın. Ancak Allah Teâlâ zaruretleri, mübrem ihtiyaçları, fevkalâde halleri bildiği için bunu yasaklamadı; kullarının uygulamada zorlanacakları bir yasak

hükmi koymak yerine, iki alternatifli bir tavsiye ile yetindi: a) Tek hanımla evli olanlar –bir zaruret bulunmadıkça– bununla yetinmelidirler. Çünkü Allah ilgili âyetlerde adalet ve hakkaniyete vurgu yapmaktadır. Oysa erkekler birden fazla kadınla evlenmeleri halinde haksızlıklar olacak ve bundan dolayı günaha girebileceklerdir.”

İslam’da kadının miras hakkı üzerine tartışmalar mevcuttur. İslam’da, iki kadın bir erkeğe mi eşittir, kadın ile erkek arasında gerçek bir eşitlik olmadığı için mi kadına mirastan yarım hisse veriliyor gibi tartışmalar mevcuttur. Bazı kesimler, kadınların ilimlerinin eksikliği ve duygusal olarak zayıf olmaları dolayısıyla böyle olduğunu iddia etmektedirler. Bazı kesimlere göre ise, kadın ve erkek arasında çıkan bu farklılık yaratılıştan olmadığından, bu yorumlar tecrübe eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Buna örnek olarak Peygamber döneminde bazı sahabelerin Hz. Aişe’ye danışmakta ve akıl almakta olmaları önemli bir noktadır. Müslüman feministler bu durumu referans göstererek bugünde aynı şekilde olması gerektiğini savunmaktadırlar. Miras konusunda ise İslam âlimleri, evi geçindirme vazifesi erkeğe verildiği için hisse payı daha fazladır görüşünü savunurlar. Dolayısıyla, yasal düzenlemeler ve toplumsal düzenlemeler açısından İslam’da kadın-erkek eşitliği sağlanamamıştır ve eşitlik sorunu tartışma konusu olmaya devam etmektedir (Tanrıverdi, 2015, s. 58; Mızrak, 2025, s. 72).

İslam hukuku, kadına ait bazı hakları özel olarak düzenlemiştir. Bunlardan biri mehirdir. Mehir, kadına evlenirken eşi tarafından verilen veya borçlanılan para veya mal cinsinden bir değer olarak tanımlanmaktadır. İslam, kadına evlenmeden önce ve evlendikten sonra hiçbir maddi sorumluluk yüklememektedir. Bu bağlamda mehir, nikâh anında belirlenen (mehr-i müsemma) veya emsallere göre takdir edilen (mehr-i misil) bir hak olarak, peşin (muaccel) ya da vadeli (müeccel) şekilde kadına tahsis edilmektedir. İslam’da kadın haklarını koruma amacı taşıdığı ve ekonomik gücünü artırdığı iddia edilmektedir. Yine de ekonomik haklar bakımından, Kur’an-ı Kerim’in ana akım yorumlarında kadın ve erkek bakımından bir eşitlik söz konusu değildir (İngün, 2005, s. 90; Özdemir, ss. 95-101).

1.2.2. Kendi Vücut Hakları

İslam dini, hem dünyevi hem de uhrevi kaideleri içermektedir. Bu çerçevede kadının bedenine ilişkin belirli açıklama, sınırlama ve düzenlemeler getirilmiştir. Bazı yorumlara göre, Kur'an-ı Kerim, kadın bedeninin kontrolünü erkeğe devretmektedir. İtaatsizlik eden kadınlara bazı yaptırımlar uygulanmakta olup, Nisa Suresi 34. ayette “Başkaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve (bunlarla yola gelmezlerse) dövün” ifadesi yer almaktadır. Bu ayetten yola çıkarak, kadının yalnızca bedeni üzerinde değil, düşünce ve zihni üzerinde de bir disiplin anlayışının olduğu ifade edilmektedir (Doğan, 2012, s. 94).

Kadının fizyolojik ve psikolojik özellikleri bakımından, hormon değişiklikleri (hamilelik, doğum, lohusalık, regl gibi) nedeniyle, iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğiyle eşdeğer olduğu iddia edilmektedir. Bakara Suresi 282. ayette, “Erkeklerinizden iki şahit tutun. Eğer iki şahit bulunmazsa, o halde doğruluklarından emin olduğunuz bir erkek ve iki kadın olsun. Biri unutursa, diğeri hatırlatsın” ifadesi, kadının erkeğe denk olmadığını vurgular şekilde yorumlanmaktadır (Doğan, 2012, s. 96; Gün, 2024, ss. 108-109).

İslam'da kadının bedenine yüklenen anlamlardan biri, regl dönemiyle ilgilidir. Bakara Suresi 222. ayette, “Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki, o bir rahatsızlıktır. Bu sebeple ay halinde olan kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın” denilmektedir. Bu ifade, regl dönemindeki kadınların “kirli” olarak tanımlanmasını ve bu süre zarfında Kur'an-ı Kerim'e dokunmamaları, namaz kılamamaları ve oruç tutmamaları gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu noktada, kadının manevi bir kirlilik taşıdığı iddia edilmektedir (Doğan, 2012, s. 97). Kadının bedeni üzerinde bir diğer yasaklama Kur'an-ı Kerim'de kürtaj meselesidir. Bunun sebebi, yeterli bir neden olmadıkça insan öldürmenin yasak olduğunu vurgulayan ayetlerin mevcut olmasıdır. Ayrıca, anne karnındaki embriyonun da insan olduğu kabul edilmektedir. Bakara 223. ayette, “Kadınlarınız sizin tarlanızdır, tarlanıza istediğiniz gibi gelin. İstikbal için hazırlıklı olun, Allah'tan sakının. O'na, hiç şüphesiz kavuşacağınızı bilin, bunu inananlara müjdele” buyurulmaktadır. Bu ifade, erkeklerin kadınlar üzerinde bir tür hâkimiyete sahip olduğu yorumuna yol açmaktadır. Bu

bakımdan, ayetin içeriği, kadınların vücudu üzerindeki erkek egemenliğine işaret etmektedir (Öztürk, 2024, s. 90).

Kur'an-ı Kerim'de kadının bedenine yönelik diğer bir kural ise örtünmedir. Örtünme ile ilgili birçok beyan ve yorum bulunmaktadır. Bu beyan ve yorumlar "hımâr, hicâb, cilbâb" gibi kavramlar üzerine yapılmaktadır. Cilbâb ile ilgili Ahzâb 33/59. ayette şöyle buyurmaktadır. "Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin hanımlarına söyle, dışarıya çıktıkları zaman cilbâblarına bürünsünler. Onların [hür kadınlar olarak] tanınmaları ve dolayısıyla tacize uğramamaları açısından en uygun giyinme tarzı budur. Allah çok affedici, çok merhametlidir." buyrulur. Klasik tefsir yorumlarına bakıldığı zaman bu ayetin inme sebebi özetle şöyledir: "Medine döneminde bazı cariyeler gece sokağa çıkar ve erkekler onları rahatsız ederlerdi. Hür kadınlar da sokağa çıktıkları zaman cariye oldukları sanılır ve tacize uğrarlardı". İşte bu olaydan sonra Ahzâb 33/59. Ayeti nazil olmuştur (Öztürk, 2024, s. 102).

Son kertede, ataerkil düzenin sürekliliği kapsamında, kadın bedenine yönelik yasaklamalar ve düzenlemeler getirildiği söylenebilir. Genel olarak bu kısmı toparlayacak olursak, Kur'an-ı Kerim'in erkek tefsir hocaları tarafından mealen yorumlanması sonucunda, kadınların özel ve kamusal haklar bakımından erkeğin gerisinde, ikinci bir cinsiyet olarak görüldüğü ve konumlandırıldığı anlaşılmaktadır. Buna itiraz olarak gelişen İslamî feminizm akımı, bu eril yorumlara, eleştirel bakış açısı ile yaklaşmış; Kur'an-ı Kerim'in daha eşitlikçi olarak yorumlanmasının mümkün olduğunu iddiasını savunmuştur (Çalışlar, 1991, s. 150).

1.2.3. Kamusal Alanda Kadın Hakları

Bu başlık altında, kadınların Kur'an-ı Kerim'de yer alan kamusal haklar incelenecektir. İslam dininin, kadınlara yönelik yaklaşımının kamusal alana yansımaları ortaya konulacaktır. Bu çerçevede kamusal haklar kadınların eğitim hakkı, çalışma ve ekonomik hakları, siyasi hakları olmak üzere üç kısımda ele alınacaktır.

İlk olarak kadınların eğitim hakkını ele almak gerekir. İslamî görüşe göre kadının eğitilmesi, topluma önemli faydalar sağlamaktadır. Çünkü kadın, çocukların ilk eğitimcisi, ailenin temeli ve toplumun şekillenmesinde belirleyici bir unsurdur. Bu nedenle, kadının pratik eğitim yöntemlerine, İslam'ın getirdiği kaidelere ve ahlâk kurallarına hâkim olması büyük bir önem taşımaktadır. İyi bir eğitime sahip olan

kadınlar, çocuklarının da eğitilmiş olmasına katkıda bulunurlar. Bu bağlamda, İslamî cenah, “beşikte giren mezarda çıkar” söylemiyle, aile içinde yetişen bireylerin toplumun temelini oluşturduğunu vurgular (Topaloğlu, 2004, s. 249). Geleneksel görüşler, kadının eğitilmesini daha çok aile kurumuna fayda sağlaması amacıyla bir gereklilik olarak görmekte; idealize edilen Müslüman kadın görünümünü genellikle evin içinde var olan ve kamusal alanda görünmeyen bir figür olarak tanımlanmaktadır. İslam düşünürlerine göre, en faziletli kadın evde olanıdır; dolayısıyla, kadınların ibadetlerini evde gerçekleştirmeleri daha makbul kabul edilmektedir. Bu durum, kadının dış dünyada görünmez kılınmasına yol açmaktadır (İngün, 2005, s. 88).

Buna karşın, Müslüman feministler geleneksel yorumlara itiraz etmekte ve kadınların eğitiminin sadece hane içinde değil, sosyal ve ekonomik hayatta aktif rol oynamaları için kritik bir öneme sahip olduğunu savunmaktadır. Onlara göre, bu hak İslam dininin temel prensipleri arasında yer almaktadır. Müslüman feministler, bu görüşlerini desteklemek için Hz. Muhammed dönemini örnek olarak verirler. “Her Müslümana, erkek veya kadın, ilim öğrenmesi farzdır” (İbn Mâce, 2009, Mukaddime, s.17) hadisini referans alarak, eğitimin önemini vurgularlar. Ayrıca, “Erkek ve kadın kim yararlı bir iş yaparsa, onu güzel bir hayat yaşatacağız” (Nahl, 16/97) ve “De ki, çalışın; sizin çalışmanızı Allah da Resulü de görecektir” (Tevbe, 9/105) ayetlerini temel alarak, kadının eğitim hakkının İslamî öğretilere uyumlu olduğunu dile getirirler. Bu bağlamda kadınların eğitim hakkı, Müslüman feministler tarafından çalışma haklarına paralel bir şekilde ele alınmaktadır. Çünkü eğitim alan kadın, aldığı eğitimi toplumsal yaşam içerisinde bir katkı olarak sunmak isteyecek ve bu süreçte çalışma haklarının da takipçisi olacaktır (Sucu, 2021, s. 56).

İkinci olarak kadınların çalışma hakları ele alınacak olursa, İslam dinine göre, kadının asli vazifesi, vücut yapısı ve ruhsal yapısından kaynaklanarak dört ana görev üzerinden temellendirilmektedir. Bunlar, hamilelik, doğum, çocuk emzirme ve çocuğun eğitimidir. Bu nedenle, kadının kamusal hayatta varlık göstermesi beklenmez; zira kamusal alana dahli nedeniyle asli görevlerini yerine getiremeyeceği düşünülmektedir (Topaloğlu, 2004, s. 256). Nisa suresi 34. ayette şöyle denilmektedir:

“Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır. Çünkü Allah, insanların kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de erkekler kendi mallarından harcamakta ve ailenin geçimini sağlamaktadırlar. İyi kadınlar, itaatkârdırlar. Allah'ın (kendilerini)

koruması sayesinde onlar da 'gayb'ı korurlar. (Evlilik yükümlülüklerini reddederek) başkaldırdıklarını gördüğünüz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın. (Bunlar fayda vermez de mecbur kalırsanız) onları (hafifçe) dövün. Eğer itaat ederlerse, artık onların aleyhine başka bir yol aramayın. Şüphesiz Allah, çok yücedir, çok büyüktür” (Kur'an, Nisâ 4:34).

Ayrıca, İslam dininde kadının liderlik ve hükümdarlık gibi roller üstlenmesinin caiz olup olmadığı da uzun zaman tartışma konusu olmuştur. Bu ve benzeri ayetler, yöneticilik ve hâkimlik görevinin sadece erkeklere uygun olduğunu savunan görüşlerle temellenmekte; kadınların ana vazifelerini eşlik ve annelik dairesinde tasvir etmektedir (Öztürk, 2013, s. 108-109; Tanrıverdi, 2015, s. 50).

Buna karşın, Müslüman feministler bu yorumlara itiraz ederek, kadınların iş hayatında rol almasının yalnızca bireysel bağımsızlık değil, aynı zamanda toplumsal gelişim için de gerekli olduğunu belirtmektedirler. Müslüman feministler, kadınların Peygamber döneminde ticaret, savaş ve hukuk gibi alanlarda aktif olduklarına dikkat çekerek, günümüzde de kadınların aynı şekilde etkin olmaları gerektiğini savunmaktadırlar. İslam'da kadınların çalışmasını açıkça yasaklayan kesin bir emir bulunmamaktadır. Kadınlar, çocuklarını ihmal etmedikçe İslam dininin temel prensipleri çerçevesinde çalışabilirler ve bu çalışma da, Müslüman feministlere göre bir ibadet niteliği taşımaktadır. Buna referans olarak “Erkek ve kadın kim yararlı bir iş yaparsa, onu güzel bir hayat ile yaşatacağız” (Nahl, 16/97) ve “De ki çalışın, sizin çalışmanızı Allah da Resulü de görecektir” (Tevbe,9/105) ayetleri verilebilir (Sucu, 2021, s. 51-55).

Son olarak kadınların siyasi hakları ele alınacak olursa, esasen bu hakların çalışma haklarından bağımsız bir konu oluşturduğu söylenemez. Dolayısıyla eğitim, siyasi haklar ve çalışma hakları aynı bütünlük içerisinde ele alınmalıdır. İslam hukukunda kadınların siyasi haklarına dair açık bir beyan bulunmamaktadır. Bu konu, dolaylı ayetler ve sünnetler üzerinden yorumlanmaktadır. İslamî düşünürler, Hz. Muhammed dönemine ait hadisleri referans göstererek, bu alandaki görüşlerini şekillendirmektedirler. Örneğin, Hz. Muhammed'in İran Kisrası'nın kızı (Boran) hakkında devlete liderlik etmeyi kabul ettiğini duyduğunda şöyle buyurduğu aktarılmaktadır: “Yönetimlerini kadına tevdi eden bir millet dirlik gösteremez.” Bu

ifade, bazı İslam yorumcular tarafından kadınların siyasi liderlik rolünün sorgulandığı bir örnek olarak değerlendirilmektedir (Topaloğlu, 2004, s. 272).

Topaloğlu'na göre (2004, s. 270-271), kadın psikolojisi üzerine yapılan araştırmalarda, kadınların siyasete ilgileri ve yatkınlıklarının doğaları gereği olmadığı iddia edilmektedir. Topaloğlu'nun ifadesi ile "Devlet reisliği, başbakanlık veya bakanlık makamlarını işgal edenler de mevcuttur. Fakat bunlar bu makamları daha ziyade sembolik olarak işgal etmekte, asıl işleri etrafındaki erkekler yürütmektedir. Bu uygulama da kadının siyaset alanında nâzım bir rol oynayamadığını gösterir."

Buna karşın, Müslüman feministler bu yorumlara itiraz ederek, kadınların siyasete aktif rol alabileceklerini iddia ederler. Müslüman feministler, Kur'an-ı Kerim'in kadınlara tanıdığı siyasi hakları üç ana başlık altında toplamışlardır (Sucu, 2021, s. 56). Velayet hakkı, seçme hakkı, seçilme hakkı. Velayet hakkını desteklemek için şu ayeti referans olarak gösterirler: "İnanan erkekler ile inanan kadınların bazısı bazısının velayet hakkına sahiptir. İyiliği emrederler. Kötülükten sakındırırlar. Namazı kılarlar, zekâtı verirler, Allah Resulüne itaat ederler" (Tevbe, 9/72). Müslüman feministler, seçme hakkını desteklemek için ise şu ayeti referans olarak göstererek bundan on beş asır önce İslam dininin kadınlara seçme hakkını verdiğini iddia ederler.

"Ey Peygamber, inanan kadınlar Allah'a hiçbir şey ortak koşmayacaklarına, çalmayacaklarına, zina etmeyeceklerine, çocukları öldürmeyeceklerine elleri ve ayakları arasına yalan atmayacaklarına, hayır ve iyilikte sana isyan etmeyeceklerine söz verirlerse, sen de onların sözünü kabul et. Kendileri için Allah'tan bağışlanma dile. Çünkü Allah çok bağışlayandır" (Tevbe, 9/72).

Müslüman feministler, bu ayetten yola çıkarak; siyasi otoriteyi temsil eden İslam dininin getirdiği ilkelere itaat ettikleri takdirde onların taleplerinin dikkate alınması gerektiğini ifade etmektedirler. Feministler kadınların seçme hakkı olduğu kadar seçilme hakkının olduğunu ve bununla birlikte kamusal alanda görev alabileceklerini ifade etmektedirler. Buna referans olarak şu ayeti verirler: "Allah'a, Peygambere ve içinizden yönetimin sahiplerine itaat edin" (Nisa, 4/95). Müslüman feministler, örnek olarak verdiği ayette kadın-erkek ayrımı yapılmadığını iddia etmektedirler. Görüldüğü gibi, kadınların kamusal hakkı İslam dininde hiç ele alınmamış değildir. Aksine birçok ayette, çalışma hakları, eğitim hakları, siyasal hakları değerlendirilmektedir. Ancak, Müslüman feministlere göre Kur'an-ı Kerim'in

eril yorumları kadınların kamusal haklarının kullandırılmasında sorunlara yol açmaktadır. Benzer bir durum özel haklar açısından da söz konusu olmaktadır.

1.3. İslamî Feminizmin Farklı Ülke Pratikleri

Bu başlık altında İslamî feminizmin geliştiği farklı coğrafyalardan örnekler ele alınacaktır. Türkiye, bu başlık altında yer almayacak; çalışmanın ikinci bölümünde ayrıca tarihsel olarak değerlendirilecektir. İnceleme kapsamında alınan İran, Mısır, Malezya'nın İslamî düşüncenin tarihsel gelişiminde belirleyici bir rol üstlenmesinin yanı sıra, İslamî feminizmin farklı biçimlerde ortaya çıktığı toplumsal, kültürel ve siyasal koşulları yansıtmaları bakımından seçilmiştir.

1.3.1. İran: Gelenek ve Modernlik Arasında Kadın Hakları

İran, İslamî feminizm konusunda en fazla tartışılan ülkelerden birisidir. İran'da uzun yıllar boyunca Şahlık yönetimi, dini ve saltanata dayalı bir devlet düzeni vardı. 1979 yılında yapılan İslam Devrimi ile Şaha bağlı monarşi yönetimi son bulmuştur. İslam'ın adaletine güvenen birçok kadın İslam Devrimini tereddütsüz desteklemiştir (Ramazani, 1974, ss. 130-135). Müslüman kadınları bu desteğe iten faktörler Sancar (2016, s. 220) şu şekilde sıralamıştır:

“i) Bu tür geleneksel kadınları devrim sürecinde siyasal muhalefet hareketlerine katılmaya iten güdü geleneksel konumlarını değiştirmek değildi; tersine bu geleneksel konumun bir uzantısı olarak, Şiiliğin, daha doğrusu dindarlığın bir gereği olarak devrim sürecinde yer aldılar.

ii) Zorbalığa karşı çıkmak ve adalet istemek, Şah rejiminin karşıtı olan İslam'ı savunmakla aynı anlamı taşımaya başlamıştı.

iii) Şiilik tarihinin ve Kербela savaşının önemli kahramanlarından olan Zeynep ve Fatima gibi zorbalığa karşı İslam'ı savunan 'militan kadın' semboller, kadınların evlerinin dışına çıkmalarını ve din uğruna siyasal eylemlere katılmalarını halkalaştırmıştır.”

İslamcılar, yani Mollalar güç kazandıkça ve dini kendi yorumları ile meşrulaştırdıkça, kadınlar ikinci sınıf vatandaş konumuna indirgenmiştir. Bu bağlamda, kadınların medeni haklarında gerileme görülmüştür. Evlilik yaşı düşürülmüş, boşanma hakkı kısıtlanmış ve kadınları koruyan kanunlar geri çekilmiştir. Ayrıca, zorunlu olarak örtünme getirilmiş ve kadınların eğitim fırsatları ellerinden

alınmıştır. Buna karşın kadınlar sanat, edebiyat ve medya aracılığı ile bir karşı duruş sergileyerek kadın haklarına dair bilinç oluşturmaya çalışmışlar ve bu süreçte “Kadın, Hayat, Özgürlük” gibi sloganlar ile toplumsal hareketlerin mobilize olması sağlanmıştır. Ziba Mir-Hosseini gibi akademisyen ve aktivistler, İslam dininin kadınların eşitliğine verdiği önemi vurgulamıştır. Kadınların dinî metinlere erişiminin öne çıkarılması gerektiğini savunarak kadınların İslam dininin temel değerleri ile sosyo-ekonomik hakları arasında denge kurmayı amaçlamışlardır (Algar, 2017, s. 258).

İslamî feminizm, İran’da aydın bir kadın hareketi olarak değerlendirilmektedir. Var olan şeriat yorumlarının, İslam dininin temel değerleri ve ilkelerini yansıtmadığını ileri süren İranlı Müslüman feministler, kadın ile erkek arasında özellikle uygulamada var olan eşitsizliğe son vererek, Müslüman kadınları Kur’an-ı Kerim’de yazan hak etikleri statüye kavuşturmayı amaçlamaktadırlar. İran’da şeriat yönetiminde kadınların çalışma hakları kısıtlanmıştır. Seçme ve seçilme hakları vardır fakat Cumhurbaşkanı ve Yargıç olma gibi üst düzey memuriyet hakları verilmemiştir, üniversiteye girişleri kısıtlanmıştır. Sosyal hayata katılmaları için ise, saçları örten, baş ve boynu saran “hicap” denilen kıyafeti giymeleri şart koşulmuştur. Şarta uymayan kadınlar, ahlak polisleri (devrim muhafızları) tarafınca tespit edilip cezaya çarptırılmaktadır (Ali, 2014, s. 103; Tanrıverdi, 2015, s. 77).

İran’da kadınlar, İslam dininin kaidelerini ve ilkeleri benimseyerek toplumsal ve hukuksal değişim taleplerini savunmuşlardır. Eğitim hakkı, iş hayatında eşit fırsatlar ve toplumsal rollerde daha fazla görünürlük istedikleri için birçok kadın aktivist, hukukta reform çalışmalarına öncülük etmiştir. İslam Devrimi’nde kadınların da desteği ile elde edilen şeriat yönetimi, en fazla kadınlara yaptırım uygulamıştır. Bu durum kadınları İslamî feminist hareketlerine katılmaya itmiştir. Mücadelelerin sonucunda 1979’da İran, BM içinde yer alan temel insan hakları sözleşmelerinden biri olan, CEDAW’a (Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi) imza atmıştır (Tanrıverdi, 2015, s. 77).

2022 yılında kıyafet kurallarına uymadığı gerekçesiyle ahlak polisleri tarafından gözaltına alınan Mahsa Amini’nin yaşamını yitirmesi, İran’daki kadın mücadelesinin dönüm noktası olmuştur. Bu olay, yalnızca örtünme mecburiyetini

değil; kadınların yaşam tercihleri ve temel insan haklarının devlet müdahalesiyle sınırlandırılmasını da gündeme getirmiştir. Kadınların öncülüğünde başlayan ve büyüyen gösteriler “ Kadın, Yaşam, Özgürlük” sloganıyla dünya çapında ses getiren bir direniş sürecine dönüşmüştür. Günümüzde hâlen devam eden bu aktivizm, İran’da İslamî feminist söylemin daha görünür hale gelmesine katkı sağlamaktadır (Özdemir ve Akdağ, 2024, ss. 36-37).

1.3.2. Mısır: İslamî Feminizmin Toplumsal Dönüşümündeki Rolü

Mısır’da İslamî feminizm hareketi diğer Müslüman ülkelerden farklı ilerlemiştir. Örneğin İran’daki İslamî feminizm, İslam’ı modernize etme çabalarından beslenir. Mısır’daki İslamcı feminist hareket ise emperyalizme karşı gelişmiştir. İslamî feminizm terimi, özellikle Mısır’da filizlenip gelişim göstermiştir. İslamî metinlerin kadınların lehine olacak şekilde yeniden yorumlanmasını hedeflenmiş ve böylece ataerkil düzene bir karşı duruş sergilemiştir (Bora, 2010, s. 57). Mısır’da 1990 yılında Kasım Emin’in kaleme aldığı *Tahrir ’ül Mere (Kadınların Özgürleşmesi)* ve *Abudiat al Mara (Kadınların Köleliği)* adlı eserler, İslamî feminizmin ilk tohumu olmuştur (Altıparmak, 2020, s. 24).

Mısır’da Müslüman kadınların siyasi katılımı, Antik Mısır’a kadar dayanmakla birlikte ilk kadın hareketi, 1923 Anayasasının kabulünden sonra ortaya çıkmıştır. Bu kadın hareketleri dört ayrı dönemde incelenir. 1923-1956 dönemi, 1923’te çıkarılan yasa ile Mısır’da halkın eşitliği savunulmasına rağmen, oy hakkı yalnızca erkeklere tanınmıştır. Bu dönemde feminizm ideolojisi filizlenmeye başlamış; Mısır Feminist Birliği’nin kurulmasıyla feminizm kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Kadınların talep ve istekleri çeşitli dernekler vasıtasıyla dile getirilmiştir. 1926’da yayımlanan Al Amal (Umut) ve Al Nahda El Nisaya (Kadınların Uyanışı) gibi yayınlar bu dönemin önemli örnekleridir. Kadınların talep ettikleri haklar oy hakkı, eğitim hakkı ve eşitlikçi evlilik hakları ile sınırlıdır.

Cemal Abdül Nâsır Dönemi’nde (1956-1970) 1952’de yaşanan Kara Cumartesi halk ayaklanması ile krallık rejimi son bulmuş ve Cemal Abdül Nâsır’ın yönetime gelmesiyle Cumhuriyet yönetimine geçilmiştir. Nasır döneminde, kadınlar kamusal alanda daha görünür hale gelmiştir. Bu dönemde, kadınların medeni hakları iyileştirilmiş; eğitim, seçme-seçilme, doğum izni ve bürokraside görev alma gibi

olanaklar sağlanmışır. Ancak, Nasır döneminde feminizmin sınırları devlet tarafından belirlenmiş, böylece “devlet feminizmi” kavramı ortaya çıkmıştır. Enver Sedat Dönemi’nde ise (1970-1981) daha liberal politikalar benimsenmiştir. Bu dönemde artan yoksulluk ve iş gücü, toplumsal ruhu yansıtmaktadır. Kadınların toplumsal sorumlulukları bu dönemde artmış; kadınların hakları üzerinden devlet müdahaleleri devam etmiştir. Aynı zamanda, İslamcı söylemler de bu dönemde artış göstermiştir. Müslüman kadınlar, İslamî feminizm kavramını bu dönemde kullanmaya başlamışlardır. Hüsnü Mübarek Dönemi’nde (1981-2011), feminizm, devlet kontrolü altında kalmıştır. Müslüman kadınlar, çeşitli dini metinleri yorumlayarak farklı hareketlere yönelmişlerdir. 1952’de eğitim olanaklarının kadınlara açılmasıyla kadınlar daha görünür hale gelmiş; feminizm dinî bir temele dayanan bir hareket olarak kendini göstermiştir. Bu süreçte kadınlar dini metinlerin yeniden yorumlanmasında aktif rol almaya başlamışlardır (Kızıldaş, 2024, 62-65). 20. yüzyılın başlarında, Mısır’da yaşayan Müslüman kadınlar, Batı’daki feminizm ile İslam dininin kaideleri arasında bir denge kurmayı amaçlamışlardır. Huda Sha’arawi, Mısır’da kadın hareketinin öncüsü olmuştur. Kadınların toplumdaki rolünü güçlendirmek ve cinsiyet ayırımına son vermek amacıyla, 1923’te Mısır Kadınlar Birliği’ni kurmuş ve kadın hakları için mücadele etmiştir (Güç, 2008, 652-653; Tanrıverdi, 2015, s. 78).

Mısırlı Müslüman feministlerin amaçları, Batı’nın tesiri altında olan feminizmi, İslam’ın değerleri ve ilkeleri adı altında yeniden yorumlamaktır. Bundan dolayı dine karşı yapısal eleştirel bir düşünce yoktur. Daha çok çocuk bakımı, hijyen, beslenme gibi konuların üzerine düşünmekte ve tartışmaktadırlar. Aynı zamanda tüketime karşı çıkmakta, emperyalizme karşı bir duruş göstermektedirler. Müslüman feminist kadınların amaçları, teolojik ve siyasal anlamda ataerkil düzene karşı kendi statülerini muhafaza etmek ve kadınların üzerindeki baskı ve söylemleri ortadan kaldırmaktır (Badran, 2009, s. 78; Tanrıverdi, 2015, ss 78-79). Bu yönüyle zaman zaman eleştirel bir karakter de almaktadır.

1.3.3. Malezya: Kültürel Çeşitlilik İçinde İslamî Feminizm

Malezya’daki İslamî feminizm, ülkenin kültürel alt yapının etkisiyle şekillenmiş bir düşünsel yönelim olarak ortaya çıkmıştır. Farklı dinlerin bir arada bulunduğu toplumsal yapı, kadın hakları meselesini daha karmaşık ve tartışmaya açık

hâle getirmiştir. Gelişen Muslimah hareketiyle birlikte, kadınların İslam'daki konumunu sorgulayan yeni bir söylem doğmuştur. Bu süreçte kadınlar, Kur'an-ı Kerim, hadis ve diğer dini kaynakları kendi perspektiflerinden yorumlamaya başlamış; böylece ataerkil normlara karşı entelektüel bir direniş sergilemişlerdir. Zainah Anwar gibi öncü feminist yazar ve aktivistler, İslam'ın kadınları baskılayan değil; onlara hak ve güç tanıyan bir din olduğunu savunmuştur. Aynı dönemde kadın sivil toplum kuruluşları, sağlık hizmetlerine erişim ve toplumsal cinsiyet eşitliği gibi alanlarda çeşitli kampanyalar yürütülmüş ve bu çabalar zamanla devlet politikaları tarafından da desteklenmiştir. Hükümet, kadınlara yönelik çeşitli teşvik programları ve projeler geliştirmiştir (Tanrıverdi, 2015, s. 79).

1900 yılında gerçekleştirilen İslam Hukuku reformları, kadın hakları açısından bazı sınırlandırmaları beraberinde getirmiştir. Bu dönemde yürürlüğe giren İslamî Aile Yasası, kadınları dezavantajlı bir konuma sürükleyen çeşitli hükümler içermektedir. Bu maddelerden bazıları şu şekildedir:

- “1) Erkeklerin tek taraflı olarak kadınları her yerde, her zaman ve her koşulda boşama (talak) hakkını saklı tutması.*
- 2) Asgari şartlarla erkeklere çok eşlilik hakkı tanınması.*
- 3) Çok eşli evliliği desteklemek için erkeklere kadınların evlilik mallarından pay alma hakkı verilmesi.*
- 4) Kadınların mahkeme kararıyla boşanma haklarına ve haklarına külfetli nitelikler yüklemek.” (Kızıltaş, 2024, s. 67 ve Kadın- İslam Aile Hukuku, t.y.).*

Malezya'da İslamî feminist hareketi içinde en çok dikkat çeken, Sisters in İslam (İslamcı Kız Kardeşler) topluluğudur. Bu topluluk, hem teorik olarak hem de pratikte Malezya'da yaşayan Müslüman kadınların haklarını aramayı amaçlamaktadır. SIS, adalet, eşitlik gibi konularının üzerinde durmaktadır. Kadın Avukatlar Derneği (AWL) çatısı altında toplanan Aydın Müslüman kadınlar tarafından oluşturulan bu toplulukta, kadın aktivistler haklarını ararken karşılaştığı zorlukları dile getirmekte, İslamiyet'te kadın haklarının yeri araştırılmakta ve tartışılmaktadır. İslamcı Kız Kardeşler topluluğunun “Eğer Allah adilse, Kur'an-ı Kerim ve hadisler uygulandığında neden toplumda eşitsizlik ve adaletsizlik oluşuyor?” sorusu temel çıkış noktaları olmuştur. Kadının, kocası, babası ya da abisinin kadın üzerinde doğuştan elde

ettikleri statüyü ve bunun getirdiği otorite ile kadınları ezmelerine karşı bir duruş sergilemektedir. Malezyalı Müslüman feministlere göre, kadınların İslam dininin eşit ve adil olduğunu kanıtlamaya çalışması, en baştan kaybedilmiş savaş olarak değerlendirilmektedir çünkü kadınların eşitlik için sunacakları her alternatif yorum için, mollalar bu alternatifleri çürütecek antitezler üretecektir. Bu sebepten dolayı kadınlar, hak ve mücadelelerini evrensel değer ve ilkesel bağlamda sürdürmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca SIS bugün hem İslam coğrafyasında hem de Batı’da ivme kazanmış ve İslamî feminizm kavramının kullanılmasında katkıda bulunmuştur (Kızıлтаş, 2024, s. 65-66; Tanrıverdi, 2015, s. 80).

Bu kapsamlı örneklere ek olarak, Suriye ve Suudi Arabistan’da İslamî feminizm etkisini göstermiş ve bu konuda sınırlı sayıda çalışma yapılmıştır. Suriye’de yaşayan aydın bir Müslüman kadın olan Hanane Lahm, şiddete karşı gelen hareketlerin önde gelen isimlerinden biridir. Kadın haklarına dair pek çok çalışması bulunan Lahm, Kur’an-ı Kerim’i tefsir ve meal olarak yazan az sayıda Müslüman kadın arasında yer almaktadır. Aynı zamanda, Suriye rejimini eleştirmiş ve demokrasi ile özgürlük için protestolar düzenlemiştir. Zahra Ali ile gerçekleştirdiği söyleşide, Zahra’nın ilk sorusu “Bize bireysel ve düşünsel çizginden biraz söz eder misin? Seni kadınlarla ilgili meseleleri ele almaya yönelten gerekçe nedir?” şeklindedir. Bunun üzerine Lahm, şu şekilde cevap verir; (Yıldırım, 2019, s. 303).

“Ben 1943 yılında Şam’ın Muhacirin mahallesinde doğdum. Orta sınıf bir aileden geliyorum. Çok gençtim, çok okuyordum. Kadınlara yapılan haksızlıkları sorguluyordum. Kendi kendime hiç durmadan “Kadınlar neden bu kadar baskı görüyor?” diye soruyordum. En başta bu baskının sebebinin İslam olduğunu düşünüyordum. Birçok insan gibi ben de kendi kendime kadınların gördüğü baskının İslam’dan kaynaklandığını söylüyordum. Dindarlarla yaptığım tartışma ve okumalar sonucunda zamanla kadınların maruz kaldığı tüm bu adaletsizliklerin sebebinin İslam dini değil, bu dinin yanlış anlaşılması olduğunu fark ettim.”

Medine’de dünyaya gelen Süheyla Hammâd, kadın çalışmalarıyla kendi coğrafyasında önde gelen isimlerden biridir. Süheyla’nın çalışmalarının odak noktası, klasik dönemden günümüze kadar gelen ve çoğu zaman uydurma olarak nitelendirilen hadislerle vurgu yapmaktadır. Bu hadislerden bazıları şunlardır:

“-Dünyadan ve kadından kendinizi koruyunuz.

-Kadınları aç ve elbisesiz bırakın.

-Kızları gömmek erdemli davranışlardan biridir.

-Onları yüksek odalarda oturtmayın ve onlara yazı yazmayı öğretmeyin.

-Kadınlar olmasaydı Allah’a hakkıyla ibadet edilecekti.-Ardımdan erkekler için kadınlardan daha zararlı bir fitne bırakmadım.

-Kadınlar ne selam versinler ne de onlara selam verilsin.

-Kadınlara danışın fakat tersini yapın; zira bereket onlara muhalefet etmektedir.

-Kadınlar ahmak ve avrettirler. Ahmaklıklarını onlara karşı susarak, avretliklerini de onları eve kapatarak örtünüz” (Yıldırım, 2019, s. 304-305).

Bu bağlamda, İslamî feminizm, Mısır, Malezya, İran, Suriye ve Suudi Arabistan gibi örneklerden anlaşılacağı üzere, yerel-kültürel, coğrafi özellikler ve dönemlerin ruhuna göre değişiklik göstermiştir. Ancak genel olarak ortaklaştıkları nokta, ülkelerdeki kadın hareketleri, Kur’an-ı Kerim’i ve diğer dini kaynakları yeniden yorumlayarak, kadınların haklarını savunmayı ve toplumda daha görünürlüklerini artırmayı hedeflemiştir.

1.4. İslamî Feminizme Yönelik Eleştiriler

Bu başlık altında, İslamî feminizme yönelik eleştiriler, İslam ve feminizm terimlerinin neden birlikte kullanımının mümkün olamayacağına dair tartışmalar ve iddialar ele alınacaktır. İslam ve feminizm terimlerinin bir araya gelmesi, kimi eleştirel görüşlere göre bazı uyumsuzlukları beraberinde getirmektedir. Bu uyumsuzlukların en önemli sebeplerinden biri, İslam coğrafyasındaki patriarkal yapıdır. Geleneksel İslam toplumlarında, patriarkal bir yapı hâkimdir ve bu yapı, kadınların gündelik yaşamını sınırlayan kaidelerle çerçevelenmiştir.

Patriarkal /Ataerkil yapı, erkek otoritesine dayanan bir sistemdir ve bu yapı, toplumda erkeklerin öne çıkmasını sağlarken, kadınların bireysel hak ve özgürlükleri üzerinde kısıtlamalar yaratmaktadır. Feminist görüş ise, kadınların her alanda eşit ve özgür olması gerektiğini savunmaktadır. Bu bağlamda, İslam ile feminizm arasında bir

çelişki söz konusu olmaktadır. Sonuç olarak eleştirel görüşlere göre, İslam dininin geleneksel patriarkal yapısı ile feminist düşüncelerin eşitlikçi talepleri arasında bir tezatlık vardır. Bu sebeple İslamî feminizm, hem teorik hem de pratikte tartışmalara sebep olmaktadır. İslamî feminizme yönelik eleştiriler hem seküler çevrelerden hem de ana akım İslamî çevrelerden gelebilmektedir. Seküler bakış açısına göre, İslam dini zaten kadını geri plana iten bir inanç sistemidir. Öte yandan, geleneksel İslamî çevreler Müslüman feministleri, dini metinleri kendi amaçları doğrultusunda yorumlayarak İslam'ı çarpıtmakla suçlamaktadır (Güç, 2008, s. 661).

İslamî feminizm kavramının, Müslüman kadınlar açısından kimlik krizine yol açabileceği yönünden eleştiriler bulunmaktadır. Geleneksel İslamî kesimler, Müslüman kadınların feminizm kimliğini benimsediği takdirde, İslam kimliğini sorgulayarak bir kimlik çatışmasına neden olacağını ileri sürmektedir. Bu bağlamda, feminist duruşun İslam'dan uzaklaşma olarak değerlendirildiği görülmektedir. Feminizm ideolojisi, kadınların her alanda erkeklerle eşit olduğu bir düzeni savunmaktadır. Öte yandan İslam dini, dünyevi ve uhrevi hayatı düzenleyen kaidelere ve düzenlemelere sahiptir. Müslüman kimliğini benimseyen bireyler bu kaidelere ve düzenlemelere uymak zorundadır. Uymadığı takdirde, bu kişilerin dinden çıkma veya uzaklaşma riski olduğu belirtilmektedir. Bu nedenle, İslam ve feminizm kavramlarının bir araya gelmesi uygun bulunmamaktadır (Güç, 2008, s. 668-670).

İslamî feminizm, “İslam'da kadın sorunu yoktur, Kur'an-ı Kerim'in yorumlanmasında sorun vardır” görüşünü savunmaktadır. Ancak bu yaklaşım, bazıları tarafından İslam dininin aslını inkâr etmek ve Batı'nın etkisi altında kalmak olarak değerlendirilmekte ve eleştirilmektedir. İslam coğrafyasında yaşayan kadınların hayatlarını Batılı bakış açısıyla yansıtmaya çabası, Edward Said'in (1993) “Oryantalizm” kavramı ile açıklanmaktadır. Bu söylem, Batı'nın üstünlüğünü destekleyen bir yaklaşımı temsil etmektedir. Batı'nın özgürleşmiş kadın imajıyla “Üçüncü Dünya Kadını” algısı arasında bir kıyaslama yapıldığını ve bu durumun sorun yaratacağını dile getirmektedir. Müslüman kadınların farklılıkları (statü, eğitim düzeyi ve kültürel bağlamları) tek tip bir imaj yaratmayı zorlaştırdığını iddia etmektedir (Göz, 2016, s. 203-204).

Kendilerini dindar olarak tanımlayan birçok erkeğin, erkek hegemonyasını benimsemesi ve kadının üzerindeki tahakküm arzusunu gerçekleştirmek amacıyla dini metinleri kendi lehine kullanması söz konusudur. Kur'an-ı Kerim'in erkeklere birinci sınıf insan muamelesi yapması, bazı kesimlere göre tartışma götürmez bir gerçektir. Burada kastedilen birinci sınıf muamele, Kur'an-ı Kerim ve hadis gibi tartışmaya kapalı kaynaklara dayandığı için, ataerkil düzeni sorgulamak ve bunu ele almak dindar kadınlar için dinden çıkmak gibi riskler taşımaktadır. Bu bağlamda, İslam coğrafyasında yaşayan kadınların ataerkil düzene itiraz etmesi, Allah ve Hz. Muhammed'e itiraz etmekle eşdeğer görülmektedir (Öztürk, 2024, s. 34).

