



T.C.

Ardahan Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bilim Dalı

TÜRKİYE'DE FEMİNİZME İSLAMİ YAKLAŞIMLAR: TOPYEKÜN REDDEN İSLAMİ FEMİNİZME

Hatice AKTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi Fesih BAYRAKTAR

Yüksek Lisans Tezi

Ardahan, 2023

TÜRKİYE'DE FEMİNİZME İSLAMİ YAKLAŞIMLAR: TOPYEKÜN REDDEN
İSLAMİ FEMİNİZME

Hatice AKTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi Fesih BAYRAKTAR

Ardahan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ardahan, 2023

KABUL VE ONAY

Hatice Aktaş tarafından hazırlanan “Türkiye’de Feminizme İslami Yaklaşımlar: Topyekün Redden İslami Feminizme” başlıklı bu çalışma, 15.02.2023 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Elif GAZİOĞLU TERZİ (Başkan)

Dr. Öğr. Üyesi Fesih BAYRAKTAR (Danışman)

Dr. Öğr. Üyesi Ali Haydar SOYSÜREN

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Mustafa ŞENEL
Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Ardahan Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan **“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”** kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / Ardahan Üniversitesi Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

15/02/2023

Hatice AKTAŞ

¹“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”

(1) Madde 6. 1. Lisansüstü tezle ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.

(2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.

(3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum** tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi** ile **enstitü** veya **fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu** tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

* Tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** tarafından karar verilir.

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Tez Danışmanım **Dr. Öğr. Üyesi Fesih BAYRAKTAR** danışmanlığında tarafımdan retilildiđini ve Ardahan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Hatice AKTAş

ÖZET

AKTAŞ, Hatice. *Türkiye’de Feminizme İslami Yaklaşımlar: Topyekün Redden İslami Feminizme*, Yüksek Lisans Tezi, Ardahan, 2023.

Tarih boyunca kadınlar neredeyse her alanda patriarkal toplum tarafından ikincil pozisyonda bırakılmışlardır. Feminizm de toplum içinde ikincil konumdaki kadınların statülerini ve önemini genişletmeyi öngören bir düşünce akımı olarak karşımıza çıkmaktadır. İslami feminizm ise neden İslam’ın temel ilke ve erdemlerinden kabul edilen eşitlik ve adalet kavramlarının özellikle kadınlar söz konusu olduğunda işlemediği ve neden İslam hukuku kitaplarında kadınların erkeklerden aşağı bir konumda görüldüğü soruları üzerinden hareket eden ve kadınları ikincilleştiren geleneksel İslami yorumlara bir başkaldırı olarak ortaya çıkan bir düşünce akımıdır. Kadınların İslam ve feminizme mesafesine bağlı olarak farklılaşan ve bu nedenle genel olarak tartışmalı ve kompleks bir biçime sahip olan İslami feminizm ortaya çıktığı andan beri “İslam” ve “feminizm” gibi kelimelerin yan yana gelip gelemeyeceği sorusu üzerinden şekillenmiş ve hem İslamcı kesim hem de seküler feminist kesim tarafından eleştirilere maruz kalmıştır.

Bu çalışmanın amacı, geleneksel ataerkil İslam anlayışına meydan okuyarak Müslüman kadınların haklarını savunmaya ve iyileştirmeye çalışan ve bunu İslam’ın “özüne dönüş” çerçevesinde temellendiren bu girişimi incelemektir. Çalışma genel olarak İslami feminizmin “İslamcılığın bir çeşidi mi?” yoksa “feminizmin bir türü mü?” olduğu sorularına cevap aramakta ve daha özelde söylemin Türkiye’de ne oranda benimsendiğini tespit etmeye çalışmaktadır. Çalışma İslami feminizm söyleminin Türkiye’de belli oranda kabul gördüğünü, taraftar bulduğunu ve son yıllardaki teorik ve pratik girişimlerle beraber bu alana katkı sağladığını iddia etmektedir. Bu nedenle çalışmanın özek noktası İslami feminizmin Türkiye’deki tezahürü ve gelişimidir. Çalışma nitel bir çalışma olup, literatür taraması ve tarihsel betimleyici yaklaşımla irdelenmiştir.

Anahtar Sözcükler:

Din, İslam, İslam’da Kadın, Kadın, Feminizm, İslami feminizm.

ABSTRACT

AKTAŞ, Hatice. *Islamic Approaches to Feminism in Turkey: From A Total Challenge to Islamic Feminism*, Master's Thesis, Ardahan, 2023

Throughout history, women have been left in a secondary position in almost every field by the patriarchal society. Feminism as well appears as a movement of thought that foresees expanding the status and importance of women in a secondary position in society. Islamic feminism, on the other hand, is a stream of thought that has emerged as a revolt against traditional Islamic interpretations, which acts on the questions of why the concepts of equality and justice, which are accepted as one of the basic principles and virtues of Islam, do not work, especially when it comes to women, and why women are seen in an inferior position to men in Islamic law books. Islamic feminism, which differs depending on women's distance from Islam and feminism, and therefore has a controversial and complex form in general, has been shaped by the question of whether words such as "Islam" and "feminism" can come together, and it has been criticized by both the Islamist and secular feminists since its emergence,

The aim of this study is to examine this attempt, which tries to defend and improve the rights of Muslim women by challenging the traditional patriarchal understanding of Islam and to ground it within the framework of 'return to the essence' of Islam. The study generally seeks to answer the questions of whether Islamic feminism is a type of Islamism or a type of feminism, and more specifically, it tries to determine to what extent the discourse is adopted in Turkey. The study claims that the discourse of Islamic feminism has accepted to a certain extent in Turkey, has found supporters, and has contributed to this field with theoretical and practical initiatives in recent years. Thus, the main point of the study is the manifestation and development of Islamic feminism in Turkey. This study is a qualitative study and has been examined with a literature review and historical descriptive approach.

Keywords:

Religion, Islam, Woman in Islam, Woman, Feminism, Islamic Feminism.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	
ETİK BEYAN	
ÖZET.....	5
ABSTRACT	6
İÇİNDEKİLER.....	7
KISALTMALAR DİZİNİ	10
ÖN SÖZ.....	12
GİRİŞ	13
1. BÖLÜM.....	18
KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE.....	18
1.1. FEMİNİZM KAVRAMI:	18
1.1.1. Feminist Hareketin Tarihçesi: Feminist 'Dalgalar':.....	19
1.1.2.Üçüncü Dalga'da Post-Modern ve Post-Kolonyal Feminizm:.....	23
1.2. FEMİNİZMDE DİN, KADIN VE TOPLUMSAL CİNSİYET:	25
1.2.1. Din, Kadın ve Toplumsal Cinsiyet: Farklı Yaklaşımlar:.....	26
1.2.2.Feminist Teolojiler:	28
1.2.2.1. Hristiyan Feminizmi:	29
1.2.2.2. Yahudi Feminizmi:	31
1.3. İSLAMİ FEMİNİZM:.....	33
1.3.1. İslami Feminizm Kavramı:	33
1.3.2. İslami Feminizmin Temel Argümanları:	36
1.3.3. İslami Feminizmde 'Öze Dönüş' ve Kur'an'ın Kadın Bakış Açısıyla Yeniden Okunması:	39
2. BÖLÜM.....	44
"İSLAM" VE "FEMİNİZM" KISKACINDA "İSLAMİ FEMİNİZMLER"	44
2.1. "İSLAM" VE "FEMİNİZM"İN ZOR(UN)LU BİRLİKTELİĞİ: İSLAMİ FEMİNİST HAREKETTE TERMİNOLOJİ SORUNU:.....	44
2.2.İSLAMİ FEMİNİST HAREKETİN TARİHÇESİ:	48
2.2.1. İslami Feminizmin Tarihsel Kaynakları:	48

2.2.2. Çağdaş İslami Feminizm:	50
2.2.2.1. Ortaya Çıkışı ve Sebepleri:	50
2.2.2.2. Küresel ve Yerel Arasında İslami Feminizm	53
2.2.2.3. İslami Feminizm ile İlgili Yapılan Sempozyum ve Kongreler	56
2.3. ÜÇ KAYNAK ÜLKE: İRAN, MISIR VE MALEZYA:	58
2.3.1. İran'da İslami Feminizm:	59
2.3.2. Mısır'da İslami Feminizm:	62
2.3.3. Malezya'da İslami Feminizm:	65
2.4. İSLAMİ FEMİNİZMİN İMKAN(SIZLIK)LARI: ÖVGÜLER VE YERGİLER.....	67
2.4.1. İslami Feminizmin İmkanları:.....	67
2.4.2. İslami Feminizmin Kısıtlılıkları: Harekete Eleştiriler:.....	69
3. BÖLÜM.....	73
TÜRKİYE'DE İSLAMİ FEMİNİZM	73
3.1. TÜRKİYE'DE KADIN HAREKETİ VE FEMİNİZM: TARİHSEL ARKA PLAN	73
3.1.1. Osmanlı Dönemi Kadın Hareketi:	73
3.1.1.1. Tanzimat Dönemi:	73
3.1.1.2. II. Meşrutiyet Dönemi:	76
3.1.2. Cumhuriyet Dönemi Kadın Hareketi:	79
3.1.2.1. Kurtuluş Savaşı ve Kuruluş Yılları:	79
3.1.2.2. 1940-1960 Yılları Arasında Kadın Hareketi:	83
3.1.2.3. 1960-1980 Yılları Arasında Kadın Hareketi:	86
3.1.2.4. 1980 Sonrası Dönemde Kadın Hareketi:	87
3.2. TÜRKİYE'DE İSLAMCI KADIN HAREKETİ VE İSLAMİ FEMİNİZME GİDEN YOL :.....	92
3.2.1. 1970-1990 Arası Yıllar: Feminizme Mesafeli Duruş:.....	94
3.2.2. 1990-2000'li Yıllar: Feminizmle İlişkilene:.....	99
3.2.2.1. Siyasal ve Toplumsal Bir Kimlik: Başörtü:	100
3.2.2.2. Örgütlenme, Konferans ve Platformlar:	103
3.3. TOPYEKÜN REDDEN İSLAMİ FEMİNİZME :	105

3.3.1. Türkiye’de İslami Feminist Söyleme Katkıları ve Erkek Egemen Teolojiye İlk Eleştiriler:	105
3.3.2. Türkiye’de İslami Feminist Aktivizm Örnekleri.....	108
3.3.2.1. Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi (KŞKMI):.....	108
3.3.2.2. Reçel Blog:.....	110
3.3.2.3. Kadınlar Camilerde:	111
3.3.2.4. Havle Kadın Derneği:	113
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	117
KAYNAKÇA.....	120
EK 1. Orjinallik Raporu.....	135
EK 2. Etik Komisyon Muafiyeti Formu.....	136
ÖZ GEÇMİŞ.....	137

KISALTMALAR DİZİNİ

- AK-DER:** Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği
- AKP:** Adalet ve Kalkınma Partisi
- ANAP:** Anavatan Partisi
- ASAP:** Aile Sosyal Araştırma Platformu
- BM:** Birleşmiş Milletler
- CEDAW:** Kadına Yönelik Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi
- ÇATOM:** Çok Amaçlı Toplum Merkezi
- DP:** Demokrat Parti
- DYP:** Doğru Yol Partisi
- FP:** Fazilet Partisi
- HEKVA:** Hanımlar Eğitim ve Kültür Vakfı
- İHH:** İnsani Yardım Vakfı
- İKD:** Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu
- KADEM:** Kadın ve Demokrasi Derneği
- KA-DER:** Kadın Adayları Destekleme ve Eğitim Derneği
- KAMER:** Kadın Merkezi
- KSSGM:** Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü
- KŞKMİ:** Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi
- LGBT:** Lezbiyen, Gey, Biseksüel ve Transgender
- ÖNDER:** İmam Hatip Mezunları Derneği
- ÖZGÜR-DER:** Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği
- RAWA:** Revolutionary Association of the Women of Afganistan
- RP:** Refah Partisi
- SHÇEK:** Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu
- SIS:** Sisters in Islam
- TBMM:** Türkiye Büyük Millet Meclisi
- TDK:** Türk Dil Kurumu
- TÜBAKKOM:** Türkiye Barolar Birliği Kadın Hakları Komisyonu
- TÜGVA:** Türkiye Gençlik Vakfı
- WISE:** Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality
- WLUML:** Women Living Under Muslim Laws

YAZKO: Yazar ve Çevirmenler Kooperatifi

Y.Y: Yüzyıl



ÖNSÖZ

Bu çalışmada 1990'lı yıllarla birlikte başta Müslüman toplumlar olmak üzere dünyanın dört bir yanındaki Müslüman kadınlar arasında gelişen ve İslam dininin geleneksel ataerkil yapısının sorgulanması ve İslam'ın ana kaynaklarının ataerkil örüntülerinin tespit edilerek bu kaynakların kadın bakış açısıyla yeniden yorumlanması ile yoluna devam eden İslami feminizm söyleminin Türkiye'deki tezahürleri incelenmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın şekillenmesinde, planlanıp yürütülmesinde, tezimin her aşamasında verdiği önerilerle beni yönlendiren, desteğini hep üzerimde hissettiğim ve tezime büyük katkıda bulunan başta değerli hocam ve danışmanım Dr. Öğretim Üyesi Fesih BAYRAKTAR'a, kadın alanında çalışmam konusunda bana ilham veren, benden hiçbir zaman yardımını esirgemeyen sevgili hocam Prof. Dr. Elif GAZİOĞLU TERZİ'ye, tez yazım sürecinde benden desteğini esirgemeyen Dr. Özlem AKGÜN'e, bana hayatım boyunca sağladıkları ve kattıklarıyla bugüne gelmemde sonsuz destekleri olan anneme, babama ve biricik kardeşlerime ve son olarak hayatımın her alanında her türlü desteği ve sevgiyi gösteren ve tez yazım süreci boyunca sabrını benden esirgemeyen can eşim Kadir Baba AKTAŞ'a, biricik oğlum Yusuf Aras AKTAŞ'a ve ablam Birsen AKTAŞ'a teşekkür ederim.

GİRİŞ

Toplumsal eşitsizlik ve cinsiyete dayalı ayrımcılık insanlık tarihinde sıkça rastlanan sosyal problemlerin başında yer almaktadır. Tarih boyunca kadınlar neredeyse her alanda patriarkal toplum tarafından ikincil pozisyonlarda bırakılmıştır. Feminizm, her alanda kadınların toplum içindeki statülerini ve önemini genişletmeyi öngören bir düşünce akımı olarak karşımıza çıkmaktadır. 18.yy'da Batı coğrafyasında başlayıp dünyanın dört bir yanında etkisini gösteren ve cinsler arası eşitliği sağlamaya çalışan bu düşünce akımı ve hareket Türkiye'de de gerek söylem gerekse de mücadelesiyle toplumun her alanında sanıldığından daha fazla etkide bulunmuştur.

Feminizmle beraber kadın kendi benliğini sorgulamış, bulunduğu konumu tartışmaya başlamış ve bunun sonucunda dünya genelinde bir kadın hareketinin başlamasına ön ayak olmuştur. Kadının her alanda erkeklerle eşit konumda olması gerektiğini savunan ve bunu gerçekleştirmeye çalışan bir akım olan feminizm günümüze gelene kadar çeşitli dönemlerden geçmiş ve literatürde bu dönemler feminist dalgalar olarak anılmıştır. Birinci dalga feminizmde kadınlar erkek temelli yasalara başkaldırarak oy, eğitim, mülkiyet gibi temel haklar talep ederken ikinci dalga feminizmde ise topyekün ataerkil yapının baskılarından kurtulmak için mücadele etmişlerdir. Bu dalga ile kadınlar mücadele konularını, şekillerini ve alanlarını genişletmişler ve bütün alanlara hakim olan cinsiyetçi söylemlere karşı bir savaş açmıştır. İkinci dalga feminizm Simone de Beauvoir'in "Kadın doğulmaz, kadın olunur" sözüyle anılmıştır. Kadınlar bu dönemde "kızkardeşlik" ve "kadının ortak ezilmişliği" terimleri üzerinden hareket etmekte ve bütün kadınların homojen bir bütün oluşturduğunu ifade etmektedir.

1980'ler ile artık üçüncü dalga feminizm süreci başlamıştır. Bu süreçle birlikte kadınlar arasında farklılıklar önem kazanmıştır. Bu dalgada kadınların birbirinden farklı olduğu, yaşadıkları sorunların aynı olmadığı ve bu nedenle de bireyselliğe ve çok sesliliğe önem verilmesi üzerinden hareket edilmiştir. Üçüncü dalga feminizm ortaya çıktığı anlardan itibaren post-modern ve post-kolonyal teorilerden etkilenmiş ve söylemlerini bu teorilere göre şekillendirmiştir. Bu dalganın "farklılık" ve "heterojenliğe" vurgusu ve Batılı olmayan kadınların sorunlarını önemsemesi pek çok yerli feminizmlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu yerli feminizmler siyahi feminizm, lezbiyen feminizm ve İslami feminizm vb. şeklinde nitelendirilebilir.

Kadın ve erkek kimlikleri ve rolleri konusunda toplumca benimsenmiş ön kabuller ve kalıplaşmış yargılar tarih boyunca kadınların mücadele içinde olduğu, karşı geldikleri konuların başında yer almaktadır. Bütün bu hususlarda dinin ve kültürün etkisi azımsanmayacak niteliktedir. Feminist düşüncenin gerek kadın-erkek eşitliğinin ve gerekse de bu cinsiyetçi toplumsal kalıpların yeniden inşasında dinin geleneksel söylem ve pratiklerinin rolünün altını çizmesi, İslamcı fikir akımları tarafından İslam dininin erkek ve kadının rol ve ilişkilerine yönelik koyduğu kaidelere karşı bir meydan okuma olarak değerlendirilerek tümüyle karşı çıkmıştır. İslam’da kadın konusunda yapılan çalışmalar ve tartışmalarda hakim dil ya suçlama ya savunma ya da idealize edilmiş dil olarak karşımıza çıkmaktadır (Ağçoban, 2016). İşte bu hakim diller arasında bulunan idealize dil tezimizin ana konusu olan İslami feminizmdir.

Neden İslam’ın temel ilke ve erdemlerinden biri olarak kabul edilen eşitlik ve adalet kavramlarının özellikle kadın meselesi söz konusu olduğunda geleneksel İslam yorumlarında ve İslam hukuku kitaplarında belirgin olmadığı ve hatta kadınların erkeklerden neden aşağı bir konumda görüldüğü soruları üzerinden ve “İslam budur”, “İslam hukukuna göre” ve “Kur’an der ki” diye başlayıp kadınları ikincilleştiren geleneksel yoruma bir başkaldırı olarak ortaya çıkan İslami feminizm İslam, feminizm ve kadın kavramlarının yan yana gelerek oluşturduğu melez bir söylemdir. İslam coğrafyasında ve Batı coğrafyasında Müslüman kadınların eşitlik ve adalet taleplerini “İslami” ve “feminist” bir çerçevede belirtmesi ve bunu yaparken hakim Batılı feminist söylemleri eleştirmesi İslami feminizm düşünce akımını tartışma konusu haline getirmiştir.¹

1990’lı yıllarda İran’da ortaya çıkan İslami feminizm söylemi, din ve gelenek içindeki kadının mevcut konumunu eleştirel bir gözle bakıp yorumlayan, geleneğin ve dini değerlendirmelerin patriarkal yapısını sorgulayan ve bunu yaparken Kur’an-ı Kerim ve İslam dininin diğer kaynaklarına başvuran bir akımdır. İslami feminist entellektüel Margot Badran’a (2017: 3) göre İslami feminizm, “İslami bir paradigma içinde eklemlenmiş feminist bir söylem ve uygulamadır. Anlayışını ve hükmünü Kuran’dan alan İslami feminizm, varoluşlarının bütünü içinde kadın ve erkek için hak ve adalet

¹ Nitekim daha sonra ele alınacağı gibi bu sorgulama diğer İbrahimi dinlerde çok daha önce başlamış ve Hristiyan ve Yahudi dinine mensup kadınlar tarih boyunca dinin erkek egemen şekilde yorumlanıp uygulanmasına yönelik bir sorgulama ve mücadele içerisine girmiştir. Bu mücadele genel olarak “feminist teoloji” olarak adlandırılmaktadır.

arar”. İslami feminizm söylemi, kadın sorununa ve kadın-erkek ilişkilerine İslami bakış açısıyla bakmakta ve Müslüman kadınların haklarını savunmakta olan bir düşünce akımı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kadınların İslam ve feminizme olan uzaklığına bağlı oluşan yapıdan dolayı İslami feminizm genel olarak tartışmalı ve kompleks bir biçime sahiptir. Söylem ortaya çıktığı andan beri “İslam” ve “feminizm” gibi kelimelerin bir arada bulunup bulunamayacağı soruları üzerinden şekillenmiş ve kendi içinde oksimoron bir söylem olarak nitelendirilmiş ve hem İslamcı kesim hem de seküler feministlerce eleştiriye uğramıştır. Genel olarak bu söyleme Aboul-Ezz’in (2017) de belirttiği gibi erkek âlimler tarafından geliştirilen ve İslami yorum ile şeriat kanunlarının kadınlara dayattığı adaletsizliğin bir tür farkındalığı olarak görmek gerekmektedir.

Söylem 1990’lı yıllarda görünür olmasına rağmen İslam adına cinsiyet eşitliği çağrısı yaparak büyüyen bir hareket olmuştur. Nitekim söylem başta İran, Mısır ve Malezya olmak üzere Müslüman toplumlardaki kadınlar ve diğer ülkelerde yaşayan Müslüman kadınlar arasında gelişmiştir. İslami feminizm fikri tartışmasını iki cephede gerçekleştirmiştir. İlk cephede İslam’ın özünde ataerkil yapının olmadığını ancak bugünkü İslam anlayışının ataerkil olduğunu öne sürerek tartışmış ikinci cephede ise Müslüman ülkelerde resmi ya da resmi olmayan ve devlet desteğini arkasına alan geleneksel baskın ataerkil yorumlara karşı mücadele içerisine girmiştir (Altuntaş, 2013; Ali, 2017).

Diğer taraftan teoride ve pratikte çalışma ve çabalarıyla bu alana katkıda bulunan herkes bu “söylemi” ve mücadelesini kabullense de bu “söylem” dâhilinde hareket edenlerin kimisi “İslami feminizm” etiketini benimseyip sahiplenirken, kimisi de çeşitli saiklerle bu etiketle tanımlanmak konusunda isteksiz davranmıştır. Özellikle genç Müslüman kadın aktivistlerin bu kimliği daha çok benimsedikleri ancak işin teori kısmında bulunan ilahiyatçı ve akademisyenlerin çok azının bu etiketi kabul ettiği görülmektedir (Tunç, 2018).

Bu çalışmanın amacı, İslam hukuku ile İslam dininin kaynakları içindeki kadın-erkek eşitsizliği içeren hükümleri bulup kendi bakış açısıyla çözüm bulmaya çalışan ve geleneksel anlayışa meydan okuyan bu girişimi incelemektir. Çünkü kadın hakları söz konusu olduğunda dinde (özelde İslam) kadının mevcut durumunun tespit edilmesi, derinlemesine ve ayrıntılı olarak incelenmesi gerekmektedir. Çalışma İslami feminizmin

İslamcılığın bir çeşidi mi yoksa feminizmin bir türü mü sorusuna cevap aramakta ve söylemin Türkiye’de de benimsenip benimsenmediğini tespit etmeye çalışmaktadır. Çalışma İslami feminizm söyleminin Türkiye’de de belirli oranda kabul gördüğünü ve taraftar bulduğunu ve özellikle son yıllardaki oluşumlarla bu alana büyük ölçüde katkı sağladığı iddiasını taşımaktadır. Bu nedenle çalışmanın özek noktasını İslami feminizmin Türkiye’deki tezahürü ve gelişimi oluşturmaktadır.

Bu çalışma nitel bir çalışmadır. Dolayısıyla çalışma literatür taraması ve tarihsel betimleyici yaklaşımla irdelenmiştir. Tezimizin ana teması olan İslami feminizm üzerine daha önceki çalışmalar incelendiğinde Türkiye’de bu alanla ilgili sınırlı sayıda araştırmaların olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmaların genellikle makale ve yüksek lisans tezlerinden oluştuğu görülmüştür.² Bu çalışmaların bir kısmı saha araştırması iken bir kısmı da söyleme teorik olarak yaklaşmıştır.³ Konu ile ilgili yazılmış tezlerde feminizmin kısa tarihi, kuramsal yapısı, İslami feminizm söyleminin gelişimi ile ilgili

² Konu ile ilgili olarak Zehra Yılmaz 2015 yılında “Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü” adıyla yazdığı doktora tezini kitaplaştırmıştır. Bu çalışmasında Türkiye’deki İslamcı kadın hareketini post-kolonyal teoriler ışığında incelemiş ve neoliberal küreselleşmenin yereli nasıl etkilediğini İslamcı kadın hareketi çerçevesinde tartışmıştır. Konu ile ilgili bir diğer kitap da Kadir Yıldırım’ın 2019 yılında “Kabul ve Red Arasında: İslami Feminizm” adıyla yazdığı eserdir. Bu kitabında yazar, İslami feminizm olgusunu feminizm bağlamında inceleyip ortaya çıkış sürecini anlatmış ve çeşitli ülkelerdeki İslami feminist kadınların eserleri çerçevesinde bu alanı incelemiştir.

³ Söz konusu literatür taramasında doğrudan İslami feminizm üzerinde yapılmış olan çalışmaları kısaca özetlersek, ilk olarak Özlem İNGÜN (2005) tarafından hazırlanan “Feminizm ve İslam İlişkisi: İslami Feminizm” adlı yüksek lisans tezinde yazar feminizmin teorik çerçevesini ele alarak İslam’ın feminizmle ilişki içinde olup olmadığını incelemiştir. Çalışma sonucunda İslam’ın ataerkil yapıya sahip olduğu, kadınlara getirilen kısıtlamalar ve örtünme zorunluluğu ile kadınların ikinci plana itilerek, özgürlüklerinin kısıtlandığı sonucuna varılmıştır. Sevil Sezgin (2014) ise “Türkiye’de Feminist Söylem ve İslami Feminizm” adlı yüksek lisans tezinde günümüz Türkiye’sindeki kadın farklılıkları bağlamında İslami feminizmi ve Türkiye’de bu söyleme çalışmaları ile katkı yapan yazarları ayrı ayrı incelemiştir. Ayşe Betül Tanrıverdi (2015) tarafından yazılan “Türkiye’de İslami Feminizm Sorunsalı” adlı yüksek lisans tezinde Türkiye’de İslamcı feminist yazarlar ışığında Türkiye’deki İslamcı feminizm analiz edilmiştir. Oğulcan Güngör (2018) ise “Türkiye’de İslami Feminizm: İslami Feminist Perspektife İlişkin Bir İnceleme” adlı yüksek lisans tezinde feminizm ve İslami feminizmin tanımları ve tarihsel gelişimi ile Türkiye’de kadın hareketinin bu perspektiften aşamalı ilerleyişini ve dile getirilen ana sorunları tahlil etmiştir. Ümmühan Köse (2020) “İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde görev yapan kadın akademisyenlerin İslami Feminizme yaklaşımları (Doğu Karadeniz Bölgesi Örneği)” adlı yüksek lisans tezinde saha araştırması yapmış ve katılımcıların İslami feminizm ve temel argümanlarını ne derece tanıdıkları ve destekledikleri araştırmıştır. Yine son olarak 2022 yılında Selima Fırat tarafından “Fenomenolojik Bakışla Türkiye’de İslami Feminizm” adıyla yazılan yüksek lisans tezinde yazar Türkiye’nin farklı illerinde yaşayan ve herhangi bir feminist gruba üye olmayan Müslüman feminist kadınlarla İslam ve feminizm arasında sorun olarak görülen konular üzerinde derinlemesine mülakat yapmıştır. Bu görüşme sonucunda kadın erkek arasındaki hiyerarşinin ve kadınların maruz kaldığı pratiklerin nedeninin ataerkil kültürle ilişkili olduğu tespit edilmiştir. İslami feminizm ile ilgili yazılan makalelere bakıldığında ise genellikle İslami feminizmin feminizm ile ilişkisi üzerinde durulmuş ve geleneksel İslam ve Modern İslam arasında bir ayırım yapılarak konu irdelenmeye çalışılmıştır. Bu makalelerde Müslüman toplumların geri kalmışlığının nedenlerinin İslam’dan kaynaklı olmadığı öne sürülmekte ve ataerkil ve geleneksel yapının bu geri kalmışlığın nedeni olduğu vurgulanmaktadır.

bilgi verme noktasında bizim çalışmamıza benzer olsa da bu çalışma, gerek söylemin ortaya çıktığı andan beri var olan terminoloji (söylemin nasıl adlandırılacağı, nasıl tanımlanacağı hususu) sorununu, gerek diğer dinlere mensup kadınların kendi dinleri içindeki geleneksel ataerkil yapıyı tasfiye etmek amaçlı yöneldikleri feminist teolojileri, gerekse de ortaya çıktığı andan beri harekete getirilen eleştirileri ve Türkiye’de 2013 yılından sonra ortaya çıkan ve bu alana katkı sağlayan oluşumları ele alması itibarıyla farklı bir bakış açısı taşımaktadır. Dahası bu çalışma ile Türkiye’de henüz yeterince üzerinde durulmamış olan İslami feminizm söylemine katkı sağlamak hedeflenmektedir. Bu doğrultuda çalışmanın birinci bölümünde konunun kavramsal ve kuramsal çerçeve ele alınmıştır. Bu bölümde feminizm kavramı ve tarihi incelenerek İslami feminizme feminizm perspektifinden teorik ve tarihsel bir temel oluşturmak adına feminist “dalgalar” ve özellikle de kadınlar arası farklılık ve heterojenliğe vurgusuyla İslami feminizmin ortaya çıkışına dayanak oluşturan üçüncü dalga feminizm incelenmiştir. Daha sonra feminizmde din, kadın ve toplumsal cinsiyet konusuna değinilmiş ve feminizmin din olgusuna bakışı incelenerek İbrahimi dinler içindeki geleneksel yapı ile mücadele eden ve literatürde “feminist teolojiler” olarak adlandırılan yaklaşımlar incelenmiş ve son olarak İslami feminizm kavramı, temel argümanları ve İslam dininin ana kaynaklarının özünü ortaya çıkarmak için hermeneutik yöntem kullanarak kadın bakış açısıyla nasıl yorumlandığı ele alınmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde genel çerçevede söylemin aktivizm yönü ele alınmıştır. Bu doğrultuda ilk olarak “İslam” ve “feminizm” arasında kalarak söylem oluşturmaya çalışan İslami feminizmin terminoloji sorunu ele alınmış ve daha sonra ortaya çıktığı andan itibaren geçirdiği evreler ve etkili olduğu coğrafyalardaki ilerleyişi incelenmiştir. Son olarak bu söyleme getirilen eleştiri ve övgüler değerlendirilmiştir.

Çalışmanın son bölümünde ise ilk olarak Türkiye’deki kadın hareketlerinin tarihsel gelişimi irdelenmiştir. Daha sonra ülkedeki İslamcı kadın hareketi incelenerek İslami feminizme giden süreç incelenmiştir. Teoride ve pratikte ortaya çıktığı diğer coğrafyalara paralel bir yönelimin olup olmadığı incelenmiş ve son olarak Türkiye’deki İslami feminizm izleri taşıyan “Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi (KŞKMİ)”, “Reçel Blog”, “Kadınlar Camilerde” oluşumu ve 2018 yılında kurulan, kendini “Türkiye’nin ilk Müslüman feminist Kadın Derneği” olarak tanıtan “Havle Kadın Derneği” incelenmiştir.

1. BÖLÜM

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1. FEMİNİZM KAVRAMI

Feminizm, hiç kuşku yok ki hem teoride hem de pratikte sosyal, politik, ekonomik ve kültürel alanları etkileyen ve yirminci yüzyılın en etkili hareketlerinden biridir. Etimolojik olarak Latince'deki kadın anlamına gelen “femine” kelimesinden türeyen terim, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Fransa’da, Fransız Devrimi’nin bir sonucu olarak kadın haklarının ilerletilmesini teşvik ederken erkeğin siyasi egemenliğini eleştiren Hubertine Auclert tarafından icat edilmiş sonraki süreçte “kadınların toplum içindeki rolünü ve haklarını genişletmeyi öngören bir doktrin” olarak bu isimle tüm dünyada ses bulmuştur (Doğan, 2008: 32; Arat, 2010: 36).

Feminizmin sosyal, siyasal, ekonomik, felsefi birçok alandan etkilenmesi ortak bir tanım yapılmasını güçleştirmektedir. Ancak feminizmin genel olarak ideoloji ve aktivizm olmak üzere iki varyantının olduğunu söylemek mümkündür. İdeolojik cephe, kadın dostu epistemoloji ve bilim geliştirirken, feminist aktivistler kadınların yaşamlarını iyileştirmek için feminizmin ideolojik gündemini kullanmak ve uygulamak için çabalamışlardır (Abdullah, 2018: 22). Feminizme ilişkin tanımlamalarda da bu iki yönün ya birine ya da diğerine vurgu yapıldığı görülmektedir. Sözlük anlamı olarak TDK feminizmi “toplumda kadının haklarını çoğaltma, erkeğinkiler düzeyine çıkarma, eşitlik sağlama amacını güden düşünce akımı, kadın hareketi” şeklinde tanımlayarak onun hem düşünce akımı hem de toplumsal hareket yönünü vurgulamaktadır. Andre Michel feminizmi “kadınların toplum içindeki rol ve haklarını genişletmeyi öngören bir öğretisi” olarak tanımlarken (Michel, 1984), Bell Hooks “cinsiyetçiliği, cinsiyetçi sömürüyü ve baskıyı sona erdirmeye çalışan bir hareket” olarak (Hooks, 2012: 9), Necla Arat ise “cinslerin eşitliği kuramına dayanan kadınlara eşit haklar isteyen temelde kadın ile erkek arasındaki iktidar ilişkisini değiştirmeyi amaçlayan bir siyasal akım” (Arat, 2010: 29) olarak tanımlamaktadır. Bunlardan yola çıkılarak feminizm, toplumun her alanında kadın-erkek eşitliğini sağlamaya çalışan ve her türlü cinsiyetçi sömürüyü ve baskıyı sona erdirmeyi amaç edinen bir düşünce akımı ve toplumsal hareket olarak tanımlanabilir.

Feminizmin dışavurumları tarih boyunca çok çeşitli olsa da tüm bu çabaların ruhu ataerkilliğe karşı mücadele olarak aynı olmuştur. Feminizmin mücadele içinde olduğu

ataerkillik kadını esas alarak cinsel bir obje gibi görmekte ve böylelikle kadının “sınırları yıkma” olasılığından duyduğu korkuyla onu özel alana hapsetmektedir. Kadının kamusal alana çıkması ile eril yapı bu korkuyla baş etmenin yolu olarak gerek kadını cinsiyetsizleştirerek, gerek ailenin ve toplumun “anası” rolünü benimsemesini sağlayarak belirli bir kimlik kalıbı içinde ehlileştirilmeye ve bu tehlikeyi ortadan kaldırmaya çalışmaktadır (Berktaş, 1998). Feminizm ataerkillikle mücadele ederek cinsler arasında siyasal, ekonomik ve toplumsal eşitliği savunmaktadır. Kadınların içinde bulunduğu durum, özel ve kamusal alandaki rolleri, kadının sömürü ve ezilmişliği, ataerkil toplum yapısı, erkek egemen iktidar yaklaşımları gibi mevzular feminizmin çekişme içinde olduğu alanlardan sayılmaktadır (Taş, 2016). Kadınlar ezilen bir gruba mensup olduklarının, haksızlığa uğradıklarının bilincine varmalarıyla ve bu haksızlığın da toplumsal bir olgu olduğunu anlamalarıyla feminist bilincin oluştuğu kabul edilmektedir (Berktaş, 2003).

Dünyada yaşanan ekonomik, siyasal, sosyal gelişmelerle beraber kadın kendi benliğini sorgulamaya, bulunduğu konumu tartışmaya başlamış ve bu tartışma bir kadın hareketine dönüşmüştür. Bu kadın hareketinin çıkış noktası kaynağını Aydınlanma düşüncesinden alan eşitlik ve özgürlük talebidir (Gökçimen, 2008). 18. Yüzyılın Aydınlanma çağının ön plana çıkardığı insan hakları, eşitlik ve özgürlük çağrılarının yalnızca erkekleri esas almasına bir tepki olarak feminist hareket doğmuş olsa da (Köşgeroğlu, 2009: 158) günümüze gelene kadar tek bir “feminizm”den değil tarihsel süreç içerisinde gelişen, farklılaşan ve hatta birbiriyle çatışan “feminizmler”den bahsetmek daha doğrudur. Bu farklı “feminizmler”in gelişimi literatürde çoğunlukla tarihsel ‘dalgalar’ şeklinde tasnif edilmektedir. Burada da aynı yöntem benimsenecektir.

1.1.1. Feminist Hareketin Tarihçesi: Feminist ‘Dalgalar’

Feminizmin zaman içindeki gelişimini incelemek bu düşünce akımı ve hareketin tarihsel süreç içinde değişim ve gelişiminin yanı sıra yıllar içerisindeki kazanımlarını görmek açısından da önem teşkil etmektedir. Feminizmin geçirmiş olduğu bu tarihsel süreç; birinci dalga feminizm, ikinci dalga feminizm ve üçüncü dalga feminizm şeklinde üç dalgadan oluşmaktadır.

“Eşitlikçi feminizm” olarak bilinen birinci dalga feminizm, feminist hareketin ilk safhasını oluşturmaktadır. Bu aşamada birinci dalga feministlerin başlıca amaçları şu şekildedir: Oy kullanma hakkı elde etmek, eğitim hakkına sahip olmak ve yasal ve sivil

haklara kavuşmaktır (Altınbaş, 2006: 22). Nitekim bu ilk mücadelelerde oy hakkı, mülkiyet hakkı, eğitim hakkı gibi siyasi, yasal ve sivil hakların kazanımı ön plandadır. 1776 Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ve 1789 Fransız İhtilali ile ortaya çıkan eşitlik, özgürlük ve kardeşlik gibi kavramlardan etkilenen feminist öncüler erkeklerin sahip oldukları bu haklara kendilerinin de sahip olabilecekleri konusunda ümit beslemişlerdir. Kadın haklarına dair ilk teorik çalışmalar da bu dönemde yapılmıştır. Olympe de Gouges'in "Kadın ve Kadın Yurttaşın Hakları Bildirgesi", Mary Wollstonecraft'ın "Kadın Haklarının Bir Savunusu" adlı eserler ilk dalga feminizmin öncül teorik eserlerinden sayılmaktadır. Olympe de Goues Kadın Hakları Bildirgesi'nde, kadınların hem akıl yürütme kapasiteleri hem de doğal yetileri sebebiyle erkeklerle eşit yurttaşlık haklarını kazanması gerektiğini savunmaktadır (Ayata ve Gölgelioğlu, 2011: 66). Olympe de Goues Bildiri'de kadınların kürsüye çıkma hakkını savunduğu için giyotine gönderilerek idam edilmiştir (Sevim, 2005: 34). Mary Wollstonecraft ise Kadın Haklarının Savunusu adlı eserinde kadınların akıl sahibi bilinçli insanlar olduğunu ve erkeklerle eşit haklara sahip olmaları gerektiğini savunmaktadır. Ona göre cinsiyet eşitliğinin gerçekleşmesi için toplumsal bir değişim gerekmektedir (Berktaş, 2013: 4). Bu dönemin feminist öncüleri Batılı, beyaz, orta sınıf kadınlardan oluşmakta ve kadınların erkeklerden farklı olmadığını ve erkeklerle eşit haklara sahip olması gerektiğini düşünmektedirler.

Temel haklar doktrini ile birinci dalga kadın hareketinin Amerika'daki yansıması 1848 yılında ortaya çıkmıştır. Bu yansıma 19-20 Temmuz 1848 yılında Elisabeth Cady Stanton tarafından kaleme alınmış olan "Seneca Falls Bildirisi"dir. "Declaration of Sentiments (Duygular Bildirisi)" de denilen bu bildiriye 100 kadın ve erkek imzalamıştır. Duygular Bildirgesi'nde kadınların oy verme hakkı, yönetimde hizmet etme hakkı ve eğitim hakkı dile getirilmiştir (Donovan, 2010: 23-24). Birinci dalga feminizmde kadınlar seçme-seçilme, eğitim, sağlık gibi temel haklardan yararlanmak istemişlerdir ve bu bağlamda erkeklerle eşit hak talep etmişlerdir (Çubukçu, 2004). I. Dünya Savaşı ile II. Dünya Savaşı arasındaki dönemde kadınların oy hakkı toplamda 21 ülkede tanınmıştır (Sevim, 2005: 46). 1893 yılında Yeni Zelanda, 1902 yılında Avustralya, 1906 yılında Finlandiya, 1918 yılında İngiltere ve 1920 yılında Amerika kadınlara oy hakkı veren ilk ülkeler arasında sayılmaktadır. Bu kazanımlar ile kadın hareketi ivme kaybederek birinci dalga feminizmin 1920'li yıllarla birlikte sona

ermesine sebep olmuştur (Donovan, 2010: 120). Birinci dalga kadın hareketi kadınlar ile erkekler arasındaki eşitsizliği kaldırmayı ve bu ilişkiyi eşitlikçi bir temele oturtmayı amaçlamıştır (Altuntaş, 2013: 346). Birinci dalga feminizm dönemi kadınların erkek temelli yasalara karşı başkaldırdığı, oy, eğitim, mülkiyet ve çalışma hakları gibi temel haklar talep ettiği, bu uğurda çok çetin mücadeleler ve kayıplar verdiği bir dönem olmuştur.

İkinci dalga feminizm ise kadının ataerkil yapının baskısından kurtarılması anlayışından yola çıkmaktadır (Altuntaş, 2013: 348). İkinci dalga feminizm ortaya çıkması 1960-1980'ler olarak varsayılmaktadır. Bu ikinci dalga, feminizmin liberal, Marksist, varoluşçu, radikal, psikanalitik, neo-Marksist versiyonlarını içererek kendi içinde çok geniş ve zengin bir tartışma gündemi oluşturmuştur (Abdullah, 2018: 14). Kadınların yasal alandaki kazanımlarının toplumsal alandaki sorunlarına ve ataerkil toplum düzenine çare olmadığını fark etmeleri; mücadele alanlarını, mücadele konularını ve mücadele şeklini değiştirmelerine yol açmıştır (Ayata ve Gölgeioğlu, 2011: 67). İkinci dalga feminizmde kadınlar yasalarla kazanılmış olan hakların toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel hayata geçmesi için bütün cinsiyetçi söylemlerle mücadele etmiştir (Çubukçu, 2004). İkinci dalga feminizmin amacı kadını ataerkil toplum yapısından kurtarmaktır. Bu dönemde kadının geleneksel rolleri sorgulanmaya başlanmıştır (Altınbaş, 2006: 22-23). Kadınlar, onlardan beklenen toplumsal normların kaynağının biyolojik cinsiyetlerinden değil, ataerkil sistemin ürünü olduğunun farkına varmıştır. Bu durum Simone de Beauvoir'ın "Kadın doğulmaz, kadın olunur" sözüyle sloganlaşmıştır (Kolay, 2015). İkinci dalga feminizmin en ünlü isimleri Fransız yazar Simone de Beauvoir ve Amerikalı yazar Betty Freidan'dır. Bu dönem feminizm hareketini en çok etkileyen bu iki yazarın eserleri sırasıyla 1949 yılında yayınlanan "İkinci Cins (The Second Sex)" ve 1963 yılında yayınlanan "Kadınlığın Gizemi (The Feminine Mystique)" dir (Walters, 2005: 137-142). Bu kitaplar kadın olmanın erkek egemen bir toplumda ne demek olduğunu ve kadınlık hallerini sorgulamıştır (Ayata ve Gölgeioğlu, 2011: 68).

İkinci dalga feminizmde "Kişisel olan politiktir" sloganı ve "Kız kardeşlik" anlayışı özellikle etkili olmuştur. "Kişisel olan politiktir" düşüncesine göre özel alan siyaset ve güç ilişkilerinden bağımsız bir alan değildir yani özel alan siyasidir (Ayata ve Gölgeioğlu, 2011: 67). Kadınların özel alana mahkum edildikleri, en büyük ezme-

ezilme ilişkisinin ve sömürünün özel alanda yaşandığı vurgulanmıştır (Arat, 2010: 10). “Kız kardeşlik” anlayışına göre bütün kadınlar ortak bir mücadele içerisinde, ortak bir ezilmişliğe maruz kalmışlar ve bu nedenle de kadınların çıkarları da ortaktır (Berktaş, 2013: 6). Bu anlayış, kadınların homojen bir bütün oluşturduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu anlayış ile birlikte kadın hareketi evrenselleştirici bir nitelik taşımaktadır. Bu anlayışın en önemli temsilcisi Virginia Woolf’tur (Altuntaş, 2013: 358). Bu dönemin feministleri kendilerini ve birbirlerini tanımak, toplumsal cinsiyet rollerinin kişiler üzerindeki etkilerini tartışabilmek için “bilinç yükseltme” grupları oluşturmuştur (Arat, 2010:10). Sonuç olarak ikinci dalga feminizmde kadın ataerkil yapının baskısından kurtulmak gayesiyle hareket etmektedir. Bu dönemde “kadının ortak ezilmişliği” ve “evrensel kızkardeşlik” gibi kavramlarla kadınlar tek çatı altında birleşme amacını taşıyarak bütün cinsiyetçi söylemlerle mücadele içinde olmuştur. Bu dönemden sonra kadın hareketi 1980’lerle birlikte üçüncü dalga feminizm olarak nitelendirilen bir sürece girmiştir.

Birinci ve ikinci dalga feminizmin homojenleştirici ve evrenselleştirici nitelikleri Üçüncü Dalga feminizm ile birlikte ciddi bir eleştireye uğramıştır. Bu eleştirilere göre evrensellik niteliği etnik-merkezli olarak tüm kadınların beyaz Batılı kadınlar olarak değerlendirilmesine kapı açmakta ve hegemonik bir anlayış üretmektedir (Altuntaş, 2013: 350). Buna karşılık üçüncü dalga feminizm farklılık, çoğulculuk ve kadınlar arasındaki karmaşıklığa odaklanmıştır. Bununla birlikte feminist hareketteki fikir ayrılıkları ve farklı renkten, kültürden, inançtan ve coğrafi bölgelerden kadınların kendi feminizm versiyonlarını sunmaya başlaması gerçekte İkinci dalga ile başlamış ve üçüncü dalga feminizmin tohumları bu dönemde atılmıştır. Daha önce kadınlara yönelik ana akım söylemlerin dışında tutulan ve farklılıklarını ön plana çıkaran kadın grupları - özellikle de 1960 ve 1970’lerde hem cinsiyetleri hem de ırkları nedeniyle ezildikleri için siyahi kadınlar- bu dönemin ürünüdür.

“Third Wave (Üçüncü Dalga)” kavramını ilk defa ABD’de yüksek mahkeme kararlarını protesto etmek amacıyla toplanan gençler kullanmıştır (Colman, 2009). Kadınlar arasındaki farklılıkları baz alan bu dalgada feministler kendilerine aşılanmaya çalışılan stereo-tiplere karşı gelerek etnik, dini, sosyo-ekonomik durumları ne olursa olsun kadınların katılımına değer vermiştir. Bu çerçevede kadınların farklılıklarının tamamlayıcı olduğunu dile getirmişlerdir (Altuntaş, 2013: 352). Bell Hooks, üçüncü

dalga feminizmin gelişmesinde önemli bir isimdir. Feminizmin çok sayıda görüşü içermesi ve varsayımlardan ve mutlakıyetçilikten kaçınması gerektiğini iddia eder (Hooks, 2012). Bu yüzden bu feminist dalga 1980'lerin sonunda doğup 1990'larda devam eden postmodern felsefenin izlerini taşır (Arat, 2010: 11). Yine siyahi feminizm ve post kolonyal feminizm şeklinde ifade edilen akımlar ve Avrupa'da ezilmiş toplulukların, dışlanan kesimlerin, yoksul vb. kesimlerin talepleri üzerinde duran oluşumlar üçüncü dalga feminizm başlığı altında incelenmektedir (Dilli ve Navarro Garcia, 2019: 1375).⁴

Üçüncü dalga feminizmin özü, en başta toplumsal cinsiyet ve cinsiyet kategorilerini kabul etmek ama aynı zamanda da kadınlar arasındaki ve feminist düşüncedeki farklılıkları ön plana çıkarmaktır. Üçüncü dalga feminizm; toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk, etnisite, cinsellik, milliyetçilik, siyaset vb. konuları feminist bakış açısıyla değerlendirmiştir (Taş, 2016: 172). Kadınların birbirlerinden farklı olduğunu ve dünya üzerindeki bütün kadınların sorunlarının aynı olmadığını, ırk, sınıf, cinsel eğilim, etnik kimlik gibi farklılıkların yaşadıkları sorunları da farklılaştırdığını dile getirmiştir. Kadınlar bu farklılıkların görünür olmasını ve bu farklılıklara göre haklar verilmesini dile getirmektedir (Kolay, 2015). Kısacası üçüncü dalga feminizm hareketinde ön planda olan olgular bireysellik, çok kültürlülük ve çok sesliliktir. Bu dalgada feministler kadın hareketinin kendisini hedef alarak mücadeleyi erkeklere karşı değil, hemcinslere karşı vermeye başlamıştır. Bu da feminizmin kendi içinde ciddi bir iç hesaplaşmayı beraberinde getirmiştir (Çaha, 1996).

