



T.C.

ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**İRAN'DA KADIN HAREKETLERİ BAĞLAMINDA
İSLAMİ FEMİNİZMİN DÖNÜŞÜMÜ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Zeynep TEKDOĞAN

ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARI ANA BİLİM DALI

Ankara, 2024

T.C.
ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İRAN'DA KADIN HAREKETLERİ BAĞLAMINDA İSLAMİ
FEMİNİZMİN DÖNÜŞÜMÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Zeynep TEKDOĞAN

ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARI ANA BİLİM DALI

Danışman
Doç. Dr. Bayram SİNKAYA

Ankara, 2024

ONAY SAYFASI

Zeynep Tekdoğın tarafından hazırlanan “İran’da Yeni Kadın Hareketleri: İslami Feminizmin Düşüşü” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Şarkiyat Araştırmaları Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyesi	Kabul / Red	Kurumu	İmza
Doç. Dr. Bayram Sinkaya	Kabul	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	
Doç. Dr. Muhammed Hüseyin Mercan	Kabul	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	
Dr. Öğr. Üy. Gülriz Şen	Kabul	TOBB ETÜ/Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi	

Tez Savunma Tarihi: **27.11.2024**

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Şarkiyat Araştırmaları Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olması için şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Doç. Dr. Muhammet Enes KALA
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü V.

BEYAN

Bu tez çalışmasının kendi çalışmam olduğunu, tezin planlanmasından yazımına kadar bütün aşamalarda patent ve telif haklarını ihlal edici etik dışı davranışımın olmadığını, bu tezdeki bütün bilgileri akademik ve etik kurallar içinde elde ettiğimi, bu tezde kullanılmış olan tüm bilgi ve yorumlara kaynak gösterdiğimi beyan ederim. **27.11.2024**

İmza

Zeynep Tekdoğan

TEŞEKKÜR

Bu tez çalışmasının ortaya çıkmasında bana destek olan, bilgi ve birikimlerini paylaşıp yol gösteren, tez sürecinin başından itibaren, çalışmanın sağlam bir zemine oturması için yapmış olduğu yapıcı yorumlar ve rehberlik için danışmanım Sayın Doç Dr. Bayram Sinkaya'ya şükranlarımı sunarım. Bu süreçte bana cesaret veren ve her zaman yanımda olan arkadaşlarım Betül Bayrak ve Derya Kahraman'a ve desteklerini benden esirgemeyen, maddi-manevi yanımda olan annem Meryem Tekdoğan ve abim Mehmet Tekdoğan'a teşekkür ederim. Son olarak bu çalışma için önemli araştırmacılardan biri olan ve değerleri yorumları ile çalışmama katkı sağlayan Ziba Mir-Hosseini'ye şükranlarımı sunuyorum.

ÖZET

İran’da Kadın Hareketleri Bağlamında İslami Feminizmin Dönüşümü

1979’da gerçekleşen İran İslam Devrimi’nin ardından İran’da kadınların statüsünde olumsuz değişimler yaşanmıştır. Bu değişimlerin ardından kadınlar, kadın haklarının iyileştirilmesi için çalışmalarını sürdürmüş ve farklı tepkiler geliştirmiştir. Müslüman kadınların kimlik mücadelesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan İslami feminizm ise kadın haklarının farklı bir yönden iyileştirilmesini amaçlamıştır. Kadınlar dini metinleri feminist bir perspektifle yeniden yorumlamış ve İslam ile çatışan geleneksel söylemlere eleştirel bir bakış açısı geliştirmiştir. Kadınların bu girişimleri çeşitli kazançlar sağlamış olsa da İslami feminizmi eşitlik aracı olarak gören kadınların varlığı farklı nedenler ve olaylar neticesinde azalmış ve İslami feminizm, kadın hakları mücadelesinde etkinliğini yitirmiştir. Bu çalışmada, İslami feminizmin neden ve nasıl bir düşünüş yaşadığı süreç takibi yöntemiyle analiz edilmeye ve İran’da son dönemlerde gerçekleşen kadın hareketlerinin değişimi bu bağlamda açıklanmaya çalışılmıştır. Kadınların kendi statülerine dair endişeleri ve verdikleri tepkileri anlamak, İran’da kadın hareketlerini değerlendirmek ve bu hareketlerin ana odağını anlamak için önemlidir. Bu durum İran’daki kadın hareketlerini geniş bir perspektiften değerlendirmek için oldukça önemli olmakla birlikte İslami feminizm geleceğine dair öngörülerde bulunmaya yardımcı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Feminizm, İslami Feminizm, İran, Kadın Hareketleri, Cinsiyet.

