Kadın/Woman 2000, 2018; *19(2)*: 117-149

Feminist Söylemin İslamcı Kadın Yazınına Etkisi

Ayşe Güç*
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Öz

Bu makale feminist literatüre katkı yaptığı düşünülen İslamcı kadın yazarların çalışmalarını incelemektedir. Makale bu çalışmaları İslamcı kadın yazını olarak tanımlamakta ve feminist söylemin bu çalışmalar üzerindeki etkilerini analiz etmektedir. Bunun için öncelikle feminist söylemin Müslüman kadın dünyasını etkileme süreci ve bu süreçte Müslüman kadın düşünürlerin kendilerini nasıl konumlandırdıkları ele alınmıştır. Daha sonra etkilenme olgusunun daha iyi anlaşılabilmesi için İslamcı kadın yazınındaki temel yaklaşımlar ataerkillik, toplumsal cinsiyet ve cinsiyetçilik gibi feminist eleştiride ön plana çıkmış kavramlar bağlamında incelenmiştir. İslamcı kadın yazarlar Müslüman seküler feministlerden farklı olarak kadın-karşıtı söylemlerde geleneğin etkisine vurgu yapmaktadırlar. Çalışmalarında geleneğin eleştirisi ve dini kaynakların kadın-duyarlı bir bakış açısı ile yeniden okunması konuları ön plana çıkmaktadır. Makale son olarak bu kadın yazının feminist bir teoloji olma imkânına dikkat çekmekte ve batılı feminist söylemin İslamcı kadın yazınına etkisindeki sınırlılıklara işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: *feminist söylem, İslamcı feminizm, İslamcı kadın, İslamcı kadın yazını, feminist teoloji.*

* Dr. Öğretim Üyesi, Ayşe Güç, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sosyal Antropoloji. Ankara-Türkiye. E-posta: ayse.guc@asbu.edu.tr. ORCID ID: 0000-0001-5115-6484.

Original Research Article
Article submission date : 18 December, 2017
Article acceptance date : 25 March, 2018

Özgün Araştırma Makalesi
Makale gönderim tarihi: 18 Aralık, 2017
Makale kabul tarihi : 25 Mart, 2018

1302-9916©2018 emupress

The Effect of Feminist Discourse on Islamic Women's Literature

Ayşe Güç
Social Sciences University of Ankara

Abstract

This article focuses on the works of Islamic women writers who contribute to feminist literature. The article identifies these works as Islamic women literature, and analyzes the effects of feminist discourse on this literature. Firstly, the article discusses the influence process of feminist discourse on Muslim women world and how Muslim women intellectuals position themselves in this process. Later, the main approaches of Islamic women literature are discussed in terms of key concepts in feminist criticism such as patriarchy, gender and sexism. Different from Muslim secular feminists, Islamic women writers emphasize the influence of tradition on the discourses against women, and they argue the necessity of re-reading sacred texts from a women-friendly perspective. The article finally argues the possibility of this literature to be a feminist theology, and refers to the limited effects of western feminist discourse on Islamic women literature.

***Keywords**: feminist discourse, Islamic feminism, Islamic woman, Islamic women's literature, feminist theology.*

Giriş

1990'lı yıllarda batılı literatürde Müslüman toplumlardaki kadın hareketlerini, kadın konusunda çalışan aktivistlerin ve eser veren Müslüman kadın yazarların çalışmalarını değerlendirmek için İslamcı feminizm kavramı kullanılmıştır. Bu kavramın bir oksimoron olup olmadığı ya da işaret ettiği görüşler tartışılırken seküler ve dindar Müslüman kadınların üretimlerinin bir arada değerlendirilmesi sorun yaratmıştır. Ayrıca feminist söylemin etkisi bir ön kabul olarak ele alınmış ve İslamcı feminist olarak nitelendirilen bu kadın düşünür ve yazarların çalışmaları da feminist üretimin bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Bu etkinin ya da özne olarak bu sürece katılan kadınların etkilenmesinin boyutları üzerinde yeterince durulmamıştır (Güç, 2008).

İslamcı feminizm kavramının nasıl ortaya çıktığı ve bu kavramın ne ifade ettiği üzerinde yapılmış pek çok çalışma mevcuttur (Abou-Bakr, 2001; Badran, 2001, 2002; Darvishpour, 2003; Moghadam, 2002; Mojab, 2001, Tohidi, 2003). Ancak bu kadın yazınının değerlendirilmesi konusunda bir ilgi eksikliği göze çarpmaktadır. Bu ilgi eksikliğinin arka planında ele alınan konunun çok kapsamlı olması ve Müslüman kadın kategorisi altında farklı ülkelerden kadınların değerlendirilmeye çalışılması yatmaktadır. Batılı literatürde Müslüman toplumlardaki seküler ve dindar kadınlar ele alınırken dünya görüşleri dikkate alınmaksızın Müslüman kimliklerine vurgu yapılmaktadır. İslamcı feminizm üzerine yapılmış çalışmalarda *Müslüman* nitelemesi kültürel kimliğe işaret etmekte ve farklı ülkelerden kadınların çalışmalarını bir arada inceleyebilmek amacı ile kullanılmaktadır. Dünya görüşlerinde ve dine karşı tavırlarında önemli farklar bulunan kadın yazarların aynı kategori altında ele alınması kadın çalışmaları açısından ciddi bir sorun oluşturmaktadır. Bunu İslamcı feminist olarak kabul edilen yazarların bakış açılarındaki farklılıklarda ve İslamcı feminizmin örnekleri olarak incelenen çalışmalarda görmek mümkündür. Bu çalışmalarda Nilüfer Göle, Amina Wadud, Teslime Nesrin, Cihan Aktaş, Fatıma Mernissi gibi farklı dünya görüşlerine sahip kadın düşünür ve yazarlar İslamcı feminist ya da Müslüman feminist olarak kabul edilmektedir.

İslamcı feminist ifadesinin hem seküler hem de dindar Müslüman kadınları tanımlamak için kullanılması her iki grubun çalışmaları arasındaki farkları görebilme konusunda da sorun yaratmaktadır. İşte bu nedenle, bu makale İslam dininde kadının konumu ve kadınla ilgili tartışmalı konularda dine dışlayıcı yaklaşmayan kadın yazınını *İslamcı kadın yazını* olarak ele almaktadır. Bu noktada belirtilmesi gereken makalede *İslamcı* ifadesinin ideolojik bir duruştan ziyade din ve gelenek karşısında bir konumlanış olarak kullanılmasıdır. Buna göre kadının İslam dini ve geleneğindeki konumunu savunmacı bir yaklaşımdan çıkarak inceleyen, geleneği eleştirel bir tutumla ele alırken Kur'an ve hadisleri kadın-duyarlı bir perspektifle ve kadınlar lehine inceleyen Amina Wadud, Asma Barlas, Rifat Hassan, Azizah al-Hibri, Leila Ahmed, Cihan Aktaş, Hidayet Şefkatli Tuksal gibi kadın yazarlara *İslamcı kadın*, çalışmalarının oluşturduğu literatüre ise *İslamcı kadın yazını* nitelemesi yapılmıştır. Seküler Müslüman kadın ifadesi de Müslüman bir ülke ya da

toplumda yaşayan ya da Müslüman kültürel kimliğine sahip ancak dine karşı mesafeli bir duruşu olan ve daha eleştirel bir tutum takınan Fatima Mernissi, Neval al-Saadawi, Fetna Ayt Sabbah gibi kadın yazarlar için kullanılmıştır. Makalede *İslamcı kadın yazar* ifadesi daha dar bir kategori olarak düşünülmüş iken *Müslüman kadın yazar* ifadesi batılı literatür dikkate alınarak seküler ve dindar kadınları kapsayan daha genel bir ifade olarak kullanılmıştır[1].

İslamcı feminizm başlığı altında toplanan çalışmalarda ve kadın hareketlerinde dikkat edilmesi gereken bir diğer önemli nokta, bu çalışmaların farklı toplum ya da kültürlerin sorunlarına işaret ediyor olabileceğidir. Pek çok Müslüman kadın yazar yaşadığı ülkeye ya da içinde yetiştiği kültüre özgü sorunları tartışmaktadır. Bununla birlikte kadının toplumdaki konumu, dini kaynaklarda ele alınış biçimi ve kendisine verilen roller gibi daha genel konuları ele alan yazarlar da vardır. Makalede bu ikinci kategoride yer alan İslamcı kadın yazarların batılı feminist söylemin temel argümanlarını ne ölçüde kullandıkları incelenmektedir. Bunun için de ilk önce İslamcı kadın yazınının oluşumu ve temel yaklaşımları ele alınmakta, son olarak da bu kadın yazınının feminist bir teolojiye dönüşme imkanı tartışılmaktadır.

İslamcı Kadın Yazınının Oluşumu

İslamcı kadın yazını, Müslüman kadın sorunu ve bu sorunla bağlantılı görülen konuları teolojik tartışmaları da dikkate alarak kadın perspektifinden ele alan çalışmalardan oluşmaktadır. Feminist söylemin bu kadın yazına etkisi sorgulanmadan kabul edilmektedir. Esasında feminist söylem, teorik tartışmalarının şekillenmeye başladığı 19. yüzyıldan itibaren Müslüman kadınların yaşamlarına ve düşünce dünyalarına tesir etmiştir. Ancak bu etkilenme dolaylı olmuştur. Zira bu yüzyılda oryantalist ve sömürgeci söylemler feminist eleştiriyi bir enstrüman olarak kullanmış, bu söylemlere karşı cevap üreten milliyetçi akımlarda da yine savunmacı bir yaklaşımla Müslüman kadın ve kadın yaşamı ile ilgili görülen haremlik-selamlık, kadının toplumsal hayata katılımı ve eğitimi gibi konulardaki tartışmalarda belirleyici olmuştur. Batılı feminist söylemden etkilenme sürecinin başlangıcında Müslüman kadınların daha ziyade pasif kaldıkları, ancak zamanla daha bilinçli ve aktif bir şekilde feminist söylemle diyaloga girdikleri görülmektedir. Bu söylem İslam kültürünü ve Müslüman toplumlardaki kadın algısını ve bu konunun ele alınışını etkilemeye devam etmektedir.

Sömürgeci ve oryantalist yaklaşımlar, Müslüman kadının toplumsal hayata katılımı ile ilgili meselelerde milliyetçi söylemlerdeki savunmacı yaklaşımın gelişiminde etkili olmuştur. Zira her iki yaklaşım da batılı feministlerin kendi dinleri, gelenekleri ve toplumları için yaptıkları sorgulamaları kullanarak İslam'da kadın anlayışını ve Müslüman toplumlardaki kadın yaşamını tartışmaya açmışlardır (Arebi, 1991). Bu tartışmaların genel itibari ile tüm Müslümanlarda özelde ise Müslüman kadınlarda bir savunma psikolojisi doğurduğu da söylenebilir[2] 1980'lere kadar etkilenmenin daha çok kültürel boyutta olduğu ve

bu aşamada kadınların bu söylemin karşısında genel itibari ile pasif bir konumda kaldıkları söylenebilir.

Dışarıdan gelen etkilerle başlayan Müslüman kadının toplumsal konumu ile ilgili tartışmalara modernleşme çabaları ve uluslaşma sürecinde milliyetçi söylemler de katkı yapmıştır. Bu aşamada önemli olan kadın yazarların da bu tartışmaya aktif olarak katılmalarıdır. Ancak bu durumun başlangıçta özgün bir kadın hareketi meydana getirmek yerine kadınları geri planda tuttuğu görülmektedir. Ulusların inşası sürecinde, Müslüman kadınlara batılı hemcinslerinin elde etmek için mücadeleye devam ettikleri birtakım hakların hemen verilmesi bu duruma güzel bir örnek teşkil etmektedir. Türkiye, Mısır, İran gibi ülkelerin milliyetçi hareketleri ve uluslaşma süreçlerinde kadınlara verilen haklar paradoksal bir durum da oluşturmuştur; bir dönem için kadınları yeni ulusun sembollerinden birine dönüştürmüş ancak uzun vadede kadınlarda yeni bir bilincin gelişmesine katkı sağlamıştır.

Feminist söylemden etkilenme sürecinin başlangıcında önemlinoktalardan biri feminist teorilerin gelişim aşamasında oluşu ve İslamcı kadınların feminist söylemi takip etme imkanlarının oldukça sınırlı olmasıdır. Bu dönemde, batıdaki gelişmeleri dikkatle takip eden erkek yazarlar kadın konusundaki tartışmalarda daha belirgin rol oynamışlardır[3]. Diğer bir husus bu dönemde Osmanlı kadın hareketi ya da Mısır'daki kadın hareketlerinde feminizmin yüzeysel ele alınmış olması, toplumsal dönüşümün ve yeni bir toplum inşa etme arzusunun daha ön planda tutulmasıdır. Kısacası bu dönemde din ve gelenek içinde Müslüman kadının konumunu tartışan bir İslamcı kadın yazını henüz oluşmamış, bu literatürün oluşması için 1980'li yılları beklemek gerekmiştir. Bu yıllardan itibaren Müslüman kadınların postmodern söylemlerin de etkisiyle ciddi bir sorgulamaya girdikleri ve özgün çalışmalar ürettikleri söylenebilir. Ancak bu çalışmalar, Müslüman kadın yazarların dine karşı kendilerini nasıl konumladıkları dikkate alınmaksızın *İslamcı feminizm* başlığı altında değerlendirilmiştir (Güç, 2008).

İslamcı feminist söylemin gelişiminde batılı feminist literatürün bir doygunluk seviyesine gelmesinin ve zengin teorik tartışmalarının etkisi vardır. Feminist literatürü inceleme imkanı bulan Müslüman kadın düşünürler eserler vererek bu tartışmalara katılmaya başlamışlardır. Bu eserlerde feminist eleştiriden istifade ederek din ve gelenek bağlamında kadın konusunu tartışmışlar ve bu çalışmaları 1990'lı yıllarda ayrı bir kategori olarak değerlendirilebilecek düzeye ulaşmıştır. Bu tarihten önceki süreçte kadın hareketleri ön plana çıkmış olsa da kadın-duyarlı bakış açısını yansıtan özgün akademik çalışmaların yapıldığını söylemek oldukça zordur. Bu ilk çalışmalarda savunmacı bir yaklaşım ile oryantalist ve sömürgeci söylemlere cevap vermek amacı baskın olduğu için feminist söylem ile de çelişkili bir diyaloga girildiği söylenebilir. Ancak ikinci aşamada kadın sorunlarının öncelendiği çalışmalar ile özgün bir İslamcı kadın yazını da oluşmaya başlamıştır. Bu kadın yazınının oluşması İslam kültürü içinde bir kadın bilinçliliği ve duyarlılığının gelişmesi açısından önemlidir. Feminist söylemin kadın/erkek dikotomisi konusunda yaptığı tespit ve eleştiriler, Müslüman toplumlarda gözlenen kadın önyargılı

tutum ve yargıların sorgulanmasında yardımcı olmaktadır. Din, kadın/erkek dikotomisine imkan vermiş midir? Yoksa kadın konusundaki önyargılar erkek yorumcuların çalışmaları ile gelenek içinde mi oluşturulmuştur? Bu sorulara cevap aranırken dinin ana kaynaklarına, asr-ı saadet yaşantısına özel bir önem verildiği ve seküler Müslüman kadınlar kadar İslamcı kadın yazarların da İslam dini ve geleneğinin kadına bakış açısını sorgulamaya başladıkları görülmektedir. Feminist söylemin etkileri, İslam'ın esas itibari ile kadın-karşıtı olmadığı, yapılan din yorumlarının buna neden olduğu şeklinde bir kanaatin gelişmesinde de ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, bir meta-anlatıya dönüşen feminist söylemin baskıcı tavrı sebebi ile İslam kültüründeki kadınların bu yeni bilinçliliği bir feminist hareket olarak değerlendirilmekte ve bu da paradoksal bir durum doğurmaktadır[4].