1.1.2. Üçüncü Dalga'da Post-Modern ve Post-Kolonyal Feminizm

Üçüncü dalga feminizmin kadınlar arasındaki farklılığa ve çoğulculuğa vurgusu bu dönemdeki özellikle iki feminist akımda ciddi karşılık bulmaktadır. 1980'ler ve sonrasında gelişen siyah feminizm, lezbiyen feminizm, İslamcı feminizm gibi yaklaşımların farklılık söylemini ön plana çıkardıkları için postmodern feminizm içinde yer alıp almadığı oldukça tartışmalı olsa da tüm bunların postmodern feminizmin ve hegemonik olduğu dönemin farklılık söyleminden etkilendiği açıktır. Post-modern feminizm yapısalcı, post-yapısalcı, psikanalitik ve varoluşçu düşünce akımlarından

⁴ Nitekim Müslüman kadınlar arasında gelişen İslami feminizm söylemine post kolonyal feminizmin madunluk ve melezlik kavramı üzerinden değerlendiren çalışmalar mevcuttur. Ayrıca İslami feminizm üçüncü dalga feminizm içinde değerlendirilir. Detaylı bilgi için bk. (Yılmaz, 2015).

etkilenen bir yaklaşımdır (Güç, 2021:61). Postmodern feminizme göre kadın topluluğu heterojendir ve pek çok farklılığı bünyesinde barındırmaktadır. Bu feminizme göre bireysel kadın ve onun özgür tercihleri önemlidir (Altuntaş, 2013: 363-364). Postmodern feminizm dil, söylem ve kültür alanlarında var olan yapıları sorunlaştırmış, yeni söylemlerle kültürel değerler yaratmaya çalışmış ve farklı kadınlık durumlarının bulunduğunu öne sürerek çoğulcu bir yaklaşımı benimsemiştir (Arat, 2010:11).

Postmodern feministlere göre kadınlar arasında bir homojenlik söz konusu değildir. Kadınların yaşamış olduğu sorunları tek bir çatı altında toplamak, kadınların sorunlarını anlamak ve çözümlmek mümkün olmamaktadır (Sezgin, 2014: 21). Bu sebeple postmodern feminizmin ana kaygıları arasında farklılıkların tanınması ve “ötekiliğin” olumlu yanının görülmesi yer almaktadır (Köse, 2020: 53). Postmodern feminist yaklaşıma göre, feministler arasındaki ayrılıklar bir sorun teşkil etmez, bu ayrılıkları bir zenginlik olarak değerlendirmek gerekir. Farklı düşünceler hareketin zayıflama belirtisi değildir aksine çeşitlilik her zaman harekete güç katmaktadır (Erdem, 2012: 71-72). Bu yaklaşımın kadınlar arasındaki farklılığı ön plana çıkarması feminist teoriye önemli bir katkısıdır (Demir, 2014). Yine postmodern feminizmin temel argümanı Demir’in de belirttiği gibi “Her insan özünü kendisi yaratır yani insan tercihler yaparak ve kararlar vererek bilinç yoluyla kendi bağlantısız kimliğini oluşturana kadar sadece yaşayan bir organizmadan ibarettir” (Demir, 2014: 93). Bu feminizme göre herkes için geçerli tek bir doğru değil doğrular vardır ve farklılık ile ötekiliğin olumlu yanının vurgulanması önem teşkil etmektedir. Fatima Seedat’ın işaret ettiği gibi, kültürel göreliliğe, kimlik, dil, söylem ve beden farklılıklarına vurgu yapan postmodern feminizmin gelişimi, feminist hareketin ataerkinin toplumsal cinsiyet farklılıklarını doğallaştırmasına ve kadınların ezilmesinin gerekçelendirilmesine karşı süregelen mücadelesi için esastır (aktaran Ribeiro, 2014: 23).

Post-yapısalcı ve postmodern feminizmle benzer düşünsel kaynaklardan beslenen ve üçüncü dalga feminizme damgasını vuran bir diğer teori post-kolonyal feminizmdir. Postkolonyal feministler, kadınlar ve sorunları arasındaki farklılıklara ve çoğulluğa vurgu yapmakla ve özellikle de kadınlığın ve kadın sorunlarının tanımlanmasında ve çözümünde Batı merkezli “herkese uyan tek beden” feminist yaklaşımlara karşı çıkmakla kalmazlar aynı zamanda Batılı ve beyaz olmayan kadınların feminist hedefler adına nesneleştirilmelerine de itiraz ederler. Bu amaçla çabaları çoğunlukla feminizm

içerisinde Batılı olmayan kadınları yekpare bir biçimde farklılık ve çeşitlilikten yoksun basitleştirilmiş terimlerle algılayan, onları “az gelişmiş”, “mazlum” ve “kurtarılması gerekenler” olarak “ötekileştiren” ve bu önyargılı, etnosentrik ve özcü yaklaşım üzerinden onlarla hegemonik bir ilişki kuran Oryantalist söylemleri açığa çıkarmaktır. “Batı” yani Avrupa ve “Doğu” yani Ortadoğu’nun yıllar içinde kendi kurguları haline gelen insan yapımı sınıflandırmalar olduğunun altını çizen Edward Said’in “Oryantalizm” eserinden ilham alan post-kolonyal yaklaşım, oryantalist söylemin modernliğin, aklın, laikliğin ve özgürlüğün vb. temsilcisi olarak Batı’yı göstermesi karşısında, bunların zıddı her ne varsa Doğu’ya atfetme eğilimine ve bunun ortaya çıkardığı iktidar ilişkisine dikkat çekmektedir. Bu çerçevede Batılı bir bakış açısıyla Ortadoğu ve onun ana dini İslam, genellikle baskıcı rejimler, geri kalmışlık ve savaşla bağlantılandırılır ve buralardaki ezilen Müslüman kadınlar da açık ya da örtük olarak Batı tarafından baskıcı Müslüman erkeklerden kurtarılması gereken “ötekiler” olarak görülür (Saruhan, 2021: 10). Bu çerçevede özellikle Müslüman kadınların durumu, onlara faillik atfedilmeden, Doğu despotizminin, ataerkilliğinin ve dini köktencilüğünün sembolleri olarak algılanmış ve analiz edilmiştir. Örtülü ve gizemli Müslüman kadınların imgeleri, bir bütün olarak Doğu’nun egzotik ve gizlenmiş özünü ifade eder hale gelmiştir. Buna göre, sömürgeci güçlerin sömürgeleştirilmiş toplumları medenileştirmeye yönelik sözde “medenileştirme misyonu” Batılı Birinci Dünya feminizmi söylemi üzerinden büyük oranda meşrulaştırılmıştır. Müslüman kadınları gelenek ve din zincirlerinden kurtarma misyonu, akademik ve siyasi feminist söylemi de etkilemiş ve Müslüman kadınları batılı “kız kardeşlerinin” nihai “ötekisi” olarak tanımlamıştır. Bu anlayışın en son tezahürleri 2001’deki 11 Eylül terör saldırılarını ve “Teröre Karşı Savaş”ı izleyen siyasi bağlamda Afganistan ve Irak’taki işgaller ve ardından Orta Doğu ve Kuzey Afrika’daki “Arap Baharı” ayaklanmalarında Batı’nın, özellikle ABD’nin askeri müdahalelerini gerekçelendirmek için mağdur Müslüman kadınların görüntülerinin dolaşıma girmesinde kendini gösterir (Onur, 2016: 88).

1.2. FEMİNİZMDE DİN, KADIN ve TOPLUMSAL CİNSİYET

Kadınların etnik, coğrafi ve dini farklılıklarına dayanan birçok yerli feminizm versiyonuna yol açan post-modern ve post-kolonyal feminizm daha sonra ayrıntılı olarak değinileceği gibi Müslüman kadınların feminizm şemsiyesi altında ihmal edilen endişelerini gidermek için çaba harcayan İslami feminizmin de temel düşünsel

kaynaklarından en önemlilerini oluşturmuştur (Abdullah, 2018: 22). Harrison’a göre din ve kadın konusundaki çatışma kadın ve erkeği aynı olarak görme eğilimindeki birinci dalga feminizmden kaynaklanmaktadır. Ancak feminizm ile din arasındaki ilişki, 1960’lardan itibaren ikinci feminist dalga ile değişmiştir. Bu dalga kadınlara eşit fırsatlar ve eşit haklar vermeye odaklanmak yerine, kadınları her türlü baskı veya dışlanmadan kurtarmaya odaklanmış; iki farklı cinsiyet olarak erkekler ve kadınlar arasındaki gerçek farklılıkların farkına varmayı sağlamıştır (Harrison, 2007: 137). Bununla birlikte İslami feminizmin yanı sıra pek çok farklı ve yerli feminizmin ortaya çıkmasına ön ayak olan üçüncü dalga feminizm, feminizm ile genel olarak din arasındaki ilişkinin de daha kapsamlı bir şekilde yeniden tartışıldığı bir gündem oluşturmuştur. Alışlageldik üzere toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin oluşmasında dinlerin baskın rolünün vurgulanması yerine bu gündem, dini bir bütün olarak dışlamadan daha bir cinsiyet eşitliği temelinde yorumlayan çabalarda kendini göstermektedir.

1.2.1. Din, Kadın ve Toplumsal Cinsiyet: Farklı Yaklaşımlar

İnsanlığın en eski kültürleri arasında sayılan ve tarihi tam olarak bilinmeyen din olgusu teolojik açıdan oldukça tartışmalı ve sübjektif bir konu olsa da çeşitli biçimleriyle başından beri toplum ve insan hayatını her yönüyle şekillendiren çok katmanlı sosyolojik bir olgu olmuş ve kolektif kimliklerin inşasında kritik bir rol oynamıştır. Şerif Mardin’in de belirttiği gibi; “din, bir dünyayı anlama ve kendini o dünyada belirli bir yere yerleştirme modeli olarak fonksiyon görmektedir” (Mardin, 1992: 30). Benzer şekilde Duman’a göre de din, “insanların yaşamlarını düzenleme ve yorumlama için kullanılan bir anlamlandırma ve açıklama sistemidir” (Duman, 2016: 28). Her insanın dünya görüşü, ideolojisi hatta karşılaştığı durumlara karşı takındığı tutum ve davranışlarında bile mensubu olduğu dinin etkisi azımsanamayacak niteliktedir. Bu da her toplumun dini inanışına göre işlevlerinin de etkilerinin de farklılaşabileceğini göstermektedir. Hatta Naimi’ye (2018: 10) göre, “din, insan yaşamının her boyutunu koyduğu kurallarla düzenlemiş, şekillendirmiş ve medeniyetlerin temelini oluşturmuştur. Toplulukların bir arada yaşamasını ve birlikte gelişmesini sağlayan bir amil olarak var olmuştur”. Dolayısıyla da ekonomik, sanatsal ya da ahlaki olsun hayatın her alanındaki yapıların şekillenmesinde din çok önemli bir işleve sahiptir ve farklı dinlere inanan toplumların kültürlerinin, yaşayış biçimlerinin ve dünyaya bakış açılarının farklılaşmasında önemli bir rol oynamıştır.

Din konusunda hesaba katılması gereken bir başka husus da söz konusu dinlerin toplumsal cinsiyetin oluşup şekillenmesinde önemli bir kaynak görevi görmesidir. Toker'e göre toplumsal cinsiyet "toplum içerisinde cinsiyet tanımlamalarına dayalı bir kültür ve organizasyon muhtevasını dile getirmektedir" (Toker, 2009: 16). Bu anlamda her toplumda kadın ve erkek arasındaki farklılığın kültürel ve toplumsal olarak kurulmasında, cinsiyetlerin sosyal yapı içindeki konumlarının oluşmasında, kadınlık ve erkeklik kimliğinin oluşum sürecinde dinin etkisi büyüktür. Tarih boyunca kadın sorunu, İbrahimi olsun ya da olmasın çeşitli dinlere sahip toplumlarda temel bir problem olmuştur.⁵ Şayet günümüzde kadınların yaşadığı sorunların temelinde toplum ve kültür tarafından belirlenmiş ön kabuller ve kalıplaşmış yargılar bulunmakta ise bu kalıplaşmış ve toplum tarafından benimsenmiş yargıların oluşumunda dinin etkisi azımsanamayacak niteliktedir. Dinler bu kalıpların insanlar tarafından benimsenip içselleştirilmesinde belirleyici rol oynamaktadır.

Her türlü tecrübeyi "anlamalı" bir hale getirme iddiasındaki din olgusu ayrıca bir meşrulaştırma aracı olarak da işlev görür. Din, dünyanın insan iradesinden bağımsız bir olguymuş gibi algılanmasına neden olmaktadır. Toplumsal hayattan, iş yaşamından ve rekabet ortamından daha uzak olan kadınlar bu konumlarını dinsel bağlamı kaynak göstererek açıklama ihtiyacı duymaktadır (Akyol, 2004: 24). Bu hususun nedeni feministlere göre dinlerin ataerkil yapıda olmasıdır. Onlara göre dinler kadınların baskı görmesinde, zayıflatılmasında ve erkeklere boyun eğmelerinin meşru hale getirmesinde kilit rol oynamaktadır. Dolayısıyla kadının toplumdaki konumu ve kültür içinde sahip olduğu yerin oluşmasında önemli bir fonksiyonu olan dinler kadının, çağlar boyunca erkeğe göre konumlandırılmasında, kadının öz benliği, kadının yaratılış sebebi, dünyadaki görevi ve cinselliğinin ne anlama geldiği gibi durumların hep erkeğe göre kıymetlendirilmesinde büyük bir etkiye sahip olmuştur (Kaval, 2016).

Bununla birlikte din ve cinsiyet eşitliği ilişkisini kategorik olarak birbirini dışlayan olgular olarak gören kuşkucu yaklaşımlara bazı yorumcuların belirli şerhler koydukları görülmektedir. Bazıları herhangi bir toplumun tarihi, politik-ekonomisi ve kültürünün bir bütün olarak güç, ayrıcalık ve kaynaklardaki eşitsizliklere katkıda bulunduğunu, dolayısıyla da toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yalnızca dine atfedilemeyeceğini iddia

⁵ İbrahimi dinler kavramı tek tanrılı dinler için kullanılmakta olup Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'dan meydana gelmektedir. Detaylı bilgi için bk. (Bulut, 2015).

eder (Ribeiro, 2014: 8). Zwissler’e göre “[y]arın herkes bir ateist olarak uyansaydı, hiç kimsenin cinsiyetçi, ırkçı veya homofobik olmaya devam etmeyeceğini düşünmek saflıktır” (Zwissler, 2012: 363). Kaldı ki kurumsallaştıkça durumları değişse de aksine hemen hemen bütün dinler ortaya çıktıkları dönemde geniş kitlelerin desteğini mümkün kılan baskı ve eşitsizliğe karşı mücadele çağrıları içermiş ve dahası bazı yönlerden kadının statüsünde iyileştirmelere dahi gitmiştir. Örneğin başlangıçta İslam’ın kadınların şahitlik yapmasına, erkeklerle birlikte dua etmesine izin vermesi ve dul ve boşanmışlarla evlenmeye karşı damgalamayı kaldırması bunun örnekleri olarak gösterilir.

Dolayısıyla cinsiyet eşitsizliği dinlerin esasına ilişkin bir durum olmaktan ziyade, kadınlara yönelik toplumsal, yapısal ve kurumsal baskı ve ayrımcılığa yol açan muhafazakâr erkek egemen yorum ve geleneklerle birleşmesinin bir sonucudur (Aboul-Ezz, 2017: 19). Dolayısıyla din ve kadın ilişkisi meselesi çok katmanlıdır. Toker’e (2009:15) göre, din ve kadın ilişkisi konusunda üzerinde durulması gereken husus dini faktörlerden ne anlatılmak istendiğidir. Nitekim bu hususta dini metinler, dini kurumlar ve dini olarak kabul gören gelenekler arasında ayırım yapmak önem teşkil etmektedir (Toker, 2009: 15). Örneğin İslam dinindeki dini metinler arasında ayetler ve hadisler konusunda bir ayrıma gidilebilir. Bu konuda bir ayrıma gidilmesi din ve kadın ilişkisi hususunda önemli olabilmektedir. Çünkü ayetlere göre hadisler daha kısıtlayıcı olabilmekte ve ayrıca kadının ikincil durumunu pekiştiren unsurları daha bir içinde barındırmaktadır.⁶ İslami feminizm de dahil olmak üzere birazdan göreceğimiz “feminist teolojiler” din ve kadın ilişkisi konusunda çoğunlukla bu temel argümanlara yaslanırlar.

1.2.2. Feminist Teolojiler

İnsanlık tarihi boyunca kadın ve kadına dair konular insanlığa rehber etme amacı taşıyan, insanlığa yol gösterici ve insan yaşamının bütün yönlerine nüfus etme kabiliyeti olan dinin derinden ilgilendiği konular arasında bulunmaktadır. Din, feminist entelektüeller tarafından erkek egemenliği altında bulunan, ataerkil yapıya sahip bir olgu olarak kabul edilmektedir. Feministlere göre tarih boyunca dini gelenekler erkekler

⁶ Bu duruma Türkiye’de Hidayet Şefkatli Tuksal “Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri” adlı çalışmasıyla katkı sağlamıştır. Bu eserinde Tuksal, kadın karşıtı hadisleri inceleyerek aslında bu hadislerin ataerkil kültürün bir ürünü olduğunu dile getirmektedir. Detaylı bilgi için bk. (Şefkatli Tuksal, 2012).

tarafından inşa edilmiş, dini kurallar onlar tarafından yorumlanıp uygulanmıştır. Örneğin feministlere göre Eski ve Yeni Ahit metinler erkekler tarafından yazılmış ve bu metinlerde kadın karşıtı söylemler içeren pasajlar yer almaktadır. Bu gidişata bir dur demek ve günümüzde belirgin bir şekilde hissedilen kadınlara yönelik bu ayrımcı tutumu değiştirmek amacıyla dini metinlerin kadın bakış açısıyla yeniden değerlendirildiği erkek tanımlı bir din anlayışının yerine kadın bakışının ve tecrübesinin dikkate alındığı bir söylem ortaya çıkarak gelişmiştir. Bu söylem “feminist teoloji” olarak adlandırılmaktadır.

Feminist teolojinin ana hedefi, kendi dini gelenekleri içinde hor görülen, itilip kakılan, adeta görünmez olan kadınların, tekrardan hem Tanrı hem de din içinde erkeklerle eşit konuma ulaşmasıdır. Feminist teolojik anlayışa göre bunu gerçekleştirdikleri an kadınlar toplum içinde etkili bir biçimde rol oynayacak ve bu durum kendilerine karşı önyargıların, kötü muamelelerin ortadan kaldırılmasına neden olacaktır (Baloğlu, 2009: 46). Feminist teoloji ilk olarak 1975 yılında Amerika’da ortaya çıkmıştır. Bu alanın önde gelen isimleri arasında Sheila Collins, Letty Russell, Rosemary Radford Ruether ve Mary Daly bulunmaktadır (King, 1998). Yine feminist teolojinin ilk dönemlerindeki Yahudi Carol Christ, Judith Plaskow ve Rita Gross gibi Budist teologlar aynı gaye uğruna hareket eden teologlardandır (Akay Dağ, 2020: 879). Feminist teoloji dindeki erkek egemenliği ile kadının ikincil plana atılmasını, kadınların Tanrı tarafından erkeklere tabi olması için yaratıldığı görüşünü ve bu duruma karşı gelen kadınların günahkar sayıldığı düzeni sorgulamıştır (Akay Dağ, 2020: 877). Çelen’e göre, feminist teoloji dinlerin temel kavramlarını cinsiyet bakış açısıyla araştırmakta, erkek merkezli semboller ve erkek egemen metinleri sorgulayarak bu metinleri yeniden okunup, anlaşılması için mücadele içindedir (Çelen, 2022). Çalışmanın bu bölümünde Feminist Teoloji çatısı altında anılan Hristiyan Feminizmi, Yahudi Feminizmi ve İslami Feminizm incelenecektir.

1.2.2.1. Hristiyan Feminizmi

Hristiyan feminizminde din iki açıdan incelenmektedir. İlki kadınların kilise ile ilişkilerine yoğunlaşan ve dini alanın doğrudan içi ile ilgili olan açıdır. İkincisi ise dinler tarihi ve geleneğine yönelik eleştirel tutumu ifade etmektedir (Çağıl, 2020: 480). Hristiyan feminizmi kadın ile erkek arasında ahlaki, toplumsal, dini anlamda eşitliği sağlamaya çalışan bir harekettir. Hristiyan feminist teolojinin ilgilendiği konular

arasında kutsal kitabın cinsiyete bağılı yorumlanması, kilisenin penceresinden kadının mevcut durumu ve İsa'nın nezdinde kadının eşitliği vb. yer almaktadır. Bu teolojide Hristiyanlığın eril yorumlarına karşı çıkılmış, Kitab-ı Mukaddes'teki ana öğretiler kadın bakış açısıyla yeniden yorumlanmıştır (Duman, 2016: 16). Hristiyan feminist teologlar Kitab-ı Mukaddes'teki delilleri öne sürerek hak ve görevlerde eşitlik ve adaletin sağlanması, kadının kilise yönetiminde etkin olması, çalışma hakkının sağlanması gibi çağrılarda bulunmaktadır (Yıldırım, 2019: 35). Hristiyan feminist teolojiye göre, Kitab-ı Mukaddes herşeyden önce kilise babaları olarak adlandırılan bir takım erkekler tarafından içinde bulunan çağın gereklerine uygun bir şekilde yazılmış, çevrilmiş ve yorumlanmıştır. Bu teolojiye göre artık kadınların feminist hermenötiği kullanarak kutsal metinler içinde gerçek yeri tespit edilmeli ve kadınların hakettiği değer geri kazanılmalıdır. Hristiyan teologlara göre Tanrının iradesi kültürlerin biçimlendirdiği insan iradesinden arınmalı ve ayrıştırılmalıdır (Alıcı, 2005: 84).⁷

Hristiyan feminizme katkı sağlayan ve ikinci dalga kadın hareketinde etkili olan Elizabeth Cady Stanton'un "The Woman's Bible (Kadının İncili)" adlı eser, kadının dini alandaki mevcut durumuna ilişkin ve kadının dine yönelik algısına dair en çarpıcı eserlerden birini ortaya koymaktadır. Bu çalışmasında Stanton, yaratılış hikayesini tartışma yaratan bir tarzda yorumlar ve bu hikayede kadının konumunu düşürecek herhangi bir mesajın bulunmadığını, erkeklerin bu hikayeyi dogmatik bir tarzda kadının düşkünlüğüne yordugunu öne sürmektedir. Stanton'a göre meyvenin yenilmesine yönelik yasak kadın yaratılmadan önce de vardı. Erkek, Tanrı tarafından yasak meyveyi yemesi yüzünden sorguladığında kadının arkasına gizlenerek kendisini temize çıkarmaya çalıştığını ifade eden Stanton, erkeklerin böyle bir hikaye üzerinden kendi üstünlüklerini kurmaya çalıştığını öne sürmektedir (Çağıl, 2020: 481-482). Yine Hristiyan feminizminde 1968 yılında kadının kilisede etkin olmasını dile getirdiği ve bu konudaki çalışmalara öncelik eden araştırmacı yazar Mary Daly tarafından kaleme alınan "The Church and the Second Sex (Kilise ve İkinci Cinsiyet)" adlı çalışma geniş yankı uyandırmıştır. Yine 1975 yılında "İncilci Feministler" için bir kongre düzenlenmiş, kongreye muhalif kesimden 360 kişi katılmıştır (Yıldırım, 2019: 42).

⁷ Bu duruma benzer bir şekilde son yıllarda kadınların yaşadıkları cinsiyet eşitsizliğinin üstesinden gelmek için kutsal metinlerin feminist hermenötik kullanılarak kadın bakış açısıyla yeniden yorumlanması gerektiği İslam dünyasında da rağbet görmeye başlamıştır. Tezimizin ana konusunu da oluşturan bu durum İslami feminizm olarak adlandırılmaktadır.

Bütün bunlar kadının dindeki ikincil durumunu sorgulayan, kadının hakettiği haklara kavuşması için yapılan mücadelenin yansımasıdır. Hristiyan feminizmi dindeki ataerkil örüntüleri tespit edip kendi bakış açısıyla yorumlayarak kendilerine karşı olan bu önyargıların, kötü muamelelerin ortadan kaldırılması için çaba sarfedildiği bir alandır.

Kadının ezilmesinin Hz.İsa ve Kitab-ı Mukaddes'ten kaynaklanmadığını, din adamlarının yanlış, eril yorumları ve içtihatlarından kaynaklandığını öne süren ve kadın karşıtı Hristiyan zihniyetine bir baş kaldırarak ortaya çıkan Hristiyan feminizme karşı takınılan tutumlar iki ekseninde gelişmiştir. İlk kesim bu feminizmi adalet ve özgürlükle eşdeğer görerek olumlu bakarken, ikinci kesim ise bunu aykırı ve ayrıştırıcı bir hareket olarak görüp karşı çıkmıştır (Yıldırım, 2019: 36). Bütün bunlara rağmen kadın hareketi kendi çapında başarıya ulaşmıştır. Kadınlar bir süre sonra azize olarak görev almışlar, Kitab-ı Mukaddes'te kullanılan dilsel öğeler her iki cinse de eşit hitap edecek şekilde düzenlenmiştir.⁸

1.2.2.2. Yahudi Feminizmi

Tüm dünyada etkisini gösteren ve kadının mevcut durumunu analiz ederek kadının hakettiği değeri vermeye çalışan feminizm hareketi Yahudi geleneğini de etkilemiştir. Çünkü Yahudilik kadına ikincil bir bakıştan bakmaktadır. Nitekim bu alçaltan bakışın nedeni, yaratılıştan başlayarak günümüze kadarki insanların yaptıkları bütün kötü davranış ve günahların sebebi olarak Havva'yı görmelerinden kaynaklanmaktadır. Yahudilere göre Adem'e yasak meyveyi yedirip cennetten çıkarılmalarına neden olan kişi Havva'dır. Havva'nın bu davranışı yüzünden ilk günah bu inanışa göre insanlara miras olarak geçmiş, dünyaya ölümü getirmiş, kadınları doğum ve adet sancılarına boyun eğdirmiş ve kadın bu ilk günah yüzünden ebedi laneti hak etmiştir (Yıldırım, 2019: 57). Yahudi feminizmi Yahudi geleneğini tanrı ve vahiy anlayışı gibi hususlardan başlayarak ele almaya başlamıştır. Kadınları dini yaşamdaki yerinin incelenmesinin ötesinde Yahudi teolojisi ve hukukunun temel yapı taşlarından başlanarak incelemekte ve kadınların dışlanmadığı bir Yahudilik anlayışı inşa etmeye çalışmaktadır (Aksel, 2021: 142). Yahudi feminizmi kadının dini, hukuki ve toplumsal konumunun iyileştirilerek düzelmesini, Yahudi kadınlara liderlik verilmesini sağlamaya çalışan bir oluşumdur. Bu oluşumda Yahudi feminist kadınlar evlilik ve boşanmada, haham

⁸ Detaylı bilgi için bk. (Yıldırım, 2019; Çağıl, 2020).

olmada, Yahudi sinagoglarında liderlik mertebesine yükselmede erkeklerle eşit haklara sahip olmayı talep etmektedir (Yıldırım, 2019: 58).

Yahudi kadınların geleneği eleştirerek yaptıkları çalışmalar Yahudiler arasındaki feminizmin ilk etkileri sayılmaktadır. Örneğin Rachel Adler 1971 tarihli “The Jews who wasn’t There (Orada Olmayan Yahudiler)” adlı çalışmasında kadın erkek arasındaki eşitliğin Sina Dağı’ndan başlayarak Yahudi tarihi boyunca var olduğunu tartışmaya açarken, 1982 tarihli “The Right Question is Theological (Doğru Soru Teolojiktir)” adlı çalışmasında Judith Plaskow feminist eleştirilerin sorunun ana kaynağı olan Yahudi teolojisine odaklanması gerektiğini, kadınlara uygulanan ayrımcılığın kökenlerinin Yahudi teolojisinde olduğunu dile getirmektedir. Tamar Ross ise 2004 yılında yazdığı “Expanding the Palace of Torah (Tevrat’ın Sarayını Genişletmek)” adlı kitabında Tevrat’ın kadınlar konusundaki negatif tutumun ortadan kaldırılması için alternatif Tevrat okumaları önermektedir. Ona göre Yahudilik ataerkil bir gelenekle şekillenmiştir (Aksel, 2021: 142-145).

Yine 1970’lerin başında “Kadına Destek” fırkası kurulmuştur. Bu fırka 1972 yılında bir sempozyum düzenleyerek “Değiştirmeye Çağrı” adlı sonuç bildirgesi yayınlamıştır. Bu bildirgenin bazı maddeleri şu şekildedir:

- Kadınların sinagoga üye olmaları için gerekli izinlerin verilmesi,
- Kadınları dini ritüelleri tam olarak yapabilmesi için gerekli olan izinlerin verilmesi,
- Kadınların ‘minyan’ ın bir parçası olarak kabul edilmesi,
- Şahitlik yapma izninin kadınlara da verilmesi,
- Boşanmayı talep etme hakkının kadına da verilmesi,
- Kadınlara haham ve ilahi okuyucusu olma hakkının verilmesi

(Yıldırım, 2019: 59).⁹

Nitekim zaman içerisinde kadınların mücadeleleri sonucunda bu isteklerinin bir kısmı karşılanmıştır. Bugün gelinen noktada kadınların dini liderlik pozisyonlarına getirildiği, sinagoglarda cemaate liderlik edebildiği, üniversitelerde ve Yahudi okullarında din eğitimi verebildiği görülmektedir. Sonuç olarak, Yahudi feminizminde Tevrat’tan başlayarak geleneğin erkekler tarafından uygulanması sorgulanarak işe başlanılmış, bu

⁹ Sinagog, Yahudi tapınağı iken Minyan ise cemaatte namaz kılmak için 13 yaşını dolduran ergen erkeklerle sınırlı olan asgari sayıdır (10 kişi).

amaç için teolojideki en temel kavram ile imgeler eleştirilmiş ve alternatif bir okuma yaparak yeniden inşa etme çabasına girişilmiştir.

1.3. İSLAMİ FEMİNİZM

İslami feminist teoloji de benzer şekilde daha çok İslam ülkelerinde kadının toplumsal konumu ile ilgili meselelere dini kaynaklardan yola çıkarak çözüm bulmaya çalışan bir fikir akımı ve harekettir. Bu yaklaşım Müslüman toplumlar da kadının durumu ve İslam’da kadın hakları ile ilgili tartışmalarla birlikte ortaya çıkmış ve yeni bir feminist İslami teoloji biçimi üretmiştir. 1990’larla birlikte hız kazanan bu tartışmanın merkezinde Müslüman kadın ve erkeklerin Allah katında eşitliğini vurguladıklarına inandıkları Kuran’ın yeniden yorumlanması fikri vardır. Daha sonraları “İslami feminizm” adını alacak olan bu düşünce, İslam’ın yoruma açık olduğunu ve birçok Müslüman ülkede kadının statüsüne ilişkin eksikliklerin, gerek İslami metinlerin oldukça sınırlı ve ataerkil bir şekilde okunmasına dayandığını gerek yasa ve düzenlemelerinin bir sonucu olduğunu iddia etmektedir (Akhgari, 2019: 1).

1.3.1. İslami Feminizm Kavramı

İslami feminizm 1990’larda dolaşıma girmiş bir kavramdır. İranlı akademisyenler Afsaneh Najmabadi ve Ziba Mir-Hosseini, İran’da cinsiyet eşitliği ve kadın haklarıyla ilgili konuları tartışan dergilerde yazan kadınların yazılarını inceleyen çalışmalarında; Türk akademisyenler Yeşim Arat, Feride Acar ve Nilüfer Göle aynı dönemde Türkiye’de ortaya çıktığını tespit ettikleri yeni bir feminist paradigmayı tanımlamak için “İslami feminizm” terimini kullandılar. Aynı yıllarda Güney Afrikalı aktivist Shamima Shaikh yaptığı konuşmalarda ve yazılarda; Suudi Arabistan bilim insanı Mai Yamani 1996 tarihli “Feminism and Islam” adlı kitabında bu terimi kullanmıştır. 1990’ların ortalarına gelindiğinde ve özellikle 2000’li yıllarda bir terim olarak İslami feminizm dünyanın dört bir yanındaki akademisyenler arasında yaygın olarak kullanılan bir kavram haline gelmiştir (Badran, 2017: 39-40).

Bununla birlikte İslami feminizm kavramı, tartışmalı ve kompleks bir biçime sahiptir. Bu tartışmalı ve kompleks biçimin sebeplerinden biri İslami feminizmi adlandırmada yaşanan karmaşıklıktır. İslami feminist söylem literatüre girdiğinden bugüne kadar değişik isimlendirmeler ile anılmıştır: “İslamcı feminizm/feminist, İslamcı kadın hareketi, İslami feminizm/feminist, İslami kadın hareketi, İslami kadın hareketliliği, Müslüman feminizmi/feminist, Müslüman kadın hareketi, dindar feminist, dindar kadın

hareketi, türbanlı feminist, türbancı feminist, başörtülü feminist” (Tunç, 2018: 236). Harun Tunç (2018: 237) İslami feminizmin kavramsal tartışmasını yaptığı makalesinde isim karmaşıklığının sebebinin temelinde bu kadınların İslam ve feminizme olan mesafesine bağlı olarak oluşan heterojen yapısından kaynaklı olduğunu dile getirmektedir. Gerçekten de İslami feminizm denildiğinde akla gelen soruların başında “İslam” ve “feminizm” gibi zıt kabul edilen iki kavramın nasıl yan yana gelebileceği gelmektedir. Hem feminist hem de İslamcı ana akım yaklaşımlarda İslam ve feminizmin pek çok açıdan birbiriyle uyuşmadığı düşünülmektedir. İslami feminizmin “oksimoron” bir kavram olması feminist yaklaşımlarda İslam dininin erkek egemen bir din olarak algılanmasından, İslamcı yaklaşımlarda ise feminizmin Batı kökenli ve en önemlisi de seküler bir kavram olmasından kaynaklanmaktadır.

İslami feminist söylemi kavramlaştırmadaki söz konusu güçlük haliyle onu tanımlama çabalarına da yansımıştır. Dolayısıyla İslami feminizm kavramının tanımına bakıldığında net bir tanımın yapılmadığı görülmektedir. Tüm bu kavramlaştırma güçlüklerine karşın İslami feminizmle ilgili tanımlar çoğunlukla onun hem bir fikir akımı hem de bir toplumsal hareket yönünde ortaklaşırlar. Weir’in de belirttiği gibi İslami feminizm terimi, “çeşitli bağlamlarda hem siyasi aktivistleri hem de akademisyenleri tanımlamak için kullanılmakta, ancak hepsi İslam dahilinde kadınlar için eşitlik ve adalet peşinde koşmaktadır” (Weir, 2013: 99). Dolayısıyla en genel anlamıyla İslami Feminizmi, erkek âlimler tarafından geliştirilen farklı İslami yorum ve Şeriat kanunlarının kadınlara dayattığı adaletsizliğin bir tür “farkındalığı” olarak görmek mümkündür. Bu fikir akımı ve hareket, onu destekleyenlerin İslam’dan ve onun temel ilkeleri sayılan adalet, insan onuru ve insan eşitliğinden ilham almaları nedeniyle “İslami” Feminizm olarak adlandırılmaktadır (Aboul-Ezz, 2017: 9).

İslami feminizm kavramının hareketin “içinden” ve “dışından” pek çok tanımı yapılmıştır. En önemli teorisyenlerinden Ziba Mir-Hosseini onu “İslami bir çerçevede eşitliği savunan yeni bir toplumsal cinsiyet söylemi” olarak tanımlarken (aktaran Saruhan, 2021), bir diğer önemli teorisyeni Margot Badran’a göre ise, “İslami bir paradigma içinde eklemlenmiş feminist bir söylem ve uygulamadır. Anlayışını ve hükmünü Kuran’dan alan İslami feminizm, varoluşlarının bütünü içinde kadın ve erkek için hak ve adalet arar” (2017: 37). Ayrıca Badran onu “Belirli bir dinin, ulusun, toplumun veya kültürün temel ilkelerinde onaylanıp uygulamada esirgediği cinsiyet

eşitliğinin ve kadın haklarının tanınması (...) ve bu tür hakların hem kadınlar hem de erkekler tarafından uygulanmasını güvence altına almanın yollarının tanımlanması” olarak görmektedir (aktaran Aboul-Ezz, 2017: 13-14). İslami feminist entellektüeller arasında sayılan Zahra Ali ise İslami feminizmi “Müslüman kadınların İslam dini çerçevesi içinde cinsiyet eşitliği talep etme hareketi” olarak tanımlamakta ve bunların müslüman feminist kesim, müslüman kültürden gelen aydınlar ve sosyal bilim araştırmacıları olduğunu öne sürmektedir (Ali, 2017: 23). İslami feminizm tartışmasına aktif olarak katılan bir diğer bilim insanı Na’eem Jeenah da benzer şekilde İslami feminizmi “öncelikle, toplumsal cinsiyet ideallerini sağlamak için Kuran ve Sünnet’i kullanan bir ideoloji” ve “bu ideolojiye dayalı olarak Müslüman kadın ve erkeklerin kadınların kurtuluşu için verdikleri mücadele” şeklinde tanımlamaktadır (Jeenah, 2006: 30).

İslami feminizme hakim olan anlayış İslam’ın getirdiği esaslar çerçevesinde kadının konumunun düzeltilebileceğine yönelik ortak bir bakış açısıdır. Bu tanımlar doğrultusunda İslami feminizm, Müslüman kadınların yaşamış olduğu zorlukların, sıkıntıların ve adaletsizliğin nedenini İslam’ın bizatihi kendisine değil, İslam’ın patriarkal ve gelenekçi bir tutumla yorumlanmasına bağlayan, buna karşılık İslam’ın ve Kur’an’ın kadın bakış açısıyla okunup yorumlanmasının mümkün olduğunu öne süren bir yaklaşım olarak tanımlanabilir. Nitekim Bora da (2008: 65) İslami feminizmi, “birincil İslami kaynakların kadınlar tarafından ve kadınlar lehine yeniden okunması ve yorumlanması” şeklinde tanımlamaktadır. Altıparmak ve Budak’ın (2020: 21) tanımına göre ise İslami feminizm, “İslam’ın kadına, kadın-erkek ilişkilerine, evlilik-aileye dair temel hükümlerinin patriarkal zihniyetle çarpıtılmış yorumlarına ve geleneksel kalıplarına alınmış sorgulayıcı bir tavır ve asli kaynakları hatırlatma çabası” olarak tanımlamaktadır. Gürhan’a göre İslami feminist söylem “İslam ülkelerindeki toplumsal cinsiyet eşitsizliğini üreten gelenek (ataerkillik) ile mücadele eden, İslam’ın eşitlik temelinde bir din olduğunu Kur’an’a dayanarak vurgulamaya çalışan bir yaklaşım” olarak değerlendirilir (Gürhan, 2010: 381). Dolayısıyla İslami feminizm söylemi “din ve gelenek içinde kadının durumunu eleştirel bir bakış açısı ile değerlendiren, toplumsal cinsiyet eşitliğini vurgulayan, geleneğin ve dini yorumların ataerkil karakterini sorgulayan, başta Kur’an-ı Kerim olmak üzere dini metinleri referans alan” çalışmalarla kendini göstermektedir (Güç, 2021: 87).

İslami feminizmin yapmış olduğu mücadele dine karşı değil dini yorumlayan ataerkil geleneğe karşıdır. İslami feministler genel anlamda; kadın olarak yaşadıkları toplumlardaki sosyal haklarının ve hayatlarının kısıtlanmasının, karşılaştıkları güçlüklerin nedenlerini İslamiyet ve Kur'an'da aramamakta, bunları İslam'ın patriarkal ve gelenekçi tavırla yorumlanmasına bağlamaktadırlar. İslam dininin kadını ve kadın haklarını üstün tuttuğunu ve savunduğunu dile getiren İslami feministler, yüzyıllar boyunca yaşanan sorunların ana kökeninin din adı altında uygulanan gelenekler olduğunu öne sürmektedir (Şişman, 2013: 122). İslami feminizmin esas savaşının, bireysel ve toplumsal hayatta hayati bir yeri olan İslam'a dayandırılarak tarihi süreç içerisinde meydana gelen ataerkil yapıyı bozup yerine cinsiyetsiz ve anti-cinsiyetçi yapıyı ortaya çıkarmak olduğu söylenmektedir (Parmaksız ve Öztan, 2021: 126). Dolayısıyla İslami feminizmin kadının bu toplumlarda maruz kaldığı cefa ve tahakküme karşı eleştirel bir reaksiyon olarak ortaya çıktığını (Salih, 2019: 128), Müslüman kadın entellektüellerin kadının toplumsal yeri, kadınlık etiketi ve kadınlık görevleri hakkında savunmacı bir tutumdan sıyrılarak eleştirel bir bakış açısı geliştirdikleri bir süreci gösterdiğini söylemek mümkündür (Güç, 2019: 401).

1.3.2. İslami Feminizmin Temel Argümanları

İslam dininde kadın konusu farklı Müslüman toplumlarda bile farklı görüşlere sebep olan en tartışmalı konuların başında yer almaktadır. Bu konuyu çalışmada inceleyen Ağçoban'a göre, "İslam'da Kadın" konusunda yazılan çalışmalar ve yapılan tartışmalarda karşımıza "suçlama (saldırı) dili", "savunma dili" ve "idealize edilmiş dil" olmak üzere üç farklı yaklaşım çıkmaktadır. Ona göre suçlama dilinde "İslam, erkek egemen bir toplum öngörmektedir" görüşü temel çıkış noktası olurken, savunma dilindeki temel çıkış noktası "kadının tarih boyunca süren mahrumiyeti ve insanlık dışı muameleye maruz bırakıldığı makûs talihi İslam'la birlikte son bulmuştur" görüşüdür. İdealize edilmiş dil ise İslami feminizm söylemidir. Nitekim bu dilde ön plana çıkan nokta ona göre Kur'an ve Sünnet'in kadına sunduğu hakların erkek egemen toplum tarafından geçersiz kılındığıdır (Ağçoban, 2016: 17-19). Bu yaklaşıma göre İslam dini

kadın ve erkek arasında ontolojiye dayalı bir hiyerarşi öngörmemekte, her iki cinsin birbiri üzerinde herhangi bir hiyerarşik üstünlük sağlamasına izin vermemektedir.¹⁰

Müslüman çoğunluklarda yaşayan kadınların yanı sıra Müslüman azınlık alanlarındaki kadınların eşit şekilde İslami feminist düşüncüyü geliştirmeye yönelik bilimsel katkıları söz konusudur. Dolayısıyla İslami feminist bilim insanlarını sadece İslami düşünce farklılıklarıyla değil, kültür ve bölge farklılıklarıyla da çeşitlendiği için tek bir grup içinde tanımlamak mümkün değildir. Ancak ortak bir nokta olarak Ortadoğu'daki erkek egemenliğinin nedeni olarak İslam'ı görmediklerini ve Kuran'ın tüm insanlar arasında eşitliği kabul ettiğine inandıklarını söylemek mümkündür. İslami feministler için, İslam'ın cinsel eşitliği desteklediği bir dönem vardı, ancak Kuran'ın iktidardaki erkekler tarafından sonraki erkek merkezli okumaları, kadınları ikinci plana atan bir anlayış yaratmıştır (Onur, 2016: 77).

Bu çerçevede İslami feminizm fikri tartışmasını iki cephede gerçekleştirmektedir. İlk olarak İslam'ın temelde ataerkil ideolojinin bir versiyonu olduğunu düşünenlere karşı İslam'ın özünde ataerkil olmadığını ancak bugünkü İslam anlayışının ataerkil olduğunu savunur (Altuntaş, 2013: 367). Bu doğrultuda İslami feministler İslami değer ve simgeleri hayatın her alanında ön plana çıkarmaya çalışmaktadır (Arat, 2010: 16). Riffat Hassan, Azizah al-Hibri ve Amina Wadud gibi İslami feministler, Kuran'ın temel inancının adalet ve eşitliği teşvik ettiğine inanmaktadır. Bu nedenle onlar, kutsal metinlerdeki tüm yorumların bu temel ilke ışığında yapılması gerektiğini öne sürmektedir. İslami feministler, Kuran'ın geleneksel yorumlarının o dönemdeki kültürel bağlamdan etkilendiğine inanmaktadır. Örneğin Wadud, toplumsal cinsiyetin tarih ve farklı kültürler boyunca değişen bir “sosyal inşa” olduğunu belirtir. Wadud'a göre tarihsel ve kültürel arka plan, kişinin toplumsal cinsiyet ilişkileri ve rollerine ilişkin algısını etkiler. Bu nedenle, kadın ve kadın-erkek ilişkileriyle ilgili Kur'an ayetlerinin geleneksel ataerkil yorumları, bu tarihsel ve kültürel arka planın izlerini taşımaktadır (Aboul-Ezz, 2017: 10).

Bu tartışmada cinsiyet eşitliği konusunda genel olarak dine ve özelde İslam'a kuşkuyla bakan seküler feministler de cephenin diğer tarafında yer alır. Hatta İslami feminizm

¹⁰ Nitekim Kur'an-ı Kerim Nisa Suresinde ilgili husus dile getirilmiştir. Nisa Suresi birinci ayetinde “Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan, ondan eşini var eden ve ikisinden pek çok erkek ve kadın meydana getiren Rabbinize hürmetsizlikten sakının.” buyrulmaktadır.

literatürü bile bu iki farklı eğilim tarafından domine edilmektedir. Dindar feministler cinsiyet eşitsizliğinin sebebini araştırırken meseleyi inandıkları dinin özünde değil, patriarkal yorumlarda, sağlam olmayan hadisler dolayısıyla onaylanan patriarkal İslam hukuku düzeninde ve basmakalıp/kültürel şartlarda ortaya çıkan ataerkil İslam anlayışında ararken, seküler feministler ise, patriarkal yapının aynı zamanda dinden kaynaklı olduğunu öne sürmektedirler (Parmaksız ve Öztan, 2021: 131). Amina Wadud, Hidayet Şefkatli Tuksal, Cihan Aktaş, Aziza Hibri, Asma Barlas, Rifat Hassan, Kecia Ali gibi düşünürler dindar feministler arasında yer alırken; Fatıma Mernissi, Nevval Saadawi, Fetna Ayt Sabbah gibi düşünürler ise seküler feministler arasında yer almaktadır (Güç, 2019: 399). Bununla birlikte en önemli İslami feminist kuramcılardan olan Margot Badran’a göre aslında İslam, feminizm, kadın, İslamcı hareketler konusunda Müslüman toplumlardaki tartışmalara katılan herkes İslami feminizm söylemi üretiminde aktif rol oynamışlardır (Güç, 2019: 406). Ona göre kendini İslami feminist olarak nitelendirmeyen Müslüman kadınlar bile yaptıkları çalışmalarla İslami feminizme katkı sağlamaktadır. Örneğin “İslami feminist” kimliğini benimsememiş olan entellektüeller arasında yer alan Fas’lı Fatima Mernissi, Mısırlı Nevval el-Saadavi yaptıkları çalışmalarla bu alana önemli katkı sağlamıştır (Gürhan, 2010: 373).