İslam dininin, diğer tek tanrılı dinlere kıyasla daha patriarkal olduğu yönünde yaygın bir tartışmada bulunmaktadır. Kur'an, kadın-erkek ilişkileri ve cinsiyet rolleri konusunda erkeğin hegemonyasını meşrulaştıran bir dil kullanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'deki ayetler, hadisler ve İslam hukuku ve bunlardan oluşan İslamî müktesebat bu hegemonyayı destekleyen unsurlar olarak değerlendirilmekte, böylece erkeklerin toplumsal rolü daha da güçlendirmektedir. İslam dinine göre kadın, yaratılışından ötürü noksan bir varlık olarak değerlendirilmiştir. Bunun yanı sıra kadın, ilk günahın da sebebi olarak görülmüştür. Bu nedenle kadın, fitne yaratan, şeytanla iş birliği yapan ve erkekleri baştan çıkaran biri olarak tasvir edilmiştir. Sonuç olarak, İslam'da kadınların sürekli bir denetim altında tutulması gerektiği dile getirilmiş, kamusal hayata katılımlarının engellenmesi gerektiği ve yaşamlarının evle sınırlı olması gerektiği savunulmuştur. Bu şekilde tasvir edilen kadın, anne olduğu zaman şeytanlıktan meleklığe terfi etmektedir. Anne sıfatını kazanan kadın, erkeklerin gözünde şehvet objesi olmaktan çıkar ve bir anda masumlaşır. Ancak bu durum, Müslüman erkeklerin algı ve düşünce yapısının sakatlığını ortaya koymaktadır. (Öztürk, 2024, s. 229). Klasik tefsirlerde kadın, çoğunlukla erkek üzerinden tanımlanmıştır. Bu doğrultuda "erkek asıl, kadın fer; erkek metbû, kadın tâbi" şeklinde bir ayırım yapılmıştır. Bazı yorumlara göre, Âdem topraktan yaratılmışken, kadının Âdem'in kaburgasından yaratıldığı düşüncesi hâkimdir. Bu durum, kadınların tarih boyunca ikinci bir konumda olmasına ve toplumda yetersiz bir merteye görülmelerine yol açmıştır. Kısaca, kadın erkeğin mütemmim cüzü olarak görülmektedir (Darbaş, 2023, s. 52-53).

Yaratılış anlatısı, Havvâ'nın şeytana aldanarak Âdem ile birlikte yasak meyveyi yemesi üzerine şekillenmiştir; bu durum bazı dini yorumlarda Havvâ-şeytan-yılan işbirliği olarak nitelendirmiştir. Kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığına dair hadisler ve yasak elmanın yenilmesi, birçok dini metinde Havvâ'nın ihanetinin bir simgesi olarak yorumlanmıştır. Bu durum, tarihsel süreçte kadının suçlu, güvenilmez ve yoldan çıkarıcı bir figür olarak algılanmasına zemin hazırlamıştır. Ayrıca kadın, biyolojik ve fizyolojik özellikleri bakımından tehlikeli bir varlık olarak değerlendirilmiştir. Âl-i İmrân 3/14 ayetinin tefsirinde kadın “aklı az, şehveti fazla” olarak tasvir edilmiştir. Bu sebepten, kadınların toplumsal hayattaki ve İslam hukukundaki konumlarını doğrudan etkilemiş; özellikle şahitlik ve miras gibi alanlarda, erkeğin üstün olduğu ve kadının eksik bir varlık olarak değerlendirildiği açık bir şekilde görülmüştür. Erkeğin üstünlüğü, yaratılışla ilişkilendirilmiş; kadının eksikliği ise, doğuştan gelen akıl eksikliği ve zayıflığı üzerinden açıklanmıştır. Bu nedenle kadın, birçok hakka erişimden mahrum bırakılmış ve erkeğe itaat etmekle yükümlü kılınmıştır (Öztürk, 2024, s. 120-122).

Kur'an-ı Kerim'de geçen bazı kavramlar, erkeklerin daha üstün olduğunu kanıtlayacak şekilde yorumlanmaktadır. Özellikle Nisa Suresi 34. ayeti, bu bağlamda en dikkat çeken ayetlerden biridir ve tartışmalara sebep olmuştur. Bu ayette geçen “kavvam” kelimesi, yönetici ve koruyup kollayan anlamına gelmektedir. Ayetin yorumuna göre erkekler, kadınları korumalıdır ve kadının erkeğe itaat etmekle vazifelidir. İtaatin olmaması durumunda, erkeklerin kadına yaptırım uygulaması ise meşru bir hak olarak görülmektedir. Diğer bir kavram ise “faddale”dir. Bu kelimenin anlamı, birini diğerine üstün tutmak olarak değerlendirilmektedir; erkeğin fizyolojik olarak daha üstün olduğu vurgulanmaktadır. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, faddale kelimesinin somut bir üstünlük belirtmediğini, yalnızca kadın ve erkek arasındaki fizyolojik farkları vurgulayan bir kelime olduğunu dile getirmektedir. Kur'an-ı Kerim'de kullanılan bir diğer ifade ise “derece” kelimesidir. Bu kelime, bir mertebe veya yükselti anlamı taşımakta olup erkeklerin kadınlara göre bir derece üstün olduğunu ifade etmektedir. Bazı yorumcular, bu ifadenin erkeğin evi geçindirmesiyle ilgili olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca “darabe” kelimesi de kullanılmaktadır. Bu kelime, bir şeye vurmak ya da çarpmak anlamına gelmektedir. Elmalılı, bu durumu, kadının aile hukukunu ihlal etmesi durumunda başvurulacak bir terbiye yöntemi olarak

adlandırmaktadır. Sonuç olarak, Kur'an-ı Kerim'de geçen bu kavramlar, erkek-kadın ilişkisini ve bu ilişkilerin kamusal ve özel alandaki düzenini belirleyen kaideleri vurgulamaktadır. Günümüzde ise Müslüman feministler, bu kavramlara modern yorumlar getirerek anlamlarını yumuşatmaya çalışmakta ve bu bağlamda eleştirilerle karşılaşmaktadırlar. Eleştirmenler, bu yorumların Kur'an-ı Kerim'i aslından uzaklaştırıldığını savunmaktadır (Özdemir, 2024, s. 47-72).

Dini feminizmleri araştıran Kadri Yıldırım'ın kaleme aldığı *Kabul ile Red Arasında İslamî Feminizm* eserinde kutsal kitaplarda yer alan, erkeği kadına üstün kılan birtakım ayet ve metinlerin varlığının sebepleri açıklanmıştır. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

“1) Avesta, Tevrat ve İncil zaman içerisinde tahrif edilmiş; dolayısıyla kadın-erkek eşitliğine dayanan orijinal hallerini yitirmiştir.

2) Hem tahrif edilmemiş Kur'an hem de tahrif edilmiş olan adı geçen kitaplardaki bazı ayetleri yorumlayan müfessirler, içinde yaşadıkları toplumun ataerkil zihniyetinden kendilerini tam olarak kurtaramamış ve dolayısıyla bu ayetlere eril yorumlar getirmişlerdir. İslam hukukunu sistemleştiren bazı fıkıh âlimleri de Kur'an ve Sünnetten hüküm çıkarmak için yaptıkları içtihatlarında yaşadıkları toplumun eril zihniyetini kıramamış ve bu zihniyet içtihatlarına da yansımıştır.

3) İslamiyet'te kadın karşıtı bazı hükümlerin ortaya çıkmasının çok önemli bir sebebi de önceki semavi kitapların tahrif edilmiş nüshalarına sonradan dâhil edilen bazı meselelerin kimi Müslüman tefsirci ve fıkıhçılarca doğruymuş gibi kabul edilmesi ve yazılı eserlerine geçmesidir. Daha çok “İsrailiyât” olarak tabir edilen bu meselelerden en önemli olan iki tanesi şunlardır:

a) Havva'nın Âdem'in kaburgasından yaratıldığı meselesi,

b) Âdem'e yasak meyveyi yedirip cennetten kovuluşun asıl müsebbibinin Havva olduğu iddiası.” (Yıldırım, 2019, s. 31-34).

Bazı düşünürlere göre, feminizm ideolojisi Batı kökenlidir ve bu nedenle Müslüman kadınların ihtiyaçlarını karşılamakta yetersiz kalmaktadır. Bu görüşe sahip olanlar, “İslam” ile “feminizm” terimlerinin bir arada kullanılmasını oksimoron olarak değerlendirirler. İslamcı kadın yazar Emine Şenlikoğlu, İslam ve feminizm kavramlarının neden bir arada kullanılmaması gerektiğini şöyle açıklamaktadır:

“Feminizm, insana insan olarak bakmıyor. Bir cinsiyet ayrımı yapıyor. İslam ise insanı eşit bir varlık olarak değerlendiriyor. Sonra bir kadın, kendi doğurduğu oğluna, kocasına ve kardeşine savaş açıyor...” şeklinde ifade etmektedir. Bu görüşe benzer bir şekilde, Ayla Ağabeğüm feminizme karşı çıkarken, “Kadın erkek eşitliğinden söz etmek, yaratılışın sınırlarını kabul etmemek demektir” ifadesini kullanmaktadır. Asiye Dilipak da, “Feminizm bugün bir can sıkıntısı sorunudur ve burjuva fantezisi. Kur’an’dan yola çıkarak feminizme varamayız” sözleriyle, İslamî feminizme karşı Ayla Ağabeğüm ile ortak görüşler paylaştığını belirtmektedir (Kızıлтаş, 2024, s. 46-47). Görüldüğü gibi İslamî feminizm, seküler kesimlerden tepki almakla birlikte farklı Müslüman kadınların da tepkilerini çekebilmektedir.

Bazı eleştiriler, İslamî feminizm kavramının anakronizme düştüğünü iddia etmektedir. Bu bağlamda, İslamî feminizmin söyleminin, feminizm düşüncesinin temel argümanlarını kullanarak feminizmi Kur’an-ı Kerim’e entegre etmeye çalıştığı ve Kur’an’ı, neredeyse kadın haklarını koruyan bir dini metin olarak gördüğü belirtilmektedir (Güç, 2019, s. 411). Ancak bu eleştiriler, toplumsal cinsiyet teriminin daha yeni bir kavram olduğunu göz ardı etmektedir. İslamî feministler, Kur’an-ı Kerim’in cinsiyet eşitliğiyle ilgili olduğunu savunmakta ve ayetleri bu perspektiften yorumlama çabasında bulunmaktadır. Son kertede, İslam dininin kadına yaklaşımı bazı kesimlerce kadınların haklarına kavuşmasının önünde bir engel olarak görülmektedir. Dolayısıyla bu kesimler, “İslam” ve “feminizm” in birlikte olamayacağını iddia etmektedir. Sonuç olarak İslamî feminizm, dini argümanları savunan İslamî çevreler içerisinde de dini argümanların tamamen dışında kalan seküler çevrelerden de yoğun eleştiriler almakta; pek çok bakımdan spekülasyon ve yorumsal bulunmaktadır (Aktaş, 2023, s. 69-70). Çalışmanın ikinci bölümünde, İslamî feminizmin Türkiye’deki seyri üzerinden bu kuramsal tartışmalar yeniden değerlendirilecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE’DE İSLAM VE FEMİNİZM ÜZERİNDE DÜŞÜNMEK

Türkiye’de kadın hareketlerinin tarihsel kökleri, yalnızca bireysel hak talepleriyle sınırlı olmayan, çok kapsamlı ve katmanlı bir mücadele alanını işaret etmektedir. Osmanlı’dan günümüze uzanan süreçte feminist düşünce, toplumsal cinsiyet eşitliği ekseninde, her dönemin siyasal ve kültürel dinamiklerine göre farklı biçimlerde şekillenmiştir. Tanzimat Dönemi ile başlayan modernleşme girişimleri, kadınların hem kamusal hem de özel alanda daha görünür hale gelmesine zemin hazırlamıştır. 1923’te Cumhuriyet’in ilanı ile birlikte kadın hakları, yeni kurulan genç Cumhuriyet’in modernleşme vizyonunun vitrin unsurlarından biri haline gelmiştir. Bu bağlamda “devlet feminizmi” kavramı ortaya çıkmıştır. Kadınlar bu dönemde modernleşmenin taşıyıcısı olarak konumlandırılmış ancak bu yaklaşım bağımsız kadın örgütlenmelerinin gelişimini büyük ölçüde sınırlandırmıştır (Belenli ve Kiriş Avaroğulları, 2017, s. 291).

Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren feminizm ideolojisi denetim altında tutulmuş ve ilerleyen zamanlarda yaşanan siyasi dalgalanmalar ve askeri müdahale ile daha da baskılanmıştır. Özellikle 1980 darbesinin yarattığı suskunluk döneminde sivil toplum etkisiz kalmaktadır. Darbeden sonra Türk Hava Kurumu, Kızılay ve Çocuk Esirgeme Kurumu hariç bütün sivil örgütler ve dernekler süresiz olarak kapatılmıştır. Bu durum kadınların kamusal alandaki taleplerini farklı bir boyuta taşımış ve 1980 darbesi ile birlikte hayatımıza giren apolitizasyon kavramı bir “fırsat penceresi” olmuştur. Bu süreç, devletçi feminizmden sivil feminizme geçişin zeminini oluşturmuştur. Bu bağlamda, bir grup yaklaşım 1980 darbesi sonrası feminist hareketi “eylülüst” olarak damgalamıştır. Son kertede, 1980’li yıllarda yükselişe geçen feminist söylem, kadın mücadelesine yeni bir bakış açısı kazandırmış; ataerkil yapılar ve toplumsal cinsiyet rolleri daha yoğun biçimde sorgulanmaya başlanmıştır. Bu

dönemde feminizm, devlet politikalarına dönük de yoğun eleştiriler almıştır. Kadına yönelik şiddet, kürtaj hakkı ve kamusal-özel alanda eşitlik gibi konular toplumsal mücadelenin mihenk taşı oluşturmıştır. Aynı zamanda İslamî feminizmin ilk filizleri bu dönemde belirlemeye başlamış aynı zamanda farklı feminist hareketler de ortaya çıkmıştır.

2000’li yılların başlangıcına gelindiği zaman seküler, dindar ya da başörtülü, Kürt, eşcinsel kadınlar gibi farklı kadın varoluşları açısından kamusal alanda daha görünür olmak ve farklılıkları vurgulamak temel amaçlar arasında olmuştur. Kısaca ifade etmek gerekirse bu dönem, farklılıkların reddedildiği bir bütünlükten ziyade kimliklerin özgünlüğünün vurgulandığı bir zamana işaret eder. Aynı zamanda feminist hareket daha çoğulcu ve dijital temelli bir yapıya evrilmiştir. Bu dönemde LGBTQ+ hakları, kadın örgütlenmeleri, dijital yayıncılık ve sosyal medya gibi mecralar, feminist söylemin yeni ifade alanları hâline gelmiştir (Çaha ve Şahin, 2013, s. 370).

Bu bölümde, Türkiye’deki feminist hareketlerin tarihsel dönüşümü Batı’daki seyrine paralel olarak üç temel dalga çerçevesinde ele alınacak ardından çalışmanın sorunsalı açısından merkezî önem taşıyan 28 Şubat süreci, İslamî feminizmin doğuşu ve Ak Parti döneminin kadın politikaları ayrı başlıklar altında incelenecektir. Her bir dönem, kendi siyasal, toplumsal ve ideolojik bağlamı içinde analiz edilerek kadın mücadelesinin dönüşüm süreci ortaya konulacaktır. Bu tarihsel inceleme, Türkiye’de modernleşme, otoriterleşme ve laiklik gibi temel süreçlerin kadın hareketi üzerindeki etkilerini anlamak açısından kritik bir öneme sahiptir.

2.1. Birinci Dalga Kadın Hareketi: Osmanlı Modernleşmesi ve Erken Cumhuriyet Dönemi

Kadın hareketlerinin tarihsel gelişimine bakıldığı zaman, gerek dünyadaki seyri gerek Türkiye’deki seyri özelinde birinci, ikinci ve üçüncü dalga gibi dönemin ruhuna göre kategorilerle tanımlandığı görülmektedir. Bu dalgaların keskin kopuş ve olaylarla birbirinden ayrıldığı düşünmek yerine, süreklilikler üzerinden kümülatif olarak ilerlediği söylenebilir. Türkçe literatürde birinci dalga genellikle Osmanlı modernleşmesi dönemini kapsamakta ve bazı araştırmacılar bu dönemi erken Cumhuriyeti de içine alacak şekilde tanımlamaktadır. Bu bağlamda, birinci dalga feminizmin başlangıcını Osmanlı İmparatorluğu’nda Tanzimat Fermanı ile başlayan

modernleşme hareketlerine dayandırmak gerekir. Tanzimat reformları, yalnızca siyasal yapıyı değil toplumsal yaşamı da dönüştürmüş bu süreçte bürokratik bir seçkinler sınıfı ortaya çıkarken, geleneksel (Alaturka) ve Batılı (Alafranga) yaşam tarzları arasında belirgin bir ikilik oluşmuştur. Bu kültürel geçiş ortamı, kadınların toplumsal görünürlüğünü artırmış ve bireysel hak taleplerinin filizlenmesine zemin hazırlamıştır (Bora, 2017, ss. 606-607).

Tanzimat Fermanı öncesinde Osmanlı toplumunda yaşayan Müslüman kadınların hukuki statüsü, büyük ölçüde şer-î hukukun kaideleri ile sınırlandırılmıştır. Tanzimat Fermanı'nın ilanıyla birlikte kadınlar, kısmen de olsa eğitim hakkına erişim sağlamaya başlamıştır. Bu doğrultuda, ilk kız lisesi açılmış, Darülfünun (İstanbul Üniversitesi) çatısı altında kadınlara yönelik seminerler düzenlenerek akademik çalışmalar gerçekleştirmiştir. 1897 yılına gelindiğinde kadınlar, ücretli emek gücünün örgütlenmesine müdahil olmuş 1913'te ise ilk kez kamusal alanda görev almaya başlamışlardır (Abdal, 2022, s. 85). Bu dönemde yaşanan kültürel gelişim ve dönüşümlerden biri de yapılan çeviri faaliyetleridir. Osmanlı'da kadın yazarlığının öncü isimleri olan Halide Edib Adivar, Fatma Aliye ve Nigar Hanım eserlerini yayımlayarak kadın hakları mücadelesinde önemli roller üstlenmişlerdir (Bilen, 2022, s. 40). Sonuç olarak, Tanzimat Fermanı ile Osmanlı toplumunda kadınların hak arayışlarına dair ilk düşünsel tartışmalar yapılmaya başlanmış, üst sınıf kadınlarda bir bilinçlenme meydana gelmiştir. I. Meşrutiyet Döneminde kadınlar, toplumsal yaşamda daha görünür hale gelmiş ve bu süreçte çok sayıda kadın dergisi ve gazetesi yayımlanmıştır. Bu yayınlar aracılığıyla kadınlar, farklı kadınlık deneyimlerini ifade etme ve taleplerini kamuoyuna aktarma imkânı bulmuşlardır.

Meşrutiyet döneminin önde gelen isimlerinden biri olan Fatma Aliye Topuz, yalnızca Türk edebiyatının değil, aynı zamanda İslam coğrafyasının da ilk kadın romancılarından biri olarak kadın mücadelesine yön veren güçlü figürlerden biri haline gelmiştir. Topuz, kadın haklarını aile yapısı çerçevesinde ele almıştır. Kadını 'makul anne' ve 'makul eş' kimlikleriyle tanımlamıştır. Kadın haklarını savunurken, İslamî görüşe göre yorumlayarak, İslam dininin kadının kamusal alanda yer almasına engel olmadığını anlatmıştır. Bu durumun bilinmemesinin cahillikten ve İslam'ın yozlaştırılmasından kaynaklandığını ileri sürmüştür. Çok eşliliğin İslam'da meşru görülse de zorunlu olmadığını vurgulamış; kadınların boşanma hakkını da dinî

argümanlarla savunmuştur. Ayrıca büsbütün kapanmak yerine başörtüsünün tesettüre yeteceğini savunmuş, tesettürün kadının sosyal hayatta aktif rol oynamasında engel teşkil etmeyecek şekilde düzenlenmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Batı'nın model alındığı bu dönemde, Avrupa'da kadınların ahlaken bozulduğunu ifade eden Fatma Aliye, Avrupa'da yaşayan kadınların düşündüğü kadar rahat ve özgür olmadığını dile getirmiştir. İslam kimliğini koruyarak Batılı feminizme mesafeli yaklaşımı, onu özellikle 1980'li yıllardan itibaren İslamî feminizm hareketinin içinde önemli bir figüre dönüştürmüştür. 2009 yılında, (Ak Parti) hükümeti tarafından 50 TL'lik banknotların arka yüzüne Fatma Aliye'nin portresi yerleştirilmiştir. Böylece Aliye, Osmanlı ve Cumhuriyet tarihinde resmi para üzerinde yer alan ilk kadın olma unvanını kazanmış ancak bu durum, özellikle seküler çevrelerden tepki almıştır. Hatta uzun bir süre 50 TL'lik banknotları kullanmama yönünde tepkisel kampanyalar düzenlemiştir (Abdal, 2022, s. 85; Bilen, 2022, s. 41).

I. Meşrutiyet, sınırlı bir özgürlük ortamı sağlasa da 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı, bir diğer adıyla 93 Harbi sonrası Sultan II. Abdülhamid, meclisi feshederek 30 yıllık bir istibdat dönemi başlatmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nda bu dönemde tepkisel siyasal hareketler gelişmiştir. Bunların ilki Genç Osmanlılar örgütüdür¹. Bu örgütün dolaşıma soktuğu Anayasa, Meşrutiyet, Hürriyet gibi kavramlar kadın hakları için de ön açıcı olmuştur. Daha sonraki dönemde kurulan İttihat ve Terakki Cemiyeti² iktidar olduğu dönemde kadın hakları gelişme göstermeye devam etmiştir. Bu dönemde, daha evvel erkek entelektüellerin tekelinde olan kadın hakları meselesi ve tartışması, artık kadınlar tarafından savunulmaya başlanmıştır. Bu süreçte özellikle üst sınıf kadın figürleri öncü bir rol izlemiştir. Bu döneme damgasını vuran temel unsur, çöküş sürecindeki Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtarmak için Osmanlılık, Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi düşünce akımlarının tartışılmaya başlanmasıdır. Bu dönemde en çok ön plana çıkan akımlar, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin etkisiyle

¹ Ali Suavi, Ziya Paşa, İbrahim Şinasi ve Namık Kemal gibi önemli kişilerden oluşan bu grup Fransız aydınlanmasından etkilenerek, Müslümanların ikinci sınıf vatandaş olarak görülmesinden rahatsız olmuşlardır (Ahmad, 2014, s. 35). Genç Osmanlılar, Meşrutiyetin ilanına ve anayasanın yapımına yol açmışlardır (Özbudun ve Gençkaya, 2010, s. 19). Jön Türkler'in daha sonra da İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin (İTC) oluşumuna da zemin hazırlamışlardır (Yılmaz ve Telli, 2021, s. 14011).

² İshak Süküti, İbrahim Temo, Abdullah Cevdet ve Mehmet Reşit Bey gibi isimler, bu hareketin çekirdek yapısını oluşturur. Padişahın iradesini sınırlandırmak ve II. Meşrutiyeti tekrar ilan etmek, bu grubun temel amacıdır. Çıkan isyanlar sonucunda II. Abdülhamid, meşrutiyeti tekrar ilan etmek zorunda kalmıştır.

Türkçülük ve Batıcılıktır (Bora, 2017, s. 130; Kabasakal, 2017, s. 223). Söz konusu akımlar arasındaki teorik çatışmalardan kadınlar derinden etkilenmiştir. Enver Paşa'nın öncülüğünde 1916 yılında Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyesi kurulmuş ve Osmanlı sosyal kültürel açılarından bir dönüm noktası olarak değerlendirilmiştir. Cemiyetin kurulma amacı I. Dünya Savaşı'nda erkeklerin savaşta olması sebebiyle istihdam eksikliği oluşması ve kadınların bu cemiyetin aracılığıyla kamusal alanda yer edinmesinin sağlanmasıdır. Böylece Türkçülük ve Batıcılık akımlarının pratik bir uygulaması deneyimlenmiştir. Bu cemiyet sayesinde Türk kadınının, ekonomik hayattaki ve kamusal alandaki yerini hızlandırmıştır.

İmparatorluğun uzun modernleşme sürecinde yenilikçi ve modernleşmeci kanadın karşısında yer alan İslamcı kanat, toplumun ahlaki yapısının muhafazasını öncelikli görmüştür. Bu ahlak anlayışını çoğunlukla kadınlar üzerinden şekillendiren geleneksel kesim, kadınların kamusal alanda görünürlüğünü hoş karşılamamış, bazı din adamları peçesiz kadınların yüzüne tükürmeyi ve faytonlarını taşlamayı bir din borcu olarak görmüştür (Göle,1991, s. 71). Buna mukabil Batıcılık akımını savunanlar, İslamî geleneklerin gelişimin önünde bir engel teşkil ettiğini savunmuş ve kadının bu toplumsal baskılardan kurtulması gerektiğini vurgulamıştır. Türkçü akım ise eğitim, çalışma hayatı ve kadın-erkek eşitliği gibi konularda mücadele vermiş ve bu konuları Türk geleneği çerçevesinde ele alarak “milli aile” yeniden tanımlanmıştır (Kubilay, 2009, s. 345).Bu dönemdeki Türkçülük akımı, kadın mücadelesini de etkilemiş ve kadınlar haklarını bu akım aracılığıyla aramaya başlamıştır. Kadınlar, Türkçülük akımının da etkisiyle, milli kimliğe ve aile yapısına katkıda bulunarak toplumsal hayatta daha fazla yer edinme çabası içinde olmuşlardır.

1895-1908 yılları arasında yayımlanan ve en uzun süreli kadın dergisi olan “Hanımlara Mahsus Gazete”, dönemin kadın mücadelesini anlamak için büyük önem taşımaktadır. Bu dergide, dönemin önde gelen feminist kadınları yazılarını yayımlamış, aralarında Fatma Aliye Hanım, Leyla Saz Hanım, Şair Nigâr Hanım, Emine Semiye Hanım ve Fatma Şadiye Hanım yer almaktadır. Dergide ele alınan konular arasında kadınların oy hakkı, siyasi sorunlar ve İslam gibi meseleler bulunmaktadır. Bu konular işlenirken, Batı feminizmine karşı yeni bir alternatif geliştirmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda, Osmanlı Devleti'nin yıkılış dönemine denk gelen bu süreçte kadın hareketinin İslamcı ve feminist bir çizgide ilerlemesi ayrı bir

önem kazanmaktadır (Abdal, 2022, s. 870). Bu dönemde öne çıkan en önemli isimlerden biri olan Adıvar, Türk kadınının hak ettiği değere ulaşması için önemli çalışmalar gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda, 1908-1909 yılları arasında “Teali-i Nisvan Cemiyeti” diğer bir adıyla “Kadınların Durumunu Yükseltme Cemiyeti” adında bir kadın derneği kurmuştur. Bu cemiyetin en önemli özelliklerinden biri kadınları ve erkekleri ilk defa aynı salonda toplanmıştır. İngiltere’de bulunan “Türk Kadınları Muhibbi Cemiyeti” ile aynı doğrultuda çalışmalarını yürütmüştür. Cemiyete üye olmanın şartı ise Türkçeyi iyi konuşabilmek ve İngilizce biliyor olmaktır. Dernek, I. Dünya Savaşı’nın etkisiyle çalışmalarını sürdürememiştir. Bunun yanı sıra, 1908 sonrası kurulan “Müdafaa-i Hukuk-u Nisvan Cemiyeti” ve “Kadınlar Dünyası Dergisi” kadın örgütlenmesinde önemli rol oynamıştır (Ramazanoğlu, 2005, s. 809).

Osmanlı’nın çöküş sürecinde, önce Balkan Savaşları, daha sonra I. Dünya Savaşı döneminde kadınların mücadele içerisinde önemli roller üstlendikleri görülmektedir.³ Kadınlar bu dönemde milliyetçilikle çerçevelenen resmi ideolojik hareketleri de sorgulamış ve kadınların ulus-devlet inşasındaki çok yönlü rollerini görünür kılmaya çalışmıştır (Çakır, 2014, s.234). Mustafa Kemal’in kız kardeşi Makbule Hanım’ın öncülüğünde kurulan “Anadolu Kadınları Müdafaa-i Vatan Cemiyeti” dönemin ruhunu ve kadınların ulusal inşa projesindeki rolünün anlaşılması açısından önem teşkil etmektedir. Cemiyet, Sivas Kongresi sonrasında 1919 Aralık ayında merkezi Sivas olarak resmen kurulmuştur. Başkanı Sivas Valisi Reşit Paşa’nın eşi Melek Reşit Hanımdır. Nizamnamesinde, Osmanlı topraklarının çoğu Müslümanlardan oluştuğunu ve Osmanlı topraklarının ayrılmaz bir bütün olduğunu, Rum ve Ermeni işgaline karşı her türlü mücadele edeceklerine zira bir saldırı olmadığı takdirde Müslüman kadınların herhangi bir girişimde bulunmayacaklarını vurgulamışlardır. Aynı zamanda bütün Müslüman kadınlar derneğinin doğal üyesi olarak kabul edilmektedir (Sancar, 2014, ss. 98-100).

I. Dünya Savaşı’nın ardından Anadolu topraklarında başlayan Milli Mücadele döneminde, yine siyasi ve sosyolojik konjonktürün diğer önemli ayağını ise kadınlar oluşturmaktadır (Can Tunalı, 1996, s. 22). Milli Mücadele döneminde erkekler ile birlikte cephede omuz omuza vererek işgalcilere karşı savaşmışlardır. Bu isimler

³ Milliyetçilik ve toplumsal cinsiyet üzerine detaylı bir tartışma için bkz: Joan Nagel (2009).

arasında Ayşe Hanım, Asker Samime, Nazife Kadın, Tayyar Rahmiye, Zeynep Hanım, Gördesli Makbule, Hatice Hanım, Fatma Seher Erden (Kara Fatma) ve pek çok kadın yer almaktadır (Köşgeroğlu, 2009, s. 213). Bunun yanı sıra kadınlar mitingler düzenleyerek, dernekler kurarak ve cephede yaralanan askerler için malzeme üreterek, yaralanan hastaların bakımını üstlenerek hem cephede hem de cephe gerisinde büyük bir rol oynamıştır. 19 Mayıs 1919 yılında gerçekleşen Sultanahmet Mitingin de dönemin en etkin kadınları konuşmacı olarak yer almışlardır. Bu isimler arasında Halide Edib, Meliha ve Naciye Hanımlar yer almaktadır. Yaptıkları konuşmalarda halkın, milli duygularını harekete geçirmişlerdir (Acar ve Altunok, 2012, s. 77).

Savaş döneminin sonra ermesi ile Erken Cumhuriyet döneminde, kadınlar Cumhuriyet devrimlerinin merkezinde yer almışlardır. Bu dönemde kadınlardan beklenen belli başlı özellikler vardır. Örneğin eğitilmiş, aydın, iyi bir anne, itaatkâr, sadık ve makul bir ev hanımı olmaları istenilmiştir. Esasen kadınlar modernleşmenin anahtarı olarak görülmüş fakat kadınların toplumsal ve kamusal yaşamının sınırları erkekler tarafından çizilmiştir (Berktaş, 2003, s. 106). Kent ve kadın arasında bir ilişki kurulmuş, Türkiye Cumhuriyeti'ni dünyaya tanıtmak amacıyla 'kadın' kent özelinde bir araç niteliğinde kullanılmıştır (Sancar, 2014, s. 112). Bu dönemde, kadınlar çalışma hayatına girmeleri için teşvik edilmiştir. Kemalizm ile birlikte güzellik anlayışı da dönüşüme uğramıştır. Beyazlık, uzun saç, sürme, kına gibi taşra güzellik anlayışı yerini zayıf, kısa saç, korseli ve maskülen bir güzellik anlayışına bırakmıştır. Adıvar'ın eserlerindeki kadınlar bu Cumhuriyet kadınlarının kimliğini tasvir eden örneklerdir (Göle, 1991, ss. 93-109).

Cumhuriyet'in ilanı ile medeni ve siyasal haklarda iyileşmeler gerçekleşmiştir. 3 Mart 1924 yılında Tevhid-i Tedrisat Kanunu, eğitimde birlik sağlamayı amaç edinmiştir ve karma eğitim için adım atılmıştır. Yine de eğitimde biyolojik farklılıklar göz önünde tutulmuştur. Kız öğrencilere ev içi rollere yönelik yemek yapma, dikiş dikme gibi dersler verilmiştir. Erkek öğrenciler ise zanaat odaklı teknik dersler almıştır (Arat, 1998, s. 67). Bu dönemde yaşayan ve eğitim alan kadınlar, cinsiyet ayrımına uğramadıklarını iddia etmiştir (Durakbaşı, 1998, ss. 33-34). 1925 yılında çıkarılan Kıyafet Kanunu ile erkeklerin geleneksel kıyafetleri yasaklanmıştır ama kadınların kıyafetlerine müdahale edilmemiştir. 1935 yılında peçenin yasaklanması için bir öneri verilmiş ancak uygulamaya konulmamıştır.

1926 yılında İsviçre'den uyarlanan Türk Medeni Kanunu ile kadın-erkek eşitliği mücadelesinde bir dönüm noktası yaşanmıştır. Bu kanunla birlikte poligami yasaklanmış, resmi nikâh mecburi hale getirilmiş, kadınlara boşanma hakkı tanınmış ve mirasta kadın erkekle eşit kılınmıştır. Bu olumlu gelişmelerin yanı sıra Arat'ın (1998, s. 56) vurguladığı üzere, bu kanunlarda ataerkilliği pekiştiren maddelerin de yer aldığı görülmektedir. Örneğin, aile reisinin erkek olarak belirlenmesi, boşanma durumunda velayet hakkının babanın olması, kadının çalışmasının ancak kocasından alacağı izne bağlı olması patriarkal yapının devam ettiğini göstermektedir. Kürtaj yasaklanarak kürtaj yapılması durumunda cezai hüküm uygulanacağı belirtilmiştir. 1926 yılında yürürlüğe giren Türk Ceza Kanunu'nda bu konuya yer verilmiştir. Kanunda yer alan bir diğer çarpıcı madde zina ile ilgilidir. Kadının zina suçundan yargılanması için tek bir cinsel temas yeterli olup, erkeğin bu suçtan yargılanması için ancak karı-koca ilişkisine benzemesi ve süreklilik esas alınmaktadır. Her ne kadar Medeni Kanun'dan kaynaklanan haklarda günümüze kıyasla eşitsiz uygulamalar olsa da siyasi hakların tanınma süreci, çağının ötesine bir duruma işaret etmektedir. 5 Aralık 1934 tarihinde, kadınlar seçme ve seçilme hakkına kavuşmuştur (Çaha 1996, ss. 101-202; Özcan Demir, 1999, ss. 109-111). Mustafa Kemal Atatürk bu konu ile ilgili olarak şu sözleri söylemiştir:

“Bu karar Türk kadınına sosyal ve siyasî hayatta bütün milletlerin üstünde yer vermiştir. Çarşaf içinde, peçe altında ve kafes arkasındaki Türk kadını artık tarihlerde aramak lâzım gelecektir. Türk kadını evdeki medenî mevkiini salâhiyetle işgal etmiş, iş hayatının her safhasında muvaffakiyetler göstermiştir. Siyasî hayatta belediye seçimlerinde tecrübesini yapan Türk kadını, bu sefer de mebus seçme ve seçilme suretiyle haklarının en büyüğünü elde etmiş bulunuyor. Medenî memleketlerin birçoğunda, kadından esirgenen bu hak, bugün Türk kadınının elindedir ve onu salâhiyet ve liyakatle kullanacaktır.” (Atatürk, 1934, aktaran ASD I, 2006, s. 186).

Bu ifadelerin yanı sıra Atatürk, kadınların mecliste yer almasının önemini ise şu sözlerle ifade etmiştir:

“Bir toplum, cinslerinden yalnız birinin yüzyılımızın gerektirdiklerini elde etmesiyle yetinirse, o toplum yarı yarıya zayıflamış olur. Bizim toplumumuzun uğradığı başarısızlıkların sebebi, kadınlarımıza karşı ihmal ve kusurdur.” ve

“Siyasi hayatta belediye seçimlerinde tecrübesini yapan Türk kadını, bu seferde milletvekili seçme ve seçilme suretiyle haklarının en büyüğünü kullanacaktır. Uygur dünyadaki birçok ülkeden önce bu hakkın tanınması, Türk kadınının layık olduğu yüksek seviyenin kanıtıdır.” (Atatürk, 1934, aktaran Özgen, 2006, s. 384).

Kadınlara seçme ve seçilme hakkı 1934 yılında verilmesine rağmen daha öncesinde 16 Haziran 1923 tarihinde Nezihe Muhiddin öncülüğünde “Kadınlar Halk Fırkası” kurulmuştur. Fırkanın kuruluşunda Nimet Rüveyde, Latife Bekir, Seniye İzzeddin, Muhsine Salih, Matlube Ömer, Nesime İbrahim, Tuğrul Bedri, Zeliha Ziya ve Faize Emrullah gibi önemli isimler yer almaktadır. Kadınların siyasal haklarını müdafaa etmek amacıyla kurulan bu fırka gerekli izinler alınamadığı için “Türk Kadınlar Birliği (TKB)” adı altında örgütlenmiştir. Dernek, 18-24 Nisan 1935 yılında gerçekleşen “Uluslararası Kadınlar Birliğinin” 12. Kongresi’ne ev sahipliği yapmıştır. Bu kongreden 14 gün sonra TKB, kadınların tüm haklarını kazandığını ifade ederek “Sevinç içinde kapatıyoruz” ifadesini kullanarak kendini feshetmiştir (Kırkpınar, 1998, s. 21). TKB’nin fesih süreci ve partileşmesine izin verilmemesi, devlet feminizmi döneminin sınırlılıklarını göstermektedir. Kadınlar ulus-devlete giden yolda “ulusun anneleri” gibi ifadelerle anılarak çerçevesini erkeklerin çizdiği bir yolda ilerlemek durumunda kalmıştır. Bu durum, kadınların toplumsal ve siyasi hayatta daha fazla yer edinme çabalarını etkilemiş ve mücadelelerini şekillendirmiştir (Tuksal, 2020, ss. 215-216).

2.2. İkinci Dalga Kadın Hareketi: 1945-1980 Yılları Arası Dönem

Türkiye’de ikinci dalga kadın hareketi, temelleri II. Dünya Savaşı’ndan sonra atılmış ve 12 Eylül 1980 askeri müdahalesine kadar devam eden geniş bir zaman dilimini kapsamaktadır. Bu süreçte hem dünyada hem de Türkiye’de kadınlar, kamusal alanda yer edinebilmek için mücadele vermiştir. Cumhuriyet’in erken döneminde kadın, modern ve demokratik Türkiye için bir vitrin işlevi görmüş ancak bu durum kadınları kalıplara sokarak “analık” ve “ev hanımlığı” gibi geleneksel rollerle sınırlandırmıştır. Savaş sonrasında toplumun sosyal-politik yapısı değişmiş ve kadınlar kamusal alanda daha aktif ve görünür hale gelmeye başlamıştır. Eğitimde ve iş sahasına kadın istihdamının sağlanması ile kadınların kendi hakları üzerindeki farkındalığı artmıştır. 1950’lerde şehirleşme ve sanayileşmenin hız kazanması ile

kadın hareketi ivme kazanmıştır. Dönemin kadın hareketlerini doğru bir perspektifle değerlendirebilmek için 1945-1980 arası siyasi konjonktürü iyi analiz etmek gerekir.

II. Dünya Savaşı'nın ardından totaliter rejimlerin itibar kaybına uğraması, Türkiye'yi Batı bloğuyla uyumlu bir demokratikleşme sürecine itmiştir. Tek parti iktidarı çözülmeye başlamış ve Türkiye'de çok partili hayata geçiş dönemi başlamıştır (İlgen, 2020, s. 143). Bu süreci somutlaştıran olay bütçe müzakereleri sırasında gündeme gelen "Çiftçiyi Topraklandırma Kanun Tasarısı" olmuştur. Amacı topraksız köylüye geçimini sağlayabileceği arazi sunmayı ve tarımsal üretimi desteklemeyi amaçlayan bu tasarı, büyük mülkiyet sahiplerinin tepkisini çekmiştir. Kendisi de büyük toprak sahibi olan Aydın Milletvekili Adnan Menderes, bu düzenlemeyi sert bir dilde eleştirerek Nazi rejiminin iskân politikalarına benzetmiştir. Muhafif milletvekilleri, mülkiyet hakkına müdahale olarak gördükleri bu durumu "Ali'nin malını alıp Veli'ye vermek" şeklinde değerlendirmişlerdir. Ekonomide devlet müdahalesinin azaltılması ve özel mülkiyet hakkının korunmasını ilke edinen Celal Bayar, Adnan Menderes, Refik Koraltan ve Fuat Köprülü, 1945 yılında bu tasarıya karşı meclis başkanlığına bir önerge sunmuşlardır. Türk siyasi tarihine "Dörtlü Taktir" olarak geçen bu belgenin ardından, Celal Bayar hariç bu üç isim CHP'den ihraç edilmiş, Bayar ise kendi isteğiyle partiden istifa etmiştir. Daha sonra Demokrat Parti'yi (DP) kurarak Türkiye için yeni bir yol, halk için ikinci bir seçenek sunmuşlardır (Ahmad, 2014, ss. 105-106).

CHP ve DP arasındaki temel farkı anlayabilmek için ideolojik tanımlardan ziyade partilerin dayandığı sosyal tabanları analiz etmek daha açıklayıcı olacaktır (Demirel, 2009, s. 418). DP'nin arkasındaki toplumsal destek iki ana eksen çerçevesinde şekillendirilmektedir. İlk destek grubu, tek parti dönemindeki anti-komünist tavır sayesinde büyüyen ve büyümeyi hızlandırmak toprak reformu tasarısını reddeden burjuva sınıfı, yani toprak sahipleridir. İkinci olarak tek parti döneminde sistematik bir şekilde dışlanan İslamcı-muhafazakâr kesimdir (Can, 2023, s. 16).