Feminist söylem ile diyaloga giren Müslüman kadın yazarlar iki temel yaklaşım sergilemektedirler. Yazarların bir kısmı feminist söylemi eleştirerek bu söylemin ortaya attığı iddiaların doğruluğunu sorgulamakta ve kendi geleneği bağlamında savunmacı bir yaklaşım sergilemektedir[5]. Bu yazarların feminist söylemi eleştirmekle birlikte kimi argümanlarından da etkilendikleri söylenebilir[6]. Savunmacı yaklaşım daha çok 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl ortalarına kadar gözlenen bir tavır olmakla birlikte örnekleri halen bulunabilir. Ancak 1980 sonrasında yapılan özgün çalışmalar dikkate alındığında bu yaklaşımın Müslüman kadınlar arasında gittikçe azaldığı söylenebilir. İkinci yaklaşıma sahip kadın yazarlar ise Müslüman kadın sorununu analiz ederken feminist eleştiriyi ve feminist söylemin argümanlarını kullanmaktadırlar. Bu yaklaşım ile yapılan çalışmalar İslamcı kadın yazınını oluşturmaktadır. Yine bu yazındaki temel yaklaşımlar Müslüman kadın düşünürlerin özgün bir teoloji üretme potansiyellerini göz önüne sermektedir.

Bir sonraki bölümde İslamcı kadın yazınını yakından tanıyabilmek ve feminist söylemin etkilerini analiz edebilmek için bu yazında ortaya çıkan temel yaklaşımlar ele alınacaktır. Bu yaklaşımların incelenmesi İslamcı kadın yazarların ne ölçüde feminist söylemin iddia ve eleştirilerini kullandıklarını değerlendirebilmek bakımından önemlidir.

İslamcı Kadın Yazınında Temel Yaklaşımlar

İslam kültürüne sahip toplumlarda kadının toplumsal konumunun tartışmaya açılmasına etki eden feminist söyleme karşı farklı duruş noktalarından cevaplar üretilmiştir. Bunların içinde değerlendirilmesi gereken İslamcı kadın yazını kadın-duyarlı bir bakış açısını yansıttığı için oldukça önemlidir. Bu bakış açısının gelişiminde feminist söylemin katkısı göz ardı edilemez. Ramazanoğlu (1998)'nun ifade ettiği gibi feminist hareketler zengin bir deneyim ve tartışma geleneğine sahip oldukları için Müslüman kadınların feminist söylemden etkilenmeleri ve kendilerini sorgulamaları oldukça doğaldır. Yine ona göre erkek-egemen dünyada benzer ezilme biçimlerini tecrübe ettikleri için Müslüman kadın yazarlar benzer sorunları dile getirmektedirler. Bilhassa

İslamcı kadın yazarların ataerkillik olgusunun çözümlenmesinde zengin bir birikime sahip feminist söylemden istifade ettikleri görülmektedir.

İslamcı kadın yazınında ön plana çıkan toplumsal cinsiyet, cinsiyetçilik, ataerkillik gibi konuların ele alınışında hem feminist söyleme cevap üretilmekte hem de feminist söylemin temel argümanları kullanılarak din ve gelenek bağlamında kadın konusu tartışılmaktadır. Bilhassa feminist eleştiriden istifade edilerek cinsiyetçi yaklaşımların belirgin hale geldiği ataerkil ve erkek merkezli düşünce yapıları tartışılmaktadır. Yine cinsiyetçi yapıların eleştirilerini yapmak üzere toplumsal cinsiyet konusuna özel bir önem verilmektedir. Cinsiyetçilik (sexism) kendini hem yapılarda hem de düşünce biçimlerinde gösterdiği için cinsiyetçi yaklaşımları destekler görünen dinin ve geleneğin tartışılması da ön plana çıkmaktadır. İslamcı kadın yazarlar İslam kültürü içindeki cinsiyetçi yaklaşımları çözümlemeyi önceledikleri için çalışmalarında ataerkillik ve erkek merkezli düşünce yapısı ile ilgili değerlendirmeler de belirgin olmuştur.

Ataerkil Sistem ve Erkek Merkezli Düşünce Yapısının Eleştirisi

Müslüman kadın yazarlar arasında İslam kültüründe cinsiyetçiliği besleyen ataerkil yapıların ana kaynağının din mi yoksa gelenek mi olduğu önemli tartışma konularından biridir. Bu konuda iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. Birinci yaklaşım İslamcı kadın yazınında görülmektedir. Bu yaklaşımda geleneğin ataerkil karakterine vurgu yapılmakta ancak dinin temel kaynakları içeriden bir bakış ile incelenmektedir. Bu incelemelerde dinin temel kaynaklarının değil yorumlarının gelenekte belirgin hale gelen ataerkil düşünce ve yapıları desteklediği görüşü ön plana çıkmaktadır. İkinci yaklaşım seküler Müslüman feministlerin çalışmalarında belirgindir. Onlara göre hem din hem de gelenek ataerkil karakterdedir ve cinsiyetçi yaklaşımları desteklemektedir.

Ataerkillik, feminist yazındaki eleştirel bakış açısını yansıtan önemli bir kavramdır. Kandiyoti (1997)'nin de ifade ettiği gibi ataerkilliğin maddi temelleri cinsiyetler arasındaki işbölümüne -ve özellikle üreme biyolojisinin gerçeklerine- dayanmakta ve büyük ölçüde ideolojik alana atfedilen yaklaşımları ifade etmektedir. Weber (1987) de ataerkil otoritenin ilk kaynağının ekonomi olduğuna işaret etmektedir. Bu nokta dikkate alındığında kadın-erkek ilişkilerini ekonomik gerekçelerle düzenleyen dini yasalar ve geleneğin önemi artmaktadır. İslamcı kadın yazınında da meşruiyetini dinden ve gelenekten alan ataerkil yapıların çözümlenmesi ön plana çıkmaktadır. Yine Weber (1987)'in belirttiği gibi ataerkillik meşruiyetini gelenekten almaktadır. Bu husus İslamcı kadın yazınında dile getirilmekte ve eleştirilerin ana hedefi gelenek olmaktadır.

Seküler Müslüman feministler ile İslamcı kadın yazarların eleştirilerindeki en önemli ayrışma noktalarından biri ataerkilliğin eleştirisidir. Seküler Müslüman feministlerin ataerkillik eleştirisi gelenek kadar dinin bizzat kendisini ve İslam'ın ilk dönemini de kapsamaktadır. Onlara göre İslam dininde erkeğin kadın karşısındaki başat konumu sarsılmamıştır (Saadawi, 1991). Aksine İslam dini ataerkil bir yapı tesis etmiş (Sabbah, 1995) ve bu yapı, İslami evlilik ve aile ilişkileri ile devam ettirilmiştir (Mernissi, 1995; Saadawi, 1991).

Mernissi (1995)'ye göre İslami düzenin tesisi için erkek egemen bir aile yapısı kurmanın gerekliliğini fark eden peygamber, kısmen kadın iradesine bağlı olan bir aile yapısından, tümden erkek denetimindeki bir aileye geçmek amacıyla çokeşlilik, boşanma, zina yasağı ve babalık teminatını tasarlamıştır. Seküler Müslüman feministler dinin ve geleneğin ataerkil karakterini eleştirirken İslam öncesinde Arap toplumundaki anaerkil eğilimlerin varlığına da işaret etmişlerdir (Mernissi, 1995; Saadawi, 1991). Yine onlara göre İslami düzende iktidar olgusunu yerleştirmek için bu anaerkil eğilimler yok edilmiştir. Sabbah (1995) kadının nesneleştirilmesinin ataerkil egemenlik stratejisinin temel koşulu olduğu için yaşanması zorunlu bir süreç olduğuna işaret etmektedir. Kısacası seküler Müslüman feministlere göre İslami toplum düzeni erkek egemendir ve kadınla erkek arasında hiyerarşik bir ilişki oluşturmaktadır[7].

İslamcı kadın yazarlar da ataerkil toplum yapısında insanlığın kadın boyutu yönünden kötürüm kaldığı şeklindeki feminist yaklaşımı benimsemişlerdir (Garaudy, 1990). Bununla birlikte bu kadın yazarlar İslam dininin ataerkil bir din olduğu ve kadını ikinci plana ittiği şeklindeki yaklaşımı kabul etmemekte, sadece kadınların toplumsal hayatta ikinci plana itildiği gerçeğini dikkate alıp bunun nedenlerini araştırmaktadırlar. Aktaş (1984) örneğinde görülebileceği gibi bu kadın yazınındaki temel görüş erkek hakimiyetinin İslami olmadığı, cinsiyetçi yapıların gelenekte inşa edildiğidir.

Feminist eleştiride ataerkil yapılara yerleşmiş olan cinsiyetçi yaklaşımın dinler tarafından desteklendiği hakim görüşlerden biridir. Badinter (1992) dinlerin ataerkil sistemleri desteklemesini erkeğe verilen yetkeye bağlamaktadır. Bu yetke yaratılışta erkeğe verilen öncül olma ve yaratanın en seçkin temsilcisi olması ile sağlamlaştırılmaktadır. Bu anlayışı destekleyen inanç ve değerler sistemi de erkeğe ve erkeksi olduğu kabul edilen özelliklere öncelik tanımaktadır. Bu analizleri dikkate alan İslamcı kadın yazarlar yaptıkları çalışmalarda dini ve geleneği ataerkillik olgusu bağlamında incelemişlerdir. Onlara göre ataerkil yapılar ve erkek merkezli düşünce biçimi gelenek içinde gelişmiştir. Bununla birlikte gelenekte var olan ataerkil yapının oluşumunda dinin eril bir dile sahip olmasının ne derece etkili olduğu da tartışmaya açılmıştır. İslamcı kadın yazınında ataerkil yapılanmanın İslam dininin ortaya çıktığı 7. yüzyıl Arap yarımadasında da geçerli olduğuna (Tuksal, 2001) ve İslam'ın ataerkil bir topluma geldiğine dikkat çekilmektedir (Vedûd-Muhsin, 2000). Buna göre Kur'an'ın toplumsal meseleler ile ilgili çözümlemelerine eski Arap toplumunda var olan tutumlar yansımıştır ve Kur'an Mekke döneminde ataerkil bir topluma hitap ettiği için onların bakış açılarını da dikkate almıştır (Vedûd-Muhsin, 2000). İslamcı kadın yazarlara göre Kur'an'da ataerkil ifadelerin ve ataerkil bir tonun varlığı doğaldır. Asıl sorun bu ataerkil tonun daha sonraki yorumcular tarafından mutlaklaştırılması ve geleneğin ataerkil bakış açısını kutsamasıdır. Vedûd-Muhsin (2000: 125)'in ifadesi ile:

> Kur'an vahyinin nazil olduğu dönemdeki kültürel önyargılar daha sonraki yorumcuları da etkilemiştir. Kur'an farklı toplumsal çevrelere intibak

> edebilme vasfına sahip olduğu halde, yedinci yüzyıl Arabistan'ında var olan belirli bir toplumsal düzeni desteklediği şeklinde yanlış anlaşılmıştır.

İslamcı kadın yazınında İslam'ın bugünkü uygulanış şekli ataerkil bir görünüme sahip olsa da İslam dininin gerçekte böyle olmadığı dile getirilmektedir. Aktaş (1995)'a göre ataerkillik yalnızca İslam kültüründe mevcut olan, İslam kültürüyle özdeşleşmiş veya sırf bu kültür tarafından üretilmiş bir özellik değildir. İslamcı kadın yazarlara göre genel ilkeleri ve ideal toplum anlayışı dikkate alındığında Kur'an'ın geriye dönük değil, farklı toplumlar için ileriye dönük bir değişime yönelttiği görülebilir. Vedûd-Muhsin (2000) günümüz toplumlarının ilk İslam toplumunun noksanlıkları ile sınırlandırılmaması gerektiği görüşündedir. Yine ona göre Kur'an'ın, toplumsal ataerkillik, evlilikte ataerkillik gibi bazı konularda tarafsız bir tutum takındığı bir gerçektir. Bu tarafsız tavır da o dönem için oldukça makuldür. Zira Kur'an'ın tek hedefi, kadınlarla ilgili bilincin yükseltilmesi gibi toplumsal etkileşimin tek bir yönü değildir.

Ataerkil yapılarla birlikte değerlendirilmesi gereken bir diğer önemli olgu da erkek merkezli düşünce biçimidir. İslamcı kadın yazarlara göre İslam geleneği içindeki hakim yaklaşımın erkek merkezli olduğu söylenebilir[8]. Bu düşünce biçimi ile şekillenmiş kültür ve toplumda erkeklik özellikleri ve değerleri öncelenmiştir. Bu durumda kadına ait kabul edilen özellikler ve değerler önemsizleştirilmiş olmaktadır. Sabbah (1995) erkekler tarafından kadınları kendilerine bağlamak için üretilen söylemlerin kadınları bu söylemlere indirgemek için oldukça etkili bir yöntem olduğuna işaret etmektedir. İslamcı kadın yazınında ise, Tuksal (2001)'ın da işaret ettiği üzere, ataerkil dünya görüşünün yani erkeği önceleyerek kadını asıl insan konumundan uzaklaştıran dogmaların, bir doğa yasası değil bir bakış açısı ve anlamlandırma biçimi olduğunun altı çizilmiştir. Yine erkek değerlerinin ön plana çıkarılıp kadın değerlerinin ikincil planda itilmesi eleştirilmiştir (Aktaş, 1992).

İslamcı kadın yazınında ataerkilliğe karşı çıkılması gerektiği fikri bütün yazarların çalışmalarına yansımış bir öncül gibi görünmektedir. Ancak bu karşı çıkış anaerkil bir kültürün oluşturulması adına değil eşitlikçi ve işbirliğine dayanan bir sistem için yapılmaktadır. Bunun için de ataerkil gelenek içinde erkek merkezli bakış açısının sindiği Kur'an yorumları, hadis rivayetleri ve İslam hukukundaki yaklaşımlar çözümlenmektedir[9]. İslamcı kadın yazarların gelenek içerisinde kadın/erkek dikotomisine neden olan unsurların araştırılması ve çözümlenmesindeki temel yaklaşımlarının tespiti feminist söylemden etkilenmenin ne derece mümkün olduğunu da ortaya koymaktadır. Bu sebeple İslamcı kadın yazınındaki ikinci temel yaklaşım olarak cinsiyetçilik ve toplumsal cinsiyet ile ilgili değerlendirmeler ele alınacaktır.

Cinsiyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet Konusundaki Değerlendirmeler

Cinsiyetçilik kendini yetişkin erkeği diğerleri için normatif kılan ve insan olmayı erkek olmakla özdeşleştiren düşünce kalıbında göstermektedir. Cinsiyetçi yaklaşımda kadının toplum ve kültürdeki rolü daha az değerli kabul edilmektedir ki burada belirleyici unsur biyolojik özelliklerdir. Johnson (1995)'ın ifade ettiği

gibi cinsiyetçilik sistemi sadece kadınların değil aynı zamanda güçlü, rasyonel, kontrollü gibi insanlık özelliklerinin dar çerçevesine hapsedilen erkeğin de değerini azaltmakta ve erkeğin kendisini diğer özellikler açısından geliştirmesine izin vermemektedir.

İslamcı kadın yazarlar, rol dağılımı bağlamında sabit erkek ve kadın kimliklerini belirleyen cinsiyetçi yaklaşımın İslam kültüründe de var olduğunu ifade etmektedirler. Ataerkil yapılar ve erkek merkezli düşünce üzerindeki değerlendirmelerinde cinsiyetçi yaklaşımları da sorgulamaktadırlar. Bununla birlikte bu kadın yazarlara göre cinsiyetçi yaklaşım İslam dininin kendisinden değil yorumlarından kaynaklanmaktadır. Onlara göre bu yaklaşımın dini yorumlara yansıması nedeni ile kadınlar toplumda ikinci plana itilmiş ve gelenek içinde kadın-karşıtı bir söylem inşa edilmiştir. Bu sebeple geleneksel İslam düşüncesinde ortaya çıkan kadın-karşıtı yorumları tespit etmek ve kadın-duyarlı alternatif yorumlar getirmek gerekmektedir.

Kadın sorunu ve toplumsal cinsiyet ilişkileri 20. yüzyılın başından itibaren Müslüman dünyadaki dini ve siyasi söylemlerin merkezinde yer almıştır. Mir-Hosseini'nin (1992) de belirttiği gibi İslam ve toplumsal cinsiyet ilişkisi konusunda farklı yaklaşımlar mevcuttur. Ona göre İslam'ın kadını geri plana ittiğini düşünenler ile kadın sorununu çözmek için yegâne kaynak olarak İslam'ı görenler konuya farklı açılardan yaklaşmaktadır. Seküler Müslüman feministler bizzat dinin mekanı cinsiyete/cinsiyet rollerine göre böldüğünü iddia etmektedirler (Mernissi, 2003). Saadawi (1991)'ye göre erkek ve kadınlara içkin oldukları düşünülen niteliklerin gerçekte toplumdan, çevreden ve çeşitli toplumsallaşma ve eğitim süreçlerinden edinildiği ve cinsiyetler arasındaki ilişkilerin değişmez, ezeli bir modeli olmadığı gerçeğine ilişkin pek çok kanıt vardır. İslamcı kadın yazarlara göre ise bu dağılım gelenek içinde kurgulanmış ve geleneksel kadın rolleri, ideal erkek rolüne karşıt olarak inşa edilerek ataerkilliğin devamı sağlanmıştır. Bu nedenle de İslam geleneğindeki kadın anlayışı ve kadın rollerini tartışmaya açmak gerekmektedir.

İslamcı kadın yazarlara göre gelenek içinde cinsiyetçiliğin pek çok örneği bulunabilir. Günümüzde de Müslüman toplumların çoğunda cinsiyet eşitsizliği görülmektedir. Al-Hibri (1997)'nin de ifade ettiği gibi temeli dine dayandırılan bu eşitsizliğin en belirgin görüldüğü alan ise İslam hukukudur. Bir örnek vermek gerekirse, Tuksal (2001)'ın işaret ettiği üzere, hayızlı kadın ile cinsel ilişkiye girmek haram fiillerden sayıldığı halde, bu konuda fıkıhçıların değerlendirmeleri cinsiyetçi yaklaşımı ortaya koymaktadır. Fakihler bu haram fiili erkek suçu olarak değerlendirmişler ve bu fiili işleyen erkeğe oldukça cüzi bir ceza vermişlerdir. Öte yandan kadına ait kabul edilen nankörlük, kıskançlık gibi özelliklerin cezası söz konusu olduğunda verilen ceza daha ağır olmuştur:

> Nankörlük, cimrilik, huysuzluk, kıskançlık gibi kadın suçlarına cehennem cezasının uygun görüldüğü bir literatürde 'bir haramın işlenmesi' olarak tanımlanan 'erkek suçu'na çoğu alimce kefaretin bile gereksiz bulunması, cinsiyetçi bir yaklaşımın varlığını açıkça gözler önüne sermektedir (Tuksal, 2001: 171).

Hadis rivayetlerinde de cinsiyetçi yaklaşımın örnekleri bulunduğu için İslamcı kadın yazarlar Kur'an'ın temel prensiplerini dikkate alarak İslam kültüründeki cinsiyetçi yaklaşımları değerlendirmeyi tercih etmişlerdir (Bkz. Al-Hibri, 1997). Onlara göre Kur'an'da cinsiyet ayrımcılığı yoktur (Aktaş 1992)[10]. Aksine Wadud (2008)'un işaret ettiği üzere Kur'ani dünya görüşünde toplumsal cinsiyet eşitliğine imkan tanınmakta, Nisa sûresi 34. ayet gibi bir iki ayet dışında Kur'an toplumsal cinsiyet eşitliğine imkan vermektedir. Örneğin, Kur'an'da Havva'nın Adem'in kaburga kemiğinden yaratıldığına dair bir bilgi yoktur (Hassan, 1996). Al-Hibri (1997)'ye göre peygamberin öğretilerini istedikleri gibi yorumlayan fakihler kadınlar hakkında bu tarz olumsuz sonuçlar doğuracak yaklaşımların yerleşmesinden birinci derecede sorumludurlar. İslamcı kadın yazınında cinsiyetçilik gelenek ile ilgili bir sorun olarak tartışılmaktadır. Mernissi (1995) ise İslami düzenin cinsiyetçi olmadığı görüşünü savunmaktadır. Bu görüşünü de İslami düzende erkeğin kendini gerçekleştirmesinin en az kadınınki kadar zayıf ve sınırlı tutulmasına dayandırmaktadır.

Toplumsal cinsiyet konusu son zamanlarda üzerinde yoğun olarak çalışılan bir konudur. İslamcı kadın yazarlar da toplumsal cinsiyet kavramını kadın ve erkek rollerinin din ve kültürün etkisi ile nasıl şekillendiğini tartışmak için kullanmaktadırlar. Toplumsal cinsiyet yaklaşımına göre kadın ve erkeğin nasıl davranması gerektiği, hangi rolleri üstleneceği toplum tarafından belirlenmektedir. Toplumsal cinsiyet rollerinin, kadın ve erkeği farklı alanlara yerleştirdiği, kadını geri plana ittiği ve böylece ataerkil sistemi devam ettirdiği kabul edilmektedir. Aynı zamanda kadın ve erkek tanımlarının toplumsal roller bağlamında yapılmasının cinsiyetçi bir yaklaşımı doğurduğu da vurgulanmaktadır.

İslamcı kadın yazarlar, Sabbah (1995: 94)'ın ifadesi ile "cinsiyet ayrımının ve erkek müminin kadın müminle sürdürdüğü egemenlik ilişkisinin, İslam alemini ayakta tutan, ona yansıyan ve onu yansıtan temel bir ilişki biçimi olduğu" şeklinde özetlenebilecek iddiayı dikkate alarak toplumsal cinsiyet konusunu tartışmaktadırlar. Bu noktada toplumsal cinsiyet rollerinin din tarafından mı yoksa gelenek tarafından mı inşa edildiği önem kazanmaktadır. Yine bu rollerin, kadının toplumsal hayattan geri kalışı ile yakından ilişkili olması konunun önemini artırmaktadır. Genel olarak dile getirilen görüş toplumsal cinsiyet rollerinin gelenek içinde oluşturulduğudur. Cinsiyetçi bir yaklaşımın ürünü olarak da görülen ve kadını özel alana hapseden roller dağılımının gelenek içinde nasıl inşa edildiğine dair birtakım çözümlemeler yapılmıştır. Bu çözümlemelerde Stowasser (1998)'ın ifade ettiği gibi bilhassa Kur'an'a başvurulmakta ve Nisa sûresi 34. ayet üzerinde durulmaktadır. Wadud (1999, 2008)'a göre bu ayette geçen *kavvâmûne alâ* ifadesi kadınlarla erkekler arasındaki ilişki ile ilgili kabul edilen en önemli Kur'anî ifadedir. Müslüman düşünürler arasında bu ifade ile ilgili iki temel yaklaşımın olduğu söylenebilir. Birinci yaklaşım erkeklerin kadınlardan üstün olduğunu savunmaktadır. Bu ayetten hareket eden pek çok erkek yorumcu ve düşünüre göre erkekler kadınlara üstün kılınmıştır (Haddad, 1998). İkinci yaklaşım ise daha ziyade kadın düşünürler tarafından dile getirilmekte ve 7. Yüzyıl

Arabistan'ında erkeklerin para kazanıp ev geçindirdikleri için kadınların koruyucuları olarak görüldüğü şeklindeki yorum kabul edilmektedir (Stowasser, 1998).

Seküler Müslüman feministlere göre bu ayette yer alan *kavvâmûne alâ* ifadesi erkeklerin kadınlardan üstün olduğu fikrini pekiştirmektedir (Bkz. Sabbah, 1995). Mernissi (2003)'ye göre bu ayet ile cinsiyet rolleri çok açık bir şekilde tanımlanmıştır ve rollerin dağılımında ekonomik gerekçelerin önemi büyüktür. Ona göre bu ifade kadını cinsel nesne, erkeği ise geçim sağlayan kişi olarak konumlandırmaktadır. Erkeğin yaratılıştan üstün olduğunu düşünen gelenekçiler ise bu ayete dayanarak evde sorumlu olan kişinin doğal olarak toplumun dini ve siyasi liderliğini de üstleneceğini iddia etmektedirler (Haddad, 1998). İslamcı kadın yazarlar ise aynı ayeti hem seküler Müslüman feministlerden hem de gelenekçilerden farklı bir şekilde ele almaktadırlar. Ayette erkeklerin kadınların nafakalarını sağladıkları için onların koruyucuları olduğu fikrinin işlendiğini belirten İslamcı kadın yazarlara göre bu rol dağılımı erkeklerin üstün olmasını gerektirmez. Zira eşitlikçi bir yaklaşımı ön plana çıkaran Kur'an'da kadın ve erkek tam ahlaki ve dini eşitliğe sahiptir[11]. Ahmed (1992)'in de işaret ettiği gibi Kur'an'da ahlaki ve dini eşitliğin açıkça dile getirilmiş olması kadın yazarların neden İslam'ın cinsiyetçi olmadığında ısrar ettiklerini de açıklamaktadır. Ayrıca İslamcı kadın yazarlar, Kur'an'daki kadın erkek eşitliğini açıklayan ayetleri ele alıp toplumsal cinsiyet konusunu tartışmaktadırlar. Bu bağlamda Nisa sûresi 34. ayet Hucurât sûresi 13. ayet ile birlikte ele alınmakta ve kadın-duyarlı bir yorum getirilmektedir.

İslamcı kadın yazınında roller dağılımı kadın ve erkeğin farklı özelliklere sahip olmasına bağlanmaktadır (Barlas, 2003; Wadud, 2008). Esas itibari ile toplumsal cinsiyet rolleri ve biyolojik özellikler arasında yakın bir ilişki vardır. Ancak sorun, toplumsal rollerin erkeğin üstünlüğünü vurgulayacak şekilde ele alınmasından kaynaklanmaktadır. İslamcı kadın yazarlara göre cinsler arasındaki farklılık erkeğin kadından üstün olmasını gerektirmez (Stowasser, 1998; Vedûd-Muhsin 2000). Zira Kur'an erkek ve dişi arasındaki anatomik farkı kabul ettiği gibi her kültürün tanımladığı farklı toplumsal cinsiyet rollerinin olabileceğini de kabul etmiştir. Wadud (2008)'a göre Kur'an, kadın ve erkek arasındaki işlevsel farklılığın önemini de vurgulamıştır. Kadınlar ve erkekler arasında birbiriyle uyum içinde, birbirini destekleyen fonksiyonel ilişkilere önem veren Kur'an, her bir cinsiyet için her kültürde geçerli olacak tek bir rol veya bir dizi rol tanımını ne desteklemiş ne de önermiştir.

İslamcı kadın yazarlara göre kadın ile erkek arasında farklılıklar vardır ancak bu farklılıklar kadınların asli doğalarından (fıtrat) kaynaklanmamaktadır. Aynı zamanda bu farklılıklara nispet edilen ve kadınları aşağı, fıtraten kötü, zihni olarak yetersiz ve ruhen de eksik olarak tanımlayan değerlere de karşı çıkılmaktadır. Gelenek içinde kadının biyoloji ile ilgili işlevlerle sınırlandırıldığına dikkat çeken Vedûd-Muhsin (2000), erkeğin kadından üstün ve daha önemli, kadının yapamayacağı işleri yapabilecek geniş kapasiteye sahip, doğuştan lider ve yönetici olarak sunulmasının erkeğin daha fazla insan olduğu fikrini geliştirdiğini savunmaktadır. Halbuki ne kadın ne de erkek tabiatından

(doğuştan) kaynaklanan bir değere sahip değildir. Yine Vedûd-Muhsin'e (2000) göre Kur'an kadın ve erkek rolleriyle ilgili, her cinsiyet için kadınlar sadece bu rolü üstlenmeli, erkeklerse şu rolü üstlenmeli şeklinde tek bir rol teklif edecek kadar kesin bir belirleme yapmamıştır. Bu yaklaşıma karşı çıkan seküler Müslüman feministler ise Kur'an'a dayanarak belirlenen cinsiyet rollerinin değişmez olduğu ve bu konuda değişiklik önermenin tanrısal iradeyi bozma çabası olarak görüldüğünü iddia etmektedir (Berktay, 1996). Hâlbuki İslamcı kadın yazarlara göre kadını ikincilleştiren rol dağılımında ataerkil geleneğin etkileri daha belirleyici olmuştur. Tuksal (2001: 34-35)'ın ifadesi ile:

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

Barlas (2002)'a göre Kur'an, kadın ve erkeğin ontolojik benzerlik/aynılığı prensibini kabul etmekle birlikte, benzerlik/aynılığı tanımlamak için erkeği bir paradigma olarak kullanmamış, aksine cinslerin özgüllüğünü kabul etmiştir. Bazı konularda erkek ve kadına farklı davranmış olsa da cinslerin farklılığı ya da eşitsizliği kavramını desteklememiştir. Ona göre Kur'an'da cinsiyet sosyal bir kategori olarak değil ontolojik olarak sunulmuştur. Aynı zamanda Kur'an cinsiyeti kadınlara karşı ayrım yapan ontolojik ve sosyolojik hiyerarşileri inşa etmek için kullanmamıştır. Bu nedenle Kuran cinsiyete özgü farklılıkları kabul etmekte fakat bu cinslerin ayrıştırılması yaklaşımını meydana getirmemektedir. Barlas (2000)'a göre Kur'an öğretilerine dayanan cinsiyet (sex) ve toplumsal cinsiyet (gender) arasındaki belirli ilişkiyi teorize etmek zor olduğu gibi, cinsiyet/toplumsal cinsiyet hiyerarşilerini ya da eşitsizliğini biyolojik cinsiyete atfetmek de zordur. Çünkü Kur'an'da kadın, erkeğe karşı ya da yaratılışın daha aşağı yönü olarak tanımlanmamıştır. İslamcı kadın yazarlara göre Kur'an'da yer alan işlevsel farklılıklar geleneksel anlayışta erkeklerin doğuştan kadınlardan daha üstün olduğu fikrini desteklemek üzere kullanılmıştır. Oysaki bu fonksiyonel farklılıklar, rollere ve rol beklentilerine işaret etmektedir. Bu konuyu takva olgusu bağlamında ele alan Vedûd-Muhsin (2000:101-102), Kur'an'ın belirgin toplumsal cinsiyet rolleri sunmadığı görüşündedir:

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

Toplumsal hayatta erkeklerin işleri kadınların işlerinden daha değerli kabul edilmektedir. Bu sebeple kadınların toplumsal cinsiyet rolleri, onların toplumdaki değeri ve birey olarak varoluşlarıyla ilgili bazı problemlere neden olmaktadır. Wadud (1999)'a göre Kur'an insanları yaptıkları işlere göre

ayrıştırmış olsa da belirli amellere belirli değerler atfetmemiştir. Aynı zamanda, Kur'an'da kadın ve erkek için kesin roller de belirlenmemiştir. Bu rollerin belirlenmesi toplumların kendilerine bırakılmıştır. Yine ona göre, Kur'an'a bütüncül bir bakış açısıyla bakıldığında, kadının toplumsal rolünün sadece ev işleri ve annelik rolü ile sınırlandırılmadığı görülebileceği gibi, kadının özel alanda gerçekleştirdiği katılım ve beceriler önemli ve anlamlı kabul edilebilecektir. Aktaş (1992)'a göre Peygamberin ev işlerine yardım edip çocuklarla ilgilenmesi bu işlerin sadece kadınlara ait olmadıklarını göstermektedir. Yine o, Müslüman kadının varlığının evle sınırlandırılması ve tanımlanmasını eleştirirken İslam hukuku açısından kadının ev işlerinden sorumlu tutulamayacağını savunmaktadır. Aktaş (1992)'a göre kadın-erkek arasındaki iş bölümünün örf ve adetlere göre düzenlenmesi gerekliliği kadının özel alanla sınırlandırılamayacağını da göstermektedir.

İslamcı kadın yazınında İslam kültüründe görülen toplumsal cinsiyet olgusunun, gelenek içinde cinsler arasında eşitsizliğe neden olarak nasıl geliştiği üzerinde özellikle durulmaktadır. İslamcı kadın yazarlara göre ilk İslam toplumunda, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini kaldırmaya imkan veren gelişmeler, daha sonraki dönemlerde özellikle de Abbasiler döneminde tamamen ortadan kalkmıştır. İlk İslam toplumunda peygamberin kadınlara olumlu tavrına rağmen daha sonraki dönemlerde kadın düşmanı bir tavır gelişmiştir (Ahmed, 1992). Peygamber döneminde kadınlara aile ve sosyal hayatta haklar ve ayrıcalıklar verilmiştir. Ancak daha sonraki dönemlerde yeni Müslüman olanların önceki inanışları ve daha sonraki dönemlerde de Kur'an'ın erkek-merkezli yorumlarının etkisi ile Müslüman kadının toplumdaki yeri sarsılmış ve eşitsizlik belirmiştir (Stowasser, 1998). Kentsel Abbasi toplumunun egemen sınıflarındaki değerlere odaklanarak cinsiyet konusunu ele alan Ahmed (1992)'e göre, Abbasi döneminde toplumsal cinsiyet yaklaşımları daha belirgin olarak değişmiştir. Bu değişim, İslam mesajının yorumlanmasında da etkili olmuştur. Abbasi toplumundaki kadın algılayışı ve toplumsal cinsiyet algılayışı ilk dönemden oldukça farklıdır (Ahmed, 1992). Mernissi (2003) bu dönemde cariye fenomeninin cinsel eşitsizliği pekiştiren bir faktöre dönüştüğünü düşünmektedir. O, kutsal (huri) ve dünyevi (cariye) kadın modellerinin İslam uygarlığında cinsiyet rollerinin oluşturulması ve korunmasındaki etkisine işaret etmektedir:

> Kutsal dişi modeli (huri) ile laik modeller (Abbasilerin tarihsel cariyesi ve Binbir Gece Masalları'nın hayali cariyesi) arasındaki bağlantının, Müslüman Araplarda cinsiyete dayalı işbölümündeki cinsiyet modelleri ve rol teşekkülünde büyük önemi olmuştur (Mernissi, 2003:11).

Gelenek bağlamında üzerinde durulan önemli bir diğer nokta, hakim İslami söylemin toplumsal cinsiyet rollerindeki eşitsiz dağılımı destekleyen tavrının tasavvufi söylemde yer almamış olmasıdır. Tasavvuf hakim söylemin aksine toplumsal cinsiyet açısından olumlu bir yol izlemiştir (Ahmed, 1992). İslam

geleneği içinde tasavvuf düşüncesi hakim söylemin inşa ettiği toplumsal cinsiyeti esneten bir faktör olarak kalmıştır. Hakim söylem kadınların toplumsal rolleri olarak annelik ve eşliğe vurgu yaparken, manevi-dini üstünlüğü önceleyen tasavvuf kadınların manevi yolculuklarına önemli bir yer vermiştir (Ahmed, 1992). Barlas (2002)'a göre sufilerin kadınsı olarak nitelendirilen sevgi, güzellik, merhamet gibi özellikleri Tanrı konusunda ön plana çıkarmaları da bu açıdan önemlidir. Ne var ki, eşitlikçi yaklaşımı dile getiren tasavvuf kadın konusunda etkin bir söylem olamamış, özellikle Abbasi döneminden itibaren İslam'ın erkek merkezli yorumu ön plana çıkmış ve erkek merkezli yasalar oluşturulmuştur (Ahmed, 1992).

Toplumsal cinsiyet konusunda Tanrı'nın erkek olarak ele alınışı da üzerinde durulan bir diğer noktadır. Barlas (2002)'a göre Yahudi-Hıristiyan geleneğinde Tanrının cinsiyetli sunumu cinslerin belirli bir şekilde yapılandırılmasına neden olduğu için problemlidir. İslam geleneğinde ise Tanrı'nın erkek olarak sunulup sunulmamasından ziyade erkek/erkeklik tanımları sorunludur. Barlas (2002)'a göre Müslümanlar Tanrı'nın baba/erkek olarak sunumuna karşı çıkarlarken, çoğunlukla Tanrı'yı linguistik açıdan erkeksileştirmeye ve erkeklerin kadın üzerinde yönetici ve imtiyaz sahibi olduğu şeklindeki görüşü yaymaya devam etmişlerdir. Bu konu ile ilgili olarak İslamcı kadın yazınında şu sorular üzerinde durulmaktadır: İslami prensipler dahilinde erkeklik nasıl anlaşılmalıdır? Pek çok ayet açıkça erkeklerin kadınlar üzerinde haksız güç kullanımına karşı uyarılar, korkutmalar, öğütlerde bulunurken Kur'an'ın yorumlarıyla erkeklik ve erkek rolleri nasıl anlaşılmalıdır?

Abou-Bakr (2001)'a göre erkeklik nosyonu dini metinlerde ve erkeklerin merkeze konulduğu ya da süregiden söylemlerin amaçları doğrultusunda araştırılmalıdır. Barlas (2002) bir adım daha ileri giderek kadınlık ve erkeklik ilkelerinin nüfuz ettiği Müslümanların Tanrı algılayışlarının da araştırılmasını önermektedir. Ona göre gerçekte Kur'an, kadın ve erkeği ne ikili zıtlıklar açısından tanımlamış ne de kadını daha az ya da kusurlu erkek olarak resmetmiştir. Kur'an'da kadınlar cinsiyetleri nedeniyle bir ayrıma tabi tutulmamışlardır (Barlas, 2002). Bu durum, Kur'an'ın insanlar için değişmez bir tabiat atfetmemesinde net bir şekilde görülmektedir (Vedûd-Muhsin, 2000).

İslamcı kadın yazarlara göre Kur'an'da, erkekle kadın arasında ruhi potansiyel açısından ezeli ve ebedi bir farklılık olduğuna dair herhangi bir işaret yoktur. Dolayısıyla kadınla erkek arasında var olan farklılıklar, aksi özgür iradeyi anlamsız kılacağı için, asli bir değer teşkil etmemektedir. Asıl problem, bu farklılıkların nasıl ve ne zaman meydana geldiği belirlenmeye çalışıldığında ortaya çıkmaktadır. Wadud (1999)'a göre erillik (masculinity) ve dişilik (femininity), erkek ve dişi şahısların ne ezeli fıtratına işlenmiş yaratılmış özelliklerdir ne de Kur'an'ın bahsettiği veya ima ettiği kavramlardır. Erillik ve dişillik, her cinsiyetin nasıl bir fonksiyon icra edeceğinin kültürel olarak belirlenmesi esasına bağlı olarak tanımlanan özelliklerdir. Wadud (1999) bu kavramların bu tarz bir ima Kur'an'da açıkça yer almamasına rağmen Kur'an tefsirlerinde büyük ve önemli bir yer işgal ettiğine işaret etmektedir. İslamcı kadın yazarlara göre erkek bakış açısı ile yazılmış pek çok tefsirde, erkek olması

gereken (norm) olarak sunulmuştur ki bu da erkeğin tam insanı temsil ettiği varsayımına dayanmaktadır. Bu tür tefsirler her iki cinsin de potansiyelini kısıtlayan kadınlık ve erkek anlayışlarını teşvik etmiştir. En önemli sorun, Wadud (1999)'un da ifade ettiği gibi bu yorumların tefsirin yazarına değil de Kur'an'ın kendisine atfedilmesidir. Bu sorunu aşmak için İslamcı kadın yazınında Kur'an'ın yeniden yorumlanması gerektiğine dair görüşler gelişmiştir.

Geleneğin Eleştirisi

İslamcı kadın yazınındaki ikinci belirgin özellik geleneğin eleştirisidir. Gelenek, kadına karşı önyargılı tutumların gelişmesinin ve kadına karşı baskının kaynağı olarak görülmekte ve eleştirilmektedir. İslam kültürü içinde yer alan seküler ve İslamcı kadın yazarların eleştirileri geleneğin erkek merkezli ve cinsiyetçi bir bakış açısı doğurduğu noktasında birleşmektedir. Bununla birlikte geleneğin ataerkil yapılanmasının kaynağının din mi yoksa dinin yorumları mı olduğu konusunda farklı bir yol izlenmektedir. Seküler Müslüman yazarlar ataerkil yapının kaynağı olarak dini görürken, İslamcı kadın yazarlara kadının toplumda etkin olamamasının İslam dininden değil onun yorumları ve uygulamalarından kaynaklandığını savunmaktadırlar.

İslamcı kadın yazarlara göre gelenek içinde sistemleşmiş olan ataerkil yapı, cinsiyetçi bir bakış açısının doğmasının da ana nedenidir. Yaşadıkları dönemden geriye doğru bakan ve kadınların toplumda nasıl ikinci plana itildiğini anlamaya çalışan İslamcı kadın yazarlar, geleneğe karşı ortak bir tutum takınmaktadırlar. Onlara göre gelenek, ilk İslam toplumunda temelleri atılmış olan ve kadını toplumsal birey olma statüsüne yükseltmeyi hedefleyen uygulamaları ve düşünce gelişimini geriye döndürmüştür (Aktaş, 1998). Kadınların toplumdan dışlanışı *fitne* söylemi ile meşru zemine taşınırken, bir yandan da İslam düşüncesi içindeki hakim söylem kadını erkeğin karşısında tanımlayarak erkek merkezli bakış açısının gelişimine katkı sağlamıştır. Geçmişin feminist bir okuması ile İslam mirasının araştırılması gerektiğini savunan Mernissi (2003), İslam tarihindeki üç dönem üzerinde durmaktadır; Peygamber dönemi, Emeviler ve Abbasiler dönemleri. Daha önce değinildiği gibi o, toplumsal cinsiyet rollerinin Abbasiler döneminde daha belirgin hale geldiğini ifade etmektedir. İslamcı kadın yazarlara göre de Abbasi döneminden itibaren bir yandan kadınlar özel alana kapatılmış diğer yandan ise kadın/erkek dikotomisi İslam düşünce geleneğinde kökleşmeye başlamıştır.

İslamcı kadın yazınındaki geleneğin eleştirisi İslam'ın kadını ikinci plana ittiği şeklindeki iddialara cevap niteliği de taşımaktadır. Bu iddiaya verilen cevap, İslam düşüncesi içine sinen kadın-karşıtı söylemlerin dini kaynakların kullanımı ile gelenek içinde sistemleştiği görüşüne dayanmaktadır. İslamcı kadın yazarlara göre İslam'ın ilk yıllarında kadınlar açısından olumlu gelişmeler yaşanmış, ancak peygamberin ölümünden kısa bir süre sonra kadınlar toplumsal hayattan dışlanmaya başlamışlardır. Ahmed (1992) Peygamber döneminde kadına karşı oldukça olumlu gelişen yaklaşımın Abbasi toplumunda değişime uğradığını ifade etmektedir. Bu dönemden itibaren kadınların özel

alan ile tanımlanması kalıcı hale gelmiş ve bu dönemde sistemleşen dini ilimlerde erkek merkezli bakış açısı hakim olmuştur. Bu dönemin siyasi, dini, hukuki otoritelerinin İslam yorumu daha sonraki dönemlerde de etkili olmuştur. Saadawi (1991) gelenek içindeki cinsiyet eşitsizliğinin oluşumunda İslam düşünürlerinin rolünün büyük olduğunu ifade etmektedir. Gazali gibi etkili düşünürlerin kadını özel alan ile erkeği kamusal alan ile tanımlayan yaklaşımları bunun güzel bir örneğidir. Mernissi (2002) de peygamberin getirdiği İslam'ın yerine kendi yorumlarını öne çıkaran alimleri eleştirmektedir.