İslami feminizmin tartışmaya girdiği diğer önemli cephe ise özellikle Müslüman ülkelerde resmi ya da gayri resmi olarak devlet desteğini de arkasına alan geleneksel ve baskın ataerkil İslam yorumlarıdır. Bu açıdan İslami feministlerin görüşleri üç farklı yaklaşımla sınıflandırılabilir: İslam’ın orijinal kaynaklarına dönülerek eşitlikçi temel prensiplerin oluşturulmasını dile getiren “geleneksel reformistler”, düşüncelerini hukukla sınırlamayan, fıkıh kaynakları ve usullerini, ataerkil ve cinsiyetçiliği sorgulayan “radikal reformistler” ve son olarak cinsiyetler arası farklılıkların ve ataerkil dini sistem tarafından uygulanan cinsiyetler arası hiyerarşinin ortaya çıkış nedenlerini sorgulayan “liberal reformistler” (Ali, 2017: 29-31). Geleneksel reformistlere göre kadın ve erkek eşit olmakla birlikte biyolojik farklılıklar da göz önünde bulundurulmalıdır. Biyolojik farklılıklar nedeniyle kadın ve erkek farklı roller ve eşit olmasa da denk olan görevler üstlenmelidir. Bu görüşün en önemli yapıtlarından biri Abdel- Halim Abou Chouqqa tarafından yazılan “Tahrir al-mar’a fi ‘asr al-rissala (Vahiy Döneminde Kadının Özgürleşmesi)” adlı eseridir. Radikal reformistler geleneksel reformistlerden bir adım ileriye giderek fıkıh kaynaklarını, usullerini,

ataerkillik ve cinsiyetçiliği sorgulamaktadır. Liberal reformistler ise iki cins arasındaki ilişkileri toplumsal bir sonuç olarak görmektedir. Bu görüşe göre geleneksel Müslüman anlayış cinsiyet eşitliği temelini ataerkil bir bozulmasıdır (Ali, 2017: 30-31).

İslami feministlerin görüşleri her ne kadar farklı yaklaşımlarla sınıflandırılrsa da ortak nokta dinin içine işleyen geleneksel yapıyı tasfiye ederek Kur'an'ın ve 'sahih' sünnetin özündeki eşitlikçi yapıyı ortaya çıkarmaktır. Zahra Ali, İslami feministlerin bu gayretlerinin üç noktada yoğunlaştığını dile getirmiştir. Ona göre, ilk nokta, fıkıhın (İslami içtihat) gözden geçirilip düzeltilmesi, tefsirin yeniden yorumlanmasıdır. Bu noktada öncü çalışmaları Ziba Mir Hosseini, Azizah al-Hibri, Asma Lamrabet ve Rabita Mohammadia yapmıştır. İkinci nokta da Müslüman tarih yazımının feminist bakış açısıyla düzeltilmesidir. Bu noktaya örnek Omaima Abou-Bakr sayılabilir. Son nokta ise adalet ve eşitlik prensiplerini benimseyerek feminist bir Müslüman düşüncenin geliştirilmesidir (Ali, 2017: 25-27). Böylece İslami feminizm kadınların yaşadıkları bu eşitsiz durum karşısında dine herhangi bir eleştiri getirmemiş çözümü yine dine ve dinin kaynaklarına kadın bakış açısıyla bakılıp analiz edilmesinde bulmuştur.

1.3.3. İslami Feminizmde 'Öze Dönüş' ve Kur'an'ın Kadın Bakış Açısıyla Yeniden Okunması

İslami feministlere göre İslam dininin ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim ve hadislerde vurgulanan temel husus kadının nefis olarak erkeklerle aynı fakat dünyadaki hayatında ona verilen birtakım roller gereği daha duygusal ve bedenlen farklı yaratıldığıdır. Bununla birlikte İslami feministlere göre Kur'an'da kadınların yapabileceği işler ile ilgili herhangi bir ayet bulunmamakta, kadın ve erkek arasında insan olmaları bakımından hiçbir fark bulunmamaktadır. Kadınlar devletin başına geçebilir, toplu ibadetlerde öncülük edebilir, müftü ve yargıç olabilir (Badran, 2017: 49). Kadın ve erkeğin her ikisi de Allah'ın buyurduğu emir ve yasaklarına eşit derecede muhatap olup, Allah'a kulluk yapmakla mükelleftir (Gürhan, 2010: 368). Diğer taraftan İslam'a göre kadın diğer İbrahimi dinlerde olduğu gibi "ilk günahın" sebebi olarak da gösterilmemektedir (Yeter, 2015). Dahası İslam tarihinin ilk döneminde kendi haklarının farkında olan ve kendilerini savunmaya hazır çok sayıda kadın örneği bulunmaktadır.¹¹ İslami

¹¹ Tezimizin ana konusu olan İslami feminizm bu dönemdeki kadınları örnek vererek (Ümmü Seleme, Hz. Peygamberin eşi Ayşe, Sa'lebe kızı Havle vb.) kadına verilen asıl değer bu dönemlerde olduğunu sonraki dönemlerdeki ataerkil yapı tarafından değiştirildiğini öne sürmektedir.

feministler İslamiyet'in kökeni, peygamberlerin erkek oluşu ile alakalı herhangi bir eleştiri yapmamakta ancak İslam'ın tarihi ataerkil yorumunu kıyasıya eleştirmektedirler (Gürhan, 2010: 374). Genel olarak İslam'ın barış, adalet ve sevgiyi aşıl原因an, tüm insanlığa hitap eden, ırk, cinsiyet vb. ayrım gözetmeyen, kadının ve erkeğin Allah katında eşit olduğu kabul edilmekte ancak zaman içinde geleneklerin de etkisiyle İslam içinde kadının konumunun değiştiği ileri sürülmektedir. Hz. Muhammed döneminde kadına ilişkin durum genelde olumlu bulunur. Ancak Peygamber'den sonraki dönemde bu olumlu hava kendinden sora gelen ardıllarının önceki dönemde kadınlara evlilik ve boşanma konularındaki özgürlükleri gibi haklar yerine kendi iradelerine rağmen evliliğe zorlayan, boşanma haklarından mahrum eden ve kadının özgürlüğünü kısıtlayan birtakım yasaların gelmesiyle olumsuz hale gelmiştir (Toker, 2009: 17).

Dolayısıyla İslami feminizm açısından bu "öze dönüşçü" söylemin en önemli ayağı başta Kur'an'ın ayetleri olmak üzere sonradan ataerkil ve cinsiyetçi bakış ile yorumlanmış İslam kaynaklarının yeniden incelenip yorumlanması ve İslam'ın özündeki eşitliği yeniden ortaya çıkarma çabalarıdır (Ali, 2017: 24). Özellikle Kur'an üzerine yoğunlaşmış olan en önemli İslami feministler arasında Amina Wadud, Riffat Hassan ve Fatima Naseef sayılmaktadır (Badran, 2017: 45). Kur'an'ın patriarkal bir şekilde okunması ise patriarkal toplum yapısına, Ortaçağ süresince az sayıda erkek bilginin izin verdiği tutucu yönetime ve en baştan beri bunların devlet desteğini arkasına almasına bağlanmıştır (Barlas, 2017: 70). Bu patriarkal yorumların günümüzdeki uzantılarını kadını kontrol altında tutulması gereken bir günah ve fitne kaynağı olarak gören Selefi akımların yanı sıra Kahire Ezher Üniversitesi gibi dini eğitim merkezlerinin temsil ettiği ve tutucu İslamcı eğilimleri devam ettiren Kurumsal İslamcı akımlarda ve hatta İslami yenilikçi akımlarda dahi görmek mümkündür. Kurucuları arasında Muhammed Abduh, Seyyid Ahmet Han, Muhammed İkbal ve Cemaleddin Afganî yer alan bu son akım, İslam'ın modern bilimlerle uyduğu tezini savunarak İslamcılık akımının akla uygun şekilde rasyonalizasyonunu, medrese ve eğitim alanında reform çalışmaları yapılmasını, hukuk alanında içtiihadın öne çıkarılmasını savunsa da (Saeed, 2014: 111; Yardım, 2016: 120), İslami feminizme göre kadın konusuna genel insani değerler ve kadın-erkek eşitliği üzerinden yaklaşarak İslam içinde eril söylemin derecesini bir nebze düşürse de eril yaklaşımları tam olarak aşamamıştır (Salih, 2019: 129).

Kur'an'ı Kerim'in feminist yorumlanmasında üç yaklaşım ön plana çıkmaktadır. Bu yaklaşımlardan ilki Kur'an ayetlerini yeniden inceleyen yaklaşım, ikincisi kadın-erkek eşitliğini beyan eden ayetleri aktaran yaklaşım, üçüncüsü ise cinsiyetler arasındaki farklılıkları ortaya koyan ayetleri bağlamlandıran yaklaşımdır (Badran, 2017: 46). Badran, İslami feministlerin yöntemlerini "içtihat (dini kaynakların bağımsız incelenmesi) ve tefsir (Kur'an'ın yorumlanması) gibi klasik İslami metodolojiler" olarak özetler. Ona göre "[b]u metodolojilerle birlikte dil bilimi, tarih, edebiyat eleştirisi, sosyoloji, antropoloji vb. yöntemler ve araçlar kullanılır" (Aboul-Ezz, 2017: 11). Özellikle Fatima Mernissi, Amina Wadud ve Asma Barlas gibi yorumculara göre Kur'an kadınların tam ve eşit insanlığını tanır ve bu nedenle Tanrı'nın gözünde kadın ve erkek eşittir. Dolayısıyla diğer ayetleri yorumlarken bunu eşitlik ilkesine göre yapmak gerekir. Diğer taraftan Lamrabet'e göre de Kur'an adalet ve eşitlik ilkelerini baz almaktadır. Cinsiyete, ırka vb. kriterlere dayanmış olan her türlü ayrımcılık Kur'an'ın özüne aykırıdır. Esas sorun kadını değersizleştiren bir kültürel yapının varolmasıdır (Lamrabet, 2017: 56). Ona göre Kur'an'ın kadın bakış açısıyla yeniden okunup incelenebilmesi için ayetlerin evrensel ve geçici ayetler olmak üzere iki farklı bölümde araştırılması gerekmektedir. Metnin özünü oluşturan, zamana bağlı olmayan, adalet, eşitlik, akıl, zeka, mantık vb. kavramları içinde barındıran ayetler evrensel ayetleri oluştururken; içinde bulunulan duruma bağlı ortaya çıkan, ihtiyaç ve dönemin sorunlarına cevap veren, kölelik, fuhuş, yağma, kadınların şahitliği vb. kavramları içinde barındıran ayetler ise geçici ayetleri meydana getirmektedir (Lamrabet, 2017: 57).

Böylece İslami feminizm söyleminde ön planda olan durum özellikle İslami kaynakların (Kur'an ve fıkın) kadın bakış açısıyla yeniden gözden geçirilerek Müslüman kadınların yaşadıkları bu haksızlığı çözüme kavuşturmadır. Virginia Commonwealth Üniversitesi'nde İslam Çalışmaları bölümünde profesör olan Amina Wadud'a göre "İslami feminist" kimliğinin dışında "Müslüman feministler" adı altında başka bir kimlik bulunmaktadır. Müslüman feministler erkek kadın arasındaki eşitlik vurgusunu pekiştirip övmek yerine, İslam'ın yeniden yorumlanması gerektiği düşüncesini savunmaktadırlar. Müslüman feministler, İslam dininin kadın istismarı ve ataerkil sistemin güçlü olduğu bir toplumsal yapıda doğduğunu, Kur'an-ı Kerim'in bu toplumu tanımladığını ve bu sebeple toplumsal hayattaki teamüllere bakılmasını önermektedirler

(Gürhan, 2010: 374). Kur'an-ı Kerim'in yeniden yorumlanması gerektiğini öngören Müslüman feministler böylece İslam'a dönük olan bu önyargıları çözüme kavuşturacak ve İslam'ın özünü gün yüzüne çıkartacaklardır.

Kur'an'ın kadın bakış açısıyla okunması konusunda çalışmalar yürüten İslami feminist entellektüeller arasında Amina Wadud, Rıfat Hassan, Asma Barlas, Sadiye Şeyh, Hind Mustafa, Ümeyme Ebubekir, Meysam Faruki, Nevin Rıza ve Emanî Salih bulunmaktadır (Salih, 2019: 133). Bunlara göre Kur'an'ı okumanın ve yorumlamanın tarihsel süreçte erkeklere özgü bir ayrıcalık haline gelmesi ve dolayısıyla Kur'an'da kadınlar ile ilgili konuların erkek müfessirlerce yorumlanması temel sorunların başında gelmektedir. Dolayısıyla Müslüman bir kadının dinin kaynaklarının erkek bakış açısıyla yorumlanması nedeniyle yaşadıkları mağduriyete bir dur demek olan İslami feminizm söylemi bu konuda önemli bir misyon üstlenmektedir. Kur'an'da kadın ile ilgili olan yaratılış, cinsel eşitlik, çok eşlilik, kavvamlık, miras, çalışma hakkı, eğitim, boşanma vb. gibi konularda İslami feministler Müslüman kadınların mağdur edilmesine neden olan geleneksel yorumları eleştirerek bu konularla ilgili ayetleri kendi bakış açılarıyla yorumlama yoluna gitmişlerdir. Müslüman kadınlar için dini metinlerin farklı bir bakış açısıyla ve yeni metotlarla yeniden yorumlanması İslam'ın özüne uygun şekilde ve kadın algısı oluşturmak açısından önem arz etmektedir. İslami feminizmin önemli isimlerinden Amina Wadud'un 1999 yılında yazmış olduğu "Qur'an and Woman: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective (Kur'an ve Kadın: Kadınların Bakışından Kutsal Metni okumak)" adlı eseri bu çalışmalar arasında önemli bir yer tutmaktadır. Bu çalışmasında Wadud kadını ötekileştiren, kadının konumunu ikincilleştiren geleneksel tefsirleri eleştirerek Kur'an'ı kadın bakış açısıyla hermenötik metotla yorumlamıştır.¹² Hermenötik metot, metnin iletmek istediği mesajı yazıldığı şartlar, metnin bütünü ya da dünya görüşü gözönünde bulundurarak incelemektir (Özcan, 2000).

Wadud "Kur'an ve Kadın" adlı eserinde Nisa suresi birinci ayetini yorumlarken (yaratılış meselesi) kullanmış olduğu dört anahtar kelimeyi ele alarak değerlendirmiştir. Bu kelimeler ayet, min, nefis ve zevc şeklindedir. Ona göre ayet kelimesi "işaret", min kelimesi "aynı özelliğe sahip ve aynı yaratılıшта", nefis kelimesi "bütün insanların ortak

¹² Hermenötik metot ile ilgili detaylı bilgi için bk. (Özcan, 2000).

kökeni” ve zevc kelimesi ise “eş”, “çift” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu ayeti bütün insanlığın kökeninin birbirini tamamlayan çiftli bir sistemin parçası olan tek bir nefse dayandığı şeklinde yorumlamıştır (Wedud Muhsin, 2005: 40-48). Yine İslami feministlerin Kuran’daki kadın-erkek eşitliğini açıkladığı varsayılan ayetlere bakıldığında toplumsal cinsiyet konusunun da ele alındığı görülmektedir. Nisa Suresi 1. ayette yer alan “Sizi bir tek canlıdan yaratan, ondan eşini var eden ve her ikisinden pek çok kadın ve erkek meydana getiren...” ifadesi ve Hucurât Sûresi 13. ayetteki “biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık...” ifadesi dikkate alınarak kadın ve erkek arasında ontolojik açıdan bir fark olmadığının altı çizilmektedir. Yine Peygamberin “Benim yanımda en değerli olanınız en takvalı olanınızdır” rivayeti de örnek olarak gösterilmektedir (Gürhan, 2010: 376). Özetle İslami feministlerce varılmak istenen nokta Kur’an’da kadın erkek arasında herhangi bir üstünlüğün olmadığı, verilmek istenen mesajın evrensel olduğu ve kadın-erkek arasında ontolojik açıdan bir farkın bulunmadığı, tek üstünlüğün takva derecesi olduğudur.

2. BÖLÜM

“İSLAM” VE “FEMİNİZM” KISKACINDA “İSLAMİ FEMİNİZMLER”

“Küresel Müslüman Kadınlar Şura Konseyi üyeleri olarak bizler, toplumsal cinsiyet eşitliğinin İslam inancının ayrılmaz bir parçası olduğunu ilan ediyoruz. Müslümanlar olarak, Müslüman kadının saygı ve haysiyete layık olduğuna, yasal bir birey, manevi varlık, sosyal kişi, sorumlu özne, özgür vatandaş ve Tanrı'nın hizmetkârı olarak insan faaliyetinin tüm alanlarında yeteneklerini ve hünerlerini kullanmak için temelde eşit haklara sahip olduğuna olan inancımızı teyit ediyoruz. Ayrıca, bu hakların Kuran'da ve Şeriat'ın altı amacında gömülü olduğu konusunda ısrar ediyoruz: ailenin korunması ve geliştirilmesi (al-din), hayat (al-nafs), akıl (al-'aql), aile (al-nasl), zenginlik (el-mal) ve haysiyet (el-'ird)”¹³

2.1. “İSLAM” VE “FEMİNİZM” İN ZOR(UN)LU BİRLİKTELİĞİ: İSLAMİ FEMİNİST HAREKETTE TERMİNOLOJİ SORUNU

Gerçekte İslam ve feminizmin yan yana gelip gelemeyeceği sorunu, “İslami feminizmin, bir feminizm mi yoksa İslamcılığın bir çeşidi mi?” tarzındaki soruları bu hareketin merkezine oturtmuştur. Dolayısıyla bu durum hareket içerisindekilerin kendini hep tanımlama gereği duymasına ve hareketin ne olduğunu, neyi amaçladıklarını ifade etmek zorunda kalmasına neden olmuştur. Bu ayrıca İslamcılık ve feminizm arasında bir söylem olarak kalmasına neden olmuş ve iddialarını hem ana akım İslami anlayışların hem de genel olarak seküler feministlerin kendilerine yönelttiği eleştirilere cevap vererek “savunmacı” bir tarzda üretmesine yol açmıştır. Dolayısıyla İslami feminizm, düşünsel anlamda yalnızca geleneksel ataerkil İslam yorumlarına eleştiri getirmekle kalmayan aynı zamanda diğer feminist yaklaşımlara da çeşitli eleştiriler getiren ve onlardan kendini ayırttırma çabasında olan da bir akımdır. Örneğin Salih’e (2019: 128-130) göre bu eleştirilerin hedefinde yalnızca köktenci selefi akımların, kurumsal İslamcı akımların ve hatta İslami yenilikçi akımların eril dili yoktur, aynı zamanda Batılı ve seküler feminizm tezleri de vardır.

Kadın hak ve eşitliğini İslami bir paradigma dahilinde tartışan ve yorumlayan fikir ve hareketlerin kendilerini nasıl adlandırdıkları her zaman tartışmalı bir mesele olmuştur. İslami feminizm denen şeyin teori ve pratiğiyle uğraşanlardan bazıları başından beri İslami feminist bir kimlik öne sürerken, diğerlerinin kendilerini İslami feminist olarak tanımlama konusunda isteksiz davrandıkları görülmektedir. Özellikle genç Müslüman

¹³ Detaylı bilgi için bk. (WISE, 2014).

kadın aktivistlerin bu kimliği daha çok sahiplendikleri ve internet ortamında hızla yayıldığı görülürken, işin teori kısmında yer alan akademisyen ve ilahiyatçıların çok azının bu etiketi kabul ettiği görülmektedir. Dolayısıyla bu akımın nasıl adlandırılacağı ve tanımlanacağı meselesi yalnızca bir terminoloji sorunu olmaktan çok hareket içerisindeki farklılaşmanın billurlaştığı alanlardan belki de en önemlisidir. Bu farklılaşma daha önce de belirtildiği gibi hareket içerisindeki kadınların İslam ve feminizme olan mesafesine bağlı olarak oluşan değişkenlikten kaynaklanmaktadır (Tunç, 2018: 237). Akhgari (2019: 13-14) İslam ve feminizm ifadelerinin biraradalığına ilişkin hareket içerisindeki kadınların dört farklı yaklaşımından bahsetmektedir:

- Aktif olarak İslam ve feminizmin yaklaşmasına dayalı bir paradigma inşa eden ve buna açıkça “İslami feminizm” adını verenler. Afsaneh Najmabadi, Ziba Mir-Hosseini ve daha sonra Margot Badran, Miriam Cooke ve Naeem Jeenah bu yaklaşımın en önemli temsilcileridir.
- Zeenath Kausar, Haideh Moghissi, Reza Afshari ve Fatima Sedat gibi İslam ve feminizmi kategorik olarak birbirinden ayrı tutan ve dolayısıyla kendi kadın odaklı İslam yorumlarına “İslami feminizm” adının verilmesini açıkça reddedenler.
- İslam ile feminizmin yaklaşmasının sunulma biçimine meydan okuyan ve bu nedenle “feminist” etiketini sahiplenmeye direnen Amina Wadud ve Asma Barlas gibi yorumcular.
- Çalışmalarını “İslami feminizm” olarak sınıflandırmaları da feminist bir analizi açıkça benimseyen ve bunu İslam'daki kadın üzerine eleştirel okumalarla uyumlu hale getiren Kecia Ali, Fatima Mernissi ve Leila Ahmed gibi bilim insanları.

İlk gruptakiler, kendileri mutlaka “İslami feminist” olmasa da hemen hepsi İslami feminizmin eşitlik ve kadın haklarına yönelik ve meşru bir “feminist” yaklaşım olduğunu düşünmekte ve Müslüman ülkelerde yaşayan kadınların eşitliğe ulaşması için geçerli bir çözüm olarak İslami çerçeve içinde yürütülen bir feminizmi desteklemektedir. İslami feminizmin de bütün diğer farklı feminist hareketler gibi katı bir ideolojiden ziyade “praksisleri” tarafından şekillendiğini, dolayısıyla da “feminist” sıfatını hak ettiğini düşünmektedirler (Akhgari, 2019: 17). Mariam Cooke, “feminizm” teriminin bir geçmişe ve onunla ilişkili bir mücadele geçmişine sahip olduğunu, hiçbir

kültürün kavramın sahipliğini iddia edemeyeceğini, aynı zamanda hem Doğulu hem de Batılı; herkese ait olduğunun altını çizerek Müslüman kadınların hakları için feminizm teriminin kullanılmasını son derece yerinde bulmaktadır. Feminizm, cinsiyet dengesizliğine karşı mücadele eden herkesin sahiplenebileceği bir ideoloji, kimlik, farkındalık, tutum ve aktivizmdir: “İslami feminizm tutarlı bir kimlik değil, daha ziyade olumsal, bağlamsal olarak belirlenmiş stratejik bir kendini konumlandırmadır. Adalet ve özgürlüğün hakim olabileceği koşulları yaratmak için din ve cinsiyet meseleleri arasında köprü kuran eylemler, davranışlar, yazılar kusursuz bir kimliğe dönüşmez.” (Cooke, 2001: 59’dan aktaran Abdullah, 2018). Benzer şekilde “İslami feminizm” tabirini benimseyen Margot Badran da bu feminizmin yalnızca seküler feminizmden daha radikal olmakla kalmadığını, aynı zamanda Müslüman kadınların bu tür bir feminizme ihtiyaç duyduklarını belirtir ve İslami feminizm etiketinin Müslüman kadınların mücadelesinin küresel davanın bir parçası haline gelmesine yardımcı olacağını ifade eder. Bu grup aynı zamanda bu hareketi tanımlamak için “İslamcı” sıfatına karşı çıkar. Örneğin Margot Badran ve Mariam Cooke gibi Mir-Hosseini de “İslami” ile “İslamcı” arasında ayırım yaparak “İslami”nin kaynak olarak İslam’dan ilham/rehberlik almayı ifade ettiğini, “İslamcı” tabirinin ise İslam’ın esnek olmayan yorumunu tek olasılık ve şeriatı nihai çözüm olarak gördüğünün altını çizer (Abdullah, 2018: 49-50).

Bununla birlikte çalışmaları İslami feminist söyleme dahil olan herkes kendisini bu etiketle tanımlamaz. Neredeyse hareketin bütününe sirayet etmiş ve kendi çalışmaları ve aktiviteleri için genel olarak feminizm ve özelde de “İslami feminizm” ifadesini reddeden ve “İslamcı” yönü daha ağır basan ikinci ve üçüncü grup yorumcular ise birbirinden farklı gerekçelerle buna karşı çıkmaktadır. Ancak bu eleştirilerin çoğunlukla üçüncü dalga feminizmin kadınlar arası “farklılık” söyleminin yanı sıra post-kolonyal feminizmle ve Black Feminizm ile aynı eleştirel havuzdan beslendiği söylenebilir (Ali, 2017: 31; Abdullah, 2018). Bu yaklaşıma göre feminizm kendi Batılı kültürünü yansıtan çözüm önerileri sunması itibarıyla Müslüman kadının sorunlarına çözüm olmaktan uzaktır ve İslami feminizm de Müslüman aktivistlerin kendileri tarafından yerli olarak seçilmiş bir etiketten ziyade, Batılı akademisyenler tarafından üretilmiş ve tanımlanmış bir etikettir (Ribeiro, 2014: 17-18). Salih’e (2019: 130) göre bu kesimler Batılı seküler feminist akımların temsil ettiği kültürün İslam kültürüne uzak olduğunu, kavram ve düşünceleri konusunda ortaya çıktığı coğrafyaya hitap ettiğini, İslam dinine kadın

karşısı bir din olarak baktığını ve temsil ettikleri kesimin “seçkinlerden seçkinlere” olduğunu dile getirerek “feminist” etiketini kabullenmeyi reddederler. Kimileri feminizm terimini kullanmanın, İslam’ın “feminizm” kavramının icat edilmesinden daha da geriye giden “feminist” geçmişini görmezden gelmek olduğunu iddia ederken örneğin Fatima Seedat gibiler, onu çeşitlilik ruhuna ve sömürgecilik karşıtlığına aykırı Batılı yapılara bağlı kalmak olarak değerlendirmektedir. Seedat, İslam’da “cinsiyet eşitliği” nin yalnızca İslami feminizm kavramı aracılığıyla görülmemesi gerektiğini, Müslüman kadınların mücadelesi veya kaygılarının Batılı kadınlarıkiyle aynı olmadığını ve İslami feminizm terimini kullanmanın bu farklılığın inkarı olduğunu öne sürer (Abdullah, 2018: 27). Ona göre Akademik feminizm, Avrupa Aydınlanmasının entelektüel geleneklerinden doğan tarihsel olarak Batılı bir düşünce çerçevesidir ve sömürgecilik, hegemonya ve emperyalizmin yükünü paylaşmaktadır (Akhgari, 2019: 24).

Bununla birlikte terimi reddeden diğer bir grup olan Amina Wadud ve Asma Barlas ise “feminizm” in bizatihi kendisine değil günümüzdeki olumlu ya da olumsuz çağrışımlarına itiraz etmektedir. Dahası her ikisi de kadın merkezli analizlerinin motivasyonunun feminizm değil, inanç olduğunu savunmaktadır. Örneğin Wadud bunu şöyle dile getirir: “Başkalarının beni sınıflandırma biçimine rağmen, yaptığım iş kesinlikle feminist, ama yine de kendimi feminist olarak tanımlamayı reddediyorum, önüne “Müslüman” gelse bile, çünkü benim inanç ve kutsal vurgum feminist metodolojilerdeki motivasyonlarıma karşı daha öncelikli”. Çalışmalarına “pro-feminist” demesine ve feminist metodolojiyi sahiplenmesine karşın “feminist hegemonyayı” reddeden Wadud, kendisinin de dahil olduğu benzer yaklaşım ve hareketleri “cinsiyet cihadı” terimiyle adlandırmayı tercih etmektedir (Badran 2017: 41). Barlas’ın da terminoloji konusundaki kaygısı, kapsayıcı, her şeyi kapsayan bir anlatım olarak feminizmin Müslüman kadınları dezavantajlı hale getirmesidir. Feminizm bunu bir yandan, feminist olarak tanınmaya ve yekpare gündemlerini kabul etmeye direnen kadın mücadelelerine “patronluk taslayarak” diğer yandan da karakteristik olarak kolonyal/neo-sömürgeci söylemiyle yapar. Barlas’a göre, Müslüman kadınlar haklar için seslerini yükselttiklerinde, kendilerine özgü konumları göz ardı edilerek, istemeden feminist olarak etiketlenmektedir. Benzer gündemleri paylaşmaları veya bunu

başarmanın yollarını paylaşmaları bile yollarının feminizm olarak adlandırılmasını gerektirmemektedir (Abdullah, 2018; Akhgari, 2019).

Ancak tüm bu eleştirilere rağmen İslami feminist söylemin bu kanadının bile tümüyle “İslamcı” olarak etiketlenmesi doğru değildir ve geleneksel İslamcılığın cinsiyet eşitsizliği başta olmak üzere pek çok yönüne esaslı bir itirazı içerdiği söylenebilir. Diğer taraftan “Müslüman feminizm” ifadesinin de bu hareketi tam olarak tanımladığı söylenemez; çünkü Akhgari’nin (2019: 2) işaret ettiği gibi bu hareket “Müslüman bilim insanlarının ve aktivistlerin kadınların durumunu desteklemeye çalışan tüm girişimlerini içermez, bunun yerine İslami metinlere ve İslami geleneklere dayanan argümanlar yoluyla Müslüman kadınların statüsünü ilerletmeyi amaçlayan belirli bir teorik harekete atıfta bulunur”. Ziba Mir-Hosseini’ye göre, İslami feminizmde kurucu unsurlar olan İslam ve feminizmin her biri kendileriyle ilişkilendirilen çeşitli yorumlara ve anlamlara sahiptir, dolayısıyla bir araya geldiklerinde bu karmaşıklıklar ve incelikler bir araya toplanır (Abdullah, 2018: 48). Ancak yine de “İslami feminizm” kavramının bunları tanımlamak için en geçerli yol olduğu söylenebilir. Aboul-Ezz’in (2017: 13) belirttiği gibi kendilerini zorunlu olarak bu etiket altında tanımlamasalar bile tüm bu çalışmaların analitik olarak iki ortak özelliği paylaştığı gerçeğinden dolayı bu ideolojiden/akımdan “İslami Feminizm” olarak bahsetmek mümkündür: “Erkek otoritesine ve kadınlar üzerindeki üstünlüğüne meydan okumak (Feminizm) ve bunu bağımsız bir akıl yürütmeye ve Kuran’ın reforme edici yorumuna dayanarak yapmak” (İslami).

2.2. İSLAMİ FEMİNİST HAREKETİN TARİHÇESİ

2.2.1. İslami Feminizmin Tarihsel Kaynakları

Tüm bu kendi içindeki farklı yaklaşımlar bir tarafa “İslami feminizm” açık şekilde çağdaş bir akım olsa da kadın-erkek eşitliğini İslami bir çerçevede ele alan düşüncelerin ve hareketlerin tarihi oldukça eskidir. Bu nedenle İslami feminizme bir tarih yazmak oldukça zordur ve bununla ilgili farklı yaklaşımlar öne çıkmaktadır. Eğer ki bundan kadın sorununa İslami bakışla bir çözüm bulmak kastedilirse, bakılması gereken tarih 19.yüzyılın sonları ile 20.yüzyılın başlarıdır (Salih, 2019: 131). Bununla birlikte çok daha eskiye gidenler de vardır. İslam’da kadın haklarını savunurken İslami feministlerin de örnek aldığı bu şahsiyetler şu şekilde sıralanabilir (Yıldırım, 2019: 101-123):

- Asr-ı Saadet Dönemi: Hz. Muhammed’in eşleri Hatice, Ayşe ve Ümmü Seleme; Havle binti Salebe.

- Ortaçağ Dönemi: İbn Hazm (994-1064), İbn Rüşd (1120-1198)
- 19. yy.-20 yy.: Zeynep Fevvaz (1860-1914), Melek Hafni Nasıf (1886-1918), Nazire Zeyneddin (1907-1977), Hüda Şa'ravi (1879-1947), Şeyh Rıfa'a Tahtavi (1801-1873), Tahir Haddad (1899-1935), Muhammed Abduhu (1849-1905), Nasr Hamid Ebu Zeyd (1943-2010).

İslam aydınlanmasının en önemli temsilcisi olan, teoloji ve beşeri bilimleri birbirine yaklaştıran İbn Rüşd'ün yanı sıra onun yakın arkadaşı sufi alim İbni Arabi de Ortaçağ'daki bu kaynaklardan en önemlisi sayılır. Örneğin Sad'diyya Shaikh İbni Arabi'yi, İslam'ın doğasında ataerkil veya kadın düşmanı olan hiçbir şeyin olmadığına dair bir emsal olarak sunarak, onun İslam'da kadın ve toplumsal cinsiyet konusundaki ilerici görüş ve uygulamaları nedeniyle İslam tarihinde özel bir yeri olduğunu söylemektedir (Abdullah, 2018: 26).

Diğer taraftan İslami feminizm esasen Muhammed Abdouh, Fazlur Rahman vb. gibi alimler tarafından yapılan Kuran tefsirindeki modern gelişmeleri takip etmiştir. "Arap Rönesansı"nın temsilcisi olan bu alimler, Kuran'ı bireysel olarak anlamamanın önemine değinerek Kuran'ı farklı bir şekilde anlamaya ve fıkıhçılar tarafından topluma dayatılan geleneksel durağan yoruma karşı çıkmıştır. Bu, İslami feministlerin argümanlarını dayandırdıkları temel bir yöndür. Rhouni'ye göre İslami feministler "Mısırlı hukukçu ve din alimi Muhammed Abduh tarafından temsil edilen 19. yüzyılın son on yılında ve 20. yüzyılın başlarında doğan İslami modernist veya reformist düşüncenin torunlarıdır" (Rhouni, 2010'dan aktaran Aboul-Ezz, 2017: 16). 1970'lerde "ihtiyacımız olan şey köklere inmek ve ilkeler düzeyinde bir devrim yaratmaktır" diyerek Kuran'ın sınırsız ve özgür bir araştırma yöntemiyle yeniden yorumlanması gerektiğini ve kadın haklarının şeriatın gerçek özünde olduğunu savunan Hasan el-Turabi (1932-2016) de bu geleneğin devamı sayılır ve İslami feminist söylemde sık karşılaşılan bir isimdir (Aboul-Ezz, 2017: 16).

İslami feminizm söylemini, 19. yüzyılda İslam ülkelerinde Batılılaşma/modernleşme çabalarına destek veren kadın ve erkeklerin düşüncelerinde de görmek mümkün olabilmektedir. Bu dönemde Mısır, İran, Türkiye (Osmanlı)'da ortaya çıkan kadın hareketleri, İslam kültürü içinde gelişen bir kadın duyarlılığının var olduğunu göstermektedir. Bu dönemde hareketin gelişiminde kadın haklarının savunmasına

odaklanmış erkek entellektüellerin de bulunduğu görülmektedir (Güç, 2019: 405). Örneğin ilk Arap feminist olarak nitelendirilmiş olan Kasım Emin'in, 1899 yılında kadınların eğitimi, çok eşli evlilik, peçenin kaldırılması ve boşanma kanunlarındaki düzenlemeleri konu olan "Tahrir'ül Mer'e (Kadınların Özgürleşmesi)" adlı eseri ve Halil Hamit'in "İslamiyet'te Feminizm yahut Alem-i Nisvanda Müsavat-ı Tamme (İslamiyet'te Feminizm veya Kadınlık Aleminde Eşitlik)" adlı eseri İslam ülkelerindeki kadın hareketlerini etkileyen eserlerin başında yer almaktadır (Gürhan, 2010: 371). Yine bu dönemlerde görüş ve yayınlarıyla kadın haklarıyla ilgili uğraşan entellektüeller arasında Kadriye Hüseyin, Melek Hafni Nasıf ve Zeynep Amiliye de gösterilebilir (Salih, 2019: 131). İslam medeniyeti içinde gelişmiş olan eleştirel kadın duyarlılığını başlatanlar arasında batılı sömürgeci ve oryantalist erkekler de bulunmaktadır. Örneğin Cezayir'de sömürgeci erkekler, Fanon'un "türban savaşı" girişimini teşvik etmiştir. Bu girişimde Cezayir'li kadınlar halk alanında başlarını açmışlar ve bu durumu sömürgeci erkekler patriarkal sisteme bir başkaldırı ve özgürleşme savaşı diyerek desteklemişlerdir (Güç, 2019: 401-402). İslami feminizm söyleminin gelişiminde erkek entellektüellerin katkıları azımsanamayacak niteliktedir. Bununla birlikte Osmanlı'nın son dönemlerinde özellikle Tanzimat dönemi ile gelişen kadın hareketinde modernleşme yanlısı olan aydınların katkıları ülkedeki kadın hareketinin gelişimi açısından önem arz etmektedir. Bu dönemdeki aydınlar kadına dair söylemlerini İslam'ın kadına verdiği haklar üzerinden temellendirmiştir. Kadınların eğitimine önem vererek o dönem yazdıkları eserlerde kendi başına karar veren, hayatını kendi yönetebilen, eğitilmiş kadın tiplerine yer vermişlerdir. İlerleyen bölümlerde bu konu ayrıntılı olarak işlenmiştir. Osmanlı döneminde kadın hareketinin ilerleyişinde etkili olan bu aydınların katkıları Türk feminizmi için nasıl önem arz etmekte ise İslami feminizm söylemindeki erkek düşünürlerin katkıları da aynı öneme sahiptir.

2.2.2. Çağdaş İslami Feminizm

2.2.2.1. Ortaya Çıkışı ve Sebepleri

İslami feminizmin gelişimi sürecinde modernleşme ile birlikte sekteye uğrayan bu söylemin tekrar gündeme gelmesi 1980'li yılları bulmuştur. Bu dönemde İslami feminizmin temelini oluşturan eserlerin başında bulunan "Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry" adlı yapıtı yazan Fatima Mernissi söylemin tekrar gündeme gelmesinde etkili olan isimlerin başında yer almaktadır. Eser ilk olarak

1978’de “Le Harem Politique” adıyla yayınlanmış daha sonra İngilizce olarak 1991 yılında yayımlanmıştır (Badran, 2017: 41). Afsane Najmabadeh ve Ziba Mir-Hosseini’nin tespitlerine göre ise İslami feminizm kavramını ilk defa İran’da 1992 yılında Shahla Sherkat Tahran gazetesi olan Zanan’da kullanmıştır. Aynı zamanda 1996 yılında Suudi Arabistanlı yazar Mai Yamani terimi “Feminism and Islam” adlı kitabında kullanmıştır. Türkiye’de ise bu terim 1990’lı yıllarda Yeşim Arat ve Feride Acar’ın makalelerinde ve Nilüfer Göle Modern Mahrem adlı kitabında kullanıldığı görülür (Badran, 2017: 39-40).¹⁴ Bu dönemle eş zamanlı bir şekilde Güney Afrika’da İslami Feminizm kavramını kullanan “Güney Afrika Müslümanları” adında bir örgütün kurulduğu görülmektedir (Salih, 2019: 132). Bununla birlikte Güney Afrikalı İslami feminist Shamima Shaikh; 1990’lı yıllarda yaptığı konuşmalar ve makalelerde “İslami feminizm” kavramını sürekli kullanmıştır. Shaikh, kadını ikincil gören yapıyı, bir dini diğerinden geri gören söyleme karşı tavrı olarak mücadele etmiştir (Dilli ve Navarro Garcia, 2019: 1383). Yine 1990 yılında Helsinki’de Valentine Moghadam tarafından “Roundtable on Identity Politics and Women (Kimlik Politikası ve Kadın Toplantısı)” düzenlenmiştir. Bu toplantıda ilk kez İslami Feminizm gündeme gelerek ve Kur’an’daki cinsiyet eşitliği ve sosyal haklar konusunda demeçler verilmiştir (Gürkan, 2015: 39). İslami feminizmin ortaya çıkışı bağlamına göre farklı biçimler olsa da İslam coğrafyasındaki hem modernleşmenin hem de İslamcılığın yükselişinin çelişkili doğasını yansıttığı söylenebilir. Bir yandan İslam coğrafyasındaki modernleşme ve batılılaşma süreçlerinin açık izlerini taşır. Badran, bu hareketin yükselmesine neden olan sebepleri şu şekilde açıklamaktadır. Birincisi, milliyetçilik söylemi ve tüm yurttaşların kendi ulus-devletlerinin inşasına katılmaya teşvik edilmesidir. İkinci olarak, yirminci yüzyılın sonlarında eğitime erkeklerden çok kadınların erişebilmesi, bunun da kadınların eğitimini ve özdeğerini geliştirerek kendileri için düşüncelerini ve cevap vermelerini sağlamasıdır. Üçüncü olarak, kadınların eğitiminin gelişmesi, onların kendi ihtiyaçlarına cevap verme, muhafazakar İslamcı hareketlerin yayılmasına karşı mücadele etme ve alternatif ilerici İslami bir alternatif sesle ona meydan okuma yeteneğine sahip olmalarını sağlayan dini ilimlerde yüksek seviyelere ulaşmalarını

¹⁴ Türkiye’de adı geçen makaleler ve kitapta “İslami feminizm” terim olarak yer almamıştır. Fakat Margot Badran’ın (2017) görüşünde yer alan Müslüman kadınların yaptıkları çalışmaların da İslami feminizm söylemi içinde yer aldığı düşüncesi adı geçen eserlerin bu söylem içinde anılmasında etkili olmuştur zannımca.

sağlamıştır. Özellikle Batı diasporalarındayken, ikinci nesil göçmenler, İslami öğretilerin sorgusuz sualsiz ataerkil yorumlarını kabul etmekten rahatsız olmuşlar ve bu nedenle de Kur'an ve hadislerin kapsamlı bir yeniden araştırmasını başlatmışlardır. Badran ayrıca bu dönemde kadınların kamusal alanda istihdama katılma yüzdesinin artmasının, kadınlara “eve çekilmeleri” yönündeki muhafazakar ve geleneksel çağırışı kabul etmeyi zorlaştırdığını dile getirmektedir (Aboul-Ezz, 2017: 13). Ayrıca Badran’a göre Arap Müslüman feminizmini başlatanlar, Batı düşüncesine eğilimli, dine karşı uzlaşmacı bir tavır sergileyen ve dini reformlar isteyen laik kadınlardan oluşmakta ve bu birinci dalganın Müslüman seküler feministleri, sonraki dönem İslami feministlerin fikirlerinin ortaya çıkmasında ve yayılmasında önemli rol oynamaktadır (Badran, 2017). Diğer taraftan Ziba Mir Hosseini, İslami feminizmin ortaya çıkışını İslamcılığın genel olarak farklı Arap ülkelerinde ve özellikle kendi ülkesi İran’da yükselişinin bir sonucu olarak açıklamakta ve İslamcılığın gerçekte “istenmeyen bir çocuk” olarak İslami feminizme yol açtığını iddia etmektedir. Ona göre, İslamcılığın gelmesi kadınlara kamusal alanda İslam hukuku çerçevesinde kendi meseleleri hakkında konuşma fırsatı kazandırmıştır. Ziba Mir-Hosseini bu konuda şuna dikkat çekmektedir: “Kısacası, 20. yüzyıldaki gelişmeler toplumsal cinsiyet eşitliğini geniş çapta kabul gören adalet anlayışlarının özüne yerleştirmekle kalmadı, aynı zamanda teoloji ile siyaset arasındaki yakın bağları giderek daha şeffaf hale getirdi. Bu, yeni yüzyılda Müslüman hukuk geleneğinin ataerkil etiğinin göz ardı edilemeyecek bir iç eleştirisini oluşturmaya başlayan İslam’da feminist seslerin ve bilimin ortaya çıkmasına yol açtı” (aktaran Aboul-Ezz, 2017).

Öte yandan, Mir Hosseini, 1979’un sadece İran İslam devriminin gerçekleştiği tarih olmadığını aynı zamanda BM’nin kabul ettiği “Kadına Karşı Ayrımcılığın Ortadan Kaldırılması” sözleşmesinin de tarihi olduğunu altını çizmektedir. BM kararı nedeniyle, 1980’lerde ve 1990’larda hem kadın hakları hareketleri hem de insan hakları hareketleri, kadına yönelik şiddeti sona erdirmek için küresel olarak genişlemiş ve bu yükselişte, çeşitli kültürel ve dini hareketler ve feminizm versiyonları ortaya çıkmıştır. Ona göre sonraki süreçte küresel insan hakları doktrininin ve araçlarının yanı sıra uluslararası kadın hareketinin ve sivil toplum kuruluşlarının gelişmesi, İslami feministler de dahil olmak üzere kadınlara “referans, dil ve örgütlenme aracı” sağlamıştır (Aboul-Ezz, 2017; Abdullah, 2018). 1990’larda Müslüman kadınların

vaazları kamuoyu ile paylaşılmak üzere dinlenmeye başlanmış ve İslami feminizm, Müslüman kadınların memnuniyetle benimsediği bir kamusal fikre doğru bilimsel tartışmaların ötesine geçmiştir. Medya ve teknoloji, bunun gerçekleşmesinde büyük ölçüde etkili olmuştur. 1970'lerin daha erken İslamlaşması yalnızca alt orta sınıfa aitti, ancak bu yeni dönem, söylemin ekonomik sınıfları veya meslekleri ne olursa olsun sayısız grupta popüler hale gelmesine yol açmıştır. Hem çalışan kadınlar hem de ev kadınları, İslami öğretilerin yeniden canlanmasının bu yeni aşamasında İslam'a ilgi göstermeye başlamışlar; İslami kurumlarda veya haftalık çalışma çevrelerinde İslam'ı resmi olarak öğrenen kadınların bu artan eğilimi, Kuran'ı bir kadın içgörüsüyle yorumlamalarına yardımcı olmuştur (Abdullah, 2018).

2.2.2.2. Küresel ve Yerel Arasında İslami Feminizm

Böylece İslami feminizm söylemi birçok ülkede kullanıma girmiş ve görünürlük kazanmıştır. Küreselleşme ile beraber kadınların düşüncelerini daha özgür, daha cesur, daha korkusuz bir biçimde dile getirmesi söylemin bu yıllarda gündeme gelmesinde etkili olan unsurların başında yer almaktadır. Mısır, İran, Malezya gibi İslam ülkelerinde ve Avrupalı aydın kadınların yorumlarında şekil bulan İslami feminizm söylemi 2000'li yıllarla birlikte uluslararası alanlarda görünürlük kazanmış ve küreselleşme ile ulus aşırı bir harekete dönüşmüştür. Bu söylemi üreten entelektüel kadınlar İslam'ın yazılı kaynaklarını kendi kaynakları içinde yorumlayan bir yaklaşım ortaya çıkarmak için bir İslami feminist hermeneutik geliştirmiştir. Bu durum, hareketin ulus aşırı kapsamını, fikirlerini ve daha genel olarak Müslüman feministlerin eylemlerini Avrupa'ya ve ötesine yaymalarına vesile olmuştur (Hamidi, 2017: 91-92). İslami feminizm söylemi yalnızca resmi dini İslam olan ülkelerde yayılım göstermemiş Fransa, Amerika Birleşik Devletleri gibi ülkelerde de etkili olarak bu ülkelerdeki Müslüman ve/veya İslam ve kadın konusunda çalışmalar yapan entelektüel kadınların merkezine aldığı konuların başında yer alarak küreselleşen bir hareket olduğunu göstermiştir (Gürkan ve Barut, 2021: 44). Ayrıca İran, Mısır, Malezya gibi ülkelerdeki İslami feminizm söylemine yönelik tartışma ve faaliyetlerin yaygınlık kazanmasında da Batı ülkelerinde yaşayan Müslüman kadın entellektüeller de etkili olmuştur (Güç, 2019: 405). İslami feminizm söyleminde adı geçen entellektüeller arasında; İran'da Ziba Mir Huseyni ve Şehla Şirket; Fransa'da Zahra Ali, Hannan Kerimi, Nedila Bay, Melike Hamidi ve Esmahan Şuder; Amerika Birleşik Devletleri'de Amina Wadud, Asma

Barlas, Leyla Ahmed, Kecia Ali ve Esra Numani; Fas, Tunus ve Cezayir’de Esmâ Lamrâbat, Büşra Lağzali, Amal Karami, Zeyneb Maadi, Selva Balhac Salih ve Feride Bennani; Mısır’da Müna Ebu Fadl, Ümeyme Ebubekir, Mülki Şermani, Fatma Hafız, Rende Ebubekir, Merve Şerefüddin ve Emanî Salih; Suudi Arabistan’dan Süheyla Zeynelabidin Hammad ve Menal Şerif; Türkiye’de Konca Kuriş, Hidayet Şefkatli Tuksal, Berrin Sönmez, Rûmeysa Çamdereli, Feyza Akınerdem ve Hüda Kaya yer almaktadır (Yıldırım, 2019). İslami feminizm söylemi böylece, Müslüman kadınların kadın olarak yaşadıkları sorunlara inandıkları dinleri ile çözüm üreten, dünya çapında etkinliğini kanıtlayan, ulus aşırı bir harekete dönüşen bir söylem haline gelmiştir.