Bu bilgiler ışığında kadın mücadelesini ele alındığında, kadının toplumdaki saygınlığı iyi bir "eş" olma durumuna bağlanmıştır. Ailenin birliği kadının birinci vazifesidir. Bu durum, kadını kamusal hayatın dışına itmiştir. Bu ideolojik kayma, dönemim eğitim müfredatı ve materyallerinde de açıkça gözükmemektedir. 1945 öncesi ders kitaplarında kadın, modernleşen Türkiye'nin yapı taşı olarak sunulurken DP

hükümetinden sonra (1950-60) kadın figürü geleneksel roller üzerinden şekillenmiştir. 1950’li yıllarda birçok dernek kurulmuştur fakat iktidar sahibi DP, bu sivil oluşumların hükümetin denetimi dışında olmasına sıcak bakmamıştır. Bunun en somut örneklerinden biri 12 Aralık 1952’de Bakanlar Kurulu’nun aldığı kararla “Enternasyonal Demokratik Kadınlar Federasyonu” tarafından yayımlanan yazıların Türkiye’de dağıtılmasının yasaklanmasıdır. Bu bağlamda, kurulan derneklerin daha çok yardımlaşma faaliyetleri yürüttüğü görülmektedir. Örneğin: “Türk Anneler Birliği” (1959), “Türk Üniversiteli Kadınlar Derneği” (1949), “Türk Hukukçu Kadınlar Derneği” (1968) bu derneklerden bazılarıdır. Bu dönem diğer bir önemli gelişme ise 1949 yılında kadınlar tüm haklarını kazandığını gerekçe göstererek kendini fesheden TKB’nin yeniden açılmasıdır. 1947 yılında İffet Halim Oruz öncülüğünde “Kadın Gazetesi” çıkarılmış ve 1979 yılına kadar aktif olarak yayın hayatına devam etmiştir. Gazetenin giriş yazısı şu şekildedir:

“Cumhuriyet İnkılabı kadınlarımıza ileri dünya kadınlığı arasındaki yerini vermiş bulunuyor. Türk kadınındaki kan ve ruh vasıfları bu hamlenin hem hızla hem de başarıyla vücut bulmasını desteklemiştir. Memlekete ve aileye yararlı görülen ve kadınlığımızın tekâmülüne yardım edecek, ilim, sanat, fikir hareketlerine ve kadınla ilgili aktüaliteye kucağımızı açmış bulunmaktayız...”
(Durakbaşı, 1998).

Son kertede, DP iktidarı 27 Mayıs 1960 darbesi ile sonlandırılmış, darbeye gerekçe olarak DP’nin baskıcı uygulamaları gösterilmiştir (Ahmad, 1995, s. 93). Darbe sonrası yürürlüğe giren 1961 Anayasası’nın sağladığı özgürlükçü ortam, ilerleyen yıllarda farklı toplumsal hareketlerin önünü açmış ve 1970’li yıllarına gelindiği zaman dünyada feminist söyleminin yükselişe geçtiği bir döneme girilmiştir. Türkiye’de feminizm, bu yıllarda sol ideolojilerin etkisi altında filizlenmeye başlamıştır. Şirin Tekeli ve diğer aydın kadınların katkılarıyla geliştirdiği teorik çerçeve, kadın hareketi mücadelesinin önünü açmıştır. 1970’lerin sonuna gelindiğinde ise feminizm ideolojisi, sol hareketin tekeline çıkararak, bağımsız bir sosyal hareket olmaya başlamıştır. Sonuç olarak; ikinci dalga feminizm, XX. yüzyılın son çeyreğinde yükselişe geçmiştir. Bu dalgada, kadınların “farklılıkları” odak noktası olarak ele alınmış aynı zamanda farklı kadınlık durumlarının varlığı ve bunun kabul görmesi için mücadele verilmiştir.

Toplumsal cinsiyet eşitliği, kamusal alan - özel alan meselesi tartışılmıştır⁴. Dünyada feminist hareketin gidişatına paralel olarak geliştirilen “kız kardeşlik” kavramının Türkiye’ye yansması ile “bacılık” birleştirici bir unsur olarak kurgulanmıştır (Davutoğlu, 2022, s. 167; Taş, 2016, ss. 169-170; Tekeli, 1990, ss. 25-35).

Şirin Tekeli, Gülnur Savran, Günseli İnan, Feraye Tunç, Şule Torun ve Yaprak Zihnioğlu’nun 1982 yılında yayımlanan ve Juliet Mitchell’in kaleme aldığı Kadınlık Durumu: En Uzun Devrim adlı eseri Türkçeye çevirmesinin, ikinci dalganın sembolik başlangıcı olarak kabul edilmektedir (Koç, 2013. s. 193). Gülnur Acar Savran (2005, s. 328), bu dönemde kadın hareketinin temel dinamiklerini şu şekilde özetler:

“[...] 1960’ların sonunda çeşitli ülkelerde, 1980’lerde de Türkiye’de gelişen ikinci dalga feminizm bu özel alanda olup bitenlerin politika dışı olmadığını, bu alanın erkeklerin kadınlar üzerindeki hâkimiyetine dayalı sistemin bir parçası, hatta en temel kalesi olduğunu haykırmıştır. Böyle yaparak feminizm “çağdaş” toplumun en temel ilkesini sorgulamış, özel alanla kamusal alan arasındaki duvarı yıkmaya yönelmiştir. Aslında erkek egemenliğinin en “çağdaş” biçimi bu duvarın üzerinde yükselir: Sistematik ve eşitsiz bir iş bölümü; bu iş bölümünde ezilen tarafın, kadınların maruz kaldığı sistematik şiddet; kadınların emekleri, bedenleri, kimlikleri üzerinde sorgulanmayan bir erkek denetimi... Mahremiyetin masum görünümü altında özel alanın baskıya dayalı dünyası yer alır.”

1975 yılında faaliyete geçen İlerici Kadınlar Derneği (İKD), toplumsal eşitlik mücadelesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Dernek, özel alan kapsamında değerlendirilen ev içi şiddet, kadın emeği gibi konularda farkındalık yaratmayı hedeflemiştir. Bu dönemde, üniversitelerde kadın hareketliliği artmış; feminist ağlar, kadın mücadelesini daha geniş bir toplumsal zemine taşımıştır. Orta Doğu Teknik Üniversitesi’nde Perşembe Grubu kurulmuştur. Burada eğitim gören öğrenciler teorik bilgi almakla yetinmeyip, feminist bilinci yükseltmeyi amaç edinmişlerdir. Perşembe gruplarından (1989, ss. 50-51) yapılan kadın bedeni temalı tartışma şu şekilde örneklendirilebilir:

⁴ Simone de Beauvoir, “kadın doğulmaz, kadın olunur” diyerek feminist hareket açısından önemli bir açılım yaparak kadınlığın, toplumsal bir inşa süreci olduğunu vurgulamaktadır. Dönemin feminizm tartışmaları için ayrıca bkz: Simone de Beauvoir (2019).

“Hemen aklıma, pek sevdiğim bir hekim ahbabımın ki bir erkektir, bir vakitler tıp otoritelerine yönelik feminist sorgulamalar karşısındaki tepkisi geliyor. Biz feministler bedenlerimiz üstüne konuşmayı severiz ve böyle bir zamanda hekim ahbabım bana “sen hayatında kaç tane uterus gördün ki bu kadar rahat spekülasyon yapabiliyorsun bu konuda?” diye soruvermişti. Belli ki kendisi eğitim ve uzmanlık dönemi boyunca çok rahim görmüş. Ancak ben bizi taşıyan bir uterusum ve uterusumun rahatı için neyi isteyip istemediğimi bilebilmek benim hakkım”

1970’lerin sonuna gelindiğinde, feminist söylem, “özel olan politiktir” şiarıyla sokağa inmiş ve kadınların kamusal alandaki hak ve isteklerini vurgulamışlardır. Bu bağlamda aile içinden gerçekleşen şiddet, taciz ve kürtaj gibi ‘özel’ alanlara dair meseleler de feminist hareketin gündemine girmiştir. Kadınlar, bedenleri üzerindeki denetimi geri almak için mücadele etmiş; kadın bedeni hem özel hem de kamusal alanda eşitsizliğin en görünür simgelerinden biri haline gelmiştir (Berktaş, 1993, s. 300; Yüksel, 1993, s. 345)

Bu dönemde, kadınların siyasal temsiliyetini artırmaya yönelik girişimler de olmuştur. 1972’de kurulan Türkiye Ulusal Kadınlar Partisi (TUKP), kadınların siyasal arenada daha aktif olmayı amaç edinmiş zira yeterli yasal zemin ve toplumsal destek bulamadığı için bu girişim uzun ömürlü olamamıştır. Bununla birlikte, 1971 yılında Sağlık Bakanı olarak göreve gelen Türkan Akyol’un ilk kadın bakanı olması, kadınların siyasal temsili açısından sembolik bir önem taşımaktadır. Dönemin entelektüel kadın figürlerinden olan Sabiha Sertel, Türkiye’nin ilk profesyonel kadın gazetecisi olarak cinsiyet eşitliği, kadın hakları ve özgürlük konularını kaleme almış ancak yazıları nedeniyle sürgün ve sansür yasağı almıştır. Aynı dönemde, Suat Derviş de feminist söylemi sosyalist düşünceyle nasıl birleşebileceği üzerine fikirler üretmiş ve kadınların toplumsal konumunu yeniden şekillendirmeye çalışmıştır (Tekeli, 1990, ss. 25-35). Kadın hareketi bu dönemde büyük ölçüde aydın kadınlarının liderliğinde gelişmiştir. Bu durum feminist hareketin “elitist” bir hareket olduğuna dair eleştirilere yol açmıştır. Özellikle Kürt kadınları ve Müslüman kadınlar, bu hareketin kendi deneyimlerini yeterince yansıtmadığını düşünerek dışında kalmış ve feminizmin kendilerine hitap etmediğini düşünmüşlerdir. Bu sınıfsal ve kültürel çeşitliliğin eksikliği, feminist hareketi sınırlamış ve eleştiriler almıştır (Bora, 2017 s. 812).

Kadın hareketi bu dönemde çoğunlukla derneklerin çatısı altında toplanmış ancak dönemin siyasi gelişmeleri, kadın mücadelesinin görünürlüğünü sınırlamıştır. Bu bağlamda, kadın hareketleri bu dönemde tam anlamıyla görünür değildir. Siyasi atmosfer, toplumsal örgütlenmeleri baskılamıştır. Ezcümle, hareketin içinde yer alan kadınlar “kadının kurtuluşu” şiarıyla doğrultusunda, kadınları erkeklerden soyutlayacak, ya da erkeğin egemen olduğu kurumlardan ayırtırmayı ve bu yapılardan bağımsız bir kadın kimliği inşa etmeyi amaçlamışlardır. Aile, okul ve dini kurumlar gibi patriarkal yapılar sorgulanarak, kadınların bu alanlara kendi özgün kimlikleriyle dâhil olmayı hedeflemişlerdir. Sonuç olarak, ikinci dalga kadın hareketinin mücadelesi “dişi bir kamusal yaşam formu” oluşturmaktadır.

2.3. Üçüncü Dalga Kadın Hareketi: 1980’den 2000’lere

Bu başlık altında, Türkiye’de 1980 darbesinden 2000’li yıllara kadar uzanan süreçte gelişen feminist hareket, dönemin temel toplumsal ve siyasal koşulları ele alınacaktır.

Türkiye’de 1980’li yıllara kadar kadınlar daha çok temel hak kazanımları elde etmek adına bir mücadele sergilemişlerdir. Ancak 1980’li yıllardan itibaren bu tablo değişmiş ve feminist söylem kolektif bir biçimde ilerlemeye başlamıştır. Bu bağlamda, 12 Eylül 1980 askeri darbesi ile birlikte Türkiye’nin siyasal yapısı köklü bir dönüşüm geçirmiş, bu değişim toplumsal cinsiyet ilişkilerini de derinden etkilenmiştir. Kadın mücadelesi bu dönemde yeniden şekillenmiştir. Kadınlar hem bireysel kimliklerini hem de toplumsal arenadaki yerlerini sorgulamaya başlamışlardır. Askeri rejim, toplumsal hareketleri ve sivil toplum örgütlerini hedef alarak kadın hareketini bastırma girişiminde bulunmuştur. Rejimin muhalif görüşleri bastırmaya çalışması, sendika, dernek, öğrenci hareketleri ve sivil toplum kuruluşlarının etkinliklerini engellemesi kadınları da derinden etkilemiştir. Bu durum kadınları kamusal alanda pasif bir hale getirmiş ve ev içine yöneltmiştir. Askeri rejim, aileyi devletin temel taşı olarak değerlendirmiş ve kadını annelik gibi geleneksel kimliklere hapsedmeye çalışmıştır. Fakat kadınlar üzerindeki bu baskı, seslerinin daha güçlü çıkmasına vesile olmuştur. Dolayısıyla feminist söylemin temelleri daha da dayanıklı hale gelmiştir. Askeri rejimin baskısından dolayı sokak eylemleri yasaklanmış olsa da bu yasaklara rağmen sokağa çıkan ilk topluluk kadınlar olmuştur. Bu durum, feminist söylemin

kuvvetlendiğinin somut kanıtı olarak değerlendirilebilir (Erşen, 2005, s. 825; Saktanber, 2005, ss. 817).

Türkiye 1980'lerin sonuna doğru neoliberal politikalar izlemeye başlamıştır. Bu süreçte kadınlar işgücünde daha fazla yer alsa da iş sahasında daha düşük ücretlerle çalıştırılmış ve mobbinge maruz kalmışlardır. Feminist hareketin bu dönemdeki temel amaçlardan biri, kadınların çalışma hayatlarındaki sorunlarını iyileştirmek ve kadın işçilerin örgütlenmesini sağlayarak “eşit işe eşit ücret” talebinde bulunmak olmuştur. Bu doğrultuda; platformlar, dernekler ve yayınlar vasıtasıyla kadın dayanışmasının sağlam bir zemine oturtulması hedeflenmiştir (Arat, 2011, ss. 415-420; Akal, 2017, ss. 220).

Bu dönemde örgütlenmeyi tetikleyen olaylardan biri, Çankırı’da yaşanan bir boşanma davasıdır. Şiddet gördüğü gerekçesiyle boşanmak isteyen, üçüncü çocuğuna hamile bir kadının talebi, hâkim tarafından, “[...] kadının sırtından sopayı karnından sıpayı eksik etmeyeceksin” ifadesiyle reddetmiştir. Bu karar, erkek şiddetinin meşrulaştırılması ve aile için olayların “mahrem” gerekçesiyle gizlenmesi gibi eşitsizlikleri görünür kılmış; kadınları kamusal alanda protestoya davet etmiştir. 12 Eylül Darbesi’nin hemen ardından gerçekleşen bu eylem, feminist hareketin ilk kitlesel çıkışı olarak değerlendirilmiştir. 3 Nisan 1987’de İstanbul Adliyesi önünde toplanan feministler, kararı veren hâkime 1 TL’lik manevi tazminat davası açmış ancak dava, kadınların taraf olmadığı gerekçesiyle reddedilmiştir. Buna rağmen feminist kadınlar mücadelelerini sürdürmeye devam etmişlerdir. “Dayak aileden çıkmadır” sloganı ile aile kurumunun sorgulayarak “yeter söz kadının” sözü ile bastırılmışların mücadelelerini vurgulamış; “farklı dayak yoktur” sloganıyla da hem aile içi hem de kamusal şiddeti sorgulamışlardır.

İlk sokak eyleminin ardından 1980’lerin ikinci yarısında birçok kadın eylemi düzenlenmiş aynı zamanda feminist yayınlarda artış görülmüştür. Örneğin, 1983 yılında yayımlanmaya başlayan Yazar ve Çevirmen Kooperatifi (YAZKO) tarafından çıkarılan Somut Dergisi’dir. Dergi, feminizm tartışmaları, taciz, şiddet, özel alan ve kamusal alanda kadınların yaşadığı zorlukları ele almıştır. Bunun yanı sıra 1988 yılında çıkarılan Kaktüs dergisi ile birlikte feminist yayınlarda çeşitlilik oluşmuştur. 1980’li yıllar aynı zamanda örgütlenme ve kampanyaları önem arz etmektedir.

Örneğin 1979 yılında Birleşmiş Milletler’de “Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW)” yürürlüğe girmiş ve Türkiye bu sözleşmeye katılabilmek için 14 Ekim 1985 yılında 7000 imza toplayarak üye olmuştur (Çaha ve Şahin, 2013, s. 377).

1980-1990 arasında kadın mücadelesinin temel politikalarından biri de evlilik ve aile kurumu içerisinde kadının sömürülmesidir. Geleneksel aile yapısı cinsiyet eşitsizliğinin ana sebebi olarak görülmüş ve aile kavramını kadının üzerinde baskı Kuran ve ikinci sınıf birey muamelesi görmesine neden olan bir kurum olarak değerlendirilmiştir. Aile içinde gerçekleşen eşitsizliğin ve şiddetin görünür kılınması için mücadele verilmiştir. “Özel alan” diye kabul edilen, dolayısıyla burada gerçekleşen sorunlara müdahale edilmemesine tepki gösteren feminist hareket evdeki rollerin iyileşmesini savunmuştur. Bir diğer mücadele ise kadınların kendi bedeni üzerindeki eril tahakküm üzerinedir. Bu bağlamda kadınların hem özel alanda hem de kamusal alanda görünürlüğü artırmak için feminist söylem hız kazanmıştır. Verilen mücadele de sadece hukuki eşitlik değil aynı zamanda kültürel dönüşüm hedeflenmiş, kadınların iş sahasında daha aktif rol alma, aile içerisinde yaşanan sorunlar ve üreme hakları gibi konuları tartışarak feminist söylem daha da kuvvetlenmiştir (Akal, 2017, ss. 225-230; Aktaş, 2005, ss. 827).

1990 yılında “Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı” kurulmuştur. Vakfın temel hedefi, şiddete maruz kalan kadınlara sığınabilecekleri evler açmaktır. Ayrıca “Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı” bu yıl kurulmuştur. 1996 yılına geldiği zaman Nebahat Akkoç’un öncülüğünde “Kadın Merkezi (KAMER)” kurulmuştur. Temel amacı şiddete karşı çıkmak, kadınları bilgilendirmek ve onları bilinçlendirmektir. Söz konusu dönemde hukuk sisteminde kadın lehine değişiklikler yapılmıştır. Örneğin, Türk Ceza Kanunu (TCK) madde 438’de yer alan “İrza geçmek ve kaçırmak fiilleri fuhşu kendine meslek edinen bir kadın hakkında irtikâp olunmuş ise, ait olduğu maddelerde yazılı cezaların üçte ikisine kadar indirilir” ifadesinin iptal edilmesi ile kadının bedeninin korunmasında “ahlak” temelli ayrımcılık sonra ermiştir. Türk Medeni Kanunu (TMK) 159. maddesinde yer alan, kadının bir işte çalışabilmesinin kocasının iznine bağlayan düzenleme Anayasa Mahkemesi tarafından iptal edilerek kadınlar çalışma hayatında tam bağımsızlık kazanmıştır. 1997 yılında evlenen kadın kendi soyadını kullanabilmesinin de yolu açılmış ve “dul” ifadesi nüfus

cüzdandan kaldırılmıştır. 2002 yılına geldiği zaman Medeni Kanun'da yeniden kapsamlı değişiklikler yapılmış; "Ailenin reisi kocadır" ifadesi değiştirilerek "Evlilik birliğini eşler beraber yönetirler" ifadesi kullanılmıştır (Ceylan, 2016, ss. 85-110; Ünal, 1998, ss. 667-675).

Ezcümle, 1980-2000 yılları arasında Türkiye'de kadın hareketi farklı kadın kimliklerinin kamusal alandaki görünümünü tartışmaya açmıştır ancak kadınların mücadelesi laiklik, siyasal İslam ve hükümetlerin politikaları arasındaki hizipleşmenin tam merkezinde yer almıştır. Bu ideolojik kutuplaşma, özellikle 28 Şubat 1997 yılında gerçekleştirilen darbeden sonra kadınların mücadele ve örgütlenme biçimlerini derinden etkilemiştir.

2.3.1. Laiklik ve Siyasal İslam Çatışması: 28 Şubat Süreci

1990'lı yıllar, Türkiye'de siyasal ve toplumsal dönüşümlerin en sert biçimde yaşandığı dönemlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte ortaya çıkan yeni ideolojik yönelimler, Türkiye'de laiklik ekseninde yoğunlaşan tartışmaları derinleştirmiş ve siyasal İslam'ın yükselişini hızlandırmıştır. Devletin bu yükselişe karşı geliştirdiği politikalar, özellikle güvenlik söylemleri üzerinden meşrulaştırılmıştır. Bu söylemler, kadınların kamusal alandaki varlığını doğrudan etkilemiştir. 28 Şubat 1997'deki postmodern darbe ile laiklik, siyasal İslam ve İslamî terör kavramları etrafında kurulan politik atmosfer, kadınların eğitim, çalışma ve siyasal temsiline yönelik ciddi kısıtlamalar doğurmuştur. Bu başlık altında, söz konusu sürece giden yolun toplumsal ve siyasal dinamikleri sistematik bir biçimde ele alınacaktır.

12 Eylül Darbesi sonrasında ülkedeki sağ-sol çatışması yerini laik-dindar/, açık-başörtülü/kapalı, Sünni-Alevi, Kürt-Türk gibi çeşitli kutuplaşmalara bırakmış ve bu dönemden itibaren kimlik temelli sorunlar ülkenin gündemine oturmuştur. Darbenin ardından yeni anayasa hazırlanmış ve Türkiye 1980 sonrası bambaşka bir siyasal konjonktür deneyimlemiştir. Bu anayasa bölünmezlik, ulusal dayanışma ve aşkın devlet kavramları üzerine kurulmuştur (Argın, 2009, s.89). Ayrıca ilk kez anayasal metinde Türklüğün tarihi ve manevi değerlerine atıf yapılmış, Türk-İslam sentezi yasal metne ilk defa yansıtılmıştır (Ahmad, 2014, s. 174; Taylan, 2023, s. 101).

1990'lı yıllar, laik-dindar kutuplaşmasının doruğa çıktığı ve siyasal İslam'ın güç kazandığı bir dönem olarak öne çıkmaktadır. Bu süreçte laiklik karşıtı eylemler, bazı seküler isimleri doğrudan hedef almıştır. Muammer Aksoy, Çetin Emeç, Bahriye Üçok, Eşref Bitlis, Gaffar Okan ve Uğur Mumcu bu dönemde saldırıya uğrayan isimler arasında yer almaktadır. Özellikle Cumhuriyet Gazetesi yazarı Uğur Mumcu'nun suikasta kurban gitmesi toplumsal ortamı iyice germiştir. Mumcu'nun katli ve cenazesinde atılan "Kahrolsun şeriat, Türkiye İran olmayacak" sloganları, ülke genelinde yaşanan laik-dindar kutuplaşmasını gözler önüne sermiştir (Türe, 2024, s. 174).

Seküler kesimin aydınlarına yönelik suikastlar ek olarak yaşanan Madımak Olayı⁵, kutuplaşmayı arttıran bir diğer olaydır. Bu gelişmelerin ardından dindar kesimlerinin şeriatı getireceği yönünde bir korku ortaya çıkmış, Madımak Olayı laik-dindar kutuplaşmasını daha da derinleştiren bir dönüm noktası olmuştur (Massicard, 2007, s. 137). Mezhepsel sorunları pekiştiren bu olay, 28 Şubat post-modern darbesinin hazırlayıcı unsurlarından biri olarak kabul edilmiştir. Madımak Olayından üç gün sonra ise Başbağlar Olayı yaşanmış; Erzincan'ın Kemaliye ilçesine bağlı Başbağlar köyünde 33 yurttaş öldürülmüş, saldırıyı gerçekleştiren PKK terör örgütü, köyden ayrılırken "Madımak'ın intikamını aldık" notunu bırakmıştır. Bu durum, Alevi-Sünni zıtlaşmasının dozunu artırmak için planlanmış bir olay olarak değerlendirilmektedir (Meclis Araştırması Komisyonu Raporu, 2012, s. 943; Yalçınkaya, 2011, ss. 316-317).

1990'lı yıllarında siyasal İslam, meşru siyaset zemininde Refah Partisi ile temsil edilmekteydi. Diğer bir taraftan Hizbullah gibi fundamentalist örgütlenmeler söz konusudur. Zürcher'in (2020, s. 331) belirttiği üzere, kendi yaşam biçimlerinin bu yükselen dalga tarafından tehdit edildiğini gören birçok eski liberal ve hatta sosyalist entelektüel, demokratik kazanımları koruma refleksiyle Kemalizm çatısı altında toplanmıştır.

⁵ 2 Temmuz 1993 yılında gerçekleşen Pir Sultan Abdal Şenlikleri'ne davet edilen Aziz Nesin, Salman Rüşdi'nin kaleme aldığı "Şeytan Ayetleri" adlı kitabı Türkçeye çevireceğini açıklaması üzerine bazı kesimlerin tepkisini çekmiştir. Bu olay üzere tetiklenen radikal gruplar Madımak Otelini ateşe vermiştir. Olay sırasında "Allah'ım bu senin ateşin! İçeriye gönder!", "cehennem ateşi işte", "şeytan Aziz" gibi sloganlar atılmıştır. Sivas Katliamı, bazı çevrelerce Özel Harp Dairesi'nin planladığı bir derin devlet eylemi olarak değerlendirilmiştir.

28 Haziran 1996 yılında, REFAH-YOL koalisyonunun kurulması ile milli görüş hareketi iktidarın ortağı olmuştur. Refah Partisi'nin (RP) hükümette yer alması, bazı kesimlerince siyasal İslam'ın güç kazandığına işaret ederek şeriat korkularını tetiklemiştir. 28 Şubat sürecinin bir diğer önemli unsuru ise Susurluk kazasıdır. Balıkesir'in Susurluk ilçesinde meydana gelen bu kaza, Türk siyasal hayatında kritik bir dönüm noktası olarak görülmektedir (Çolak, 2018, s. 680). Kazaya karışan araçta Doğru Yol Partisi Urfa Milletvekili Sedat Bucak, emniyet mensubu Hüseyin Kocadağ ve ülkücü militan Abdullah Çatlı bulunmuştur. Aracın bagajında ise silahlar ve gizli belgeler ele geçirilmiştir. Bu olay, “siyaset-mafya-polis” ilişkisini açığa çıkmış ve derin devlet tartışmalarını gündeme taşımıştır. Dönemin Başbakan Yardımcısı Tansu Çiller'in “Devlet için silah sıkan da kurşun yiyen de kutsaldır” (2012, s. 32) sözleri, derin devletin varlığını dolaylı biçimde ifşa eden bir ifade olarak değerlendirilmiştir. Kazanın ardından kamuoyunda büyük tepki doğurmuş, “Sürekli Aydınlık İçin Bir Dakika Karanlık” eylemleri gerçekleştirilmiştir (Ahmad, 2014, s. 174; Solak ve Karataş, 2025, ss. 312-313).

31 Ocak 1997'de Ankara'nın Sincan ilçesinde düzenlenen Kudüs Gecesi programı ise 28 Şubat'ın ayak sesleri olarak değerlendirilmiştir. RP'li Belediye Başkanı tarafından organize edilen etkinliğe İran Büyükelçisi'nin davet edilmesi ve siyasal İslam yanlısı sloganların yükselmesi, askerinin tepkisini çekmiş, bunun üzerine Sincan sokaklarında tanklar yürütülmüştür. Aynı gün, Sincan Belediye Başkanı, dönemin İçişleri Bakanı Meral Akşener tarafından görevden alınmıştır. Bu gelişmelerin ardından Başbakan Necmettin Erbakan, kabine toplantısında Yüksek Askeri Şura kararlarının yargı denetimine açılmasını talep etmiş; sürecin devamında ise 28 Şubat post-modern darbesi gerçekleşmiştir. 28 Şubat 1997'de Cumhuriyet tarihindeki en uzun Milli Güvenlik Kurulu (MGK) toplantısı yapılmış ve Erbakan toplantı sonunda açıklanan önlem paketini imzalamak zorunda kalmıştır (Aydın ve Taşkın, 2018, ss. 431-432; Zürcher, 2020, ss. 360-361). Bu müdahalenin post-modern darbe olarak adlandırılmasının nedeni, 12 Mart Muhtırasına benzer biçimde doğrudan hükümete el koymadan uyarı niteliği taşıması ve yargı ile medyanın orduya güçlü destek vermesidir. Tutuklamaların olmaması ve şiddet kullanılmaması, diğer darbelerden ayrılan diğer yönleri olmuştur. Süreç, “ordu-yargı-medya” ekseninde

şekillenmiş ve İslamcı siyasal akımın radikal biçimde dönüşmesine yol açmıştır (Ahmad, 2014, s. 179; Işık, 2024, s. 50).

Bu süreçte 28 Şubat post-modern darbesi, görünürde “şeriat tehdidine karşı alınan bir önlem” olarak sunulsa da, aslında geniş kapsamlı bir toplumsal müdahale niteliği taşımaktadır. Nitekim MGK kararlarının 13. maddesinde yer alan: “Kıyafetle ilgili kanuna aykırı olarak ortaya çıkan ve Türkiye’yi çağ dışı bir görünüme yönlentecek uygulamalara mâni olunmalı, bu konudaki kanun ve Anayasa Mahkemesi kararları taviz vermeden öncelikle ve özellikle kamu kurum ve kuruluşlarında titizlikle uygulanmalı...” (Meclis Tutanağı, 2012) ifadesi yer almaktadır. Demokratikleşme sürecini kesintiye uğratan bu yaklaşım, özellikle kadınların kamusal alandaki yerini doğrudan etkilemiştir (Sezer Şanlı ve Çoşğun, 2020, s. 397).

İslamcı cenaha göre, Müslüman kadınların başörtüsü takması en temel haklarından biri olarak görülmektedir. Buna karşılık Kemalist kadınlar, Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği, Türk Kadın Hukukçular Derneği ve İstanbul Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi gibi kurumların çatısı altında örgütlenerek İslamî hareketlere karşı bir duruş sergilemiş ve laikliği daha kapsamlı şekilde savunmuştur (Göle, 1991, s. 116). Başörtüsü, bu dönemde “laik-dindar” kutuplaşmasının en görünür sembollerinden biri haline gelmiştir. Kemalist bakış açısına göre, başörtüsü sorununun arkasında Cumhuriyet kazanımların zedelenmesi, kadının yeniden ikinci sınıf vatandaş konumuna düşeceği kaygısı ve kadının üzerindeki erkek egemenliğinin güçlenmesi tehlikesi bulunmaktadır. Kur’an-ı Kerim’in ataerkil yorumlarından beslenen çok eşlilik, kadının kocasına itaat etme zorunluluğu, erkeğin tek taraflı boşanma hakkı ve bir erkeğin iki kadına denk sayılması gibi anlayışlar, başörtüsü hareketinin kadının erkek egemenliğine boyun eğmesinin bir göstergesi olduğunu ileri sürmüştür. Bu sebeple başörtüsü, siyasal İslam’ın stratejik bir aracı olarak değerlendirilmiştir. Buna mukabil, Müslüman kadınlar toplumsal ve siyasal yaşamda pek çok mağduriyet yaşamıştır (Yağcı, 2008, ss. 9-15).

Post modern darbeden sonra RP kapatılmış ama Fazilet Partisi (FP) çatısı altında yeniden kurulmuştur. 1999 genel seçimlerine gelindiği zaman parti yönetimi değişikliğe giderek teşkilat dışından gelen iki kadını aday listelerine dâhil etmiştir. Bu iki isimden biri olan Merve Kavakçı, TBMM Genel Kuruluna başörtüsü ile girmek

istememiş fakat dönemin Başbakanı Bülent Ecevit ve diğer milletvekillerinin yoğun tepkilerini çekerek protesto edilmiştir. Başbakan Ecevit bu durumu “Devlete karşı bir meydan okuma” olarak değerlendirmiştir (Yılmaz, 2011, s.208).

Bu dönemden sonra, Türkiye’deki Müslüman kadınların kamusal alandaki görünürlüğü, özellikle tesettür üzerinden yürütülen tartışmalarla kritik bir önem kazanmış ve kadın hareketleri büyük ölçüde bu mesele etrafında şekillenmiştir. 23 Şubat 1998’de İstanbul Üniversitesinin başörtüsünü yasaklayan bir genelge yayımlaması, başörtülü öğrencilerin üniversiteye girişlerinde ciddi sorunlara yol açmış ve kısa sürede birçok üniversitede benzer uygulamalar hayata geçirilmiştir. Bu süreçte kimi Müslüman kadınlar başlarını açarak eğitim almaya devam ederken, kimileri ise okulu bırakmak zorunda kalmıştır. Bazı öğrenciler ise şapka, bere, peruk takma ya da saçlarını kazıtma gibi yöntemler kullanarak eğitimlerini sürdürmeye çalışmıştır. Aynı dönemde, örtünmenin farz olmadığını iddia eden ilahiyatçılar ortaya çıkmış, bazı cemaatler de öğrencilerin başlarını açmaları yönünde fetvalar vermiştir (Sezer Şanlı ve Çoşğun, 2020, ss. 399-400).

Bu dönemde tartışılan konulardan biri de “İkna Odaları” olmuştur. Üniversitelerin kayıt dönemlerinde kurulan bu odalarda kadın öğrenciler başörtülerini çıkarması yönünde zorlanmıştır. Odalarda başörtüsünün farz olmadığını ileri süren ilahiyatçılar ve süreci kayıt altına alan erkek kameramanlar bulunmuştur. Kameramanın erkek olması ise kasıtlı bir tercihtir, tesettürlü kadınların karşısına otorite figürleri çıkarılarak psikolojik baskı uygulanması şeklinde yorumlanmıştır. İkna Odalarında öne çıkan isimler İstanbul Üniversitesi Rektörü Kemal Alemdaroğlu ve Prof. Dr. Nur Serter olmuştur. Bu iki isim, İslamcı cemahtan hâlen yoğun eleştiriler almaktadır. Serter’e göre asıl problem, tesettürün kendisi değil, tesettürün üniversitelerde tebliğ aracı olarak kullanılmasıdır. Bu odalarda psikolojik şiddete maruz kalan öğrenciler, bedenleri üzerindeki hâkimiyeti korumak amacıyla örgütlenmiş, sivil itaatsizlik eylemleri gerçekleştirmişler ve bazıları Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’ne (AİHM) başvuruda bulunmuşlardır.

Bu dönemde Türkan Saylan da ikna odalarında bulunmuş ve başörtülü öğrencileri başlarını açmaları için ikna etmeye çalışmıştır. Saylan, Atatürk devrimlerini ve laikliği koruyan ve geliştirmek amacıyla kurulan Çağdaş Yaşamı

Destekleme Derneği'nin (ÇYDD) kurucuları arasında yer almış aynı zamanda “Kardelenler” ve “Haydi Kızlar Okula” gibi projelerle kız çocuklarının okuması için yoğun desteklerde bulunmuş olsa da ikna odalarındaki tutumuyla eleştiriler almıştır. İkna odalarında bulunan bir öğrenci, Saylan ile diyalogunu şu şekilde aktarmaktadır:

“Fotoğrafımı masaya koymuştum. Odada Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği Başkanı Türkan Saylan vardı. Resmi aldı şöyle bir baktı. ‘Bak ne kadar güzelsin’ dedi. Ben başörtülüyüm, resim açık tabii ‘Fotoğrafında çok güzel görünüyorsun, bu güzelliğini neden örtüyorsun’ dedi. Fotoğraf o gün alelacele çekilmiş bir polaroiddi. Lütfen samimi olun, dünyadaki en güzel insanın polaroid fotoğrafı dahi güzel değildir dedim. ‘Sen bir Cumhuriyet çocuğusun, ondan güzel görünüyorsun’ diye sırtımı sıvazladı” (Akt.Özer, 2005, ss. 48-49).

İkna odalarının asıl hedef kitlesini üniversiteye yeni kayıt yaptırmaya gelen birinci sınıf öğrencileri oluşturmaktadır. Başka bir öğrenci ikna odasında yaşadıklarını şu sözleri ile ifadelendirmektedir:

“Normalde, her yıl kendi fakültemizde, öğrenci işlerinde kayıt yenileme yapılarken, o yıl kayıtları, Merkez Kampüsü’ne ve Eczacılık Fakültesi’ne taşımışlardı. Kayıt yenileme esnasında, taahhütnamedeki ‘Hayır’ imzamu ve başörtülü fotoğrafımı görünce, görevli bayan, diğerlerine işaret edip ‘bunu alın’ dedi. Evrakım orada kaldı ve buyurun, bu odaya dediler. Dört tarafı kontrplakla kapatılmış bir odaya aldılar. Yemekhanenin içerisinde burası. Fakat kapıyı kilitliyorlardı içeri girince. İki sandalye ve bir masa vardı. Türkan Saylan: ‘Otur’ dedi. Onu tanıyordum. Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği başkanı olduğunu ve basında çıkan görüşlerini biliyordum. Bana bu davranışa hakkım olmadığını, bu okulların devletin okulu olduğunu ve devletin yasalarının geçerli olduğunu ve burasının laik bir ülke olduğunu söyledi. Üslubu sert ve açıktı. İkna etmeye değil, tehdide yönelikti” (Akt. Özer, 2005, s. 49).

İlerleyen zamanlarda kanser hastalığına yakalanan Saylan, hastalığa bağlı olarak saçlarının dökülmesi nedeniyle bone kullanmaya başlamıştır. Saylan’ın bu durumu, bazı kesimler tarafından ikna odalarındaki tutumuyla ilişkilendirilerek ‘ilahi adaletin tecellisi’ şeklinde eleştiriler almıştır. Saylan’ın hastalığı sürecinde şahsına yönelen nefret söylemleri, dönemin seküler-dindar kutuplaşmasının somut bir örneğini oluşturmaktadır.

Mediha Ően Sancakoğlu tarafından bestelenen ve 28 Şubat'tan itibaren s¼rekli TRT ekranında yayımlanan beste, aslında topluma “ideal kadın” profiline nasıl olması gerektiğini empoze etmek amacıyla kullanılmıştır. Őarkımın s¼zleri Şu Şekildedir:

*“Atat¼rk’¼n sayesinde, özg¼rl¼đ¼n adımıyım
T¼rk anası payesinde, aydın bir T¼rk kadınıyım
İster yetmiŐ olsun yaŐım, ilerici ve çağdaŐım
Yoksa haram olur aŐım, aydın bir T¼rk kadınıyım
Mukaddestir m¼cadelem, yurt ağlarken nasıl g¼lem
Son bulsun ıstırap elem, aydın bir T¼rk kadınıyım
Allah’ımın izni ile, hayatımı versem bile
Yobaz diye d¼Őmem dile, aydın bir T¼rk kadınıyım
Ő¼k¼r ben de M¼slümanım, tanrıya tamdır imanım
T¼rkiye’me kurban canım, aydın bir T¼rk kadınıyım
MeŐaleyiz s¼nemeyiz, başka rejim denemeyiz
Hilafete d¼nemeyiz, aydın bir T¼rk kadınıyım” (Özer, 2005, s. 56).*

S¼z konusu d¼nemde baŐört¼l¼ öğrenciler, eğitim hayatlarına devam edebilmek için farklı alternatifler geliştirmişlerdir. Örneğin; bone, bere, peruk kullanımı veya saç kazıtma gibi yöntemleri denemişlerdir. Süreci bizzat deneyimleyen bir öğrenci durumu Şu s¼zlerle ifade etmektedir:

“ [...] madem açtırtıyorlar, öyleyse alın size kafa dedim. Kadınlık özelliğimi gösteren bir Şey olsun istemedim. Kapalı değildim ama açık gibi de değildim. Normalde saçım belime kadar uzundu. Kuafore gittim, hiç d¼Őünmeden kazıttım. Saçımı feda etmek zor gelmedi ama o kapıda açmak bana çok dokundu. Okula gitmek bile istemedim. Kantin, bahçe gibi okulun böl¼mlerine mecbur olmadıkça, daha az gör¼lm¼Ő olmak için gitmedim” (Akt. Özer, 2005, s. 262).

Bu sürecin kritik aŐamalarından biri ise 24 Şubat 1998 tarihinde İstanbul Üniversitesi önünde binlerce öğrencinin bir araya gelip yasaklara karşı protesto eylemlerine başlamalarıdır (Benli, 2011, ss. 53-54). Üniversite kapılarından içeri alınmayan baŐört¼l¼ öğrenciler, eğitim haklarını kamp¼s dışında aramayı sürdürm¼Őtür. Tercih edilen oturma eylemleri, hem protestonun barıŐçıl doğasını korumuŐ hem de geniş kitlelerin bir arada hareket etmesini kolaylaŐtırarak toplumun farklı kesimlerinden destek almıştır. Kamp¼s önlerindeki oturma eylemlerinin sonuçsuz kalması sebebiyle öğrenciler, ¼lke çapında ses getirecek daha geniş bir eylem geliştirmiştir. Anadolu

illerinden belli yerler belirleyerek orada yaşayan insanlara sorunlarını aktarmak amacıyla İstanbul'dan Hopa'ya uzanan bir insan zinciri kurmayı amaç edinmişlerdir. 11.10.1998 tarihinde gerçekleştirilen “İnanca Saygı Düşünceye Özgürlük için El Ele” eyleminde, katılımcılar slogan atmadan yirmi dakika boyunca el ele tutuşmuştur. Kadın ve erkekler arasındaki fiziksel teması engellemek amacıyla insan zincirleri eşarp ve kurdeleyle birbirine bağlanmıştır. Bu eylem, Cumhuriyet tarihinin en geniş katılımlı sivil itaatsizlik eylemlerinden biri olarak kayıtlara geçmiştir. Tutsaklığın simgesi olan “zincir” bu kez özgürlüğün sembolü olmuştur (Şanlı ve Çoşgun, 2020, s. 400-401).

Sonuç olarak başörtülü öğrencilerin verdiği mücadeleler, 2000'li yıllarda değişen siyasi konjonktür ve Ak Parti'nin iktidara gelmesiyle karşılık bulmuş; başörtüsü yasağı kademeli olarak ortadan kaldırılmıştır. 2012 yayımlanan Meclis Araştırma Komisyonu Raporu, bu durumu şu şekilde değerlendirmektedir:

“Araştırmamız göstermiştir ki, karanlık ikna odaları sadece askeriyede değil, siyaseti rehin alan sivil mekânlarda da, üniversite koridorlarında da, yüksek mahkemelerde de, medya plazalarında da, seçkin sermaye grupları arasında ve meslek odalarında da vardır. Sahici bir yüzleşme için bütün bu alanlardaki odaların da havalandırılması zorunludur. Türkiye’de artık ne üniversiteli gençlerimizin sorgulandığı, ne milletvekillerinin şantajla tehdit yahut transfer edildiği, TBMM’ye gitmelerinin bile engellendiği “ikna odaları” olsun ne de toplumun mahremiyetiyle fişlendiği “kozmetik odalar” olsun! Darbeler sadece maliyet ödeyenlerce değil topluma o ağır maliyeti ödetenlerce de ele alınmalıdır. Darbelerin tasfiye ettiği kurumlar, darbelerin inşa ettiği vesayet kurumları darbelerin maliyeti asla hesap edilemeyecek büyüklükte bir zarardır ve bu zararı bütün millet ödemiştir; halen de ödemektedir. Millete ödetilen bedel konusu sadece maddi, parasal bir bedel olarak anlaşılmalıdır” (2012, s. 32).