ABSTRACT

The Transformation of Islamic Feminism in the Context of Women's Movements in Iran

Following the 1979 Iranian Islamic Revolution, there have been negative changes in the status of women in Iran. In response to these changes, women have continued their efforts to improve women's rights and developed various reactions. Islamic feminism, which emerged as a result of Muslim women's struggle for identity, aimed to improve women's rights from a different perspective. Women reinterpreted religious texts through a feminist lens and developed a critical approach toward traditional discourses that contradicted Islam. Although these initiatives led to some gains for women, the presence of those who viewed Islamic feminism as a tool for equality diminished due to various reasons and events, and Islamic feminism lost its influence in the struggle for women's rights. This study aims to analyze why and how Islamic feminism experienced a decline through process-tracing methods, and to explain the recent changes in women's movements in Iran within this context. Understanding women's concerns about their own status and their responses is crucial for evaluating women's movements in Iran and understanding their central focus. This is not only important for assessing Iranian women's movements from a broader perspective, but also for making predictions about the future of Islamic feminism.

Keywords: Feminism, Islamic Feminism, Iran, Women's Movements, Gender.

İÇİNDEKİLER

ONAY SAYFASI.....	i
BEYAN.....	ii
TEŞEKKÜR	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ	viii
1. BÖLÜM: GİRİŞ	1
2. BÖLÜM: DİN, KADIN VE FEMİNİZM.....	6
2.1. Feminizm.....	7
2.1.1. Feminizmin Tarihsel Gelişimi	9
2.1.2. Feminist Teoriler.....	13
2.2. Semavi Dinlerde Kadın ve Feminist Teoloji	18
2.2.1. Yahudilikte Kadın.....	20
2.2.2. Hristiyanlıkta Kadın	22
2.2.3. İslam’da Kadın Tartışmaları	25
2.3. Değerlendirme	30
3. BÖLÜM: İSLAMİ FEMİNİZM TARTIŞMALARI	32
3.1. İslam’da Kadın Hakları Tartışmaları	32
3.2. İslami Feminizmin Ortaya Çıkışı	38
3.3. İslami Feminizmin Gelişimi: Bir Hareket Olarak İslami Feminizm	43
3.4. Yeni Bakış Açıları: Tefsir ve Fıkıh Çalışmaları.....	48
3.5. İslami Feminizmin Temel Soru Başlıkları.....	53
3.6. Değerlendirme	56
4. BÖLÜM: İRAN İSLAM DEVRİMİ VE İSLAMİ FEMİNİZM	58
4.1. Devrim Öncesi İran’da Kadın.....	59

4.2.	İran İslam Devrimi'nde Kadının Rolü.....	64
4.3.	Devrimden Sonra Kadın	68
4.4.	İslami Feminizmin Yükselişi.....	74
4.5.	Değerlendirme	79
5.	BÖLÜM: İRAN'DA SİYASET VE KADIN: İSLAMİ FEMİNİZMİN YÜKSELİŞİ VE DÜŞÜŞÜ.....	80
5.1.	Reform Dönemi	81
5.2.	Yeni-Muhafazakâr Dönem.....	92
2.1.3.	2013 Sonrası Kadın Hareketleri Yönelimleri ve Değişen Talepler	97
5.2.1.	Mahsa Amini Protestoları Sonrasında İran'da İslami Feminizm: Yeni Yaklaşımlar ve Tartışmalar	101
5.2.2.	İslami Feminizmin Düşüşü.....	105
5.3.	Değerlendirme	111
	SONUÇ.....	112
	KAYNAKÇA.....	116