Küreselleşen İslami feminizm söyleminde Kur’an’ın kadın perspektifiyle yeniden okunmasına bağlı olarak bu söylemde etkili olan entellektüellerce çeşitli ağlar kurulmuştur. Bu ağlara örnek olarak “Women Living Under Muslim Laws (WLUML)”, “Muslim Women’s Network”, “Seattle’s Islamic Sisterhood (SIS)”, “Sisters in Islam”, “Women’s Islamic Initiative in Spirituality and Equality (WISE)”, “Revolutionary Association of the Women of Afganistan (RAWA)”, “International Union of Muslim Women” ve “Arap Women’s Solidarity” gibi kuruluşlar verilebilir. Bu kuruluşlar İslam ülkelerinde uygulanan medeni kanunlarda kadınlar lehine değişiklik yapmak için önemli adımlar atmıştır. Kadına Yönelik Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW)’ndeki maddeler baz alınarak Müslümanların ikamet ettiği toplumlarda kadınlara yönelik ayrımcılıkla mücadele içinde olmuştur (Yılmaz, 2017: 6). Kur’an’ın kadın bakış açısıyla yeniden okunup değerlendirmesi konusunda en etkili uluslararası kuruluşa baktığımızda karşımıza “Women Living Under Muslim Laws (WLUML)” gelmektedir. WLUML, 1984 yılında ilk İslami feminist internet ağıdır. WLUML, “Ortadoğu’da demokratikleşme hareketlerini destekleyen en önemli kuruluşlardan biri” olarak karşımıza çıkmaktadır (Moghadam, 2005: 155). Kuruluşun merkezi Londra’dır. Kurucuları Cezayir doğumlu Marieme Helie Lucas ve Pakistanlı Farida Shaheed ve Khawar Mumtaz’dır. Kurucuları ayrıca BM’ye danışmanlık yapmaktadırlar. Kuruluş sonraları Senegal ve Pakistan’da şubeler açmıştır (Yılmaz, 2017: 8-9). WLUML’un vizyonuna bakıldığında hayatları boyunca ataerkil otoritelerce şekillenen, koşullandırılan ve yönetilen kadınlar için toplumsal cinsiyet adaleti ve eşitliğini sağlamaya çalışan bir uluslararası yapı olduğu görülmektedir (WLUML, 2022a). WLUML’un kurulduğu andan itibaren yapmış olduğu kampanyalar arasında Afgan

Kadınları için Adalet, Özgürlük ve Katılım Talebi Kampanyası, 16 Gün Kampanyası- Toplumsal Cinsiyete Dayalı Şiddete Karşı Birlikte, Kadınları Taşlamayı ve Öldürmeyi Durdur Kampanyası, Şiddet Kültürümüz Değil Kampanyası gibi faaliyetler yer almaktadır (WLUML, 2022b).¹⁵ WLUML’un yapmış olduğu kampanyalar, yayınladıkları raporlar vb. faaliyetler İslami feminizm söylemine katkıda bulunmuş ve kadınların yaşadıkları hak mücadelesinde Müslüman kadınların da var olduğunu göstermiştir.

Yine Müslüman kadınlar Güney Afrika’da erkeklerle yan yana ibadet edebilmek için mücadele etmişler, kadınların hutbe vermesini, vaaz hakkına sahip olmasını talep etmiş ve bu taleplerinde başarılı da olmuştur. Örneğin kadınlar Kapstadt’ta Cuma günleri Claremont Main Road Camisi’nde hutbe vermektedir (Gürhan, 2010: 377). Yine İslami feministler arasında bulunan Amine Wadud, kadınlar ile erkeklerin bulunduğu bir toplulukta namaz kıldırmıştır. Namaz kılma durumları ilk defa 1994 yılında Güney Afrika’da yaşanırken daha sonra ABD’de Virginia’daki camilerde eylemler devam etmiştir ve hızla diğer ülkelere yayılmıştır (Gürkan, 2015: 30). Bu gibi mücadeleler söylemin düşüncede kalınmadığının ve bu söyleme katkı sağlayan entellektüellerin başarılı olduklarının bir göstergesidir. Nitekim İslami feminizm söylemi etkili olduğu yıllardan beri savunduğu düşünce ve mücadele içinde olduğu basmakalıp yargılar ile kendine taraftar bulmuş ve küreselleşen bir fikir akımı olma yolunda hızla ilerlemiştir.

İslami feminizm alanında çalışmalar yürütmüş olan entellektüeller arasında İran’daki Zanan dergisi yazar ve editörleri, Batı’da yaşayan Müslüman kadınlar, “Sisters in Islam (SIS)” grubu, “Rahima Foundation” (Rahime Vakfı), “Swara Rahima” dergisi, Fas’da Esmâ el-Murâbî önderliğindeki İslami feminist hareket, Irak’ta el-Hacce Nihal Emced ez-Zehavi’nin önderliğindeki İslami feminist hareket, Amina Wadud, Pakistan’lı Nazya Seyid ve Esmâ Barlas, Mısır’lı Leyla Ahmed, Dr. Zeynep Rıdvân, Emel Abdülhadî ve Nevâl es-Sa’dâvî, Bangladeşli Rukiye Şekâvet Hüseyin ve Dina Sıddîkî, Faslı Fatıma el-Mernîsî, “Sisters Arabic Forum” (Arap Kızkardeşler Forumu) sayılmaktadır (Gürhan, 2010: 372). İslami feminist söylemin inşasında etkili olan bu entellektüellerin ortak

¹⁵ WLUML yaptığı çalışmalarla Malezya’daki “Sisters in Islam” grubu ve Türkiye’deki Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi (KŞKMİ) gibi oluşumlarla benzer niteliktedir. Nitekim bu oluşumlar da kuruluşundan beri toplumsal cinsiyet ve kadınlara karşı şiddete bir dur demek için kampanyalar yürütmektedir. Ancak WLUML ve “Sisters in Islam” oluşumları kadın bakış açısıyla yaptıkları Kur’an tefsirleriyle KŞKMİ’den ayrılmaktadır. Bu ve benzeri oluşumlar zannımca İslami feminizm söyleminin eylemsel yönünü pekiştirmektedir.

noktaları kadının yaşadıkları sorunları tartışırken, kadının toplumsal konumunu ve haklarını gündemlerine alırken İslami bir çizgi içerisinde duruş göstermeleri ve kendi etik ve kültürel kimliklerinin önemli bir noktasında İslam dinini koymaları denilebilir.

2.2.2.3. İslami Feminizm ile İlgili Yapılan Sempozyum ve Kongreler

Tüm dünyada etkili olan İslami feminizm söyleminde aktif olan kadınlar kadın dayanışmasını arttırmak için çaba sarf etmektedir. Bu çabalar sonucunda kadınlar uluslararası sempozyum ve kongreler düzenleyerek bu dayanışmanın yaygınlaşması için girişimlerde bulunmuştur. 2005, 2006, 2008 ve 2010 yıllarında İspanya'nın çeşitli kentlerinde toplamda dört tane “Uluslararası İslami Feminizm Kongresi” düzenlenmiştir. Bu kongreleri ve yapılan diğer sempozyumları aktarmak bu söylemin amacını, geçirdiği evreleri, mücadele alanlarını, kazanımlarını anlamak açısından önem teşkil etmektedir.

İslami feminizmle ilgili yapılan ilk sempozyum 2004 yılında Brüksel’de Dünya Kadınlar Günü faaliyetleri kapsamında “İslami Feminizm: Farklılıktan Gerçeğe” adıyla Avrupa Müslüman Kadınlar Teşkilatı tarafından düzenlenmiştir (Yıldırım, 2019: 259). 27-29 Ekim 2005 yılında Barcelona’da I. Uluslararası İslamcı Feminizm Kongresi düzenlenmiştir. Kongrede Kur’an-ı Kerim’in eşit haklar temelinde yeniden okunması ve kadın hakları için cihat çağrısı yapılmıştır. İslami feminizm söylemi ile yapılan bu ilk kongrede İslami feminizmin tanımı, kapsamı, amacı, yöntemi ve talepleri dile getirilmiştir.¹⁶ Çeşitlilik ve feminizm, İslamcılık ve feminizm vb. konularda tartışmalar yapılan kongrenin sonuç metninde yer alan maddelerden bazıları şu şekildedir:

- İslami feminizm, baskın cinsiyetçi okumalara bir alternatif olarak görülmesi gereken, ortaya çıkan bir gerçekliktir. İslam dini bilinenin aksine kadınları özgürleştirebilir ve mevcut konumlarını değiştirebilir. Ancak bunun için yöntem Kur’an tefsirinin kadın bakış açısıyla da okunmasının kapılarının açılmasıdır.
- Küresel feminist hareket, İslam içindeki kriterlerin ve meşru yorumların çeşitliliğini hesaba katmalıdır. Artık “feminizm” üzerine tek, etnosentrik bir söylemin varlığını kabul edemeyiz. Artık “feminizmlerden” bahsetmek gerekiyor. Feminizmler daha kapsayıcı ve kadın mücadelelerinin yerel ve

¹⁶ Hristiyan ve Yahudi feminizmde de olduğu gibi İslami feminizm de gelenekle mücadele içinde olup, dini kaynağın ataerkil yorumlarını sorgulayarak olması gereken dini gün yüzüne çıkarmaya çalışmaktadır.

ulusötesi düzeylerde meşruiyetini kabul etmelidir. Farklılık hakkına ve çeşitli kadın hareketlerinin özgün doğasına saygı gösterilmelidir.

- Müslüman kadınlar camilere erişebilmelidir ve bu safhada erkekler de kadınların eşit haklara ulaşma mücadelesinde yardımcı olmalıdır (Oozeap, 2005).

Bu kongrede İslam ülkelerindeki kadın hakları alanında çalışan 400'e yakın entelektüel kadın katılarak Kur'an-ı Kerim'i yorumlamış, İslamcılığı ve farklı feminizmleri tartışmaya açmıştır. Toplumsal cinsiyet eşitliğini savunan, kadın hakları için 'cihat' çağrısında bulunan İslamcı kadınların teorik ve pratik alandaki çalışmalarını ortaya koymak ve diğer feminizmlerle iş birliği sağlamak amacıyla bir araya gelen kadınlar bu kongrede Müslüman toplumlarındaki erkek egemen toplumsal ve hukuki yapıları İslam'ı karşılarına almadan sorgulamıştır (Sargın, 2005).

Yine 03-05 Kasım 2006 yılında II. Uluslararası İslamcı Feminizm Kongresi düzenlenerek bu kongrede İslam Hukuku (özellikle aile hukuku) tartışılarak İslam ve toplumsal cinsiyet konusu üzerinde durulmuştur. Bu iki kongreye 20 ülkeden 400 katılımcı katılmıştır. Kongrelere Türkiye katılmamıştır. 2006 yılında yapılan Uluslararası İslami Feminizm Kongresi'nin sonucunda yazılan "İslami feminizm, "İslami yasa" olduğu söylenen bu düzenlemelerin onları uygulayanlar tarafından söylendiği gibi "Allah'ın yasası" değil, yüzlerce yıl önce, kadınların erkeklerin malı olarak görüldüğü ve dinsel söylemlerin tamamen erkeklerin elinde olduğu toplumlarda insanlar tarafından yaratılmış yasalar olduğunu belirtir" ifadesi bulunmaktadır (Bora, 2008).¹⁷

27-28 Ekim 2008 yılında ise III. Uluslararası İslamcı Feminizm Kongresi, 21-24 Ekim 2010 tarihleri arasında İspanya'da ise IV. Uluslararası İslamcı Feminizm Kongresi düzenlenmiştir (Gürhan, 2010: 378-379). III. Uluslararası İslamcı Feminizm Kongresinde neoliberalizm ve din, küreselleşmenin kadınlar ve kültür üzerindeki tesirleri gibi konular incelenmiştir (Yılmaz, 2017: 15). IV. Uluslararası İslamcı Feminizm kongresinde ise feminizm ve sufizm arasındaki bağlantıyı inceleme, İslami feminizm kuruluşlarına destek vererek İslami feminizmi güçlendirme ve cinsiyet eşitliği

¹⁷ Bu sonuç maddesiyle İslami feminizm söyleminin ne ile mücadele içinde olduğunu açıkça göstermektedir.

esasinda yürütölen Müslüman kadın hareketinin başlattığı kuramsal ve pratik vazifeler ele alınmıştır (Gürhan, 2010: 379).

17-18 Mart 2012 tarihinde Kahire’de “Feminizm ve İslami Bakış: Epistemoloji ve Reform İçin Yeni Ufuklar” adıyla “el-Mer’a ve’z-Zakire (Kadın ve Hafıza) Forumu” ve Danimarka Mısır Diyalog Enstitüsü’nün birlikte organize ettiğı ve Dr. Ümeyme Ebubekir danışmanlığında sempozyum düzenlenmiştir. Sempozyumun amacı geleneksel tefsir ile egemen olan ataerkil düzeni yıkarak İslamı referans alarak epistemolojik bir feminizmi meydana getirmektir (Yıldırım, 2019: 262). Ayrıca 10-11 Mart 2014 tarihinde “Çağdaş İslami Bir İçtihadı Doğru” adıyla İskenderiye Sempozyumu düzenlenmiştir. Sempozyuma Dr. Nadiye Şerkavi ve Dr. Emanı Salih gibi isimler konuk olmuştur (Yıldırım, 2019: 263).

İslami feminizm ile ilgili yapılmış sempozyum ve kongreler, bu kavramın kullanımının ve bu söylemin varlığının büyük ölçüde kabul görüldüğünü göstermektedir. Bu kongrelerde gündem olarak İslam hukuku ve aile konusu üzerinde durulmuş ve toplumsal cinsiyete vurgu yapılmıştır. Ayrıca Kur’an-ı Kerim’in kadın bakış açısıyla yeniden okunması üzerinde durulmuştur. Tüm bu kongreler ve sempozyum sonucunda İslamcı kadınlar fikir alışverişinde bulunarak ve İslami feminist söylemin küreselleşmesini ve görünürlük kazanmasını sağlamıştır.

2.3. ÜÇ KAYNAK ÜLKE: İRAN, MISIR VE MALEZYA

Bu söylemin ortaya çıkışında ve ilerleyişinde İran, Mısır ve Malezya’daki gelişmeler önemli bir yer tutmaktadır. Bu nedenle bu ülkelerdeki gelişimleri ayrı bir başlık altında incelemek İslami feminizmin ilerleyişini, söylemin ne demek istediğini anlamak açısından önem arz etmektedir.

Öte yandan İslami feminizm, 1970’ler ve 1980’lerde devletin önerdiği laikliğe göre yaşamak yerine İslam’a dönüşü esas alan İslamcılığın ortaya çıkışıyla yakından ilişkilidir. Hem demokrasinin hem de ekonomik refahın olmaması nedeniyle farklı Ortadoğu ülkelerinde insanların hoşnutsuzluğa kapıldığı bir ortamda İslamcılar hem devlete hem de topluma yönelik eleştirilerini dile getirerek modernitenin “zorluklarını” deneyimleyen farklı grup ve sınıflara ulaşmıştır. İslamcılar daha geleneksel bir kültürün konforunu ve kesinliklerini yeniden değerlendirerek dinin yeniden sahiplenildiğı yeni bir muhafazakar toplumsal cinsiyet söylemi yaratmıştır. Bu yeni İslamcı söylem, kadınlar için daha “saf” ve “otantik” olması gereken bir yaşam tarzını desteklemiş ve

onları kamusal alandan kaldırmıştır. Hem laik hem de dindar kadınlar, İslam'ın muhafazakar okumalarına dayanan bu söylemle ilgilenmeye başlamışlar ve karşı argümanlar sunmak için kadın ilahiyatçıların tartışmaya katılımını arttırmıştır. (Saruhan, 2021)

2.3.1. İran'da İslami Feminizm

İran'daki kadın hareketi zaman bilimsel olarak sınıflandırmaya tabii tutulduğunda üç ana gruba ayrıldığı görülmektedir. Bunlar, Meşrutiyet ile Pehleviler Dönemi (1925) arasındaki kadın hareketi, Pehleviler Dönemindeki kadın hareketi ve İran İslam Devriminden (1979) sonraki kadın hareketi şeklindedir (Başar, 2020: 5-6). İran'daki ilk örgütlü kadın hareketi 1905-1911 yılları arasında gerçekleştirilen Anayasa Devrimi sürecinde ortaya çıkmıştır. Bu süreçte kadınlar bilgi ve haber yayma, gösterilere katılma, silahlı protestoda yer alma, muhbir ve ulak olma gibi faaliyetlerde etkin rol oynamıştır (Sinkaya Arıkan, 2010: 48). İran'daki kadın hareketinin görünür hale gelmesinde Anayasa Devriminin etkisi büyüktür. Bu dönemle birlikte kadınlar taleplerini daha sesli bir şekilde ifade etmiştir.

1979 yılında gerçekleşmiş olan İslam devrimi ile birlikte kadınların hayat tarzlarında devlet baskısıyla önemli değişiklikler meydana gelmiş ve bu değişikliklere kadınların karşı gelmesiyle mevcut koşullar altında bir İslami feminizm söylemi üretmelerine neden olmuştur (Şefkatli Tuksal, 2020: 221). 1979 yılındaki İslam devrimi ile 2500 yıllık monarşi sona ermiş ve İslam Cumhuriyeti kurulmuştur. Bu dönem İran'da yeni bir kadın hareketinin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bu dönemle beraber İslam ve feminizm arasında yeni bir sürece giriş yapılmış ve bu durum iki olgu arasında yeni bir diyalogun açılmasına neden olmuştur. Bu yeni oluşan diyalog İslami feminizm olarak anılmaktadır. Gholizadeh'e (2004) göre İran'da İslami feminizm üç kuşak kadının sorduğu sorulara göre şekillenmiştir. İran Devriminin ilk yıllarında ilk kuşaktan kadınlar "Ben Kimim?" diye sorarken, devrimin üzerinden 10 yıl geçtikten sonra ikinci kuşak "Benim Görevlerim Nedir?" sorusuna cevap aramıştır. Bu sorulara dini ve toplumsal açıdan cevap bulmaya çalışan kadınlar, daha sonra üçüncü kuşağın sorduğu "Benim Haklarım Nelerdir?" sorusunu sorarak kendilerini daha gerçekçi ve özgür bireyler olarak görmeye başlamıştır.

İran'daki İslami feminist tartışmalar ülkedeki siyasi-sosyal değişimlerle şekillenmiştir. Bu tartışmalar özellikle 1990'lı yıllarda ortaya çıkmıştır. 1990'lı yıllarda görev başında

olan Hamaney ve Rafsancani'nin gerçekleştirdiği sosyal politikalar, nüfus siyasetinde yaşanan köklü değişimler toplumdaki temel atışmaları had safhaya çıkarmıştır. 1980'lerde yaşanan nüfus artışında gençlerin yoğunlukta olduğu görülmektedir. Bu dönemde nüfus geçmişe göre daha eğitilmiş ve kentleşme oranı da artmıştır (Başkavak, 2004: 82). 1994 yılında Afsaneh Najmabadi Londra SOAS'da İran'da kadınların İslam Cumhuriyeti kanunlarında kendi lehlerinde değişiklik yapabilmek için verdikleri mücadele ve Kur'an-ı tefsir girişimlerinin bir reform hareketi olduğunu dile getirmiştir. Yaptığı konuşma büyük bir tartışmaya sebep olmuştur (Bora, 2008: 65). Ayrıca bu dönemde kadınlar mevcut yasaların gözden geçirilmesini ve yeni bir fıkıh yorumu önermek için hukuksal atışmalara girerek mücadele etmiştir. Örneğin devrim sonrası yargıcılık yapması engellenmiş olan ve İran'ın ilk kadın yargıçlarından olan Şirin Ebadi, siyasi hak olan oy vermede kadın ve erkek eş değer görülmesine rağmen kadının miras ve şahitlik konularında erkekle eş değer olmamasını eleştirmiş ve bu durumun nedeninin İslam değil, İslam adına patriarkal imtiyazlarını sürdürmek isteyen kişiler olduğunu dile getirmiştir (Roy ve Khosrokhavar, 2000: 159).

İran'daki İslami feminizm 1995'li yıllardan sonra daha etkili olmuştur. Özellikle Hatemi döneminde daha rahat hareket eden İslami feminist söylem siyasal faaliyetlerde de etkili olmuştur. İran devleti ve muhafazakar kesim ise Kur'an tasvirlerinden ve hadisi şeriflerde bahsedilen kadın motifini değiştirmeye çalıştığını öne sürerek İslami feminist söylemi siyasal ve sosyal tehdit olarak görmüştür (Özkan, 2021). Devrimin getirdiği yeniliklerden biri de kadınların daha özgür biçimde haklarını savundukları bir ortamın oluşmuş olmasıdır. Bu dönemde kadınlar dergiler yayınlamış, dernekler kurmuş ve toplantılar düzenlemiştir. Örneğin 1989 yılında İran İslam Cumhuriyeti Kadınlar Derneği kurulmuştur. Kurucuları arasında Zehra Mustafavi (Humeyni'nin kızı) de bulunmaktadır. 1998 yılına gelindiğinde ise İran'da İslami Kadın Birliği kurulmuştur. 2003 yılında ise Şirin Ebadi Nobel Barış Ödülü alarak İran'daki kadınları büyük bir sevince uğratmıştır (Sekmen, 2019: 91-92). İran'daki İslami feminizmin bazı temsilcileri arasında; Azam Talegani (1944-2019), Faize Haşimi Rafsancani (1963- ...), Fatma Kerrubi (1949-...), Masume İbtikar (1960-...), Neyyire Tevhidi (1960-...), Şahinduht Molaverdi (1965-...), Shahla Sherkat (1956-...), Şirin Ebadi (1947-...), Zehra Rehneverd (1945-...) ve Zehra Şocayi (1956-...) yer almaktadır (Başar, 2020: 12-15). Adı geçen entelektüeller İran'daki İslami feminizm söyleminin üretiminde etkili

olan, devrim sonrası yaşadıkları sorunları daha yüksek sesle dile getirmekten çekinmeyen Müslüman kadınlardır.

İran'daki İslami feminizm hareketini iki gruba ayırmak mümkündür. İlk grup İslami feministler denilen gruptur. Bu grup dindar feministler olarak da adlandırılmaktadır. Bu grubun düşüncesine göre kadınlara haklarını teslim etmek İslamın bir gereğidir. Bu grubun başını Zehra Mustafavi, Faize Haşimi Rafsancani ve Azam Talegani çekmektedir. İkinci grup ise seküler feministler denilen gruptur. Bu grup kadın haklarını teslim etmenin insan haklarının bir gereği olduğunu dile getirmektedir. Bu gruba göre aile kurumu ve annelik ataerkil düzenin oluşturduğu bir yapıdır. İslami feministler ise aile kurumu ve anneliğin sorun teşkil etmediğini, sorunun erkeğin iktidarını kuvvetlendirmek için bu rolleri kadına dayatması olduğunu dile getirmiştir (Başar, 2020: 7-11). İslami feminist grubunun önde gelen yayını 1992 yılında Shahle Sherkat tarafından kurulan Zanan (Kadınlar) dergisidir. Bu derginin önde gelen yazarlarından Afsaneh Najmabadi'ye göre kendini İslami feminist olarak nitelendirmiş olan entellektüellerin düşüncesinin temelinde toplumsal cinsiyet ayrımcılığının kendiliğinden varolmadığı ve sosyal olarak üretildiği görüşü yatmaktadır. Zanan dergisi yazarları kadın hakları üzerine yaptıkları çalışmalarda Kur'an'dan aktarmalar yaparak kadınlarla erkekler arasında eşitlik olduğunu, dini metinlerin yeniden gözden geçirilmesini dile getirmiştir (Moghadam, 2002). Bu dönemde Zanan dergisi dışında Payam-e Zan (Kadın Bildirisi), Neda (Çağrı), Hoghogh-e Zanan (Kadın Hakları), Payam-e Hajar (Hajar'ın Mesajı) adlı dergiler de çıkmıştır. Bu dergilerde yazılan yazılarda toplumsal cinsiyet ayrımcılığı ve İslami adaletin kadınlar üzerindeki baskısı eleştirilerek sorgulanmıştır (Moghadam, 2002: 156). Nitekim İran'daki Zanan dergisi söylemin temel argümanlarının oluşturulduğu ve Müslüman kadınların yaşadıkları sorunları daha özgür dile getirdikleri bir dergi olmuştur. Dergi "okuyucuların ruhsal, zihinsel ve entelektüel sağlığını tehlikeye attığı ve toplumun psikolojik güvenliğini tehdit ettiği" gerekçe gösterilerek Ocak 2008 yılında kapatılmıştır. 2014 yılında kurucusu Shahla Sherkat tarafından tekrar çıkarılan dergi 2015 yılında tekrar kapatılmıştır. 152 sayı çıkartan dergi kadın haklarını koruma ve geliştirme gayesi taşımış ve cinsiyet eşitliği, aile içi istismar, reform siyaseti gibi pek çok konu hakkında makaleler yayınlamıştır.

Yıl 2017'yi gösterdiğinde İran'da Beyaz Çarşamba Hareketi olarak bilinen başörtü protestoları başlamıştır. İlk protestoyu Tahran'da bulunan Enghelab (Devrim)

Caddesi'nde Vida Movahed adlı bir kadın 28 Aralık 2017 tarihinde kamusal alanda başörtü takma zorunluluğuna karşı bir elektrik kutusunun üzerine çıkıp bir sopanın ucuna beyaz başörtüsünü takarak başlatmıştır. Daha sonra İran'ın çeşitli yerlerinde kadınlar yüksek yerlere çıkıp başörtülerini çıkartıp sallamıştır (Tandoğan, 2021: 222). Vida Movahed “İnkılap Caddesi Kızı” olarak anılmış ve “umuma açık alanda başörtüsünü açarak halkı bozgunculuğa teşvik etmek” le suçlanarak devrim muhafızları tarafından tutuklanarak gözaltına alınmış ve 2 yıl hapis cezasına çarptırılmıştır (Habertürk, 2018). Böylece İran'daki kadınlar amaçları uğruna her türlü eylemi yapmaktan çekinmemiştir. Kadınlar artık yaşadıkları kaderleri ve özgürlüklerine müdahale etmeye başlamış ve bunu yaparken İslam'ı ve İslam'ın temel argümanlarını kullanmıştır.

İran kadın, İslam ve İslami feminizm konusunda en dikkat çekici ve tartışmalı ülkelerden biri olmuştur. Genel olarak, İran'da İslam, feminizm ve kadın konusunda 1979 devriminden (şeriata dönüş) sonraki süreçte kadınların yaşadıkları mağduriyetler sebebiyle kadınlar yerli bir kadın hareketi oluşturmuştur. 1979 Devriminin gölgesi altında İslami feminizm oluşmuştur. Devrim sonrası Aile Hukuku'nun eski şeriata göre düzenlenmesi ve bu nedenle kadınların mağduriyetinin ortaya çıkması hak mücadelesinde yeni bir kadın söyleminin oluşumuna zemin hazırlamıştır.¹⁸ Bu kadın söyleminde “cinsiyet eşitliği” ni müdafaa etmek ve Kur'an-ı Kerim'in cinsiyet eşitliğini kabul ettiğini dile getirmek için mücadele içindedirler.

2.3.2. Mısır'da İslami Feminizm

Mısır'da kadın hareketleri on dokuzuncu yüzyılda başlamış ve yirminci yüzyılda ise erkek reformculardan bağımsız bir şekilde devam etmiştir. 1919 yılında Kahire'de kadınlar İngiliz sömürüsüne karşı miting düzenlemişler daha sonra ise Mısır Feministler Birliği'ni kurmuşlardır (Bora, 2008: 60).¹⁹ On dokuzuncu yüzyıl döneminde yaşamış olan Kasım Emin'in “Tahrir'ül- Mere (Kadının Serbestleşmesi)” ve “Al-Mar'a Al-Jedida (Yeni Kadın)” adlı eserleri ileriki dönemlerde Arap İslam devletlerinde yapılan çalışmalara örnek olmuştur (Yüce Tar, 2013: 81). Nitekim Kasım Emin Mısır'da kadın

¹⁸ Zannımca bu durum Türkiye ile benzerlik göstermemektedir. Çünkü Türkiye laik bir hukuk düzenine sahip olduğu ve şeriatla yönetilmediği için ülkede yaşayan Müslüman kadınlar İran ile benzer mağduriyetleri yaşamamıştır.

¹⁹ Aynı dönemde Türkiye'de kurulan Türk Kadınlar Birliği'nden daha az kazanımları olmasına rağmen Mısır'da politik bir tartışma alanı açmıştır. Buna karşılık her iki oluşum da hareketi halktan kadınlara ulaştıramamıştır. Detaylı bilgi için bk. (Bora, 2008).

Müslüman feminizmi konusunda örnek alınan entelektüellerin başında yer almaktadır. Özellikle “Tahrir’ül-Mere” adlı eseri kadınların mücadelelerinde başvurdukları eserlerin başındadır. Mısır’da Kasım Emin’in yolundan giden bir başka kadın Mısırlı Huda Shawari, İslami feminist hareketi ulusal bazda özendirmiştir (Gürhan, 2010: 378). Nitekim Shawari’ye göre kadınlar eve hapsolan gerici bir sistemin parçalarıdır. Yine bu dönemde Mısır tarihinde önemli bir yeri olan Labiba Ahmad (1870-1951), İslam’ın feminist bir yorumunu kullanmış; milliyetçilik ile İslamcılığı sentezlemiştir. Ona göre İslam aslında kadın haklarını yüceltmektedir (Bora, 2008: 65). Mısır’da on dokuzuncu yüzyılda başlatılan bu kadın hareketleri İslami feminizm söyleminin oluşumunda etkili olmuş ve bu dönemdeki kadın konusundaki tartışmalar bu söylemin alt zeminini oluşturmuştur.

İslami feminizmin gelişmesine katkı sağlayan ve kadın hareketini görünür kılan Mısır’da kadınlarca çıkarılmış bazı dergiler bulunmaktadır. Örneğin, “Al-Fatah (Genç Kız)” dergisi Mısır’da kadınlar tarafından çıkarılan ilk dergidir. Dergi, 1892 yılında Hind Nawfal tarafından İskenderiye’de çıkarılmıştır. 1914 yılına gelindiğinde 15 kadın dergisi bulunmaktadır. Dergilere Müslüman kadınlar yazılarıyla katkıda bulunmuşlardır. Yine 1908-1909 yılları arasında “Targiyat al-Mar’a (Kadının İlerlemesi)”, 1913-1915 yılları arasında “Fatat al-Nil (Nil’in Kızı)”, 1910-1922 yılları arasında ise “al-Afaf (Erdem)”, 1908-1925 yılları arasında “al Jins al-Latif (Latif Cinsi)” ve 1920-1939 yılları arasında ise “al-Mar’a al-Misriyya (Mısır’lı Kadın)” dergileri çıkarılmıştır (Yüce Tar, 2013: 83). Bu dergiler kadınların düşüncelerini yazıya geçirdikleri ve arzu ettikleri hayatları cesurca yazdıkları mecra olmuştur.

Mısır tarihinde Müslüman feminist bilinci taşıyan isimler arasında Mısır’lı yazar ve şair A’isha Taymur (1840-1902), Malak Hifni Nasif (1886-1918), Zaynab Fawwaz, Qadriyah Husayn, Zaynab al-Ghazali, A’isha Abdel Rahman (1912-1998), Mona Abul-Fadl, Ameni Saleh, Hind Mostafa, So’ad Saleh, Amina Nusayr, Malakah Zırar ve Nadia ‘Imarah yer almaktadır (Abou-Bakr, 2017: 161-162). Bu isimler dışında Mısır’da İslami feminist olarak anılan isimler arasında Ümeyme Ebubekir, Mülki Şermani, Fatma Hafız, Rende Ebubekir, Merve Şerefüddin ve Emanı Salih yer almaktadır (Yıldırım, 2019: 298-303). Bu isimlerden A’isha Taymur 1982 yılında yayımlanmış olan “Mir’at al-ta’ammul fil-umur (Toplumsal Meseleler Üzerine Düşünceler)” adlı kitabında İslam aile hukukunda yer alan “qiwamah (eril otorite)” kavramını sorgularken, Malak Hifni Nasif

ise 1910 yılında yayınladığı “al-Ni-sa’iyat (Kadınlarla İlgili Meseleler)” adlı makalesinde, toplum içerisinde ve tarih boyunca kadınlar ile erkeklere yüklenen rollere din ve dinin buyrukları yoluyla mücadele edilmesi gerektiğini dile getirmektedir (Abou-Bakr, 2017: 161). Ümeyme Ebubekir, Kadın ve Hafıza Forumu’nun kurucusu ve “Müsavat (Eşitlik)” teşkilatının da üyeliğini yapmaktadır. Akademik alanda yaptığı çalışmalar daha çok İslam ve Hristiyanlıkta kadın, İslam tarihinde kadın, Toplumsal cinsiyet meseleleri gibi konulardan oluşmaktadır. “El-Mer’a ve’l-Cender (2002)”, “en-Neseviyye ve’l-Manzurü’l- İslami” ve “Rua Neseviyye İslamiyye: Afakun Cedide lil’l-Ma’rife ve’l-Islah (2013)” gibi eserleri bulunmaktadır (Yıldırım, 2019: 298). Zaynab Fawwaz ve Qadriyah Husayn kadınların ötekileştirilmesi ile ilgili biyografik çalışmalar yapmıştır. Zaynab Fawwaz’ın çalışması 1986 yılında “al-Durr almanthur (Dağılmış İnciler)” adıyla, Qadriyah Husayn ise 1924 yılında “Shahirat al-nisa (Ünlü Kadınlar)” adıyla piyasaya sürülmüştür (Abou-Bakr, 2017: 162). Mona Abul- Fadl 2000 yılında kurulan Kahire Kadın ve Medeniyet Araştırmaları Derneği’nin kurucuları arasında yer almaktadır. Dernek, “Kadın ve Medeniyet” adlı yayın çıkarmıştır. En önemli eseri “el-Emetü’l- Kutub”tur. Mona Abul-Fadl 2008 yılında vefat etmiştir (Yıldırım, 2019: 297-298).

Mısır’da kadınların yargıç olabilmesi için uzun süre mücadele edilip kampanyalar yürütülmüştür. İslam dininde kadınların yargıç olabilmesinin önünde herhangi bir pürüzün bulunmadığını dile getiren İslami feministler bu haklı mücadelenin sonunda amacına ulaşarak ilk kez yargıçlık makamına erişmiştir (Gürhan, 2010: 377). Yine Mısır’da evlilik, boşanma, kadın sünneti gibi konular kadın hareketinin başından sonuna kadar ana tartışma konularının başında yer almaktadır. Söylemsel ve fikrî olarak kadınların düşüncelerini özgür biçimde dile getirdikleri ve düşüncelerini eyleme geçerdikleri süreç 2000’li yıllarla birlikte olmuştur.

Ocak 2011 yılında başlayan ve hala devam eden ve 30 yıllık Hüsnü Mübarek iktidarının devrildiği Mısır Devrimi birçok kesimi etkilediği gibi kadınlar da bu devrimden payını almıştır. Ocak 2011’deki Mısır’da yaşanan devrim kadınlar açısından karmaşık bir etkiye yol açmıştır. Devrimde Mısır’lı kadınlar grevler, oturma eylemleri, sokak hareketlerinde aktif rol oynayarak devrime katkı sağlamıştır (Abou-Bakr, 2017: 159). 2011 yılındaki devrimden sonra devrimde aktif rol oynayan Mısırlı kadın aktivist ve eylemciler, zorunlu bekaret testleri, karalama kampanyaları, kaba kuvvet, dayak, haksız

tutuklamalar, sokaklarda aşağılamaya maruz bırakmak ve küçük düşürücü muameleler gibi saldırılara maruz kalmıştır (Abou-Bakr, 2017: 160). Değişim için ayaklanan ve hakları için mücadele içinde olan kadınlar her türlü zorluğa göğüs germişler ve özgürlükleri için her türlü baskıya karşı boyun eğmeyeceklerini göstermiştir. Bu durumu gösteren bir haber kadınların yürüttükleri mücadelelerini gözler önüne sermiştir. Haberde yer alan kadınların söylemlerinin bazıları şu şekilde sıralanabilir:

- “Yanımdaki kadına neden buraya geldiğini sorunca “değişim için” cevabını aldım, işte o anda devrimin başladığını anladım” diyor Dalia Ziada.
- “Özgürlük hissi başladı ama henüz tamamlanmadı. Uzun bir yolda ilk adımı attık, ama gerçek özgürlük için daha yapılması gereken çok şey var” ve gerekirse hem kendisinin, hem de Tahrir Meydanına çıkan diğer göstericilerin “devrimi ayakta tutmak için kanlarını akıtmaktan çekinmeyeceklerini” dile getiren Mona Mina.
- “Kadınım ve Allah'a şükür haklarımın farkındayım” diyor Ayşe Abdülaziz (BBC New Türkçe, 2011).

Dolayısıyla İslam ve feminizm konularında Mısır'ın önemli ve köklü bir yere sahip olduğu söylenilebilir. Mısır'da feminizm Batı'daki ile net bir şekilde ayrılmaktadır. Mısır'daki kadınlar söylemlerinde büyük oranda İslam'ı kaynak göstererek mücadele içinde olmuştur.

2.3.3. Malezya'da İslami Feminizm

Malezya'da İslami feminizme bakıldığında karşımıza “Sisters in Islam (SIS)” grubu çıkmaktadır. Müslüman kadın aydınlarından oluşan bu grupta İslami kadın hakları araştırılarak bu alanda fikir alışverişi yapılmaktadır. Bu grupta Kur'an ve İslam'ın kadın karşısı tefsiri ile mücadele içinde bulunmaktadır. Bu gruba detaylı bir şekilde bakmak Malezya'daki kadın ve İslami feminizm konusunda bize bilgi vermek açısından önem teşkil etmektedir.

SIS grubu, 1987 yılında “Kadın Avukatlar Birliği (Association of Women Lawyers-AWL)” adıyla İslami Aile Hukuku'ndaki meseleleri çözmeye çalışan bazı avukat ve arkadaşlarının bir araya gelmesi ile kurulmuştur. İslami Kız Kardeşler, Müslüman Kız Kardeşler, İslamcı Kız Kardeşler gibi adlandırmalarla ülkemizde bilinen SIS grubunun kurucuları Amina Wadud-Muhsin, Askiah Adam, Rashidah Abdullah, Norani Othman, Zaniah Anwar, Rose Ismail, Salbiah Ahmad ve Sharifah Zuriah Aljeffri gibi entelektüel

Müslüman kadınlardır. SIS grubunun bugünkü anlamdaki temelleri 1989 yılında atılmıştır (Gürkan ve Barut, 2021: 45). SIS grubu feminizme ait terimleri kullanarak tefsir alanında çalışmalarda bulunmaktadır. Bu şekilde Kur'an okumalarına kendi tecrübelerini de katan SIS grubu kadınları, erkeklerin deneyimlerine ve erkek odaklı meselelere dayanan, dönemlerinin ataerkil bakış açısını yansıtan yorumları ortaya çıkarmıştır (Gürhan, 2010: 375). Bu grup İslam adı altında uygulanan cinsiyetçi şiddete tepki olarak “Est-ce que l’islam autorise l’homme a battre sa femme? (İslam erkeğin eşini dövmesine müsaade ediyor mu?)” manifestosu yayınlamıştır (Badran, 2017: 48-49). Ayrıca “Kadın ve Erkek Allah Katında Eşit Midir?” kitapçığını da yayınlayan SIS grubu ataerkil sistemin eşitsizliğe yol açtığını ifade ederek Kur'an'daki eşitlik mesajına dikkat çekmiştir (Gürkan ve Barut, 2021: 46). SIS grubu erken evlilik, çok eşlilik, şiddet ve boşanma gibi konularda kadınların zararına olan uygulamaların kalkması için geleneksel İslami yorumlara karşı alternatif yorumlar üreterek kadınların hak mücadelelerine katkı sağlayan bir oluşumdur (Şefkatli Tuksal, 2020: 222). İslam'ın kadına negatif ayrımcılık yaptığı düşüncesini kırmak için 1990 yılında SIS grubu, bazı gazetelere “İslam'ın Kızları (Daughters of Islam)” imzasıyla yazı yazmaya başlar. Bu yazılar grup adı ve yazı içeriğinin değişmesi şartıyla İngilizce gazete olan The New Straits Times’de yayınlanır. Böylece grubun adı “İslami Kız Kardeşler”e dönüşür (Gürkan ve Barut, 2021: 45). SIS grubu, ulusal alanda yönetim, İslamlaşma, modernleşme ve değişim çeçevesi içinde çalışmalarda bulunmuştur. 1992 yılında “The Modern Nation State and Islam” adıyla ülkede bir konferans düzenlemişler ve konferansta İslam konusunda çalışmalar yapan entellektüelleri buluşturmışlardır. 1993-1994 arası dönemde ise Mısırlı ıslahatçı Dr. Fathi Osman’dan Kur'an ve İslam Kanunları ile ilgili dersler almışlardır (Gürkan, 2015: 51-52). SIS grubu kadının her alanda ezilişlerine yönelik çalışmalarda bulunmak ve kadınlara yasal haklarını dile getirmek için 2003 yılında TeleNisa adlı bir klinik kurmuştur. Bu klinikle Şeriat ve Medeni Hukuk ili ilgili sorunları olan kadın ve erkekler ücretsiz olarak danışmanlık alabilmektedir (Murat, 2004). SIS grubu, 10 Aralık 2009 yılında “2nd Civil Society Award (2. Sivil Toplum Ödülü)”, 12 Aralık 2009 yılında “Annexe Heroes ödülü”, 26 Mart 2010 yılında “Putra Brand Ödülü” ve 2011 yılında ise “Kasa Asya Ödülüne” layık görülmüştür (Gürkan, 2015: 56-57). Bu da SIS grubunun uluslararası camiada önemli bir sivil toplum örgütü olduğunu bize göstermektedir. SIS grubu kimilerine göre

marjinal taleplerde bulunulduğu için eleştiriye uğrasa bile Müslüman kadının dini kimliklerinden vazgeçmeden yaşadıkları sorunları dile getirip çözüm üretmeleri ile çok önemli bir işlevi yerine getirmektedir.

2.4. İSLAMİ FEMİNİZMİN İMKAN(SIZLIK)LARI: ÖVGÜLER ve YERGİLER

2.4.1. İslami Feminizmin İmkânları

İslami feminizm üzerine yazan birçok akademisyenin İslami feminizmi destekleyen iki ana argümanı bulunmaktadır. Bu argümanlardan biri, cinsiyetçilik ve ataerkilliğin İslam'ın özünde değil, toplumsal yapılarda olduğu iddiasına odaklanmakta ve bu iddianın İslam'ı uzun vadede modern dünyanın yeni gerçeklerine uyarlamakta önemli bir işlev göreceğini iddia etmektedir. Hatta Seedat'a göre "İslami feminizm" yalnızca ataerkinin ilahi olmadığını savunmaz aynı zamanda Kuran'ın savunduğu şekliyle insan eşitliğini ve sosyal adaleti de teşvik etmeye koyulmakta ve dolayısıyla potansiyel eleştiri alanlarını "cinsiyetin ötesine ve aralarında ırk, çevre ve ekonomi gibi geniş bir eşitsizlikler dizisine" genişletmektedir (Ribeiro, 2014: 10). Dahası Margot Badran, İslami feminizmi seküler feminizmden "daha radikal" olarak tanımlar; çünkü onlar özel alanda cinsiyet eşitliğinden ziyade cinsiyet tamamlayıcılığını savunmaktadır. İslami Feminizm, özellikle Asya Müslüman ülkelerinde, "eşitlik" yerine "hakkaniyete" odaklanmakta ve "ayrı veya farklı ama eşit oldukları için" cinsiyet rollerini "rakip" değil "destekleyici" olarak görmektedir (Aboul-Ezz, 2017).

Diğer bir argüman ise kadınların İslami çerçeveler içinde toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelik kazanımlarıyla ilgilidir. Bu grupta yer alan Mir-Hosseini'ye göre, İran'daki Devrim, sanılanın aksine ulusun toplumsal cinsiyet bilincini yükseltmiş ve buradaki Müslüman kadınlar, İslam'a inanmakla iki cins arasında eşitliğe inanmak arasında temel bir karşıtlık olmadığını görmeye başlamıştır. Bu aktivistler farklı ve hatta karşıt konumlara sahip olsalar da -bazılarının feminist olarak anılmasına karşı çıkarken diğerlerinin İslamcı etiketine karşı çıkması noktasına kadar- ortak bir noktaları bulunmaktadır, adalet ve eşitliği neyin oluşturduğu ve onlara ulaşmanın en iyi yolunun ne olduğu konusunda hemfikir olmasalar da hepsi kadınlar için adalet ve eşitlik arayışındadır (Akhgari, 2019: 28-29). Cooke da İslami Feminizmin "bulabildiği her yerde adaleti aradığını", toplumsal cinsiyet ayrımcılığını hem siyasi hem de entelektüel bir farkındalığa dahil ettiğini ve Müslüman kadınların kamusal hayata katılmaları için yeni olanaklar açtığını iddia etmektedir (aktaran Aboul-Ezz, 2017: 41-42). Dolayısıyla

Ambar Ahmad'e göre, "Sorun, (İslami Feminizmin) nihai olarak toplumsal cinsiyet adaletini sağlayıp sağlayamayacağı değil, mevcut ataerkiye meydan okuma stratejilerinin verimli olup olmadığıdır" (Ahmad, 2015: 8). Hareketin benimsediği bazı kavramlardaki zayıflıklara ve muğlaklıklara ve hareketin tutarlı bir teorik çerçeveden yoksun olmasına rağmen, İslami Feminizm, dindar Müslüman kadınlara kendi haklarını korumaları için bir platform sağlamaya yönelik önemli bir girişim olmuş ve bölgenin sosyo-kültürel özelliklerine en uygun dili bularak Müslüman kadınların inançlarını terk etmek zorunda kalmadan haklarını korumaları için bir orta yol sağlamıştır (Aboul-Ezz, 2017). Gerçekten de İslami feminizmin, ideolojik ihanet suçlamasına maruz kalmaksızın feminist söylemlere sahip çıkmak için bir fırsat yarattığı söylenebilir (Abdullah, 2018). Teolojik tartışmaya girmeyi seçmek, İslami feministlerin erkek gelenekçiler tarafından ataerkil siyaseti haklı çıkarmak için kullandıkları ana kaynaklarla doğrudan yüzleşmeleri için bir kapı açmış ve bu onların konumunu güçlendirmiştir. Ambar Ahmed'e göre, Müslüman toplumlardaki yetkililerin "feminizmi yabancı, Batılı, İslam karşıtı olarak etiketleyerek daha önce feminist soruları bir kenara atması daha kolaydı ve İslami feministlerin bilgili sorgulamaları artık bu soruları göz ardı etmeyi imkansız hale getirdi" (Ahmad, 2015: 8).

Gerçekten de bu iddialar İslami feminizmin internet ve uydu dünyasının da etkisiyle neden hızla yaygınlaştığı ve nasıl bir boşluğu doldurduğu hakkında önemli ipuçları vermektedir. Diğer taraftan hareketin etkisiyle çeşitli kazanımlar da söz konusu olmuştur. Örneğin Badran'a göre hareketin çalışmaları, "cinsiyetler arası en eşitlikçi şeriat" temelli medeni kanun olarak kabul edilen Fas'taki Musawah gibi farklı Müslüman ülkelerdeki çeşitli reformlara yansımıştır. Ayrıca, çoğu kadın olan ve din alimleri tarafından kabul edilen Endonezya'nın yeni Aile Yasası taslağı da bu örneklerden biri olarak gösterilmektedir. Dahası hareket, Müslüman ülkelerdeki aile yasalarını reforme etmek için aktivistleri ve feministleri küresel projelere dahil etmeyi amaçlayan ulus-ötesi hareket Musawah'ın yaratılmasına da katkıda bulunmuştur. Musawah'ın öncüsü Malezya merkezli, Malezyalı kadınların haklarını bilmelerine ve Şeriata dayalı her türlü baskıyla mücadele etmelerine yardımcı olmaya odaklanan "Sisters in Islam" için de aynı durum geçerlidir. Bu örgüt çoğunlukla, yanlış Kur'an tefsiriyle haklı çıkarılan eşlere yönelik aile içi şiddeti önlemeye odaklanmakta ve yerel

halkla konuşmak ve yeni yorumları anlamak için dini eğitimler vermek gibi farklı projeler sunmaktadır.