Müslüman kadınların başörtüleri ile dini kimliklerini koruyarak eğitim hakları için verdikleri mücadele, feminist bir karakter taşımasa da İslamî feminizmin Türkiye’deki gelişimi için önemli bir başlangıç noktası oluşturmaktadır.

2.3.2. Türkiye’de İslamî Feminizmin Filizlenmesi

Çalışmanın birinci bölümünde belirtildiği gibi İslamî feminizm kavramı, İslam coğrafyasındaki Müslüman kadınların yürüttüğü mücadeleden doğan, çok katmanlı bir toplumsal olgudur. 1990’lı yıllardan itibaren İslamî feminizm, bu dönem ülkede

gelişen diğer farklılık feminizmleri arasında kendine özgü bir akım olarak yer edinmiştir. Bu sürecin en somut ve siyasi ayağını, bir önceki başlıkta detaylı olarak aktarıldığı üzere üniversitelerde uygulanan başörtüsü yasaklarına karşı verilen mücadele oluşturmuştur. Bu direniş, Müslüman kadınların hem hükümetlerin dayatmacı tutumuna hem de kendi çevrelerinden gelen erkek egemen söylemlere bir karşı duruş niteliğindedir. Bu sayede, hareketin kamusal alanda görünürlüğü büyük ölçüde artmıştır. Zira Müslüman kadınlar, bu yıllarda kendilerini hem siyasal İslam hem de Kemalist ideolojilerinin belirlediği dar bir alanda sıkıştırmış hissetmişlerdir. Siyasal İslamcı hareketler, bu akımın gücünden yararlanmıştı; örneğin 1994 yerel seçimlerinde Refah Partisi'nin Hanım Kolları büyük bir başarı göstermesine rağmen, kadınların seçim sonrasında "feminist" suçlamasıyla partiden uzaklaştırılmaları, siyasal partiler içindeki erkek egemenliğinin gücünü ve kadın hareketini hızla baskılama eğilimini gözler önüne seren kritik bir önem teşkil etmektedir (Sezgin, 2014, s. 30-33)

Müslüman kadınlar arasındaki feminizm algısı bütüncül bir yaklaşımı temsil etmez. Aktörler, feminizmle kurdukları ilişkiye göre iki ana kanatta ayrışmaktadırlar. Sentezci kanat; İslamî kimliklerini başa alarak feminizm ideolojisini ve İslam'ı bir araya getiren yeni bir çerçeve oluşturmayı ve "İslamî feminist" kimliğini kabul eden taraftır. Diğer tarafta ise yöntemsiz olarak feminizme mesafeli kadınlardan oluşan kanat yer almaktadır. Feminizmi doğrudan bir kimlik olarak benimsemeyip, analiz ve eleştiri aracı olarak kullanmayı tercih eden gruptur. Bu yaklaşım, kadın-erkek ilişkisini eşitlik yerine tamamlayıcılık (tekmiliyet) esasına dayandırmaktadır zira feminizmin benimsediği bazı ilkelerin İslam diniyle uyumsuz olduğu görüşündedirler (Aktaş, 2023, s. 105; Tunç, 2018, ss. 237-238). Yılmaz (2015, s. 14), mesafeli duruşunun sebebinin beş madde ile açıklamıştır. İlk ve en önemli sebep, İslam dininin tüm beşeri ideolojilerin fevkinde kuşatıcı bir sistem olduğu ve temel hakların ancak bu ilahi çatı altında korunabileceği inancına dayanmaktadır. İkinci olarak feminizm ideolojisinin emperyalizmin bir aracı olarak nitelendirilmesidir. Üçüncü olarak, kadın ve erkek arasında tam bir eşitlik üzerinden ziyade tekmiliyet esasına dayandığını vurgulanmasıdır. Dördüncüsü ise, feminizm akımının kadın bedeni ve aile yapısı ile ilgili tutumlarının İslam dininin tebliğleri ile uyumsuzluk içinde olmasıdır.

Bu kavramsal ayrışmaya rağmen, akımın en önemli entelektüel katkısı, dinin eril yorumlamasına karşı güçlü bir itiraz geliştirilmesi olmuştur. Türkiye’de İslamî feminizmin kurucularından olan Hidayet Şefkatli Tuksal’ın *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* adlı eseri, kutsal metinlerin ataerkil bir dilde yorumlandığını ve erkek lehine olduğunu bilimsel bir zeminde ortaya koyarak İslamî feminizmin entelektüel temellerini derinleştirmiştir. Netice itibarıyla, Türkiye’deki İslamî feminizm akımı, Kemalist çevrelerle işbirliğini zorlaştıran ideolojik engellere ve kendi cenahlarından gelen yoğun eleştirilere rağmen, ataerkil yapıları hem modern hem de geleneksel bağlamlarda sorgulayarak özgün bir siyasal ve entelektüel akım olarak varlığını sürdürmektedir.

Türkiye’de İslamî feminizmin anlamını ve serüvenini kavrayabilmek için hareketin en önemli figürlerinden biri olan Konca Kuriş’in hayatı ve söylemleri kritik bir önem taşımaktadır. Kuriş, kadınların kendi varlık mücadelesinde karşılaştığı zorlukları örnekleyerek gösterdiği cesaret ile Müslüman kadınlara ilham olmuştur. Kuriş, Kur’an-ı Kerim’in ve dini metinlerin sadece erkekler tarafından yorumlamasına karşı çıkmıştır. Allah katında cinsiyetin bir üstünlük teşkil etmediğini savunarak kadın-erkek eşitliğini savunmuştur. O dönemde radikal olarak görülen söylemleriyle ataerkil düzeni sorgulamış ve kamuoyuna şu soruları yöneltmiştir: “Kadınlar regl dönemlerinde neden ibadetten alıkonulmaktadır? Kur’an-ı Kerim’de başörtüsü ifadesi yer almakta mıdır? Çok eşlilik günümüz şartlarına uygun mudur? Anadilde ibadet mümkün olabilir mi? Kadınlar neden Cuma namazına camilere gitmemektedir?” Bu sorular, hem dini söylemin hem de toplumsal düzenin yeniden tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Kuriş, kadınların cemaate ve cami hayatına katılımı konusundaki çıkışlarıyla büyük bir yankı uyandırmıştır ancak bu çıkışların ardından tehditler almaya başlamıştır. 16 Temmuz 1998’de radikal bir örgütlenme olan Hizbullah tarafından kaçırılan Kuriş’ten 18 ay boyunca haber alınamamış daha sonra yapılan arama faaliyetleri sonucunda cansız bedeni Hizbullah örgütünün hücre evlerinden birinde bulunmuştur. Kuriş’in kayıp olduğu süreçte feminist hareket, dayanışma içinde yürüyüşler gerçekleştirmiştir (Değer ve Çamdereli, 2020 ss. 224-228). Kuriş, 1999 yılında yazar Ayşe Düzkan tarafından “Türk feministlerin ilk şehidi” olarak anılmıştır. Kuriş’in bilinen vasiyetinde, “Benim cenazemde kadınlar ön safha geçsin, tabutumu da taşıyın” ifadesi yer almasına rağmen kayınpederinin karşı çıkması nedeniyle bu

isteği yerine getirilmemiştir. Bugün internet ortamında Kuriş'in kendi ifadelerine ulaşmak güçtür lakin onu katleden failin söylemleri ve verdiği detaylara kolaylıkla erişebilmektedir. Bu durum, onun ardından gelen kadınlara gözdağı vermek ve düşüncelerinin yayılmasını engellemek amacıyla yapılmış bir girişim olarak yorumlanmaktadır. Kuriş örneğinde görüldüğü üzere, İslamî feminizm hareketi ve bu hareketin içinde yer alan kadınların karşılaştıkları sorunlar, iç içe geçmiş karmaşık unsurlardan oluşmaktadır. En belirgin sorunlardan biri kendi cenahlarından gelen eleştiriler ve tepkilerdir. 28 Şubat sürecinin etkisiyle halk arasında “karafatma, sıkмбаş, ninja” gibi aşağılayıcı ifadeler yaygınlaşmış ve bu durum toplumsal baskıyı artırmıştır. 2000’li yıllarda ise daha modern görünümlü tesettürlü kadınlar ortaya çıkmış, ancak bu kez de o kadınlar kendi çevrelerinden “süslüman” gibi aşağılayıcı ifadelerle karşı karşıya kalmışlardır (Bora, 2017, ss. 810).

1985’li yıllardan itibaren İslamî kimliğe sahip kadınların oluşturduğu örgütlenmeler, dernekler ve vakıflarda artış görülmektedir. Örneğin İstanbul’da Gökkuşığı Kadın Platformu, Bursa’da Çınar Kadın Platformu yer almaktadır. Bu platformlar, dini metinleri ve toplumsal tabulara eleştirel bir bakış açısı gerçekleştirmiş ve literatürde kritik bir öneme sahip olmuştur (Çayır, 2008, s. 121). 1985 yılında yayımlanan Kadın ve Aile dergisi dönemin ruhunu anlamak açısından önem teşkil etmektedir. Derginin amacı ilk sayıda şöyle ifade edilmiştir:

“Sizler yuvanın direği, toplumumuzun temellerisiniz. Çocukları sağlıklı olarak siz yetiştirir; aile görgü ve terbiyesini onlara siz verir; ninnilerle, öğütlerle, dualarla siz yönlendirirsiniz. Erkekler sizin sayenizde mutlu ve başarılı olur; eve dönünce günün yorgunluğunu, hayatın velvele ve dağdağasını unuttur, sizde teselli bulur, memnun ve müsterih uyur. Ülke ekonomisini dilerseniz siz düzenler; lüksü, israfi önler, üretimi ve kaliteyi kontrol edersiniz. İyi yetiştirilmişseniz eşlerinizin, çocuklarınızın ahiret mutluluğunu bile siz sağlayabilirsiniz; çünkü cennet, mümin anaların ayakları altındadır. Size kem gözlerle bakanların, sizi yanlış anlayan karanlık emellerin karşısında olacağız... Dergimiz inşallah sizi birçok yerli-yabancı moda, ev, eliş ve aile mecmuası arayıp taramadan kurtaracak; ev kadınlığı sanatını en yüksek seviyede başarmanızda başlıca yardımcınız ve rehberiniz olacaktır. Amacımız daima; baştan sona zevkle okuyacağınız, her sayısını şevkle bekleyeceğiniz, temiz ve titiz, ciddi ve olgun, muhtevalı ve yararlı

bir eseri, en ileri teknik ve en güzel form ile sizin takdirlerinize sunmaktır.”
(Coşan, 1985, s. 3).

Dergi, kadını bireysel kimliğinden ziyade, ailenin ve toplumun huzurunu sağlayan “kurucu bir özne” olarak tanımlanmaktadır. “Yuvanın direği” ve “cennetin ayakları altında olması” ifadelerinde ev içi emeğin ve annelik rolünün kutsandığı görülmektedir. Metinde geçen “ev kadınlığı sanatı” ifadesi, gündelik ev işlerini sıradan birer uğraş olmaktan çıkarıp, profesyonelleşmesi gereken yüksek bir merteye haline getirmektedir.

1990’lı yıllardan itibaren birçok panel, konferans tertip edilmiştir. Eş zamanlı olarak örgütlenmeler ve platformlar hayata geçirilmiştir. Örneğin; Gökkuşuğu Kadın Platformu, Başkent Kadın Platformu, Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği (AK-Der), Hanımlar Dayanışma ve Yardımlaşma Kültür Vakfı, ÖNDER (İmam Hatip Mezunları Derneği), Akdeniz Hanımlar Kültür Yardımlaşma Derneği, Kadına Karşı Şiddete Müslüman Kadınlar İnisyatifi ve Hanımlar Eğitim ve Kültür Vakfı gibi sivil toplum kuruluşlarında önemli rol alarak etkili olmayı başarmıştır (Tanrıverdi, 2015, ss. 126-127).

Kadınların bu örgütlü mücadelesi ve gündem oluşturma çabaları, ilerleyen yıllarda dijital mecralarda daha kapsayıcı ve eleştirel yayınların doğmasına da zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda 2012 yılında yayın hayatına başlayan 5Harfliler, kadın ve kuir gündeminin peşinde bağımsız bir çevrimiçi yayın olarak dikkat çeker. "Kadın" kelimesinin adeta bir sakınca gibi görüldüğü bir dönemde, "üç harfliler" tabirine atıfla; kız, kadın, bayan veya hanımefendi gibi tanımlamaların yarattığı kavramsal baskıdan bunalanlar için bu ismi seçmiştir. Platform, kadın gündemini sadece diyet, güzellik ve ilişki tavsiyelerine hapseden geleneksel anlayışa karşı çıkarak; kadınların ilgi duyduğu her konunun bu gündemin bir parçası olduğu fikriyle kolektif bir alan inşa etmiştir. Bu genişleyen kadın hareketi ve yayıncılık geleneği içerisinde, 1990’lı yılların önde gelen Müslüman kadın derneklerinden biri olan “Başkent Kadın Platformu” 11 Ekim 1995 tarihinde kurulmuştur. Kuruluşunda etki eden olay ise 22-23 Kasım 1993 tarihlerinde “Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü” tarafından düzenlenen “Türkiye Kadın Dernekleri ve Gönüllü Kuruluşları Kongresi ve Fuarı”dır. Platform Ankara’da faaliyet gösteren ve bünyesinde; üç vakıf, bir dernek, dokuz girişim grubunun ortaklığından meydana gelmektedir. Platformun kimliği ise İslamî kadın hareketi

ekseninde konumlanmaktadır. Aynı zamanda platform, uluslararası konferanslara katılarak etkin bir oynamıştır. Örneğin, 1999 yılında Güney Afrika’da gerçekleşen “Dünya Dinler Parlamentosu Konferansı”, BM’nin Newyork’ta gerçekleşen “Milenyum Forumu” ve “Women 2000” toplantılarına katılarak hem Türkiye’de hem de uluslararasıda etkili olmuştur. Platform 2019 yılında kendini feshetmiştir.

2000’li yıllardan günümüze uzanan süreçte ise, Türkiye’de İslamî kimliğe sahip kadınların sesleri daha duyulur hale gelmiştir. Kitle iletişim araçlarının gelişmesiyle birlikte daha örgütlü bir biçimde kamusal alanda yer bulmuşlardır. Bu bağlamda Müslüman kadınların 2014 yılında bir araya gelerek kurdukları Reçel Blog, İslamî feminist hareketin en güncel yansımalarından biri olmuştur. Blog’da kadınlar gündelik yaşamlarına dair deneyimlerini, düşüncelerini ve karşılaştıkları sorunları kaleme almış; aynı zamanda toplumsal tabulara ve normlara dikkat çekmişlerdir. Bu nedenle blog yazıları günümüzde İslamî feminizmi anlamak açısından önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır (Güngör, 2018, s. 80). Örneğin muhafazakâr bir ailede yetişen ve tesettüre girmemiş bir kadın, yalnızca ailesinden değil, sokakta karşılaştığı tanımadığı kişilerden dahi “Neden tesettüre girmedin?” sorusuyla karşılaşabilmektedir. Söz konusu blog yazarı yaşadığı baskıyı şu şekilde aktarmıştır:

“[...] yanacaktım. Evet yanacağım. Yolda önümü kesme cüretinde bulunan amcadan, staj yaptığım erkek yetiştirme yurduna gelen ve erkeklerle çalışmamın sakıncalı olduğunu söyleyen müfettişten, “okuyorum” deyince başını çeviren hoca hanımdan, “kadın çalışınca bak çocuklar ne hale geliyor” diyen akademisyenden, karısının bekar arkadaşlarını potansiyel akıl çelici olarak gören erkekten sıra gelirse ben de yanacağım” (Yanacaktım, 17.9.2018).

Reçel Blog’da yazılarını kaleme alan kadınlar, İslamcı çevrede tabu kabul edilen ilişkiler, aşk ve sevgi gibi konuları gündeme taşımaktadır. Bu yolla eril bakış açısına karşı eleştirel bir duruş sergilemektedir. Buna bir örnek ise şöyledir:

“Ayrılmadık, terk edildim. Oje sürdüğüm için. Oje: ayrı dünyaların insanları olduğunuzu anlamanıza yarayan nesne. Paşam beni bir yıldır tanıyor olmasına rağmen yeni anlamış ki biz birlikte yapamazsınız, ilerleyen zamanda beni çok üzürmüş falan filan. Oysa deseydi ki -güzelim, ben konfor alanımdan çıkmak istemiyorum. Hayatta ne için mücadele ettim ki bir kadınla beraber olmak için edeyim. Seni bu kısa pantolonlarınla hele de bonesiz olarak çok saygın ailemle

nasıl tanıştırayım-, ben de derdim ki helal valla hayatta başarılar” (Bedenimle Barışmadan Öfkem, 3.9.2018)

Blogda bu yazıya benzer şekilde, toplumun tabu kabul ettiği konular üzerine kaleme alınmış pek çok yazı görmek mümkündür. Reçel Blog’da yazan kadınların temel amacı, bireysel yaşamlarını ataerkil düşünce ve düzenin kalıplarına göre değil kadınlık üzerinden kurmaktır. Bu bağlamda, İslamî feminizm hareketi gün geçtikçe daha görünür hale gelmektedir. Nitekim 2018 yılında kurulan, Türkiye’nin ilk Müslüman feminist Kadın Derneği olarak tanımlanan Havle Kadın Derneği, bu sürecin önemli bir yansımasıdır. Havle Kadın Derneği, Reçel Blog’da aktif olan kadınların girişimiyle ortaya çıkmış; özel alanda ve kamusal alanda kadınların yaşadıkları zorlukları aşmak amacıyla 2018 yılında İstanbul’da kurulmuştur. Derneğin temel hedefleri şu şekilde ifade edilmektedir:

“İslam dininin ataerkil yorumlarına, hayatlarımızı çevreleyen toplumsal normlara ve bu normların dini referanslarla ilişkilendirilmesine karşı feminist perspektiften bir söz söylemeyi ve bunu yaygınlaştırmayı dert ediyoruz. Ayrıca, kadınların toplumsal meselelere dair hikâyelerinin, mücadelelerinin ve çözümlerinin evrensel bir feminizm tanımına her zaman sığmadığı düşüncesinden yola çıkarak feminizmin yerelliğini savunuyoruz. Bu bağlamda, İslamî feminizmi, feminizmin yerelleşmesini, aile ve toplumsal ilişkilerdeki hiyerarşiyi ve şiddeti gündeme getiren araştırmalar yapıyor, bilgi üretiyor ve savunuculuk faaliyetleri yürütüyoruz. Bunu yaparken feminizm ve kadın hareketlerinin bilgi birikiminden besleniyor ve ürettiğimiz feminist bilginin ve politikanın kadın hareketine dönüştürücü etki yapmasını hedefliyoruz” (<https://havlekadin.org/>).

Derneğin kurucularından Derya Meryem, 2019 yılında yapılan bir söyleşide Havle isminin nereden geldiğini ve derneğin kuruluş hikâyesini şu şekilde ifade etmektedir:

“Derneğimizin ismi Mücadele Suresi’nin ilk dört ayetinin inmesine vesile olan Havle Binti Salebe’den geliyor. Kısaca, Havle Binti Salebe, kocası tarafından uğratıldığı haksızlığa itiraz eden Müslüman bir kadındı. Havle’nin duası ve yakarışları üzerine Allah, İslam öncesi Arap toplumunda yaygın bir adet olan ve kadınların medeni halini arafta bırakarak büyük bir mağduriyet yaratan zihar âdetini haram kıldı. Ayrıca Hidayet Şefkatli Tuksal’ın vaktiyle bir konuşmasında “Bir zaman gelecek, genç kadınlar “Havle’nin Kızları” diye dernek kuracak, ben

de üye olacağım” demiş. Biz de hem buradan ilhamla hem de geçmişteki Müslüman kadın hareketiyle olan bağı görünür kılmak adına böyle bir isimde karar kıldık” (<https://havlekadin.org/>).

Dernek, 2018’den bu yana gerçekleştirdiği faaliyet ve buluşmalarla dikkat çekmektedir. Bunlar arasında Kadın, beden ve cinsellik atölyeleri, “Birlikte Ne Yapmalı, Nasıl Yapmalı?” Atölyesi, “Müslüman Feministler Hikâyelerini Anlatıyor” konferansı, “Türkiye’de Erken Yaşta Evlilik Tecrübeleri ve Algıları” adlı saha araştırması ve belgesel çalışması yer almaktadır (Neler Yapıyoruz, 2018). Dernek, Müslüman kadınlarla bir araya gelerek, İslamî feminizmin teorik çerçevesini aktarmakta ve bu alandaki tartışmaları derinleştirmektedir. Derneğin faaliyetleri sayesinde İslamî feminizm daha geniş bir kitleye ulaşmış, üzerine yürütülen akademik ve toplumsal tartışmalar çeşitlenmiştir. Ayrıca dernek, yalnızca seküler kadınların feminist olabileceği yönündeki algıyı kırarak, Müslüman kadınların da feminist kimlikleriyle görünür olabileceğini ortaya koymuştur.

2.4. Ak Parti Dönemi Kadın Politikaları ve Eleştiriler

Türkiye’de yaşanan 2001 ekonomik krizinin etkisi ile birlikte, siyasal ve toplumsal olgular etkilenmiş ve seçmen davranışına doğrudan yansımıştır. Bu doğrultuda 3 Kasım 2002 tarihinde gerçekleşen genel seçim, yeni bir döneminin başlangıcı olmuş ve günümüzde de etkisini sürdürmektedir. 2002 seçim sonuçlarına göre Ak Parti oyların yaklaşık %34’ünü elde ederek 363 milletvekili ile tek başına iktidara gelmeyi başarmıştır (Bora, 2017, ss. 477-478).

Kökleri “Milli Görüş” geleneğine dayansa da Ak Parti kadroları milli görüş gömleğini çıkardıklarını ifade ederek kendilerini “Muhafazakâr demokrat” olarak tanımlamışlardır. Erdoğan’ın icraat odaklı bir siyaseti temel alarak demokratik değerler ile uyumlu Müslüman kimliğinin inşasını savunmuştur. Bu değişim, iktidarı Batı karşıtlığından vazgeçilerek Avrupa Birliği hedeflerine yönelmiştir. Bu bağlamda, AB’ye girmek için 2004 yılında müzakere süreciyle birlikte Türk Ceza Kanunu revize edilmiş, kadın-erkek eşitliği vurgusu geliştirilmiş ve TRT’de farklı dil ve lehçelerde - Kürtçe, Boşnakça vb.- yayınların önü açılmıştır. İktidarın temel destek kitlesi bu dönemde Anadolu’nun çalışan kesimi, muhafazakâr çevreler ve liberal bir çizgi içinde ilerlediği için bir grup sol kesim olarak değerlendirilmektedir (Özbudun, 2016, s. 48).

2007 yılına gelindiği zaman, Ahmet Necdet Sezer'in görev süresinin dolmasıyla birlikte yeni Cumhurbaşkanı seçimi siyasal bir krize dönüşmüştür. Bu süreçte, Genelkurmay Başkanı Yaşar Büyükanıt'ın "Cumhuriyet'in temel değerlerine sözde değil özde bağlı bir Cumhurbaşkanı seçilmesini umut ediyoruz" ifadesi ile Abdullah Gül'ün adaylığını uygun bulmayışı ve akabinde gerçekleşen Cumhuriyet Mitingleri, toplumsal gerilimi artırmıştır. 27 Nisan 2007 yılında Genelkurmay Başkanlığı'nın internet sitesinde yayımlanan bildiri şu şekildedir:

"[...]Türkiye Cumhuriyeti devletinin, başta laiklik olmak üzere, temel değerlerini aşındırmak için bitmez tükenmez bir çaba içinde olan bir kısım çevrelerin, bu gayretlerini son dönemde artırdıkları müşahede edilmektedir. Uygun ortamlarda ilgili makamların, sürekli dikkatine sunulmakta olan bu faaliyetler; temel değerlerin sorgulanarak yeniden tanımlanması isteklerinden, devletimizin bağımsızlığı ile ulusumuzun birlik ve beraberliğinin simgesi olan milli bayramlarımıza alternatif kutlamalar tertip etmeye kadar değişen geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Bu faaliyetlere girişenler, halkımızın kutsal dini duygularını istismar etmekten çekinmemekte, devlete açık bir meydan okumaya dönüşen bu çabaları din kisvesi arkasına saklayarak, asıl amaçlarını gizlemeye çalışmaktadırlar. Özellikle kadınların ve küçük çocukların bu tür faaliyetlerde ön plana çıkarılması, ülkemizin birlik ve bütünlüğüne karşı yürütülen yıkıcı ve bölücü eylemlerle şaşırtıcı bir benzerlik taşımaktadır." (Genelkurmay Başkanlığı, 27.04.2007)

Bu bildiri, ordunun siyasete doğrudan müdahalesi olarak nitelendirmiş ve muhtıraya karşı sert bir duruş sergilenmiştir. E- muhtıra, Türkiye'deki darbe geleneğinin kırılma noktası olmuştur. Sonuç olarak erken seçime gidilmiş ve Ak Parti oylarını arttırarak %46,58 ile seçimleri kazanmıştır. Bu artış, halkın askeri müdahaleye verdiği bir cevap niteliği taşımaktadır. 2007-2011 yılları arasında, Ak Parti'nin kendini sınırlandıran fren mekanizmalarını olarak gördüğü yargı ve orduyu etkisiz hale getirmeye çalıştığı bir dönem olarak nitelendirilmektedir. 2008 yılında başlayan "Ergenekon ve Balyoz Davaları" ile bu örgütlenmelerin Ak Parti hükümetini bitirmeye yönelik oluşumlar olduğu iddia edilmiş ve mücadele etmek için açılan bu davalar sonucunda ordunun siyasetteki ağırlığı ortadan kaldırmıştır. Aynı zamanda bu dönemde Kürt sorunu daha görünür şekilde tartışılmaya başlanmış, katsayı kaldırılmış ve başörtü yasağı esnekleştirilmiştir. Son kertede, Ak Parti'nin ikinci döneminden

itibaren önünde bulunan fren mekanizmalarını ortadan kaldırması ve tek başına hareket etmesi birinci dalga otoriterleşme olarak değerlendirilmektedir. Bazı sosyal bilimciler bu süreci, iktidara geldiği ilk yıllar “mağdur” olarak başlayan serüvenin daha sonra “tek adam” rejimine dönüşmesi olarak tanımlamaktadır (Gürel, 2018, ss. 438-441; Timur, 2018, s. 185).

2011 genel seçimlerinde %49,83 oy oranı ile Ak Parti yeniden iktidar olmuştur. “Uсталık dönemi” olarak adlandırılan üçüncü periyotta Kürt sorununun çözümü ivme kazanmıştır. Ak Parti bu süreçte “Türkiye’nin partisi” olma söylemini vurgulamıştır. 2013 yılında Diyarbakır’daki Nevruz kutlamaları kapsamında görkemli bir miting düzenlenmiştir. Abdullah Öcalan’ın mektubu aracılığıyla PKK terör örgütüne eylemsizlik ve silahlı mücadeleyi sonlandırma çağrısı yapılmıştır. Ak Parti’nin üçüncü iktidar dönemine asıl damgasını vuran ise toplumsal muhalefetin simgesi haline gelen Gezi Parkı eylemleri ile yargı, hükümet ve emniyet odaklı 17-25 Aralık Operasyonları olmuştur (Bora, 2017, s. 478-479).

2014 yılında gelindiği zaman, Türkiye siyasi tarihinde bir ilke imza atılarak Cumhurbaşkanlığı makamı doğrudan halk tarafından belirlenmesi kabul edilmiş ve bu seçimi de Erdoğan kazanmıştır. Ak Parti iktidarının dördüncü periyodundaki en kritik kırılma noktası ise 15 Temmuz 2016’da gerçekleştirilen darbe girişimidir. ‘Paralel devlet yapılanmasına karşı toplumsal bir direniş sergilenmiştir. Bu süreçten itibaren Ak Parti ideolojik eksenini ‘beka’ meselesi ve ‘yerli-milli’ değerler üzerine inşa etmeye başlamıştır. 2018 ve 2023 seçimleri sonucunda da tek parti iktidarını sürdüren Ak Parti, 2018 senesinde Cumhurbaşkanlığı hükümet sistemine geçişle birlikte, muhafazakâr-demokrat kimlik ile başlayan ancak giderek İslamî otoriterliğin dozunu arttığı bir siyasal toplumsal süreç içerisinde kadın politikalarına da şekil vermiştir.

Hukuksal politikalara bakıldığında, 2010 yılındaki Anayasa değişikliğiyle 10. maddeye eklenen fıkra, kadın-erkek eşitliğini inşa etme yolunda devletin yükümlülüklerini şu şekilde somutlaştırılmıştır: “[...] Kadınlar ve erkekler eşit haklara sahiptir. Devlet, bu eşitliğin yaşama geçmesini sağlamakla yükümlüdür. Bu maksatla alınacak tedbirler eşitlik ilkesine aykırı olarak yorumlanamaz.” (T.C. Anayasası, 1982/2010). Bu bağlamda, kadın-erkek eşitliğini için hukuki düzlemde ilk adım atılmıştır. 2009 yılında Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde Kadın-Erkek Fırsat Eşitliği

Komisyonu (KEFEK) kurulmuştur. KEFEK, bir denetim mekanizmasının yanı sıra yasal iyileşmeler için de öncülük etmiştir (TBMM İçtüzüğü, m.104/A). Bu komisyonun kurulmasıyla birlikte, kadın sorunlarının resmi olarak izlenmesi ve raporlanması mümkün kılınmıştır. Ak Parti hükümeti, kadına şiddet ile mücadele etmek için de belli başlı politikalar geliştirmiştir. 2012 yılında yayımlanan 6284 sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun'un amacı şu şekildedir:

“ (1) şiddete uğrayan veya şiddete uğrama tehlikesi bulunan kadınların, çocukların, aile bireylerinin ve tek taraflı ısrarlı takip mağduru olan kişilerin korunması ve bu kişilere yönelik şiddetin önlenmesi amacıyla alınacak tedbirlere ilişkin usul ve esasları düzenlemektir.

(2) Bu Kanunun uygulanmasında ve gereken hizmetlerin sunulmasında aşağıdaki temel ilkelere uyulur:

a) Türkiye Cumhuriyeti Anayasası ile Türkiye'nin taraf olduğu uluslararası sözleşmeler, özellikle Kadınlara Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi ve yürürlükteki diğer kanuni düzenlemeler esas alınır.

b) Şiddet mağdurlarına verilecek destek ve hizmetlerin sunulmasında temel insan haklarına dayalı, kadın erkek eşitliğine duyarlı, sosyal devlet ilkesine uygun, adil, etkili ve süratli bir usul izlenir.

c) Şiddet mağduru ve şiddet uygulayan için alınan tedbir kararları insan onuruna yaraşır bir şekilde yerine getirilir.

ç) Bu Kanun kapsamında kadınlara yönelik cinsiyete dayalı şiddeti önleyen ve kadınları cinsiyete dayalı şiddetten koruyan özel tedbirler ayrımcılık olarak yorumlanamaz.” (2012, m. 1).

Şiddet gören kadın mağdurlar için, Kadın Acil Destek Uygulaması (KADES) geliştirilmiştir. Verilere göre 2024 yılı itibarıyla 300.000'in üzerinde ihbar almış ve 4 milyona yakın bir sayıda telefonlara uygulama olarak indirilmiştir. Kadınların eğitim ve istihdam alanında da gelişmeler yaşanmıştır. Ak Parti hükümetinin 2002 yılında iktidara gelmesi ile birlikte kadınların eğitime katılma oranında büyük bir artış yaşanmıştır. 2002 yılında kadınların eğitimde oranı %13,5 iken 2024 yılında bu oran % 51 olmuştur. Yine aynı şekilde iş sahasında da kadınların katılımı artmıştır. Ev

kadınlarına yönelik de çalışmalar yapılmış ve evde üretim yapıp e- ticaret yöntemiyle satış yapan kadınlara vergi muafiyeti tanınmıştır. Aynı zamanda kadın girişimcilere ve kooperatiflere de destek verilmiş bu doğrultuda kadınlara hibe verilmiş ve Ak Parti Kadın Kolları, sahaya inerek kadınları bilgilendirmek ve farkındalık kazandırmayı hedeflemişlerdir. Kadınların siyasi temsili de Ak Parti döneminde artış göstermiştir. İktidara geldiği yıl % 4,4 olan kadın milletvekili oranı 2023 yılından itibaren %19,9 kadar yükselmiştir

Ak Parti Kadın Kolları'nın partinin kadın politikalarını özetleyen temel politikalardan bazıları şu şekildedir:

“1- [...] Aile Mahkemeleri kuruldu. (2003)

2- İş hayatında ayrımcılığı önlemek amacıyla “eşit işe eşit ücret” ilkesi getirildi. Aynı veya eşit değerde bir iş için cinsiyet nedeniyle daha düşük ücret verilemez. (2003)

3- CEDAW Sözleşmesi'ne ilişkin olarak hazırlanan İhtiyari Protokol Türkiye tarafından 29 Ocak 2003 tarihinden itibaren yürürlüğe girdi. (2003)

4- Yoksulluk nedeniyle eğitime erişemeyen çocuklar için Şartlı Eğitim Yardımı uygulaması başlatıldı. Şartlı nakil transferinde kız çocuklarına erkek çocuklarından daha fazla ödeme yapılmaktadır. Ödeme ise çocuğun annesinin hesabına yatırılmaktadır. Aynı kapsamda sağlık yardımları da yapılmaktadır. (2003)

5- Anayasa'nın 10'uncu maddesine “Kadınlar ve erkekler eşit haklara sahiptir. Devlet bu eşitliğin yaşama geçmesini sağlamakla yükümlüdür.” hükmü eklenerek ilk defa hukuk önünde kadın-erkek eşitliği vurgulandı. (2004)

6- “Aile içi ve kadına karşı şiddet” ilk defa suç olarak tanımlandı. (2005)

7- İlk defa Türk Ceza Kanunu ile birlikte “töre” ve “namus” nedeniyle işlenen cinayetler ağırlaştırılmış suç kapsamına alındı. Bu düzenlemeden sonra töre cinayetleri yok denecek kadar azaldı. (2005)

8- Türk Ceza Kanunu'ndaki “kadın, kız ayrımı” maddesi çıkarıldı. (2005)

9- Kadınların evlerinde ürettiği ürünlerin kazancı gelir vergisinden muaf tutuldu. (2007)

10- Evlenmeleri nedeniyle gelir veya aylıkları kesilen kız çocuklarına evlenme ödeneği sağlandı. (2008)

12- Yükseköğretimde başörtüsü özgürlüğü sağlandı. (2008)

13- Kadın-erkek fırsat eşitliği anlayışını yasal zemine uygun hâle getirmek ve yasalarda yer almasını sağlamak amacıyla TBMM’de Kadın-Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu (KEFEK) kuruldu. (2009)

14- Kadın-erkek fırsat eşitliği daha da güçlendirilerek “pozitif ayrımcılık” ilkesi Anayasa’ya girdi. (2010)

15- Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı kuruldu. (2011)

16- “6284 sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun” ulusal mevzuattaki en önemli dayanak oldu. (2012)

17- Şiddet Önleme ve İzleme Merkezleri (ŞÖNİM) 81 ilde yaygınlaştırıldı. (2013)

18- Doğum yapan kadınlara doğum yardımı uygulanmaya başlandı. (2015)

19- KADES, kadın ve çocukların maruz kaldığı şiddet ve taciz eylemlerini engellemek adına ihtiyaç anında kolluk kuvvetlerine tek tuşla ulaşılabilen bir mobil uygulama olan Kadın Acil Destek Uygulaması hayata geçirildi ve etkin bir şekilde uygulanmaya devam ediliyor. (2018)” (<https://akparti.org.tr/kadinkollari>)

Ak Parti’ye mensup devlet erkânlarının kadına yönelik söylemlerini incelemek kadın politikalarını kavramak açısından önem arz etmektedir. Ak Parti Kadın Kolları Başkanı Ayşe Keşir ise, kadınların siyasal temsili ve toplumsal rolü üzerine şu ifadeleri kullanmıştır: “Kadınların sadece birey olarak değil, aile ve toplumun güçlü yapı taşları olarak da görülmesi gerektiğini... Kadının, birey olarak güçlü olursa aileyi, toplumu ve siyaseti de güçlendireceğinin altını çizdi” Keşir, bu sözleriyle bireysel güçlenmenin toplumsal yapının tüm katmanlarında olumlu etkisi olacağını dile getirmiştir. Ayrıca Keşir, partinin kadına şiddetle mücadele politikalarını değerlendirirken şu ifadeyi kullanmıştır: “Töre, namus saikiyle işlenen kadın cinayetlerinin... Cezalarını ağırlaştırılmış suç kapsamına aldık... Bugün Türkiye’de çok şükür töre, namus gerekçesiyle işlenen kadın cinayeti sayısı yok denecek kadar az.” Aynı zamanda parti politikalarının kız çocuklarının eğitimine verdiği önemi vurgulayarak, kadınların üniversiteye erişiminin %49’a ulaştığını dile getirmiştir (Sürekli, 01.04.2022).

Recep Tayyip Erdoğan, katıldığı bir etkinlikte aile kurumunu ve gücünü şu sözleri tanımlamıştır: “Güçlü ailenin ilk ve en önemli şartı ise hiç şüphesiz güçlü kadındır. ... Kadın ve aile arasında duvarlar ören her türlü yaklaşımı reddediyoruz” (Anadolu Ajansı, 8 Mart 2024). Erdoğan’ın bu beyanı, kadını ve aileyi ayrı konumlandıran düşünce yapısına karşı bir duruş sergilemiştir. Bakan Mahmut Özer ise katıldığı bir programda eğitim alanındaki ilerlemeye dikkat çekerek şu ifadeleri dile getirmiştir: “yıllardır kız çocuklarının eğitime erişimiyle ilgili çok sayıda kampanya yapıldığını belirterek "Her noktaya eğitim kurumlarını yaygınlaştırma seferberliğinin neticesinde kız çocuklarının okullaşma oranı, erkek çocuklarının oranını geçti” (Anadolu Ajansı, 12.05.2022).

Ak Parti’nin iktidara geldiği süre zarfında kadınlara yönelik politikalar ve çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Hukuki zemin güçlendirilmiş, şiddetle mücadele için adımlar atılmış, kadınlara istihdam ve girişimcilik desteklenmiştir. Bu süreçte parti mensuplarının kadına yönelik olumlu söylemleri önem arz etse de bu politikaların sürdürülebilirliği ve toplumsal zeminde yarattığı etki konusunda ciddi tartışmalar yer almaktadır. Bu tartışmaların temelini kısaca İstanbul Sözleşmesi olarak bilinen Kadınlara Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye Dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi’nden çekilme süreci oluşturmaktadır. Toplumsal cinsiyete dayalı ayrımcılığı ve kadına şiddeti engellemeyi hedefleyen İstanbul Sözleşmesi, Türkiye’nin öncülüğünde 2011’de İstanbul’da imzalanmıştır. Bu sözleşme, kadına yönelik şiddetin engellenmesi için atılan uluslararası önemli bir adımdır. Sözleşme, devletlere şiddeti önleme, mağduru koruma, failere caydırıcı cezalar verme ve bu konuları kapsayan bütüncül politikalar yürütme gibi temel yükümlülükler vermiştir (Tan, 2023, s. 228).

20 Mart 2021 tarihinde yayımlanan Cumhurbaşkanlığı kararnamesi ile İstanbul Sözleşmesi’nden çekilme kararı duyurulmuştur. Karar ulusal kamuoyunda, uluslararası mecrada ve özellikle feminist kesimlerde büyük tepkiyle karşılanmıştır. Kararın alınış biçimi; Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) onayı olmadan, sadece yürütme organı kararıyla alınması, hukuki açıdan usul yönünden de tartışmalara sebep olmuştur. Bu kararın alınmasında, muhafazakâr çevrelerin etkisi olduğu iddia edilmektedir zira onlara göre sözleşmenin aile kurumuna zarar vermektedir ve yürürlükteyken de kadın cinayetlerinde bir azalma olmamıştır. Buna karşın, bazı sivil

toplum kuruluşları şiddet olaylarında artış yaşandığına dair raporlar yayımlamışlardır. Politik düzeyde bu kararın alınması, kadınların kamusal alandaki yerini zedelemiş ve hükümetin şiddetle mücadeledeki duruşu sarsılmıştır (Arat ve Altınay, 2021, s. 22). Aşağıda Ak Parti döneminde kadınlar ile ilgili yer alan tartışmalı söylemler bulunmaktadır. Bu durum, kadın politikalarına dair hukuki kazanımlar ile muhafazakâr ideolojik yaklaşımları arasındaki çatışmayı açıkça göstermektedir.

Erdoğan, 7 Mart 2011 tarihinde yaptığı bir konuşmasında kadına yönelik yapılan şiddetin medyada ve halk arasında “abartıldığını” belirtmiştir. Dönemin Aile ve Sosyal Politikalar Bakanı Fatma Şahin de Erdoğan’ın görüşünü desteklemiş ve kadına yönelik şiddet haberlerini “algıda seçicilik” olarak ifade etmiştir. Erdoğan, toplumsal cinsiyet eşitliğini topyekûn reddetmiştir. 20 Temmuz 2010’da kadın örgütlerini hedef alan konuşmasında, “İş hayatında hamile bir kadını erkek ile aynı şartlara tabi tutamazsınız. Bir anneyi, örneğin çocuğu emzirmek zorunda olan bir anneyi bu tür yükümlülükleri olmayan bir erkek ile eşit konuma getiremezsiniz. Kadınları, erkeklerin yaptığı her işte çalıştıramazsınız, komünist rejimlerde geçmişte olduğu gibi. Eline ver kazmayı küreği, çalışsın. Olmaz böyle bir şey. Onun narin yapısına ters düşer” diyerek kadın-erkek eşitliğine karşı eleştirel bir duruş sergilemiştir (BBC, 24.11.2014). Erdoğan’ın bu yaklaşımı, partinin hukuki düzenlemelerindeki ilerlemeye rağmen, toplumsal ve kamusal kavrayışta eksiklik olduğunu ortaya koymaktadır.

Ak Parti, özellikle kürtaj konusunda muhafazakâr bir tutum sergilemektedir. Örneğin, 2012 yılında Erdoğan bir konuşmasında, kürtajı “cinayet” olarak nitelendirmiş ve devamında “Her kürtaj bir Uludere’dir” ifadesini kullanmıştır (Anadolu Ajansı, 26.05.2012). Dönemin Sağlık Bakanı Recep Akdağ, Erdoğan’ın sözlerini destekleyecek biçimde “tecavüze uğrayan doğursun, gerekirse devlet bakar” ifadelerini kullanarak kadının bedeni üzerinde tahakküm kurucu bir söyleme imza atmıştır. Dönemin İnsan Hakları Komisyonu Başkanı Ayhan Sefer Üstün ise bu tartışmayı daha da körükleyen bir şekilde “tecavüzcü, kürtaj yaptıran tecavüz kurbanından daha masum, tecavüze uğrayan da kürtaj yaptırmamalı” ifadelerini kullanmıştır. Münevver Karabulut cinayetinin ardından Erdoğan, kadınların yalnız dolaşmasının riskli olduğunu belirterek “çocuğumuz öyle nereye giderse gitsin olmaz.