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
Bkz.	: Bakınız
BM	: Birleşmiş Milletler
CEDAW	: Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women
CHRI	: Commonwealth Human Rights Initiative
Çev.	: Çeviren
e.t.	: Erişim Tarihi
Hz.	: Hazreti
İDKD	: İslam Devriminin Kadın Derneği
İKÖ	: İran Kadın Örgütü
KADEM	: Kadın ve Demokrasi Derneği
NOW	: National Organization for Women
NWPC	: National Women's Political Caucus
RAWA	: Revolutionary Association of the Women of Afghanistan
SIGI	: Sisterhood is Global Institute
SIS	: Sister in Islam
STK	: Sivil Toplum Örgütü
vb.	: Ve benzer
WEAL	: Women's Equity Action League
WISE	: Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality
WLF	: Women Life Freedom
WLP	: Women's Learning Partnership
WLUML	: Women Living Under Muslim Laws

1. BÖLÜM: GİRİŞ

Din, toplumun yaşantısını belirleyen, kişilere ödev bilinci yükleyen ve fertlerin kamusal alandaki davranışlarını şekillendirici göreve sahip bir olgudur. Toplumu meydana getiren unsurların en önemlisi tarihi birikim ve dini inanışların bileşimi olan geleneksel kodlardır. Geleneksel birikim dini kabullerin de etkisi ile şekillenerek toplumun kültürünü inşa etmiştir. En temel cinsiyet ayrımı olan “kadın ve erkek” cinsinin belirlenmesi, biyolojik bir farklılıktan ortaya çıkmış, zamanla farklı sorumluluklar yüklenerek cinsiyet rolleri şekillenmiştir. Kadının toplum içindeki rolünü belirleyen en önemli etmenlerden biri din ve geleneksel kabullerdir. Öyle ki İran’ın idari, siyasi ve kültürel düşünce biçimlerini büyük oranda değiştiren İslamiyet’in kabulü, Safevilerle birlikte Şii düşüncesinin yaygınlığı, meşrutiyet dönemi ve son olarak İslam devrimi gibi bazı tarihsel dönüm noktaları İran’daki kadınların durumunu doğal olarak etkilemiştir.

İran’ın tarihsel geçmişine bakıldığında kadınların statüsünde değişimlerin hep var olduğu görülmektedir. İranlı kadınlar tarihsel süreçte kamusal alan ve politik sürecin içinde yer almaya 19. Yüzyılın sonlarında başlamıştır. Toplumsal konuların yanı sıra kadınlar kendi hak taleplerini dile getirmek için çeşitli eylemler düzenlemiştir. Kadınlar 1979 İran İslam Devrimi öncesinde olduğu gibi devrimden sonra değişen statülerine karşı da çeşitli eylem repertuvarları geliştirmişlerdir. Özellikle 1990’lı yıllarda gelişen İslami feminist düşünce, İran’da kadın hakları için mücadele eden reformist kesimin ürettiği alternatif bakış açısını temsil etmiştir. Müslüman toplumlardaki kadınların birey olma çabalarının bir sonucu olarak ortaya çıkan İslami feminizm, İslam’ın doğası gereği ataerkil olmadığını ancak İslami metinlerin ve geleneklerin ataerkil yorumlarının cinsiyet eşitsizliğini meşrulaştırmak için kullanıldığını savunmuştur. Böylelikle Müslüman kadınlar Kur’an-ı Kerim’in tekrar “kadınlar eliyle” yorumlanması gerektiği görüşünü savunmuşlar ve geliştirdikleri fikirlerle beraber kendi ülkelerinde kayda değer bir ekol oluşturmuşlardır. İslami feminizm, İslamiyet’in içindeki cinsiyet eşitsizliklerini sorgulayan, İslami öğretilerden yola çıkarak kadın haklarını savunan bir hareket olarak doğmuş; özellikle 20. yüzyılda Müslüman ülkelerde kadın hakları mücadelesine yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. İran İslam Cumhuriyeti’nin kuruluşunun ardından İslami feminizm, kadınların kendilerini ifade edebilecekleri yeni bir bakış açısı olarak ortaya çıkmış ve düzen içinde kadınların hak arayışlarına yönelik alanlarını genişletmiştir. Bu düşünce, başlangıçta kadınların hem siyasi

alandaki hem de toplumsal düzeyde etkilerini artırmalarına katkı sağlamış ve İslami çerçevede kadın haklarını savunan güçlü bir söylem oluşturmuştur.