İslamcı kadın yazınında geleneğin eleştirisi yapılırken asr-ı saadetdeki olumlu gelişmelere atıf yapmak genel bir yaklaşımdır (Aktaş, 1988; Aktaş 1995). Seküler Müslüman feministler, bu dönemdeki olumlu gelişmeleri ele alsalar da çoğu zaman gelenek eleştirileri dini de kapsamaktadır. Örneğin Saadawi (1991: 132) şöyle demektedir: "Tanrı kutsal kitaplarda, erkeğin aklını kutsar ve onu düşünce ve zekanın simgesi kılarken, kadınlar birer gövdeden, başsız, ancak bir erkekle başa kavuşabilen bir gövdeden ibaret sayılmıştır". Mernissi (2003) ise İslam tarihinde asr-ı saadet döneminde belirgin bir şekilde kadınlar siyasi, askeri ve kültürel yönlerden toplumda etkin roller oynadıkları için gelenek sorgulanırken bu dönemdeki kadının konumunun bilinmesi gerektiğini savunmaktadır[12]. Tuksal (2001) da Peygamber döneminde kadınların toplumda etkin bir rol oynadıklarını, yeri geldiğinde haklarını aramaktan geri durmadıklarına işaret etmektedir. İslam kültürü içindeki her iki kadın yazınında da sahabe kadınları ele alınarak dönemin eşitlikçi yapısı açıklanmaktadır[13].

İslamcı kadın yazarlara göre İslam dini ile birlikte kadınla erkek arasındaki bütün sınıflandırmalar kaldırılmıştır. Onların sadece eşitlikleri veya tamamlayıcılıkları değil yaratılış bakımından birliktelikleri de gerçekleştirilmiştir. Bu noktada Nisa sûresi 1. ayete işaret edilerek tek bir varlığın saygı ve değerlilik bakımdan eşit, sadece görevleri bakımından farklı iki varlığa bölündüğü ifade edilmektedir. Garaudy (1990)'ye göre hiçbir ayrıma yer vermeyen ve hiçbir ayrımı haklı görmeyen İslam'ın bu temel prensibinin dışında kalan her şey gelenek meselesi ve tarihi durumdan ibarettir. Müslüman kadın düşünürler ortak bir tavır olarak gelenek içinde kadın konusunda İslam dininde olmayan anlayışların gelişmesine paralel kadının konumunun kötüleşmesini eleştirmektedirler (Aktaş, 1984, 1988, 1995; Saadawi, 1991; Sabbah, 1995; Tuksal, 2001; Mernissi, 2003). İslamcı kadın yazarlara göre kadın/erkek dikotomisi gelenek içinde ataerkil bakış açısı ile oluşturulmuştur. Tuksal (2001:34-35)'ın ifadesi ile:

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

toplumsal yapılanmanın bütün katmanlarında kurumlaşarak yaygınlaşması sonucunu getirmiştir.

İslamcı kadın yazarlar özel alanın sadece kadına ait olması ya da kadının özel alan ile tanımlanmasına karşı çıkmakta ve İslam'ın ana kaynaklarının kadını özel alana hapsetmediği görüşünü savunmaktadırlar (Bkz. Aktaş, 1995). Halbuki geleneksel yaklaşımda erkek, yasa ve dinsel göreneğin gözünde hakikate, doğruya ve akla çok daha yakındır; kadınsa yalan ve ihanete, anlayış kıtlığına yatkın kabul edilmektedir (Saadawi, 1991). Geleneksel yaklaşımda aynı zamanda İslam'ın ilk yıllarında olmayan kadını özel alanda tutma ve özel alan ile tanımlama ortaya çıkmıştır. Öte yandan seküler Müslüman feministler mekanın dinsel metinlerde de ayrıştırıldığını iddia etmektedirler. Mernissi (1995)'ye göre kadını ve erkeği birbirinin düşmanı gibi gören Müslüman ideoloji iki cinsi birbirinden ayrı tutmaya çalışarak, erkeğe kadını baskı altına alan kurumsal araçlar vermiştir. Buna göre Müslüman toplum erkek ve kadın evrenleri şeklinde ikiye ayrılmış ve erkek mekanlarında kadınların görünür olmaması gerektiği anlayışı gelişmiştir (Mernissi, 2003). Örtünmeyi bu bağlamda değerlendiren Mernissi (2003), kadının bu yol ile kamusal alandan, otorite ve bilgi alanından dışlanıp özel alana hapsedildiğini savunmaktadır. İslamcı kadın yazarlar ise gelenekte kadının toplum hayatından dışlanışını eleştirirken tesettürün kadının topluma katılımını sağladığı görüşündedirler[14].

İslamcı kadın yazarlara göre Peygamber döneminden hemen sonraki süreçte fitne söylemi ile kadınlar toplumsal hayattan uzaklaştırılmışlardır. Bu sebeple İslamcı kadın yazınında geleneğin kadın-karşıtı tavrı eleştirilirken fitne söylemi de özel olarak ele alınmaktadır. Tuksal (2001)'ın da ifade ettiği gibi halife Hz. Ömer döneminde fitne söyleminin yaygınlaşmasının sonucu olarak kadınların mescide gitmeleri yasaklanmış, daha sonra bu uygulama toplumsal bir nitelik kazanmış ve kadınların kamusal hayattan uzaklaştırılmasına neden olmuştur. İslamcı kadın yazarlara göre kadının toplumdan dışlanışında önemli bir rol oynayan bu yaklaşımda kadına karşı güvensizlik açıkça kendini göstermektedir. Kadınların bu şekilde toplumsal yaşamdan dışlanışını Aktaş (1984:, s. 20) şöyle özetlemektedir: "Ve zaman içinde kadın her türlü düşünsel etkinlikten, eylemden uzak bir hayatın içinde eriyerek tarihteki kesin rolünü yitirmiştir". Bu sebeple ona göre kadının toplumdaki rolünün yeniden ele alınması için asr-ı saadete müracaat etmek gerekmektedir. İslamcı kadın yazarlara göre kadının toplumda geri kalışının asıl sorumlusu gelenektir. Bununla birlikte gelenek içinde kadınlar açısından olumlu bir söylem de var olagelmiştir. Tasavvufi söylem her ne kadar hakim bir söylem olamasa da kadınlar açısından olumlu gelişmeleri bünyesinde barındırmaktadır. İslamcı kadın yazarlar sufi kadınların etkin rollerine atıf yaparak bu olumlu yönlere vurgu yapmaktadırlar (Bkz. Aktaş, 1995).

Dini Kaynakların Sorgulanması/Yeniden Ele Alınması

İslamcı kadın yazarlar çalışmalarında İslam'ın temel kaynakları üzerinde önemle durmuşlardır. Kadın konusunda yapılan tüm çalışmalarda başta Kur'an

olmak üzere hadis ve İslam hukuku literatürü de incelenmiştir. Kur'an'ın eril dil yapısının gelenek içinde var olan kadına karşı önyargılı tutumun gelişmesine etkisini de sorgulayan kadın yazarlar, İslam dininin ataerkil bir toplum inşa ettiği şeklindeki iddialara cevap vermektedirler.

Dinin Ataerkil Karakteri

İslamcı kadın yazınında dindeki ataerkil ton üzerinde önemle durulmakta, kadının toplumsal hayatta geri kalışında dinin ne kadar etkili olduğu da araştırılmaktadır. İslamcı kadın yazarlara göre dini kaynaklarda ataerkil yaklaşımlar vardır, ancak İslam dini ataerkil bir sistem kurmayı arzulamaktan ziyade var olan ataerkil sistemi dönüştürmeyi hedeflemiştir. Vahiy ataerkil Arap toplumuna indirildiği için böyle bir topluma hitap edilirken onların yaşamlarında var olan unsurların kullanılmış olması oldukça doğaldır. Buna göre Cennet tasvirlerinde yer alan kadınlar –huriler-[15], toplumda yerleşmiş olan ataerkil yapının dine yansımasının örneklerindendir (Tuksal, 2001). Wadud (1999)'a göre Kur'an, mesajının duyulması için halklara onların diliyle ve anlayışları düzeyinde seslenmiştir. Evrensel mesajını, 7. yüzyılın Araplarına yani Ortadoğu'nun ataerkil geleneğinden gelen bir topluluğa ilan etmiştir. Bu noktada Graudy (1990) bu halkın kadının esas itibari ile erkekten aşağı görülmesini kutsal bir inanç gibi benimseyen İbrani soyunun bir temsilcisi olduğunu ve erkeğin hakimiyetine bağlı kabileci bir gelenek içinde hayatlarını sürdürdüğünü hatırlatmaktadır.

Seküler Müslüman feministler de İslam'ın geldiği toplumun ataerkil özelliğinden esinlendiğine işaret etmişlerdir. Ancak onlara göre bizzat İslam ataerkil bir sistem de inşa etmiştir. Saadawi'nin (1991: 146) ifadesi ile "…tek tanrılı dinler kadınların hayattaki rol ve konumlarına ilişkin ilkeleri belirlerken o zamanların ataerkil ve sınıflı toplumların değerlerinden esinlendiler ve onları rehber edindiler." Sabbah (1995) da bu sistemde Tanrı-erkek-kadın arasında hiyerarşik kutsal bir yapının kurulduğunu ve kadın bedeninin nesneleştirildiğini iddia etmektedir. Bu ilişkideki hiyerarşik yapı, Tanrı'nın eril olarak algılanması nedeniyle erkeklerin kadınlardan üstün yaratıldığının bir ifadesi olarak okunmaktadır (Saadawi, 1991). Ayrıca bu sistem inşa edilirken daha önce Arap toplumunda var olan –dişi putlar gibi- anaerkil kültür kalıntıları ortadan kaldırılmıştır. Arap tanrıçaların ortadan kaldırılması ile hem gökyüzünde hem de yeryüzünde erkek egemenliği yani tek tanrıcılık tesis edilmiştir (Sabbah, 1995). Ancak ilk İslam toplumunda eski anaerkil kültürün etkileri devam etmiştir. Saadawi (1991)'ye göre Müslüman kadınların güçlü karakteri ve önemli toplumsal rolleri bunun bir kanıtıdır. Kadınların toplumdaki önemli konumlarının bir diğer nedeni ise dinlerin kuruluş safhalarında kadınlara da önem vermesidir. İslam dininin ilk evrelerinde yapılan toplumsal reformlarda kadınlar için olumlu girişimlerde bulunulmuş, ancak yine de kadınların konumu erkeklerden geride kalmıştır (Saadawi, 1991).

İslamcı kadın yazınında ele alınan Tanrı-insan ilişkisinde erkek ve kadın aynı düzlemi paylaşmaktadır. İslamcı kadın yazarlar, kadın ve erkek arasında –

özellikle insan olma ve Tanrı karşısında- hiyerarşik bir yapının olmadığı görüşündedirler. Halbuki seküler Müslüman feministlere göre kadın ve erkek arasında gelenek içinde iyice belirginleşmiş bir hiyerarşik ilişki vardır. Buna göre Tanrı erkeğe buyurmakta, erkek de kadına bu buyruğu iletmektedir. Tanrı ile insan arasındaki ilişki o insanın hangi cinsiyetten olduğuna bağlıdır ve O erkek ile özel bir ilişki kurmuştur. Sabbah (1995)'a göre kadının erkekle kurduğu ilişki de ancak ve ancak dikey ilişki, yani Tanrı-erkek mümin-kadın mümin ilişkisi şeklindedir. Tanrı ile birebir diyaloga girememesi kadının yaşamdaki rolünü temsil etmektedir. Seküler Müslüman feministlere göre bu hiyerarşik ilişki hem İslam dininde hem de gelenekte vardır. Onlara göre İslam, Tanrı-erkek-kadın arasında hiyerarşik bir ilişki biçimini öngörmüştür ve pramidin en altında kadın yer almıştır. Bizzat din temelde kadın düşmanlığını körükleyen bir tutuma sahiptir. Bu tutum da Sabbah (1995)'a göre ancak soyut bir varlık olan Tanrı ile somut bir varlık olan kadın arasında süregelen iktidar mücadelesi bağlamında değerlendirilebilir. Din içindeki hiyerarşik yapı, vahyin gelişinden başlayarak vahyin içeriğine kadar sinmiştir. Her şeyden önce erkek cinsiyetindeki Tanrı'nın tekelinde olan dinsel söylem insanlara erkek peygamberler tarafından iletilmiştir (Sabbah, 1995). Kur'an'da kadınlarla ilişki kurulurken iki ayrı yola başvurulmuştur. Birincisinde doğrudan doğruya kadından söz edilmiş ve ad verilerek ona seslenilmiştir. Erkeklerle kadınların Tanrı önünde eşit sayıldığı ibadet kurallarından söz edilirken bu yönteme başvurulmuştur[16]. Bu yöntemde, erkek ve kadın müminlere karşı eşit davranılmış ve Tanrı onlarla simetrik bir ilişki kurmuş, erkek peygamber aracılığı ile kadın ve erkekle konuşmuştur. Diğer yöntemde ise kadınlar, Müslüman toplumun örgütlenmesi ve yönetimine ilişkin sorunlar ele alınırken söylem düzeyinde ortadan kaybolmaktadırlar. Doğrudan doğruya onları kapsayan yasalarda -örneğin evlilik yasaları- bile bu yöneteme başvurulmuştur. Burada erkek peygamber aracılığı ile sadece erkeklere hitap edilmiştir[17] Sabbah (1995)'a göre bu ayetlerdeki anlatımlarda erkeklerle kadınların Tanrı ile kurdukları ilişki simetrik değil dikey bir ilişkidir.

Kur'an'da erkek egemenliğini ön plana çıkaran unsurlar bulunabileceğini belirten İslamcı kadın yazarlara göre, ayetlere bütüncül bakıldığında ataerkil yapının kutsanmamış olduğu gerçeği ile karşılaşılacaktır. Kadınla erkeği birbirleri ve toplumla ilişkileri bağlamında ele alan Kur'an pasajlarında, toplumun ataerkil yapılanmasından kaynaklanan örf ve teamüllerin baskın karakteri son derece belirgindir. Tuksal (2001)'a göre bu baskın karaktere rağmen Kur'an'ın tavrı sürekli bir iyileşme ve gelişme sürecine doğru bazı adımların atılması şeklinde tezahür etmektedir. Kur'an toplumsal düzenlemelerde tedricilik ilkesini uygulamıştır. Bu sebeple ona göre, vahye muhatap olan ilk dönemde, kadın aleyhine oluşan toplumsal yapının dönüştürülmesi hususunda Kur'an'ın var olan yapı üzerindeki tasarruflarını hedefine ulaşmış bir dönüşümden ziyade tedrici bir ıslah olarak nitelendirmek daha doğru olacaktır. İslamcı kadın yazarlara göre peygamberin yaşamı ve sözleri incelendiğinde İslam dininin erkek merkezli düşünce biçimini geliştirmekten ziyade var olan önyargılı tutumları tedrici bir biçimde ortadan

kaldırma çabası görülebilecektir. Yine onlara göre ataerkil bir toplumda yaşayan bireylerin peygamberin sözlerini kendi anlayış düzeylerinde aktarmış olmaları ve kimi zaman da peygambere isnat ettikleri kendi görüşleri kadınları ikinci plana iten bir anlayışı doğurmuştur.