Yalnız bırakılan ya davulcuya ya zurnacıya...” ifadelerinde bulunmuştur (Birgün, 21.07.2009).

Ak Parti Tokat Milletvekili Zeyid Aslan, kadın gazetecilere hitaben “ben de sizin bacak aranızı çekip gazeteye bastırırsam” ifadelerinde bulunmuştur (Evrensel, 11.07.2013). Eski Başbakan Yardımcısı Bülent Arınç, TBMM Genel Kurulu’nda Nursel Aydoğan’a hitaben “hanımefendi, sus; bir kadın olarak sus...” diyerek ifade özgürlüğünü kadın olduğu için sınırlandıran bir söylem kullanmıştır (BBC, 31.07.2015). Ak Parti Ünye Tanıtım ve Medya Başkanı Süleyman Demirci, sosyal medya hesabındaki paylaşımında “örtüsüz kadın ya satılıktır ya da kiralıktır” ifadesini kullanmış ve büyük tepkiler aldığı için istifa etmek zorunda kalmıştır. Bunun yanı sıra, dönemin Ak Parti Grup Başkanvekili Özlem Zengin mecliste yaptığı bir konuşmada şu ifadeleri kullanmıştır: “Bu ülkede Ak Parti gelene kadar ‘kadın’ kelimesinin adı yoktu.” Zengin, kadınların kamusal alanda görünürlüğünün artmasının Ak Parti sayesinde olduğunu düşünmektedir (Cumhuriyet, 25.06.2020).

31 Mayıs 2011 yılında, Hopa’da Metin Lokumcu’nun hayatını kaybettiği olayları protesto etmek amacıyla Ankara’da eylem yapılmıştır. Bu eylemler sırasında, polis panzerinin üstüne çıkan Dilan Aktaş isimli aktivist, polisin sert müdahalesi nedeniyle yaralanmış ve kalçası kırılmıştır. Erdoğan olaylarla ilgili konuşmasında şu ifadeyi kullanmıştır: “Ondan sonra bir de bakıyorsunuz panzerin üzerine bir tane kadın... Kız mıdır, kadın mıdır bilemem, panzerin üzerine çıkmış” (Hürriyet, 04.06.2011). Türkiye’de ‘kız’ ve ‘kadın’ kavramları arasındaki ayırım bekâret üzerinden değerlendirilmektedir. Bu ifadeye tepki olarak birçok feminist kadın “Kadınız, sokaktayız, isyandayız”, “Kadın Kadındır, Yarım Aklındır” ve “Kadın mıdır Kız mıdır Bilemeyiz Biz Sokaktayız” gibi sloganlar kullanarak protesto eylemleri düzenlemiştir.

Erdoğan özellikle üç çocuk söylemiyle de feminist kadınlardan sıklıkla eleştiri almıştır. 10 Ocak 2026 tarihinde gerçekleşen “Hane İslam Sanatları Sergisi” açılış konuşmasında şu sözleri söylemiştir: “Bu tabii bizim arzumuz değil, Rabbimizin emri. Sevgili Habibinin bizlere sürekli olarak tavsiyesi. ‘Diğer toplumlara karşı ümmetimin çokluğuyla iftihar ederim’ diyor Peygamberimiz. Öyleyse bunun yerine gelmesi lazım.” Bunun yanı sıra nikâh törenlerinde klasikleşmiş “1 çocuk garip, 2 çocuk rakip, 3 çocuk denge, 4 çocuk berekettir; gerisi Allah kerimdir” ifadelerine başvurmaktadır

(Sabah, 20.09.2014). Kadın bedeninin devletin nüfus politikalarının bir aracı haline getirilmesine feminist kesimler tepki vermiştir. Buna göre, kadınların kaç çocuk doğuracakları ya da doğurup doğurmayacakları kadın hakları temelinde ele alınması gereken bireysel bir konudur. Hükümet politikaları ile kadının bedeni üzerindeki haklarına müdahale edilmesi kadınların tepkilerinin odağında yer almıştır. Yine İslamî muhafazakâr söylemlerin temelinde yer alan aile söylemi ve kadının “anne” olarak kutsanması, kadınların tepkilerini yöneldiği bir diğer söylem olmuştur.

Ak Parti'nin kadın politikalarına yönelik gelişen eleştirel diskurun dinamik çerçevesini belirleyen ana grubunu seküler feministler, diğer eleştirel odağı ise Müslüman kadınlar oluşturmaktadır. Çalışmanın ana sorunsalını temellendiren bu ikinci gruptan hareketle çalışmanın üçüncü bölümünde, Müslüman kadınlarla gerçekleştirilen derinlemesine mülakatlar ve saha araştırmasından elde edilen veriler üzerinden Ak Parti dönemi kadın politikaları analiz edilecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SAHADAN SESLER: İNANÇ, KİMLİK VE SİYASET ÜZERİNE MÜSLÜMAN KADINLARIN TANIKLIKLARI

3.1. Araştırmanın Yöntemi: Veri Toplama Süreci, Katılımcı Profili ve Sınırlılıklar

Bu araştırma, “Müslüman Kadınların Ak Parti Dönemi Kadın Politikalarına Yönelik Tutumları” başlığı altında, İslamî feminizm eksenindeki teorik tartışmalardan hareketle Türkiye’deki Müslüman kadın aktörlerin Ak Parti dönemi kadın politikalarını nasıl değerlendirdiklerini sorunsallaştırmaktadır. Araştırmada, bu sorunsaldan hareketle Türkiye’de yaşayan ve farklı kitle örgütlerinde aktif olan Müslüman kadınların Ak Parti döneminde yaşadığı sorunları, kişisel ve toplumsal deneyimleri ve iktidarın kadın politikasına yönelik tutumlarını değerlendirmek amacıyla saha çalışması yapılmıştır. Çalışma, bu bağlamda nitel araştırma kapsamında yer alıp incelenen grubun kendine has yaşanmışlıklarını ve bu yaşanmışlıklara yükledikleri anlam dünyasını derinlemesine kavrayabilmek adına, yöntemsel olarak fenomenolojik ve yorumsamacı bir yaklaşımdan hareket etmektedir. Nitel araştırma, araştırmacıların fenomenleri anlamak, açıklamak ve yorumlamak için kullandıkları bir araştırma yaklaşımıdır. Bu yöntem, nitel veri toplama ve analiz süreçlerine dayanır ve genellikle derinlemesine bir kavrayışa ulaşmak, bireylerin deneyimlerini ve bakış açılarını keşfetmek, karmaşık süreçleri açıklamak veya belirli bir kültürel veya sosyal bağlamı anlamak için kullanılır. Nitel araştırma, nicel araştırmadan farklı olarak, verileri rakamlarla değil, metin, görüntü veya ses gibi dilsel olmayan biçimlerde toplar ve analiz eder (Creswell, 2021, ss. 48-49).

Araştırmaya katılan kadınların güvenlik algıları, gelecek beklentileri ve mücadele yöntemleri doğrudan bu deneyimi yaşayan kişilerin söylemleri üzerinden

çözümlemişdir. Bu doğrultuda çalışmada nitel araştırma desenlerinden fenomenolojik araştırma esas alınmıştır. Fenomenoloji, bireylerin yaşantılarını nasıl içselleştirdiklerini betimleyen bir araştırma aracıdır. Bu desen, katılımcıların deneyimlerine ulaşmayı hedef almaktadır. Söz konusu fenomenleri tam anlamıyla kavrayabilmek adına araştırmacı, birincil ağızdan aktarılan anlatılara ihtiyaç duymaktadır. Bu da ancak bu süreci bizzat yaşamış bireylerle yapılan yapılandırılmış görüşmeler sayesinde mümkün olmaktadır (Patton, 2018, s.104).

Görüşme yöntemi, bilimsel araştırmalarda hedeflenen sorulara yanıt bulmak amacıyla veri toplama aracıdır. Bu yöntem, araştırma konusu üzerinde yüzeysel verilerin ötesine geçerek derinlemesine bilgi elde etmeyi amaçlamaktadır. Bu süreçte araştırmacı, mülakat sırasında ortaya çıkan verilerin birbiriyle olan ilişkileri ve çelişkileri araştırmacı tarafından titizlikle incelenmektedir. Araştırmacının buradaki hedefi, elde edilen verilerle ‘büyük resmi’ kavramak ve bu verileri aktarmaktır (Büyüköztürk ve diğerleri, 2021, ss. 159-160). Sonuç olarak, verileri parçadan bütüne ulaştırarak anlamlandıran kapsamlı bir yorumlama sürecidir. Toplanan her bir veri, tek başına bir anlam taşımaktan ziyade, araştırmanın ana izleğini oluşturmaktadır. Başarılı bir mülakat süreci, katılımcıların içsel dünyasına, fikirlerine ve inanç sistemine yönelik objektif veriler toplama becerisine dayanmaktadır.

Araştırma kapsamında Türkiye’de ikamet eden ve Müslüman kadın hareketi içerisinde yer alan 10 kadınla derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu yöntem, görüşülen bireylerin zihinsel dünyalarını, hissiyatlarını ve tecrübelerini kapsamlı bir biçimde analiz etme fırsatı sunmaktadır. Özellikle açık uçlu sorular aracılığıyla, incelenen konu üzerinde yüzeysel bilgilerin ötesine geçilerek derinlemesine bir perspektif sunulmaktadır. Bu çalışma kapsamında veriler, yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak elde edilip, süreç kayıt altına alınmıştır. Yarı yapılandırılmış soru listesi, araştırmacıya önceden hazırlanmış bir çerçeve sunduğu için veri toplama sürecinde sistematik bir düzen sağlamıştır.

Araştırmanın başlangıç aşamasında, Müslüman feminist sivil toplum kuruluşlarına üye olan kadınlarla görüşülmesi planlanmış ve bu doğrultuda öncelikli olarak Başkent Kadın Platformu hedeflenmiştir. Ancak dernek faaliyetlerine son verdiği için örneklem arayışı farklı sivil toplum örgütlerine kaydırılmış; bu platforma

üye kadınlara ise bireysel yollarla ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu süreçte Havle Kadın Derneği gibi yapılarla iletişime geçilmiş fakat dernek yönetimi, yoğunluklarını gerekçe göstererek akademik çalışmalara kurumsal destek sağlayamayacaklarını belirterek talebi geri çevirmiştir. Bu gelişmeler üzerine araştırma örneklem değiştirilerek, 2000 yılından itibaren farklı kadın örgütlenmelerinde aktif rol almış Müslüman kadınlara odaklanılmıştır. Böylece belirli bir örgütlenmeye mensup kadınların o örgütün faaliyetleri içerisindeki eylemleri dâhil görüşlerine başvurmak yerine farklı örgütlenmelere mensup kadınların daha geniş bir örneklem içerisinde görüşlerine odaklanılmıştır. Potansiyel katılımcılarla kurulan temaslarda ise bazı adaylar, görüşme sürecini “ücretsiz iş yükü” olarak değerlendirdikleri gerekçesiyle çalışmaya dâhil olmayı kabul etmemiştir. Bazı katılımcı adayları ise özellikle Ak Parti ile ilgili sorulara yönelik tedirginliklerini dile getirmiştir. Bu çekincenin özellikle genç yaştaki katılımcılar arasında daha belirgin olduğu ve mevcut siyasi konjonktürün yarattığı hassasiyetlerden kaynaklandığı gözlemlenmiştir. Bununla birlikte, kadınların bir kısmı kendilerini Müslüman feminist olarak tanımlarken bazıları feminist olarak tanımlamadıklarını ifade etmiştir. Bu nedenle çalışmada, giriş bölümünde de ifade edildiği üzere daha geniş bir evreni karşılayan kadın örgütlerinde çalışan “Müslüman kadınlar” ifadesi tercih edilmektedir.

Örnekleme yapılırken kartopu tekniği kullanılmıştır. Bu bağlamda, potansiyel sahibi olabilecek kişilerle ilk temas kurulduktan sonra katılımcıların yönlendirmeleri ve referansları aracılığıyla, araştırmanın kapsamına uygun diğer kişilere ulaşılmıştır. Böylece örneklem, zincirleme bir şekilde genişletilerek veri toplama süreci tamamlanmıştır.

Çalışmanın örneklemini oluşturan Türkiye’deki 10 Müslüman kadın ile derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda 9 görüşme, coğrafi ve ekonomik kısıtlılıklar nedeniyle Zoom programı üzerinden dijital ortamda gerçekleştirilmiştir. Bir görüşme ise araştırmacı ve katılımcı aynı şehirde ikamet ettiğinden yüz yüze gerçekleştirilmiştir. Süresi 60 dakika ile 90 dakika arasında değişkenlik gösteren bu görüşmelerde, katılımcıların anlatılarına müdahale edilmemiş ve sorular görüşmenin doğal akışına göre esnek bir biçimde yöneltilmiştir. Görüşme formu üç ana bölümden oluşmaktadır: İlk bölümde katılımcıların sosyo-demografik bilgilerini belirlemeye yönelik standart sorulara yer verilmiştir. İkinci bölümde ise,

İslam ve feminizm birlikteliğinin mümkün olup olmadığını, 28 Şubat süreci ve Ak Parti kadın politikalarına dair açık uçlu sorular sorulmuştur. Üçüncü bölümde ise, katılımcıların dernek üyelik süreçleri ve bu süreçte sosyal çevrelerinden aldıkları tepkiler ile ilgili sorular yönlendirilmiştir. Bu sorular, araştırmanın ana temasını oluşturan “Müslüman Kadınların Ak Parti Dönemi Kadın Politikalarına Yönelik Tutumlarını” anlamaya yönelik tasarlanmış ve yarı yapılandırılmış bir görüşme kılavuzu uygulanmıştır. Araştırma sorularının tamamı çalışmanın ekinde yer almaktadır.

Araştırmanın veri toplama aşamasında, katılımcıların rızası alınarak görüşmeler kayıt altına alınmış ve eş zamanlı notlar tutulmuştur. Katılımcılara araştırmanın niteliği hakkında bilgilendirme yapılmış, verilerin tamamen anonim tutulacağı ve yalnızca akademik amaçlarla kullanılacağına dair güvence verilmiştir. Bu doğrultuda, kimlik bilgilerini korumak adına her görüşmeciye bir müstear isim (kod adı) atanmıştır. Metin içerisinde yer verilen doğrudan alıntılarda, gerçek kimlikler yerine belirtilen bu takma isimler (Gülay, Zeynep vb.) kullanılarak veri güvenliği sağlanmıştır.

Veri analiz sürecinde kullanılan tematik çerçeve; İslam ve feminizm ilişkisi, 28 Şubat sürecinin tarihsel arka planı ve gelişimi ile Ak Parti dönemi (2002-2025) kadın politikalarına yönelik tutumları etrafında şekillenmektedir. Analiz aşamasında, Müslüman kadınların kamusal alandaki temsiliyetleri, siyasi söylemler, hükümet politikalarına yönelik eleştirel yaklaşımları üzerinde durulmuştur. Böylelikle, katılımcıların hem geçmişe dönük deneyimleri hem de güncel siyasi konjonktürle kurdukları etkileşimleri ortaya konulmaktadır. Ayrıca bu tarihsel dönem, Türkiye’de çalışmanın ikinci bölümünde de aktarıldığı gibi Türkiye’de İslamî feminizmin ortaya çıktığı ve geliştiği döneme karşılık gelmektedir. Bu bakımdan, 1990’lı yıllar ve 28 Şubat süreci 2000’lerden günümüze uzanan süreci kavramak için oldukça önemlidir. Araştırmanın her aşamasında bilimsel tarafsızlık başta olmak üzere etik ilkelere bağlı kalınmış, katılımcıların özgün deneyimlerinin doğru bir biçimde raporlanması hedef edinilmiştir. Veriler özünden koparılmadan yorumlanmıştır. Buna ek olarak, çalışma yayın sürecine girmeden saha verilerini görmek isteyen katılımcılara da yazılı metin mail yoluyla iletilmiş ve katılımcıların onayları alınmıştır.

Aşağıda katılımcı Müslüman kadınların yaş, eğitim düzeyi, medeni durum ve üye oldukları bazı kadın derneklerine dair bilgiler yer almaktadır. Katılımcıların beşi 32-43 yaş aralığında (genç kuşak) diğer beşi ise 53-63 yaş aralığında (orta-üst kuşak) bulunmaktadır. Bu yaş dağılımı, çalışmanın farklı kuşakların görüşlerini ele alarak daha kapsamlı ve karşılaştırmalı bir analiz sunmasına olanak sağlamıştır.

Tablo 3. 1. Araştırma Kapsamında Görüşme Gerçekleştirilen Kadınlara Ait Veriler

	Yaş	Medeni Durum	Eğitim Durumu	Meslek	Üye Olduğu Bazı Kadın Dernekleri
Gülây	63	Evli	Doktora	Emekli Akademisyen	Başkent Kadın Platformu
Elif	62	Evli	Doktora	Akademisyen	Başkent Kadın Platformu
Rukiye	65	Evli	Yüksek Lisans	Akademisyen	Başkent Kadın Platformu
Nisa	60	Evli	Doktora Öğrencisi	Akademisyen	Başkent Kadın Platformu
Esra	56	Evli	Yüksek Lisans	Ziraat Mühendisi	Başkent Kadın Platformu
Zeynep	43	Bekâr	Doktora	Akademisyen	Başkent Kadın Platformu
Meryem	35	Bekâr	Doktora Öğrencisi	Akademisyen	Reçel Blog
Merve	36	Evli	Lisans	Tercüman	Reçel Blog
Leyla	35	Bekâr	Doktora Aşaması	Akademisyen	Reçel Blog
Melike	32	Evli	Yüksek Lisans	Serbest Meslek	5Harfliler

Bu çalışma, Müslüman kadınların Ak Parti dönemi kadın politikalarına yönelik tutumlarını çözümlenmeyi amaçlamaktadır. Ancak, elde edilen verilerin yorumlanması ve genel sonuçlara ulaşılması noktasında bazı sınırlılıklar mevcuttur. Araştırmada elde edilen bulguların kapsamını ve genellenebilirlik düzeyini etkileyebilecek olan kısıtlar şunlardır:

Örneklem Sınırlılığı: Araştırma, Türkiye’de yaşayan 10 Müslüman kadın ile sınırlı bir örneklem üzerinden yürütülmüştür. Örneklem grubunun kısıtlı yapısı, elde edilen verilerin farklı düzeydeki tüm kadınlara genellemesini zorlaştırmaktadır. Bu doğrultuda araştırma, genel bir sonuç sunmaktan ziyade ele alınan grubun görüşlerini yansıtmaktadır. Ancak, bu durum nitel araştırmaların doğasında olup anket tarzı uygulamalar daha genellenebilir sonuçları hedeflemektedir.

Yerel Bağlam Sınırlılığı: Araştırma, Türkiye ile sınırlanmıştır. Dolayısıyla elde edilen sonuçlar, farklı ülkelerde ve kültürlerde yaşayan Müslüman kadınların deneyimlerini yansıtmayabilir.

Toplumsal Baskılar ve Katılım Sınırlılığı: Müslüman kadınlar, hem kendi cenahlarından hem de seküler cenahtan tepkiler almaktadır aynı zamanda mevcut iktidarın politikalarına yönelik gerçek tutumlarını aktarmaya çekinebilir veya dolaylı yünden aktarabilir. Ancak yine de kadınlara isimlerinin gizli tutulacağı yönünde güvence verilebilecek araştırmanın güven düzeyi en yüksek biçimde sürdürülmesi sağlanmaya çalışılmıştır.

Katılımcıların Görüşmelerinin Öznel Doğası: Çalışma, katılımcıların kişisel deneyimlerine dayanmaktadır. Katılımcıların yaşantıları ve duygusal durumları anlatımlarını etkileyebileceğinden, elde edilen veriler mutlak bir bilgiden ziyade kişisel düşünceleri, bireysel ve toplumsal yaşam deneyimlerini yansıtmaktadır.

Zaman ve Kaynak Kısıtlamaları: Çalışma, kısıtlı bir zaman diliminde ve kaynaklarla yürütülmüştür. Bu durum, çalışmayı belirli bir çerçeveye sınırlandırmıştır. Ancak teknolojik yöntemlerin kolaylaştırıcılığı sayesinde görüşmelerin verimliliği yüz yüze görüşmelere yakın bir düzeydedir.

Dinamiklerin Toplumsal ve Kültürel Değişkenliği: Çalışma verileri, 2025 yılının sosyal ve kültürel durumunu yansıtmaktadır. Gelecekte yaşanan toplumsal değişimler, siyasi kararlar ve ekonomik etkenler bu verilerin farklı yorumlanmasına

yol açabilir. Bu sınırlandırmalar araştırma süresince en aza indirgenmiştir. Ancak, verilerin yorumlanması sırasında bu sınırlılıkların göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Ayrıca, Ak Parti dönemi 2002’de beri süregelen kesintisiz bir iktidar dönemi olduğundan bazı görüşme verileri daha eleştirel iken bazıları daha yapıcı ve olumlu seyretilmektedir. Bu da 2002-2025 arasında farklı dönemlerde Ak Parti politikalarına dönük tutumların incelenmesinde verilerin titizlikle değerlendirilmesini gerektirmiştir.

3.2. Araştırma Bulguları

Türkiye’de, 2002 yılından bu yana yaşanan siyasal ve toplumsal dönüşümler kadın politikaları üzerinde etkili olmuştur. Söz konusu dönem aralığında kadınların kamusal ve özel alandaki görünüşleri en çok tartışılan konu başlıkları arasındadır. Ak Parti dönemi, kadın hakları ve aile politikaları açısından İslamî muhafazakâr bir çizgide ilerlemiştir. The World Economic Forum (WEF) tarafından 2023 yılında hazırlanan Küresel Cinsiyet Uçurumu Raporu’na göre Türkiye’nin dünya genelinde puanı 0.638 olarak belirlenmiştir. 2022 yılına kıyasla Türkiye’nin 5 basamak gerilediği görülmektedir (WEF, 2023). Bu doğrultuda kamusal alan, Müslüman kadınlar için bir mekân olmanın ötesine geçmiş ve kimliklerini inşa ettikleri bir yapıya evrilmiştir.

Adalet Bakanlığı tarafından sunulan istatistiksel verilere göre kadın cinayetlerinde 2002 ile 2009 arasında %1.400 gibi bir artış yaşandığı tespit edilmiştir. 2009 yılında 126 olan kadın cinayeti, 2010 yılında ise 204’e yükselmiştir. 2011 yılında 134’e, 2012 yılında ise 147’ye gerileyen kadın cinayetleri bu tarihten sonra artmaya devam etmiştir. 2013 yılında 232, 2014 yılında 291 ve 2015 yılında 294, 2016 yılında 292 ve 2017 yılında 354 seviyesine ulaşmıştır. Cinayet sayıları 2018 yılında 409, 2019 yılında 425, 2020 yılında 419, 2021 yılında 433, 2022 yılında 409, 2023 yılında 418, 2024 yılında 437 ve son olarak 2025 yılında ise 455 olarak kayıtlara geçmiştir (<https://www.stgm.org.tr/>). Bu veriler ışığında, ülkemizde kadın cinayetlerinin yıllar içerisinde dramatik bir artış gösterdiği tespit edilmiştir.

Ak Parti’nin kadın politikaları Müslüman kadınların eğitim ve istihdam alanlarında görünürlüğünü artırmıştır ancak partinin İslami muhafazakâr ideolojik tutumu ile bu politikalar tam bir özgürleşmeyi sağlayamamıştır. Müslüman kadınlar modernitenin ve geleneksel söylemlerin arasına sıkışmıştır. Zira Müslüman kadınlar

hem seküler hem de muhafazakâr kesimden eleştirilerin odağında olmuştur. Bu doğrultuda Müslüman kadınların Ak Parti dönemi kadın politikalarına yönelik tutumları değişen Türkiye'nin sosyo-politik yapısı ve Ak Parti'nin iktidar olduğu süreçte ideolojik salınımları ile doğrudan ilişkilendirilebilir. Bu durum, kadınların yaşam kalitesini ve görünümünü etkilemiştir. İktidarın ilk yıllarında Avrupa Birliği'ne uyum süreçleri ve liberal akımların etkisiyle kadın politikaları daha özgürlükçü ve yapıcı bir tutum sergilemiştir. Ancak ilerleyen süreçlerde partinin otoriterleşme sürecinin hızlanması, kadın politikalarının niteliğini değiştirmiştir. Bu ideolojik dalgalanmalarla birlikte Müslüman kadınların partiye bakışı değişmiş ve kadınların hem gündelik yaşam kalitesini hem de toplumsal görünümünü etkilemiştir. Çalışmanın saha verilerine dayanan bu bölümünde analizler beş ana başlıkta toplanmaktadır. İlk olarak İslam ve feminizm ilişkisine yönelik yaklaşımlar ele alınmakta, ardından hak savunuculuğundaki kritik eşikleri temsil eden yasal güvenceler ve kurumsal dönüşümler incelenmektedir. Sürecin siyasi boyutunu anlamak adına Ak Parti dönemi kadın politikaları değerlendirilmektedir. Son olarak ise Türkiye'deki Müslüman kadın hareketi örgütlenmeleri üyelik süreçleri, toplumsal algılar ve değişen siyasi dengeler çerçevesinde analiz edilmektedir.

3.2.1. İslam ve Feminizm İlişkisine Yaklaşımlar

Müslüman kadınların İslam ve feminizm arasında kurdukları ilişki heterojen bir yapı sergilemektedir. Bazı kadınlar, feminizmin İslam'ın sunduğu hak ve özgürlüklerle uyumlu olduğunu savunarak bu iki kavramı bütünleştirici bir perspektifle ele almaktadır. Buna karşın bazı Müslüman kadınlar, feminizme daha mesafeli bir tutum sergileyerek onu dışsal bir araç veya ideoloji olarak değerlendirmekte; bu noktada Müslüman kimliğini temel özne olarak konumlandırmaktadır. Bu doğrultuda bazı katılımcılar, İslam'ın özünde kadın haklarını savunan, eşitlikçi ve adil bir sistem olduğunu, dolayısıyla feminizm ile İslam arasında kavramsal bir çelişki bulunmadığını vurgulamaktadır.

Leyla Hanım, İslam'ın doğuşunu başlı başına bir feminist hamle olarak niteleyerek bu uyumu şu şekilde dile getirmiştir:

“İslam'ın geldiği coğrafyada kadınlara nasıl bir bakış açısı vardı? Bir kere buradan başlayalım, bizim çocukluğumuzla ilgili izlediğimiz filmler vardı.

Kadınları diri diri toprağa gömüyorlar. Yani kadın, vatandaş falan değil. Yani vatandaş kısmını geçiyorum, aile bireyi olarak bile görünmüyor. Çocuk sayısı olarak sayılmıyor. Keza hâlâ bizim toplumumuzda bile bir kesimde öyle görünebiliyor. Dolayısıyla İslamiyet geldiğinde aslında zaten feminist bir hamle olarak geliyor” (Leyla, 35, Akademisyen).

Katılımcı Gülay Hanım ise İslam’ı her iki alanda adalet ve barış hedeflerinde birleşen ilkeler bütünü olarak gördüğünü belirterek feminizmle çelişmediğini iddia etmektedir:

“İslam benim için inanılan bir din. İnananlarının hayatını biçimlendirme, yaşamlarını düzenleme çerçevesinde onun geniş temsili altında olmaya çalışılan bir inanç, kabul ve ilişkiler anı ifade eder diye düşünüyorum ve bu çerçevede kendimi hem bir insan hem bir kadın insan olarak, dinin yeryüzündeki bir öznelerden birisi, insan türünün iki cinsinden biri olan kadın olarak o dini, mensubiyeti kıymetli, değerli buluyorum. Çünkü inandığım din, hayatın içinde oluşu hem de ilişkiler ağını düzenleyen ilkeleri içerdiği için benim için önemli. Bu çerçevede feminizmle de ilişkilendiriyorum. Din, hayatımı biçimlendirmesi ve orada bir kadın olarak bir karşılık görmem dolayısıyla oraya ait hissettiğim gibi, feminizmde de bir kadın olarak kendimi oraya ait hissettiğim ve kadın yaşamına dair çok haklı, eleştirel ve kurucu önerilerle o çeşitliliği, yelpazesindeki çeşitliliği de dikkate alarak, kendimi onunla da ilişkili buluyorum ve bu çerçevede İslam benim için kıymetli, feminizmde bir ideolojik duruş açısından değerli ve ilişkilenebilir bir şey olarak görüyorum. Çünkü her ikisi de insan yaşamına ve yeryüzünde barışın, adaletin, eşitliğin yaygınlaştırılması ve haksızlığın ortadan kaldırılması hedefini biri ilahi kaynaklı olarak, birisi beşeri kaynaklı olarak bir önerisi, iddiası olan ilkeler bütünü diye bakıyorum. O çerçevede İslam ve feminizm arasında çoğunun gördüğü veya bazılarının iddia ettiği gibi çelişkiler, çatışmalar değil, hak temelli arayışlar için kıymetli katkılar olduğunu düşünüyorum” (Gülay,63, Akademisyen).

Katılımcı Nisa Hanım benzer bir şekilde kavramların zıtlık değil, bir “ortak küme” oluşturduğunu dile getirmektedir:

“Benim anlayışım feminizme yönelik olarak, özellikle kadınların tarih boyunca ikincilleştirilmesine bir itiraz olarak çok genel bir anlayış olduğunda kendimi bu hareketin içinde görmekte hiçbir sıkıntım yok. (...) En geniş anlamda yani bütün tarihteki ve günümüzdeki eşitsizlikleri gören ve bunun üstesinden gelmeye çalışan

akımın içindeyim tabii ki. Buna bir kadın hareketi diyebiliriz ve bana göre de İslam bütün adaletsizliklere karşı olduğu gibi yani çakışan pek çok yönü var feminizmle. Ama aynı İslam'a başkası tam tersine kadına yönelik baskıcı uygulamaların meşruiyet ve referans kodu olarak da söyleyenler var tabii ki. Evet, bazı kesimler Müslüman ve feminizm kavramlarını çok zıt, oksimoron bir kavram olarak alıyorlar. Ama karşı bir duruş sergilemiş oluyorsunuz siz. Yani hem İslam'dan hem feminizmden ne anlaşıldığını bağlı olarak, bana göre hiç de birbirine zıt değil, birbirini destekleyen, pek çok çakışan yönleri olan bir ortak küme "(Nisa, 60, Akademisyen).

Bazı katılımcılar, İslam dinini feminizm ideolojisi ile aynı kefeye koymamaktadır. Bu yaklaşımın temelinde, İslam'ın hayatın tüm alanlarını kuşatan, bütüncül ve ilahi bir nizam ve din olduğu inancı yatmaktadır. Bu bakış açısı ile feminizm, belirli amaçlar için bir araç olarak dünyevi bir ideoloji olarak ele alınmaktadır. Bu doğrultuda, İslam dininin hâlihazırda özünde var olan fakat zamanla 'gelenek' kisvesi altında üstü örtülmüş ve görmezden gelinen kadın haklarını yeniden gün yüzüne çıkarmak için bir yöntem vazifesi görmesi gerektiğini savunmaktadır. Bunun için yerleşik geleneklerin ve ataerkil yorumların dini metinlerin önüne geçtiği noktalarda, müdahale ederek kadının gerçek haklarını alması temel gayedir. Bu bakış açısı ile feminizm, İslam'da var olan adaleti tekrar tesis etmek için bir araç niteliği taşımaktadır. Katılımcı Merve Hanım, bu durumu şöyle değerlendirmektedir:

"İslam sonuçta bir din. (...) Ama en nihayetinde bu bir vahiydir ve bir inanç meselesidir. Kalple alakalı bir şeydir yani. Dolayısıyla bir dinle seküler diyebileceğimiz bir ideoloji arasında İslam'la komünizm, İslam'la kapitalizm, İslam'la sosyalizm arasında nasıl bir ilişki varsa feminizmle de öyle bir ilişki olduğunu düşünüyorum. Yani aslında bir ilişki olduğunu düşünmüyorum. Fakat şöyle bir şey var, feminist bilinç dediğimiz şey, belki Müslüman kadınlara bu İslam'ın bize zaten tanıdığı, zaten verdiği hakların algılanmasını ve onları tekrar talep etmemizi, yani reclaim dediğim şeyi yapmamız belki feminist bilinç sağlayabilir" (Merve, 36, Tercüman).

Katılımcı Zeynep Hanım da kavramlar arasında yapısal bir ayrım yaparak, konuyu kimlik siyasetinden uzak bir yerden aldığını şu sözlerle belirtmiştir:

"Şimdi feminizm bir teoloji. İslam'la bir tanış biçimi, bir din. 20'li yaşlardayken yani ben biraz daha işin aktivizm boyutundayken bu şeyleri birbirine bağlamak

çok kolay, basitti. Feminist olmak bir kimlikti. Müslüman olmak bir kimlikti. Bu kimliklerin bağdaşabileceğini düşünüyorduk. Hala daha düşünüyoruz. Sosyal Kadınların sosyal ve politik hayatta yer almalarına dair çerçevenin biraz daha farklılaşması yani bu kadın bakış açısından uzaklaşmak değil de tanımlarla kimlik siyasetinden uzaklaşmak belki. O yüzden feminizm ve İslam arasında bir ilişki dediğimiz zaman baloncuklar uçuşmaya başlıyor zihnimizde. Ama bir kadın mücadelesi söz konusu ise kadınlara dair, kadın olmaya dair bir mücadele söz konusu ise bunu işte Müslüman kadınlar olarak neresinden tutabiliriz gibi bir soru olabilir. Çünkü İslam'la bir ilişki dediğim gibi hangi bağlamda ele alınacağına bağlı bu. Bir ideoloji dediğim gibi en nihayetinde ve birçok farklı şekillerde topluma tezahür eden, sivil topluma tezahür eden bir ideoloji, bir tarafta da bir inanış biçimi var” (Zeynep, 35, Akademisyen).

Katılımcı Elif Hanım, kendi deneyimleri üzerinden İslam ve feminizm ilişkisini şu şekilde aktarmıştır:

“Yani ben başlangıçta İslam ve feminizm arasına bir ilişki kurmuyordum açıkçası. Burada tabii şöyle bir şey, Türkiye’deki ilk feminist literatürün sosyalist feministler tarafından üretilmiş olması, onların da zaten İslam’ı veya dindar kadınları reddeden bir tutum takınmış olması, bizim de öyle bir ilişki kurma ihtiyacı duymamamıza yol açtı. Zaten feminizm gündemimizde yoktu yani... Biraz da şuna denk geldi. Sosyalist feministlerin Türkiye’de feminist mücadeleye başlama dönemleri benim gibi bizim platformun (Başkent Kadın Platformu) kurucu arkadaşlarının hayatlarının en yoğun olduğu bir dönem. Yani yeni evlenmişiz, çocuklarımız var, çalışıyoruz, hepimiz aşağı yukarı aynı zamanda işte doktora yapmaya çalışıyoruz, akademik çalışmamız var, bir de platform var. Bu yoğunluk içinde biz oturup da feminizm okuması yapmadık. Fakat feminist kadınlarla veya kadın hakları savunmuş kadınlarla karşılaştıkça, bunlar da tabii güzel karşılaşmalar değildi aslında. Yani onlar tarafından hep taciz edildiğimiz veya istenmediğimiz veya sürekli negatif bir atmosferin olduğu, katılmamamızla atmosferin negatifleştiği ilişkilerdi.” (Elif, 62, Akademisyen).

Elif hanımın ifadelerinden anlaşılacağı üzere, Türkiye’de Müslüman kadınların hak mücadelesi başlangıç aşamasında feministler tarafından olumlu karşılanmamıştır. Merve Hanım ise, İslamî feminist hareketin maruz kaldığı baskının çok katmanlı olması nedeniyle daha sert bir zeminde hareket ettiğini şu sözlerle aktarmaktadır:

“Müslüman feministlerin politikalarını daha cesur buluyorum çünkü birkaç katmanlı bir baskıdan hareket ediyorlar. [...] Hem Müslüman erkeklerle karşı karşıya gelmemiz gerekiyor hem de dinden çıkmadığımızı anlatmamız gerekiyor. Çok fazla katmandan geçtiği için birazcık daha sert bir politikası var Müslüman feministlerin.” (Merve, 36, Tercüman).

Sonuç olarak, katılımcıların anlatıları incelendiğinde, İslam ve feminizm arasındaki etkileşim tek tip bir yapı olmadığını aksine inancın kaynağına yaklaşım ve tarihsel tecrübeler ışığında iki temel perspektife ayrıldığı görülmektedir.

Birinci grup, İslam ve feminizmi uyumlu ve birbirini destekleyen yapılar olarak değerlendirmektedir. Bu bakış açısına göre, İslam, kadını ikincil konumdan çıkararak ve ona haklarını teslim eden devrimci bir “feminist hamle” niteliği taşımaktadır. Bu doğrultuda katılımcı Leyla Hanım, İslam’ın kadını “baş tacı eden” bir sistem olarak geldiğini ve ayetlerin adeta toplumsal ihtiyaçlara göre kendini “güncellediğini” savunmakta ve yaşanan tıkanıklığı “Arap kültürü” ve geleneğinin baskın çıkmasına bağlamaktadır. Benzer şekilde katılımcı Melike Hanım, adalet ve haysiyet duygusunu doğrudan İslam’dan aldığını ifade ederek, inancın özgürlükçü özü ile feminizmin hak arayışını aynı potada eritmektedir. Katılımcı Gülay Hanım ise her iki alanın da yeryüzünde barış ve adaleti tesis etmeyi hedefleyen, biri ilahi diğeri beşeri kaynaklı “ilkeler bütünü” temsil etmektedir.

İkinci grup ise İslam ve feminizm arasında daha mesafeli ve araçsal bir ilişki olduğunu belirtmekte, feminizmi bir hak mücadele yöntemi olarak ele almaktadır. Bu yaklaşımda İslam “vahi” ve “inanç” temelli ilahi bir düzlemde ele alınmakta, feminizm ise “profan” bir ideoloji olarak değerlendirilmektedir. Katılımcı Merve Hanım, bu iki alan arasında kategorik bir ilişki görmemekle birlikte, feminizmi dinde zaten var olan ancak geleneksel veya kapitalist sistemle üstü örtülmüş “hakları geri almak” için kullanılan bir “farkındalık bilinci” olarak tanımlanmaktadır. Bu mesafeli duruşun arkasında, Elif Hanım’ın vurguladığı gibi, Türkiye’de seküler feminist hareketin dindar kadınları dışlayan ve “negatif atmosfer yaratan” tarihsel geçmişi yatmaktadır. Katılımcı Meryem Hanım ise tanımlardan ve “kimlik siyasetinden” uzaklaşarak, feminizmi iktidar mekanizmalarına ve kapitalizmin kadını sömürmesine karşı bir “özgürleşme alanı” olarak değerlendirmektedir.

Sonuç olarak görüşme verileri, Müslüman kadınlar için feminizmin bazen İslam'ın adalet vaadinin modern bir adı, bazen ise geleneksel baskılara karşı kullanılan bir aracı anahtar olduğunu ortaya koymaktadır. Bu ayrım Müslüman kadınların modern dünyada hem dini referanslarını koruyup hem de haklarını talep edebilecekleri hibrit bir özellik göstermektedir.

3.2.2. 28 Şubat Süreci: Travmatik Miras ve Hak Mücadelesinin Temelleri

Müslüman kadınların hak mücadelesinin temelinde 28 Şubat sürecinin ağır tecrübeleri yatmaktadır. Bu dönem, özellikle dindar kadınlara yönelik bir “yıpratma operasyonu” olarak hafızalarda yer etmiştir. Bu bağlamda katılımcılar, 28 Şubat'ın yasaklarının kalkmış olmasının yeterli olmadığını ve darbenin zihinsel bir kod olarak varlığını devam ettirdiğini belirtmektedir. Bu konu ile ilgili Gülay Hanım şu sözleri söylemiştir:

“Postmodern darbenin etkileri sadece kadın alanında değil, bence o darbenin genel iddialarını gözleyerek günümüz siyasetindeki birçok şeyi de gözlemlemek mümkün aslında. Çok sanki farklı bir hareket iktidardaymış gibi görünüyor. Bilhassa 2010'dan sonra çok ciddi anlamda birçok şeyin devam ettiğini düşünüyorum. Yani onun bir devlet politikası haline dönüşmüş farklı şeyleri, etkileri olduğunu gözlemliyorum. Kadın meselesi çerçevesinde 28 Şubat ciddi anlamda kadınlara yönelik bir tırnak içerisinde bilhassa dindar başörtülü kadınlara yönelik bir yıpratma operasyonu olarak icra edildi. [...] Bu toplumun birtakım dini değerleri vardı. Bu dini değer ve gelenekle birlikte kadınların çok önemli bir kısmı başörtülüydü. Başörtülülük çok sıradan, çok halktan, annemizin, ninemizin, işte hep kendilerinde dediği gibi -bizim ninelerimiz de başörtülüydü falan- o yasakçuların dilinde bu vardı. Bu kadar toplum için çok sıradan ve doğal bir kıyafet ötekileştirilerek bütünlerle marjinal bir olgu haline dönüştürüldü. 28 Şubat'ın yaptığı en büyük kötülük bu oldu” (Gülay, 63, Akademisyen).

Zeynep Hanım ise, bu konuyla ilgili görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir:

“28 Şubat bir zihniyet olarak devam ediyor. Şu anda kanunlarda başörtüsüyle ilgili herhangi bir düzenleme yok ve bu durum hala Ak Parti iktidarının elinde tuttuğu bir koz şeklinde. Yarın öbür gün işler değiştiğinde, Ak Parti iktidarda olmadığına sanki yeniden bir kararnameyle kılık kıyafet düzenlemeleri

getirilebilir gibi bir hukuki süreçteyiz. Bu tarz hak ihlallerinin anayasal güvence altına alınması gerekiyor” (Zeynep,43, Akademisyen)

Katılımcının belirttiği üzere, anayasal korumanın eksikliği başörtüsü konusunu her an değişebilecek bir “koz” haline getirmektedir. Bunun bir seçim malzemesi olarak kullanılmasına zemin hazırladığını söylenebilir. Bu durumun bir başka katılımcı bir ‘kukla’ gibi yönetilme hissi verdiğini şöyle ifade etmektedir: “bir oy aracı olarak kullandı ciddi anlamda o dokuz, on yıl kadınları gerçekten böyle kukla gibi oynattı” (Melike, 32, Serbest Meslek).