Devrimden sonra kadınlara karşı uygulanan kısıtlayıcı politikalar, kadınları devrimin hemen ardından harekete geçirmiştir. Ancak İslam Cumhuriyeti'nin baskıcı yöntemleri kadınların alanlarını genişletmesinin önüne geçmiştir. Kadınlar belirli dönemlerde kısıtlı alanlarını protesto etmek için bir araya gelip çeşitli hareketler ve eylemler düzenleyerek gerek dergi çalışmaları gerekse sosyal medya ağları ile seslerini duyurmak ve haklarının insani bir düzeye gelmesi için çalışmıştır. Bu eylemler içinde direkt olarak nitelendirilmiş olmasa da Ahmedinejad'ın yeniden cumhurbaşkanı seçildiği 2009 yılında, seçimlere yönelik gerçekleşen Yeşil Hareket önemli bir yer tutmaktadır. Zira bu eylemlerin ciddi bir şekilde bastırılması ve halk üzerinde kurulan baskı, onların daha fazla radikalleşmesine ve söylemlerinin giderek seküler bir noktaya taşınmasına neden olmuştur. Bununla birlikte 2022 yılında gerçekleşen Mahsa Amini protestoları da bu anlamda oldukça önemlidir. Ülke genelinde aylarca büyük bir kaosa neden olan eylemlerde kadınlar İslam Cumhuriyeti'ne yönelik birikmiş öfkesini söylemlerine de yansıtmıştır. Bununla birlikte son yıllarda İran'da kadın hareketleri, bireysel haklar ve özgürlükler üzerinden bir söylem geliştirerek İslami feminizmin sınırlarını aşan seküler bir mücadeleye yönelmiştir. İslami feminizmin toplumsal cinsiyet eşitliğine dair getirdiği din temelli yaklaşımların yetersiz kabul edilmesi, İran'daki kadın hakları mücadelesinde yeni bir dönemi işaret etmektedir. Bu durum, İslami feminizmin daha önce etkili bir yol sunmasına rağmen günümüzde kadınların hak arayışını yeterince temsil edemediğini ortaya koymaktadır. İslami feminizmin bu düşüşünde, sosyal, siyasi ve doktrinel pek çok etkenin rol oynadığı görülmüş ve İslami feminizm başlangıçtaki dönüştürücü potansiyeline rağmen, günümüzde toplumun değişen ihtiyaç ve beklentilerine yanıt vermekte zorlanan bir konuma gerilemiştir.

Bu araştırmanın ana sorusu, İran'da İslami feminizmin gerilemesine neden olan toplumsal ve siyasi etmenlerin neler olduğu üzerinedir. Aynı zamanda son yıllarda giderek artan baskıcı politikaların, kadın hareketlerinin seküler yönelimleri benimsemeye başlamasında ne derece etkili olduğu da değerlendirilecektir. Bu alanda özellikle İran'da İslami feminizmin gelişimine dair çalışmalar yürüten Ziba Mir-Hosseini, Afsaneh Najmabadi, Roja Fazaeli, Azadeh Kian, Nayereh Tohidi ve Homa Hoodfar gibi akademisyenlerin eserleri oldukça önemlidir. Bunun yanı sıra Margot Badran, Asma Barlas ve Zahra Ali'de İslami feminist literatüre katkıda bulunan akademisyenler arasındadır. Aynı