İslamcı kadın yazarlara göre Kur'an, nazil olduğu dönemin tarihsel dokusunda mevcut olan pek çok örf, sosyal yapılanma ve değerler sistemini dikkate almaktadır. Bunun bir sebebi de toplumsal yapılanmayı dönüştürecek ortamın hazır olmamasıdır. Bu sebeple, dönemin en sorunlu sahalarından biri olan evlilik içi kadın-erkek ilişkilerine yönelik evlenme, iş bölümü, karşılıklı hak ve sorumluluklar, anlaşamama durumunda boşanma ile ilgili kural ve tavsiyeler, tamamen ataerkil bir örfün sınırları içinde kalınarak düzenlenmiştir (Tuksal, 2001). Mekke döneminde, Kur'an büyük ölçüde, ataerkil bir toplumda yaşayan ve önde gelen kabile liderlerinden oluşan bir kitleye hitap etmiştir. Wadud (1999)'a göre onları ikna etme girişiminde bulunurken de onların bakış açılarını dikkate almıştır.

İslamcı kadın yazarlara göre dinin ataerkil karakteri, büyük ölçüde Kur'an başta olmak üzere hadis ve İslam hukuku literatürlerindeki erkek merkezli yorumlardan kaynaklanmaktadır. Ataerkil tez ve kabuller, dinin yorumlarına yansımış ve dinin Allah'tan gelen ilk formu değişime uğramıştır (Tuksal, 2001). Dini metinlerin yorumlarına yansıyan ataerkil zihniyete örnek olarak Bakara 282. ayette yer alan kadının ticari konulardaki şahitliği meselesi verilmektedir. Tuksal (2001)'a göre eğer bu ayet nazil olmasaydı kadınların şahitliği İslami gelenekte hiçbir zaman söz konusu olamazdı. Çünkü şahitlikle ilgili diğer ayetlerde eril çoğul lafzın kullanılması nedeniyle bütün fakihler, bu konularda kadının şahitliğinin kabul edilemeyeceği sonucuna varmıştır (Tuksal, 2001). Ayrıca ataerkil bakış açısı hadis rivayetlerine de yansımıştır ki ataerkil zihniyetin, peygambere isnat edilen rivayetlere de sızmış olması tesadüf değildir (Tuksal, 2001). Hadis literatürü incelendiğinde, hem rivayetlerde hem de bu rivayetler bağlamında oluşan geleneği yansıtan şerhlerde, erkeğin dünyayı ve karısını yönetmesinin en tabii durum olduğu ve bunun da Yaratan'ın seçkin temsilcisi *asıl insan* konumundan kaynaklandığı yolunda hakim bir anlayışın varlığı görülebilecektir (Tuksal, 2001). Peygamber, ataerkil geleneğin hakim olduğu bir ortamda yetişmesine rağmen rivayetlerdeki kadın karşıtlığı peygambere değil hakim ataerkil kültüre aittir. Tuksal (2001)'a göre ataerkil yorumlama geleneğinin –kadının, erkek için yaratılmış ikincil ve kötü bir tür olduğu yolundaki- en yaygın kabullerini uğursuzluk ile ilgili rivayetlerde görmek mümkündür. Rivayetlerde uğursuzluğa konu edilen nesnelerin kadın, ev, at, hatta kimi rivayetlerde kılıç ve hizmetçi gibi, yetişkin ve özgür bir erkeğin hayatını iyi bir düzeyde sürdürebilmesi için gerekli unsurları ihtiva ediyor olması; söylemin erkek merkezli yapısının en güçlü göstergesidir. İslam hukuku ise büyük oranda erkeği önceleyen bir tavır sergilemiştir (Al-Hibri, 1997). Kadınla ilgili ataerkil anlayışın bir göstergesi, kadının akıl ve din bakımından eksik olduğu şeklindeki rivayetlere verilen önemde görülmektedir.
İslamcı kadın yazarlar diğer dinlere nispeten İslam'ın daha ataerkil olduğu, Kur'an'daki pek çok ayetin özellikle Nisa sûresinin cinsiyet eşitsizliğini açıkça

meşrulaştırdığı, hadis ve İslam hukukunda da benzer eğilimlerin olduğu şeklindeki yaklaşımları değerlendirmişlerdir. Onlara göre bu yaklaşımlar batı muhayyilesindeki katı ataerkil İslam kurgusunun bir yansımasıdır (Darvishpour, 2003). İslam hakkındaki bu görüşleri gerçekçi bulmayan İslamcı kadın yazarlar Kuran öğretilerine daha fazla vurgu yapılması gerektiği sonucuna varmışlardır. Zira hadis ve İslam hukukunda İslam'ın ataerkil yorumunu destekleyen görüşler bulunabilmektedir (Darvishpour, 2003). Bu değerlendirmeler İslamcı kadın yazarları kadın-duyarlı bir bakış açısı ile dini kaynakların yeniden yorumlanması gerektiği sonucuna ulaştırmıştır.

Benzer bir yaklaşım seküler Müslüman feministlerin çalışmalarında da bulunabilir. Onlar da erkek yorumcuların Kur'an'ı kendi görüşlerini desteklemek için kullandıklarını düşünmektedirler. Bu yorumcular Ahzâb sûresi 35. ayet gibi erkek ya da kadın bütün müminlerin eşit olduğunu belirten ayetlerden yola çıkıp eşitlikçi bir İslami anlayış oluşturulabilecekken Nisa sûresi 34. ayeti tercih ederek ataerkil yapıyı desteklemişlerdir. Sabbah (1995) ve Al-Hibri (1997)'ye göre eşitlikçi ayetler incelendiğinde Müslüman hukukçuların kutsal yasayı hazırlarken hiyerarşik bir İslam sisteminden yana tavır takındıkları daha net görülmektedir. İslamcı kadın yazarlar, İslam'ın ataerkil bir bakış açısı ile yorumlanmasının kadın konusundaki olumsuz gelişmelerin nedeni olduğunu düşünmekte ve kutsal metinleri yeniden yorumlayarak bu olumsuz tutumu değiştirmeyi amaçlamaktadırlar.

Kutsal Metinlerin Yeniden Yorumlanması

İslamcı kadın yazarlar dinin ataerkil karakterinin büyük oranda gelenek içinde belirginleştiği saptamasını yaptıktan sonra kutsal metinlerin kadın-bakış açısı ile yeniden yorumlanması gerektiği fikrine ulaşmışlardır. İslamcı kadın yazarların dinlerin kadın karşıtı olduğu özelde ise İslam'ın kadınları geri plana ittiği ve Müslüman kadınların İslam kültürü dışına çıkmadan kurtulamayacağı şeklindeki görüşlere cevap niteliğinde çalışmalar yaptıkları söylenebilir. Bu doğrultuda İslam dininin ana kaynağı olan Kur'an merkeze alınarak, özellikle hadis ve İslam hukuku kaynaklarını yeniden gözden geçiren çalışmalar, kadın-duyarlı, kadın bakış açısı ile dini metinlerin yeniden yorumlanması şeklinde tanımlanmaktadır. Temel dini kaynakların kadın-duyarlı bir bakış açısı ile okunması çabasının dikkat çekici bir örneği Malezya'da kadın bakış açısıyla tefsir çalışmaları yapan ve kaynak metinlerin kadınlar tarafından tekrar okunması hakkını talep eden *Sisters in Islam* grubudur.

Bu çaba, Kur'an'ın toplumsal cinsiyet eşitlikçi bir yaklaşımının olduğundan hareketle bu yaklaşımın açıkça görüldüğü ayetler seçilerek diğer tartışmalı ayet ve hadislerin yeniden değerlendirilmesi olarak özetlenebilir. Hadislerin ele alınışında hem Kur'an'ın genel prensipleri hem de Peygamberin yaşamı ve asr-ı saadet dönemi üzerinde önemle durulmaktadır. İslamcı kadın yazarlara göre kadınları kısıtlayan Kur'an değil metnin kendisinden daha önemli sayılmaya başlanılan yorumlardır. Wadud (1999)'a göre Müslüman kadınlar bu yorumlardan kendilerini kurtararak metni okuduğunda özgürlüklerine

kavuşabileceklerdir. Bu nedenle Kur'an metni kadın-bakış açısı ile ele alınan ilk dini kaynak olmaktadır. Yeni toplumsal cinsiyet duyarlı feminist yorumlar ile Kur'an'daki toplumsal cinsiyet eşitliğini ortaya çıkaran kadın yazarlara göre Kur'an'daki bu toplumsal cinsiyet eşitliği, yaygın ataerkil kültürlerin etkisini yansıtan tefsir külliyatlarında görünürlüğünü yitirmiştir. Wadud (1999)'a göre Kur'an'daki kadın erkek eşitliğini açıklayan Hucurat sûresi 13. ayet gibi ayetler incelendiğinde Kur'an'a göre bütün insanların ontolojik olarak eşit yaratıldıkları ve aralarındaki ayrımın, doğru davranış ve Kur'an'ın adalet prensibini uygulamada ortaya çıktığı görülebilecektir. İslamcı kadın yazınında Kur'an'daki evrensel ve ebedi temel prensipler ile özel ve gelip geçici olanlar arasında ayrım yapılmaktadır.

Badran (2005)'ın da ifade ettiği gibi kadın-duyarlı yorumlarda üç yaklaşım ön plana çıkmaktadır. İslamcı kadın yazınında Kur'an ayetleri tekrar ele alınarak İbrahimi dinlerdeki ortak hikayelerin taraflı yorumları tartışılmaktadır. Bunların başında erkek üstünlüğünü desteklemek için kullanılan Yaratılış Hikayesi ve Adn Cennetindeki olaylar yer almaktadır. İslamcı kadın yazarlara göre Kur'an'da yaratılış açısından kadın ve erkek arasında ayrım yapılmadığı gibi kadın erkeğin bir türü olarak da ele alınmamıştır (Wadud, 1999). Aksine yaratılış kıssasına göre Allah kesinlikle insanın yaratılışına bir erkekle başlamayı planlamamış ve insanın kökenini Adem'e de atfetmemiştir. Bu kıssada, Allah'ın insanın yaratılışına Adem'in (erkek) nefsi ile başladığından da söz edilmemektedir. İnsanın yaratılışının Kur'anî anlatımı cinsiyetsiz terimlerle ifade edilmiştir. Wadud'a (1999) göre Kur'an yorumlarında *zevc* kelimesi Havva için kullanılmaktadır ancak bu gramatik olarak eril bir kelime ise de kavramsal olarak ne eril ne de dişildir. Halbuki pek çok tefsirde insanın yaratılışının bir erkek ile başladığı varsayılmıştır. Bu varsayım beraberinde bütün erkeklerin bütün kadınlara karşı önceden verilmiş (a priori) bir üstünlüğe sahip olduğu şeklinde bir anlayışı getirmiştir.

"Sizi bir tek nefisten yaratan O'dur (Enam 98, Zümer 6, Nisa 1)" ayetinde geçen *nefs* kelimesinin pek çok anlamı olmakla birlikte gelenek içinde Adem'in kastedildiği şeklindeki yorum ön plana çıkmıştır. Böylece ilk kadın, ilk erkekten yaratılmış olmaktadır. Tuksal (2001)'ın işaret ettiği gibi nefs kelimesi insan soyunun biyolojik özü olan bir *canlı öz* şeklinde kabul edildiğinde ise farklı bir yorum ortaya çıkmaktadır. Vedûd-Muhsin (2000) de bu ifadenin bütün insanların ortak kökenine işaret ettiğini belirtmektedir. Benzer tartışmaların yer aldığı İslamcı kadın yazınında kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratılması görüşü israiliyat yani Yahudi inancından etkilenen yaklaşım, olarak değerlendirilmektedir. Bu yaklaşımın en önemli delili, yaratılışın bu şekilde olduğunun Kur'an'da açıkça yer almamasıdır. Tuksal (2001) Havva'nın yaratılışını konu alan hadis rivayetlerinde kaburga kemiğinden yaratılma anlatımını tartışmakta ve bu anlatımların sahih olmadığı sonucuna varmaktadır. Havva'nın Adem'den yaratılmış olması tezi genellikle kadınların erkekten daha aşağı bir konumda olduğunu vurgulamak için kullanılsa da İslam inancına göre kadın ve erkek aynı özden yaratılmıştır ve kadının yaratılışı onu aşağılayan bir anlama sahip değildir (Aktaş, 1988).

Adem ve Havva öyküsü Tevrat'ta da yer almaktadır. Kadının günahkar olduğu, bu günahın da cinselliğinden kaynaklandığı düşüncesi Yahudilik içinde gelişmiş, daha sonra da Hıristiyanlıkta devam ettirilmiştir[18]. Saadawi (1991)'ye göre Yaratılış Hikayesi, Havva'nın ve onun kızlarının birer fitne unsuru olarak ele alınmasında etkili olmuştur. Gelenek içinde özellikle vurgulanan yaratılış kıssasında Havva, günaha teşvik etmenin ve günahın sembolüdür (Darvishpour, 2003). Tuksal (2001)'a göre kıssanın başlangıcında Adem tek başına gibi görünse de Taha sûresinin 115-121. ayetlerinde yer alan mizansen bu öyküde baştan beri kadının varlığına işaret etmektedir. Wadud (1999)'a göre bu ayetlerde anlatılan kıssada, kadın hiçbir şekilde kötülüğü başlatan veya yoldan çıkaran olarak zikredilmemiştir.

İkinci yaklaşımda İslamcı kadın yazarlar, Kur'an'da kadın ve erkeğin eşitliğini açıkça dile getiren ayetleri ön plana çıkararak meseleleri tartışmaktadırlar. Şişman (1996)'nın da ifade ettiği gibi İslamcı kadınların çalışmalarında Kur'an'ın ısrarla vurguladığı eşitlik ve adalet ruhu rehberlik etmektedir. Bu kadın yazınında kadınlar ve erkeklerin birbirleri için sevgi ve merhamet beslemeleri gerektiğine işaret eden Rûm sûresi 7. ayet ve kadın ve erkeğin birbirleri için tıpkı birer libas (giysi) gibi olduklarını vurgulayan Bakara sûresi 187. ayet gibi ayetler ön plana çıkarılmaktadır. Yine Âl-i 'İmrân sûresi 195. ayette "erkek olun kadın olun siz birbirinizdensiniz" ve Tevbe sûresi 71. ayette "erkekler ve kadınlar birbirlerinin velileridir" şeklinde yer alan ifadeler vurgulanmaktadır. İslamcı kadın yazarlara göre Kur'an, Bakara sûresi 286. ayette olduğu gibi bireyi kastetmek için çoğunlukla nefs kelimesini kullandığı için bireysel kapasite açısından erkek ve kadın arasında hiçbir fark yoktur. Wadud (2008)'a göre Kur'an'daki eril lafzın kullanımı nötr (cinsiyetsiz) bir ifadeyi temsil etmekte ve eşit derecede dişiyi de kapsamaktadır.