Meryem Hanım ise;

“Üzülerek söylüyorum ki birebir yaşayan kadınlar üzerinde psikolojik etkisi devam ediyor. Hayatı çok ciddi anlamda gecikmiş olan kadınlar var. Türkiye’nin yaralı nesli çoktur ve bu yaralı neslin bir kısmını başörtülü 28 Şubat mağduru kadınlar oluşturur. Başörtüsü meselesi hala hepimizin hayatında kendimizi, imajımızı yeniden sorgulamamıza neden olan politik bir mevzudur” (Meryem, 35, Akademisyen).

ifadesiyle, “yaralı nesil” ve “elimine edilme korkusu”, başörtülü kadınların zihninde hala taze bir travma olarak durmaktadır. Ancak bu korku sadece geçmişin bir kalıntısı değil, aynı zamanda bugünkü siyasi dengeleri belirleyen bir unsur olmuştur. Bir diğer katılımcı, bu durumun siyasi partiler tarafından nasıl yönetildiğini ve kutuplaşmadaki rolünü şöyle dile getirmektedir:

“Ak Parti kitlesi içerisinde Ak Parti’nin devamlılığını sağlayan bir argüman bu hala. Eğer onlar başa gelirse ilk yapacakları şey bizi kamusal alandan elimine etmek olacak ifadesi... CHP bunu engellemek için, önüne geçmek için bir sürü açılım yaptı kendi çapında. Ama Ak Parti bunu beslemeye devam ettiği sürece, çünkü bu Ak Parti’nin varoluşunu sağlayan bir şey, o yüzden de her ne kadar karşı taraflar bunu artık gidermeye çalışsa da mümkün olmayacak. Bence bugün kutuplaşma en çok Ak Parti tarafından besleniyor. CHP bu söylemi bıraktı ciddi anlamda. Yer yer eleştirdiğim bir yöntemle de olsa, başörtülü kadınları vitrinde kullandı, çok mu söylem bazında yaptı vs. Ama buna rağmen 28 Şubat’ın etkilerinin devam etmesini önlemeye çalışan politikalar... Karşılık bulması zor oldu çünkü Ak Parti kendi kitlesini hala hizalamaya devam ediyor aynı yerde” (Melike, 32, Serbest Meslek).

Katılımcıların görüşleri ekseninde, 28 Şubat'ın etkisinin günümüzde hâlâ canlılığını koruduğu söylenebilir. Bu bağlamda, başörtüsü sorununun siyasi bir propaganda malzemesine dönüştürülmesi ve anayasal güvenceye alınmaması, katılımcılar tarafından ciddi bir sorun olarak değerlendirilmektedir. Aynı zamanda eğitim hayatından geri kalan kişiler için büyük bir mağduriyet yarattığı söylenebilir. Bu konu hakkında Esra Hanım görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir:

“O dönemde okulundan olan insanların, ondan sonra işlerinden olan insanların 28 Şubat dönemi sona erdi. Ak Parti ile birlikte veya başörtüsü yasaklarının ortadan kalkmasıyla birlikte yeni nesil için artık etkisi sürmüyor. O postmodern darbeyi yaşamış olanların hayatında onun etkisi hiç bitmeyecek. Niye? Çünkü hayatları sekteye uğradı. Çalışma hayatlarından geride kaldılar. Okuma hayatlarından geride kaldılar. Dolayısıyla onların etkisi hala sürüyor mu? Evet sürüyor. Yani ben şu anda üniversite öğretim görevlisi olabileceken çalışmıyorum mesela. Bu o dönemdeki bana uygulanan bir neden? Yasaktan kaynaklı. Bir yaşımız da geçti ve ileri bir süre sonra. Dolayısıyla evet o an, o zamanları, o tarihleri yaşamış olan insanlar için etkileri sürüyor. Daha sonraki süreç içerisinde meydana gelen Ak Parti hükümetleriyle birlikte, meydana gelen bu serbestlikle birlikte, başörtüsü yasaklarının kaldırılmasıyla birlikte yeni nesil her türlü haklardan yer alınabildiği için onlar için 28 Şubat dönemi çok da fazla bir şey ifade etmiyor” (Esra, 56, Ziraat Mühendisi).

Katılımcıların ifade ettiği gibi, 28 Şubat akademik ve mesleki hayatta kesintiler yaratmıştır. Yasal engeller kalksa da bir kuşağın hayatında olumsuz etkiler bırakmıştır. Daha sonra yasakların kalkması ve başörtüsünün kamusal alanda serbest olması, Müslüman kadınların sorununu çözmeye yetmemiştir.

3.2.3. Hak Savunuculuğunda Kırılma Noktaları: Yasal Güvenceler ve Kurumsal Dönüşümler

Bu başlık altında, Müslüman kadınların hak arayışındaki yasal kazanımları, şiddetle mücadele mekanizmalarındaki kurumsal değişimler ve özellikle İstanbul Sözleşmesi ekseninde şekillenen tartışmalar ele alınacaktır. Katılımcıların anlatıları, devletin şiddeti önleme politikalarındaki söylem değişiminin, sahadaki uygulama pratiklerine ve kadınların güvenlik algısına nasıl yansıdığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Türkiye'nin kadın hakları tarihindeki en önemli kırılma noktalarından biri

olan İstanbul Sözleşmesi, hem hukuki bir güvence hem de siyasi bir gerilim hattı olarak tartışmanın merkezinde yer almaktadır. İstanbul Sözleşmesi, Avrupa Konseyi tarafından hazırlandığı ve 11 Mayıs 2011 tarihinde İstanbul’da imzaya açıldığı için uluslararası literatürde İstanbul Sözleşmesi olarak anılmaktadır. Türkiye, sözleşmeyi imzalayan ve parlamentosunda onaylayan ilk ülke olmuştur. Sözleşme, kadına yönelik şiddeti bir “insan hakkı ihlali” ve “ayrımcılık biçimi” olarak tanımlayan, şiddetin temelinde yatan toplumsal cinsiyet eşitsizliğini hedef alan bütüncül ve bağlayıcı bir üst hukuk metnidir. Devletten sadece suçluyu cezalandırmasını değil aynı zamanda şiddeti önlemesini, mağduru korumasını (barınma, iş imkânı vb.) ve bütüncül politikalar geliştirmesini talep etmektedir. Ancak Türkiye, 20 Mart 2021 tarihinde yayımlanan bir Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi ile sözleşmeden çekilmiştir. Katılımcılara göre bu fesih kararı, rasyonel bir hukuk zemininden ziyade, “toplumsal cinsiyet” ve “cinsel yönelim” kavramlarının geleneksel aile yapısına zarar verdiği düşüncesiyle yürütülen bir “siyasi pazarlığın” sonucu olarak değerlendirilmektedir.

Sözleşmenin feshi, şiddet failleri üzerinde bir cezasızlık algısı yaratırken, mağduru uluslararası hukuki bir denetim mekanizmasından yoksun bırakmıştır. Katılımcılar, İstanbul Sözleşmesi’nin şiddetle mücadelede “vazgeçilmez bir zırh” olarak nitelendirirken, feshin sebebinin siyasi bir pazarlıktan kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu durumu, Rukiye Hanım şu şekilde vurgulamaktadır:

“İstanbul Sözleşmesi, Türkiye’de yaşanan kadına şiddetin boyutları nedeniyle hazırlanmış bir sözleşmedir. Şiddetin iç dinamiklerini en iyi deşifre eden sözleşmedir. BM, İstanbul Sözleşmesi için ‘altın standart’ tanımını kullanır. O yüzden bu sözleşmeden çıkılması Türkiye’de kadına yönelik şiddetle mücadele alanında çok büyük bir zaaf yarattı. Kadın cinayetleri sayısı sürekli artıyor ama artan bir başka sayı var: şüpheli kadın ölümleri. Bunlar yeterince araştırılmamış dosyalardır. 2024’te 394 kadın öldürüldü ama 286 da şüpheli kadın ölümü var. Şimdi bunu bir düşünelim, bu şüpheli kadın ölümleri yeterince araştırılmamış dosyalar demektir. Yeterince araştırılmamış dosyalar veya trans cinayetleri adını almak istemedikleri için şüpheli deyip kapatıp bırakıyorlar; soruşturulmamış olanlar yani. Bunun içinde intiharlar da olabilir, gerçekten kaza da olabilir ama bunları bize açıklamıyorlar. Şüpheli, neyin şüphesi var, nasıl bir şüpheli? Devlet bize bu konuda hiçbir bilgi vermiyor. Bir demokratik ülkede devletin bunlara açıklaması gerekiyor. Örneğin çocuk istismarları meselesi. Çocuklara yönelik

cinsel saldırılar 2018'e kadar düzenli olarak her yıl veri olarak yayınlanırdı. Adalet Bakanlığı'nın sitesinde yayınlanırdı. Davaya dönüşmüş olanlar tabii ki. Davanın kararları, sonuçları vs. ile birlikte. Ama 2018'den itibaren yayınlanmıyor. Veri gizlemek, olayların vahim boyutunu gizlemek anlamına mı geliyor? Yoksa halkın bilgi edinme hakkını yok saymak anlamına mı geliyor? Her ikisi birden mi? Bunları da biz oturup düşünüp karar vereceğiz. Bizi mi yok sayıyor, şiddeti mi yok sayıyor?" (Rukiye, 65, Akademisyen).

Rukiye Hanım'ın bu tespiti, İstanbul Sözleşmesi'nden çekilmenin sadece hukuki bir metnin feshini değil aynı zamanda iktidarın şeffaflık ve denetlenebilirlik sorumluluğundan kaçışını vurgulamaktadır. Şüpheli ölüm sayısının artışı ve verilerin gizlenmesi, şiddetin gerçek boyutunun saklanarak cezasızlık algısı yarattığına işaret eder. Bu durum, yaşam hakkını koruma ve veri paylaşma yükümlüğünün sistematik olarak devre dışı bırakıldığı söylenebilir.

Katılımcı Melike Hanım ise İstanbul Sözleşmesi ile ilgili şu sözleri söylemektedir:

"Ak Parti daha demokratik bir görünüm inşa etmeye çalıştığı dönemde nispeten nitelikli olan bakanlarının da önderliğiyle İstanbul Sözleşmesi'ni imzaladı. Adı İstanbul Sözleşmesi. Gayet bunu takdir etti. O dönemde kadın hareketinin bu sözleşmenin biçimlendirilmesi için çok ciddi katkıları olmuştu zaten. Ama bu sözleşmenin imzalanması, kadın hareketinin başarısı Ak Parti'nin taviziydi. Ak Parti bu tavrından kendi çapında ders aldı. Niye? Çünkü muhafazakâr bir devletin kapitalizmle yaptığı işbirliği içerisinde ailenin devamlılığı çok mühim. Çünkü diyor ki ben bakım emeğini tamamen aileye devredeceğim. Böylece kendi refah rejimim içerisinde herhangi bir bakım politikası geliştirmeme ve ona masraf ayırmama gerek kalmayacak. Sen de fabrikalarında kreş açmak zorunda kalmayacaksın bu sayede diyerek bir anlaşma imzalamışlardı ve bunun için ailenin devamlılığının tesis edilmesi gerekiyordu sürekli. İstanbul Sözleşmesi'nde ailenin devamlılığını bir tehdit olarak gördüler. Çünkü aile kadını da öldürse var olmaya devam etmek zorundaydı ama kadın hareketi bunu reddediyordu. Kadın hareketi, kadının hayatını tehdit eden bir ailenin var olmasına izin verilemez şiarı ile hareket etti. ... Ama ben şunu biliyorum, İstanbul Sözleşmesi biraz halka rağmen iptal ettirildi" (Melike, 32, Serbest Meslek).

Katılımcının bu ifadeleri, İstanbul Sözleşmesi'nden çekilme sürecinin sadece ideolojik bir geri çekilme olmadığını ortaya koyarak muhafazakâr-kapitalist bir refah rejimi stratejisi olarak değerlendirmektedir. Sonuç olarak, fesih kararının sebebi kapitalist sistemin devamlılığını ve ailenin ekonomik bekası uğruna feda eden faydacı bir siyasi tercih olarak nitelenmektedir.

Katılımcı Meryem Hanım ise Türkiye'nin İstanbul Sözleşmesi'nden çekilmesini şu şekilde değerlendirmektedir:

“İstanbul Sözleşmesi yaşatır. Yani siz bir sözleşmeyi feshediyorsunuz. Sözleşmeden geri çekiliyorsunuz. Bunun yerine koyduğunuz bir şey var mı? Bu önemli. Çünkü İstanbul Sözleşmesi'nin maddelerine baktığınızda kadına şiddete yönelik taraf devletlere yükümlülük veriyor, değil mi [...] bu kadar bağlayıcılığı olan bir sözleşmenin yerine ne konuldu? Biz bu toplumda sistematik olarak ilerleyen kadına yönelik şiddet biçimlerine dair ne yapıyoruz? İstanbul Sözleşmesi olmadan da bu toplumun bu meselesine ciddi yaklaşımlar sergileyebiliyor muyuz? Dediğiniz gibi kendi içinde bile yani bunu iktidar ya da parti olarak ele almayalım artık. Tabii bu tanımlı yapabilir miyim o insanlar için bilmiyorum ama muhafazakâr diyeceğim, muhafazakâr erkeklerle ciddi bir İstanbul Sözleşmesi karşıtlığı görüyorum. Yani bu düşünce biçimi nereden türedi? Yani İstanbul Sözleşmesi'ne karşı olmak demek ya da taraf olmak demek sanki bambaşka bir şey anlamına geliyor gibi artık” (Meryem, 35, Akademisyen).

Meryem Hanım'ın dile getirdiği görüşler, İstanbul Sözleşmesi'nden çekilme kararının normatif bir boşluk yarattığını ve sözleşmenin feshinin sadece hukuki bir geri çekilme olarak değil, devletin kadına yönelik şiddetle mücadeledeki yükümlülüklerinden bir ödün vermesi şeklinde yorumlanmaktadır. Özellikle “yerine ne koydu?” sorusu, mevcut kanunların (6284 sayılı kanun gibi) toplumsal koruma noktasında yarattığı güven problemini ortaya koymaktadır. Öte yandan, muhafazakâr erkek kimliği üzerinden inşa edilen “sözleşme karşıtlığı”, meselenin rasyonel bir hukuk zemininden çıkarılarak bir kimlik ve kültür savaşına dönüştürüldüğünü kanıtlamaktadır.

Zeynep Hanım, 6284 sayılı Kanun'un varlığının tek başına yeterli olmadığını, İstanbul Sözleşmesi'nin yokluğunun, kanunu uygulayan memurlar üzerinde “gevşeme” yarattığını şu sözlerle ifade etmektedir:

“İstanbul Sözleşmesi’nin kaldırılması demek, en ücra güvenlik birimine kadar şu imajın gitmesi demek: ‘Tamam, artık bu işi gevşetebilirsiniz.’ Çünkü daha önce hem kadın hakları alanında çalışan arkadaşlar bunun izlenmesini sıkı tutuyorlardı hem de İstanbul Sözleşmesi şu mesajı veriyordu: Karakoldaki polisin bir algısı var; her şey her zaman kanundaki teknik düzenlemeler üzerinden yürümez. Sözleşme varken polis diyordu ki: ‘İstanbul Sözleşmesi geldi, demek ki bu alan çok sıkı. Bana şiddet için başvuran kadını kocasıyla barıştırıp evine göndermemem lazım; çünkü o kadın şikâyet ettiğinde ben bundan ceza alacağım.’ Aynı şey doktor için de geçerliydi. Ama İstanbul Sözleşmesi’nin kaldırılması; barolara, karakollara, sığınma evlerine, ŞÖNİM’lere, yani bürokrasideki devlet memurlarına şu imajı verdi: ‘Bu iş artık o kadar sıkı değil, daha rahat davranabilirsiniz.’ Ve biz bu rahatlığı; kadınların uğradığı hak ihlallerinde, şiddette, aile içi çatışmalarda ve karakollarda karşılaştıkları muamelelerde bizzat görüyoruz.” (Zeynep, 43, Akademisyen)

Katılımcının dile getirdiği görüşler ışığında, İstanbul Sözleşmesi’nden çekilme kararının etkisi hukuki bir metnin iptalinden ziyade, kamu bürokrasisi üzerinde yarattığı “denetimsizlik algısı” ve “uygulama gevşemesini” yaratmaktadır. Katılımcı, sözleşmenin varlığının kolluk kuvvetleri gibi mikro devlet araçları için bir “caydırıcılık ve sıkı denetim imajı” sunduğunun altını çizmektedir. Katılımcı, sözleşmenin feshinin, bu birimlerde çalışan memurlar tarafından şiddetle mücadele de bir “esneme payı” olarak yorumlandığını ve şiddete maruz kalan kadını partneriyle barıştırma veya şikâyeti ciddiye almama gibi hak ihlallerinin bu algıyı meşrulaştığını belirtmektedir. Bu durum, toplumsal cinsiyete dayalı şiddetle mücadelenin sadece yasalarla değil, bu yasaların arkasındaki politik iradenin sürekliliğiyle mümkün olduğunu, irade zayıflandığında ise en alt birimdeki bürokratik pratiğin kadını korumasız bırakan eski alışkanlıklara döndüğünü kanıtlamaktadır.

Katılımcı Meryem Hanım ise bu düşünceyi destekleyici bir şekilde şu ifadeleri kullanmıştır:

“Bu zihniyet niye dönüşmüyor? Yaptığınız kanunlara duyarlı insanları görevlendirmezseniz emniyette şurada burada bu zihniyet nasıl dönüşecek? Anlatabiliyor muyum? Atıyorum bir emniyet müdürü, kimseyi zan altında bırakmak istemem. Bu konuda duyarlı değilse, açık fikirli değilse, bu konuda

daha anti bir yerden düşünüyorsa hangi kanunu nasıl uygulayacaksınız? Çünkü bu iş biraz da aktörlerin elinde” (Meryem, 35, Akademisyen).

Şiddet kavramı fiziksel ve psikolojik boyutlarından farklı olarak, özellikle boşanma kararı alan kadınları sistematik bir şekilde ekonomik olarak mahrum bırakma sürecine de işaret etmektedir. Bu süreçte şiddet, finansal özgürlüğe ve gelecekteki yaşam kapasitesine evrilmektedir. Fail, kadının boşanma kararından caydırmak veya yargı sürecindeki direnç mekanizmalarını zayıflatmak için mal varlıklarını gizleme, nafaka vermemek için gelirini düşük gösterme gibi yöntemlere başvurur. Bu durum, evlilik süresince ev içi emeğe hapsolan ve istihdam piyasasının dışında geri kalan kadın, boşanma sürecinde kariyer boşluğu ile karşı karşıya kalmaktadır. Dolayısıyla kadın için ekonomik savunmasızlık, sadece o anki nakit ihtiyacı değil aynı zamanda toplumsal statüsünü kaybetme riskini de beraberinde getirmektedir. Sonuç olarak kadın, bir yandan failin finansal baskısıyla mücadele ederken diğer yandan devlet yardımlarının yeterliliği ve sürekliliği arasında sıkışarak, ekonomik bağımsızlığını kazanma yolunda ciddi bir hak mahrumiyeti yaşamaktadır. Katılımcı Nisa Hanım bu konuyla ilgili görüşlerini şu şekilde aktarmaktadır:

“Boşanmış erkeğin nafaka ödemesinin en büyük insan hakkı ihlali muhafazakâr erkek kesiminden geliyor. Hem İslam’a da karşı olduğu söyleniyor, ortaya çıkartılıyor. Masum bir insanın ölümü bütün bir insanlığın ölümü gibidir. Günde üç kere bütün insanlık ölüyor muamelesi yapmak zorundasınız. Yani her bir kadın öldüğünde bu şekilde davranması gerekiyor. Kadına yönelik şiddetin en çok görüldüğü zaman boşanma aşaması. Orada kadına yönelik şiddeti yapana, katile vereceğiniz ceza onu engelleyebilecek durumda değil. Çünkü çoğu zaman buna başvuran insan kendi cezasını da en ağır şekilde veriyor, intihar ediyor. Yani kadın da öldürüyor, kendini de öldürüyor. Yani bu yüzden cezayı artırmak, ceza takipçisi olmak bu sorunu çözmez. Çoğu zaman böyle oluyor çünkü. Buradan başka bir yere gitmek lazım. Yani bu hani boşanma aşamasında olduğu için tabii ki boşanma aşamasında da ama zaten boşanmaya insanların gitmesinin sebebi de belki de şiddet yani. Evlilik içindeki şiddet de olabilir. Yani burada Başka bir şeye gitmemiz lazım. Evlilik anlayışına yönelik hem kadın da hem erkek de tüm toplumda bir değişikliğe, bir paradigma değişikliğine ihtiyaç olduğu çok açıkça görülüyor. Erkek bir zamanlar evli olduğu kadının başka bir hayatı olabileceğini asla kabul etmiyor” (Nisa, 60, Akademisyen).

Katılımcının ifadesi doğrultusunda, şiddetle mücadelenin yetersiz olduğunu ve bu köklü bir değişim ihtiyacı bulunduğunu ortaya koymaktadır. Failin kendi yaşamına son verdiği vakalar üzerinden değerlendirilme yapıp, şiddetin ceza korkusu ile engellenemeyeceğinin vurgusu yapılmakta, problemin esas sebebinin ise erkeğin boşandığı kadını hâlâ bir “mülkiyet nesnesi” olarak görmesi olduğu belirtilmektedir. Özellikle muhafazakâr kesimin nafaka tartışmalarının bir mağduriyet söylemine dönüştürülmesi, kadının ekonomik özgürlüğüne karşı bir direnç olarak nitelenmektedir. Bu bağlamda şiddet, yalnızca fiziksel bir eylem değil aynı zamanda erkeğin, kadının bağımsız bir birey olarak var olma ihtimalini kabul etmeyen mülkiyetçi evlilik anlayışının bir sonucudur. Dolayısıyla çözüm, sadece hukuk mekanizmasında değil, toplumun genelindeki evlilik ve kadın algısının kökten dönüşümünde aranması gerektiği sonucuna varılmaktadır.

Devletin kadına yönelik şiddetle mücadele stratejisinde önemli bir yer tutan uygulamalardan biri Kadın Acil Destek İhbar Sistemi (KADES)’tir. 2018 yılında İçişleri Bakanlığı ve Emniyet Genel Müdürlüğü tarafından hayata geçirilen bu mobil uygulama, şiddet mağduru veya risk altındaki kadınların tek bir tuşla kolluk kuvvetlerine ulaşmasını amaçlamaktadır. Ancak katılımcılar, bu tür teknolojik çözümlerin sahadaki uygulama hataları nedeniyle hayati riskler taşıyabildiğine dikkat çekmektedir. Rukiye Hanım, sistemin işleyişindeki güvenlik açıklarını şu sözlerle ifade etmektedir:

“KADES’te ciddi sorunlar var. Kadın butona bastığında polis geri arama yapıyor; ‘Gerçekten şiddet mi var, doğru mu aradınız?’ diye. Kaç kadın yanı başında fail varken polisi aradığının anlaşılması üzerine öldürüldü? Acil hat adı üstünde acildir; doğru mu yanlış mı diye hesap edilmeden hemen gidilmesi gerekir.” (Rukiye, 65, Akademisyen).

Şiddetle mücadelenin bir diğer boyutu ise kurumsal farkındalık projeleridir. Gülay Hanım, 2008 yılında başlatılan ancak yarım kalan kapsamlı bir projeyi örnek göstererek süreklilik sorununa vurgu yapmaktadır:

“Diyanet, BM ve Nüfus Fonu birlikte ‘Aile Eğitici Şiddetle Mücadele Projesi’ yürütüyordu. Hedef Türkiye genelindeki din görevlilerini eğitmektir. İç Anadolu ve İstanbul’u yaptık, sonra proje kapatıldı. Hâlbuki polis, hâkim ve din

görevlilerinin farkındalık kazanması çok önemliydi. Bu projelerin durdurulması, şiddeti önleyecek aktörlerin gelişmesini engelledi.” (Gülay, 63, Akademisyen).

Şiddetle mücadelenin ekonomik bağımsızlıkla olan bağına rağmen, devletin sunduğu istihdam modelleri katılımcılar tarafından “güvencesizlik” yarattığı gerekçesiyle eleştirilmektedir. Rukiye Hanım, özellikle muhafazakâr siyasetin önerdiği “yarı zamanlı çalışma” modelinin kadınları kariyer basamaklarından uzaklaştırdığını savunmaktadır:

“Kadınlara istihdam desteği diye sunulan şey yarı zamanlı çalışma. Bu aslında güvencesizlik ve kariyerden fedakârlık demektir. Türkiye’de yargıda, tıpta ve akademiye kadın sayısı alt kademelerde çok fazla olsa da karar verici makamlarda (Yargıtay, rektörlük vb.) kadını göremiyoruz. Kamu kreşleri açılmadan, kadının kariyerine engel olan esnek çalışma modelleri önerilmesi, mevcut eşitsizliği daha da kötüye götürmektir.” (Rukiye, 65, Akademisyen).

Katılımcılar, Ak Parti’nin ilk on yıllık iktidarında başörtüsü yasağını tamamen kaldırmamasını, meselenin bir “oy deposu” ve “siyasi malzeme” olarak bekletilmesi şeklinde yorumlamaktadır. Bu durumun en somut örneği, Müslüman kadınların iktidara karşı geliştirdiği muhalif duruştur. Rukiye Hanım, “Başörtülü aday yoksa oy da yok” kampanyasının bu tikanıklığa bir isyan olarak doğduğunu belirtmektedir:

“Başörtüsü yasağını kaldıran bir yasa veya anayasa maddesi olmamasına rağmen bu fiili uygulama sürdürüldü. Biz ‘Başörtülü aday yoksa oy da yok’ kampanyasını sadece Ak Parti’ye değil tüm partilere karşı başlattık. Ancak Erdoğan bu hamlemizi çok yakışksız buldu ve bizi ‘üç harfliler’ diyerek hedef aldılar. O tarihten sonra iktidar, kadın hakları karşıtı tavrını daha açık sergilemeye başladı çünkü biz bu meselenin siyasi bir koz olarak tutulmasına itiraz etmiştik.” (Rukiye, 65, Akademisyen).

Melike Hanım ise başörtüsü konusunun iktidarın bekası için nasıl kullanıldığını şöyle özetlemektedir:

“Eğer onlar (muhalafet) başa gelirse bizi kamusal alandan yine elimine edecekler argümanı, Ak Parti’nin devamlılığını sağlayan ana söylem oldu. Bu korku bizzat iktidar tarafından beslendi. Başörtülü kadınlar bir anlamda on yıl boyunca siyaseten bir koz gibi bekletildi.” (Melike, 32, Serbest Meslek).

Katılımcıların görüşleri ışığında, devletin kadın politikaları incelendiğinde “istatistiksel başarılar” ile “hayatın gerçekleri” arasında derin bir uçurum olduğu görülmektedir. Bu tablo, özellikle güvenlik, iş hayatı ve siyasi temsil olmak üzere üç ana ekseninde ciddi bir sistem krizine işaret etmektedir.

Güvenlik boyutunda, KADES gibi dijital çözümler kâğıt üzerinde başarılı birer teknolojik araç olarak sunulsa da uygulamada hayati riskler barındıran güvenlik açıklarına dönüşebilmektedir. İstatistikleri parlatan hızlı ihbar sistemleri, sahadaki pratikle (örneğin kolluğun teyit için geri araması veya müdahale hızı) uyuşmadığında kadının hayatına mal olabilmektedir. Bu durum, teknolojinin tek başına yeterli olmadığını; kolluk kuvvetlerinin yaklaşımı ve koruma mekanizmalarının ciddiyetle denetlenmesi gerektiğini kanıtlamaktadır.

İş hayatındaki eşitsizliklerde ise kadınlara “destek” adı altında sunulan yarı zamanlı çalışma modelleri, aslında kadınları kariyer basamaklarından uzaklaştıran ve statülerini aşağı çeken yapısal bir tuzığa dönüşmüştür. Akademiden yüksek yargıya kadar her alanda kadınların alt kademelerde yoğunlaşması ve üst yönetimlerde ve idari kadrolarda (rektörlük, yüksek yargı üyeliği vb.) yer bulamaması, sorunun sadece bir istihdam meselesi değil, aşılması güç bir “cam tavan sendromu” olduğunu göstermektedir. Kreş gibi kalıcı ve yapısal destekler yerine sunulan geçici pansuman çözümler, kadınları güçlendirmekten ziyade toplumsal cinsiyet eşitsizliğini pekiştirmektedir.

Siyasal düzlemde ise özellikle başörtüsü meselesi üzerinden yürütülen tartışmalar, kadın haklarının bir hak mücadelesinden ziyade siyasi bir koz olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Ak Parti iktidarının ilk on yılındaki çözüm süreçlerinin anayasal bir güvenceyle taçlandırılmamış olması, kadınların hala bir “oy deposu” olarak konumlandırıldığının ve temel hakların siyasi konjonktüre göre değişkenlik gösterebildiğinin bir göstergesidir. Sonuç olarak, hükümetin kadın politikaları, kadını özgürleştiren yapısal reformlardan ziyade, mevcut eşitsizliği devam ettiren ve kadını ikincil konumda tutan bir anlayışla hareket etmektedir.

3.2.4. Ak Parti Dönemi Kadın Politikalarının Değerlendirilmesi

Bu başlık altında, Müslüman kadınlar, Ak Parti'nin 2002'den günümüze değişen siyasal eylemlerinin hem içinde yer alan hem de ona en sert aynayı tutan grup

olarak karşımıza çıkmaktadır. 28 Şubat'ın travmatik mirası, bu kadınlar için bir zamanlar ortak kader birliği aynı zamanda “mağduriyet dayanışması” iken, günümüzde bunu, iktidar tarafından bir “sadakat borcuna” dönüştürülmek istenmesinin kırılma noktası olduğu söylenebilir. Müslüman kadınların, başörtüsü yasaklarının kalkmasının bir lütuf olarak empoze edilmesine, iktidarın bu meseleyi anayasal güvenceye almamasına ve konuyu hâlâ oy deposu olarak görmesine karşı çıktıkları saptanmıştır.

Araştırma ışığında, iktidarın son on yılda “aile” odaklı söylemin, kadınların bireysel haklarına gölge düşürmesine, kadını aile içinde “eş” veya “anne” rolleriyle özdeşleştirmesine karşı tepki gösterdikleri görülmektedir. Bu bağlamda, kadının meclisteki veya bürokrasideki varlığı, “karar verici” bir iradeden ziyade, eril siyasetin muhafazakâr vitrini olarak kodlanmakta bu da temsilin niceliksel artışına rağmen niteliksel bir etkisizleşmeyi beraberinde getirmiştir. Saha verileri, Ak Parti iktidar olduğu süre zarfında uyguladığı kadın politikalarının, Müslüman kadınlar için hem bir “alan açma” hem de bir “araçsallaştırma ve kısıtlama” diyalektiği yarattığını ortaya koymaktadır. Özellikle 2011 yılı, uygulanan kadın politikalarında “bireyden aileye” evrilen söylemsel kırılmanın miladı olarak değerlendirilmektedir. Melike Hanım, devletin dindarlaşmasının Müslüman kadınlar üzerindeki paradoksal etkisini şu sözlerle aktarmaktadır:

“Ak Parti bu dönemin biraz hızlandırıcısı oldu, uygun kamusal koşulları sağlayarak. [...] Devlet artık Müslümanların olunca, devletin zalimliği de Müslümanların olmaya başladı. Bu da Müslümanların kendi içerisinde bir muhalefetinin oluşması ve İslamî pratiklerin de eleştirilmesini bence besledi.”
(Melike, 32, Serbest Meslek).

Melike Hanım'ın bu tespiti, Müslüman feminist hareketin sadece seküler cenahtan değil, bizzat kendi mahallesinden tepki aldığını göstermektedir. Bu hesaplaşma, iktidarın tepe noktasından yayılan “kadın-erkek eşit değildir” söylemiyle toplumsal pratikte daha da derinleşmiştir. Gülay Hanım, bu söylemin etkisini şu sözlerle anlatmaktadır:

“Eşit değil deyince birisi, bunlar aşağıya, topluma, aileye ‘sen asla benimle eşit olamazsın’ diye eşine zulmeden erkek tiplerinin, o zulümlerini besleyecek bir dile

dönüşebiliyor. [...] Bunun bütün alanları biçimlendirecek bir kötülük olduğunu ifade ediyorum.” (Gülay, 63, Akademisyen).

Devletin kurumsal yapısındaki bu ideolojik dönüşüm, Kadın Bakanlığı'nın isminden “kadın” ibaresini çıkararak “Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı'na dönüştürülmesiyle somutlaştırılmıştır. Meryem Hanım, bu değişikliği kadının kamusal varlığının aile içindeki rollere hapsedilmesi olarak yorumlamaktadır:

“Söylem politikayı üretiyor. [...] Kadını sadece aile içerisinde birinin eşi, birinin annesi, birinin kızı olarak tanımlamak dışında kadınların toplumsal düzeyde, kamusal alanda, politik arenada var olmasına fırsat verecek yapılar ve söylemler oluşturulmalı.” (Meryem, 35, Akademisyen)

Bu hareketin, politik tıkanıklığa cevabı eylemler üzerinden gerçekleşmiştir. Rukiye Hanım'ın vurguladığı “Cuma hakkı” mücadelesi veya “Başörtülü aday yoksa oy da yok” kampanyası, hareketin doğrudan siyasi ve dini bir egemenlik alanına müdahale ettiğini kanıtlamaktadır.

“Başkent Kadın Platformu olarak biz bir kampanyaya başlattık: ‘Başörtülü aday yoksa oy da yok’. [...] Biz Müslüman feministler olarak cuma hakkımızı kazanmadan bu toplumda başka bir şeyi kolay kolay kazanamayız. [...] Ben hep tek başıma yaptım cumayı, erkeklerle safımızı savundum.” (Rukiye, 65, Akademisyen).

Müslüman kadınların benimsediği stratejiler, seküler feminizmin bazen dışlayıcı tavrına karşı da bir “şerh” düşme amacı taşımıştır. Esra Hanım, eylemlerin daha stratejik bir lobicilik üzerine kurulu olduğunu savunmaktadır:

“Diğer feminist örgütlerle birlikte yapmış olduğumuz eylemlerin haricinde aslında Müslüman kadınların naif bir tarafı var. Yani dünyanın pek çok yerinde feminist hareketin ortaya koymuş olduğu eylem biçimleri bizim inancımız gereği çok da aynı şiddetli, aynı şey anlamında ses getirme anlamında böyle baskın bir eylem bir şeyimiz yok. Aslında bu Müslüman kadının kendisindeki kendisine yakıştıramama, öğretisinden kaynaklı. Pasif bir şeyle birlikte eylem söz konusu.[...] Aslında daha pasif bir direniş söz konusu. Bizde bu şöyle görünür, yani haklıyken haksız duruma düşmeme pozisyonuna gelmek gibi. Yani bir konuda evet fikir ortaya koyarsın, onun öyle olması gerektiğini pek çok yerde dile getirirsin, görüşünün arkasında durursun, lobi faaliyetlerini yürütürsün ve bu

şekilde bir sonuç elde etmeye çalışırsın, gayret edersin. Onun dışında bir sokak eylemiydi, ne bileyim, çok böyle şey bir duruş. Özellikle Müslüman feministlerde, Müslüman kadın hareketinde görmek zor aslında, öyle söyleyeyim.” (Esra, 56, Ziraat Mühendisi).

Sonuç olarak, Müslüman kadınlar hareketi, seküler feminizmin dışlayıcı yaklaşımlarına ve kendi ideolojik çevrelerindeki dindarların da yoğun baskılarına karşı çok katmanlı bir mücadele gerçekleştirmişlerdir. Bir başka katılımcı, sorunun sadece yasal bir hak mücadelesi olmadığını, meselenin muhafazakâr camianın kendi içinde sınıfsal ve estetik kabullerine dayanan yeni bir dışlanma biçimine evrildiğini şu sözlerle ifade etmektedir:

“Ben her zaman şunu söylüyorum, bizim dindar camiada başörtülü kadınların itibarı yok. Seküler camiada da yok. Siz dindar camiada açık, hatta mini etekli bir kadın olun, sarışın bir kadın olun. Ama hani inançlı ya da Ak Parti’yi destekleyen bir tip olun. İnanın, başörtülü bir kadından on kat daha fazla saygı görürsünüz. Onun için bu yasakların etkisi bitmedi” (Elif, 62, Akademisyen).

Ak Parti iktidarı süresince, kadınların siyaset mekanizmasındaki varlığında artış gözlemlenmektedir. Fakat bu artışın niteliksel olmadığını ve “vitrin düzenlemesi” olduğu şeklinde eleştiriler almaktadır. Karar alma süreçlerinde gerçek bir özne olmaktan ziyade, belirli bir sadakat hiyerarşisine eklemlenmiş “sembolik figürler” olarak konumlandırılmaları, temsilde nitelik sorununu zirveye çıkarmıştır. Söz konusu sorunun köklerine bakan katılımcılardan bazıları, bu durumun sadece günümüze özgü olmadığını benzer bir biçimsel temsil anlayışının Cumhuriyet’in kuruluş yıllarında da hâkim olduğunu dile getirmektedir. Erken Cumhuriyet döneminden günümüze kadar uzanan süreçte kadınlara tanınan haklar köklü bir değişimden ziyade bir araç niteliği görmüştür. Bu bağlamda, Türkiye’de kadın haklarının bir kazanımdan ziyade sembolik bir kazanım olarak kalmasına neden olmaktadır Nisa Hanım konuyla ilgili görüşlerini şu şekilde dile getirmektedir:

“Türkiye’de beyaz bir feminizm var. Beyaz feminizm olmasının anlamı, Türkiye’deki kadınlar için en önemli sorunlardan biri olan başörtüsü yasağını ana akım feministler hiç görmediler. Yani onlar da şu andaki Ak Partili kadınlara benzer şekilde hep Cumhuriyeti kutsadılar. Yani bize ne verdiyse Cumhuriyet verdi. Nasıl bugün muhafazakâr kadınlar bize ne verdiyse Ak Parti verdi diyorlar.

Ana akım feminist harekette bir anlamda haklıydı. Yani Türkiye ilk Türkiye Cumhuriyeti kurulduğu andan itibaren yönetici elitler kadınların bazen önünü açan tarzda hareketlerde bulundular. Yani onu da şey söyleyelim. Hani bu hiç kadın talebi olmadan yapıldığı anlamına gelmez zaten. O yüzden de aslında kadın hareketini de güçsüzleştiren bir husus olmuştu. Hep şu söylenirdi mesela. Seçme ve seçilme hakkı verildi... Yani verildi deyince kadınları hiç talep etmeden daha hiç yani ve biraz da ikincilleştirerek ve bütün bir aidiyeti nasıl Ak Parti'ye şu anda veriyorsa kadınlar o Cumhuriyetin kurucularına hasrediyorsunuz ve bir şekilde de itiraz geliştiremiyorsunuz. Yani kendi arkadaşları, kendi kadın arkadaşları tüm hayattan dışlanırken yani eğitim, çalışma, siyaset hayatından dışlanırken ana akım feministler hiçbir şey yapamadılar, söz bile söyleyemediler” (Nisa, 60, Akademisyen).

Erken Cumhuriyet döneminde kadınlara sunulan hakların “devlet lütfu” olarak görülmesi, feminist hareketi sınırlandırmıştır. Günümüzde ise benzer bir durum Ak Parti iktidarında gözlemlenmektedir. Tıpkı erken Cumhuriyet döneminde olduğu gibi, günümüzde de iktidar kendi ideolojisine uygun “makbul kadını” yaratmakta ve bu kadın profilinden mutlak bir sadakat beklemektedir. Dolayısıyla, devlet kadını kendi siyasi ideolojisine göre şekillendirmektedir. Gülay Hanım görüşlerini şu şekilde açıklamaktadır:

“Devlet feminizmini yaratmaya çalıştı ama yani ‘gardırop cumhuriyeti’ falan denmesinin bir sebebiydi o. Her ne kadar kadınlar bu Cumhuriyet’e rağmen feminist hareketi kendisini uzun yıllar sonra diriltmeye çalıştıysa da, aslında Cumhuriyet’in başlangıcıyla orada bir kopuş var. Kadın hareketinin ilk dönemlerine baktığımız zaman orada da bir tek partili, tek kişilikçi, tekçi bir yönetim var. Şu andakiyle o dönem birbirine çok benziyor. O dönem; Osmanlı’dan beri gelen kadın hareketini baskıladı, biçimlendirdi ve kendi kalıbında yürütmeye zorladı. Kendi izin verdiği kadarıyla ve kendi kabul ettiği ‘makbul kadınları’ aracılığıyla politikasını geliştirdiyse, bu dönemde de Ak Parti kendi ‘makbul kadınlarıyla’ bu politikayı biçimlendirmeye çalışıyor.” (Gülay, 63, Akademisyen)

2011 yılında “Kadın ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanlığı’nın kaldırılarak yerine “Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığının (güncel adıyla Aile ve Sosyal Hizmetler

Bakanlığı) kurulması, katılımcılar tarafından “kadın” isminin silinmesi ve bireyin aileye kurban edilmesi olarak yorumlanmıştır.

Bu isim değişikliğinin beraberinde getirdiği zihniyet dönüşümü, kadının hem özel alanda hem de kamusal alanda yerini zedelemektedir. Zeynep Hanım konu ile ilgili düşüncelerini şu şekilde aktarmaktadır:

“Kadının adının bakanlıktan silinmesi bilinçli bir ajandadır; çünkü onlara göre kadın diye bir şey yok, aile var. Kadın, aileye kurban edilmiş bir birey haline getirildi. Aile içi şiddetin tespiti ve önlenmesi konusunda hep kadının feda edildiğini görüyoruz. Bakanlık ismi değişince zihniyet de değişti” (Zeynep, 43, Akademisyen).

Bakanlık ismindeki bu değişikliğin sadece isimlendirme ile sınırlı kalmadığı, devletin bakım yükünü kadının omuzlarına yıkan politikalarının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Melike Hanım, bu durumu ailenin “ücretsiz bir hizmet alanı” olarak inşası üzerine şu şekilde ifade etmektedir:

“Modern ulus devlet kurumlarını inşa ederken aileye ücretsiz bir sorumluluk yükledi; devlet yapması gereken işleri ücretsiz şekilde aileye, aile içinde de kadına devretti. Bakanlığın adının Aile ve Sosyal Hizmetler olması bu eksikliği açıklıyor; kadını sadece birinin eşi, annesi veya kızı olarak tanımlamak dışında, onun politik arenada var olmasına fırsat verecek söylemlerden kaçınılıyor “ (Melike, 32, Serbest Meslek).