2.4.2. İslami Feminizmin Kısıtlılıkları: Harekete Eleştiriler

İslami feminizm söylemi ortaya çıktığı andan itibaren birçok kesim tarafından eleştirilen bir olgu olmuştur. Bazı yorumcular seküler ve İslami feministler arasındaki uçurumun özellikle pratikte giderek küçüldüğünü ve ortak tehditler karşısında güçlerini daha fazla birleştirdiklerini iddia etseler de diğer bir görüş bu ikisi arasındaki gerilimlerin aşılabilir olduğunu iddia etmektedir (Saruhan, 2021: 19). Bununla birlikte farklı saiklerle de olsa hem geleneksel ataerkil İslam yorumcularının hem de seküler feministlerin söyleme getirdiği en büyük eleştiri İslam ve feminizm kavramlarının yan yana gelmesinin olanaksız olduğudur.

Geleneksel ataerkil İslam yorumcuları genel olarak Batı ürünü olan feminizm üzerinden hareketi eleştirmektedir. Onlara göre İslami feminizm temelde feminizmin argümanlarını ve yöntemlerini kullanmaktadır. Hatta bazılarına göre İslami feminizm söylemini üretenler İslam'ın Batılılaşmasına neden olmaktadır (Saatci ve Cengiz, 2019: 556). Bu kesime göre Batı genel olarak baskı ve sömürünün ana kaynağıdır. Nitekim geleneksel kesim arasında sayılan ve Hasanov'un (2016) belirttiği gibi Batı'nın kültürel, ekonomik, siyasi vb. alanlardaki hegemonyasına karşı ve sömürge, modernleşme ve küreselleşmeye bir tepki olarak ortaya çıkan İslami fundamentalistler Batı ürünü olan her türlü olguyu reddetmektedir (Hasanov, 2016: 248). Ayrıca bu kesime göre bu söylemi üretenler İslam'ın temel kaideleriyle uyuşmamakta ve İslam'ın özünü kirlenmektedir. Bunlar, hareketi, en hafifinden din bilimini veya İslam kültürünü anlamak için gereken uzmanlıktan yoksun olmakla, en ağırından onlara karşı tehlikeli bir saldırı olarak suçlamaktadır.

Daha incelikli eleştiriler ise İslami feministleri açıkça anakronizme düşmekle suçlamaktadır. Buna göre İslami feminist söylemi üreten kadınlar feminizmin temel argümanlarını kullanarak feminizmi Kur'an-ı Kerim'e uydurmaya çalışmakta ve onu neredeyse bir kadın hakları dokümanı olarak görmektedir (Güç, 2019: 411). Onlar toplumsal cinsiyet eşitliğinin modern ve yeni bir kavram olduğunu göz ardı etmekte ve dahası Kur'an ayetlerini cinsiyet eşitliğinden yana olması gerektiği inancıyla okumaya başlamakta ve bu da hatalı bir analize neden olmaktadır. Örneğin Raja Rhouni, Kuran'ın eşitlik ve adaleti teşvik etmesine rağmen, kadın haklarını savunan feminist bir metin

olarak kullanılamayacağını düşünmektedir. Ona göre İslami feministler “cinsiyet eşitliğini destekleyen ve/veya daha ‘kadın dostu’ diğer yorumları sağlayan Kuran ayetlerini seçici bir şekilde çağırmaya yönelik basit bir metodolojiye güvenmekte” ve “analitik titizliği zayıflatan ve şaşırtıcı anlatılar üreten kör edici bir dogma noktasına varana kadar, her türlü yolla cinsiyet eşitliğini Kur’an tarafından kurulmuş bir norm olarak geri almaya” çalışmaktadır (aktaran Aboul-Ezz, 2017: 42).

İslami feminizme yapılan seküler eleştiriler ise genel olarak iki gruba ayrılabilir. Bunlardan ilki genel olarak dinler ve kadın ilişkisine odaklanırken diğeri İslam’da kadının diğer dinlerden farklılaşan konumunu ele almaktadır. Ancak her halükârda seküler feministler İslami feminizmin bir tezat içerdiğini, İslam’da cinsiyet eşitliği aramanın hem teorik hem de pratikte mümkün olamayacağını, hatta İslami feminist söylemin iddiasının aksine Müslüman toplumlarda bu yöndeki eğilimleri baltalayacağını düşünmektedir. İlk grup görüşe göre din, patriarkal bakış açısına sahip, kadını ikincilleştirerek ötekileştirdiği, erkek egemenliğinin meşruiyet kaynağı olan bir sistemdir. Dolayısıyla tek tanrılı bütün dinler genellikle cinsiyetler arası eşitliğin olmadığı ve erkek üstünlüğünü pekiştirdiği ataerkil sistemlerdir ve kadınların özgürleşmesinin önünde engeldirler. Bu dinler arasında yer alan İslam da bu kesime göre kadının özgürleşmesinin önünde bir engel olarak görülür (Saatci ve Cengiz, 2020).²⁰ Diğer bir eleştiri ise Müslüman kadınların din üstünden tanımlanmasının feminizmle ne şekilde ilişkilendireceği ve İslam dininin feminizm gibi bir felsefe ile bir araya gelmesinin olası olamayacağı şeklindedir (Saatci ve Cengiz, 2020: 551).²¹ Nihayetinde İslami feminizme feministler tarafından getirilen temel eleştiri İslami feminizm söyleminin teorik bir çerçeveden yoksun olmasının yanı sıra bu söylemi üreten kadınların yeterince feminist olmadıkları yönündedir (Güç, 2019: 411). Çünkü feminizm, kadın hakları mücadelesinde kadını ikincilleştiren her türlü olguyu reddetmektedir. Bu olgulardan biri de dindir. Zahra Ali’ye göre bu tarz eleştirileri yapan

²⁰ Bu konudaki tartışmalar için bk. (Tohidi, 2004; Göz, 2008; Toker, 2009; Tekin, 2021).

²¹ Nitekim İslami feminizm söylemi, ikinci dalga feminizm döneminde etkili olan feminist teorilerin bazı söylemleriyle açık bir tezat teşkil eder. Örneğin İslami feminizm aileye önem vermekte ve ailenin ortadan kaldırılması veya özel alana ait “anne rolünün” reddedilmesi gibi bir durumu kabul etmemektedir. Yine İslami feminizmin cinsel özgürlük, kürtaj, doğum kontrolü konusunda ikinci dalga feminizmde etkili olan radikal feminist teorilerle örtüşmeyen söylemleri bulunmaktadır. Bu noktada özellikle kürtaj konusu ile ilgili feminist kesim tarafından dile getirilen “Benim bedenim, benim kararım” sloganına karşı gelerek, bedenin emanet olduğunu dile getirmekte ve sadece zorunlu hallerde (tıbbi zorunluluk, tecavüz, ensest vb. hallerde) kürtaja onay verilmesi gerektiğini öne sürmektedir (Saatci ve Cengiz, 2020: 560).

kesimler Müslüman coğrafyasındaki ülkelerin sosyo-ekonomik, tarihi, ticari vb. faktörlerini göz ardı etmekte ve “az gelişmişliğin, arkaizmin ve geri kalmışlığın” sebebinin İslam dini olduğunu ifade etmektedirler (Ali, 2017: 14).

Dahası İslami feminizme yöneltilen bir başka eleştiriye göre, bu söylem sosyo-ekonomik ve siyasi meselelerden çok dinsel tartışmalara vurgu yapmakta ve bu şekilde İslami yapının yasallaşmasını ve yeniden üretilmesini sağlamaktadır. Bunun bir devamı olarak İslami feminizm ataerkilliğe karşı ciddi bir meydan okuma yaratmayarak bağımsızlıktan, demokrasiden ve sekülerizmden oldukça uzak bir yaklaşımı ifade etmektedir (Güç, 2008: 664). Dolayısıyla İslami feminizm, İslami bir toplumsal düzen veya kültürde dini açıdan meşru bir düşünce çizgisi aracılığıyla kadınlara erkek egemenliğine karşı çıkmaları için alan sunsa da yine de kadınları ilahi olarak meşrulaştırılmış, karşı çıkılamayacak bir ideolojiye tabi kılmaktadır (Onur, 2016: 78). Müslüman çoğunluklu toplumlarda kadın-erkek eşitsizliği de dahil olmak üzere eşitsizlikler yaratmada İslam’ın rolünü vurgulayan bu eleştiri, İslami feminizmi, çözümü İslam’da arayarak bu toplumlarda yalnızca kadınların ilerlemesini engelleyen sosyo-ekonomik ve politik engellerden uzaklaştırmadığını aynı zamanda ve dahası “farklı ve tamamlayıcı cinsiyet rolleri” söylemiyle İslam’ı ve ardından gelen ataerkil ve hiyerarşik ilişkileri meşrulaştırdığını ve hatta cinsiyet eşitsizliklerinin üzerini örttüğünü iddia etmektedir (Ribeiro, 2014; Saruhan, 2021). İslami feministler, argümanlarını Kur’an yorumlarına dayandırmanın yanı sıra, Müslüman kadınlar olarak kendilerini “kadın” veya “insan” gibi evrensel kategorilerle değil, her şeyden önce Müslüman olarak tanımlamakta ve dolayısıyla İslam, kadınlık başta olmak üzere diğer kimliklerine göre onların başat kimlik kaynakları olmaktadır (Saruhan, 2021). Akhgari’ye (2019) göre; İslami feminizm, Müslüman kadınların kimliklerini Müslüman olmalarına indirgeyen ve böylelikle onların durumunu değerlendirmek için farklı bir standarda tabi tutmayı meşrulaştıran özcü bir anlayış üretmektedir. Bu anlayışa göre “onlar için başarılı olan herhangi bir teori ve hareketin “İslami” olması gerekir, aksi takdirde işe yaramayacak veya destek görmeyecektir”, oysa başka bir bağlamda, örneğin, “ABD vatandaşlarının çoğunluğunun Hristiyan olması nedeniyle, ABD’de feminizmin Hristiyan olması gerektiğini asla varsaymayız”.

Dahası bazı eleştirmenler tüm bunların Müslüman toplumlarda kadın hakları ve eşitliği mücadelesi açısından pek çok pratik zorluk doğurduğunu iddia etmektedir. Buna göre

İslami feministler sosyo-ekonomik ve politik meselelere değil, sadece teolojik argümanlara odaklandıkları ve referans noktaları evrensel standartlar yerine Kur'an olduğu sürece etkileri sınırlı kalacaktır. Yalnızca teolojik tartışmalara odaklanmak İslami sistemin meşruiyetini pekiştirmenin, onu yeniden üretmeye yardımcı olmanın yanı sıra laik alternatifleri de baltalayabilir (Saruhan, 2021: 23). Dolayısıyla İslami feminizmin daha az tehditkar bir “feminist” seçenek sunarak Müslüman toplumlarda laik feministlerin faaliyetlerini gayri-meşrulaştırmasından endişe edilmektedir (Akhgari, 2019: 21). Örneğin İranlı akademisyen Hammed Shahidian muhafazakar, ortodoks, geleneksel ve köktendinci yorumların, yasaların ve kurumların gücü göz önüne alındığında İslami feminizmin, toplumsal cinsiyet ve cinselliğe ilişkin baskın İslami söylem ve pratikle mücadele etmek için yeterli olmadığına inanmaktadır. Ona göre İslami feminist söylem ve metodoloji kadın haklarını “[dini] yorumlara bağlı kılmakta” ve bu da bu toplumlardaki kadın hareketinin ufkunu sınırlandırarak kadınları daha savunmasız bırakmaktadır: “İslami kadın reformizminin hegemonik toplumsal cinsiyet ideolojisine hapsolması, kadınların İslam devletine karşı mücadelesini geliştirmek yerine eninde sonunda onun tarafından kontrol altına alınacak fikirlerin ve önceliklerin güçlenmesine yol açmaktadır” (aktaran Akhgari, 2019: 21). Diğer taraftan İslami feminizm taraftarlarının İran başta olmak üzere İslami şeriat düzeninin hâkim olduğu belirli devletlerde kadınların kamusal görünürlüklerinin artmasını İslami bir rejime ve onun ortaya çıkardığı İslami feminizme bağlayan iddialarına yönelik de ciddi eleştiriler söz konusudur. Örneğin Akhgari'ye göre (2019: 33) İran'da kadınların başarıları ve kamusal alana katılımları dikkate değer olsa da bu iddiayı aşırı vurgulamak, bu ülkedeki yasal uygulamaların bir sonucu olarak kadınların karşılaştıkları kısıtlamaları gözden kaçırma riski taşır. Rejim kamusal alanı kadınlara açmış ya da açmak zorunda kalmıştır ancak bunu çok bariz sınırlamalara tabi tutmuştur ve dolayısıyla bu “başarıları” vurgularken aynı zamanda “[k]adının statüsüyle ilgili neyi başaramadıklarını veya İslami çerçevede asla başaramayacaklarını düşünmekte [de] fayda vardır”.

3. BÖLÜM

TÜRKİYE’DE İSLAMİ FEMİNİZM

3.1. TÜRKİYE’DE KADIN HAREKETİ VE FEMİNİZM: TARİHSEL ARKA

PLAN

Tarih boyunca kadınlar adı “feminizm” olarak nitelendirilsin ya da nitelendirilmesin hep bir mücadele içinde olmuş ve bu mücadeleler sonucu birtakım hakları pek çok bedel ödeyerek almışlardır. Bu durum kuşkusuz ki Türkiye özelinde de geçerlidir. Tarihsel olarak tezimizin ilk bölümünde de ele alınan bu mücadeleyi Türkiye özelinde incelemek hem genel olarak Türkiye’de kadın hareketine tarihsel bir arka plan oluşturmak ve hem de 1970’li yıllarda görünür hale gelen İslami/İslamcı kadın hareketinin günümüze kadar olan sürecini anlamak açısından önemlidir. Türkiye’de kadın hareketleri konu bütünlüğünü bozmadan iki döneme ayırarak aktarılmaya çalışılacaktır. İlk dönem Osmanlı Dönemi Kadın Hareketi olurken ikinci dönem Cumhuriyet Dönemi Kadın Hareketidir. Cumhuriyet Dönemi Kadın Hareketinin geçirdiği evreler göz önünde bulundurularak 1940-1960 arası, 1960-1980 arası ve 1980 sonrası kadın hareketleri şeklinde alt başlıklara ayrılmıştır.

3.1.1. Osmanlı Dönemi Kadın Hareketi

3.1.1.1. Tanzimat Dönemi

Osmanlı’da kadın meselesi ve kadın-erkek arasındaki ilişkiler Batılılaşma ve modernleşme girişimlerinin ilk ortaya çıktığı 19.yy.’ın ikinci yarısında tartışma konularının başında yer almaktadır. Bu konudaki ilk tartışmaları erkeklerin başlattığı görülmektedir (Abadan Unat, 1998: 324). Bu dönemle birlikte kadınların toplumsal statüsü, giyim tarzları, sosyal yaşama katılmaları, toplum içindeki davranış şekilleri tartışılmaya başlanmıştır (Avcı, 2007). O dönemde Osmanlı’da yaşayan entelektüellere göre kadını yükseltmek, onun toplumsal konumunu sorgulamak modernleşme sürecinin bir ayağıdır. Bu sebeple o dönemde ortaya çıkan kadın imzalı yazıların gölge yazarlığını hep erkekler yapmıştır (Bora, 2017: 742-749). Fakat bu yazılar incelendiğinde kadının yine ev kadını olarak düşünüldüğü görülmektedir. Kadın bu yazılarda toplumun geri kalmışlığının bir göstergesi olmakta ve bu nedenle düzeltilmesi gereken bir “sorun” olarak ele alınmaktadır.

Bu dönemdeki söz konusu tartışmaların hız kazanmasının arka planında Osmanlı’nın Batı karşısında sürekli güç kaybetmesi ve buna dur demek için yürürlüğe koyduğu

modernleşme çabalarının etkisi büyüktür. 3 Kasım 1839 yılında Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesiyle bütün tebaa eşit sayılmış ve bu dönemde yapılan düzenlemelerle birlikte Türk toplumunda kadının yeri ve önemi konusunda da bazı gelişmeler meydana gelmiştir. Bu gelişmelerden en belirginleri hukuk ve eğitim alanında olmuştur. Eğitim alanındaki gelişmelere bakıldığında; Tanzimat döneminden önce Türk kadını sadece Sıbyan mekteplerinden faydalandığı görülmektedir. Bu dönemde Ebe Mektebi, Kız Sanayi Mektebi, Kız Öğretmen Okulu gibi mesleki eğitim veren okullar açılmıştır. 1843 yılında ilk defa kadınlar Tıbbiye mektebinde ebelik eğitimine başlamıştır. Bu dönemde açılan Kız Sanayi Mekteplerinin amacı kadınların el becerilerini geliştirmek ve bunlardan fayda sağlamaktır. 6 Ocak 1859 yılında İstanbul'un Sultan Ahmet semtinde ilk kız rüştiyesi açılmıştır. 1869 yılında "Maarif-i Umumiye Nizamnamesi" ile kızlar için öğretmen okulu açılması ve çoğaltılması kararlaştırılmıştır. 26 Nisan 1870 yılında kız okullarına öğretmen yetiştirmek için "Darülmuallimat" açılmıştır. Bu okulun açılmasıyla kadınların eğitim imkanları genişlemiştir. İlk defa ilköğretim 1876 Kanun-i Esasi ile zorunlu olarak anayasa maddesinde yer almıştır. Böylelikle kız ve erkek çocuklar için eşit eğitim hukuken mümkün olmuştur (Kurnaz, 1991: 17-23). Böylece Tanzimat döneminde kadınlara ebelik eğitiminin verilmesinin önü açıldığı ve kızların öğretmen olmaları yolunda ilk adımın atıldığı görülmektedir. Ancak bu adımlarda kadınların "kadına uygun" olarak kabul edilen ebelik ve öğretmenlik gibi mesleklere yönlendirilmesi modernleşme sürecindeki toplumsal cinsiyet zihniyeti hakkında önemli ipuçları vermektedir. Hukuk alanında ise arazi hukuku, cariyeliğin kaldırılması, yabancılarla evlenme konusunda düzenlemeler, giyim kuşamla ilgili değişiklikler yapılmıştır (Kurnaz, 1991: 28). 1841 yılında kadınlara "kadın" önünde evlenme ve medeni nikah hakkı verilmiştir. 1845-1857 arası dönemde köle ve cariyeye alım satımı yasaklanmıştır (Kökalan, 2002: 69). 1846 yılında alınan bir kararla kız evladın da erkek evlat gibi babasının arazisine karşılıksız sahip olabilmesi hakkı verilmiştir. Bu değişikliklerle arazi kız ve erkek evlada eşit olarak dağıtılacaktır. 1858 yılında verilen ferman ile miri arazinin, kız ve erkek evlada oturma şartı aranmaksızın ücretsiz ve eşit olarak verilmesinin önünde bir engel kalmamıştır (Kurnaz, 1991: 29).²²

²² Kadınlar açısından Osmanlı modernleşme süreci yalnızca idari, hukuki ve eğitim alanında değil gündelik hayatta da önemli değişimleri içerir ve bunlardan en önemlisi de giyim kuşam alanındadır. Bu dönemde ev dışında giyilen ferace, peçe ve terlik giderek değişime uğramıştır. Ferace giderek kısaltmaya

Düşünce hayatında ise bu dönemde Namık Kemal, Ahmet Mithat, Abdülhak Hamid, Samipaşazade Sezai, Fatma Aliye gibi entelektüeller kadının eğitiminin önemine dikkat çekmişlerdir. Bu entelektüeller çoğunlukla İslamiyet'in kadına verdiği haklar üzerinden iddialarını temellendirmişler ve romanlarında kendi başına karar veren, hayatını kendi yönetebilen, eğitilmiş kadın tiplerine yer vermişlerdir. Bu dönemde Namık Kemal roman ve makalelerinde sık sık kadın meselesini ele almıştır. Görücü usulü evliliğe ve erkeklerin eşlerini dövmelerine karşı çıkmıştır. Ahmet Mithat Efendi eserlerinde Osmanlı toplumunda kadının yeri üzerinde durmuştur. Kadını-erkek eşit kılma taraftarı olmamakla birlikte toplumda bir kenara itilmesini de kabul etmemektedir. Eğitimde kızlara erkeklerle eşit haklar tanınmasını istemekte ve harem ile cariyeye sistemine karşı gelmektedir (Kurnaz, 1991: 34-39). Şinasi "Şair Evlenmesi" eserinde önceden düzenlenmiş evliliklerle alay etmeye başlamış, Samipaşazade Sezai "Sergüzeşt" adlı romanında cariyelik kurumunu eleştirmiştir (Mardin, 2016: 51-52). Yine bu dönemde tartışılan konuların başında kadınların örtünmesi, çok karılık ve genç kızların eğitimi gelir. Bu konuda Mehmet Tahir "Çarşaf Meselesi" adlı risale yayınlamıştır (Şeni, 1993: 56).

Kadın haklarının ilk defa bir kadın tarafından savunulması ise ancak 1891 yılında Fatma Aliye'nin kadının evlilik kurumundaki yerini tartıştığı "Nisvan-ı İslam" adlı kitabında rastlanır (Mardin, 2016: 53). Üç bölümden oluşan bu eserde Fatma Aliye, evinde ağırladığı Avrupalı yabancı misafirlerin Türk kadınları hakkındaki yanlış kanaatlerini değiştirme sürecini anlatır. Eser karşılıklı konuşma şeklinde yazılmıştır. Eserde kadının eğitimi, giyim-kuşam, moda, cariyelik ve kadının sosyal hayattaki yeri gibi konular yer almıştır (Kurnaz, 1991). Bir diğer kadın yazar olan Aliye Hanım 1894 yılında "Çağdaş Müslüman Kadınlar" adlı kitabı yayınlamıştır. Aliye Hanım kitabının üçte birini kadın kıyafeti, kadının örtünme sorunu ve peçeye ayırır. Kitabın anlatmaya çalıştığı diğer iki konu ise Türk evlerinde köle kullanılması ve poligami'dir (Şeni, 1993: 53). Aliye Hanım için poligami kırsal kesimdeki emek gücü sorununun hallolma biçimidir (Şeni, 1993: 54).

başlamış, peçe şeffaflaşarak değişime uğramış nihayetinde saçlarını kapatan bir eşarba dönüşmüştür. Kadınların yaygın olarak kullandığı terlik yerini İskarpinlere bırakmış hatta bu da zarif ve yüksek topuklu *Parisien* forma doğru evrilmiştir. Bu dönemde önceden örülmekte olan saç biçimi de topuz şeklini alarak değişime uğramıştır. (Şeni, 1993: 59-63).

Bu dönemin gazete ve dergi yayınlarına bakıldığında ise kadın hakları, eğitim, çalışma yaşamına dair konular işlendiği görülmektedir (Yıldız, 2020: 46). İlk kadın dergisi olarak “Terakki-i Muhadderat” 1869 yılında haftalık olarak yayınlanmıştır (Çakır, 2013). Bu dergi “Terakki” gazetesinin bir ekidir. Gazete kadın-erkek eşitliği, tek eşlilik gibi konularda yazılar yayınlamıştır (Kurnaz, 1991). 1886 yılında yayın hayatına başlamış “Şükufezar” dergisi ise sahibinin ve yazarlarının kadın olduğu ilk dergidir (Durakbaşı, 2011: 190; Bora, 2017). 1895-1908 yılları arasında 604 sayı çıkararak en uzun süre yayın hayatına devam eden dergi ise “Hanımlara Mahsus Gazete” dir (Durakbaşı, 2011: 190). Dergide erkeklerden çok kadınların imzalarına rastlanmaktadır. Nigar Hanım, Talat Hanım, Makbule Leman Hanım, Üsküdarlı Münire, Hamiyet Zehra bunlardan bazılarıdır. Dergide kitap tanıtma, moda, dikiş-nakış, kadınların yazdığı şiir ve yazılar, çocuk bakımı gibi konularda yazılar yer almıştır (Kurnaz, 1991: 41-42).

3.1.1.2. II. Meşrutiyet Dönemi

Osmanlı’da II. Meşrutiyet’in ilanı pek çok alanda olduğu gibi kadınlar açısından da önemli bir dönemeçtir. II. Meşrutiyetin ilanı pek çokları gibi kadınlar tarafından da hürriyet çağının başlangıcı olarak algılanmış ve gerçekten de Tanzimat’la başlayan Osmanlı kadınının toplumsal hayattaki yerindeki artışın hız kazandığı bir dönem olmuştur. Kadınlara ilişkin eğitim ve hukuk alanlarındaki reformların yanı sıra kadınların kamusal görünürlükleri de bu dönemde oldukça artmıştır.²³ Diğer taraftan II. Meşrutiyetle birlikte önceleri erkekler tarafından sorgulanan kadın hakları artık kadınlar tarafından da daha aktif olarak sorgulanmaya başlanmış ve bu hareket basının da yardımıyla bir başkaldırıya dönüşmüştür. Başkaldırıda daha çok üst sınıf kadınlar rol oynamıştır (Avcı, 2016). Kadınlar kendilerinin insan sayılmasını talep etmişler ve

²³ Türk kadını yükseköğretim imkanına ilk defa II. Meşrutiyet döneminde geçmiştir. 1914 yılında İstanbul Darülfünun’da kızlara yönelik dersler verilmiştir. Liseler ve öğretmen okulu için 1915 yılında İnas Darülfünun kurulur. 1920’de bu okul İstanbul Darülfünun’a bağlanır. Yine hemşirelik eğitimi bu dönemde verilir. Bu dönemde Avrupa’ya kız öğrenci gönderilir (Kurnaz, 1991: 53-59). Ayrıca 1908 yılından sonra kadınlar dokuma sanayi, gıda sanayi, kerestecilik, sabun, kimyasal ürünler gibi alanlarda istihdam edilmişlerdir. II. Meşrutiyet’in ilanından sonra Osmanlı Devleti’nin gelişmiş şehirlerdeki sanayi sektörünün %30’unu kadınlar oluşturmuştur (Çaha, 1996: 103). Fakat bu dönemde ücret dağılımında bir eşitsizlik görülmektedir. Erkekler her alanda kadından daha fazla ücret almışlardır. Bu durum kadının iş gücünün istismar edildiğini göstermekle birlikte çalışma hayatında da çoğalmasını sağlamıştır (Kurnaz, 1991: 100). 8 Ekim 1917 yılında Hukuk-i Aile Kararnamesi yürürlüğe girmiştir. Bu kararname İslam hukukunda aile hukukuna dair hazırlanmış ilk kanundur (Çaha, 1996). Kanun ile evlenme yaşı 17, erkeklerde 18 olarak belirlenmiştir. Kararnamede sadece evlilik ve boşanma ile ilgili hususlara yer verilmiştir. Kararnameye göre kadın izin verdiği takdirde erkek ikinci bir evlilik yapabilir. Kararname 18 Haziran 1919 tarihinde kaldırılmıştır (Kurnaz, 1991: 60-61).

maruz kaldıkları insan hakları ihlallerini dile getirmiştir. Böylece Osmanlı’da ilk kez bir kadın hareketinin oluşumunun bu yıllara tekabül ettiğini söylemek mümkündür.

Bununla birlikte bu dönemde de kadının hakları ve rolleri konusundaki baskın söylemde yine erkekler ön plandadır. Bu döneme damgasını vuran İslamcı, Batıcı ve Türkçü akımlar arası tartışmalardan kadınlar da nasiplerini almışlar ve “kadın” meselesi bunlar arasında modernleşmenin nasıl olması gerektiğine ilişkin ana başlıklardan biri olmuştur. İslamcıların bu meseledeki tutumu bu süreçte toplumun ahlaki yapısını koruması ve İslam’a/şeriata bağlı kalması gerektiğidir. Hatta bu dönemde kadınların kentsel yaşamda daha çok görünmesi bu kesim tarafından hoş karşılanmamış, bazı hocalar peçesiz kadınların yüzüne tükürmeyi, faytonlarını taşlamayı bir din borcu saymıştır (Göle, 1991: 71). Batıcılar ise bu süreçte İslami gelenekleri medeniyetin önünde bir engel olarak görerek kadının bu zincirlerden kopmasını savunurken Türkçüler ahlaki kimliği İslami din ile sınırlamayı gelecekteki ideal Türk toplumunu geçmişteki Türk yaşamında ve aile yapısında aramıştır (Göle, 1991: 57-58). Bu dönemde özellikle Batıcı akımın kadın haklarına ilişkin söylemi oldukça ileridir. Batıcı akımın temsilcilerinden Selahattin Asım kadınların birey olarak tanımlanması gerektiğini savunmakta, Celal Nuri kadın hakları ilerlemenin ön koşulu olarak görmekte, Tevfik Fikret ise kadın haklarını insan hakları çerçevesinde tanımlamaktadır. Cinsiyet eşitliğini modern ailenin oluşması için gerekli bir koşul olarak değerlendiren bu düşünürler için kadın özgürlüğü kadınların çağdaş insanlık mertebesine ulaşmasıyla birlikte mümkün olmaktadır. Kadınlar bu şekilde toplumu da medeniyet seviyesine ulaştıracaktır (Göle, 1991: 60-61). Ancak buna karşın erkek aydınlar kadının dışı bir varlık olarak algılanmasına karşı çıkarak onların aslında toplumsal bir varlık olduğunun ve bu doğrultuda “toplumsal rollerinin” altını çizmiştir. Bununla birlikte özellikle modernleşme mücadelesinde kadınların yeni toplumsal rolleri belirtilirken, yer yer kadınların daha “ileri” gitmemesi gerektiğinin de altı çizilmekte, örneğin süs ve moda düşkünü olmaları eleştirilmekte, ev içindeki annelik ve karılık rollerinin aksamaması istenmektedir (Durakbaşı, 1998).

Bu dönemde kadınlar özellikle sayısı bir hayli artan kadın dergilerinde seslerini duyurmaya çalışmıştır (Çakır, 2013). Bu dergiler arasında; Mefharet, Mehasin, Demet, Kadınlar Dünyası, Hanımlar Alemi, Genç Kadın, Seyyale, Türk Kadını, Hanımlara Mahsus Gazete, Kadınlık Hayatı, Bilgi Yurdu Işığ, Bilgi Mecmuası, Osmanlı Kadınlar Alemi gibi dergiler yer almaktadır (Özker ve Arslanel, 2011). II. Meşrutiyet

döneminde çıkan kadın dergilerinde hak talep eden, erkeklere isyan eden bir söylem bulunmaktadır (Durakbaşı, 1998). Bu dergilerden “Kadınlar Dünyası” 1913-1921 yılları arasında yayın hayatına başlamıştır. Derginin sahibi o dönemin münevver kadınlarından Ulviye Mevlan’dır. Dergi Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Derneği’ne mensup kadınlar tarafından desteklenmiş, önce günlük olarak çıkan dergi daha sonra haftalık olarak çıkmıştır. Kadınlar Dünyası doğrudan kadın haklarını savunan bir dergi olmuştur (Sancar, 2014: 94). 4 Haziran 1914’te tüm kadrosunun kadınlar olduğu Seyyale Dergisi yayın hayatına başlamıştır (Can Tunalı, 1996: 10). Mehasin dergisi 1908 yılında Asaf Muammer tarafından aylık olarak çıkarılmıştır. 1908-1910 yılları arasında yayın hayatına devam etmiştir. Derginin başyazarlığını Mehmet Rauf yapmıştır (Kurnaz, 1991).

II. Meşrutiyet’in ilan edilmesinden sonra kadın derneklerinde de bir artış meydana gelmiştir (Abadan Unat, 1998). O dönemin kadın dernekleri; yardım dernekleri (Şefkat-i Nisvan, Osmanlı Kadınları Şefkat Cemiyet-i Hayriyesi), eğitim amaçlı dernekler (Şefkat Cemiyet-i Hayriyesi), kültür amaçlı dernekler (Asri Kadın Cemiyeti, Tefeyyüz Cemiyeti, Musiki Muhibbi Hanımlar Cemiyeti), ülke sorunlarına çözüm arayan dernekler (Mamulat-ı Dahiliyye İstihlakı Kadınlar Cemiyet-i Hayriyesi), siyasal partilerin kadın dernekleri (İttihat ve Terakki Kadınlar Şubesi, Teali-i Vatan Osmanlı Hanımlar Cemiyeti, Osmanlı Kadınları Terakiperver Cemiyeti), Feminist Kadın Dernekleri (Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti), ülke savunmasına yönelik dernekler (Hilal-i Ahmer Cemiyeti Hanımlar Heyeti, Müdafaa-i Milliye Hanımlar Heyeti) ve siyasi amaçlı derneklerden oluşmaktadır (Çakır, 2013: 68-74). Bu derneklerin kurucuları ve aktif üyeleri arasında dönemin önemli kadın şahsiyetleri bulunmaktadır. Öne çıkan bu kadınlar, Fatma Aliye, Halide Edip, Nezihe Muhiddin, Nuriye Ulviye, Şükufe Nihal, Münevver Saime, Fehime Nuzhet gibi münevverlerdir (Kaymaz, 2010). Örneğin Fatma Aliye başkanlığında 1908 yılında “Cemiyet-i İmdadiye” derneği kurulmuştur. Derneğin amacı askerlere kışlık giyecek temin etmektir. Bu dernek aynı zamanda ilk kadın kuruluşudur. Yine Halide Edip tarafından Türk kadınının bilgi ve kültürünü arttırmak amacıyla 1908 yılında “Teali-i Nisvan Derneği” kurulmuştur. Dernek okuma-yazma kursları açarak kadınların gelişmesine yardımcı olmuştur (Kurnaz, 1991: 77-78). II. Meşrutiyet dönemiyle birlikte kadın kamusal hayatta daha fazla görünmeye başlamıştır. Bu dönemde kadın eğitime, çalışma

hayatına girmiştir. Bu dönemde kadınlar cemiyetler kurarak hak mücadelesi içine girmişlerdir. Örneğin bu cemiyetlerden “Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan” kadın işçisi olmayan Telefon Kampanyası’na karşı mücadele yürütmüştür (Göle, 1991: 70-71).

Osmanlının son dönemine gelindiğinde ise kadınların sanatla ilgilendiği görülmektedir. Bu dönemde kadın, tiyatro sahnelerinde de yer almaya başlamıştır. 1918 yılında Afife, Behire, Memduha, Beyza ve Refika “Dârü’l-Bedâyi-i Osmânî” ye kabul edilmiştir. O dönemde bu adım kökten bir hükümdür. Fakat 1920 yılında Müslüman kadınların sahneye çıkmaları yasaklanmıştır. O dönemde ilk defa sahneye çıkan Türk kadını unvanına sahip olan Afife Hanım polis baskısına uğramıştır. Ancak buna rağmen kadınlar mücadelelerine hız kesmeyerek tiyatrolarda yer almayı sürdürmüştür. Baskılara daha fazla dayanamayan Afife Hanım ve Şaziye Hanım tiyatro çalışmalarını sürdürmek için Anadolu’ya geçmiştir (Arslan, 2013).

Sonuç olarak, Türkiye’de kadın hareketinin oluşmasında Osmanlı dönemindeki bu yöndeki gelişmelerin etkisi büyüktür. Osmanlı Devleti’nin gerileme dönemine girmesiyle yapılmaya çalışılan modernleşme hareketlerinden Osmanlı kadınının da nasibini aldığı görülmektedir. Öncelikle dönemin seçkin erkek aydınlarının savunduğu kadın hakları II. Meşrutiyet’le birlikte kadınların da savunduğu bir hareket olmuştur. Böylece kadın hareketi önemli bir ivme kazanmıştır. Kadınlar seslerini duyurmak için gazete ve dergi çıkarmışlar, dernek kurarak örgütlü yaşama adım atmışlardır. Böylece Osmanlı döneminde yapılan bu mücadeleler Cumhuriyet dönemindeki kadın hareketine de zemin hazırlamıştır.

3.1.2. Cumhuriyet Dönemi Kadın Hareketi

3.1.2.1. Kurtuluş Savaşı ve Kuruluş Yılları

Türkiye’de kadınların hak mücadelesinde önemli bir dönüm noktası Kurtuluş Savaşı’dır. Bu savaşın kazanılmasında kadının payı oldukça önemlidir. Türk kadınının savaşın kazanılmasında payı konusunda Kaymaz (2010) bunun mitingler düzenlemekten dernekler kurmaya, cephede savaşan askerler için malzeme üretmekten onlara erzak, su ve mühimmat taşımaya, yaralanan askerlere hastabakıcılık yapmaktan cephede düşmana karşı fiilen savaşmaya kadar uzandığını belirtir. 19 Mart 1919’da Darülfünun öğrencileri ve Asri Kadınlar Derneği İstanbul’da işgal kuvvetlerini protesto etmek için toplanmıştır. Burada kadınlar konuşmacı olma vasfıyla bulunarak işgalci güçleri kınamıştır (Can Tunalı, 1996: 22). Yine 19 Mayıs 1919 yılında yapılan Fatih

mitinginde konuşmacı olarak dönemin önemli kadınlarından Halide Edip, Meliha ve Naciye Hanımlar yer almıştır. Konuşmalarında vatanın içinde bulunduğu durumdan kurtarılması için canların feda edilmesi gerektiği, her kötü gecenin parlak bir sabahı olduğundan bahsederek milletin milli hislerini harekete geçirmişlerdir (Kurnaz, 1991). Bu dönemde yapılan mitinglerde Halide Edip, Şükufe Nihai, Nakiye (Elgün), Münevver Saime, Sebahat ve Naciye Hanımlar konuşmacı olarak yer almışlar ve mitinglerde yaptıkları konuşmalarla milleti öyle cesaretlendirmişlerdir ki çoğu basında sansürlenmiş, haklarında tutuklama kararı verilmiştir. Bu kadınlardan Halide Edip ve Münevver Saime Anadolu'ya kaçmışlar ve Milli Mücadele'ye katılmışlardır. Bu dönemde Münevver Saime 'Asker Saime' adıyla anılmıştır (Kurnaz, 1991). Milli mücadele yılları içinde erkeklerle birlikte er meydanlarında omuz omuza savaşan kadınlar arasında Ayşe Hanım, Asker Samime Hanım, Nazife Kadın, Tayyar Rahmiye, Zeynep Hanım, Gördesli Makbule, Hatice Hanım, Fatma Seher, Tarsuslu Kara Fatma, Fatma Özişçi, Kara Fatma Şimşek gibi isimler yer almıştır (Köşgeroğlu, 2009: 213).

Kadınlar Cumhuriyet'in ilanı ile ulusal bilinç yaratma amacıyla kullanılmış, Kurtuluş Savaşı'nın cesur ve fedakar kahramanları olarak anılıp, yüceltilmiştir. Bu dönem modern bir ulus yaratmak amacıyla yapılan reformlar dönemi olarak adlandırılabilir (Acar ve Altunok, 2012). Bu dönemde kadınların eğitilmiş, aydınlanmış iyi anneler, itaatkar ve sadık eşler, mükemmel ev kadınları olmaları istenmiştir (Acar ve Altunok, 2012: 77). Kadınlara bir bakıma modernleşmenin taşıyıcılığı rolü verilmiş fakat sınırları erkekler tarafından çizilmiştir (Berktaş, 2003: 106). Cumhuriyet Türkiye'sinde Kemalist liderler için kadın haklarının tanınması belli bir amaç için kullanılan bir durum olmuştur (Berktaş, 1998: 4). "Kent ve kadın" dönemin önemli bir simgesi haline gelmiş; buna göre kentler cumhuriyetin sembolü, kurulan ulusu dünyaya tanıtmak için bir araç; kadın ise bu ulusun yüzü olacaktır. Kadınlara bu dönemde "modern kadın" etiketi verilmiştir (Kaypak, 2016). "Modern Türk Kadını" kimliği eşit vatandaşlık durumundan çok Türk milli ve modern kimliğini dünyaya gösteren bir kültür göstergesi ve sembolü olmuştur (Sancar, 2014: 112). Cumhuriyet erkeğinin zihninde yeni kadın ailevi, içtimai, milli vazifelerini benimseyen ve başkaları için yaşayan bir varlıktır (Berktaş, 1998: 2). Bu dönemin "Kemalist feminizmi" kadınların çalışma hayatına girmesini, kamusal hayata katılmasını müdafaa etmektedir (Göle, 1991: 109). Kemalizm ile kadınlara yönelik güzellik anlayışı da değişmeye başlamıştır. Beyazlık,

yavaşlık, uzun saç, kına, sürme gibi Doğu güzellik anlayışı yerine zayıf, enerjik, kısa saçlı, korseli gibi mefhumlara yer verilmiştir (Göle, 1991: 93). Halide Edip Adıvar'ın eserlerindeki kadınlar Kemalist kadın kimliğini hazırlamaktadır. Yazar eserlerinde bilgili, çalışarak millete faydalı olan, toplumsallaşmış kadın imgesini kullanmaktadır (Göle, 1991: 98).

Diğer taraftan bu dönemde doğrudan ya da dolaylı olarak kadınları ilgilendiren pek çok devrim niteliğinde düzenleme yapılmıştır. Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte kadına iki alanda haklar verilmiştir: Bunlar sivil/medeni haklar ve siyasal (seçme ve seçilme hakkı) haklarıdır (Çetin, 2003: 25). Bunlardan en önemlisi kız ve erkek çocukların bir arada eğitilmesini mümkün kılan 3 Mart 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat (Öğretimin Birleştirilmesi) Kanunu'dur. Bu kanun ile okullar karma hale getirilmiş, ders programlarında da değişiklikler yapılmıştır. Kız ve erkek öğrenciler aynı müfredattan sorumlu olmuş çoğu dersler birlikte verilmiştir. Bununla beraber kızlar ve erkekler biyolojik farklılıklar öne sürülerek farklı beden eğitimi derslerine girmiş; sanat ve el işi sınıflarında öğrenciler geleneksel cinsiyet rollerine göre ayrılmışlardır. Kız öğrenciler yemek pişirme, turşu yapma, dikiş dikme gibi derslere girerken; erkek öğrenciler kitap ciltleme, ağaç işi, ebru gibi derslere girmiştir (Arat, 1998: 67). Bütün bunlara rağmen bu dönemin Cumhuriyet rejiminde esasen cinsiyet eşitliğini hedefleyen bir eğitim politikasının varlığından söz etmek mümkündür. Bu dönemin bilim kadınları, akademik alandaki kadınlar cinsiyet ayrımcılığından ya da cinsiyetlerinden dolayı herhangi bir ayrımcılığa, engellemeye maruz kalmadıklarını dile getirmektedir (Durakbaşı, 1998: 33-34). Diğer taraftan 1925 yılında çıkarılan Kıyafet Kanunu erkekler için geleneksel giysileri yasaklamış ama kadınların ne elbiselerine ne de cinslerin psikolojik ve fiziksel ayrımının bir parçası olan peçeye dokunmamıştır. 1935 yılında CHP'nin yapmış olduğu kurultayda peçenin yasaklanması için bir öneri verilmiş ama devlet herhangi bir yasal girişiminde bulunmamıştır. Bu yasak sadece birkaç belediyede uygulanmıştır (Arat, 1998).

Bu dönemin bir diğer önemli düzenlemesi ise 1926 tarihli Medeni Kanun'dur. 1925 tarihinde Adalet Bakanı Mahmut Esat Bozkurt 26 kişilik bir komisyon kurmuştur (Abadan Unat, 1998: 328). Komisyon hukukçu ve üniversite profesörlerinden oluşmaktadır. Komisyon İsviçre Medeni Kanun'unu Türkçeye esasına dokunmadan adapte etmekle görevlidir (Göle, 1991). İsviçre Medeni Kanunu'nu evlenme yaşının

indirilmesi ile ilgili madde dışında esasına dokunmadan Türkçeye tercüme ettirilir. Tasarı 17 Şubat 1926 da kabul edilir (Abadan Unat, 1998: 328). 1926 yılında kabul edilen Medeni Kanun ile kadınlar hukuk önünde erkeklerle eşit olurken aynı zamanda çökeşlilik de yasaklanmıştır (Bora, 2017). Böylece Medeni Kanun ile kadına birtakım sosyal haklar verilmiştir. Bu kanunla çökeşlilik yasaklanmış, kadına boşanma hakkı verilmiş, evlilikte resmi nikah esas alınmış, evlilik yaşı sınırlanmış ve mirasta kadın erkeklerle eşit kılınmıştır. Bununla birlikte bu kanunda evlilikte ataerkilliği pekiştiren maddelerin de yer aldığı görülür (Arat, 1998: 56): Evlilik birliğinin başı olarak erkeğin belirtilmesi (Madde 152/1); evi seçme hakkının ve karı ve çocuklarının geçimini sağlama sorumluluğunun kocaya verilmesi (Madde 152/2); anlaşmazlık halinde velayet hakkının babanın olması (Madde 263); evlilik birliğini kocanın temsil etmesi (Madde 154); kadının bir iş ya da bir sanatla uğraşmasının kocanın “açık ya da zımnı” iznine tabi kılınması (Madde 159/1) bunlar arasındadır. Medeni Kanun’daki bu maddelerle kadının erkeğe toplumsal ve ekonomik bağımlılığı devam etmiş hatta bu bağımlılık kurumsallaştırılmıştır. Diğer taraftan 1926 yılında çıkarılmış olan Türk Ceza Kanunu’nda kadınlara yönelik cinsiyet ayrımcılığı, zina ve kürtaj gibi meselelere de yer verilmiştir. Kanunda madde 440’ta evli bir kadının zina ile suçlanması için tek bir cinsel temas yeterli iken, madde 441’de erkek hakkında ancak bir kadınla karı-koca ilişkisine benzer sürekli bir ilişki olduğunda cezai soruşturma yapılabilmektedir. Yine kanunun 468. ve 469. maddelerinde kanun koyucu kürtajı yasaklamış ve kürtaj yaptıran kişiler için cezai hüküm koymuştur (Arat, 1998). 1936 yılında kabul edilen ve kadınların çalışma hayatı düzenleyen İş Kanunu’nda da benzer bir ayrımcılık göze çarpmaktadır. Bu kanuna göre maden ocakları işleri, kanalizasyon ve tünel inşaatı gibi işlerde her yaştaki kız ve kadının çalıştırılması yasaklanmıştır. Yine sanayiye ait işlerde kadının gece çalıştırılması yasaklanmıştır (Kırkpınar, 1998).

Kadınlara seçme ve seçilme gibi siyasi haklar verilmesi uzun bir zaman almasına rağmen 16 Haziran 1923 yılında Kadınlar Halk Fırkası kurulmuştur. Fırkanın kurucusu ve başkanı Nezihe Muhiddin, genel sekreteri Şükufe Nihal’dir (Toska, 1998). Fırkanın kuruluşunda Nimet Rumejde, Latife Bekir, Seniye İzzeddin, Muhsine Salih, Matlube Ömer, Nesime İbrahim, Tuğrul Bedri, Zeliha Ziya ve Faize Emrullah gibi isimler de yer almaktadır (Sezer, 2018). Nezihe Muhittin, kadınların siyasal haklarını müdafaa etmiş fakat o dönemde gerekli izinler alınamadığı için parti Türk Kadınlar Birliği adlı birliğe

evrilmiştir (Durakbaşı, 1998). Türk Kadınlar Birliği yayın organı olan Kadın Yolu dergisini çıkartır. Birliğin ana gayesi kadınların seçme ve seçilme hakkına ulaşmasıdır (Bora, 2017). Bununla birlikte kadınlar 1930 yılında belediyeler ve belediye meclis üyeliklerine seçilme, 1933 yılında muhtarlık ve ihtiyar heyeti üyeliklerine seçilme, 1934 yılında ise genel seçimler için aday olma ve oy kullanma hakkına kavuşmuştur (Aydemir ve Aydemir, 2011: 8).²⁴ 18-24 Nisan 1935 yılında Uluslararası Kadınlar Birliği'nin 12. kongresi İstanbul'da yapılır. Kongrenin ev sahipliğini Türk Kadınlar Birliği yapmıştır (Kırkpınar, 1998: 21). Bu kongre barış ve silahsızlanmanın savunulduğu bir platform olmuştur. Bu kongreden iki hafta sonra Türk Kadınlar Birliği "Sevinç İçinde Kapatıyoruz!" diyerek kendini feshetmiştir (Bora, 2017). Bu birlik 1949 yılına kadar suskunluğuna devam etmiştir.

Sonuç olarak, Kurtuluş Savaşı'nın kazanılmasında büyük payı olan kadın, Cumhuriyet döneminde cesur ve fedakar kahramanlar olarak anılmış ve ona modernleşmenin taşıyıcılığı rolü verilmiştir. Fakat bu roller yine karşı cins olan erkek tarafından çizilmiştir. Bu dönem aynı zamanda modern bir ulus yaratmak amacıyla reformların yapıldığı bir dönem olmuştur. Eğitimde yapılan reformlarla okullar karma hale getirilmiş ancak kadınların biyolojik farklılıkları gözetilerek yine geleneksel cinsiyet rollerine göre dersler verildiği görülmektedir. Siyasi alanda kadınların seçme ve seçilme hakkı verilmesi olumlu bir adım olarak görülmekte fakat yine bu hakkın kazanılması için mücadele eden kadınlar görmezden gelinerek bu kadınların siyasal anlamda etkili olması engellenmiştir.