Üçüncü yaklaşımda ise İslamcı kadın yazınında yaygın olarak erkek egemenliğini haklı çıkaracak şekilde yorumlanan, kadın ve erkek arasındaki farklılığı vurgulayan ayetler yeniden çözümlenmektedir. Bilhassa Nisa sûresi 34. ayet kadın-erkek ilişkileri ile ilgili en önemli ayet kabul edildiği için bu ayette geçen *kavvâmûne alâ* (onlar üzerinde koruyup-kollayıcı/gözetleyici) ifadesi özellikle tartışılmaktadır[19]. Bu ifadeden hareketle erkek yorumcular erkeklerin kadınlardan üstün kılındığı görüşüne sahip olmuşlardır. Halbuki İslamcı kadın yazarlar bu ifadenin *onlar üzerinde koruyup-kollayıcı* şeklindeki çevirisini kullandıklarında toplumsal cinsiyet rolleri ile ilgili farklı yorumlar yapabilmektedirler. Bu da Kur'an'ın yeniden yorumlanması çabasına güzel bir örnek oluşturmaktadır.

İslamcı kadın yazarlara göre insanlar temelde eşit olsalar da varlıklarının devamı için biyolojik olarak farklı yaratılmışlardır. Kur'an'ın özel bağlam ve durumlarda erkekler ve kadınların farklı rolleri ve fonksiyonlarının olacağı varsayımının olduğu görülmektedir. Wadud, Hassan, Al-Hibri, Naseef gibi yazarlara göre *kavvâmûn* ifadesi, geçimi sağlama düşüncesini bildirmektedir ve kavramın çocuğun beslenmesi ve büyütülmesi bağlamında erkeğin kadının yapıla geldiği şekliyle geçimini sağlaması gerektiğine işaret etmektedir. Ancak bu çocuklu kadınların kendi geçimlerini sağlayamayacakları anlamına

gelmemektedir. *Kavvâmûn* kavramı, geleneksel erkek yorumcuların iddia ettiği gibi erkek otoritesi ve üstünlüğünün her zaman tüm kadınların üzerinde olduğunun kayıtsız şartsız bir ifadesi değildir. Bu ifadenin yeniden yorumlanması, klasik tefsirlerde nasıl özel ve bağımlı durumlardan evrensel yargılar çıkardıklarını da göstermektedir. Aktaş (1992)'a göre bu ifade, aile içindeki ilişkileri ele alırken kullanıldığı halde bu yaklaşım toplumsal yaşama da yayılmıştır. Özetle İslamcı kadın yazarlara göre bu ifade, erkeklerin kadınlardan üstün olduğunu ifade etmemektedir. Bu görüş, Badran (2005)'ın ifade ettiği gibi Tevbe sûresininin 71. ayetine vurgu yapılarak desteklenmektedir.

Kur'an'ın yeniden yorumlanması konusunda Kur'an'daki tedricî metoda özel bir önem verilmektedir. Wadud (1999)'a göre esas itibari ile kadınların durumlarının iyileştirilmesi konusunda da bu metot uygulanmıştır. Ancak zamanla bu olumlu uygulamaları yeni toplumların ataerkil bakış açıları manipüle etmiş ve dini metinleri yorumlayan erkek düşünürler genel itibari ile kadınların aleyhine değerlendirmeler yapmışlardır. Cinsiyet rollerinin dini anlamı, peygamberin kadınların aktif olarak toplumun içinde olmasına izin veren reformist ruhundan kısa zamanda uzaklaştırılmıştır. Bölgesel, kültürel, sosyal normlar İslam'ın din öğretisine dahil edilmiştir.

İslamcı kadın yazınında Kur'an'dan sonra incelenen ikinci temel dini kaynak hadislerdir. Hadis literatüründe kadın-karşıtı söylemin oluşmasına malzeme teşkil eden rivayetler üzerinde ataerkil geleneğin etkileri araştırılmakta, ataerkil zihniyetin peygambere isnat edilen rivayetlere de sızdığı ifade edilmektedir. Mesela Tuksal'a (2001: 82) göre kıskançlık konusunda kadın ve erkeği farklı değerlendirmeye tabi tutan erkek yorumcular erkeğin kıskançlığını yüceltirken kadının kıskançlığını *eğrilik* olarak sunmaktadırlar. İslamcı kadın yazınında kadın bakış açısıyla Kur'an ve hadisler ele alınmakta, gelenek eleştirisinde bilhassa İslam hukukunun ataerkil görüş ve uygulamaların yaygınlaşması ve meşrulaştırılmasındaki rolüne işaret edilmektedir.

Müslüman Kadın Teolojisinin İmkanı

Feminist söylemin başlangıcından itibaren feminist düşünceye yön veren iki ana eğilim var olagelmiştir. Bunlar devrimci ve reformcu yaklaşımlardır. Kültürel ve radikal feminizmde ifadesini bulan devrimci yaklaşım erkek kültürüne karşı bir kadın kültürü inşa etmek isterken, reformcu yaklaşım var olan kültürün kadınlar lehinde revize edilmesini talep etmektedir. İkinci eğilim liberal, Marksist ve varoluşçu feminizmde görülmektedir (Donovan, 2001). Johnson (1995)'ın işaret ettiği üzere bu ana eğilimler Hıristiyan ve Yahudi teolojilerinde gelişen, kadın tecrübesi ve perspektifini önceleyen feminist teoloji içinde de yer almaktadır. Feminist teoloji, Ruether (1983)'in de ifadesi ile kadınların erkeklerle insan olma itibarını eşit bir şekilde paylaştıkları kanaatine dayanmaktadır. Johnson (1995) feminist teolojiyi iki kategoriye ayırmaktadır. Birinci kategori devrimci feminist teolojidir. Devrimci yaklaşıma sahip olan feminist teologlar, dini gelenekteki erkek-egemen yapının dönüştürülemeyeceğine inanmaktadırlar. Bu nedenle, kiliseden hoşnut

olmayan kadınlar kiliseden ayrılarak -dua ve ibadet için- kızkardeşlik grupları kurmuşlardır. Johnson (1995)'a göre dindeki erkek egemen özellikleri yok etme girişimi olan devrimci yaklaşım yaygın olmasa da devam etmektedir.

İkinci kategori ise reformcu feminist teolojidir. Reformcu feminist teologlara göre Hıristiyan gelenek ataerkil bir karakterde olmakla birlikte bu gelenek içinde güçlü özgürleştirici öğeler de vardır. Bu öğeler ortaya çıkarılarak ataerkil yapı dönüştürülebilir. Bu feminist teologlar dinin kurumsal yapısı içinde kalıp reform için çalışmayı tercih etmişlerdir. Johnson (1995)'a göre bu özgürleştirici model ile çalışan Rosemary Radford Ruether, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Anne Carr, Margaret Farley gibi Katolik feminist teologların çoğunluğu ataerkilliği kaldırmak ve özellikle kadınlar için adaleti sağlamak için çaba göstermektedir. Yine o bu ikinci kategoriyi feminist kurtuluş teolojisi (feminist liberation theology) olarak da isimlendirmektedir.

Görüldüğü gibi feminist teolojide yer alan devrimci ve reformcu yaklaşımlar geleneğin ataerkil bir karaktere sahip olduğu inancında birleşmekte ancak bu karaktere karşı takınılan tutumda ayrışmaktadır. Gatens (2001)'ın da ifade ettiği gibi 20. Yüzyılın ikinci yarısında feminist teoriler Marksist feminizm, radikal feminizm ve liberal feminizm şeklinde üç kola indirgenmişken teoloji sahasında ise daha çok liberal ve reformcu feminist eğilimler ön plana çıkmıştır[20]. Aynı dönemde bir literatür oluşturmaya başlamış olan İslamcı kadın yazınının temel yaklaşımları dikkate alındığında liberal feminizme ve bu feminizm içerisinde gelişen feminist teolojiye daha yakın olduğu söylenebilir. Yine İslamcı kadın yazınında kürtaj, homoseksüellik gibi beden ve toplumsal cinsiyeti ilgilendiren konular üzerinde çok fazla durulmamış olması bunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Seküler Müslüman feministlerin ise Marksist feminist çözümlemelerden etkilendikleri ve radikal feminizmin kimi argümanlarını benimsedikleri görülmektedir[21]. Bu husus İslamcı kadın yazınının neden seküler Müslüman feministlerin görüşlerinden ayrı değerlendirilmesi gerektiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Jonson'ın (1995:100-101) "erkek merkezli düşünce, topluma ve kiliseye öylesine nüfuz etmiştir ki neredeyse gelenekteki etkili bütün erkek teologlar bu şekilde düşünmüşlerdir" şeklindeki tespiti batılı feminist teologlar tarafından paylaşılmaktadır. Benzer şekilde İslamcı kadın yazarlar da İslam geleneğindeki kadın-karşıtı yorumlardan bilhassa İslam hukukuna yansıyan görüşlerden erkek düşünürleri sorumlu tutmaktadırlar.

İslamcı kadın yazınında devrimci bir yaklaşımın olduğunu söylemek oldukça zordur. Amina Wadud'un Cuma namazı kıldırması[22] ve Avrupa'da açılan kadın camii[23] gibi gelenek dikkate alındığında radikal görülebilecek gelişmeler daha ziyade batı ülkelerinde yaşayan Müslüman kadınlar tarafından yapılmıştır. Bu örnekler aynı zamanda batı ülkelerinde yaşayan Müslüman kadın yazarların feminist söylemin etkilerine daha açık olduğunun da bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu yeni uygulamaların İslami geleneğin güçlü yapısı karşısında münferit gelişmeler olarak kaldığı ve devrimci bir kadın hareketine dönüşmediği görülmektedir.

Feminist teolojide yapıların ve teorilerin sorgulanması için geliştirilmiş olan bir prensip vardır. Ruether (1974, 1983) tarafından ifade edilen bu prensip kadının tam insan olma değeridir. Bu prensibin İslamcı kadın yazınında da ön plana çıktığı söylenebilir. Feminist teolojide kadının toplumda ve dinin kurumsal yapısında sürekli ikinci sınıf olmasının hem kadının insanlık itibarı ile hem de Tanrı'nın isteği ile uyuşmadığı bilinci gelişmiştir (Johnson, 1995). Feminist teolojiye yön veren, cinsler arasında karşılıklı etkileşimi geliştirmeye ve cinsler arasındaki ayrımı kadın lehine çevirmeye çalışan genel yaklaşım İslamcı kadın yazınında da açıkça görülmektedir. Feminist teologlar dindeki ataerkil ve cinsiyetçi düşünce ve yapıları tespit ettikten sonra geleneğin kadın karşıtı oluşunu değerlendirmektedirler. Bu hususların tespiti sonrasında yine geçmişe dönülerek kadınlar açısından olumlu unsurlar ön plana çıkarılmaktadır. Örneğin Hıristiyan ilahiyatında İsa Mesih'in hayatından kadınlar açısından olumlu yönler belirlenmekte ve vurgulanmaktadır. İslamcı kadın yazınında da gelenekte somutlaşan ataerkil ve cinsiyetçi yapılar tartışılmakta ve asr-ı saadetdeki olumlu örneklere işaret edilmektedir. Yine bu yapıların geliştiği geleneğin eleştirisi yapılmakta ve kadına insan olma değerini veren dinin ana kaynağı Kur'an'ın kadın-duyarlı bir bakış açısı ile yeniden okunması önerilmektedir.

Feminist söylem bir literatür oluşturduktan sonra sistemli bir feminist teolojinin gelişmesi de mümkün olmuştur. Benzer bir gelişme İslamcı kadın yazını için de geçerli olabilir. Tohidi (2002) de İslam kültürü içinde gelişecek ve kadın bakış açısını yansıtacak bir teolojinin ortaya çıkma potansiyeline işaret etmektedir. Böyle bir gelişme aynı zamanda üç İbrahimi dine mensup kadın düşünürlere birbirlerinin görüşlerinden istifade etme imkanı sunacağı için oldukça önemlidir. İslamcı kadın yazınında yaratılış kıssasının değerlendirilmesinde görüldüğü gibi Hıristiyan ve Yahudi feminist teolojileri ile benzer konular ele alınmaktadır (Hassan, 1996; Hidayetullah, 2009). Bu, her üç dinin de İbrahimi gelenekten gelmesi ile bağlantılıdır. Dolayısı ile batıda gelişmiş olan feminist teolojinin izlediği yöntemler İslamcı kadın yazarlar için de fikir verici olabilir. Benzer şekilde feminist bir teolojinin gelişiminde din ve gelenekte kadının konumunu tartışan seküler Müslüman feministlerin görüş, öneri ve eleştirileri zengin bir tartışma imkanı sunacağı için Müslüman kadın teolojisinin gelişimine önemli katkılar yapabilir.

Batılı feminist teolojide dinin ataerkil karakteri ve eril dil yapısı sorgulanmaktadır (Fiorenza, 1992, 1998; Ruther, 1974, 1983). Dinin kadının toplumsal konumunu değiştirmede ya da sabit kılmada bir araç olarak kullanıldığı, ataerkil sistemin dinden beslendiği yönünde yaklaşımlar mevcuttur. Kadın bakış açısıyla kutsal metin okumaları yapılmakta ve kadın sesinin dini söylemde etkin olmasına çalışılmaktadır. Ayrıca dini önder olan kadınların sayısının arttırılması için çaba gösterilmektedir. Batıda yaşanan bu gelişmelerin Müslüman kadınları da etkilediği oldukça açıktır. Benzer talepler, Malezya'daki *Sisters in Islam (SIS)* grubu[24] ve İran'daki *Zanan* dergisi[25] çevresinde de dile getirilmiştir.

Dini geleneklerin kadın-karşıtı olduğu kabulü ile birlikte İslam, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin özlerinde kadın-duyarlı olduğu da kabul edilmektedir. Dini

gelenekteki olumsuz yönlerin karşısına dindeki olumlu özellikler çıkarılarak bu konudaki sorunlar aşılmaya çalışılmaktadır. Bununla birlikte İslam söz konusu olduğunda oryantalist ve sömürgeci söylemlerin inşa ettiği İslam'ın özünde kadın-karşıtı olduğu ve bu özelliğinin değişmeyeceği iddiası Müslüman kadın ile ilgili konuları daha çetrefilli hale getirmektedir. İslamcı kadınların çalışmalarında bu iddiaya karşı-argümanlar üretmek zorunda kalmaları onların daha derin teolojik tartışmalara girmelerini engeller görünmektedir. Bununla birlikte kutsal metinleri yeniden yorumlama çabaları ayrıca değerlendirilmelidir. Zira bu çabalar batılı feminist söylemden etkilenme, oryantalist ve sömürgeci argümanlara cevap üretmenin ötesinde, özgün bir Müslüman kadın teolojisinin gelişme imkanına işaret etmektedirler.

Sonuç

Bu makalede 1980 sonrasında oluşmaya başlamış olan, din ve gelenek bağlamında kadın sorununu tartışan ve kimliklerini İslam kültürü içinde kurgulamış olan İslamcı kadın yazarların oluşturmaya başladıkları literatürdeki temel yaklaşımlar incelenmiştir. Feminist söylemin temel argümanları dikkate alınarak yapılan bu inceleme ile feminist söylemin İslamcı kadın yazarların çalışmalarına ne oranda yansıdığı analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu yapılırken seküler Müslüman feministler ile İslamcı kadın yazarların çalışmalarındaki farklara da işaret edilmiştir. Buna göre Müslüman kültürel kimliğine sahip bu iki grup arasındaki temel fark kadın sorununu incelerken din ve geleneğe nasıl yaklaştıklarıdır. Bu fark dikkate alınmadığı için İslamcı feminizm ile ilgili yapılan değerlendirmelerin sorunlu olduğu, İslamcı feminist ya da Müslüman feminist nitelemesinin karışıklık meydana getirdiği; seküler Müslüman feministler ve İslamcı kadın yazarların çalışmalarında bazı benzerlikler olsa da bu iki yazının ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiği sonucuna varılmıştır.