Kadını özgür bir bireyden ziyade aile içindeki (anne, abla, eş) gibi tanımlamalar, devletin nüfus politikaları ile de ilişkilidir. Ancak katılımcılara göre, bu politikalar kadına destek sunmak yerine onu bir “üretim aracına” indirgemektedir. Merve Hanım, bu çelişkili neoliberal baskı ve destek mekanizmaları üzerinden şöyle ifade etmektedir:

“Adam bana ‘doğur’ diyor ama doğurmam için gerekli olan hiçbir destek sistemini sunmuyor. Ekonomi kötü, sağlık sistemi sorunlu, kreş desteği yok. Sermayeyi büyütme için benden iş gücü istiyor. Kapsayıcı bir politika yerine kadını sadece ‘üretim aracı’ olarak gören bir yaklaşım hâkim “ (Merve, 36, Tercüman).

Bakanlığın adından kadın isminin çıkarılmasını “ eşitlik karşıtı paradigmanın ilanı” olarak tanımlayan Rukiye Hanım, bu durumun kadını aile kurumu içine hapseden etkisine vurgu yapmaktadır:

“Kadın bakanlığının isminden kadının adının çıkarılması, kadın eşitlik paradigmasına bir reddiyedir. Aile ve kadın deyince, aile bütünüyle kadının omzuna biniyor; sanki aile kadından ibaretmiş gibi tüm yük ve sorumluluk kadına aitmiş gibi algılanıyor. Kadını aileye kısıtlayan bu anlayışın aksine, müstakil bir kadın bakanlığı kurulması gerekmektedir” (Rukiye, 65, Akademisyen).

Öte yandan Esra Hanım, bu durumun “güçlü aile, güçlü kadın” okuması ile dengeleyici bir unsur olduğunu ve isimlendirmeden ziyade işlevselliğine odaklanarak şu şekilde ifade etmiştir:

“Ak Parti’nin politikalarında kadın ve aileyi birbirine düşman şeklinde değil, güçlü kadınla birlikte güçlü aile profili çizebilme üzerine bir çaba var. Bakanlığın isminde kadının olup olmamasından ziyade, içerisindeki Kadın Statüsü Genel Müdürlüğü’nün ne kadar aktif çalıştığı önemlidir. İsmi olmasa da kurum işini düzgün yaparsa ismin varlığı çok da bir şey ifade etmez “ (Esra, 56, Ziraat Mühendisi).

Bu “aile” vurgusunun pratik hayattaki yansımaları, dindar kadınların kamusal alandaki görünürlüğü ile söylem arasındaki uçurumu da beraberinde getirmektedir. Elif Hanım, Ak Partili kadınların kendi pratik yaşamlarının “muhafazakâr söylem “den çok daha modern olduğunu belirterek, bakanlık isminin sembolik bir “jest” olduğunu dile getirmektedir:

“Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı ismi, muhafazakâr kesime ve tarikat gruplarına verilmiş sembolik bir mesajdır. Ama pratiğe baktığımızda bu kadınların çoğu boşanmış, kariyerini önceleyen, aktif siyasetin içinde gezen kadınlar. Söylem muhafazakâr ama pratik gayet modern; dolayısıyla kadının gerçekten aile içinde kaybolduğunu düşünmüyorum” (Elif, 62, Akademisyen).

Katılımcıların yanıtları doğrultusunda, Ak Parti’nin 23 yıllık iktidarı boyunca Müslüman kadınları kamusal alanda görünürlük ve kılık-kıyafet özgürlüğü gibi kayda değer bir şekilde ilerleme sağladığı görülmekte ancak bu hakların anayasal bir güvenceye alınmaması “emniyetsizlik” hissini sürdürdüğünü ortaya koymaktadır. Özellikle 2010 sonrası dönemde kadın politikaların odağının “birey olarak kadın” dan

“aile birimi” ne kayması, bakanlık isminden “kadın” ibaresinin çıkarılması, Müslüman kadınlar üzerinde çift yönlü bir etki yarattığı söylenebilir. Bir yandan kamusal alanda kazanılan görünürlük öne çıkarken, diğer yanda ise bireysel hakların ‘aile’ kavramı içinde yok olması endişesi vardır. Sonuç olarak, Ak Parti’nin kadın politikalarının artık hak ve eşitlik temelli bir yaklaşımdan ziyade, geleneksel rolleri önceleyen bir politika benimsediği söylenebilir.

3.2.5. Türkiye’de Müslüman Kadın Hareketi Örgütlenmeleri: Üyelik Süreçleri, Toplumsal Algılar ve Değişen Siyasi Dengeler

Katılımcıların, derneklere katılım süreçleri kişisel mağduriyetler, akademik arayışlar veya entelektüel çevreler üzerinden şekillenmiştir. Örneğin katılımcı Rukiye Hanım, 28 Şubat sonrası inancına uygun bir hak savunuculuğu arayışında olduğunu belirterek süreci şu şekilde aktarmaktadır:

“Başkent kadın Platformu benim hayatımda çok özel bir yer tutar. Hakikaten ben öğretim görevlisiyken üniversiteden atıldıktan sonra çalışma ihtiyacı duydum tabii. Dernekler, sivil toplum alanında, kadın hakları alanında çalışacaktım ama ortalıkta o kadar çok şey vardı ki bu işte kokteyller veren bilmem ne yardımlaşma dernekleri, yok bir yerlerde kermesler düzenleyen yardımlaşma dernekleri, yok bir yerde seküler dernekler tamam, onları biliyorum ama ben bir yandan da dindar bir insanım, kendime yakın insanlarla da ama onların yaptığı işleri de yapmak istiyorum. Böyle de bir durumdu. Başkent Kadın’ı basından gördüm ve basından takip ettim epey bir zaman, sitelerinden takip ettim falan. Ha dedim, burası bana uygun. Çiçek Böcek Derneği değil yani, hakikaten hak savunuculuğu yapıyor. Gittim. Aslında Başkent Kadının şeyi referansla üye kabul ediyormuş ama ben çıktım, gittim. Dedim, ben buyum. Sizinle çalışmak istiyorum. Haftaya gelin, toplantıda sizi tanıyalım dediler. Yönetim kurulu toplantıydı. Başkent Kadının en önemli özelliği çok düzenli, yasal olarak toplanıyorlardı” (Rukiye, 65, Akademisyen).

Başkent Kadın Platformu’nun kurucu üyelerinden olan katılımcı Elif Hanım, derneğin sadece başörtüsü odaklı değil, dindar kadınların kamusal varlığı için kurulduğunu şu sözlerle aktarmaktadır:

“Derneğin kurucu üyelerinden biriyim zaten. Platform olarak kurmuştuk. 1995 yılında. Dolayısıyla yani kuruculardan biriyim ve kapatılana kadar da üyesiydim.

Biz Derneği kurduğumuz zaman dindar kadınların genelde kurdukları dernekler daha çok yardım amaçlı derneklerdi veya meslek edindirme gibi. Biz derneği kurduğumuzda aslında çok böyle feminist bir bilincimiz yoktu. Üç tane Müslüman feminist arkadaşın, aslında bu şeyin tüzüğünü falan yazarken bize yardımları oldu. Yani biz dindar kadınlar olarak bir araya gelip ne yapabiliriz diye bakmak istiyorduk. O sırada başörtüsü yasakları da bölgesel olarak yaşanıyor ama böyle bir 28 Şubat süreci gibi bir şey yoktu. Hepimiz çalışabiliyorduk okullarda. Yani sıkıntı yaşıyorduk ama çalışabiliyorduk. İşte öğrenciler sıkıntı yaşıyordu ama okula gidebiliyordu. Dolayısıyla başörtüsüne yönelik olarak kurulmuş bir dernek değil. Düşündüğümüz bir dernekti ve kurulur kurulmaz biz ilk olarak İstanbul'da uluslararası bir toplantıya katıldık. Habitat toplantısıydı. Çok kalabalık olarak katıldık. Burada dünyadaki sivil toplum kuruluşlarını görmek bizim ufukumuzu açtı. Çünkü çok katılım vardı. Kadın kuruluşları vardı, çevre kuruluşları vardı, dini gruplar vardı. Ondan sonra biz hem Türkiye hem dünyada ne olup bitiyor? Kadınlar olarak nereye müdahil olabiliriz? Dindar kadınlar olarak zaten şöyle bir ikilemin içindeydik. Bir yandan kendi kesimimizle bir mücadelemiz var, var olma mücadelesi.” (Elif, 62, Akademisyen).

Katılımcı Meryem Hanım, üyesi olduğu platforma katılım sürecini şu şekilde aktarmaktadır:

“... 2014 yaz aylarıydı bir arkadaşımızın çağrısıyla birlikte toplandık. Biz dedik ki biz dağınık bir şekilde kendi entelektüel çabamızı da bu toplumda kadın olmaya dair deneyimlerimizi de çok dağınık bir şekilde şey yapıyoruz. Biz artık bir platform olalım. Biz bu tür tartışmaların kamusal alanda görünürlüğüne arttıralım ve Müslüman kadının bir güncesi olsun, bir gündemi olsun gibi bir dertle yola çıkmış... Ben bu şekilde ilk toplantıda yoktum. İlk toplantının ardından bu bir araya gelmemiz konusunda öncülük eden arkadaş bana da hani sen de yer almak ister misin ekipte diye şey yaptı. Ben de Reçel Kurucu Editörler ekibinde yer aldım” (Meryem, 35, Akademisyen).

Katılımcıların aktarımları, Başkent Kadın Platformu'nun Müslüman kadın kimliğini geleneksel “hayırseverlik” kalıplarından çıkararak, hak savunuculuğuna geçişini çarpıcı bir şekilde aktarmaktadır. Rukiye Hanım'ın “çiçek böcek derneği değil” söylemi ve Elif Hanım'ın başlangıçta “feminist bir bilincin olmadığı” yönündeki ifadeleri, süreç içerisinde farklı kişilerle temas kurularak feminist bilincin zemininin oluştuğunu göstermektedir. Bu süreçte platformun, 28 Şubat döneminden önce,

mesleği sadece başörtüsü sorununa indirgemeyip daha geniş bir zemine yayılması dikkat çekicidir. Rukiye Hanım'ın kendine yakın insanlarla çalışırken hak savunuculuğu yapma arzusu, kimliksel aidiyet ile politik aktivizm arasındaki gerilimi Başken Kadın Platformu bünyesinde sentezlediğini göstermektedir. Bu durum, Müslüman kadınların kamusal alandaki varlık mücadelesinin sadece bir temsil olmadığını, aynı zamanda bir özgürleşme pratiği olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Elif Hanım, dindar kadının görünmezliğine karşı bir “var olma mücadelesi” verdiklerini şu sözlerle aktarmaktadır:

“Dindar kadınlar olarak zaten şöyle bir ikilemin içindeydik. Bir yandan kendi kesimimizle bir mücadelemiz var. Var olma mücadelesi çünkü dindar kadınların görünmez olması bekleniyordu dindar cemaatte. Çok sessiz, itaatkâr, hanım hanımcık, görünmeyen, duyulmayan, sesi haram, işte görüntüsü haram böyle bir atmosferde var olmaya çalışıyorduk. Geleneksel kadın rollerinin ağırlığını anlatmaya çalışıyordum. Bunu da kendi deneyimlerimizden hareketlendim? O sırada feminist bir okumamız yoktu. Fakat okullarımızdan mezun olduk. Meslek hayatına başlamıştık. Evlenmiştik ve birdenbire böyle bir aile yükümlülüğünün altında kalmıştık. Eşlerimiz genel olarak klasik erkekler olduğu için yükümüzün çok ağır olduğunun farkındaydık. Dini açıdan kadının çok eşlik meselesi vardı, miras meselesi vardı. Bunları kendi bilgilerimiz, herhangi bir feminist okumamız olmadan, dini hassasiyetlerimizi koruyarak ama adaletsiz olduğunu fark ediyorduk. Bu adaletsizliklere nasıl çözüm bulabiliriz? Ne yapabiliriz? Yani bunları konuşuyorduk. Dolayısıyla işte Kur'an tefsir toplantıları yapıyoruz. Yani Kur'an okuyoruz, açıklamaya çalışıyoruz. Bir yandan böyle bir iç eğitim faaliyetimiz var bir yandan da dışarıdaki kadınlarla ilgili toplantılara katılıp orada ne olup bitiyor, biz burada nasıl yer alabiliriz bakmaya çalışıyorduk” (Elif, 62, Akademisyen).

Katılımcı Rukiye Hanım ise derneğin faaliyetlerini şu şekilde aktarmaktadır

“Başkent Kadın Platformu 1995'te kurulmuştu, Ak Parti'den önceydi ve hak temelli çalıştı. Evrensel insan hakları hukuku çerçevesinde çalışan, tüzüğü de böyle olan, bir kuruluştur başkent kadın platformu. Dindar kadınlardan oluşuyordu ve dindar kadınların demokratikleşmesi, demokratik toplum düzeninde, kamusal alanda tüm haklarına sahip olabilmesi için çalışıyordu. Bunu da işte Ankara'nın çevrelerindeki yerlerde Kur'an-ı Kerim kursu öğreticisi olan

arkadaşlarımızın derslerine giderek dersler yaptık. Kadınlar mahallelerden dışarıya kolay çıkamıyorlar. Aileler ancak Kur'an kursuna gitmelerine izin veriyordu. Biz de oralarda onlara bulaşıyorduk. Kadın haklarını öğrettik, cinsel sağlık, üreme sağlığı dersleri verdik, demokrasi dersleri verdik, işte şiddet karşısında nasıl mücadele edileceğine dair dersler verdik” (Rukiye, 65, Akademisyen).

Katılımcı Meryem Hanım ise üyesi olduğu platformun duruşunu şu sözlerle aktarmaktadır:

“Müslüman kadınlardan oluşan bir dernekti ama ideolojik duruş ve politik bakış açısı olarak kesinlikle homojen bir grup değildi. Daha heterojen bir yapıya sahipti... Ciddi anlamda Müslüman Kadın'ın güncesinin oluşturulmasına, ona yönelik deneyim arşivinin oluşturulmasına yönelik güzel bir girişimdi. Müslüman kadının bir tek derdinin başörtüsü olmadığını, kamusal ve sosyal entelektüel pratiklerde ciddi değişiklikler yapılabileceğini gösteren bir yapı oldu.” (Meryem, 35, Akademisyen).

Katılımcı Zeynep Hanım faaliyetlerini şu şekilde aktarmaktadır:

“Özellikle hukuk büromuz vardı bizim dernekte, bir sürü vaka takip ediyorduk. Çünkü gerçekten o dönemde hastaneye giden bir başörtülü kadını muayene etmeyi reddeden doktorlar falan vardı... Hastanelerden gelen, kurumlardan gelen bir sürü hukuki davayla da ilgilendiğimiz bir hukuk grubumuzun da olduğu bir dernekti. Biz kadın hakları örgütü olarak var olmaya çalışıyorduk.” (Zeynep, 43, Akademisyen).

Katılımcıların aktarımı bütüncül bir bakış açısı ile ele alındığında, Türkiye'deki dindar kadın kimliği yeniden tanımlandığı görülmektedir. Bir yandan dindar camianın kadını ev içi alana hapseden “itaatkâr ve görünmez” idealine karşı dini metinleri yeniden yorumlayarak bir dönüşüm başlatılmak istenilmiştir. Bu bağlamda, Kur'an kurslarını birer eğitim ve farkındalık alanı olarak kullanılması, dindar kadınların geleneksel yapıların içinde kalarak bu yapıların nasıl dönüştüğüne dair en çarpıcı örneklerinden biridir.

Müslüman kadınlar, hak savunuculuğu yapmaya çalışırken kendi cenahlarından tepkilere maruz kalmış aynı zamanda “ajanlık” veya “dinden çıkma”

gibi ithamlarla karşılaşmışlardır. Katılımcı Melike Hanım, bu tepkilerin kadını kalıplara sokma çabasında olduğunu şu sözlerle aktarmaktadır:

“Ya ajan olmakla itham edildiğimizi biliyorum... Onun dışında ‘Başındaki örtüyü çıkar’ mesela. Çok karşılaştığımız bir şey yani. O örtüyü çıkar. Sana yakışmıyor bu sözleri söylemek Çünkü hem Müslüman hem feminist olmanın doğasını reddeden bir söylem aslında bu. Seni doğru resme oturtmak istiyor kendince” (Melike, 32, Serbest Meslek).

Katılımcı Rukiye Hanım özellikle Ak Parti’den gelen tepkileri çarpıcı bir şekilde aktarmaktadır:

“O zaman Erdoğan bizim bu kampanyamızı çok yakışksız bulduğunu söylemişti, İslamî camiadan üç harfliler ifadesi kullanıldı. Bu üç harfliler her şeyi ifade ediyor işte. Bildiğin istihbarat teşkilatlarına, yabancı istihbarat teşkilatlarına hizmet yapar falan. Ağzını bozup hakaret edenler çok oldu bu kampanyayı yaptığımız için. En ünlü yazarlar böyle, en çok okunan yazarlar. Bunları yaptılar. Fakat bizim istediğimiz sadece tüm partilere seslendik, bir tek Ak Parti’ye de seslenmedik yani. Bu bütün partilerin görevi. Kadınların siyasal hakları kaç yıl önce elde edilmiş ama başörtülü kadından hariç tutuluyor buradan. Yasa yok, anayasa maddesi yok bir yasaklayan. Ama ona rağmen defacto olarak böyle bir uygulama yerleştirmişler. Biz bunu kırmak istedik. O tarihten itibaren de açık bir şekilde Ak Parti kadın hakları karşıtı davranmaya başladı “ (Rukiye, 65, Akademisyen).

Katılımcı Meryem Hanım ise şu şekilde aktarmaktadır:

“Biraz korkuttuk galiba. Öyle geliyor bana yani birden böyle bu kızlar kim oldular? Ne yapıyorlar? Ne yapacaklar bize oldular? Kendi mahallemizde diyeyim, tırnak içinde, bir böyle korku salmıştı sanki. Hani bunlar ne yapıyorlar? Kurulu olan söyleme, kurulu olan normlara bir şer düşmek... İnsanlar korkuyorlar. Siz yani anarşist bir şey yapıyorsunuz gibi bir algı vardı” (Meryem, 35, Akademisyen).

Katılımcı Leyla Hanım ise muhafazakâr kesimden gelen tepkileri çarpıcı bir dilde aktarmaktadır:

“Reçel’de yazılar yazarken ‘Zaten feministiniz, erkek düşmanısınız’ gibi saçma sapan şeyler duymuştum. İslamcılıkla falan alakası yok, adam düz yaşıyor;

geliyor bana sarıyor. Bir de muhafazakâr kesimden ‘Pardon siz ne yapıyorsunuz, zaten size Allah her türlü hakkı vermemiş miydi?’ gibilerinden bir dayak yiyorduk. Çift taraflı dayak yiyorduk” (Leyla,34, Akademisyen).

Katılımcıların aktarımı ışığında, Müslüman kadınların hak arayışının hem kendi mahalleleri hem de siyasi otorite çevreleri tarafından sadakat testine tabî tutulduğu görülmektedir. Melike Hanım’ın “doğru resme oturtulma” söylemi, makbul kadın tasvirine uymayan kadınların dışlandığını, aynı zamanda (ajanlık, dinden çıkma) iftiralarla bir nevi cezalandırıldığını ve bunun özgürleşme mücadelesine bir tehdit oluşturduğunu göstermektedir. Ak Parti ve İslamî camia tarafından “üç harfliler” benzetilmesi yapılması aynı zamanda siyasal bir tehdit olarak algılandığını göstermektedir. Meryem Hanım’ın aktarımı ile “kurulu norma şerh düşmek” üzerinden tarif ettiği korku ve Leyla Hanım’ın “çift taraflı dayak” olarak tasvir ettiği sıkışmışlık hali, Müslüman kadınları hem İslamcı hem de seküler cenahtan tepkilerin arasında arafta kalma halini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, seküler cenahtan alınan tepkiler aşağıda aktarılmıştır.

Katılımcı Gülay Hanım seküler cenahta Müslüman kadınların “asıl üye” olarak görülmediğini şu çarpıcı sözlerle aktarmaktadır:

“Kadın çalışmalarına biz cebren ve hileyle dâhil olduk. Çünkü asla, ne yazık ki seküler arkadaşlarımız bizimle ilişkilenecek istemedi... Ya gözünü kaçırır, ya sizinle aynı masada oturmak istemez... ‘Sizin de kafanız çalışıyormuş’ anlamına gelecek; ‘Allah Allah, siz bunları da mı biliyorsunuz? Bunları da mı yapıyorsunuz?’ diye çok karşılaşmışızdır.” (Gülay, 63, Akademisyen).

Katılımcı Elif Hanım, başörtüsü yasağının seküler feminist raporlarında yer almadığını şu sözlerle aktarmaktadır:

“Türkiye’deki kadınlar için en önemli sorunlardan biri olan başörtüsü yasağını ana akım feministler hiç görmediler... 2000 yılında Kadın Statüsü Genel Müdürlüğü raporunu hazırlarken... Ne raporda ne de sivil toplumda (feminist raporlarda) başörtüsü yasağı yer almadı” (Elif, 62, Akademisyen).

Katılımcı Zeynep Hanım ise süreç içerisinde gelen tepkileri şu şekilde aktarmıştır:

“Seküler kesimden şu an aldığımız tepkiler şeye döndü: ‘Bak başörtülüsün, tabii sen devlet memuru olursun. Tabii yani bizim çocuklarımıza olmaz tabii falan.’...

Hani senin nerede ne yaptığın ne ettiğin gözden kaçıyor ama Ak Parti'nin çalışanı oluyorsun. İşte Ak Parti sayesinde kadro almış birisi oluyorsun. Bir de KSGM toplantılarında Kemalist Kadın Hakları örgütlenmelerinden gelen kadınlar bizi bu toplantılara katıldığımız için barolara şikâyet ediyorlardı". (Zeynep, 43, Akademisyen).

Katılımcı Meryem Hanım ise görüşlerini şu şekilde aktarmıştır:

"Seküler kadınlar açısından da -kadın meselesini bir tek biz konuşmuyormuşuz ya da Müslüman kadınların derdi sadece başörtüsü değilmiş- gösteren bir yapı oldu Reçel... Onların zihinlerinin açılmasına vesile oldu. Beş Harfliler gibi daha seküler yapılarla bazen atıştık. Bir defasında çarşafı bir kadını aşağılayan bir yazı yayınladılar, biz şerh düştük ve onlar o yazıyı kaldırdı. Bu aslında bir kadın dayanışmasıdır." (Meryem, 35, Akademisyen).

Katılımcıların görüşleri ışığında, Türkiye’de seküler kadın hareketi, Müslüman kadınlarına bir direnci ve dışlayıcı kız kardeşlik pratiğini gözler önünü koymaktadır. Gülay Hanım’ın “cebren ve hileye dâhil olma” tasviri, seküler feminist alanın Müslüman kadınlar için doğal bir hak olmadığını ve mücadele ile kazanılan bir alan olduğunu göstermektedir. Elif Hanım’ın raporlardaki “görünmezlik” vurgusu ile başörtüsü yasağı gibi temel bir hak ihlalinin ana akım feminizm tarafından sistematik bir biçimde kadın meselesinin dışına itildiğini kanıtlar niteliktedir. Zeynep Hanım’ın söylemindeki “Ak Parti çalışanı/kadrolusu” etiketi, Müslüman kadının bireysel başarısını ve yıllar süren emeğini siyasi bir paranteze hapsederek görünmez kılmaktadır. Meryem Hanım’ın verdiği örnek üzerinden kurduğu dayanışma ve çatışma dengesi feminizmin sınırlarını genişleten ve dönüştüren bir aktör haline geldiğini göstermektedir. Son kertede, seküler cenahın bu tutumu, Müslüman kadınları sadece dini kimlikleri üzerinden tanımlayan ve Müslüman kadınları özne olarak kabul etmekte zorlanan bir elitist bariyerin varlığını kanıtlar niteliktedir.

Son olarak katılımcılar Ak Parti dönemini iki döneme ayırmaktadır. İlk on yılı “reformist ve Avrupa Birliği odaklı”, sonraki on yıl ise “otoriter, pragmatik ve haklardan geri adım atan” bir dönem olarak ikiye ayırmaktadır.

Katılımcı Nisa Hanım, Ak Parti’nin ilk yıllarını şu şekilde değerlendirmektedir:

"Ak Parti bir kere pragmatik bir parti. Bu alanda yani kadın alanında pek çok alanda aştığı gibi, alan açtığı gibi kadınlara bazı konularda da belki engellilerde

oluşturabildiğini söyleyebiliriz. Yani alan açtığı konular var. Çünkü şöyle işte özellikle kadın kolları ve kadının aktif, sosyal hayatta aktif olması yönünde hem içeriden hem dışarıdan bir zorlamanın altındaydı Ak Parti. Genel olarak hani hep İslam'da kadının ikincilleştiği yönelik bir algıyla mücadele etmesi ki öyle veya böyle mücadele içinde olan bir parti olduğu için de en azından insanlardaki bu şüphelyi giderecek önlemleri alma gereği hissettiğini biliyoruz. Yani genel olarak böyle bir şey var kendilerine spot altında. Kendilerini hissettikleri için ama ayrıca da yine işte siyasi destek bulması için de yine kadınların gücüne ve kadınların desteğine ihtiyacı olan herhangi bir siyasi parti gibi bu da böyle ve özel olarak da Tayyip Erdoğan'ın İstanbul seçimlerinde başarısı da kadının katkısından çok önemli olduğu için de kadınların çok önde olduğu bir atmosfer olmuş oldu.” (Nisa, 60, Akademisyen).

Elif Hanım ise ilk dönemin “iyileşme” süreci olarak tanımlamaktadır:

“Ak Parti'nin Avrupa Birliği'ne üyelik sürecini öne çıkardığı 2012'ye kadarki on yıllık süreçte, sadece kadınlarla ilgili değil, her konuda daha özgürlükçü ve insan hakları odaklı söylemler üretildi. Sivil toplumun çok hareketli olduğu bu dönemde, Ak Parti'nin muhafazakâr ve milliyetçi tabanı için bu gelişmeler endişe verici olsa bile yüksek sesle bir itiraz yükselmüyordu. Temsil makamındaki kişilerden olumsuz açıklamalar gelmezken; Zinanın suç olmaktan çıkması, Medeni Kanun ve Ceza Kanunu'nun değişmesi kadın örgütlerinin talebiyle bu dönemde gerçekleşti. O dönemde yapılan reformlar, İslam ve feminizm arasında bir ilişki olarak görülmüyordu. Aksine, Refah Partisi'nin yaşadığı akıbeti yaşamamak adına bu adımları bir 'şeytan savma politikası' veya 'mecburiyet' olarak görenler vardı. Dolayısıyla kadın politikalarındaki bu dönüşüm, ideolojik bir İslam-feminizm sentezinden ziyade, Avrupa tarafından desteklenmek ve iktidarı korumak adına yürütülen pragmatik bir süreç olarak algılanıyordu.” (Elif, 62, Akademisyen)

Katılımcı Zeynep Hanım ise şu şekilde değerlendirmektedir:

“Ak Parti kadın politikalarını elbette çok yetersiz görüyorum. İlk geldiği dönemler daha sivil özgürlüklerle ya da siyasi özgürlüklerle örtüşen politikalar vardı. Ama sonra iktidar mekanizmaları içinde çok da bu muhalefeti kale almadığı bir yöne evrildi... İstanbul Sözleşmesi'nden çıkılması en büyük geri gidiş oldu. Kadının adının bakanlıktan silinmesi de öyle. Çünkü kadın diye bir

şey yok aslında, aile var imajı verildi. Kadın aileye kurban edilmiş bir birey olarak görülmeye başlandı.” (Zeynep,43, Akademisyen).

Katılımcı Meryem Hanım ise kadın politikalarının değerlendirilmesini şu şekilde yapmaktadır:

“Ak Parti’nin ilk geldiği zamanlar daha özgürlükçü ve sorunları ele alıp çözebilen bir iktidardı. 20 yıllık sürece bakarsak söylem bazında çok değişimler oldu. Söylem politikayı üretiyor. Kadın ibaresinin kullanılmaması, sadece aile bakanı olarak kalınması bir söylem tercihidir.. 2013 sonrası özellikle daha otoriter bir dalğanın arttığını, kadın söylemine yönelik muhafazakârlaşmanın başladığını görüyoruz.” (Meryem, 35, Akademisyen).

Leyla Hanım ise şu şekilde aktarmaktadır:

“Ak Parti kadın politikalarını Özlem Zengin öncesi ve Özlem Zengin sonrası diye ikiye ayırıyorum. İlk yıllarda samimi bir şekilde başörtüsü problemini çözmek istediler ama son yıllarda politik ve oy kayguları daha ağır basmaya başladı. İstanbul Sözleşmesi’nden çekilmek politik bir hataydı, Saadet Partisi gibi grupların baskısıyla yapıldı. Kadınları bir vitrin gibi kullandılar. Aile yılı ilan etmeleri de art niyetli; kadın mağduriyetini görmezden gelip sadece aileyi kutsuyorlar.” (Leyla, 35, Akademisyen).

Merve Hanım ise Ak Parti’nin kadınları araçsallaştırdığını belirtmektedir:

“Ak Parti kadınları dinden çıkarıyor... Başörtülü kadınlardan bahsederken onları araçsallaştırıyor, kendi siyaseti için kullanıyor.. Kadın için o destekleyici ortam oluşturulmadığı sürece doğuramaz yani... Adam bana doğur diyor ama gerekli olan hiçbir destek yok.” (Merve, 36, Tercüman).

Esra Hanım ise görüşlerini şu şekilde aktarmaktadır:

“Yapılmış olan yasaların sahadaki uygulama alanlarının yeterince oluşturulmadığı kanaatindeyim. Özellikle şiddet konusunda her türlü yapılması gereken şey ortaya konuldu ama hala kadın cinayetlerinin önüne geçilememesinin büyük bir eksiklik olduğu kanaatindeyim.” (Esra,56,Ziraat Mühendisi).

Sonuç olarak katılımcılar ile gerçekleştirilen derinlemesine görüşmeler, Türkiye’deki Müslüman kadınların hem İslamcı camia hem de seküler kadın hareketi

tarafından engellerle karşılaştığını ortaya koymaktadır. Bu durum mücadeleyi bir “ikili kuşatılmışlık” içinde tanımladıklarını göstermektedir. Katılımcılar kendi mahallerinde “ajanlık” veya “feminizmle zehirlenme” suçlamalarıyla dışlanmışlardır. Seküler cenahta ise uzun süre kendilerine yer bulamayarak özne olarak da bağımsızlıklarının sorgulandığı bir süreç yaşamışlardır.

Ak Parti politikalarına yönelik değerlendirmeler de ise Müslüman kadınların iktidarla olan ilişkisinde net bir kırılma olduğunu göstermektedir. Katılımcılar, iktidarın 2002-2012 dönemi AB uyum süreci ve reformist yasalarla Müslüman kadını, kamusal alanda daha görünür hale getirerek “alan açıcı” bir dönem olarak nitelenmektedir. Ancak 2012 sonrası dönemde, kadın-erkek eşitliğine dayalı hak temelli yaklaşımından “aile” odaklı muhafazakâr söyleme geçiş olduğu gözlemlenmektedir. Özellikle İstanbul Sözleşmesi’nden çekilme kararı ve Kadın Bakanlığı’nın isminden “kadın” ibaresinin kaldırılması, katılımcılar tarafından eşitlikçi paradigmanın reddi ve kadın haklarının aileye kurban edilmesi olarak yorumlanmaktadır.

Sonuç olarak katılımcılar, başörtüsü serbestliği gibi kazanımların anayasal güvenceye kavuşturulmaması, iktidarın bu hakları “oy deposu” veya “sadakat testi” olarak kullanmasını eleştirmektedir. Çalışma, Müslüman kadınların geçmişin yasakçı zihniyeti ile bugünün otoriter-muhafazakâr tutumu arasında kendilerine has ve dinamik bir üçüncü yol açma çabasında olduklarını ortaya koymaktadır.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Bu çalışma, Müslüman kadınların Ak Parti'nin kadın politikalarını nasıl değerlendirdiğini analiz ederek, değişen siyasal konjonktür karşısındaki değişim ve direnç pratiklerini literatür taraması ve saha araştırmasından yola çıkarak ortaya koymuştur. Araştırma bulgularından yola çıkıldığında, Müslüman kadınlar arasındaki feminizm algısının yekpare bir bakış açısını temsil etmediği görülmektedir. Katılımcıların feminizmle kurdukları ilişki iki ana grupta ayrılmaktadır. Birinci grup, İslamî kimliklerini temel alarak feminizm ideolojisini ve İslam'ı bir araya getiren yeni bir çerçeve oluşturmayı ve "Müslüman feminist" kimliğini bu şekilde oluşturmayı önemsemiştir. Diğer tarafta ise kuramsal olmasa da yöntemsel olarak feminizme mesafeli kadınlardan oluşan ikinci grup yer almaktadır. Bu yaklaşım, kadın-erkek ilişkisini eşitlik yerine tamamlayıcılık (tekmiliyet) esasına dayandırmaktadır zira feminizmin benimsediği bazı ilkelerin İslam diniyle uyumsuz olduğu görüşü hâkimdir. Her iki kadının da ortak eleştirisi Kur'an-ı Kerim, hadis ve tefsirlerin tarih boyunca ataerkil bir bakış açısıyla yorumlanmış olmasıdır. Bu durumun kadını ikincil bir konuma ittiği, bireysel, kamusal ve toplumsal yaşantıda zorluklara yol açtığı savunulmaktadır. Temel çözümün kadınların da dini metinleri yorumlama sürecine aktif olarak dâhil edilmesinden geçtiğini vurgulamaktadırlar. Bunun yanı sıra, her iki gruba ait Müslüman kadınların ifadeleri, kendilerini hem seküler kadın hareketi hem de İslamî muhafazakâr camia tarafından kuşatılmış bir "ikili kısıkaç" içinde olduklarını göstermektedir. Bir yandan kendi mahallelerinden "feminizmle zehirlenme" suçlamalarıyla dışlanmakta, diğer yandan seküler cemahta ise irade bağımsızlıkları ve bireysel varoluşları sorgulanmaktadır.

Katılımcıların görüşleri aynı zamanda farklı platformlarda karşılaştıkları seküler kadınların Müslüman kadınlara karşı dışlayıcı bir "kız kardeşlik" pratiği sergilediğini, Müslüman kadınların bireysel başarılarını "siyasi kadrolaşma" söylemi ile önemsizleştirmeye ya da değersizleştirmeye çalıştıklarını ortaya koymaktadır. Elbette bu saha verileri, tüm seküler ve muhafazakâr cemahtar için genelleştirilebilir bir nitelik taşımayıp çalışmanın örneklem ve evreni açısından geçerlilik taşımaktadır.

Seküler ve muhafazakâr camia arasındaki gerilimin temel sebeplerinden en önemlisi, 28 Şubat 1997'de gerçekleştirilen post modern darbedir. Darbenin etkisiyle

Türkiye'nin siyasal ve toplumsal yapısı derinden dönüşmüştür. Laiklik, siyasal İslam ve terör kavramları etrafında şekillenen siyasal konjonktür, kadınların eğitim, çalışma ve siyasal temsiline yönelik ciddi kısıtlamalar doğurmuştur. Bu süreçte toplumsal kutuplaşmalar laik-dindar, seküler-başörtülü, Sünni-Alevi ve Kürt-Türk eksenlerinde yoğunlaşmıştır. Siyasal İslam'ın güç kazandığı ve laik-dindar geriliminin doruğa ulaştığı 1990'lı yılların ardından Türkiye'nin demokratikleşme süreci, darbelerle şekillenen bu kimlik temelli çatışmaların gölgesinde ilerlemiştir. Bu çatışmaların biri dindar-seküler taraflar arasında yaşanmış, çatışmanın temel sembolü ise başörtüsü olmuştur. Bu dönemin en çok tartışılan uygulamalarından biri olan “İkna Odaları”, üniversite kayıt dönemlerinde başörtülü öğrencileri başlarını açmaya zorlamak amacıyla kurulmuştur. Bu odalarda, başörtüsünün dini bir zorunluluk olmadığını ileri süren ilahiyatçılar ve süreci kayıt altına alan erkek kameramanlar görev almıştır. Kameramanların erkek seçilmesinin, tesettürlü kadınların karşısına otorite figürleri çıkarılarak psikolojik baskı uygulanmasına yönelik kasıtlı bir tercih olduğu yorumlanmıştır.

1990'lı yılların kutuplaşmış toplumsal ortamını devralan Ak Parti iktidarının kökleri “Milli Görüş” geleneğine ve siyasal İslam'a dayansa da Ak Parti kadroları 2000'lerin başında kuruluş aşamasında milli görüş gömleğini çıkardıklarını ifade ederek kendilerini “Muhafazakâr demokrat” olarak tanımlamışlardır. Erdoğan'ın halkın içinden gelen, icraat odaklı bir figür olması ve “İlmli İslam” tanımını reddederek demokratik değerler ile uyumlu Müslüman kimliğinin inşasını savunması bu dönem oldukça ses getirmiştir. Erdoğan liderliğindeki parti çizgisi, radikal siyasal İslamcı köklerden yani RP çizgisinden koptuğunu dile getirmektedir. 2002-2007 arasındaki dönemde Ak Parti iktidarı Avrupa Birliği'nin hedeflerine yönelmiş; Avrupa Birliği'ne girmek için 2004 yılında müzakere süreciyle birlikte Türk Ceza Kanunu revize edilmiş -kadın-erkek eşitliği vurgusu- ve TRT'de farklı dil ve lehçelerde -Kürtçe, Boşnakça vb.- yayınların önü açılmıştır. İktidarın temel destekçi kitlesi Anadolu'nun çalışan kesimi ve muhafazakâr çevreler olmakla birlikte, liberal bir çizgi içinde ilerlediği için bir grup sol kesimin de süreç içerisinde sempatisini kazanmıştır. İktidarın ilk yıllarında, demokratikleşme adımları ve Avrupa Birliği uyum sürecinin etkisiyle kadın politikalarında çeşitli iyileşmeler yaşanmış ancak bu dönemde

başörtüsü yasağının tamamen kaldırılmamış olması ve mevcut durumda konunun anayasal güvence altına alınmaması Müslüman kadınların tepkilerine sebep olmuştur.

Çalışmanın örnekleme, bir kadın platformuna aidiyeti bulunan Müslüman kadın katılımcılardan oluşmaktadır. Katılımcıların aktarımları doğrultusunda, bir kadın platformuna üye olacakları zaman temel motivasyonlarının geleneksel “hayırseverlik” kalıplarından sıyrılarak, nitelikli bir “hak savunuculuğu” ekseninde tanımlandığı görülmektedir. Bu bağlamda, Türkiye’de Müslüman kadın öznesinin artık sadece bir sembol değil, kendi hayatı ve hakları üzerinde söz sahibi olma iradesini taşıyan, ekonomik şiddet ve siyasi kutuplaşma arasında kendine özgün bir “üçüncü yol” açma çabasında olan politik bir aktör olduğunu gösterir niteliktedir.

Saha verileri ışığında yapılan incelemeler, Türkiye’de 28 Şubat post modern darbe sürecinin yarattığı yapısal mağduriyetin, katılımcıların deneyimlerinde güncelliğini koruduğunu göstermektedir. Özellikle "ikna odaları" gibi uygulamalarla somutlaşan psikolojik şiddet, bugün kendisini "yaralı nesil" olarak tanımlayan kadınlarda kronik bir "elimine edilme korkusu" ve siyasi dengelere karşı köklü bir güvensizlik yaratmıştır. Bu güvensizlik ortamı, başörtüsü serbestliğinin henüz anayasal bir güvenceye kavuşturulmamış olmasıyla birleşerek, temel hakların bir "seçim malzemesi" olarak araçsallaştırıldığı algısını pekiştirmektedir. Bu bağlamda ortaya çıkan "Başörtülü aday yoksa oy da yok" kampanyası, sadece bir temsil talebi değil, aynı zamanda siyasi ve dini egemenlik alanına müdahale eden özgün bir sivil itaatsizlik örneğidir. Dikkat çekici olan nokta, bu kampanyayı yürüten öznelerin duruşudur. Her ne kadar eylemin niteliği toplumsal cinsiyet eşitliği ile örtüşse de, kampanyayı başlatan aktörlerin öncelikli olarak feminist bir kimlikten ziyade Müslüman kimliği daha ağır basmaktadır. Bu durum, hareketin motivasyon kaynağının seküler-feminist bir teoriden ziyade, İslam’ın temel adalet ilkeleri ve inanç özgürlüğü ekseninde şekillendiğini dolayısıyla mücadelenin "dini bir aidiyetin kamusal onuru" üzerine inşa edildiğini kanıtlar niteliktedir.

Ak Parti’nin 23 yıllık iktidar sürecinde kadın politikalarının geçirdiği evrimi, hak temelli bir yaklaşımdan aile odaklı muhafazakâr bir söyleme dönüşümü üzerinden okumak mümkündür. Araştırmanın en temel bulgusu, hükümetin uzun bir iktidar süreci boyunca (2002- 2026/sürüyor) kadın algısında yaşanan köklü değişimdir. Bu

değişim, kadını bağımsız bir “birey” olarak gören yaklaşımdan, onu ancak aile kurumu içerisindeki rolleriyle (eş, anne vb.) tanımlayan “aile merkezli” bir modele doğru belirgin bir kaymayı temsil etmektedir. Söz konusu dönüşümün en somut göstergesi ise Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı’nın isminden “kadın” ibaresinin tamamen çıkarılmasıdır. Bu durum, katılımcıların da vurguladığı üzere basit bir terminoloji değişikliğinin ötesinde algılanmaktadır. Bu değişiklik, kadının hem kamusal hem de özel alandaki konumunu sarsan, bireysel haklardan ziyade ailevi değerlerin korunmasını temel alan bir ideolojik tercihin yansımasıdır. Son kertede, bireysel hakların korunması odağından ziyade aile biriminin güçlendirilmesini temel alan bu yaklaşım, 2025 yılının "Aile Yılı" olarak ilan edilmesiyle çok daha belirgin bir görünürlük kazanmıştır. Sonuç olarak bu süreç, kadının kamusal ve özel alandaki konumunu bireysel kimliğinden ziyade ailevi fonksiyonlarıyla tanımlandığı bir politika eksenine evrildiğini ve bu tercihin güncel uygulamalarla kurumsallaştığını göstermektedir.