3.1.2.2. 1940-1960 Yılları Arasında Kadın Hareketi

14 Mayıs 1950 tarihinde yapılan seçim sonucu Demokrat Parti oyların %53,3'ünü alarak iktidara gelmiştir ve böylece çok partili yaşama geçiş sağlanmıştır. Tüm eksikliklerine

²⁴ TBMM'nin 8 Şubat 1935 tarihinde yapmış olduğu seçimle ilk kez 18 kadın milletvekili 1 Mart 1935 tarihinde meclise girmişlerdir. Daha sonraki yıllara bakıldığında bu sayının gittikçe düşmüş olduğu görülmektedir (Kırkpınar, 1998). Meclise ilk giren kadın milletvekilleri Mebrure Gönenç (Afyonkarahisar), Hatı (Satı) Çırpan (Ankara), Türkan Örs Baştuğ (Antalya), Sabiha Gökçül Erbay (Balıkesir), Şekibe İnel (Bursa), Hatice Özgener (Çankırı), Huriye Öniş Baha (Diyarbakır), Fatma Memik (Edirne), Nakiye Elgün (Erzurum), Fakiye Öymen (İstanbul), Benal Arıman (İzmir), Ferruh Güpgüp (Kayseri), Bahire Bediz Morova Aydılek (Konya), Mihri Bektaş (Malatya), Meliha Ulaş (Samsun), Esma Nayman (Seyhan), Sabiha Görkey (Sivas) ve Seniha Hızal (Trabzon) yer alır (Gökçimen, 2008). İlk kadın milletvekillerinin arasında Türk Kadınlar Birliği'nin yönetiminden uzaklaştırılan Nezihe Muhittin ve Şükufe Nihal, Kurtuluş Savaşında mitinglerde yaptığı konuşmalarla ön planda olana Halide Edip'in olmaması dikkat çekicidir. Nitekim o dönemde kadınların siyasal hak mücadelesinde başı çeken bu iki kadının ve Halide Edip'in ilk milletvekilleri arasında sayılmaması oldukça düşündürücüdür.

rağmen cumhuriyetin kuruluşunun ilk yıllarında yapılmaya başlanmış olan ve Türk kadınının sivil, sosyal ve siyasi haklarını elde etmesini sağlayan yasal düzenlemelerin bu dönemden itibaren bir gerileme sürecine girdiği görülür. 1950’li yıllara gelindiğinde kadına yüklenen roller arasında artık erkeğe hizmet etme, saygıda kusur etmeme, onu her yönden hoş tutma gibi roller de bulunmaktadır. Toplumda daha çok eş olarak saygı gösterilmesi, toplumsal yapıda ailenin devamlılığından ve birliğinden sorumlu tutulması da buna eklendiğinde kadının özel alana hapsedilmesi yönünde bir eğilim göze çarpmaktadır (Onur, 2019). Bu durum dönemin ders kitaplarından da anlaşılmaktadır. 1945 yılından önce ülke gelişimine katkıda bulunmasından bahisle kadına toplumsal işlevler yüklenirken; kadının özel alana ait ev işleri, erkeğe hizmet etme gibi geleneksel rolleri vurgulanmamıştır. Fakat bu tarihten sonra kadınların asıl görevinin evi ve ailesi olduğu adeta dayatılmıştır. 1945’ten itibaren ders kitaplarında anne mutfakta gösterilmiş ve ev işlerinin anne tarafından yapıldığı ve bu durumdan dolayı annenin mutlu olduğu resmedilmiştir. Dönemin ders kitaplarına bakıldığında kadınlara toplumsal hayatta edilgen, erkeklere etkin kimlikler verildiği görülmüştür. 1945 sonrası ders kitaplarında baba bilge; fedakar olan anne gösterilmiştir. Çocukların sorularını yanıtlayan, yol gösteren, bilgi veren, gazete- kitap okuyan, radyo dinleyen hep baba olmuştur (Gümüšoğlu, 1998).²⁵

Bununla birlikte 1950’li yıllarla birlikte toplumun sosyolojisinde büyük bir değişim söz konusudur. Köyden büyük kentlere yapılan göçler nedeniyle kadınların aile içi rolleri değişmeye başlamıştır. Hane içi görünmeyen emeğin kadınlar tarafından yapılıyor olması, temizlik, hasta bakımı, çocuk bakımı gibi işlerin de yükünü kadınların çekmesi sonucu kadınlar kamusal hayattan soyutlanmış, özel alana hapsedilmiştir. Çalışma hayatına girmiş olsalar bile erkeklerle eşit ücrette ve eşit işte çalışamamışlardır (Bayraktar, 2019). 1950 yılından itibaren sanayileşmenin hız kazanmasıyla çalışan kadınların oranı da artmıştır. 1955 yılında kadınların işgücü oranı %43 dür. Bu oran

²⁵ O dönemin iktidar partisi olan DP’nin eğitim alanındaki diğer politikaları ise şu şekildedir: 1954 yılında Köy Enstitüleri ile İlköğretmen Okulları birleştirilmiş; 1950-1960 yılları arasında nüfus artışıyla birlikte her ne kadar erkeklerin oranı daha fazla olsa da öğretmen ve öğrenci sayısında bir artış meydana gelmiş; 1955 yılında askeri okullara kız öğrenci alınmaya başlanmıştır (1957 yılında Askeri Tıbbiye’yi bitiren ilk kadın teğmen-doktor rütbesi ile Ülkü Sema Aydın olurken Harbiye’ye giren ilk kız öğrenciler de İnci Arcan, Türkan Ustaoglu ve Muzafferiye Şener olmuştur). Diğer taraftan bu dönemde ilk ve orta öğretim seviyesindeki okullarda okutulan din derslerinin saati arttırılmış; İmam Hatip Okulları açılmış ve imam olmaları mümkün değilken kız öğrenciler bu okullara alınmaya başlanmıştır (Onur, 2019).

yıllar ilerledikçe giderek düşmüştür (Kırkpınar, 1998). Bu durum kadının asıl görevinin hane içinde olduğu anlayışının bir göstergesidir.

1950’li yıllarda çok sayıda kadın derneği kurulur. Demokrat Parti kurulan kadın derneklerinin kendi kontrollerinde gelişmesini istemişlerdir. Örneğin 30.12.1952 yılında Bakanlar Kurulu’nun aldığı bir kararla Enternasyonal Demokratik Kadınlar Federasyonu’na ait yayınların Türkiye’ye sokulması ve dağıtılmasının yasaklandığı görülmektedir. O dönemde Türk kadınının sosyalist akımlardan “korunmaya” çalışıldığı ve Amerikan karşıtı söylemlerin oluşmamasına ilişkin tedbirler alınmaya çalışıldığı görülmektedir (Aydın ve Yıldız, 2017). Kurulan dernekler daha çok hayır işlerine odaklanmıştır. Türk Anneler Birliği (1959), Türk Üniversiteli Kadınlar Derneği (1949), Türk Hukukçu Kadınlar Derneği (1968) bu derneklerden bazılarıdır (Bora, 2017). Diğer taraftan 13 Nisan 1949 yılında, 1935 yılında tüm hakların kazanılmış olduğu gerekçe gösterilerek kapatılan Türk Kadınlar Birliği, Latife Bekir ve arkadaşlarının öncülüğünde tekrar açılmıştır (Onur, 2019).²⁶ Bu dönemde açılmış olan kadın dernekleri kadın haklarını geliştirmek amacıyla kurulmamış, kadınların eksikliğini gidermeye yönelik olmuştur. 25 Kasım 1954 yılında Kadınları Koruma Derneği kurulmuştur. Derneğin amacı kötü yola düşen kadınları hayata kazandırmaktır. Derneğin merkezi İstanbul’dur. Derneğin o dönemde 198 üyesi bulunmaktadır. Dernek 1961 yılında kamu yararına çalışan dernekler arasına girmek için başvuru yapmış ve 1962 yılında o statüye erişmiştir. Dernek ayrıca yaptığı boykotlar ile o dönemde sebze ve meyve fiyatlarını 20 ile 50 kuruş arasında ucuzlamasını sağlamıştır (Aydın ve Yıldız, 2017).

1947 yılında İffet Halim Oruz tarafından Kadın Gazetesi çıkarılmıştır. Dergi 1979 yılına kadar yayın hayatına devam etmiştir. Çıkarılan Kadın Gazetesi’nin giriş yazısında şöyle denilmektedir:

“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 desteklemişti...Memlekete ve aileye yararlı görülen ve kadınlığımızın

²⁶ Açılan birliğin amaçları şu şekilde sıralanmıştır: Yapılan Türk inkılap ve reformların kadınlara sağladığı hakları korumak; Türk kadınlarının kültürel anlamda gelişmesini ve yükselmesini sağlamak; Türk kadınının görev, sorumluluk ve hak bilincinin gelişimini sağlamak; Vatana kültürlü, haklarını anlamış ve zamanında yerinde kullanan, erkeğini ve çocuğunu bilinçli bir şekilde yetiştiren, sadakatli ve fedakar olan Türk analarını yetiştirmek ve çoğaltmak (Kılıç, 1998). 1954 yılı itibarıyla Türk Kadınlar Birliği, Bakanlar Kurulu kararı ile ‘Kamu Yararına Çalışan Dernek’ unvanına sahip olmuştur (Sezer, 2018). 1955 yılında Türk Kadınlar Birliği Nene Hatun’u yılın annesi seçmiştir (Kadınlara Yönelik Yasal Düzenlemeler, 2020).

tekamülüne yardım edecek, ilim, sanat, fikir hareketlerine ve kadınla ilgili aktüaliteye kucagımızı açmış bulunmaktayız...” (Durakbaşı, 1998).

Böylece bu dönemde kadınların erkeklerle olan mücadelelerinden vazgeçtiği daha çok kadınların amaçlarının vatana ve millete yararlı olan faaliyetlere katılmak, kadının gelişmesi ve yükselmesini sağlamak olduğu görülmektedir.

3.1.2.3. 1960-1980 Yılları Arasında Kadın Hareketi

27 Mayıs 1960'ta Türk Silahlı Kuvvetleri'nin 1950 yılından beri iktidarda olan Demokrat Parti Hükümetini devirerek yönetime el koyması demokrasi tarihinde bir kırılma yaşanmasına neden olmuştur. 1961 Anayasası ile demokratik hak ve özgürlükler genişletilmiştir. Bu genişleme toplumun bazı kesimlerinde büyük bir hareketlilik yaratmıştır. O dönemde işçiler, gençler anayasanın verdiği örgütlenme ile ilgili özgürlüklerden yararlanmış, mevcut haklarını genişletmeye çalışmışlar ve özellikle sosyalist fikir ve hareketlerde bir artış yaşanmıştır. 1960-1980 arası dönemde kadınlar genel olarak Kemalizm ve Sosyalizm çerçevesinde hareket etmiştir. Türk kadın hareketi 1980 yılına kadar sol kesim tarafından görmezden gelinmiştir (Tekin, 2007). 1970'li yıllara gelindiğinde tüm dünyada kadın hareketi yükselmiş ancak Türkiye'de kadın hareketi açısından bir duraklama dönemi yaşanmıştır. Ancak az da olsa birtakım kıpırdanmalar da yok değildir.

1970'lerde kendini Marksist olarak sayan kadınlar bir takım kadın örgütleri kurmuştur. Bunlar İlerici Kadınlar Derneği, Demokratik Kadınlar Birliği, Emekçi Kadınlar Birliği, Devrimci Kadın Dernekleri (Ankara, İstanbul) gibi derneklerdir (Kılıç, 1998). Bu derneklerden biri olan İlerici Kadınlar Derneği'ni Bakiye Beria Onger, Fatma Günel, Dora Küçükaydın, Nursel Üstün, Hamiyet Akkaya, Saaadet Sözel, Vahide Yılmaz, Zuhal Kılıç, Gönül Taylan, Güner Dilsizoğlu, Şeyda Talu ve Zuhal Meriç'in aralarında olduğu kadınlar 1975 yılında kurmuştur (Bayraktar, 2019). Dernek amacı “Ülkemiz kadınlarına tanınmış sosyal ve ekonomik hak ve özgürlüklerin kâğıt üzerinde kalmaması, günlük yaşamda somut olarak uygulanması ve geliştirilmesi” olarak ifade edilmiştir (Kılıç, 1998). İlerici Kadınlar Derneği kadın mücadelesini, bir işçi mücadelesinin bir parçası olarak görerek kadınların örgütlenmesi gerektiğini dile getirmektedir. 15 bine yakın üyesi, 33 şubesi ve 35 temsilciliği bulunan İKD'nin yayın organlığını “Kadınların Sesi” yapmıştır. Dergi 1975 yılının 8 Mart'ını ilk kez kamuya açık olacak bir şekilde kutlamıştır (Özmen, 2015). İKD, işçi kadınların sosyal hakları ile ilgili kampanyalar düzenleyip, bilinçlendirme çalışmaları yapmıştır (Bora, 2017). 1976

yılında “Her İş Yerinde Her Mahallede Kreş” adlı kampanya düzenlemiş ve bu kampanyayla DİSK’e bağlı sendikaların toplu sözleşmelerine kreş ve emzirme odası maddesi eklenmesini sağlamıştır (Kara, 2006). Dernek 28 Nisan 1979 yılında İstanbul Sıkıyönetim Komutanlığı’nın kararıyla “sıkıyönetim sürecinde faaliyetlerden men” edilmiştir (Bayraktar, 2019). Yine 1976 yılında kurulan Ankara Kadınlar Derneği ve 1977 yılında İstanbul’da kurulan Devrimci Kadınlar Derneği okuma yazma kursları, sağlık yardımları ve dayanışma ilişkileri ile gecekondulara nüfuz etmişlerdir. İstanbul’da kurulan Devrimci Kadınlar Derneği ev içi şiddetle de ilgilenmiştir (Bora, 2017). Diğer taraftan bu dönemde açılan bir diğer dernek olan Hanımlar İlim ve Kültür Derneği 1973 yılında kurulmuştur. Bu dernek 1976 yılında Şadırvan dergisini çıkartmıştır. Dergi üniversite mezunu, meslek sahibi bir şehirli dindar kadın zümresinin sesi olmuştur. Dergi “İlimci” bir söylemle başörtülü kadınlara itibar kazandırmaya çalışmıştır (Bora, 2017).

Genel olarak 1960 ile 1980 yılları arasında kadınlar pek fazla varlık gösterememektedir. Bu dönem kadın hareketi için bir duraklama dönemi olmuştur. Bunun asıl nedenini çoğunlukla bu dönemin kadınlarının “kadının kurtuluşunu” özellikle de sol ve sosyalist toplumsal dönüşüme bağlaması ve endekslemesi olarak görmek mümkündür. Bu dönemin bir diğer ayırıcı unsuru da daha sonra göreceğimiz gibi Türkiye’deki İslamcı kadın hareketinin filizlendiği dönemin bu yıllara rastlamaktadır. Bu dönemin İslamcı kadınları da benzer şekilde kadının kurtuluşunu İslamcılıkta ve İslami kurallara uygun bir toplumda yaşamaya endekslemiştir.

3.1.2.4. 1980 Sonrası Dönemde Kadın Hareketi

Kadınların kendi kaderlerini belirleme mücadelesiyle kendilerine dayatılan etiket tanımlardan kurtulması ve beraberinde getirdiği bireyselleşme süreci beraberinde pederşahi yönetimi, erkek egemen kuralların sorgulanmasını gerektirmektedir. Bu sorgulama Türkiye’de esas itibariyle 1980’li yıllarda oluşmaya başlamıştır. Belirli ideolojilerin yedeğinde olmayı reddeden ve tam anlamıyla adı konulmuş bir “feminist hareket” bu dönemle birlikte patriarkal değerlere ve kalıp fikirlere karşı bir başkaldırı başlatmıştır (Berktaş, 1998). Türkiye’de kadınların kadın oldukları için yaşadıkları birtakım sıkıntıları dile getiren bu hareket çoğunlukla iş sahibi, eğitilmiş, büyük şehirlerde yaşayan orta sınıf kadınlar tarafından başlatılmış ve kadın olmalarından kaynaklanan bu sıkıntıları sorgulamayı ve bunlara çözüm bulmayı temel amaç

edinmiştir (Arat, 2016). Gerçekte 1980 sonrası dönemdeki kadın hareketi Batı'nın ikinci dalga denilen kadın hareketinin bir yansımasıdır. Feminizm ikinci dalgası 1960'lı yıllarda Batı'da yaşanırken Türkiye'nin bu dalgayı yaşaması ancak 20 yıl sonrasına tekabül etmektedir. Bu dönemde kendini feminist olarak tanımlayan kadınlar, kadınların yaşadıkları sorunların asıl nedeninin patriarkal devlet ve toplum yapısından ve bu yapının himayesindeki eğitim, hukuk, sağlık, bilim, aile ve güvenlik kurumlarından kaynaklandığı üzerinde durmuş ve bu yapının dayattığı cinsiyet rollerini sorgulamıştır (Arat, 2016; Çubukçu, 2004).

Kadın hareketi açısından 1980'li yıllar "feminist" sıfatıyla daha çok görünür olmak ve bu doğrultuda feminist bilinci yükseltmek faaliyetleriyle ön plana çıkmaktadır. Bunun en bariz göstergesi bu dönemde feminist yayınlarda görülen canlanmadır. İlk örnek 1983 yılında YAZKO (Yazar ve Çevirmenler Kooperatifi) tarafından çıkarılmış olan Somut Dergisi'dir. Derginin Kadın Sayfası'nda yapılan feminizm tartışmaları ile kadınlar kamusal görünürlük kazanmış ve bu tartışmalarda cinsiyetçi hiyerarşi, cinsel taciz, şiddet gibi konuları kadın bakış açısıyla ele almıştır (Çubukçu, 2004). 1987 yılında çıkan Feminist dergisi ve 1988 yılında çıkan Kaktüs dergisiyle birlikte feminist yayın daha da zenginleşmiştir (Bora, 2017; Kılıç, 1998). Kaktüs dergisini çıkaran kadınlar kendilerini sosyalist feminist olarak adlandırmıştır. Bu dergi 1988-1999 yılları arasında 12 sayı çıkartır. Dergide kuramsal tartışmalar, gündelik politik konular, diğer ülkelerdeki feminist mücadeleler gibi yazılar yer almıştır. Bu dergide ayrıca kadınların doğrudan tanıklıkları ve yapılan görüşmeler de yayınlanmıştır (Çubukçu, 2004). Feminist dergisi ise 1987-1990 yılları arasında 7 sayı çıkartır. Derginin amacı "Özel olan politiktir" sloganından yola çıkarak özel alana ait olan cinsellik, çocuk bakımı, aile içi şiddet gibi konularda yazılar yazmış ve teorik tartışmalara girmiştir. Dergiyi çıkaran kadınlar kendilerine radikal feminist olarak adlandırmıştır (Çubukçu, 2004; Durakbaşı, 2011).

1980'ler aynı zamanda örgütlenme ve kampanyalarda da bir canlanma dönemidir. 1979 yılında BM'de "Kadınlara Karşı Her Türü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW)" yürürlüğe girmiştir. CEDAW'ın Türkiye'de kabul edilmesi için 7000 adet imza toplanmış böylece 14 Ekim 1985 yılında sözleşme Türkiye'de yürürlüğe girmiştir (Çubukçu, 2004). Ocak 1989'da kurulan Ankara'da Kadın Dayanışma Derneği bünyesinde kadın hareketi konusunda bilinçlendirmek için Perşembe Grubu oluşmuştur.

Bu grubun önerileriyle Şubat 1989'da "Birinci Feminist Hafta Sonu" toplanır. Alınan kararlar çerçevesinde 1989 Kasım'ında "Cinsel Tacize Hayır" kampanyası başlatılır. Kadınların saldırılara karşı kendini korumaları için kadınlara mor iğneler verilmiştir (Arat, 2016). Yine 1989 yılında İstanbul Üniversitesi'nde "Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi" kurulmuştur. Daha sonra aynı üniversite bünyesinde "Kadın Çalışmaları Ana Bilim Dalı" açılarak yüksek lisans eğitimi vermeye başlanmıştır. İlerleyen zamanlarda diğer üniversitelerde de benzer merkez ve bölümler açılmaya başlanmıştır (Kolay, 2015). Kadınların 1980 darbesinden sonraki ilk kitlesel mitingi ise 1987 yılında Çankırı ilinde bir yargıcın bir kadının koca şiddeti sebebiyle açmış olduğu boşanma davasını "Kadının sırtından sopayı, karnından sıpayı etmeyeceksin" atasözünü gerekçe göstererek reddetmesiyle olmuştur. Bu durum üzerine kadınlar "Dayağa Karşı Kampanya" başlatmıştır. Kampanya çerçevesinde İstanbul, Ankara, İzmir gibi büyük şehirlerde festival, miting, konferans gibi etkinlikler düzenlenir (Çubukçu, 2004).

1990'lı yıllara gelindiğinde bu dönemin kısaca kurumsallaşma ve proje feminizmi şeklinde ilerlediği görülür. 1990'lardaki feminist hareket ataerki değerleri, kadınların hem özel hem kamusal alanda yaşadıkları eşitsizlikleri, ev içi şiddet, cinsel taciz ve bekaret testi gibi hak ihlallerini protesto etmek için sokak gösterileri, toplumsal kampanyalar ve oturma eylemleri düzenlemiştir (Acar ve Altunok, 2012: 82). Keza 1990 yılında Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı kurulmuştur. Vakfın temel amacı aile içi veya aile dışı şiddete maruz kalan kadınların sığınabilecekleri evler açmak, işletmek, kadınlara meslek kazanmalarına yardımcı olmaktır (Kılıç, 1998). Ayrıca Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı'nın kuruluşu da bu yıla rastlar (Bayraktar, 2019). 1996 yılında Nebahat Akkoç'un girişimiyle Kadın Merkezi (KAMER) kurulmuştur. KAMER devlet şiddeti ve aile içi şiddete karşı mücadele etmiş, kadınları güçlendirmeye ve onları korumaya çalışarak bilinçlendirme ile hukuki destek çalışmaları yapmış böylece kadınların ekonomik bağımsızlıklarını kazanmalarına katkıda bulunmuştur (Bora, 2017). 1995 yılında çıkmaya başlayan ve radikal feminist bakış açısıyla bir popüler söylem inşa etmeye çalışan Pazartesi dergisi, cinayet ve intiharlara, kadınlara yönelik her türlü şiddet, tecavüz ve sonrasındaki sorunlara daha kadından yana bakan, kadının özel alanına en fazla inen ve açık bir şekilde dile getiren ilk dergi olmuştur. Dergi her kesimden kadının yazdığı yazılardan oluşarak farklı kadın bakış açılarını okuyuculara sunmuştur (Kara, 2006). Dergi 2006 yılında yayın hayatına son verene

kadar kadınları ilgilendiren haberlerde derinleşerek, kadınları konuşturarak, olayları onların tanıklıkları üzerinden aktararak bir nevi alternatif gazetecilik yapmaya çalışmıştır (Bora, 2017).

Bu dönemde kadınların yaptıkları çabalar sonucunda artık kadın sorunu devlet kurumlarının, kamu politikalarının, STK'ların da üzerinde durduğu bir mesele haline gelmiştir. Kadınlar bu dönemle birlikte kendi kaderlerini kendilerinin tayin edebileceğini fark etmiş ve iki cins arasındaki eşitliğin sağlanmasının yolunun kendilerinin yapacağı mücadele ile olabileceğini düşünmeye başlamıştır. Geliştirilen feminist bilinç bir yandan kendi kurumlarını oluştururken diğer yandan da devlet politikalarına toplumsal cinsiyet boyutunu katma konusunda mücadele ederek kadın hareketinde önemli adımlar atmıştır. Yasalar çerçevesinde yapılan bu adımlar ideolojik olarak farklı konumlarda yer alan kadınların bir araya gelmesini sağlamış ve böylece feminist mücadelede birlikte hareket etmiştir (Kerestecioğlu, 2004: 75-77). 1990'larda kendilerini birbirlerine yakın hisseden kadınlar bir araya gelerek kadın grupları oluşturmaya başlamıştır (Kara, 2006).²⁷ Diğer taraftan kadın hareketinin hukuk alanındaki ortak mücadeleleri meyvelerini bu dönemde vermeye başlamıştır. Örneğin bu mücadele neticesinde tecavüze uğrayan kadının fahişe ise cezasının indirimini öngören TCK'nin 438. maddesi 1990 yılında kaldırılmıştır. Yine kadının çalışmasının kocasının iznine bağlı kılan Medeni Kanun'un 159. maddesi de iptal edilmiştir (Arat, 2016). Yine 1997 yılında kadının kocasının soyadıyla birlikte kendi soyadını da kullanabilmesinin önü açılmış, “bakire”, “dul”, “boşanmış” gibi tanımların nüfus cüzdanında yer alması son bulmuş ve zina Anayasa Mahkemesi kararıyla suç olmaktan çıkarılmıştır. Bu süreçte Yeni Medeni Kanun'un çalışmaları 1994 yılında başlamış ve 1 Ocak 2002 yılında yeni kanun yürürlüğe girmiştir (Kerestecioğlu, 2004). Yine 1990'larda iki yasal düzenleme gerçekleşmiştir. Birincisi kadın sığınaklarının birer sosyal hizmet kurumu sayılmasına ilişkin kanun değişikliği ve Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu (SHÇEK) Kadın Misafirhaneleri Yönetmeliği'nin çıkarılmasıdır. İkinci yasal düzenleme olarak 1998 yılında 4320 sayılı Aileyi Koruma Kanunu çıkarılmış ve bu

²⁷ Örneğin Kasım 1996'da Halime Güner'in başkanlığında kadın kuruluşları arasında iletişim sağlamak amacıyla Uçan Süpürge Limited Şirketi kurulur (Durakbaşı, 2011). 2009 yılında dernek statüsü kazanan Uçan Süpürge, 2017 yılında Uçan Süpürge Vakfı'na dönüşmüştür (Uçan Süpürge Vakfı, 2020).

kanunla kadına ve çocuklara yönelik aile içi şiddete dair önlemleri içermektedir (Kerestecioğlu, 2004).²⁸

Ayrıca 1 Ocak 2002 tarihli Yeni Medeni Kanun da bu mücadelelerin getirdiği önemli bir kazanım olmuş; bu kanunla “Aile reisi kocadır” hükmü değiştirilmiş, “Evlilik birliğini eşler beraber yönetirler” hükmü yer almış; evlilik birliğinin temsili eşlerin her ikisine verilmiş; eşlerden birinin meslek ve iş seçiminde diğerinin iznini almak zorunda olmadığı belirtilmiş; vesayeti kabul yükümlülüğünü sadece erkek ve koca için öngören madde kadın-erkek eşitliğini zedelediği için tamamen kaldırılmış; Eski Medeni Kanun’a göre evin ve çocukların geçimi kocaya ait iken, Yeni Medeni Kanun’da, “Eşler, birliğin giderlerine güçleri oranında emek ve malvarlıklarıyla birlikte katılırlar” şeklinde düzenleme yapılmıştır (Kadınlara Yönelik Yasal Düzenlemeler, 2020). Diğer taraftan 2003 yılında yürürlüğe giren Yeni İş Kanunu ile çalışanlara dil, din, ırk, cinsiyet, siyasi düşünce, engellilik, felsefi inanç gibi nedenlerle ayırım yapılamayacağı belirtilmiştir (Öztürk, 2020). 2004 yılında ise Anayasa’nın 10. maddesine “Kadınlar ve erkekler eşit haklara sahiptir. Devlet bu eşitliğin hayata geçmesini sağlamakla yükümlüdür” ibaresi eklenir (Kadınlara Yönelik Yasal Düzenlemeler, 2020). 2005 yılına gelindiğinde Yeni Türk Ceza Kanunu yürürlüğe girmiş ve kanun eşitlik, cinsel istismar, cinsel taciz, çocuk düşürme, cinayet, kaçırma gibi konularda önemli düzenlemeler yapmıştır (Öztürk, 2020).

Diğer taraftan bu dönem aynı zamanda üçüncü dalga feminizmin dolaylı ya da doğrudan bir yansıması olarak feminist hareket içerisindeki farklılaşmanın da hem teoride hem de pratikte ortaya çıktığı bir dönemdir. Özellikle 2000’li yıllarla birlikte kadın hareketi içerisinde kimlik, sınıf, etnik, cinsel yönelim gibi farklılıkların göz ardı edilmemesi gerektiğine ilişkin bir vurgu oluşmaya başlamıştır. Bu süreçte Kürt kadınlar ve Türk

²⁸ Keza 28 Ekim 1990 yılında Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı’na bağlı Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü (KSSGM) kurulmuş ve Haziran 1991 yılında Başbakanlığa bağlanan müdürlüğe ilk defa kadından sorumlu bir devlet bakanı (Güler İleri) atanmıştır (Kara, 2006). 6 Temmuz 1991 tarihinde Türkiye’nin ilk kadın valisi Lale Ataman Muğla’da görevine başlamıştır. 13 Haziran 1993 yılına gelindiğinde yapılan seçimde DYP Genel Başkanı Tansu Çiller ilk kadın başbakanı olmuştur (Sezer, 2018). 1995 yılında Güneydoğu Anadolu Projesi Kalkınma İdaresi Başkanlığı tarafından o bölgede yaşayan kadınların durumunun iyileştirmek ve kalkınma sürecine eklenmesi amacıyla Şanlıurfa’da Çok Amaçlı Toplum Merkezi (ÇATOM) açılmıştır. 2000 yılına girildiğinde bölgede kurulan merkezlerin sayısı 21’e ulaşmıştır (Kadınlara Yönelik Yasal Düzenlemeler, 2020). Diğer taraftan Haziran 1999’da Türkiye Barolar Birliği Kadın Hakları Komisyonu (TÜBAKKOM) kurulmuştur. İlk zamanlarda sadece birkaç şehirde bulunan bu komisyon günümüzde her ilin barosunda vardır (Sezer, 2018).

kadınlar, İslami ve Laik kadınlar, lezbiyen kadınlar ve heteroseksüel kadınlar da daha fazla görünürlük kazanmaya başlamıştır. Feminizmin bu farklılıkları yok saymak yerine bu farklılıkların altını çizerek bu farklılıklarla ve ortak hedeflerle birlikte mücadele etmesi vurgusu ön plandadır (Sezgin, 2014). Özellikle Kürt kadın hareketi, İslami kadın hareketi ve LGBTİ+ hareketlerinin kendi özgünlüklerini vurgulamaya başlaması ve daha fazla görünür hale gelmesi bu döneme rastlamaktadır. Kürt kadın hareketi başlarda feminizmi reddetse de sonrasında sahiplenmiş ve özellikle 1996'da yayın hayatına başlayan Roza dergisi Kürt muhalefatinin içerisinde feminist söylemin yaygınlaşmasında önemli rol oynamıştır. Bu dergi yalnızca Kürt ataerkil geleneğini sorgulamamış, aynı zamanda hareket içerisinde kadın meselesinin ulus ve sınıf meselesine indirgenmesini de eleştirmiştir. Benzer şekilde Jujin (1997) dergisinin de kadının kurtuluşunu ve saygınlığını cinsiyetsizleşmeye bağlayan anlayışı eleştirdiği görülmektedir (Bora, 2017). Bu dönemde İslami kadın hareketi de ezilmişliğinin nedeninin İslamiyet'ten değil geleneklerden kaynaklandığını dile getirmiştir. Erkeklerin kadınlara atfettikleri ev kadınlığı ve çocuk bakımı gibi rollerin aslında İslam'dan çok geleneksel olduğunu ve kadınları kamusal yaşamdan alıkoyduğunu ileri sürerek geleneksel rolleri eleştirmiştir. Ayrıca İslami kadın hareketinin üzerinde durduğu diğer bir konu da "başörtü"dür ve bu hareket başörtünün kamusal alanda yasaklanmaması gerektiğini dile getirmiştir (Çaha, 1996: 192-193). Yine 1990'ların ilk yarısında eşcinselliğin bir hastalık olarak görülmesiyle mücadele eden ve heteroseksizm eleştirisine odaklanan bir eşcinsel hareketin de geliştiği görülmektedir. Eylül 1994 yılında Türkiye'nin ilk gay ve lezbiyenler dergisi KAOS GL'nin yayınlanmaya başlaması, 2006 yılında ilk trans hakları derneği olan Pembe Hayat LGBTİ Dayanışma Derneği'nin kurulması bu yöndeki önemli adımlar olmuştur (Bora, 2017).

3.2. TÜRKİYE'DE İSLAMCI KADIN HAREKETİ VE İSLAMİ FEMİNİZME GİDEN YOL

Türkiye'de kadın hareketi açısından 1980'li yıllar kırılmanın yaşandığı yıllar olmuştur. Türkiye'de Osmanlı'nın son döneminde başlayan, Cumhuriyet'in ilk yıllarında Kemalizm'in kadın politikaları ile devam eden daha sonra ise pek varlık gösteremeyen kadın hareketleri 1980'li yıllarda yeniden gündeme gelmiştir. Bu yıllarda kadınlar belli düzeylerde toplumsallaşarak kamusal alanlarda görünürlük kazanmıştır. Bu yıllardan sonra kurumsallaşma ve proje feminizmi şeklinde ilerleyen kadın hareketi her yere, her

konuya ve her alana girerek yaşadıkları sorunlara farklı çareler bulmaya başlamıştır. Bu çabalar meyvesini vermiş ve kadın sorunu artık devlet kurumlarının, kamu politikalarının, STK'ların da üzerinde durduğu bir mesele haline gelmiştir. Kadınlar bu dönemle birlikte kendi kaderlerini kendilerinin tayin edebileceğini fark etmişler ve iki cins arasındaki eşitliğin sağlanmasının yolunun kendilerinin yapacağı mücadele ile olabileceğini düşünmeye başlamıştır. Bu süreç tezimizin ana konusu olan “İslamcı” kadınları da etkilemiş, 1970’li ve daha önceki yıllarda “kadın” kimliği yerine daha çok “Müslüman” kadın kimliğiyle ön planda olan İslamcı kadınlar bu dönemle birlikte “kadın” kimliklerini daha bir ön plana çıkarmaya başlamıştır.

Türkiye’deki İslamcı kadınlar arasındaki ilk feminist eğilimler konuşulurken İslami feminizm kavramının çok fazla kullanımda olmadığı görülmektedir. Bu kavram Türkçeye çevrilirken bir değişkenlik göstermekte ve kavram İslami ya da İslamcı feminizm şeklinde dönüşüme uğramaktadır. Bu çevirileri kullanan çalışmalar incelendiğinde İslamcı harekete ilişkilendirilmenin yetersiz olduğu görülmektedir. Güç’e (2019: 395-396) göre bu durum, İslami feminist söylemin ıslahatçı bir yaklaşım olarak yorumlandığına ve kadın hareketinden bağımsız, daha etraflı bir kullanım olarak idrak edildiğine işaret etmektedir. İslami feminizm söylemi, diğer feminizmler gibi uygulandığı topluluklar ve ülkelere göre çeşitlilik göstermektedir. Türkiye’de İslami feminizm söyleminin toplumda oynadığı rolleri, teorik temellerini ve aktivizmini anlamak için ülkedeki İslamcı kadın hareketinin günümüze kadar geçirdiği evreleri bilmek gerekmektedir.

İslamcı kadınlar üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde genelde ikili bir ölçümlemenin olduğu göze çarpmaktadır. Örneğin Zehra Yılmaz (2015: 20-24) birinci ve ikinci dönem şeklinde değerlendirdiği İslamcı kadın hareketinde birinci dönemi 1970 ve sonrası dönemde etkili olan İslamcı kadın yazarlarının oluşturduğu dönem, ikinci dönemi ise 1990 sonrası dönemde etkili olan yazarların oluşturduğu dönem olarak nitelendirmektedir. Yılmaz’a göre (2015) birinci dönemde etkili olan isimler, Şule Yüksel Şenler, Münire Yazar, Gülsen Ataseven, Sevim Asımgil, Hümeysra Ökten, Fatma Çalikkaya, İmran Müberra Önal, Atiye Akyıl, Bakiye Marangoz, Türkan Özkul, Fakiye Güleç, Leyla Çonkar, Nuriye Çakmak ve Mevhibe Kor iken; ikinci dönemde etkili olan kadınlar Nazife Şişman, Halime Toros, Hidayet Şefkatli Tuksal, Fatma Karabıyık Barbarasoğlu, Yıldız Ramazanoğlu, Cihan Aktaş, Sibel Eraslan, Mualla Gülnaz ve Ayşe

Böhürler gibi isimlerden oluşmaktadır. Elifhan Köse (2014: 7-9) ise dindar kadın edebiyatı ile ilgili yaptığı çalışmasında bu alanı iki dönem şeklinde incelemiş ve 1990 öncesi ve sonrası olarak ikili bir tarihlendirme yaparak 1990 öncesi ve sonrası dindar kadın edebiyatı şeklinde bir ayrıma gitmiştir. Sevda Alankuş Kural (1997) ise İslamcı kadınları “geleneksel İslamcı çizgisini taşıyanlar” ve “radikal islam profilini taşıyanlar” olarak ayırmıştır. Gülşen Çakıl Dinçer (2017: 104-112) ise konuyu İslamcı kadınların feminizm ile ilişkisi bağlamında inceleyerek “feminizme mesafeli duruş”, “feminizmle ilişkilene” ve “kadının insan hakları söylemi” şeklinde bir ayrıma gittiği görülür. Hidayet Şefkatli Tuksal (2020: 216-238) ise Müslüman kadın hareketinin değerlendirmesini yaparken “1970’lerde Dindar kadınların örgütlenme modelleri”, “1995 konferans ve platformlar yılı”, “2003-2013 kadın buluşmaları” ve “Kadın hakları mücadelesinde 2013 sonrası yeni oluşumlar” şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır. Eraslan’a göre dindar/İslamcı kadınlar 1968’lerde edebiyat dünyasında aktif rol oynamış, 1970’lerde üniversite okumaya karar vermiş, 1990’larda siyasi partilerde etkili olmuş ve 1994’ten itibaren ise kurumsallaşma çalışmalarına girişmiştir. Böylece İslamcı kadınlar “bacıdan bireye”, “objeden vatandaşa”, “cemaatten sivil”, “ötekenden merkeze” doğru bir süreç geçirmiştir (Eraslan, 2011: 245).

Türkiye’deki İslami feminist anlayış ve faaliyetlerini, diğer ideoloji ve hareketlerde olduğu gibi tek tek zaman aralıklarıyla tarihi süreç içindeki gelişimini incelemek mümkün olmamaktadır. Ancak birbirleri arasındaki süreklilik ve değişiklikleri göz önünde bulundurarak ve yukarıda bahsedilen çalışmalar ışığında bu çalışmada öncelikle İslamcı kadın hareketi “1970-1990 Arası Yıllar: Feminizme Mesafeli Duruş”, “1990-2000’li Yıllar: Feminizmle İlişkilene” şeklinde bir değerlendirme yapılmıştır. Bu değerlendirme ile ülkedeki İslami feminizm söyleminin oluşum sürecinde İslamcı kadınların rolleri irdelenmeye çalışılmıştır. Daha sonra “Topyekün Redden İslami Feminizme” şeklinde bir inceleme ile Türkiye’de müstakil bir İslami feminist söylemin olasılığı tartışılacaktır.

3.2.1. 1970-1990 Arası Yıllar: Feminizme Mesafeli Duruş

Türkiye’de İslamcı kadın hareketi varlığını 1960’lı yıllarda sezdirmiş ve 1980’lerin sonu ile 1990’ların başında görünürlük kazanarak İslam ve feminizm sözcükleri bir arada kullanılmaya başlanmıştır. Türkiye’deki İslami feminizm hareketi ülkenin tarihsel, siyasal ve toplumsal değişim süreçleriyle beraber şekillenmiştir. 1970 ve

1990'lı yıllar arasında İslamcı kadınlar kendilerini feminizmle ilişkilendirmekten kaçınmıştır. Bu yıllardaki kadınlar daha çok iyi bir ev hanımı, annelik ile eğiticilik rolleri ve iyi bir Müslüman kadın olmanın yolları üzerine yoğunlaşmıştır. Bu dönemde kadınlar “Müslüman” kimliğini daha ön planda tutmuş ve “kadın” kimliğini geri planda bırakmıştır. Yılmaz'ın (2015) birinci dönem olarak adlandırdığı bu dönemde kadınlar seküler sistemle mücadele içinde olmuş, kadın meselesi üzerine çok konuşmamış hatta bu safhada erkeklerle birlikte hareket ederek erkekleri tamamlayanlar olarak ikincil rolleriyle ön plana çıkmıştır. İslamcı kadınlar arasında, İslam dininde kadının ikincilleştirilmesi gibi bir durum olmadığı için feminizme de gerek yoktur anlayışı hakimdir.

Nitekim bu dönemde bu anlayışın en belirgin göstergesini İslamcı kadınların elinden yazılan romanlar oluşturmuştur. Bu romanlar “hidayet romanları” olarak anılmıştır. Bu romanlarda İslami yaşam tarzını benimsemeyen bir kızın veya bir erkeğin hayatındaki huzursuzluğu İslam'a dönerek huzura çevirmesi ve etrafındaki çatışmalar konu edinmektedir. Bu romanlar Bora'nın (2017: 801) tabiriyle, “modern şehir hayatının yozluğundan ve anlamsızlık duygusundan, hidayete ererek -ve kapanarak- kurtulan genç kızların” hikayelerini anlatmaktadır. Bu romanlar incelendiğinde kadın olmakla ve dindeki ataerkilliği sorgulamakla ilgili herhangi bir unsurun bulunmadığı göze çarpmaktadır. Milli Selamet Partisi'nin 1970'lerde etkin olması ve bu nedenle imam hatip okullarının sayısının artması, bu okullarda kız öğrencilerin kabul edilmesi beraberinde kızların okullaşma oranında ciddi anlamda bir artışa sebebiyet vermiştir. Bu dönemle birlikte üniversitelerde başörtülü öğrenciler görünmeye başlanmıştır. Bu dönemde etkili olan Müslüman kadın yazarlardan Şule Yüksel Şenler'in örtünme biçimi olan “Şulebaş” modeli de çok popüler olmuştur (Şefkatli-Tuksal, 2020: 231). Şule Yüksel Şenler, bu dönemde etkili olmuş ve ülkenin her karışını gezerek kadınlara hicap, örtünme çağrısı ve iffet gibi konularda konferanslar vermiştir (Bora, 2017: 801).²⁹

Yine bu dönemle birlikte üniversite mezunu, uzmanlığını eline alan, dindar kadın topluluğu oluşmaya başlamıştır. Bu topluluğun sesi mahiyetinde bir dernek olan Hanımlar İlim ve Kültür Derneği 1973 yılında kurulmuştur. Derneğin yayın organlığını

²⁹ Nitekim 1990'lı yıllarda üniversitelerdeki başörtü sorununun filizlenmesi bu döneme tekabül etmektedir.

da 1976 yılında çıkarılan “Şadırvan” dergisi yapmıştır (Bora, 2017: 801). Üç ayda bir yayınlanan dergi son sayısını Nisan 1980 yılında vermiştir. Dindar kadınlara dair söylem üreten dergi misyonunu “Beşikten mezara kadar ilim tahsil ediniz” sloganı ile ifade etmiştir. Dindar kadın kimliğinin oluşumunda fikri ve dini olarak katkıda bulunan derginin yayın hayatı kısa sürmüştür.

1980’li yıllara gelindiğinde ise İslamcı kadın dergilerinde bir artış meydana geldiği görülmektedir. Yine bu dönemdeki dergiler feminizmle aralarına bir mesafe koymuş ve kadınlık kimliğini yine geri planda bırakmıştır. Bu dönemde İslamcı kadın dergilerinin sayısının artması, diğer İslamcı dergilerde kadınlar için özel sayfa ve alana yer verilmesi gibi etkenler İslamcı hareketin kadınlara ulaşmasına imkân vermiştir. Bu dergiler arasında önemli bir yeri olan yayınların başında Kadın ve Aile, Mektup ve Bizim Aile dergileri gelmektedir. Kadın ve Aile dergisi, İslamcı kadınların çabaları sonucunda 1985 yılında yayın hayatına başlamıştır (Arat, 1993: 101). Feride Acar, bu üç İslamcı derginin incelemesini yaptığı makalesinde Kadın ve Aile dergisindeki yazıların kadınlara evlerinde oturmaları, daha iyi bir ev kadını olmak için kocalarının kazançlarını iyi değerlendirmeleri gerektiği üzerine vurgulamaktadır. Ona göre bu dergide, eğitim konusunda karma eğitime karşı çıkan bir yazı çok bulunmamaktadır (Acar, 1993: 84). Kadın ve Aile dergisi hayatı, ailesi, çocukları ve kocasının mutluluğu ile sınırlanmış, dinle pekiştirilen bir mahkûmiyeti olan ev kadınlarına seslemektedir. Dergiye göre yasaklar ister doğru ister yanlış olsun ya Allah’ın emri ya da Muhammed’in tercihi olarak dile getirilir. Dergide kürtaja karşı çıkılır. Boşanma kötülenir. Boşanma dergiye göre aile hayatının çözülmesi ve evsiz çocuklar demektir (Arat, 1993: 107-108). Kadın ve Aile dergisi dini ideolojisi çerçevesinde çoğulculuğu desteklemiştir. Değişik milletlerden kadınların çoğulculuk anlayışı ile yardımlaşma içinde bulunması sadece ortak dini bağlara dayandırılır (Arat, 1993: 111). Dergide Müslüman kadınların sorunlarına karşı duyarlı olunmaya çalışılmakta ancak Müslüman olmayan ülkelerdeki kadın sorunlarına veya sosyolojik açıdan farklı kadınların (işçi/köylü vb.) problemlerine karşı duyarsız kaldığı görülmektedir.

Bir başka İslamcı dergi olan Mektup dergisi, 1983 yılında yayın hayatına başlamış ve aylık satışları yetmiş binlere dayanan bir yayın olmuştur. “Kadınların kaleminden kadın erkek herkese” sloganıyla piyasaya çıkmıştır. Dergi İslam tarihini erkekler kadar

kadınların da yazdığını dile getirmiş ve kadınlık tarihi ile ilgili dini araştırmaları ve dini-tarihi kadın potrelerini gündeme getirmiştir (Eraslan, 2011: 252). Derginin yayın yönetmenliğini Emine Şenlikoğlu üstlenmiştir. 1988 yılında yayın hayatına başlayan Bizim Aile dergisi ise ev içi hayat ve görevlerle ilgili yazılar yazmıştır. Bu yayınlar kadınlara yönelik İslamcı dergilerdir (Bora, 2017). Kadın ve Aile ile Mektup dergiler karşılaştırıldığında; Kadın ve Aile dergisinde geleneksel eş-anne-ev kadını rolü içinde yaşayan “İslam’ı yaşayan”, iyi Müslüman yetiştiren kadın imajı görülürken; Mektup dergisinde mücadele eden, inancı uğruna her türlü zorluklara göğüs geren, İslami “tebliğ-i” kendine amaç edinen bir kadın imajı görülmektedir. Mektup dergisinde "mücahide" rolü kadının ev dışı rollerinden biri olarak görülmektedir (Acar, 1993: 85). İslamcı kadın dergileri olan Kadın ve Aile, Mektup ve Bizim Aile dergilerinde kadınlara verilen mesajların iki önemli boyutu kadınlarla erkeklerin toplum içindeki birbirlerine karşı konumu ile Batı Karşıtlığıdır. Bu dergilerde ideal Müslüman kadın Batılılaşmış kadın imajına karşıtlığı ile sunulmaktadır (Acar, 1993: 86). Bütün bu İslamcı dergilerde ev kadınlarına seslenildiği, doğru olup olmaması sorgulanmaksızın kadınların yapması gereken görevleri dini bağlayarak ya Allah’ın emri ya da Muhammed’in tercihi olarak dile getirildiği ve İslam’ı yaymak ve inancı uğruna her türlü zorluğa göğüs geren bir kadın portresinin çizildiği görülmektedir. Bu dergilerde kadın ve erkek arasındaki eşitlik cinslerin birbirlerini tamamlayıcısı olarak algılanmıştır. Dergilere göre Batı toplumlarında üretilmiş olan kadın ve erkek eşitliği kavramı kadına daha fazla yük bindirmiş ve ezilmelerine sebebiyet vermiştir. Onlara göre İslam’da önemli olan eşitlikten çok adalettir.