İslamcı kadın yazınında batılı feminist söylem dikkate alınmış olsa da feminist söylemin bir dünya görüşü olarak kabul edildiğini söylemek oldukça zordur. Bunun yerine bu söylem içerisinde ön plana çıkmış olan ataerkillik, toplumsal cinsiyet, cinsiyetçilik gibi temel kavramlar dikkate alınarak kadının gelenek ve din içindeki yeri tartışılmaktadır. Bu tartışmalarda din ve gelenek eril yapısı itibariyle eleştirilmekte, bu bağlamda dini kaynaklar kadın-duyarlı bir bakış açısı ile yeniden ele alınmaktadır. İslamcı kadın yazarlar arasında feminist söylemi kabul noktasında farklılıklar olsa da geleneğin ataerkil karakteri ve kadınların gelenek içindeki konumlarının eleştirisi üzerinde birleştikleri görülmektedir. Bu, onların ortak bir kadın yazını üretmekte olduklarının en önemli göstergesi olarak kabul edilebilir. İslamcı kadınlar ister savunmacı bir yaklaşım isterlerse feminist eleştiriyi dikkate alan bir yaklaşım sergilesinler feminist söylem ile diyaloga geçtikleri için bir etkilenme yaşamaktadırlar. Bu husus özellikle ataerkillik konusunda takındıkları ortak tavırda görülmektedir.

Feminist söylemin İslamcı kadın yazını üzerindeki etkileri sınırlı kalmıştır. Bu kadın yazınında feminist söylemin liberal yaklaşımının benimsenmiş olması

ve ana eğiliminin reformcu olması bu sınırlılığın ilk belirtisidir. Bu yazında başta radikal feminizm olmak üzere Marksist feminizm gibi belli bir teorik eksende gelişmiş feminist eleştirilerin etkisi hemen hiç yoktur. Radikal feminizmde ön plana çıkan ve kadının bedenine sahip olduğu fikri ile bağlantı olan cinsel özgürlük, kürtaj hakkı gibi konular İslamcı kadın yazınında tartışılmamaktadır. Ayrıca İslamcı kadın yazarlar din ve geleneklerini içeriden bir bakış açısı ile sorgulamaktadırlar. Çalışmalarındaki en belirgin hususlardan biri Müslüman kadının toplumda geri kalışında ve ontolojik konumu ile ilgili hiyerarşik değerlendirmelerde geleneğin eleştirisi olmaktadır. Öte yandan din konusundaki tavırları oldukça nettir; kadının geri kalışına din değil dinin yorumları neden olmuştur. İslamcı kadın yazarlar din ve yetiştikleri kültür içinde kalarak söylem üretmektedirler. Dolayısıyla feminist söylemden etkilenmeleri din ile çatışmaya girmeyen alanlarda mümkün olmaktadır.

Sonuç olarak, İslamcı kadın yazınında ön plana çıkan konular ve ileri sürülen görüşler dikkate alındığında İslamcı kadın yazarların feminist söylemden etkilenmelerinin teorik bir konumlanış olmaktan ziyade söylemin genel üretimlerinden istifade şeklinde olduğu görülmektedir. İslamcı kadın yazarların kadının toplumsal konumu ile ilgili henüz özgün bir teorileri yoktur. Dolayısı ile feminist söylemin İslamcı kadın yazınına etkisinin kadın konusundaki sorgulamalara kaynak teşkil etme ve eleştirel bakış açısı sağlama şeklinde olduğu söylenebilir. Bu yazında Müslüman kadınla ilgili özgün bir söylem üretilebilecek mi yoksa batılı feminist söylemin sınırlılığı içinde mi kalınacak bunu yeni çalışmalar belirleyecektir.

İslamcı kadın yazınındaki feminist etkiler özellikle teoloji sahasına giren konularda görülmektedir. Bu husus bu yazının bir feminist teoloji olarak ele alınıp alınmayacağı sorusunu gündeme getirmektedir. Her ne kadar batıdaki gibi bir feminist teolojiden henüz bahsedilemese de ele alınan konular açısından batılı feminist teoloji ile İslamcı feminist söylem arasında benzerliklerin olduğu görülmektedir. Bu benzerlikleri yansıtan çalışmalar Müslüman feminist teolojinin ilk örnekleri olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte özgün bir feminist teoloji için geleneksel yorumların eleştirisinin yanı sıra dinin temel kaynakları bilhassa İslam hukuku ile ilgili daha fazla eleştirel çalışmanın yapılması gerektiği de söylenebilir.

Notlar

[1] Makalenin ilerleyen bölümlerinde İslamcı feminist ifadesi, İslamcı Kadın Yazınını müstakil olarak değerlendirebilmek için bilinçli bir şekilde kullanılmamıştır. Bunun yerine İslamcı kadın yazarlar ve seküler Müslüman yazarlar ifadeleri tercih edilmiştir. Müslüman kadın düşünür ya da yazarlar ifadesi ise her iki kadın yazınındaki ortak hususlara işaret edilirken tercih edilmiştir.

[2] İşaret edilen bu noktayı *İslam'da Kadın* başlığı ile yapılan çalışmalarda görmek mümkündür.

[3] Bu dönemde üretilen birkaç çalışma dikkat çekmektedir. Bkz. Emin, 1990; Hamit, 2001.

[4] Bu paradoksal durumu İslamcı kadınların çalışmalarının İslamcı feminist etiketi ile nitelendirilmesinde görmek mümkündür. Feminizmin evrensel bir söylem olma iddiasının bir sonucu olarak da okunabilecek bu tanımlamanın İslamcı kadın yazarları pasifize ettiği söylenebilir.

[5] Örnek olarak Cihan Aktaş ve Fatima Mernissi'nin çalışmalarına bakılabilir.

[6] İslam'ın kadın sorununa ilişkin temel problemleri çözdüğü, kadına haklarını teslim ettiği şeklindeki görüşler savunmacı yaklaşıma örnektir. Bkz. Aktaş, 1992.
[7] Detaylı bilgi için bkz. Mernissi, 1995; Saadawi, 1991, Sabbah, 1995.
[8] Bununla birlikte İslam geleneği içinde kadınsı özelliklere önem atfeden tasavvufi görüş de mevcuttur.
[9] Bu araştırmalar hakkındaki daha geniş bilgi "Kutsal Metinlerin Yorumlanması" başlığı altında ele alınacaktır.
[10] Bu konudaki görüşler Hucurat sûresi 13. ayete dayandırılmaktadır..
[11] Bu konudaki görüşler Ahzap sûresi 35. ayete dayandırılmaktadır.
[12] Ayrıca bkz. Aktaş, 1984, 1988, 1995; Mernissi, 2003; Tuksal, 2001.
[13] Bkz. Aktaş, 1988; Mernissi, 2003; Saadawi, 1991.
[14] Bkz. Aktaş, 1988.
[15] Bkz. Ali İmran 14; Tur 20; Rahman 56-76; Vakı'a 15-23, 28-38. ayetler.
[16] Bkz. Nur sûresi 2, 30,31 ve Gafir sûresi 40. ayetler.
[17] Nisa sûresi 20. ve Ahzap sûresi 49. ayetler.
[18] Üç İbrahimi dinde de önemli bir yeri olan Adem ve Havva öyküsü için bkz. Laffey, 2000.
[19] Bu ifade ile ilgili detaylı bilgiler "Cinsiyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet Konusundaki Değerlendirmeler" başlığı altında verilmiştir.
[20] Liberal ve reformcu feminist teoloji çalışmalarına örnek olarak bkz. Ruether, 1974, 1983, 1985; Fiorenza, 1988, 1992, 1998; Greene-Mccreight, 2000; Parsons, 2002; Watson, 2003.
[21] Bkz. Saadawi ve Mernissi'nin çalışmaları.
[22]Bkz.https://www.timeturk.com/tr/2008/10/18/amina-wadud-bu-kez-cuma-namazi-kildirdi.html; http://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-39895662
[23]Bkz.http://www.hurriyet.com.tr/ilk-kadin-camisi-danimarkada-aciliyor-40053076; http://www.dw.co m/tr/kad%C4%B1n-imaml%C4%B1-liberal-cami-berlinde-a%C3%A7%C4%B1ld%C4%B1/a-39 282902
[24] Detaylı bilgi için bkz. http://www.sistersinislam.org.my/
[25] Dini metinlerin yeninden yorumlanması hususunda etkili olan Zanan dergisi 2008 yılında kapatılmıştır. Kapatılması ile ilgili Margot Badran'ın yaptığı değerlendirme için bkz. http://www.theamericanmuslim.org/tam.php/features/articles/iran_closing_of_zanan_equality_at_half_mast/0016121.

Kaynakça

Abou-Bakr O. (2001). Islamic Feminism? What's in a Name? Preliminary Reflections. *Middle East Women's Studies Review*, 15(4): 1-4.

Ahmed L. (1992). *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven-London: Yale University Press.

Aktaş C. (1984). *Sömürü Odağında Kadın*. İstanbul: Bir Yayıncılık.

Aktaş C. (1988). *Sistem İçinde Kadın*. İstanbul: Beyan Yayınları.

Aktaş C. (1995). *Mahremiyetin Tükenişi*. İstanbul: Nehir Yayınları.

Al-Hibri A. (1997). Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights. *American University International Law Review*, 12 (1): 1-44.

Arebi S. (1991). Gender Anthropology in the Middle East: The Politics of Muslim Women's Misrepresentation. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 8(1): 99-108.

Badran M. (2001). Understanding Islam, Islamism, and Islamic Feminism. *Journal of Women's History*, 13(1): 47-52.

Badran M. (2002). Islamic Feminism: What's in a Name? *Al-Ahram Weekly* (online), 569: 17-23.

Barlas A. (2002). *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press.

Darvishpour M. (2003). Islamic Feminism: Compromise or Challenge to Feminism? *Iran Bulletin-Middle East Forum*: 55-58. İnternet adresi: http://www2. sociology.su.se/home/Darvishpour/Islamicfeminism.pdf.

Donovan J. (2001). *Feminist Teori* (Çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek & Fevziye Sayılan). İstanbul: İletişim Yayınları.

Emin K. (1990). *Tahrir'ül Mer'e*. Tunus: Darü'l-Maarif.

Fidan H. (2006). *Kur'an'da Kadın İmgesi*. Ankara: Vadi Yayınları.

Fiorenza E.S. (1988). *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.

Fiorenza E.S. (1992). *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press.

Fiorenza E.S. (1998). *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context*. Boston: Beacon Press.

Gatens M. (2001). *Güç, Bedenler ve Farklılık* (Çev: Nemciye Uçansoy). İstanbul: Bulut Yayınları.

Garaudy R. (1990). *İslam ve İnsanlığın Geleceği* (Çev. Cemal Aydın). İstanbul: Pınar Yayınları.

Greene-Mccreight K. (2000). *Feminist Reconstructions of Christian Doctrine: Narrative Analysis and Appraisal*. New York: Oxford University Press.

Güç A. (2008). İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2): 649-673.

Haddad Y.Y. (1998). Islam and Gender: Dilemmas in the Changing Arab World, Islam. İçinde Haddad Y.Y. & Esposito J.L. (Eds.), *Gender and Social Change*. New York: Oxford University Press.

Hamit H. (2001). *İslam'da Feminizm*. İstanbul: Okumuş Adam Yayınları.

Hassan R. (1996). Feminist Theology: The Challenges for Muslim Women. *Critique, Journal for Critical Studies of the Middle East*, 5(9): 53-65.

Hidayatullah A. (2009). Inspiration and Struggle: Muslim Feminist Theology and the Work of Elisabeth Schüssler Fiorenza, Journal of Feminist Studies in Religion, 25(1): 162-170.

Johnson E.A. (1995). *Feminist Christology, Consider Jesus: Waves of Renewal, Christology*. New York: Crossroad.

Kandiyoti D. (1991). *Women, Islam and the State*. London: Macmillan Press.

Kandiyoti D. (1997). *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler* (Çev: Aksu Bora, Fevziye Sayılan, Şirin Tekeli, Hüseyin Tapınç & Ferhunde Özbay). İstanbul: Metis Yayınları.

Laffey A.L. (2000). Kitap Eleştirisi. Kvam K.E., Schearing L.S. & Ziegler V.H. (Eds.) (1999). *Eve & Adam: Jewish, Christian, and Muslim Readings on Genesis and Gender*. *Horizons*, 1(27): 185–186.

Mernissi F. (1991). *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (Çev: Mary Jo Lakeland). USA: Addison-Wesley Publishing Company.

Mernissi F. (1995). *Peçenin Ötesi* (Çev: Mine Küpçü). İstanbul: Yayınevi Yayıncılık.

Mernissi F. (2003). *Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza* (Çev: Aytül Kantarcı). Ankara: Epos Yayınları.

Mir-Hosseini Z. (1992). *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Moghadam V.M. (2002). Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 27(4): 1135-1171.

Mojab S. (2001). Theorizing the Politics of Islamic Feminism. *Feminist Review*, 69(1): 124-146.

Parsons S.F. (2002). *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Ramazanoğlu C. (1998). *Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri* (Çev: Mefkure Bayatlı). İstanbul: Pencere Yayınları.

Ruether R.R. (1974). *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*. New York: Simon and Schuster.

Ruether R.R. (1983). *Sexisim and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press.

Ruether R.R. (1985). *Womanguides: Readings toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press.

Saadawi N. (1991). *Havva'nın Örtülü Yüzü* (Çev: Sibel Özbudun). İstanbul: Anahtar Kitaplar.

Sabbah F. A. (1995). *İslam'ın Bilinçaltında Kadın* (Çev: Ayşegül Sönmezay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Stowasser B. (1998). Gender Issues and Contemporary Quran Interpretation. İçinde Haddad Y.Y. & Esposito J.L. (Eds.), *Islam, Gender and Social Change*. New York: Oxford University Press: 30-44.

Şişman N. (1996). *Global Konferanslarda Kadın Politikaları*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Tohidi N. (2003). Islamic Feminism: Perils and Promises. İçinde, *Middle Eastern Women on the Move: Openings for and the Constraints on Women's Political Participation in the Middle East*. Washington: Woodrow Wilson International Center for Scholars:135-146

Tuksal H.Ş. (2001). *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Kitabiyat.

Wadud A. (1999). *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press.

Wadud A. (2008). *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. London: Oneworld Publications.

Weber M. (1987). *Sosyoloji Yazıları* (Çev: Taha Parla). İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

Vedûd-Muhsin A. (2000). *Kur'an ve Kadın* (Çev: Nazife Şişman). İstanbul: İz Yayıncılık.