zamanda Amine Wedud'un İslami feminist literatürün başat kaynağı olan ve Kur'an-ı Kerim'de kadının konumunu inceleyen eseri *Kur'an ve Kadın*, bu alanın en önemli eserlerinden biridir. Yine Ziba Mir-Hosseini'nin *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran* (İslam ve Cinsiyet: Çağdaş İran'da Dini Tartışmalar) adlı eseri hem İslam'da kadın meselesinin anlaşılabilmesi için hem de İran'da kadın meselesine ışık tutan eserler arasındadır. İslam'da kadın meselesinin anlaşılması için Hadis kaynakları üzerinden çalışmalar yürütmüş olan Fatma Mernisi'nin *Le harem Politique: Le Prophète et les Femmes* (Siyasi Harem: Peygamber ve Kadınlar) isimli kitabı da yine İslami feminist literatürün önde gelen kaynakları arasında yer almaktadır. Bunun yanı sıra güncel olarak İran'daki kadın hareketleri ve İran'da kadın hakları üzerine makaleler üreten çok sayıda akademisyen vardır. Buna karşın İran'da İslami feminist literatürün gelişimine katkı sağlayan ya da güncel durumunu ayrıntılı bir şekilde inceleyen eserlerin varlığı neredeyse yoktur. Bundan hareketle literatürde İran'da İslami feminizmin gelişimi ve güncel durumuna ilişkin yapılan çalışmaların azlığı, bu araştırmayı sınırlandıran en önemli etken olmakla birlikte çalışmanın literatürdeki yerini de kuvvetlendirmektedir.

Kadın hareketleri, kadınların; eşitlik, özgürlük, toplumsal cinsiyet, kültürel ve politik değişim gibi konularda eşitlik arama çabalarının bir sonucudur. Kadınların toplumsal değişimi hedefleyen eşitlik mücadeleleri içinde ürettikleri pek çok eser vardır, bu eserlere çalışmanın farklı bölümlerinde yer verilmiştir. Aynı zamanda kadın çalışmaları ve feminizm için önde gelen eserler vardır. Simone de Beauvoir'ın 1949'da yayımlanan *The Second Sex* (İkinci Cinsiyet)¹ adlı eseri kadın hareketleri ve toplumsal cinsiyet bağlamında önde gelen eserler arasında değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra Betty Friedan'ın 1963 yılında yayınladığı *The Feminine Mystique* (Kadınlığın Gizemi)², Kate Millett'in 1970 tarihli *Sexual Politics* (Cinsel Politika)³ ve Judith Butler'ın 1990 tarihli *Gender Trouble* (Cinsiyet Belası)⁴ kitapları bu alan için önemlidir. Bu tezde sürecin daha iyi anlaşılması için devrimden önce kadın haklarına ve kadın hareketlerine yönelik politikalar tarihsel olarak incelenmiş, devrim sonrasında kadın hakları bağlamında yapılan değişimlere karşılık kadınların reaksiyonları ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda çalışmada, İran'da kadınların kendi konumlarını iyileştirmek adına yaptıkları kolektif girişimler, eylemler, toplantılar, basılı

¹ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, Fransa: 1949. Kitabın bazı bölümleri ilk olarak "*Les Temps Modernes*" dergisinde yayınlanmış daha sonra kitap haline getirilmiştir.

² Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, Amerika Birleşik Devletleri: W. W. Norton, 1963.

³ Kate Millett, *Sexual Politics*, Amerika Birleşik Devletleri: Doubleday, 1970.

⁴ Judith Butler, *Gender Trouble* Amerika Birleşik Devletler: Routledge, 1990.

yayınlar “kadın hareketi” olarak nitelendirilecektir. Devrim sonrası kadın haklarını ve kadın hareketlerini daha iyi anlayabilmek için devrim öncesi kadın hareketlerinin seyrini de göz önünde bulundurmak oldukça aydınlatıcı olacaktır.