İslamcı kadınların çıkardığı bir diğer dergi de 1988-1989 yılları arasında Mualla Gülnaz ve arkadaşları tarafından çıkarılan “Ayça” isimli dergidir. Daktilo veya elle yazılıp çoğaltılan bu dergide Müslüman kadınların sorunlarını tartışılmış, evlilik içindeki zorbalık ve sömürü eleştirilmiş ve başka bir dünyanın hayalini kurulmuştur (Şefkatli-Tuksal, 2020: 226). Bu dergi kadrosunda olan Müalla Gülnaz, Cihan Aktaş, Yıldız Ramazanoğlu gibi isimler feminizmin tahlil yöntemlerini, eleştirilerinden yararlanmış fakat son halde feminizmin Batılı bir ideoloji olduğu için İslami dünya görüşüne bağlı

kalmayı tercih etmişlerdir. Daha sonraki dönemlerde de bu kararlı tavırlarını korumuşlardır (Çakır, 2000: 46-47).³⁰

1987 yılında kurucularının tamamının kadın olduğu ve kurucuları arasında Asiye Dilipak'ın da olduğu İslami kesimde Cumhuriyet döneminin ilk derneği olan “Öğrenci Velileri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği” kurulmuştur. Dernek kız öğrencilere eğitim bursları ayarlamak, yiyecek ve barınma ihtiyaçlarını gidermek ve başörtülü öğrencilerin eğitim haklarını takip ederek içinde bulundukları hukuk mücadelelerinde gerekli parasal ve hukuk desteği amacıyla kurulmuştur (Eraslan, 2011: 253).

Türkiye’de İslamcı kadınlar ilk olarak 17 Mart 1987 yılında Ali Bulaç’ın Zaman gazetesinin “İnsanlar ve Hayat” adlı sayfasında yazmış olduğu “Feminist Bayanların Aklı Kısa” adlı yazısına 1 Eylül 1987 tarihinde aynı gazetede Mualla Gülnaz’ın yazdığı “Ali Bulaç’ın Düşündürdükleri” , Tuba Tuncer’in “Kimin Aklı Kısa?”, 15 Eylül 1987 tarihinde Mualla Gülnaz’ın “Biz Kimiz?” ve “Yolun Sıfır Kilometresinde” adlı yazıları, Elif H. Toros’un “ Feminist Kime derler?” adlı yazısı ve Tuba Tuncer’in “Kadın, yine kadındır” adlı yazısı, Yıldız Kavuncu’nun 29 Eylül 1987 tarihinde yazdığı “İslam’da kadın ya da ipekböceği” adlı yazıları ile karşı çıkarak kendilerinden söz ettirmeye başlamışlardır (Gürhan, 2010: 379). Bulaç yazısında feministleri erkeklere karşı bir isyan hareketi olarak tanımlamış ve onları lezbiyenlikle, dünyanın sonunu getirmekle itham etmiştir. Zaman gazetesinde çıkan bu tartışmayı “Nokta” dergisi “Türbanlı Feministler Dosyası” adıyla gündeme getirmiş böylece tartışma gazetenin sınırlarını aşarak feminist çevrelerce de duyulmuştur (Şefkatli-Tuksal, 2020: 223). Tepki gösteren bütün kadınlar artık kendilerine yapılan tahakküme karşı gelmeye başlamış ve Müslüman toplumlarda var olan ataerkil baskıyı ve bu baskıları yok sayan erkek zihniyetini Ali Bulaç’ın yazdığı yazıyı cevap vererek eleştirmişlerdir. Böylece bu gelişmelerle beraber İslami Feminizm terimi de gelişigüzel kullanılmaya başlanmıştır. Sonuç itibariyle; 1970-1990 yılları arasında Müslüman kadınlar daha çok hidayet romanları yazmışlar ve hidayete eren genç kız ve erkeklerin yaşadıkları süreçlerden bahsetmektedirler. Bu dönemde kurulan derneklerde Müslüman kadınların eğitim, burs, barınma ihtiyaçları için çalışılmıştır. Bu dönemde yayınlanan İslamcı dergiler

³⁰ Nitekim İslami feminizm söylemi, feminizmin kullandığı kavram ve argümanlardan yararlanmakta ve en nihayetinde asıl kaynaklarının İslam kaynakları olduğunu dile getirmektedir. Türkiye’de de İslami feminizmin izleri bu dönemlerde ortaya çıkmış ve şekillenmiştir.

geleneksel anne-eş rolü, ideal Müslüman kadın tiplerinin nasıl olması gerektiği, daha iyi bir ev hanımı olmak için yapılması gerekenler üzerinde durmuştur. Ancak bu dönemdeki kadınlar ne gelenekle ne de İslam adına kendilerine dayatılan kurallara karşı bir tavır takınmıştır. Din ile dindeki geleneksel eril yapı ile herhangi bir sorgulama içine girmemişlerdir. Bu dönemde Müslüman kadınlar üniversitelerde başörtüleriyle eğitim hakkı için mücadele içine girmiştir. İslamcı kadın hareketinin oluşumuna zemin hazırlayan bu kadınlar zamanla eğitimleri için yurtdışına gitmiş ve orada feminizm hareketinin de etkisiyle bilinçlenmeye başlayarak İslamcı kadın hareketinin 1990'lı yıllarda örgütlenmesine sebebiyet vermiştir. Nitekim bu durum ilerleyen sayfalarda daha ayrıntılı olarak işlenmektedir.

3.2.2. 1990-2000'li Yıllar: Feminizmle İlişilenme

1980'li yıllarda Müslüman kadınlar kamusal hak talepleri, mağdurluk ve dışlanma terimleri üzerinden hareket etmekte iken 1990'lı yıllara gelindiğinde hareket kurumsallaşmaya başlamış ve kadın duyarlı bakış açısı oluşmaya başlamıştır (İlyasoğlu, 1996: 63).³¹ Bu dönemde bir grup İslamcı kadın, İslami yaşam tarzında kadının mevcut yerini tartışmaya başlamış ve İslam tarihini sorgulamaya, Müslüman toplumlarda kadının ezilmişliğini, erkeklerin önyargılı yorum ve uygulamalarına bağlamıştır (Arat, 1993: 104). Bu dönemden sonra İslamcı kadınların toplum içindeki edilgen ve ikincil rolü değişime uğrayarak daha çok aktifleşmeye ve ön plana çıkmaya başlamıştır. 1980'li yıllardaki İslamcı kadınlardan farklı olarak artık İslamiyet'te ve toplumda kadının yeri sorgulanmaya başlanmış ve aynı zamanda dindeki ataerkil yapı da sorgulamaya açılmıştır. Bu ataerkil yapının sorgulanmasının diğer ülkelerde ortaya çıkan (İran, Mısır, Malezya vb.) ve İslamcı kadınların oluşturduğu İslami feminizm söylemine benzer şekilde ve hemen hemen aynı dönemde Türkiye'de de ortaya çıktığı görülmektedir.

Bu yıllarla birlikte İslamcı kadın hareketinin can damarı denilebilecek 1980'li yıllardan itibaren bu hareketin içerisinde önemli bir yer teşkil eden ve İslamcı kadının kamusal alanda görünürlük kazandıran bir olgu olan başörtü gündeme gelmiştir. Zamanla kadınların özgür iradesi veya kişisel tercihi olarak kabul edilen başörtü bir bakıma İslamcı kadınların varolma meselesi haline gelmiştir. Ayrıca bu dönemde İslamcı

³¹ Muhtemelen bu hareketin kurumsallaşmasında dönemin diğer kadın hareketlerinin de kurumsallaşmasının başlaması etkili olmuştur.

kadınlar konferanslar, platformlar ve kadın buluşmaları gerçekleştirmiştir. Tezimizde bu konuları ayrı başlık altında değerlendirmek daha aydınlatıcı olacaktır.

3.2.2.1. Siyasal ve Toplumsal Bir Kimlik: Başörtü

Türkiye’de başörtü tartışmaları Osmanlı dönemindeki modernleşme çabalarının yaşandığı döneme kadar geriye gidebilmektedir. Osmanlı’daki modernleşme döneminde kadınların kentsel yaşamda daha çok görünmesi muhafazakar kesim tarafından hoş karşılanmamıştır. Daha önce de belirtildiği gibi bazı hocalar örtü kullanmayan kadınların yüzüne tükürmüş, faytonlarını taşlamış ve bu eylemlerini de bir din borcu olarak görmüştür (Göle, 1991: 71). Her dönemde olduğu gibi bu dönemde de değişimi olumsuz bulan ve kadının haklarının düzeltilmesi yönündeki bu adımları hoş karşılamayan kesimler bulunmaktadır. 1908-1919 yılları arasındaki Meşrutiyet döneminde etkili olan İslamcı, Batıcı ve Türkçü akımların gündeminde cariyelik, çok karılılık gibi konulardan sonra gündemine aldıkları ve en çok tartıştıkları konu tesettürdür. Bu dönemde kadınların kıyafetleri modernleşme yanlısı olup olmadığını anlamak konusunda ipucu vermektedir (Göle, 1991: 64). Cumhuriyetle birlikte kadınların giysileri bu kez modernleşmenin göstergesi olmuş ve bu dönemde kadınların batılı tarzda giyinmesi özendirilmiştir. “Çağdaş medeniyetler seviyesine ulaşmak” gayesiyle Kemalizm İslami kültürü yansıtan öğelerden sıyrılmak ve kadını ikincilleştiren anlayışa son vermek için kadına karma eğitim, siyasi haklar, meslek edinme gibi olanaklar sağlamış ve İslami kültürü yansıtan peçe ve çarşafın giyilmesinin önüne geçmeye çalışmıştır (Çakıl-Dinçer, 2021: 136). Bu dönemden sonra kadınların örtüleriyle gündeme gelmesi üniversiteye giden başörtülü kadınların sayısındaki artışla birlikte 1970’li yıllara rastlar.

Dinin sosyal hayattaki en görünür biçimlerinden biri olan başörtü İslamcı kadınlar arasında bir direniş ve özgürleşme imkanı olarak nitelendirilmiştir. Acar ve Altunok’a (2012) göre, “Başörtü” kavramı toplum tarafından farklı olarak anılmaktadır. Bu anılma kimilerince gelenek, kimileri için modernlik, bazılarının gözünde toplumsal baskı iken bir kısımda bireysel tercih olarak kabul etmiştir. Aksoy’a (2005: 16) göre başörtü, laik kesim tarafından türban olarak adlandırılıp siyasi bir simge olarak görülmekte iken İslamcı kesim açısından ise dini bir vecibe olarak nitelendirilmektedir.

Başörtü meselesi 1980’lerin sonlarından itibaren feminist hareket içinde keskin bir ayrışmaya neden olmuştur. Bu dönemde Türkiye’de kadın açıklık ve kapalılık ikilemi

ile ideolojik karmaşanın merkezinde anlamlandırılmaya çalışılmıştır ve başörtü kimlik kargaşasının sembolik bir aracı haline gelmiştir. Aynı zamanda başörtülü/turbanlı kadının bu yeni durumunda dine merkezi bir önem atfedilmiştir (Subaşı, 2000: 63). Üniversitelerde eğitim gören kız öğrencilerin kamusal alanlarda görünme mücadeleleri, siyasallaşan istekleriyle İslamcılığın bir aktörü haline gelmelerine neden olmuştur (Subaşı, 2000: 64). Nitekim Mart 1994 yılında yerel seçim çalışmalarında örtünme bir siyasi propaganda sayılmıştır. Seçim sonucunda Refah Partisi büyük başarı elde ederek İstanbul ve Ankara gibi büyükşehirlerin yanında birçok şehrin belediye başkanlıklarını kazanmıştır (Sezer, 2018). 1994 yılındaki yerel seçimlerde Müslüman kadınlar Refah Partisi (RP)'nin seçim çalışmalarında aktif rol oynayarak ilk kez siyaset mecrasında büyük yığınlarla katılım sağlamıştır. 1994 yerel seçiminde kadınlar en çok Recep Tayyip Erdoğan'ın adaylığını koyduğu İstanbul belediye başkanlığı seçiminde etkili olmuştur. Müslüman kadınlar bu seçimde bir ilke imza atarak ev ev gezmiş ve oy toplamıştır. 1994 yerel seçiminde kullanılan bu yolu 1995 seçiminde de kullanan RP'ye 6 yılda 1 milyon Müslüman kadın üye olmuştur. Ülkede bu sayıya o döneme kadar hiçbir parti erişmemiştir (Yılmaz, 2011: 807). Böylece İslamcı kadınlar başörtüleriyle siyasetin göbeğine oturmuş ve hiç olmadığı kadar siyasallaşmıştır.

1980 yılında yaşanan darbeden sonra çıkarılan yasa ile kamu kuruluşlarında ve eğitim alanında başörtünün yasaklanması özellikle 1980'lerin ortalarından itibaren tartışmalara sebep olmuş ve 28 Şubat süreci ile bu tartışmalar zirve yaşamıştır (Öztürk, 2020). Üniversitelerde başörtü yasağı uygulanması nedeniyle eğitim gören öğrenciler güvenlik ekiplerince baskıya maruz bırakılmış ve “İkna odaları”nda başörtülerini çıkartmaya zorlanmıştır (Al Jazeera, 2013). Başörtünün yasağının üniversitelerde uygulanması kolektif bir direnişe sebebiyet vermiştir. Bu durum tarihe “Başörtü eylemleri” olarak girmiş ve bir İslamcı kadınların özgürleşme arayışı olarak nitelendirilen bir sürece girilmiştir. 28 Şubat 1998 süreciyle birlikte başörtü yasakları had safhaya ulaşmış üniversitelerde başörtü yasaklarının uygulanması ile bu duruma karşı çıkan kadınlar eylemler düzenleyip inançlarını özgür bir biçimde yaşamak istediklerini yaptıkları eylemlerde vurgulamıştır (Koçak, 2015: 4). İlk olarak 1998 senesinin yaz ayında başörtü yasağını protesto etmek için Ankara’da “beyaz yürüyüş” , İstanbul’da ekim ayında ise “Başörtü için el ele” zincirleri yapılmıştır (Bora, 2017: 808). Böylece İslamcı kadınlar bu süreçte inandıkları uğruna mücadele etmiş ve başörtünün serbest olabilmesi

için eylemler düzenlemiştir. Bu da İslamcı kadın hareketinin eylemsel yönünü pekiştirmiştir. Bu zamana kadar geri planda olan İslamcı kadınlar artık ön planda yer almış ve bu durum kendilerine olan güvenlerini de arttırmıştır.

Başörtü eylemleri hem seküler feminist kesim tarafından hem de İslamcı kesim tarafından farklı bakış açılarıyla değerlendirilmiştir. Seküler feministler genellikle başörtüye Bora'nın (2017: 810) belirttiği gibi kadını kapatmanın ve ezmenin bir aracı olarak görmekte iken İslamcı kadınlar daha farklı bir peçereden bakmıştır. Gülşen Çakıl Dinçer (2021) başörtünün iki kesim tarafından ele alış biçimlerini değerlendirdiği makalesinde İslamcı kadınların başörtü ile ilgili yazdıkları yazılarda beş farklı bakış açısının olduğunu öne sürmektedir. Ona göre bu bakış açıları şu şekildedir:

- Örtünmenin kültürel değil ontolojik olması
- Örtünme aracılığıyla feminizmle ilişkide bir mesafe konulması
- Örtünmenin sömürge ve kapitalizme bir cevap olarak değerlendirilmesi
- Batı modernizmiyle yapılan hesaplaşmada türbanın bir cevap olarak değerlendirilmesi
- Örtünmenin anlamının kuşaklar arası farklılaşmayı açıklaması (Çakıl-Dinçer, 2021: 140-144)

Bakış açıları ne şekilde olursa olsun İslamcı kadınlar herşeyden önce inançları nedeniyle örtündüklerini dile getirmiş ve başörtülerinin herhangi bir mesaj içermediğini öne sürmüştür. Bu yıllarda yaşanan başörtü meselesi İslamcı kadınların her ne kadar ilki daha baskın olsa da hem İslami hem de kadın kimliğini bir arada kullandıkları bir alan olmuştur.

28 Şubat Süreci sonrasında Refah Partisi (RP) kapanarak yerine Fazilet Partisi kurulmuştur. Kurulan partinin yönetiminde RP'de etkili olan kadınlar yer almamıştır. Nitekim 1999 yılında yapılan genel seçimlerde FP tabanından gelmeyen 2 kadın milletvekili adayı parti yönetimince aday gösterilmiştir. Bu kadınlardan biri olan Merve Kavakçı başörtüsüyle meclise girmeye istemiş ve meclisteki milletvekillerce protesto edilmiştir (Yılmaz, 2011: 808). O dönemde başbakanlık yapmakta olan Bülent Ecevit, Merve Kavakçı'nın bu hareketinin devlete karşı bir meydan okuma olduğunu dile getirmiştir. Merve Kavakçı o dönem ABD vatandaşlığını bildirmediği öne sürülerek vatandaşlıktan çıkarılmıştır (Al Jazeera, 2013). Yine kamu kurumlarında, üniversitelerde hatta başörtülü kadınlara yaptırımlar uygulanmıştır. Bütün bunlara

rağmen başörtü konusunda yumuşama ise 2002 yılında AKP hükümeti dönemiyle beraber yaşanmıştır. YÖK'ün aldığı bir kararla 2007 yılında eğitim alanında, 2013 yılında genel olarak başörtü yasağı kaldırılmıştır (Öztürk, 2020). Böylece İslamcı kadınlar uzun mücadeleler sonucu amaçlarına ulaşmıştır.

3.2.2.2. Örgütlenme, Konferans ve Platformlar

1990'lı yıllar kadın aktörler için yeni bir dönemin başlangıcının miladı olmuştur. Artık İslamcı kadınlar da bu dönemde kamusal alana girmişler, sivil toplum örgütleri oluşturmuş ve İslami kadın kimliğini sorgulamaya başlamıştır. Bu dönemde isteklerini sivil toplum ve platformlar aracılığıyla belirtmeye başlayan İslamcı kadınlar 1990'lı yıllarda pekçok mevzuyla ilgili olarak konferanslar, paneller düzenlemiş ve İslami sınırları kendileri sorgulamaya başlamıştır. Türkiye'deki İslamcı kadınlar Özgür-Der, Gökkuşığı 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 İnisiyatifi ve Hanımlar Eğitim ve Kültür Vakfı (HEKVA) gibi sivil toplum kuruluşlarında yer alarak etkili olmaya başlamıştır (Tanrıverdi, 2015: 126-127).

Bu kuruluşlardan biri olan Başkent Kadın Platformu, 11 Ekim 1995 tarihinde kurulmuştur. Platform bünyesinde 3 vakıf, 1 dernek, 9 girişim grubunu barındırmaktadır. Başkent Kadın Platformu, uluslararası konferans ve forumlara katılarak etkili bir kuruluş haline gelmiştir. Örneğin 1999 yılında Güney Afrika'da düzenlenen "Dünya Dinler Parlemantosunu Konferansı", BM'nin Newyork'ta düzenlemiş olduğu "Milenyum Forumu" ve "Women 2000" toplantıları, Malta'da düzenlenmiş olan "Dünya Parlemantosunu" gibi uluslararası girişimlere katılarak etkili olmuştur. Yine "Değişen Türkiye'de Müslüman Kadın Kimliği", "Dini Söylemlerde Kadın Olma Sorunu" gibi meseleleri ele alan paneller düzenlemiştir (Eraslan, 2011: 258-259). Platform 2019 yılında etkinliklerine son vermiştir.

Yine bu yıllarda İslamcı kadınların çıkardığı dernek, vakıf ve kulüplerin sayısı 30'u bulmuştur. Örneğin İstanbul'da kurulan Gökkuşığı Kadın Platformu'nun 46 alt grubu, Bursa'da kurulan Çınar Kadın Platformu'nun 14 alt grubu bulunmaktadır. Yine Ankara'da Başkent Kadın Platformu ve Güneydoğu Kadın ve Kültür Platformu kurulmuştur. Bu platformlardan Başkent Kadın Platformu ve Gökkuşığı Kadın

Platformu İslam'ın cinsiyetçi yapısını sorgulayan bir tutuma sahip olmaları bakımından önemli bir yer tutmaktadır (Çayır, 2008: 121). 1995 yılından beri Müslüman kadınlar platformlar şeklinde kamusal alana çıkarken 2003 yılıyla beraber Kadın Buluşmaları adı altında Türkiye'nin çeşitli illerinde geniş katılımlı toplantılar düzenlenmiştir (Şefkatli-Tuksal, 2020: 230). Kadın buluşmalarında kadın sorunları ve çözüm önerileri ile ilgili fikir alışverişinde bulunulmuştur. 2000'li yıllara gelindiğinde artık Türkiye'deki İslamcı kadınlar yaptıkları eylem ve gösterilerle seslerini duyurmuş; oluşturdukları sosyal platform ve derneklerle de daha teşkilatlı bir biçimde kamusal alana girmeye başlamıştır.

Diğer taraftan Türkiye'de kadına yönelik şiddete karşı 11 Mayıs 2011 tarihinde imzalanan, 14 Mart 2012 onaylanan ve 1 Ağustos 2014 tarihinde yürürlüğe giren Türkçeye "Kadınlara Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye Dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi" olarak tercüme edilmiş olan ve kısa adıyla İstanbul Sözleşmesi olarak bilinen sözleşme 2020 tarihi itibarıyla tekrar gündeme gelmiştir. O dönemde AKP Grup Başkanvekili Numan Kurtulmuş'un "Nasıl imzalanmışsa, usulü yerine getirilerek çıkılır" sözleri gündemi ateşleyen söylem olmuştur. Bu sözler her kesim tarafından tepkilere yol açmıştır (Köse, 2020: 35-37). 27 Temmuz 2020 tarihinde Yeni Akit'teki "AKP'nin Papatyaları" adlı yazısıyla Abdurrahman Dilipak, Fatma Şahin ve KADEM'in İstanbul Sözleşmesi'ni savunmasını şiddetle ve ağır ithamlarla eleştirmiştir. Söz konusu köşe yazısı sonrasında iktidara yakınlığı ile bilinen KADEM, Ayşe Böhürler ve ASAP (Aile Sosyal Araştırma Platformu) gibi çevrelerden İstanbul Sözleşmesini savunan açıklamalar gelmiştir. Ayrıca AKP Genel Merkez Kadın Kolları da 81 ilde Abdurrahman Dilipak'a suç duyurusunda bulunmuştur (Meşe, 2021: 82-83). İstanbul Sözleşmesi'ne karşı muhalefet olan kişi ve organizasyonlar arasında Türkiye Yazarlar Birliği, akademisyen Yusuf Kaplan, Sibel Eraslan, Hilal Kaplan, ÖNDER- İmam Hatipler Derneği, Yeni Akit ve Yeni Şafak gazeteleri, İlim Yayma Cemiyeti, Gerçek Hayat dergisi, Sema Maraşlı, TÜGVA-Türkiye Gençlik Vakfı, İHH-İnsani Yardım Vakfı, Ensar Vakfı, ilahiyatçı Ali Rıza Demircan yer almaktadır (Meşe, 2021: 83). Söylemleri ve yazılarıyla İstanbul Sözleşmesi'ne destek veren İslamcı kadınlar arasında Hidayet Şefkatli Tuksal ve Berrin Sönmez yer almaktadır (Meşe, 2021: 88-89). 13 Temmuz 2019 tarihinde Yeni Şafak gazetesinde "Başınıza İstanbul Sözleşmesi Kadar Taş Düşsün" başlıklı yazısında Ayşe

Böhürler “aile yıkılıyor” tavrının tek sorumlusunu İstanbul Sözleşmesi gösterilmemesi gerektiğini dile getirirken, 20 Temmuz 2020 tarihinde Habertürk'te “Biz Kadınlar Bu Tuzağa Düşmemeliyiz” başlıklı yazısında Nagehan Alçı, kadına şiddet konusunun ancak İstanbul sözleşmesiyle son bulacağını dile getirmiştir. Yine İslamcı kadınlar arasında yer alan Hidayet Şefkatli Tuksal'ın Gazete Duvar'a verdiği bir röportajda halkın büyük bir çoğunluğunun İstanbul Sözleşmesi'ni bilmediğini ve bu sözleşmeye siyasi hamle olarak karşı çıktıklarını belirtmiştir (Dokuyucu-Solak, 2022: 138-140).

3.3. TOPYEKÜN REDDEN İSLAMİ FEMİNİZME

2000'li yıllarla birlikte kamusal alanda daha aktif hale gelen İslamcı kadınlar arasında İslam-feminizm atışmaları başlamış, İslami kaynaklar referans gösterilerek toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelik daha açık bir söylem üretilmeye başlanmıştır. Böylece İslam kaynaklarının geleneksel yorumlarının sorgulanmaya başlaması Türkiye'de de ortaya çıkmıştır. 2010'lu yıllara gelindiğinde ise Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi (KŞKMİ), Reçel Blog, Kadınlar Camilerde gibi birçok Müslüman kadın hareketi ortaya çıkmıştır. 2018 yılına gelindiğinde ise Müslüman feminist kimliğini kabul eden Türkiye'de bir ilk olan Havle Kadın Derneği kurulmuştur. 1970'li yıllarda dindeki eril yapı ile mücadele etme gibi bir arzu duymayan İslamcı kadınlar bu dönemden sonra İslami feminist bir söylemi üretmeye ve geleneksel ataerkil İslam yorumları da dahil kendilerini mahkum eden her türlü yapıyı sorgulamaya başlamıştır.

3.3.1. Türkiye'de İslami Feminist Söyleme Katkıları ve Erkek Egemen Teolojiye İlk Eleştiriler

1990'lı yıllarda İran, Mısır, Malezya gibi ülkelerde ortaya çıkan İslami Feminist söylem ve tartışma başlıkları özellikle 2000'li yıllarla birlikte benzer bir şekilde Türkiye'de de görülmeye başlanmıştır. Ancak tıpkı hareketin genelinde ve başka ülkelerde olduğu gibi tartışma başlıkları açısından bu “söylem” açıkça İslami feminizm olarak nitelendirilebilse de Türkiye'deki hareket içerisinde de bu isimlendirmeyi kabul eden ve etmeyen İslamcı kadınlar bulunmaktadır. Bu ayrım bu kadınların İslam ve feminizme olan uzaklığına bağlı olarak şekillenmektedir. Tunç'a (2018: 237-238) göre, Konca Kuriş, Hidayet Şefkatli Tuksal, Berrin Sönmez ile son zamanlarda etkili olan Rumeysa Çamdereli ve Feyza Akınerdem gibi isimler İslam ve feminizmi sentezleyip, İslami kimliğini merkeze alarak feminist kimliğini kabul eden İslamcı kadınlardan olurken Mualla Gülnaz Kavuncu, Yıldız Ramazanoğlu, Cihan Aktaş, Ayşe Böhürler, Fatma

Bostan Ünsal, Hafsa Fidan ve Nihal Bengisu Karaca gibi isimler ise kendini doğrudan feminist olarak nitelendirmeyen fakat feminizmi bir kaynak olarak kullanmakta sakınca görmeyen ve kadın sorununu İslam penceresinden bakarak yorumlayan İslamcı kadınlardandır. Genel olarak Türkiye’de İslamcı kadınlar arasında da tıpkı başka ülkelerde olduğu gibi feminizme karşı bir mesafe bulunmaktadır. Yılmaz’a göre (2015: 164), Türkiye’de İslamcı kadınların feminizme mesafeli olmasının beş nedeni bulunmaktadır. Ona göre bu nedenlerden ilki İslam dininin ideolojiler üstü olarak nitelendirilmesi nedeniyle kadın haklarını da kapsadığının öne sürülmesi, ikinci olarak feminizmin Batılı bir düşünce olarak görülüp kültürel emperyalizmin bir parçası olarak tanımlanması, üçüncü olarak kadın ve erkek arasındaki ilişkinin feministlerce eşitlik olarak değil İslam’ın önerdiği tamamlayıcılık üzerinden açıklanması, dördüncü olarak kadın bedeni ve aileye ilişkin konularda feminizmin İslam’la uyuşmaması ve son olarak feminizmin kadın imajına duyulan tepkilerden oluşmaktadır.

Türkiye’de 1990’lı yıllarda İslami feminist kişiler arasında yer alan en önemli isimlerin başında Konca Kuriş bulunmaktadır. Kuriş, o dönemde radikal olarak görülen söylemleriyle ön plana çıkmıştır. O dönemde her mecrada kimsenin cesaret edemeyeceği sorular sorarak gündeme gelmiştir. Sorduğu soruların bazıları şu şekildedir:

- Kadınlar regl döneminde neden ibadetten menedilmektedir?
- Çok eşlilik günümüz şartlarına uygun mudur?
- Anadilde ibadet mümkün olabilir mi?
- Kur’an’da başörtüsü yer almakta mıdır? (Değer ve Çamdereli, 2020: 224).³²

Konca Kuriş’in kadınların camiye ve cemaate katılmaları konusundaki çıkışları önemli bir etki uyandırmıştır. Bu çıkışlara Karşıyaka Müftüsü Nadir Kuru somut bir karşılık vermiş ve 8 Ocak 1998 tarihinde kadınlarla erkeklere aynı safta cenaze namazı kıldırmıştır. Bu eylem basına yansımış ve büyük bir yankı uyandırmıştır. Böylece “Kadın niye cemaate katılamıyor, katılıyorsa niye erkeklerle aynı safta yer alamıyor?” soruları ışığında bir söylem oluşmaya başlamıştır. İslamcı kadınlar artık İnsan hakları, kadın-erkek eşitliği gibi kavramları gelişi güzel kullanmaya başlamıştır (Bilgin, 2003:

³² Bütün bu konular zaten tartışılan konular olmasına rağmen bu sorgulamaları ilk defa açık bir şekilde bir kadının yapması onun hayatına mal olmuştur.

204). Bütün bu gelişmeler dindar çevrelerce şaşkınlıkla karşılanmış ve İslamcı kadınlar da taleplerinin karşılık bulabildiğini fark etmiştir. Nitekim Diyanet’e bağlı bir müftünün bu talebe karşılık vermesi İslami feminizm söyleminin Türkiye’de de oluşmaya başladığının bir göstergesi olmuştur. Dini tefsirlerin erkek bilginler tarafından yapılmasına, İslam dininin patriarkal yorumlanmasına itiraz eden Kuriş, 16 Temmuz 1998 yılında evinin önünden üç silahlı kişi tarafından kaçırılmıştır. 18 ay haber alınamayan Konca Kuriş’in Hizbullah örgütünün evlerinin birinde cansız bedeni bulunmuştur (Değer ve Çamdereli, 2020: 224-226). “Benim cenazemde kadınlar ön safha geçsin, tabutumu da taşıyın” dediği bilinmesine rağmen kayınpederinin karşı gelmesi ile vasiyeti yerine getirilememiştir (Güngör, 2018: 74). 1999 yılında Ayşe Düzkın onu “Türk feministlerin ilk şehidi” olarak nitelendirmiştir (Bora, 2017: 810).

Türkiye’de Kur’an-ı Kerim’in rasyonel tarihselci bakış açısıyla yorumlanabileceğini öne süren ilk tartışmalar ise Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde başlamıştır. Bu okulda okuyan öğrenciler ile akademisyenlerin öncülük ettiği ve “Ankara Ekolü” olarak da bilinen bu oluşumda temel olarak eleştirelilik ve farklı yorumlara açık olmak gayeleri üstünden hareket edilmiştir. İslamcı kadın hareketine öncülük eden ve Kur’an-ı Kerim’in kadın bakış açısıyla okunması üstünden tartışma başlatan kadınların büyük bir çoğunluğu bu okuldaki mezun olmuştur. Bu kadınlara örnek olarak Hidayet Şefkatli Tuksal, Hatice Güler, Hafsa Fidan ve Kadriye Erdemli gibi isimler verilebilir (Yılmaz, 2015: 92-93). Bu isimlerden Hidayet Şefkatli Tuksal 1998 yılında yaptığı doktora çalışmasında hadislerdeki erkek egemen yorumları inceleyerek bu yorumlar dolayısıyla kadının erkekten daha düşük ve ikincil konuma getirildiğini öne sürmüştür. Bu çalışması 2000 yılında “Kadın Karşıtı Söylemin İslam Gelenekindeki İzdüşümleri” adıyla kitaplaştırılmıştır. Bu çalışma Kur’an-ı Kerim’in ve hadislerin kadın bakış açısıyla yorumlanmasının ilk örnekleri arasındadır. Hidayet Şefkatli Tuksal bu çalışmanın İslamcı kadının bir kimlik arayışının sonucunda ortaya çıktığını şu sözlerle ifade etmektedir:

“Günümüzde sekülerizmin ve kapitalizmin oluşturduğu koşullar sebebiyle, bir yandan geleneksel İslam öğretileri, diğer yandan modern hayatın dayatmaları karşısında bocalayan Müslüman kadın, kendi tarihsel realitesi içerisinde var olma şuuru ile kendisini hem bireysel hem de toplumsal boyutta gerçekleştirebileceği onurlu bir kimliğin arayışı içindedir. Bu çalışma, söz konusu arayışın bir ürünüdür” (Şefkatli-Tuksal, 2012: 17-18).

Hidayet Şefkatli Tuksal uluslararası camiada da İslami feminist olarak nitelendirilen bir isimdir. Hidayet Şefkatli Tuksal, Zehra Yılmaz ile yaptığı bir söyleşide kendisini “Müslüman feminist” olarak nitelendirmiştir (Yılmaz, 2015: 137).

amaç haline getiren, kadınlar ile erkeklerin eşit ve denk yaratıldığına inanan ve erkekliğin bir güç etiketine dönüşerek kadınlar üzerinde şiddet ve baskı aracı olmasına karşı gelen Müslüman kadınlar tarafından 2013 yılının Şubat ayında İstanbul’da kurulan bu oluşumun temel amaçları arasında kadınların uğradıkları eşitsizlik, ayrımcılık, şiddetle mücadele yer almaktadır (Şefkatli-Tuksal, 2020: 235). Kadınların hayatlarını doğrudan ve dolaylı olarak etkilemiş olan her türlü şiddete ve eşitsizliğe karşı tavır alıp, söylem üretmektedir (Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi, 2013a). Özellikle kadına şiddet konusunda sert bir tavır takınan KŞKMİ, İslam dininin kadına şiddeti asla müsaade etmediğini, bu konunun toplumun her kesimin bir sorunu ve çözülmesi gereken önemli bir mesele olduğunu ve kadına karşı şiddetle savaşmak gerektiğini müdafaa etmektedir (Tanrıverdi, 2015: 128). Böylece kadına şiddet konusunda Türkiye’deki diğer feministlerle ortak amaç uğruna hareket eden İslamcı kadınlar sadece dine ve İslami yaşam tarzındaki sorunlara eğilmemiş kadının yaşadıkları diğer sorunlara da yönelmiştir.

KŞKMİ’nin düzenlediği çalışmalar arasında;

- Kadına yönelik şiddete karşı Cuma hutbesi
- “Sığınma Evi” kampanyası
- Taciz, tecavüz ve şiddet bağlamında ‘İslam’da Erkek’ forumu
- “Suriye’deki kadın ticaretine hayır” kampanyası
- Özgecan Aslan için cenaze namazı kılınması,
- Gezi Parkı eylemlerinde başörtülü kadınlara yönelik saldırılara tepkide bulunmak için “Tacize son, direnişe devam!” yürüyüşü
- “Bedenlerimiz kimsenin ideolojik savaş alanı değildir” basın açıklaması
- Teorik araştırma ve tartışmalar
- Aşura Bildirisi
- “Yasemin’in özgürlüğü için dua ve ona mektup” kampanyası yer almaktadır (Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi, 2013b).

KŞKMİ, İstanbul Üsküdar’da bulunan İstanbul Düşünce Evi’nde 31 Mart 2018’de “Yaratılış,Eşitlik, Kadın”, 07 Nisan 2018’de “Kadın Bedeni ve Cinsellik”, 14 Nisan 2018’de “Nisa Suresi 34. Ayet: Kavvam, Nüşuz, Darabe” ve 21 Nisan 2018’de ise “Evlilik ve Boşanma” konu başlıklarıyla teorik araştırma ve tartışmalarda bulunmuştur

(Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi, 2018). Yine KŞKMİ, Mayıs 2019 yılında Flormar firmasının sendika üyelikleri olduğu için 120 işçiyi işten çıkarması sonrasında sendikalı olarak işe devam edebilmek için hak arayışına giren işçilere destek veren 93 kadın platformunun içinde yer alarak işçilerin işlerinin iadesine kadar Flormar ve Yves Rocher ürünlerini kullanmayacaklarını belirtmişlerdir (Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi, 2019). Çalışmalarına ara vermiş olan KŞKMİ, kendilerine ulaşmak isteyenlere, mail adreslerinden ulaşmalarını belirterek açık kapı bırakmıştır (Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi, 2013a).

3.3.2.2. Reçel Blog

Daha önce de belirtildiği üzere özellikle genç kadınlar arasında İslami feminist söylemin bütün dünyada yaygınlaşmasına aracılık eden en önemli gelişme internet ve sosyal medyanın aktif olarak kullanılmasıdır. Türkiye’de de bunun en önemli örneklerinden biri Reçel Blog’dur. Bu blog, Düccane Cündioğlu’nun 2004 yılında yazdığı “Reçel yapamayan İslamcı kadınlar” adlı köşe yazısına istinaden 2014 yılının Eylül ayında farklı üniversitelerden mezun, 20’li yaşların ortalarında altı kadın tarafından kurulmuştur (Akyılmaz ve Köksalan, 2016: 133). Blok yazarları Rumeysa, Feyza, Meryem Selva ve Büşra E. olmasına rağmen her kesimden kadınların konuk yazar olarak bulunduğu hatta erkeklerin de ilgisini kazanmış bir platformdur (Şefkatli-Tuksal, 2020). Reçel Blog, modern ve eğitimli Müslüman kadınların İslamcı erkekler tarafından yapılan eleştirilere düşündürücü ve bazen de esprili cevaplar verdiği bir platformdur. Blogda kadınlar yazdıkları ile gündem oluşturmuş ve yaptığı paylaşımlarla da medyada haber olarak yer almıştır (Gezer Tuğrul, 2018).

Blogun sitesinde yayınlanan bildiride Reçel Blog “Kadınların ve bilhassa Müslüman kadınların; gündelik deneyimlerine, toplumsal meseleleri algılayışlarına, ilgilerine, meraklarına, dertlerine, umutlarına, kaygılarına, mücadelelerine dair kendi çözümümüzü söyleyeceğimiz bir mecramız olsun istedik. Kalemimizi, klavyemizi, tenceremizi, meyvelerimizi, şekerimizi aldık geldik” diyerek kendilerini tanıtip amaçlarını dile getirmektedirler (Reçel Nedir?, 2014). Kadınların günlük yaşamdaki birçok konu ile ilgili olarak düşüncelerini kaleme aldığı ve bunu da “reçel yapmak” olarak adlandırdıkları blogda bu durumu site editörlerinden Feyza şöyle ifade etmektedir:

“Sokağa çıkabiliriz, yola düşebiliriz, kelimeleri yanyana dizip kızabilir, gülebilir, sonra eve dönüp reçel kaynatabiliriz. Hatta reçel yazıp, söz kaynatabiliriz. Hepsi de biraz ayarı kaçmış, biraz şirazesinden çıkmış olsa fena olmaz. Aramak biraz da yoldan çıkmak değil

mi? Benim hayalimde böyle bir Reçel var. Kaynatacak çok sözümüz var. Mevsimine, meyvesine göre başlayalım diyorum” (Reçel mi Yazmak?, 2014).

Blog içerisinde editörlerin yazıları, konuk yazarların yazıları ve okurların yorumları bulunmaktadır. Böylece bu blog kadınların kamusal alanlarını genişleten platformlardan biri olmuştur (Feminist Bellek, 2021).

Reçel blog hakkında 2015 yılında Öznur Akyılmaz tarafından “Türkiye’deki Bloglarda İslami-Feminist Yaklaşımla Yeni Kadın Kimliğinin İnşası (Reçel Blog Örneği)” adıyla yüksek lisans tezi hazırlanmış ve 2014-2015 yılları arasında yazılan 196 adet yazı İslami feminist söylemin temaları çerçevesinde analiz edilmiştir. Akyılmaz’a (2015: 117) göre reçel blogda bir yılda yazılan 141 yazıda cinsellik, modernlik-gelenek, kürtaç, kadına şiddet/tecavüz, yaratılış bahsi çatısında kadın-erkek eşitliği, erkeklik, taciz, tesettür-örtünme, islam-feminizm ilişkisi, kadına dayatılan roller, birey olarak kadın, akademik kariyer, evlilik ve boşanma, çalışma hayatı, annelik, kadının camiye girme hakkı, çocuklara okulda dini eğitim vb. mevzular işlenmiştir. Bu mevzularla beraber editör ve konuk yazarların gündemde olan konularda yazdığı yazılarla kadınların haklarını müdafaa ettiği, seslerini duyurduğu bir platform olmayı devam ettirmektedir. Sonuç olarak bu platform, özellikle İslamcı kimliğiyle ön planda olan kadınların sesini duyurduğu ve toplumun sorunlarına karşı kendi bakış açılarıyla çözüm önerilerinde bulunup örgütlendikleri önemli bir mecra olmuştur.

3.3.2.3. Kadınlar Camilerde

2017 yılının Ekim ayında kadınların camilerdeki durumunu düzeltmeyi hedef edinen bir grup kadının başlatmış olduğu bir oluşumdur. “Kadınlar Camilerde” kampanyasını başlatan kadınların tartıştığı mevzular arasında engellilerin ve yaşlı kadınların camilere ulaşmadaki zorlukları, camilerdeki kadın yerlerinin küçük ve eşitsiz oluşu, abdesthanelerin kirli ve yetersiz oluşu ve kadınların kendilerini camilere ait hissedememesi gibi konular yer almaktadır (Kadınlar Camilerde, 2017a). Her hafta Cuma günleri İstanbul Üsküdar’da bulunan Mihrimah Sultan Camii’inde saat 18.30’da toplanan “Kadınlar Camilerde” grubunun hedefleri arasında ayrıca; kadınların camilerde yaşadıkları sıkıntıları, erkekler tarafından kadınlara yönelik hakaretlere varan müdahaleleri ve tutumlarına karşı müftülüklerin çare bulmasını, camideki görevlilerin bu konuda eğitim almasını, değişim için yetkililerin önlem alması yer almaktadır (Kadınlar Camilerde, 2017b).

Mart 2018’de Fatih Camii’nde bir grup kadın kendilerine ayrılan alanın dışına çıktıkları için camiden çıkarılmıştır. Bu olay sonrası “Kadınları Camilerde” kampanyasını yürüten kadınlarla beraber 40 kadar kadın bir hafta sonra aynı camide toplanarak toplu namaz kılmıştır. Olay ulusal basında büyük ilgi görmüştür. “Kadınlar Camilerde”: Kadının Camideki mağduriyetini ortadan kaldırmak istiyoruz” başlığıyla haber yapan BBC News Türkçe Fatih Cami’sinde namaz kılan bazı kadınlarla söyleşi yapmıştır. Söyleşi yaptığı kadınlardan biri olayı şu şekilde dile getirmiştir:

“Biraz önce burada yaşadıklarımızda da insanlar direkt olarak hani kadını her zaman arka safa atma meselesi var. Yani kadının yeri sadece camide değil yani genel olarak bir sıkıntı var. Fakat camide bu çok yavaş gelişen bir süreç. Tamam biz şimdi beraber çalışabiliyoruz, beraber okuyabiliyoruz fakat camiye geldiğimizde direkt arka safta kalıyoruz” (BBC New Türkçe, 2018).

2018 senesinin Ramazan ayında Fatih Camii’nde “Dünyada Ramazan ve Camiler” adıyla iftar yemeğinde buluşan “Kadınlar Camilerde” oluşumu, 14 Haziran 2019 tarihinde ise Süleymaniye Camii’nde “Hayalinizdeki Ramazan, Hayalinizdeki Camiler” temasıyla iftar yemeğinde buluşmuşlardır. Bu buluşmada Ürdün, Azerbaycan ve Malezya’dan kadınlar da bulunmuşlardır. İftar buluşmasında kadınların camilerde yaşadıkları sıkıntılar ve çözüm yolları arayışı, hayallerindeki ramazan ve hayallerindeki camilerin nasıl olduğu vb. konularda fikir paylaşımında bulunulmuştur (Kadınlar Camilerde, 2019).

2020 yılında “Kadınlar Camilerde” kampanyasını yürüten kadınlarla yapılan bir söyleşide kampanyanın gündeme gelmesi sonucunda karşılaştıkları tutumların ne yönde olduğu sorusuna verdikleri cevap camilerde kadına olan bakışı gözler önüne sermiştir. Verilen cevap şu şekilde olmuştur:

“Bu tarz şikayet ve talepler dile getirildiğinde çoğunlukla gelen tepki, “Evde kılın, evde de kılabilirsiniz, niye camiye gelmek için ısrar ediyorsunuz”, ya da “Cemaati göreceğim diye niye ısrar ediyorsunuz, ayrı bir odada kılın” oluyor. Bunu da geçtim diğer yandan da empati yoksunu bir bakış açısı var. Pratik ihtiyacın dışında kadınların manevi ihtiyaçları olduğu da göz ardı ediliyor. Yani camiye ait olma hissi, cemaat hissi yok sayılıyor. Bir camideki tek bir hat bile bir manevi histir. Sonuçta o hat oraya boşuna konmuyor. Osmanlı’nın camileri bu kadar süslemesinin manevi bir anlamı var sonuçta” (Kadınlar Camilerde, 2020).

“Kadınlar Camilerde” hareketi her hafta farklı bir camide Cuma namazlarında buluşarak fikirlerini paylaşmaktadır. Ayrıca sanal sosyal platformlarda #KadınlarCamilerde hastagi devreye sokarak kadınların camilerde yaşadıkları güçlükleri dile getirip farkındalık kazanmaya çalışmaktadır (Kadınlar Camilerde, 2017c).

Parlak’a (2020: 251) göre “Kadınlar Camilerde” kampanyası zamanla kitleselleşen ve aynı zamanda eleştirilen bir harekete dönüşmüştür. Ona göre bu kampanya aslında

İslam dininin eril anlama yönelik mühim bir eleştiri tabanı oluşturmuştur. “Kadınlar Camilerde” oluşumu İslam dininin ataerkil yapısına önemli bir eleştiri getirmiş ve kadınların sesinin daha gür çıkmasına vesile olmuştur. Bu oluşumla beraber İslami feminizm izlerinin gün geçtikçe daha belirgin olduğu görülmektedir. Nitekim 2018 yılında kurulan Havle Kadın Derneği’ni bu bağlamda değerlendirebiliriz.

3.3.2.4. Havle Kadın Derneği

Havle Kadın Derneği, 2014 yılında kurulan Reçel Blog ve 2017’deki “Kadınlar Camilerde” oluşumunda etkili olan kadınların kurduğu ve kendilerini “Türkiye’nin ilk Müslüman feminist Kadın Derneği” olarak tanıttığı, başta İslami hassasiyetleri olan kadınlar olmak üzere yaşamlarının her alanında kadınların yaşadıkları güçlükleri ve engelleri aşmak amacıyla 2018 yılında Üsküdar’da kurulmuş bir dernektir (Havle Kadın Derneği, 2018).

Dernek hedeflerini ve bu hedef doğrultusunda yaptıklarını şu şekilde dile getirmektedir:

“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 hikayelerinin, mücadelelerinin ve çözümlerinin evrensel bir feminizm tanımına her zaman sığmadığı düşüncesinden yola çıkarak feminizmin yerelliğini savunuyoruz... Bu bağlamda, İslami 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” (Havle Kadın Derneği, 2018).

Nisan 2019 yılında Derya Meryem’in dernek yöneticileri ile yaptığı söyleşide yöneticiler derneğin kuruluş hikâyesini şu şekilde dile getirmektedir:

“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 adetini 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” (Havle Kadın Derneği, 2019).

Derneğin kurulduktan bu yana düzenlemiş olduğu faaliyetlerin bazıları şunlardır:

- “Kadın, beden ve cinsellik” atölyeleri
- “Birlikte Ne Yapmalı, Nasıl Yapmalı?” atölyesi
- “Müslüman Feministler Hikâyelerini Anlatıyor” konferansı
- “Feminizmin Yerelleşmesi” konferansı
- “Türkiye’de Erken Yaşta Evlilik Tecrübeleri ve Algıları” adlı saha araştırması ve belgeseli

- Havle Buluşmaları (Neler Yapıyoruz?, 2018).