İktidarın 2002-2012 yılları arasındaki reformist ve liberal kadın hakları ekseninden uzaklaşarak, otoriterleşme eğilimlerinin arttığı ve nihayetinde İstanbul Sözleşmesi’nden çekilme kararıyla somutlaşan İslamî muhafazakâr politikalara yönelmesi, kadınlar üzerinde ciddi bir “kazanımları kaybetme endişesi” yaratmıştır. Saha verileri, bu endişenin sadece seküler kesimle sınırlı kalmadığını ve Müslüman kadınların geçmişteki başörtüsü mücadelesinden gelen tarihsel “mağduriyet dayanışmasının”, bugün iktidar eliyle bir “sadakat borcuna” dönüştürülmek istenmesine karşı da bir direnç geliştirdiğini göstermektedir. Müslüman kadınlar, kendilerine sunulan hakların birer demokratik kazanım yerine iktidarın bir “lütfü” gibi sunulmasına ve bunun karşılığında mutlak bir siyasi sadakat beklentisine karşı bir duruş sergilemişlerdir. Bu noktada katılımcılar, günümüz politikaları ile erken Cumhuriyet dönemi arasında çarpıcı bir kıyas yapmaktadır. Tıpkı Cumhuriyet’in kuruluş yıllarında kadınlara verilen hakların yukarıdan aşağıya bir “devlet lütfü” olarak kurgulanmasının bağımsız feminist hareketi sınırlandırması gibi, günümüzde de iktidarın kendi ideolojik dünyasına uygun bir “makbul kadın” profili inşa etmeye çalıştığı görülmektedir. Ak Parti iktidarı, kadını kendi siyasi ideolojisine göre şekillendirirken, bu kalıba uyan kadınları desteklemekte, uymayanları ise sistemin dışına itmektedir.

Katılımcıların görüşleri doğrultusunda bu ideolojik dönüşümün pratikte kadınların hayatını nasıl zorlaştırdığı iki örnekle açıklanmıştır. Birincisi, KADES gibi teknolojik çözümlerin istatistiksel başarı sunsa da sahadaki toplumsal gerçeklerle tam olarak uyum sağlamadığı ve bütüncül bir koruma sağlamadığı için kadınların hayatını doğrudan riske atabildiği gerçeğidir. İkincisi ise, kadın istihdamını destekleme adı altında sunulan “yarı zamanlı” veya “esnek” çalışma modelleridir. Bu modeller, kadınları ailevi sorumluluklara hapsedmekte, kariyer basamaklarında ilerlemelerini engellemekte ve mesleki statü kaybına yol açarak bir “cam tavan sendromu” yaratmaktadır. Pek çok meslek grubunda kadınların ancak alt kademelerde yoğunlaşabilmesi, sorunun sadece istihdama erişim değil, sistemli bir engelleme mekanizması olduğunu ortaya koymaktadır.

Türkiye, 20 Mart 2021 tarihinde yayımlanan bir Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi ile kadınlara yönelik şiddetle mücadele hedefleyen en kapsamlı uluslararası belge niteliğindeki İstanbul Sözleşmesi’nden çekilmiştir. Mevcut uluslararası müktesebat içerisinde kadını şiddete karşı koruyan en üst düzey düzenleme olan bu sözleşmenin feshi, araştırmaya katılanlar tarafından sembolik ve hukuki bir dönüm noktası olarak değerlendirilmektedir. Katılımcılara göre bu karar, "toplumsal cinsiyet" ve "cinsel yönelim" kavramlarının geleneksel aile yapısına zarar verdiği iddiasıyla yürütülen siyasi müzakerelerin bir sonucu olarak görülmektedir.

Sözleşmeden çekilmenin yarattığı en temel kaygı, şiddet faileri nezdinde bir "cezasızlık algısı" oluşması ve mağdurların uluslararası hukuki denetim mekanizmalarından yoksun kalmasıdır. Belirli toplumsal kesimlerin desteğini almaya yönelik stratejik bir hamle olarak nitelendirilen bu karar, katılımcılar nezdinde hukuki bir boşluk ve güvensizlik hissi yaratmıştır. Bu doğrultuda katılımcılar, sözleşmeyi şiddetle mücadelede hala "vazgeçilmez bir zırh" olarak tanımlamaya devam etmekte ve feshin yarattığı koruma açığına dikkat çekmektedirler.

Bu çalışma, Türkiye’nin modernleşme sürecinde kadın politikalarının geçirdiği dönüşümü tarihsel bir perspektiften inceleyerek, günümüz siyasi konjonktürü ve Ak Parti’nin 23 senelik ve hali hazırda süregelen iktidarı boyunca kadınlar üzerindeki etkilerini ortaya koymuştur. Özellikle Ak Parti iktidarı döneminde şekillenen kadın politikalarının, geleneksel değerler ile modern gereklilikler arasında giderek daha

karmaşık bir yapıya büründüğü görülmektedir. Bu durum, yalnızca politika değişiklikleri olarak değil, aynı zamanda Türkiye'nin modernleşme algısındaki kırılmaların ve dönüşümlerin bir yansıması olarak değerlendirilmektedir. Araştırmanın bulguları, mevcut tabloyu aşmak ve daha kapsayıcı bir toplumsal yapı inşa etmek için hak temelli yaklaşımların güçlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Yasal düzenlemelerin uygulamadaki etkinliğinin artırılması, toplumsal cinsiyet eşitliğinin devletin tüm kademelerinde benimsenmesi ve kadın haklarının demokratikleşme sürecinin ayrılmaz bir parçası haline getirilmesi, geleceğe yönelik somut adımlar atılması gerektiğini göstermektedir.

Bu çalışma, yalnızca mevcut durumu yansıtmakla kalmamıştır. Aynı zamanda gelecek çalışmalar için yol gösterici bir çerçeve oluşturmuştur. Türkiye'nin demokratikleşme ve modernleşme hedefleri doğrultusunda kadın politikalarının yeniden kurgulanması gerektiğini vurgulayan bu çalışma, gelecekte yapılacak araştırmalara ışık tutacak kuramsal ve pratik bir zemin sağlamaktadır. Tüm bu akademik saptamaların ötesinde bu tez, toplumsal farkındalık oluşturmaya yönelik bir katkı sunmayı da amaçlamaktadır. Müslüman kadınların kamusal alandaki varoluş sancılarını, bastırılan seslerini ve maruz kaldıkları çok yönlü dışlanma pratiklerini görünür kılmak, bu çalışmanın temel motivasyon kaynağını oluşturmuştur. Araştırma boyunca mülakatlar aracılığıyla kayıt altına alınan deneyimler, kadınların sadece teorik birer veri olmadığını, aksine her birinin toplumsal cinsiyet eşitliği için somut adımlar atılmasına ihtiyaç duyan canlı birer kanıt olduğunu göstermektedir. Nihayetinde bu çalışma, toplumsal görünürlüğü sınırlı kalmış yaşamların ve “öteki” olarak kodlanan kimliklerin anlaşılmasına yönelik bir çalışmadır. Umulur ki burada ortaya konulan veriler ve analizler, Türkiye’de kadın hakları mücadelesinin daha kapsayıcı, daha adil ve kutuplaşmalardan arınmış bir zemine taşınması yolunda küçük bir basamak teşkil eder.

KAYNAKÇA

- Abdal, G. (2022). *Türkiye’de feminist terminolojinin çeviri yoluyla inşası* [Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi]. İstanbul Üniversitesi Tez Arşivi. <https://nek.istanbul.edu.tr/ekos/TEZ/ET003861.pdf>
- Acar, F. (1990). Türkiye’de İslamcı hareket ve kadın. Ş. Tekeli (Ed.), *1980’ler Türkiye’sinde kadın bakışı açısından kadınlar* içinde (ss. 79–100). İletişim Yayıncılık.
- Acar, F. ve Altunok, G. (2012). Toplumsal cinsiyet eşitliği taleplerini anlamak: Türkiye’de kadın hareketinin temelleri ve sınırları. S. Dedeoğlu ve A. Y. Elveren (Der.), *Türkiye’de refah devleti ve kadın* içinde (ss. 71-103). İletişim Yayınları.
- Ahmad, F. (1995). *Demokrasi sürecinde Türkiye (1945-1980)* (Y. Alogan, Çev.). Hil Yayın.
- Ahmad, F. (2014). *Bir kimlik peşinde Türkiye*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- AK Parti. (2022). *AK Parti Kadın Kolları Başkanlığı faaliyet raporu 2022*. <https://www.akparti.org.tr>
- AK Parti Kadın Kolları. (t.y.). *Kazanımlar*. <https://akparti.org.tr/kadinkollari/kazanimlar/>
- Akal, E. (2017). İlerici Kadınlar Derneği. M. K. Kaynar (Ed.), *Türkiye’nin 1970’li yılları* içinde (ss. 609–631). İletişim Yayınları.
- Akçura, B. (2009). *Devletin Kürt filmi: 1925-2009 Kürt raporları*. New Age Yayınları.
- Aktaş, C. (2005). Cemaatten kamusal alana İslamcı kadınlar. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce: İslamcılık* içinde (Cilt 6, ss. 826–836). İletişim Yayınları.
- Aktaş, H. (2023). *Türkiye’de feminizme İslamî yaklaşımlar: Topyekûn red eden İslamî feminizme* [Yüksek lisans tezi, Ardahan Üniversitesi].
- Akyılmaz, Ö. ve Emre, K. M. (2016). Türkiye’de İslamî feminizm ve kadın kimliğinin yeniden inşası: Reçel Blog örneği. *Kurgu*, 24(2), 126-145.
- Ali, Z. (2014). *İslamî feminizm* (Ö. Elitez, Çev.). İletişim Yayınları.
- Altıparmak, Ş. ve Budak, H. (2020). İslamî feminizm ve Türkiye’deki yansımaları. *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (4), 21-41.

- Algar, H. (2017). *Din ve devlet der İran: Negş-i ulema der dovre-yi Gacar* (E. Kasımı Serri, Çev.). İntişarat-ı Tus. (Orijinal eserin basım tarihi 1396).
- Anadolu Ajansı. (2024, 8 Mart). *Cumhurbaşkanı Erdoğan: Türkiye Yüzyılı'nın hazırlıklarını güçlü kadın güçlü Türkiye ekseninde yürütüyoruz*. Erişim adresi: <https://www.aa.com.tr/tr/gundem/cumhurbaskani-erdogan-turkiye-yuzyilinin-hazirliklarini-guclu-kadin-guclu-turkiye-ekseninde-yurutuyoruz/3158994>
- Anadolu Ajansı. (2022, 12 Mayıs). *Bakan Özer: Kız çocuklarının okullaşma oranı erkek çocuklarının okullaşma oranını geçti*. Erişim adresi: <https://www.aa.com.tr/tr/egitim/bakan-ozer-kiz-cocuklarinin-okullasma-orani-erkek-cocuklarinin-okullasma-oranini-gecti/2585903>
- Anadolu Ajansı. (2012, 26 Mayıs). *Her kürtaj bir Uludere'dir*. Erişim adresi: <https://www.aa.com.tr/tr/politika/her-kurtaj-bir-uluderedir/365713>
- Arat, Y. (1990). Feminizm ve İslam: Kadın ve Aile dergisinin düşündükleri. Ş. Tekeli (Ed.), *1980'ler Türkiye'sinde kadın bakışı açısından kadınlar* içinde (ss. 101–114). İletişim Yayıncılık.
- Arat, Y. (2011). Çekişme ve işbirliği: Türkiye'de kadınların güçlenme mücadelesi. R. Kasaba (Ed.), *Türkiye tarihi: Modern dünyada Türkiye, 1939–2010* (Z. Bilgin, Çev., Cilt 4, ss. 415–450) içinde. Kitap Yayınevi.
- Arat, Y. (2016). 1980 sonrası kadın sorunları ve kadın hareketi. M. Kabasakal (Ed.), *Türkiye'de siyasal yaşam: Dün, bugün, yarın* içinde (ss. 357–370). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arat, Y. ve Altınay, A. G. (2021). İstanbul Sözleşmesi'nden çekilmenin anlamı: Toplumsal cinsiyet adaleti açısından bir değerlendirme. *Toplum ve Bilim*, (156), 15–32.
- Arat, Z. (1998). Kemalizm ve Türk kadını. A. B. Hacımiraçoğlu (Ed.), *75 yılda kadınlar ve erkekler* içinde (ss. 51-71). Tarih Vakfı Yayınları.
- Argın, Ş. (2009). Türk aydınının devlet aşkı ve aşkın devlet anlayışı. T. Bora (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: Dönemler ve zihniyetler* içinde (Cilt 9, ss. 84–112). İletişim Yayınları.

- Artı Gerçek. (2025, 8 Mart). *Bir kadın hareketi olarak AKP ve 22 yıllık icraatları*.
<https://artigercek.com/kadin/bir-kadin-hareketi-olarak-akp-ve-22-yillik-icraatlari-332068h>
- Aydın, S. ve Taşkın, Y. (2018). *1960'tan günümüze Türkiye tarihi*. İletişim Yayınları.
- Atatürk, M. K. (2006). *Atatürk'ün söylev ve demeçleri I-III*. Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları.
- Aynur, H. Ş. (2013). İslamî feminizm ve feminist Kur'an okumaları üzerine genel bir değerlendirme. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13(3), 89-122.
- Badran, M. (2009). *Feminism in Islam: Secular and religious convergences*. OneWorld Publications.
- Başer, K. (1988). Londra'dan bir mektup. *Kaktüs*, (3), 50-51.
- Başkent Kadın Platformu. (t.y.). *Habitat II kent zirvesi etkinlikleri (30 Mayıs-14 Haziran 1996)* [Kitapçık]. Semih Ofset.
- BBC Türkçe. (2014, 24 Kasım). *Erdoğan: Kadın ile erkeği eşit konuma getiremezsiniz*. Erişim adresi: [Kadınları, erkeklerin yaptığı her işte çalıştıramazsınız, komünist rejimlerde geçmişte olduğu gibi. Eline ver kazmayı küreği, çalışsın. Olmaz böyle bir şey. Onun narin yapısına ters düşer](#)
- Beauvoir, S. de. (2021). *İkinci cinsiyet* (G. A. Savran, Çev.). Koç Üniversitesi Yayınları.
- Belenli, T. ve Kiriş Avaroğulları, A. (2017). *20. Yüzyılda Türkiye'de kadın konusunun tarihçesi*. [Yayınevi bilgisi eksik].
- Berktaş, F. (1993). Direnmenin biçimleri: Kamu yaşamı. Ş. Tekeli (Haz.), *1980'ler Türkiye'sinde kadın bakış açısından kadınlar içinde* (ss. 291-313). İletişim Yayınları.
- Berktaş, F. (2003). *Tarihin cinsiyeti*. Metis Yayınları.
- Berktaş, F. (2023). *Tek tanrılı dinler karşısında kadın*. Metis Yayınları.
- Bianet. (2016, 30 Ağustos). *AKP'li siyasetçilerin cinsiyetçilik arşivi*.
<https://bianet.org/haber/akp-li-siyasetcilerin-cinsiyetcilik-arsivi-173705>

- Bilen, G. (2022). *Türkiye’de kadın hareketleri ve İslamî düşünceye mensup kadınların feminizme yaklaşımı* [Yüksek lisans tezi, Bitlis Eren Üniversitesi]. Bitlis Eren Üniversitesi Tez Arşivi. <https://bevis.beu.edu.tr/tezler/744833>
- BirGün. (2014, 25 Temmuz). *Davulcu zurnacıyı bırak görevini yap*. Erişim adresi: <https://www.birgun.net/haber/davulcu-zurnaciyi-birak-gorevini-yap-47337>
- Bora, A. (2010). Hatırlananlar ve unutulanlar: İslam coğrafyasında modernleşme ve kadın hareketleri. *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, (52), 51-66.
- Bora, T. (2017). *Cereyanlar: Türkiye’de siyasî ideolojiler*. İletişim Yayınları.
- Büyükoztürk, Ş., Kılıç Çakmak, E., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş. ve Demirel, F. (2021). *Eğitimde bilimsel araştırma yöntemleri* (31. baskı). Pegem Akademi. <https://doi.org/10.14527/9789944919289>
- Can, C. (2023). Türkiye’de sağ-sol ayrımını inşa eden yatay ve dikey ideolojik eksenler: Bir siyasal yelpaze önerisi. *İnsan ve Toplum Dergisi*, 14(1), 1-30.
- Can-Tunalı, A. (1996). *Türkiye’de feminizm hareketi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ceylan, Ebru. 2016. “Yeni Türk Medeni Kanunu’na Göre Kadının Hukuki Durumu”. *İstanbul Aydın Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2 (1): 75-125. <https://izlik.org/JA33DJ33RY>.
- Council of Europe. (2011). *Council of Europe convention on preventing and combating violence against women and domestic violence*. <https://www.coe.int/en/web/istanbul-convention/>
- Cumhuriyet. (2020, 24 Haziran). *AKP’li Özlem Zengin: AK Parti gelene kadar 'kadın' kelimesinin adı yoktu Türkiye’de*. Erişim adresi: <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/akpli-ozlem-zengin-ak-parti-gelene-kadar-kadin-kelimesinin-adi-yoktu-turkiyede-1747273>
- Çaha, Ö. (2013, 31 Ağustos). *Feminizm nedir?* KADEM. <https://kadem.org.tr/feminizm-nedir/>
- Çaha, Ö. ve Şahin, B. (2013). *Dünyada ve Türkiye’de siyasal ideolojiler*. Orion Yayınları.

- Çakıl Dinçer, G. (2020). Feminizmle ilişkisi bağlamında Türkiye’de İslamcı kadın hareketi. T. Bora (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünceler: Feminizm* içinde (Cilt 10, ss. 239–250). İletişim Yayınları.
- Çakır, S. (2014). Kadınların eşit yurttaşlık ideali niçin gerçekleşmiyor? A. Durakbaşa, N. A. Şirin Öner ve F. Karapehlivan Şenel (Ed.), *Yurttaşlığı yeniden düşünmek: Sosyolojik, hukuki ve siyasal tartışmalar* içinde (ss. 233-240). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çayır, K. (2008). *Türkiye’de İslamcılık ve İslamî edebiyat: Toplu hidayet söyleminden yeni bireysel Müslümanlıklara*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çiçek, M. C. (2023). *Reçel Blok örneğinde İslamî feminizmin imkânı* [Yüksek lisans tezi, Akdeniz Üniversitesi].
- Coşan, M. E. (1985, Nisan). Amacımız. *Kadın ve Aile*, 1, 3.
- Creswell, J. W. (2021). *Nitel araştırma yöntemleri*. Siyasal Kitabevi.
- Çalışlar, O. (1991). *İslam ve cinsellik*. Afa Yayınları.
- Çolak, A. Ö. (2018). ‘İşgal edilmiş devlet’: Modern devletin ikili yapısı üzerine kavramsal bir bakış. *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 8(14), 677-703.
- Darbaş, A. (2023). *İslam ve feminizm: Müslüman feminist kadınların çalışmalarının sosyolojik açıdan incelenmesi* [Yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi].
- Davutoğlu, A. (2022). Türkiye’de ikinci dalga feminizmin etkisi ve Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi’nde Gülten Kutal’ın ilk kadın istihdamı makalesi. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 75(2), 160–170.
- Değer, A. ve Çamlıdere, R. (2020). Konca Kuriş (1961–1998). T. Bora (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünceler: Feminizm* içinde (Cilt 10, s. 224). İletişim Yayınları.
- Demir, Z. (1997). *Modern ve postmodern feminizm*. İz Yayınları.
- Demirel, T. (2009). 1946-1980 döneminde “sol” ve “sağ”. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce: Dönemler ve zihniyetler* içinde (Cilt 9, ss. 413-450). İletişim Yayınları.
- Demirkol Özer, G. (2005). *Psikolojik işkence: İkna odaları*. Beyan Yayınları.

- Diyaret İşleri Başkanlığı. (2011). *Kur'an-ı Kerim meali*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. <https://Kur'an-ı Kerim.diyaret.gov.tr>
- Diyaret İşleri Başkanlığı. (B.t.). *Nisâ suresi, 129. ayet tefsiri*. Kur'an Yolu Tefsiri. <https://Kur'an-ı Kerim.diyaret.gov.tr/tefsir/Nisâ-suresi/622/129-ayet-tefsiri>
- Doğan, H. (2012). Popüler İslamî yazında kadın bedeni: Kadınlara anlatılan “fitne”. *Folklor/Edebiyat*, 18(69), 87-108.
- Durakbaşı, A. (1998). Cumhuriyet döneminde modern kadın ve erkek kimliklerinin oluşumu: Kemalist kadın kimliği ve “münevver erkekler”. A. B. Hacımirzaoğlu (Ed.), *75 yılda kadınlar ve erkekler içinde* (ss. 29-50). Tarih Vakfı Yayınları.
- Dünya48. (2015, 26 Haziran). *Tayyip Erdoğan'a siyaset yasağı nasıl kaldırıldı?* Web Archive. <https://web.archive.org/web/20150626145839/http://www.dunya48.com/siyaset/siyaset/22849-tayyip-erdogan-a-siyaset-yasagi-nasil-kaldirildi>
- Eroğul, C. (2014). *Demokrat Parti: Tarihi ve ideolojisi*. Yordam Kitap.
- Eröz, M. (1992). *Eski Türk dini (Gök Tanrı inancı) ve Alevilik-Bektaşılık*. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Erşen, S. (2005). İslamcı kadının siyasete zaman algısı üzerine. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: İslamcılık içinde* (Cilt 6, ss. 818–825). İletişim Yayınları.
- Evrensel. (2012, 1 Haziran). *Kürtaj tartışmalarında ahlak ve siyaset*. <https://www.evrensel.net/haber/29925/kurtaj-tartismalarinda-ahlak-ve-siyaset>
- Evrensel. (2020, 20 Şubat). *AKP'li Özlem Zengin: AK Parti gelene kadar 'kadın' kelimesinin adı yoktu*. <https://www.evrensel.net/haber/399958/akpli-ozlem-zengin-ak-parti-gelene-kadar-kadin-kelimesinin-adi-yoktu>
- Göz, A. C. (2016). İslamî feminizm: Feminizmle uzlaşma mı veya feminizme meydan okuma mı? *Toplum ve Demokrasi Dergisi*, 2(4), 201-210.
- Göle, N. (1991). *Modern mahrem: Medeniyet ve örtünme*. Metis Yayınları.
- Güç, A. (2008). İslamcı feminizm: Müslüman kadınların birey olma çabası. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2), 649-673.

- Güç, A. (2019). İslamcı feminist kim? Kavramların gölgesinde bir kadın söylemi. *Milel ve Nihal*, 16(2), 393-417. <https://doi.org/10.17131/milel.668476>
- Gürel, B. (2018). İslamcılık. G. Atılğan ve E. A. Aytekin (Haz.), *Siyaset bilimi: Kavramlar, ideolojiler, disiplinler arası ilişkiler içinde* (7. baskı, ss. 437-454). Yordam Kitap.
- Gün, F. (2024). İslâm'da kadın sorunsalına kelâmî bir bakış. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: Sosyal Bilimler Dergisi*, (23), 103-123. <https://doi.org/10.34085/buifd.1439914>
- Haber Sol. (2019, 23 Temmuz). *Erdoğan konuşuyor, kadınlar ölüyor*. <https://haber.sol.org.tr/turkiye/erdogan-konusuyor-kadinlar-oluyor-278205>
- Havle Kadın Derneği. (2018). <http://www.havlekadin.com> (Erişim tarihi: 15 Nisan 2022).
- Hekimoğlu (Örs), H. B. (Der.). (2021). *19. yüzyıldan 20. yüzyıla modern siyasal ideolojiler*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Heywood, A. (2018). *Siyasi ideolojiler* (P. L. Kökler, Çev.). BB101 Yayınları.
- Hidayatullah, A. (2014). *Feminist edges of the Qur'an: Faith and scripture in the American Muslim context*. Oxford University Press.
- Işık, M. (2024). 28 Şubat postmodern darbesinin iç ve dış nedenleri üzerine notlar. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12(1), 45-62. <https://doi.org/10.53586/susbid.1480864>
- İlgen, F. (2020). Türk siyasal hayatında çok partili hayata geçiş süreci: İç ve dış siyasette yaşanan gelişmelerin genel değerlendirmesi. *Journal of Universal History Studies*, 3(1), 126-147.
- İlyasoğlu, A. (1996). *İslamcı kadın üzerine*. Birikim Yayınları.
- İmançer, D. (2002). Feminizm ve yeni yönelimler. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, (19).
- İngün, Ö. (2005). *Feminizm ve İslam ilişkisi: "İslamî feminizm"* [Yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi].
- Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu. (2022). *2022 yılı kadın cinayetleri raporu*. <https://kadincinayetleriniurduracagiz.net/>

- Kandiyoti, D. (2013). *Cariyeler, bacılar, yurttaşlar: Kimlikler ve toplumsal dönüşümler* (A. Bora vd., Çev.). Metis Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1996).
- Karagöz, B. (2008). Türkiye’de 1980 sonrası kadın hareketinin siyasal temelleri ve “ikinci dalga” uğrağı. *Memleket Siyaset Yönetim*, 3(7), 168–190.
- Karaman, H. Çağrıçı, M. Dönmez, İ. K. ve Gümüş, S. (Haz.). (2020). *Kur’ân-ı Kerîm ve açıklamalı meâli*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kayralı, M. (2025). Adalet ve Kalkınma Partisi siyasetinin reel politiğı ve siyasal söylem dili üzerindeki etkileri: 2002-2009/2016-2023 dönemi karşılaştırması. *International Journal of Economics, Politics, Humanities & Social Sciences*, 8(1), 17-37. <https://doi.org/10.59454/ijsephss.1560269>
- Kırkpınar, L. (1998). Türkiye’de toplumsal değışme sürecinde kadın. A. B. Hacımırzaoğlu (Ed.), *75 yılda kadınlar ve erkekler* içinde (ss. 13-29). Tarih Vakfı Yayınları.
- Kızıлтаş, E. (2024). *İslamî feminizm ve Sisters in Islam hareketi örneği* [Yüksek lisans tezi, Muş Alparslan Üniversitesi].
- Koç, H. (2013). Feminizmin yeni yüzyılı için geriye bir bakış. A. Özüğurlu (Ed.), *21. Yüzyıl feminizmine doğru neoliberalizmin ötesinde bir kadın hareketi için tartışmalar* içinde (ss. 193-213). Notabene Yayınları.
- Korkmaz, A. (2017). Feminizmin modern dönem Kur’an tefsirine etkileri: “Tefsir sosyolojisi” üzerine bir deneme. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 940-956. <https://doi.org/10.15869/itobiad.297611>
- Köşgeroğlu, N. (2009). *Kayıtlara geçilsin kadın var! Sıkıştırılmış alanlardan yaratıcı yaşamlara kadın*. Anfora Yayıncılık.
- Kubilay, Ç. (2009). İslamcı söylemde kamusal alan tasavvuru: Devletle tanımlanan kamusal alanın millete tahvili ve kamusal alanın reddi. *Alternatif Politika*, 1(3), 283–306.
- Liljeström, R. (1984). Skuggan av historiens mansvälde vilar tungt över sexualitet. *Invandrare & Minoriteter*, (5-6).
- Martı, H. (2019). *İslam nedir*. Diyanet İşleri Başkanlığı.

- Massicard, É. (2007). *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi hareketinin siyasallaşması* (A. Berktay, Çev.). İletişim Yayınları.
- Meclis Araştırması Komisyonu Raporu. (2012). *Kadınların çalışma koşulları ve istihdam sorunlarının araştırılarak alınması gereken önlemlerin belirlenmesi amacıyla kurulan Meclis Araştırması Komisyonu raporu* (376 S. 2).
- Mızrak, H. (2025). İslam'ın kadına bakışı üzerine bir inceleme. *Fikriyat Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 5(1), 66-75.
- Mohanty, C. (1988). Under Western eyes. *Feminist Review*, (30).
- Nagel, J. (2009). Erkeklik ve milliyetçilik: Ulusun inşasında toplumsal cinsiyet ve cinsellik. A. G. Altınay (Ed.), *Vatan millet kadınlar içinde* (ss. 58-94). İletişim Yayınları.
- Özbudun, E. ve Gençkaya, Ö. F. (2010). *Türkiye'de demokratikleşme ve anayasa yapımı politikası*. Doğan Egmont Yayıncılık.
- Özcan Demir, N. (1999). II. Meşrutiyet dönemi Osmanlı feminizmi. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 16(2), 107–115.
- Özdemir, F. Z. (2013). *İslamcı feminist söylemde Kur'an ve kadın (Amine Wedud'un bakış açısı ile kadın konulu Kur'an-ı Kerim ayetlerinin yeniden yorumlanması)* [Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi].
- Özdemir, R. (2022). İslâm hukukuna göre kadının mali hakları. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (29), 92-119.
- Özdemir, M. ve Akdağ, M. (2024). Sokak siyaseti ve toplumsal hareketlilik: Mahsa Amini protestolarının medyadaki sunumu. *İletişim ve Toplum Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 17-40. <https://doi.org/10.59534/jcss.1357139>
- Özgen, Y. (Ed.). (2024). *Atatürk'ün söylev ve demeçleri I (1906-1921)*. Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Öztürk, M. (2024). *İslam kültürünün yumuşak karnı kadın*. Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Öztürk, Y. N. (2008). *Türkiye'yi kemiren ihanet: Allah ile aldatmak*. Yeni Boyut Yayınları.

- Parlak, D. (2020). Paravanın arkasından çıkıp mekânı dönüştürmek: Kadınlar camilerde. T. Bora (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünceler: Feminizm* içinde (Cilt 10, ss. 251–260). İletişim Yayınları.
- Patton, M. Q. (2018). *Nitel araştırma ve değerlendirme yöntemleri* (M. Bütün ve S. B. Demir, Çev.). Pegem Akademi Yayıncılık.
- Ramazanoğlu, Y. (2005). Cumhuriyet’in dindar kadınları. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce: İslamcılık* içinde (Cilt 6, ss. 804–812). İletişim Yayınları.
- Ramazani, K. R. (1974). Iran’s ‘White Revolution’: A study in political development. *International Journal of Middle East Studies*, 5(2), 124-139.
- Reçel Blok. (2018, 3 Eylül). *Bedenimle barışmadan öfkemi yenemedim*. Feminist Bellek. <https://feministbellek.org/recel-blog/>
- Reçel Blok. (2018, 17 Eylül). *Yanacakmışım*. Feminist Bellek. <https://feministbellek.org/recel-blog/>
- Resmî Gazete. (2011, 24 Kasım). *Kadınlara yönelik şiddet ve aile içi şiddetin önlenmesi ve bunlarla mücadelede dair Avrupa Konseyi sözleşmesinin onaylanması hakkında kanun*.
- Sabah. (2014, 20 Eylül). *Erdoğan'dan gülümseten 3 çocuk manisi*. Erişim adresi: <https://www.sabah.com.tr/gundem/2014/09/20/erdogandan-gulumseten-3-cocuk-manisi>
- Saktanber, A. (2005). Gündelik yaşamda dinin yeniden keşfinin bir “aracı” olarak kadınlar. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce: İslamcılık* içinde (Cilt 6, ss. 813–817). İletişim Yayınları.
- Sancar, S. (2014). *Türk modernleşmesinin cinsiyeti: Erkekler devlet, kadınlar aile kurar*. İletişim Yayınları.
- Sancar, S. (2016). *Din, siyaset ve kadın: İran Devrimi*. Nika Yayınevi.
- Savran, G. (2005). Kaktüs Dergisi deneyimi. *Özgürlüğü ararken: Kadın hareketinde mücadele deneyimleri* içinde (ss. 119-136). Amargi Yayınları.
- Semiz, S. (2019). *Madımak tertibi ve Başbağlar katliamını birlikte düşünmek*. Tefekkür Danışmanlık. <https://tefekkurdanismanlik.info.tr/makale/madimak-tertibi-ve-basbaglar-katliamini--birlikte-dusunmek?Id=145>

- Sezer Şanlı, A. ve Coşğun, B. (2020). Yeni toplumsal hareketlerin yeni aktörleri: 90'lı yıllar Türkiye'sinde başörtülü öğrencilerin mücadelesi. *Mukaddime*, 11(2), 382-409. <https://doi.org/10.19059/mukaddime.789439>
- Sezgin, S. (2014). *Türkiye 'de feminist söylem ve İslamî feminizm* [Yüksek lisans tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi].
- Solak, Y. ve Karataş, M. (2025). Türkiye'nin koalisyonlu yılları (1991-2002). *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 14(41), 305-322.
- Sözcü. (2023, 8 Mart). *AKP döneminde kadının yeri*. <https://www.sozcu.com.tr/akp-doneminde-kadinin-yeri-wp1126644>
- Sucu, A. (2021). *Din ve kadın*. Lotus Yayınevi.
- Şükür, İ. (2020). Adalet ve Kalkınma Partisi'nin siyasi partilerin doğuş teorileri, tipolojileri ve kurumsallaşmaları açısından değerlendirilmesi. *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi*, 3(3), 686-697. <https://doi.org/10.33712/mana.810610>
- Tan, G. Ö. (2023). Türkiye'de feminizm: Büyük bir başkaldırının kısa tarihçesi. A. S. Şanlı (Ed.), *Erken Cumhuriyet'ten günümüze Türkiye'de siyasal ideolojiler içinde* (ss. 235-288). Nika Yayınevi.
- Tanrıverdi, A. T. (2015). *Türkiye 'de İslamî feminizm sorunsalı* [Yüksek lisans tezi, Cumhuriyet Üniversitesi].
- Taş, G. (2016). Feminizm üzerine genel bir değerlendirme: Kavramsal analizi, tarihsel süreçleri ve dönüşümler. *Akademik Hassasiyetler Dergisi*, 163-175.
- Taylan, E. (2023). *Laiklik ve siyasal İslam*. İletişim Yayınları.
- Tekeli, Ş. (1990). 1980'ler Türkiye'sinde kadınlar. Ş. Tekeli (Ed.), *1980'ler Türkiye'sinde kadın bakışı açısından kadınlar içinde* (ss. 15-50). İletişim Yayıncılık.
- Timur, T. (2018). Laiklik. G. Atılgan ve E. A. Aytekin (Haz.), *Siyaset bilimi: Kavramlar, ideolojiler, disiplinler arası ilişkiler içinde* (7. baskı, ss. 171-186). Yordam Kitap.
- Tok, N. (t.y.). *Laiklik*. TÜBİTAK Ansiklopediler. <https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/laiklik>

- Topaloğlu, B. (2004). *İslâm 'da kadın*. Ensar Neşriyat.
- Toprak, H. (2017). Türkiye Cumhuriyeti'nde dini kurumsallaşma: Diyanet İşleri Başkanlığının kuruluşu. *Muhafazakâr Düşünce*, 14(51), 217-233.
- Tuksal, H. Ş. (2012). *Kadın karşıtı söylem: İslam geleneğindeki izdüşümleri*. Otto Yayınları.
- Tuksal, H. Ş. (2020). Türkiye'de İslamî feminizm tartışmaları. T. Bora (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünceler: Feminizm içinde* (Cilt 10, ss. 216–223). İletişim Yayınları.
- Tunç, H. (2018). İslamcı feminizm: Kavramsal bir tartışma. *ANTAKİYAT/ Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2), 235-247.
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasası. (1982). *T.C. anayasası*. Resmî Gazete.
- Türe, E. (2024). *12 Eylül darbesi ve sonrasında Türkiye 'de siyasal hayat (1980–1983)*. Berikan Yayınevi.
- Ünal, M. (1998). Türk Medenî Kanunu Bakımından Kadın Hakları. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 6(1-2 (Prof. Dr. Süleyman ARSLAN ARMAĞAN), 667-675. <https://izlik.org/JA68LR72DW>
- Yağcı, A. (2008). Kemalist söylemde türban: Bir kimlik meselesi. *Praksis*, (18), 119–141.
- Yalçınkaya, A. (2011). Hafıza savaşlarından sahiplenilmiş şehitliğe: Madımak katliamı örnek olayı. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 66(3), 333-394. https://doi.org/10.1501/SBFder_0000002225
- Yeni Düzen. (2016, 28 Kasım). *AKP fetvalarına inat: Diren kahkaha*. <https://www.yeniduzen.com/akp-fetvalarina-inat-diren-kahkaha-81652h.htm>
- Yıldırım, K. (2019). *Kabul ile red arasında İslamî feminizm*. Avesta.
- Yılmaz, M. (2005). Darbeler ve İslamcılık ve 28 Şubat ve İslamcılık. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: İslamcılık içinde* (Cilt 6, ss. 632–640). İletişim Yayınları.
- Yılmaz, Z. (2011). Küresel İslam hareketinde kadının yeni temsil biçimleri: Türkiye örneği. S. Sancar (Ed.), *Birkaç arpa boyu... 21. yüzyıla girerken Türkiye'de feminist çalışmalar içinde* (Cilt 2, ss. 801-822). Koç Üniversitesi Yayınları.

- Yılmaz, Z. (2015). *Dişil dindarlık: İslamcı kadın hareketinin dönüşümü*. İletişim Yayınları.
- Yüce Tar, Y. (2013). *2000'ler Türkiye'sinde Müslüman kadının "kadın sorunu"* [Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi].
- Yüksel, Ş. (1993). Direnmenin pratik biçimleri. Ş. Tekeli (Haz.), *1980'ler Türkiye'sinde kadın bakış açından kadınlar içinde* (ss. 339-351). İletişim Yayınları.
- Zürcher, E. J. (2020). *Modernleşen Türkiye'nin tarihi* (Y. Saner, Çev.). İletişim Yayınları.

EKLER

EK 1: Görüşme Soruları

Demografik Sorular:

- 1: Ad-Soyad
- 2: Doğum Tarihi
- 3: Medeni Durum
- 4: Eğitim Düzeyi
- 5: Meslek

Dernek Aidiyeti ve Sivil Toplum Deneyimi

- 6: Üyesi Olduğunuz Platform?
- 7: Derneğe üyelik süreciniz nasıl gerçekleşti?
- 8: Derneğin genel olarak politik tutumu ve faaliyetlerini kısaca açıklar mısınız?
- 9: Dernek üyesi olarak, gelenekçi İslamcı cemahtan nasıl tepkiler aldınız?
- 10: Dernek üyesi olarak seküler cemahtan nasıl tepkiler aldınız?

İslam ve Feminizm İlişkisine Dair Sorular

- 12: İslam ve feminizm arasında nasıl bir ilişki görüyorsunuz? Ak Parti'nin politikalarının bu ilişkinin algılanışına ve uygulanmasına etkileri hakkında neler söyleyebilirsiniz?
- 13: Türkiye'de Müslüman feminist hareket içerisinde hangi stratejiler ve eylem biçimleri öne çıktı? Bu stratejilerin, politikaların yarattığı sorunlara karşı bir tepki olduğunu düşünüyor musunuz?
- 14: Müslüman feminist olarak, Ak Parti'nin kadın politikalarına karşı duruşunuzun temel dayanakları nelerdir? Hangi değerler veya teorik yaklaşımlar bu eleştiriyi şekillendiriyor?
- 15: Günümüz Türkiye'sinde ve gelecekte, kadın politikalarının daha kapsayıcı ve eşitlikçi hale gelmesi için hangi adımların atılmasını öneriyorsunuz? Müslüman feminist perspektifi bu süreçte nasıl bir rol oynayabilir?

Ak Parti Politikaları Hakkında Sorular

16: Ak Parti'nin kadın politikasına yönelik tutumlarını iktidara geldiği ilk yılları ve son on yılını nasıl değerlendiriyorsunuz?

17: Sizce, 28 Şubat Post-modern darbesinin etkileri kadınlar açısından günümüzde devam ediyor mu?

18: Ak Parti döneminde uygulanan kadın politikalarını nasıl değerlendiriyorsunuz? Bu politikaların Müslüman kadınların yaşamlarına ve toplumsal yerlerine etkilerini nasıl gözlemlediniz?

19: Ak Parti'nin kadın politikalarına yönelik eleştirileriniz nelerdir? Sizce hangi alanlarda reform ve değişiklikler gerekmektedir?

20: Ak Parti döneminde, kadınların siyasal temsilini değerlendirir misiniz?

21: Ak Parti döneminde başörtüsü sorunsalına dönük görüşleriniz nelerdir?

22: Ak Parti dönemi, Bakanlık ve diğer kurumlar düzeyinde kadına şiddetle mücadele politikaları yeterli görüyor musunuz?

23: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı'nın isminde 'kadın' kelimesinin yer almaması üzerine görüşleriniz nelerdir?

24: İstanbul Sözleşmesi'nin feshine dair görüşleriniz nelerdir?

25: Ak Parti'nin uyguladığı politikaların, toplumsal cinsiyet rollerini ve kadın-erkek ilişkilerini yeniden şekillendirme yönündeki etkilerini nasıl yorumluyorsunuz?

26: Kendi yaşamınızda veya çevrenizde gözlemlediğiniz örnekler üzerinden Ak Parti politikalarının Müslüman kadınlar üzerindeki somut etkileri size göre nelerdir?

27: Ak Parti dönemi "aile" söylemleri ve aile kurumunun kuvvetlendirilmesi faaliyetlerini nasıl değerlendiriyorsunuz?

EK 2: Etik Kurul Onayı



T.C
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ
İNSAN ARAŞTIRMALARI SOSYAL VE BEŞERİ BİLİMLER
ETİK KURULU KARARI

Etik Kurul Toplantı Tarihi	25/09/2024
Protokol No	08/02
Araştırma Başlığı	Müslüman Feministlerin AK Parti Dönemi Kadın Politikasına Yönelik Tutumları: Başkent Kadın Platformu Üzerine Bir Araştırma
Araştırma Türü	Nitel- Diğer (Yarı Yapılandırılmış Görüşme)
Araştırmacılar	Şeydanur SİRMA (Tez öğrencisi) Doç. Dr. Ayşem SEZER ŞANLI (Danışman)
Karar	Başvuru dosyanıza ait araştırmanız etik açıdan uygun bulunmuştur.
Açıklama: <ol style="list-style-type: none">1. Etik Kurul Onayı, uygulama ve/veya veri toplama için araştırmacının ilgili kurum veya kuruluşlardan izin alma sorumluluğunu ortadan kaldırmaz.2. Kurul üyelerine ait araştırma önerileri görüşülürken, ilgili yönerge gereğince, öneri sahibi üye görüşmelere katılmamış ve oy kullanmamıştır.	

e-imzalıdır

Prof. Dr. Haydar EFE
İnsan Araştırmaları Sosyal ve Beşeri Bilimleri
Etik Kurul Başkanı

ÖZGEÇMİŞ

Ad Soyad: Şeydanur SIRMA	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Fakülte	İktisadi ve İdari Bilimler
Bölümü	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Yüksek Lisans	
Üniversite	
Enstitü Adı	
Ana Bilim Dalı	
Programı	
Makale ve Bildiriler (Varsa)	
1.	
2.	