“Kadın, beden ve cinsellik” atölyelerini Bursa, Ankara, İstanbul, Konya ve Diyarbakır’da düzenleyen dernek, 2020 yılında Covid-19 pandemi dolayısıyla online ortamda örgütlenme ve mobilizasyon temasını içeren “Birlikte Ne Yapmalı, Nasıl Yapmalı?” adlı bir atölyesini de İstanbul, Ankara, Diyarbakır, Bursa, İzmir, Eskişehir, Konya illerinde düzenlemiştir (Havle Kadın Derneği, 2020).

İslami feminizm üzerine üretilen teorik bilgiyi tartışmak, Müslüman kadınların mücadelelerini ve tecrübelerini müzakere etmek amacıyla 23-24 Kasım 2019 tarihinde İstanbul’da “Müslüman Feministler Hikâyelerini Anlatıyor” adlı bir konferans düzenlemiştir. Derneğin 19-20 Aralık 2020 tarihinde “Feminizmin Yerelleşmesi” başlığıyla düzenlediği ikinci konferansa “İslami Feminizme Giden Yol Olarak Yerelleşme” adlı açılış söyleşisi ile en önemli İslami feminist entelektüellerden olan Amina Wadud da bu söyleşiye katılarak katkıda bulunmuştur.³³ Nitekim bu durumun geniş yankı uyandırdığı derneğin kimi sosyal mecralarda yaptığı açıklamalarla dile getirilmiştir. Daha sonra kitaplaştırılan bu konferansta; İslamcı kadınlar, doğurganlık, göçmenlik, Türkiye’de feminizm, yerelde kadın mücadeleleri gibi mevzular ele alınmıştır. Ayrıca İslamcı kadınların yaptığı mücadelede kendilerini nasıl tanımlayıp konumlandıkları da görüşülen konular arasında yer almıştır (Parmaksız ve Öztan, 2021).

Havle Kadın Derneği yapmış olduğu bir başka faaliyet olan “Türkiye’de Erken Yaşta Evlilik Tecrübeleri ve Algıları” adlı saha çalışmasında Ekim 2019-Ocak 2022 tarihleri arasında 12 ilde 2818 kişiyle anket çalışması yapmış ve 54 kişiyle de derinlemesine mülakat yaparak Türkiye’deki erken yaşta evlilik algılarını tespit etmeye çalışmıştır. Yaptıkları saha çalışmasıyla “Türkiye toplumu erken yaşta evliliğe karşıdır” sonucuna varmıştır (Parmaksız ve Öztan, 2021:150).

“Havle Buluşmaları” adı ile feminist bilgi üretime katkıda bulunan derneğin yaptığı buluşmalar ise şu şekilde sıralanabilir:

- 10 Kasım 2021 tarihinde Sertaç Sehlikoğlu’nun konuşmacı olduğu “Arzuya Koşmak: Hahişkar Özneler ve Spor Merakı” adlı Havle buluşması

³³ Wadud’un söz konusu konuşmasıyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. (Wadud, 2021).

- 27 Kasım 2021 tarihinde Burcu Kalpaklıoğlu'nun konuşmacı olduğu “Şiddetin Adını Koymak: Kadınların Dini Aidiyetleri ve Şiddetle Başa Çıkma Yolları” adlı Havle buluşması
- 09 Aralık 2021 tarihinde Zeynep Kuyumcu'nun konuşmacı olduğu “Türkiye’deki Müslüman LGBT’lerin Cinsel ve Dini Müzakere Alanları” adlı Havle buluşması
- 23 Aralık 2021 tarihinde Bermal Küçük’ün konuşmacı olduğu “Algılanamayan Çokluk: Günümüz Türkiye’sinde Feminist Öznelliklerin ve Politik Pratiklerin Dönüşümü” adlı Havle buluşması
- 17 Mart 2022 tarihinde Şehide Zehra Keleş’in konuşmacı olduğu “AKP Türkiye’sinde Sosyal Politika Çelişkileri: ‘Karşının’ Kamusundan Kadınlık, Yoksulluk ve Dindarlığa Dair Gözlemler” adlı Havle buluşması
- 31 Mart 2022 tarihinde Hümeysra Dinçer’in konuşmacı olduğu “Camilerde Kadın Vaazları” adlı Havle buluşması
- Son olarak 22.04.2022 tarihinde Süleymaniye Camii’nde İftar buluşması (Havle Kadın Derneği, 2022).

Dernek kurulduktan bu yana yaptıkları atölye, konferans ve buluşmalarla Müslüman kadınlarla bir araya getirmekte ve kuruluş amacını gerçekleştirmeye çalışarak İslami feminizm üzerine üretilen teorik bilgileri, Müslüman feministlerin çatışmalarını ve birikimlerini görüşme imkânı sağlamaktadır. Feminist bilgi üretimi amacını da taşıyan dernek bir dayanışma alanı oluşturmayı hedefleri arasına koyarak Müslüman kadın hareketinin kurumsallaşmasına büyük katkıda bulunarak Türkiye’de İslami feminizmin özgün bir mümessili olma yolunda ilerlemektedir.

Bu dernek ve oluşumlarla birlikte Türkiye’de İslami feminizm söylemi her geçen gün yaygınlaşmakta ve sadece seküler kadınların feminist olabileceği algısı gittikçe kırılmaktadır. Artık İslami kimliğiyle ön planda olan kadınların da feminist anlayışla hareket ederek erkek egemen sisteme başkaldırdıkları ve bunun için mücadele verdikleri görülmektedir. Bu kadınların örgütlendikleri birimler farklı olsa da aslında mücadele verdikleri hususlar ve ulaşmak istedikleri amaçlar aynıdır. Dolayısıyla İslami feminizm kapsamında bulunan kadınların, diğer grup ve örgütlenmelerdeki kadınların uğradıkları

haksızlık karşısında hep beraber seslerini yükselterek birlik olduklarını görmek mümkündür.



SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Tarih boyunca mensubu olduğu toplumlarda var olma ve karşı cins ile eşit konuma gelme mücadelesi veren kadınların başlattığı feminizm hareketi, dalgalar halinde tüm dünyada farklı akımların da etkileşimleriyle günümüze kadar gelen kapsamlı bir düşünce akımıdır. Bu düşünce akımının etkilerini din olgusunda da görmek mümkündür. Örneğin, insanlığa rehber olma amacıyla ortaya çıkan ve insanlığın hayatını her yönüyle biçimlendiren din olgusunun feminizmle ilişkileneceği sonucu feminist teolojiler (Hristiyan, Yahudi, İslami feminizm) ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada da feminist teoloji, İslam dini kapsamında incelenmiştir.

İbrahimi dinlerden biri olan İslam dininde kadının yeri konusunda yapılan tartışmalarda “savunma”, “suçlama” ve “idealize” olarak farklılaşan diller kullanılmaktadır. “Savunma” dilinde, İslam’ın kadını yücelttiği ve kadının yaşamış olduğu mağduriyetlerin İslam’ın gelmesi ile son bulduğu belirtilirken, “suçlama” dilinde ise İslam’ın mevcut Müslüman toplumlarda ataerkil toplum yapısının en temel dayanağı olduğu ileri sürülmektedir. 1990’lı yıllarla birlikte şekillenen “idealize” dilde ise İslam’ın kadını ikincilleştirmediği ancak İslam’ın kaynaklarının erkek bakış açısıyla yorumlanmasıyla kadının mağduriyetinin devam ettiği belirtilmektedir.

18. yy.’da Batı’da ortaya çıkan ve ataerkil yapılara savaş açan, kadının uğradığı baskı ve eşitsizliğe karşı mücadele içinde olan feminizmin Müslüman toplumlardaki kadınları etkilemesi ve bu coğrafyalarda yaşayan kadınların kendi dinindeki ana kaynaklarına başvurarak ve bunun yanında feminizmin temel argümanlarını da kullanarak yaptıkları söylem İslami feminizm söylemidir. 1990’lı yıllardan itibaren hem Müslüman toplumlarda hem de diğer toplumlarda yaşayan Müslümanlar arasında etkisini gösteren İslami feminizm, kendine has söylem ve pratikleriyle önem kazanmış ve literatürde yerini almış bir düşünce akımıdır. Bu düşünce akımı hem feminizm ile bir etkileşim içerisinde olup, aynı zamanda da bir hesaplaşma içindedir. İkinci boyutuyla “öteki” kadınların mücadele alanlarının Batılı orta sınıf kadınların mücadeleleriyle bir olmadığını öne sürülen üçüncü dalga feminizm hareketi içinde değerlendirilebilir. Diğer taraftan Müslüman coğrafyada arkasına toplumun, kültürün ve devletin desteğini alan geleneksel ataerkil İslam yorumlarıyla da önemli bir hesaplaşmanın parçasıdır. Bu nedenle de zorlu bir mücadeleye giriştiğine kuşku yoktur.

İslami feminizm söylemi oksimoron bir terim olarak anlaşılmışsa da kadınların el konulan haklarını müdafaa eden, İslam adına yapılan zorbalıklara karşı gelen ve kadının etkin bir şekilde içinde yer aldığı bir toplulukta bulunmak istemesinden dolayı açıkça “Feminizm”dir. Bu amaçları gerçekleştirmek için Kur’an ve Sahih Sünnetlerinden yararlanıp bunları temel aldıkları için de aynı zamanda “İslami”dir. Onlara göre kadınların mevcut ikincil durumu İslam dininden değil, İslam’ı bilmemek ve İslam dininin kaynaklarını geleneksel ataerkil yapının yanlış yorumlamasından kaynaklanmaktadır. Müslüman kadınlar arasında büyümüş olan ve reformcu bir yapıya sahip olan İslami feminizm söylemindeki entelektüel kadınlar seküler, liberal, sosyalist yönelimli birçok feminizm öncüsünün aksine dini yönelimlerinden ayrılmak istemeyerek, İslam’ı kendi etnik, kültürel ve ulusal kimliklerinin bir parçası olarak saymaktadır. Bu söylemde dini kaynaklar kadın bakış açısıyla yeniden yorumlanmakta ve yeniden ele alınmaktadır. Hem teorik hem de pratikte feminizm ile dirsek temasında olan İslami feminist söylemde, geleneğin ataerkil karakteriyle kadının bu gelenek içindeki durumu eleştirilmektedir. Her ne kadar ataerkil geleneğe bakış açılarıyla feminizmle örtüşse de bu söyleme göre kadının geri kalmışlığın temel nedeni din değil din içindeki yorumlardır. Nitekim feminizm genel olarak dine negatif bakmakta ve dini kuralların erkek egemen anlayışı ile bağdaştığını savunmaktadır. Ancak İslami feminizm anlayışına göre kadınların yaşadıkları bu eşitsiz durumun asıl nedeni din değil dindeki ataerkil yorumlardır. İslami feminizm bu ataerkil yorumları dine ve dinin kaynaklarına kadın bakış açısıyla bakıp analiz ederek çözmeye çalışmakta ve dinin içine işleyen geleneksel yapıyı tasfiye ederek Kur’an’ın ve Sahih sünnetin özündeki eşitlikçi yapıyı ortaya çıkarmaya çalışmaktadır.

İslami feministlere göre, Kur’an’da kadınlar ile ilgili konuların erkek müfessirlerce yorumlanması erkeklere özgü bir ayrıcalık olmamalıdır. Müslüman bir kadının dinin kaynaklarının erkek bakış açısıyla yorumlanması nedeniyle yaşadıkları mağduriyete bir dur demek olan İslami feminizm söylemi bu konuda önemli bir misyon edinmektedir. Kur’an’da kadın ile ilgili olan yaratılış, cinsel eşitlik, çok eşlilik, kavvamlık, miras, çalışma hakkı, eğitim, boşanma vb. gibi konularda İslami feministler Müslüman kadınların mağdur edilmesine neden olduğuna inandıkları geleneksel yorumları eleştirerek bu konularla ilgili ayetleri kendi bakış açılarıyla yeniden yorumlamışlardır. Müslüman kadınlar için dini metinlerin farklı bir bakış açısıyla ve yeni metotlarla

yeniden yorumlanması İslam'ın özüne uygun şekilde ve kadın algısı oluşturmak açısından önem arz etmektedir.

Türkiye’de İslamcı kadınların oluşturduğu kadın hareketi 1970’li yıllarda filizlenmeye başlamıştır. Fakat 1970-1990 yıllar arasında Müslüman kadınlar feminizm ile aralarına mesafe koymuş ve İslami feminizmin temel söylemleri arasında bulunan dinin geleneksel yorumlarına bir başkaldırı içinde bulunmamışlardır. Bu dönemde öncelikle başörtü ile eğitim hakkı, geleneksel anne-eş rolleri, ideal Müslüman kadın tiplerinin nasıl olması gerektiği vb. hususlar üzerinde durulmuştur. Bu dönemdeki kadınlar İslami feminizmin mücadele içinde olduğu gelenekle veyahut İslam adına kendilerine dayatılan kurallara karşı herhangi bir tavır takınmamışlardır. Din ile dindeki geleneksel eril yapı ile herhangi bir sorgulama içine girmemişlerdir. Dünya çapında söylemin ortaya çıktığı ve yaygınlaştığı 1990’lı yıllarla eş zamanlı olarak Türkiye’de de kadının geleneksel İslami yaşam tarzındaki mevcut durumu sorgulanıp tartışılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla bu dönemle birlikte ve sivil toplum kuruluşları aracılığıyla gittikçe Türkiye’de de bir İslami Feminizm söylemi üretilmeye ve kamusal alanda boy göstermeye başlamıştır. Bu uğurda inandığı ve savunduğu özgürlük anlayışından dolayı can veren Konca Kuriş bu hareketin önemli bir simgesi sayılmaktadır. Ayrıca Hidayet Şefkatli Tuksal da İslami feminizme katkıda bulunmuş ve hadislerdeki ataerkil örüntüleri tespit ederek “Kadın Karşısı Söylemin İslam Gelenegindeki İzdüşümleri” başlığıyla kitaplaştırmıştır. İslami feminist hareket Türkiye’de 2013 yılıyla birlikte kadınlar bu kez dernek ve oluşumlarla mücadelelerini sürdürmüş ve seslerini ülke çapında daha fazla duyurmuşlardır. Bu kapsamdaki oluşumlar Türkiye’de İslami feminizm izlerini taşıyan Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi (KŞKMİ), Reçel Blog, Kadınlar Camilerde Oluşumu ve Havle Kadın Derneği’dir.

Aboul-Ezz’in (2017) belirttiği gibi, değişim sabit bir çözüm değildir. Değişimin bir süreçle, sürekli bir ilerleme ile gerçekleşeceği unutulmamalıdır. Gerilemeler olacaktır ancak değişim bir deneme yanılma sürecidir. Erkeklere ayrıcalık sağlamak için genellikle kötüye kullanılan teolojik dili değiştirmeye çabalamak, kadınların hayatlarını iyileştirmeye yönelik adımlar atmak ve bunun için inandıkları dine yönelerek çözüm üretmeye çalışmak önemli bir adımdır.

KAYNAKÇA

- Abadan-Unat, N. (1998). Söylemden Pratestoya: Türkiye'de Kadın Hareketlerinin Dönüşümü. A. B. Hacımirzaoglu (Ed.) içinde, 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler (s. 323-337). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Abdullah, M. (2018). Postfeminist and Islamic Feminist Discourse: An Analysis of Discursive Practices of Muslim Feminists. Master's Thesis, National University of Modern Languages Islamabad.
- Abou-Bakr, O. (2017). İslami Feminizm ve Bilginin Üretilmesi: Devrim Sonrası Mısır'dan Manzaralar. Z. Ali (Der.) içinde, İslami Feminizmler (Ö. Elitez, Çev., s. 146-163). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aboul-Ezz, M. (2017). Islamic Feminism: A Perfect Match or a Contradiction in Terms?. School of Global Affairs and Public Policy Department of Law, Master's Thesis, The American University in Cairo
- Acar, F. (1993). Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın: Kadın Dergileri ve Bir Grup Üniversite Öğrencisi Üzerinde Bir İnceleme. Ş. Tekeli içinde, 1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar (s. 79-101). İstanbul: İletişim Yayınları.
- 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.) içinde, Türkiye'de Refah Devleti ve Kadın (s. 71-103). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ağçoban, S. (2016). Kadın Olgusunun Kültürel Gelişimi ve İslam'da Kadının Yeri Üzerine Tartışmalar. Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD), 2(1), 14-24.
- Ahmad, A. (2015). Islamic feminism-A Contradiction in Term?. New Delhi: Friedrich-Ebert-Stiftung
- Akay Dağ, E. (2020). Ötekinin Ötekisi: Hristiyan Feminist Dinler Teolojileri. Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 20 (2), 871-902.
- Akhgari, P. A. (2019). Feminism, Secularism, and The (Im) Possibilities of an Islamic Feminism. Presented to the Department of Philosophy, PhD Thesis, The Graduate School of the University of Oregon.

- Aksel, H. S. (2021). Feminist Perspektiftten Yahudilik: Bir Yeniden İnşa Girişimi, *Hitit İlahiyat Dergisi*, 20 (1), 139-166.
- Aksoy, M. (2005). *Başörtüsü-Türban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Akyılmaz, Ö. (2015). Türkiye'deki Bloglarda İslami- Feminist Yaklaşımla Yeni Bir Kadın Kimliğinin İnşası (Reçel Blog Örneği). *İletişim ve Toplumsal Dönüşüm Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep*.
- Akyılmaz, Ö. ve Köksalan, M. (2016). Türkiye'de İslami Feminizm ve Kadın Kimliğinin Yeniden İnşası: Reçel Blog Örneği. *Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi Uluslararası Hakemli Dergisi*, 24(2), 126-145.
- Akyol, S. (2004). Din ve Kadın İlişkisinin Din Sosyolojisi Açısından Analizi (Kahramanmaraş Örneği). *Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş*.
- Al Jazeera. (2013). Türkiye'de Başörtüsü Yasağı: Nasıl Başladı, Nasıl Çözüldü?. Erişim tarihi 05 Nisan 2022. <http://www.aljazeera.com.tr/dosya/turkiyede-basortusu-yasagi-nasil-basladi-nasil-cozuldu>
- Alankuş Kural, S. (1997). Türkiye'de Alternatif Kamular/ Cemaatler ve İslamcı Kadın Kimliği. *Toplum ve Bilim*, 5-44.
- Alıcı, M. (2005). Mutfakta Pişir Mutfakta Ye: Çağdaş Dinler Tarihi Metodolojisinde Feminist Yaklaşım. *Milel ve Nihal* 2 (2), 81-110.
- Ali, Z. (2017). Giriş. Z. Ali içinde, *İslami Feminizmler* (Ö. Elitez, Çev., s. 13-37). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Altınbaş, D. (2006). Feminist Tartışmalarda Liberal Feminizm. *Kadın Araştırmaları Dergisi*(9), 21-52.
- Altıparmak, Ş. ve Budak, H. (2020). İslami Feminizm ve Türkiye'deki Yansımaları. *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi*(4), 21-41.
- Altuntaş, N. (2013). Feminizm. Ö. Çaha ve B. Şahin (Der.) içinde, *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İdeolojiler* (s. 343-392). Ankara: Orion Kitapevi.
- Arat, N. (2010). *Feminizmin ABC'si*. İstanbul: Say Yayınları.

- Arat, Y. (1993). Feminizm ve İslam: Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri. Ş. Tekeli içinde, 1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar (s. 101-114). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arat, Z. (1998). Kemalizm ve Türk Kadını. A. B. Hacımirzaoğlu (Ed.) içinde, 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler (s. 51-71). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Arat, Y. (2016). 1980'ler Türkiye'sinde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizm'in Radikal Uzantısı. E. Kalaycıoğlu ve A. Y. Sarıbay (Editörler) içinde, Türk Siyasal Hayatı: Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme (s. 573-588). İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Arslan, Z. (2013). Türkiye'de Devlet Tiyatrosunu Yaşatmak. İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı.
- Avcı, M. (2016). Osmanlı Devleti'nde Kadın Hakları ve Kadın Haklarının Gelişimi İçin Mücadele Eden Öncü Kadınlar. A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 225-254.
- Avcı, Y. (2007). Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Döneminde Otoriter Modernleşme ve Kadının Özgürleşmesi Meselesi. Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi(21), 5-14.
- Ayata, A. ve Gölgelioğlu, Ö. (2011). Siyaset ve Katılım. Y. Ecevit ve N. Karkıner (Editörler) içinde, Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi (s. 64-83). Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları.
- Aydemir, D. ve Aydemir, E. (2011). Türk Siyasetinde Kadın: Çok Oluyoruz! Ankara : Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu (USAK) Sosyal Araştırmalar Merkezi Yayınları.
- Aydın, A. ve Yıldız, M. (2017). 1950-1960 Döneminde Türkiye'de Kadın Hareketlerinin Niteliği Üzerine Bir Değerlendirme. Yasama Dergisi, 50-67.
- Badran, M. (2017). İslami Feminizm: Nedir? Z. Ali (Der) içinde, İslami Feminizmler (Ö. Elitez, Çev., s. 37-51). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Baloğlu, A. B. (2009). Kadın-Merkezli Bir İslami Teoloji İnşasına Doğru Mu?. İslami İlimler Dergisi, 45-60.
- Barlas, A. (2017). Müslüman Kadınlar ve Baskı: Kuran'dan Yola Çıkan Özgürlük Okuması. Z. Ali (Der) içinde, İslami Feminizmler (Ö. Elitez, Çev., s. 65-87). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Başar, U. (2020). İran'da İslami Feminizm Hareketi. İran Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1-20.
- Başkavak, Y. (2004). İran'da Değişim Sancıları. F. Atacan içinde, Değişen Toplumlar Değişmeyen Siyaset: Ortadoğu (s. 53-87). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Bayraktar, N. (2019). Türkiye'de Kadın Hareketinin Kurumsallaşması: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı. Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- BBC New Türkçe. (2011). 'Mısırlı Kadınların Gözünden Devrim'. Erişim tarihi 12 Mayıs 2022, https://www.bbc.com/turkce/haberler/2011/04/110415_egypt_women
- BBC New Türkçe. (2018). 'Kadınlar Camilerde!: Kadının Camideki Mağduriyetini Ortadan Kaldırmak İstiyoruz'. Erişim tarihi 10 Mart 2022, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-43632887>
- Berktaş, F. (1998). Cumhuriyetin 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak. A. B. Hacimirzaoğlu (Ed.) içinde, 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler (s. 1-12). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Berktaş, F. (2003). Tarihin Cinsiyeti. İstanbul: Metis Yayınları.
- Berktaş, F. (2013). Feminist Teoride Açılımlar. Y. Ecevit ve N. Karkınar (Editörler) içinde, Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları (s. 2-23). Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları.
- Bilgin, V. (2003). Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 12 (1), 193-214.
- Bora, A. (2008). Ortadoğu'da Kadın Hareketleri: Farklı Yollar, Farklı Stratejiler. İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 55-69.
- Bora, T. (2017). Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bulut, H.İ. (2015). Semavi Dinlerin Ortak Ahlak İlkeleri Ya Da Evrensel Değerler. Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1 (1), 65-81.
- Can-Tunalı, A. (1996). Türkiye'de Feminizm Hareketi. Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya.
- Colman, J. (2009). An Introduction to Feminisms in Postfeminist Age. Women's Studies Journal, 23(2), 3-13.

- Çağıl, A. (2020). Batı Felsefesinde Feminizmin Dini Kökenleri. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 6 (2), 475-486.
- Çaha, Ö. (1996). Sivil Kadın: Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın. Ankara: Vadi Yayınları.
- Çakıl-Dinçer, G. (2017). 1970'lerden Günümüze Türkiye'de İslamcı Kadın Hareketi. Sosyoloji Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Çakıl-Dinçer, G. (2021). Ataerkil Pazarlık Bağlamında Türban Tartışması. İstanbul Kent Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, 2(1), 132-148.
- Çakır, R. (2000). Direniş ve İtaat: İki İktidar Arasında İslamcı Kadın. İstanbul: Metis Yayınları.
- Çakır, S. (2013). Osmanlı'da Kadın Hareketi. İstanbul: Metis Yayınları.
- Çayır, K. (2008). Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat, Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çelen, E. (2022). Katolik Kilisesi Perspektifinden Feminist Teoloji. Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Çetin, H. (2003). Gelenek ve Değişim Arasında Kriz: Türk Modernleşmesi. Doğu Batı Dergisi (12), 11-40.
- Çubukçu, S. U. (2004). Türkiye'de ve Avrupa Birliği'nde Kadının Konumu: Kazanımlar, Sorunlar, Umutlar. F. Berktaş (Der.) içinde, 1980 Sonrası Kadın Hareketi: Ataerkilliğe Karşı Meydan Okuma (s. 55-73). İstanbul: KA-DER Yayınları.
- Değer, A. ve Çamdereli, R. (2020). Konca Kuriş (1961-1998). F. Saygılıgil ve N. Berber (Dü) içinde, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 10: Feminizm (s. 224-230). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Demir, Z. (2014). Modern ve Postmodern Feminizm. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Dilli, Ş. ve Navarro Garcia. (2019). Avrupa'da Göç, Yoksulluk, Dışlanma ve İslami Feminizm. Electronic Turkish Studies, 14 (3), 1371-1390.
- Doğan, C. (2008). Yeni Sosyal Hareketler Ekseninde Feminizme Bakış. Sosyoloji Notları Dergisi(4), 29-36.

- Dokuyucu-Solak, H. (2022). Muhafazakar Kadınların İstanbul Sözleşmesi Bağlamında Cinsiyet Eğilimleri. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 28, 125-152.
- Donovan, J. (2010). Feminist Teori: Entelektüel Gelenekler (A. Bora , M. Ağduk Gevrek ve F. Sayılan, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Duman, H. (2016). Feminist Teoloji Bağlamında Mary Daly'nin Felsefesi. Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.
- Durakbaşı, A. (1998). Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve "Münevver Erkekler". A. B. Hacımiraçoğlu (Ed.) içinde, 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler (s. 29-50). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Durakbaşı, A. (2011). Tarih Yazımı. Y. Ecevit ve N. Karkınar (Editörler) içinde, Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi (s. 178-200). Eskişehir : Açıköğretim Fakültesi Yayınları.
- Eraslan, S. (2011). Uğultular...Silüetler. A. Bora ve A. Günel (Der.) içinde, 90'larda Türkiye'de Feminizm (s. 239-279). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Erdem, T. (2012). Postmodern Feminizm. Kadın Araştırmaları Dergisi, 67-82.
- Feminist Bellek. (2021). Erişim tarihi 10 Nisan 2022. <https://feministbellek.org/recel-blog/>
- Fırat, Selima. (2022). Fenomenolojik Bakışla Türkiye'de İslami Feminizm. Sosyoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde.
- Fidan, H. (2006). Kur'an'da Kadın İmgesi. İstanbul: Vadi Yayınları.
- Gezer Tuğrul, Y. (2018). Dindar Kadınların Annelik Algısı: Reçel Blog ve Müslüman Anneler Blogunun Karşılaştırmalı Analizi. Fe Dergi 10(2), 71-84.
- Gholizadeh, M. (2004). İran'da İslami Feminizm Deneyimi. Erişim tarihi 12 Mart 2022. https://bianet.org/bianet/kadin/48086irandaislamifeminizm%20deneyimi?fbclid=IwAR0IS_PdWdd37sHiBaRdji_ygQ1Nxxw4zQWgG_5JbHvKcKYOiQ8W-ZB9LH3Y
- Gökçimen, S. (2008). Ülkemizde Kadınların Siyasal Hayata Katılım Mücadelesi. Yasama Dergisi (10), 5-59.
- Göle, N. (1991). Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme. İstanbul: Metis Yayınları.

- Göz, C. A. (2008). İslami Feminizm: Feminizmle Uzlaşma mı veya Feminizme Meydan Okuma mı?. *Toplum ve Demokrasi*, 2 (4), 201-210.
- Güç, A. (2008). İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları. *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.
- Güç, A. (2021). *Bir Müslüman Kadın Sorunu ve Feminizm'e Nasıl Bakmalı?.* İstanbul: Beyan Yayınları.
- Gümüsoğlu, F. (1998). Cumhuriyet Döneminin Ders Kitaplarında Cinsiyet Roller (1928-1998). A. B. Hacımiraçoğlu (Ed.) içinde, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* (s. 101-129). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Güngör, O. (2018). Türkiye'de İslami Feminizm: İslami Feminist Perspektife İlişkin Bir İnceleme. *Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi*, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.
- Gürhan, N. (2010). Toplumsal Cinsiyet ve 'İslami Feminist' Söylem. *Contemporary Perceptions Of Islam In The Context Of Science, Ethics, and Art, International Symposium*, 365-383.
- Gürkan, S. (2015). İslami Feminist Bir Grup Olarak SIS (Sisters in Islam)'in Kadın Konusundaki Çalışmaları ve Düşünceleri. *Kadın ve Aile Araştırmaları Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Gürkan, S. ve Barut, Y. (2021). Feminizmden Esinlenen İslami Bir Oluşum: Sisters in Islam (SIS). *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Kadın ve Aile Araştırmaları Dergisi (OKAD)*, 1(1), 41-53.
- Habertürk. (2018). İran'da Başörtü Protestosuna 2 Yıl Hapis Cezası. Erişim tarihi 12 Mart 2022. <https://www.haberturk.com/iran-da-basortusu-protestosuna-2-yil-hapis-cezasi-1867176>
- Hamidi, M. (2017). Avrupa'da Müslüman Feminizm: "Metinsel Aktivizm" ve Ulus Aşırı Niteliği. Z. Ali (Der.) içinde, *İslami Feminizmler* (Ö. Elitez, Çev., s. 91-99). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Harrison, V. S. (2007). Representing the Divine: Feminism and Religious Anthropology. *Feminist Theology*, 16 (1), 128-146.

- Hasanov, B. (2016). Dini Fundamentalizmi Ayakta Tutan Temel Faktörler. AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 16 (3), 241-258.
- Havle Kadın Derneği. (2018). Erişim tarihi 15 Nisan 2022.
<https://www.havlekadin.com/biz-kimiz/>
- Havle Kadın Derneği. (2019). Türkiye'de İlk Müslüman Feminist Kadın Derneği: Havle. (D. Meryem, Röportaj Yapan). Erişim tarihi 15 Nisan 2022.
<https://www.sivilsayfalar.org/2019/04/02/turkiyede-ilk-musluman-feminist-kadin-dernegi-havle/>
- Havle Kadın Derneği. (2020). Erişim tarihi 10 Nisan 2022.
<https://www.havlekadin.com/calismalarimiz/mu%cc%88slu%cc%88man-feminist-cercevede-orgu%cc%88tlenmek/>
- Havle Kadın Derneği. (2022). Erişim tarihi 2 Mayıs 2022.
<https://www.havlekadin.com/duyurular/>
- Hooks, B. (2012). Feminizm Herkes İçindir: Tutkulu Politika (B.K. Aysel Yıldırım, Ece Aydın, Şirin Özgün Çev.). İstanbul: BGST Yayınları.
- İlyasoğlu, A. (1996). İslamcı Kadın Hareketinin Bugünü Üzerine. Birikim Dergisi (91), 60-65.
- İngün, Ö. (2005). Feminizm ve İslam İlişkisi: 'İslami Feminizm'. Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Jeenah, N. (2006). The National Liberation Struggle and Islamic Feminisms in South Africa. Women's Studies International Forum 29,1, 27-41.
- Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi. (2013a). Erişim tarihi 15 Mart 2022.
<https://kskmi.wordpress.com/biz-kimiz/>
- Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi. (2013b). Erişim tarihi 15 Mart 2022.
<https://kskmi.wordpress.com/basindan/>
- Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi. (2018). Erişim tarihi 15 Mart 2022.
<https://kskmi.wordpress.com/blog-feed/>
- Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi. (2019). Erişim tarihi 15 Mart 2022.
<https://kskmi.wordpress.com/2019/09/20/flormar-direnis/>
- Kadınlar Camilerde. (2017a). Erişim tarihi 10 Mart 2022.
<http://kadinlarcamilerde.com/hakkimizda/>

- Kadınlar Camilerde. (2017b). Erişim tarihi 10 Mart 2022.
<http://kadinlarcamilerde.com/neyi-hedefliyoruz/>
- Kadınlar Camilerde. (2017c). Erişim tarihi 11 Mart 2022.
<http://kadinlarcamilerde.com/neler-yaptik/>
- Kadınlar Camilerde. (2019). Erişim tarihi 11 Mart 2022.
<http://kadinlarcamilerde.com/hayalinizdeki-ramazan-hayalinizdeki-cami-suleymaniye-camiinde-iftar-icin-bulustuk/>
- Kadınlar Camilerde. (2020). Kadınlar Camilerde Platformu: Pandemide Camiye Erişim Hakkımız Korunsun. (A. Tekin, Röportaj Yapan) Gazete Duvar. Erişim tarihi 11 Mart 2022. <https://www.gazeteduvar.com.tr/turkiye/2020/05/30/kadinlar-camilerde-platformu-pandemide-camiye-erisim-hakkimiz-korunsun>
- Kadınlara Yönelik Yasal Düzenlemeler. (2020). Erişim tarihi 23 Aralık 2020.
<https://kadem.org.tr/kadinlara-yonelik-yasal-duzenlemeler/>
- Kara, N. (2006). 80 ve 90'larda Türkiye'de Feminist Hareketler. Kadın Çalışmaları Dergisi, 16-39.
- Kaval, M. (2016). İlahi Dinlerde Kadın'ın Kıymet Problemi. Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi (55), 306-324.
- Kaymaz, İ. Ş. (2010). Çağdaş Uygarlığın Mihenk Taşı: Türkiye'de Kadının Toplumsal Konumu. Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi, 333-366.
- Kaypak, Ş. (2016). Cumhuriyet Dönemi Modernleşme Sürecinde Değişen Kadın Kimliği. Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, 1, 33-66.
- Kerestecioğlu, İ. Ö. (2004). 1990'larda Kadın Hareketi: Demokrasi ve Eşitlik Talebi. F. Berktaş içinde, Türkiye'de ve Avrupa Birliği'nde Kadının Konumu: Kazanımlar, Sorunlar, Umutlar (s. 75-97). İstanbul: KA-DER Yayınları.
- Kılıç, Z. (1998). Cumhuriyet Türkiye'si'nde Kadın Hareketine Genel Bir Bakış. A. B. Hacımırzaoğlu (Ed.) içinde, 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler (s. 347-360). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Kırkpınar, L. (1998). Türkiye'de Toplumsal Değişme Sürecinde Kadın. A. B. Hacımırzaoğlu (Ed.) içinde, 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler (s. 13-29). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

- King, U. (1998). *Women and Spirituality: Voices of Protest and Promise*. London: Palgrave Macmillan.
- Koçak, Ş. (2015). Kadın, İslam ve Feminizm. Erişim tarihi 17 Nisan 2022. https://www.academia.edu/10241703/Kad%C4%B1n_%C4%B0slam_ve_Feminizm
- Kolay, H. (2015). Kadın Hareketinin Süreçleri, Talepleri ve Kazanımları. EMO Kadın Bülteni(3), 5-11.
- Kökalan, F. (2002). 1980 Sonrası Türkiye'de Kadın Çalışmaları. Sosyoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla.
- Köse, E. (2014). *Sessizliği Söylemek: Dindar Kadın Edebiyatı, Cinsiyet ve Beden*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köse, Ü. (2020). İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesinde Görev Yapan Kadın Akademisyenlerin İslami Feminizme Yaklaşımları (Doğu Karadeniz Bölgesi Örneği). Sosyoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon.
- Köşgeroğlu, N. (2009). *Kayıtlara Geçilsin Kadın Var! : Sıkıştırılmış Alanlardan Yaratıcı Yaşamlara Kadın*. İstanbul: Anfora Yayıncılık.
- Kurnaz, Ş. (1991). *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1839-1923)*. Ankara: T.C Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Lamrabet, A. (2017). Özcülüğün Reddi ile Müslüman Düşüncenin Radikal Reformu Arasında. Z. Ali (Der.) içinde, *İslami Feminizmler* (Ö. Elitez, Çev., s. 51-64). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1992). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2016). Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma. E. Kalaycıoğlu ve A. Y. Sarıbay (Editörler) içinde, *Türk Siyasal Hayatı: Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme* (s. 45-87). İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Meşe, İ. (2021). Dindar Muhafazakar Eril Söylemden İslami Feminist Söyleme İstanbul Sözleşmesi Tartışmaları ve Feminizm. *Birikim Dergisi*, 82-91.
- Michel, A. (1984). *Feminizm*. (Ş. Tekeli, Çev.) İstanbul: Kadın Çevresi Yayınları.
- Moghadam, V. (2002). *Islamic Feminism and Its Contents: Toward A Resolution Of The Debate*. T. Saliba, C. Allen ve J. A. Howard içinde, *Gender, Politics and Islam* (s. 24-35). USA: The University Of Chicago Press.

- Moghadam, V. (2005). *Globalizing Women: Transnational Feminist Networks*. Baltimore ve London: John Hopkins University.
- Murat, N. (2004). Sisters In Islam: Advocacy for change within the religious framework. *WLUML-WSF*-. 19, 141-145.
- Naimi, N.M. (2018). *Din ve Terör (Din ve Terör İlişkisinin Din Psikolojisi Açısından Değerlendirilmesi)*. Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Neler Yapıyoruz?. (2018). Erişim tarihi 15 Nisan 2022. <https://www.havlekadin.com/neler-yapiyoruz/>
- Onur, E. (2019). 1950'lerde Türkiye'de Kadının Sosyal Statüsü. Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bilecik.
- Onur, P. (2016). *Changing Discourse On Women and Islam in Turkey in Ethnographic Studies*. The Department of Sociology, PhD Thesis, The Graduate School of Social Sciences, Middle East Technical University.
- Oozebap, (2005). 1st International Congress on Islamic Feminism: Conclusions. Erişim tarihi 20 Mayıs 2022. https://www.oozebap.org/text/feminism_islam.htm
- Özcan, Z. (2000). *Teolojik Hermenötik*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Özkan, B. (2021). İran İslam Devrimi Sonrası Kadının Toplumsal Alandaki Konumu ve İslami Feminizm. Erişim Tarihi 7 Nisan 2021, https://www.researchgate.net/publication/356604735_IRAN_ISLAM_DEVRIMI_SONRASI_KADININ_TOPLUMSAL_ALANDAKI_KONUMU_VE_ISLAMI_FEMINIZM_BERAT_OZKAN
- Özkeraz, A. ve Arslanel, M. (2011). İkinci Meşrutiyet Döneminde Kadın Olmak. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 3(1), 1-10.
- Özmen, Ö. (2015). Türkiye'de 8 Mart Kadınlar Günü'nün Tarihsel Süreci. *EMO Kadın Bülteni* (3), 36-38.
- Öztürk, Z. T. (2020). *Cumhuriyet'in Kuruluşundan Günümüze Türkiye'de Kadın Hakları*. Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Karabük.

- Parlak, D. (2020). Paravanın Arkasından Çıkıp Mekanı Dönüştürmek: Kadınlar Camilerde. F. Saygılıgil ve Nacide Berber (Dü) içinde, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 10- Feminizm (s. 251-260). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parmaksız, B. ve Öztan, B. (2021). Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Bağlamında Türkiye'de İslami Feminizm ve Havle Kadın Derneği. Tezkire (74), 125-157.
- Reçel mi Yazmak?. (2014). Erişim tarihi 12 Nisan 2022, <http://recel-blog.com/recel-mi-yazmak/>
- Reçel Nedir?. (2014). Erişim tarihi 16 Nisan 2022. <http://recel-blog.com/recel/4/>
- Ribeiro, B. (2014). Islamic Feminism: A Discourse of Gender Justice and Equality. Religious Studies Major, Senior Thesis, Linfield University, Oregon.
- Roy, O. ve Khosrokhavar, F. (2000). İran: Bir Devrimin Tükenişi. İstanbul: Metis Yayınları.
- Saatci, S. ve Cengiz, F. (2020). İslami Feminizm ve İslami Feminizm Eleştirileri Üzerine Genel Bir Tartışma. 3. Uluslararası İnsan Çalışmaları Kongresi (s. 550-564). Ankara: Bidge Yayınları.
- Saeed, A. (2014). Çağdaş İslam Akımları: Sınıflandırma Üzerine Bir Ön Deneme. (Kamile Ünlüsoy, Çev.) e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi, VII (2), 103-116.
- Salih, E. (2019). Düşünsel Bir Hareket Olarak İslami Feminizm. K. Yıldırım içinde, Kabul ile Red Arasında: İslami Feminizm (s. 127-134). İstanbul: Avesta Yayınları.
- Sancar, S. (2014). Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sargın, A. (2005). Erişim tarihi 15 Mayıs 2022, <https://m.bianet.org/bianet/kadin/69940-erkeklerin-yasasi-seriat-degil>
- Sekmen, N. (2019). İslam ve Feminizm Temelinde Devrim Sonrası İranlı Kadınlar. Ortadoğu Sosyolojisi ve Antropolojisi Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Saruhan, I. (2021). Secular and Islamic Feminism in Turkey: Polarized by Current Politics or Two Sides of the Same Coin?. Master's Thesis, Universiteit Leiden, Holland, <https://hdl.handle.net/1887/3192811>

- Sevim, A. (2005). Feminizm. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Sezer, E. (2018). Türkiye'de Kadın Hareketinin Tarihsel Gelişimi ve Tekirdağ Örneği. Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Edirne.
- Sezgin, S. (2014). Türkiye'de Feminist Söylem ve İslami Feminizm. Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon.
- Sinkaya Arıkan, P. (2010). İran İslam Cumhuriyeti'nde Kadın Meselesi ve İslami Feminist Hareketler. Akademik Ortadoğu Dergisi, 5 (1), 43-67.
- Subaşı, N. (2000). 80'li Yıllarda Örtünmenin Anlamı. İslamiyat, III (2), 61-70.
- Şefkatli-Tuksal, H. (2012). Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri. Ankara: Otto Yayınları.
- Şefkatli-Tuksal, H. (2020). Türkiye'de İslami Feminizm Tartışmaları. F. Saygılıgil ve N. Berber (Dü) içinde, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 10- Feminizm (s. 216-238). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şeni, N. (1993). 19. Yüzyıl Sonu İstanbul Basınında Moda ve Kadın Kıyafetleri. Ş. Tekeli içinde, 1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar (s. 53-79). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şişman, N. (2013). Emanetten Mülke: Kadın, Beden, Siyaset. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Tandoğan, Ş. (2021). İran'da Kadın Hareketleri: Beyaz Çarşamba Hareketi Örneği. İran Çalışmaları Dergisi, 5(2), 205-234.
- Tanrıverdi, A. (2015). Türkiye'de İslami Feminizm Sorunsalı. Sosyoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Taş, G. (2016). Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihsel Süreçleri ve Dönüşümleri. Akademik Hassasiyetler, 163-175.
- Tekin, E. (2007). 1980 Sonrası Türkiye'de Feminizmin Görünümü. Sosyoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyon.
- Tekin, Mustafa (2021). Feminizmin Din Dili ve Söylemi. İlahiyat Akademisi, (14), 105-124.
- Tohidi, Nayereh (2004). 'İslami Feminizm' Tehlikeler ve Ümit Vaad Eden Unsurlar. (İhsan Toker, Çev.) AÜİFD, XLV (11), 279-289.

- Toker, İhsan (2009). Dinler Ataerkil Yapılar Mıdır? Bir Çifte İmkanlılık Konusu Olarak Din ve Kadın. Eski Yeni, 12, 15-21.
- Toska, Z. (1998). Cumhuriyet'in Kadın İdeali: Eşiği Aşanlar ve Aşamayanlar. A. B. Hacimirzaoglu (Ed.) içinde, 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler (s. 71-89). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Tunç, H. (2018). İslamcı Feminizm: Kavramsal Bir Tartışma. ANTAKİYAT/ Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1(2), 235-247.
- Uçan Süpürge Vakfı. (2020). Erişim tarihi 23 Aralık 2020, <https://ucansupurge.org.tr/>
- Wadud, A. (2021). Yerelleşme Feminizme Giden Yoldur. Edibenur Öner (Ed.) içinde, Feminizmin Yerelleşmesi 19-20 Aralık 2020 (s. 6-13). İsveç Konsolosluğu.
- Walters, M. (2005). Feminizm. (H. Gür, Çev.) Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.
- Wedud-Muhsin, A. (2005). Kur'an ve Kadın. (N. Şişman, Çev.) İstanbul: İz Yayıncılık.
- Weir, A. (2013). Islamic Feminisms and Freedom. Philosophical Topics, 41(2), 97-119.
- WISE. The Global Muslim Women's Shura Council. (2014) Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality (WISE) Our Values & Compact, Erişim tarihi 13 Kasım 2022 <https://www.wisemuslimwomen.org/our-values/>
- WLUML. (2022a). The Network. Erişim tarihi 25 Mayıs 2022. <https://www.wluml.org/whoweare/>
- WLUML. (2022b). Past Campaigns&Programmes. Erişim tarihi 25 Mayıs 2022. <https://www.wluml.org/campaigns-programmes/>
- Yardım, M. (2016). Osmanlı İslamcıları ve İslami Yenilikçiler: Yakınsama ve Ayrışma. SUTAD, (40), 111-125.
- Yavuz-Özınanır, S. (2016). Kadın Perspektifli Bir İslami Yorumlama Biçimi Olarak Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi. Fe Dergi 8, 118-130.
- Yeter, E. (2015). Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadının Özneliği ve Din. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 (2), 189-210.
- Yıldırım, K. (2019). Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm. İstanbul: Avesta Basın Yayın.
- Yıldız, Ş. (2020). Cumhuriyet Döneminde Kadın Hakları Işığında İlkere İmza Atan Kadınlar. Atatürk İlke ve İnkılap Tarihi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.

- Yılmaz, Z. (2011). Küresel İslam Hareketinde Kadının Yeni Temsil Biçimleri: Türkiye Örneği. S. Sancar içinde, Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar. Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan (Cilt 2, s. 801-822). Koç Üniversitesi Yayınları.
- Yılmaz, Z. (2015). Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yılmaz, Z. (2017). Neoliberal Küreselleşmenin Melez İzdüşümleri: İslamcı Feminizm. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1(34), 1-22.
- Yüce-Tar, Y. (2013). 2000'ler Türkiye'sinde Müslüman Kadının "Kadın Sorunu". Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Zwissler, L. (2012). Feminism and Religion: Intersections Between Western Activism, Theology and Theory. Religion Compass, 6(7), 354-368.

EKLER

EK 1. Orijinallik Raporu

 ARDAHAN ÜNİVERSİTESİ LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
ARDAHAN ÜNİVERSİTESİ LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANA BİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA
Tarih: 16/01/2023
Tez Başlığı : Türkiye’de Feminizme İslami Yaklaşımlar: Topyekün Redden İslami Feminizme Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 108 sayfalık kısmına ilişkin, 16/01/2023 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 14 ’tür. Uygulanan filtrelemeler: 1- ☒ Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç 2- ☒ Kaynakça hariç 3- ☒ Alıntılar hariç/dâhil 4- ☒ 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç Ardahan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği’nde belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim.
16.01.2023
Adı Soyadı: Hatice AKTAŞ Öğrenci No: 18200000001 Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Programı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Statüsü: ☒ Yüksek Lisans ☐ Doktora
<u>DANIŞMAN ONAYI</u> UYGUNDUR. _____ (Dr. Öğr. Üyesi Fesih BAYRAKTAR)

EK 2. Etik Komisyon Muafiyet Formu

 ARDAHAN ÜNİVERSİTESİ LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU
ARDAHAN ÜNİVERSİTESİ LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANA BİLİM DALI BAŞKANLIĞINA
Tarih: 16/01/2023
Tez Başlığı: Türkiye'de Feminizme İslami Yaklaşımlar: Topyekün Redden İslami Feminizme Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam: 1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır, 2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir. 3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir. 4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir. Tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim.
16.01.2023
Adı Soyadı: Hatice AKTAŞ Öğrenci No: 18200000001 Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Programı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Statüsü: ☒ Yüksek Lisans ☐ Doktora
<u>DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI</u>
(Dr. Öğr. Üyesi Fesih BAYRAKTAR)
Detaylı Bilgi: https://www.ardahan.edu.tr/birim.aspx?id=1002003 Telefon: 0-4782117522 Faks: 0-4782117523 E-posta: sbe@ardahan.edu.tr

ÖZ GEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Hatice AKTAŞ

Doğum Yeri ve Tarihi :

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Dumlupınar Üniversitesi/ Kamu Yönetimi

Yüksek Lisans : Ardahan Üniversitesi/ Siyaset Bilimi ve
Öğrenimi Kamu Yönetimi

Bildiği Yabancı Diller :

Bilimsel Faaliyetleri :

İş Deneyimi

Stajlar :

Projeler :

Çalıştığı Kurumlar : Gençlik ve Spor Bakanlığı (2016-...)/
Taşra

İletişim

E-Posta Adresi :

Tarih : 16.01.2023