Bu tez, nitel araştırmanın temel araçlarından biri olan süreç takibi yöntemi ile ele alınmıştır.⁵ Nitel araştırmada, tek ya da sınırlı sayıda vakada, vaka içi analiz yaparak nedenselliği ve zamansallığı inceleyemeye çalışan süreç takibi yöntemi, İran’da İslami feminizmin düşüşünü analiz etmek ve kadın hareketlerinin güncel durumunu incelemek için uygun bir yöntem olarak değerlendirilmiştir. Bu yöntemle, araştırmanın ana sorunu olan “İslami feminizmin İran’daki mevcut durumunu” anlamak için bir dizi vaka ele alınarak olaylar arasındaki bağlantıları, tetikleyici faktörleri, karşılıklı etkileşimleri ve bu olayların nasıl bir sonuca yol açtığı analiz edilmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda süreç takibi yöntemiyle neden-sonuç ilişkisi kurularak İslami feminizmin İran’daki mevcut durumunu daha derinlemesine ortaya koymak ve temellendirmek hedeflenmiştir.

Bu tez çalışması beş bölümden oluşmaktadır; giriş bölümü olan birinci bölümde tezin genel hatları çizilmiş ve tezin sınırları ve sorunları bildirilerek yönetime dair bilgi sunulmuştur. İkinci bölümde, din ve kadın ilişkisi değerlendirildikten sonra feminizmin ortaya çıkışı ve literatürü ortaya konulmaya çalışılmıştır. İslami feminizmin daha iyi anlaşılabilmesi için feminist teoriler, din ve feminizm ilişkisi ele alınmış, Hristiyan ve Yahudi feminizminin doğuşuna dair genel bir değerlendirilme yapılarak İslami feminizme dair bir giriş oluşturulmuştur.

Çalışmanın üçüncü bölümünde İslami feminizmin ortaya çıkışı ve gelişim süreci detaylı bir şekilde incelenmiş; İslami feminizmin tarihsel süreci, temel argümanları, gelişmesi için etkili olan çalışmalar üzerine durulmuş ve bu çalışmaların İslami feminizmin gelişimindeki katkıları ele alınmıştır. Bununla birlikte İslami feminist kadınların, İslam’da kadın konusunun doğru anlaşılabilmesi için geliştirdikleri çözüm yolları ele alınmıştır. Aynı zamanda bu bölümde İslami feminizme yönelik getirilen eleştirilere de yer verilmiştir.

Dördüncü bölümde İran’da İslami feminizmin ortaya çıktığı zemin ve İslami feminizmin İran’daki gelişimine yer verilmiştir. Aynı zamanda İran’da İslami feminizmin temel argümanları ortaya konularak kadın hareketlerine yönelik sunmuş olduğu yaklaşımlar

⁵ Mehtap Söyle, “Süreç Takibi Yöntemi: Nedensellik, Zamansallık, Kuram Geliştirme ve Kuram Testi”, *Liberal Düşünce Dergisi*, 26/101 (2021), s.68.

ele alınmış ve kadın hareketleri içinde yeri incelenmiştir. Bunun yanı sıra üçüncü bölümde İran İslam Devrimi sırasında ve hemen sonrasında kadınların rolü ve statüsü ortaya konulmuştur.

Çalışmanın beşinci ve son bölümünde İran’da devrim sonrası kadın hareketlerinin tarihsel değişimi ve kadın haklarına yönelik çözüm yolları incelenmiştir. Böylece devrimin ardından kadınların ne şekilde tepki verdiği ve haklarını elde edebilmek için kullanmış olduğu alternatif yollar anlaşılmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte İran’da İslami feminizme yönelik temel değişim ve gelişim ele alınarak son yıllardaki durumu analiz edilmeye çalışılmış ve İslami feminizme yönelik son yorumlara yer verilmiştir.



2. BÖLÜM: DİN, KADIN VE FEMİNİZM

İnsanlık tarihinde toplumsal değişimlerle birlikte ortaya çıkan sınıfsal farklılıklar, birçok filozof ve düşünür tarafından ele alınmış ve bu hiyerarşik düzene karşı başkaldırı eğilimleri geliştirilmiştir. Ancak kadınların toplum içinde karşılaştığı sınıfsal eşitsizlikler, neredeyse 19. yüzyılın sonlarına kadar dile getirilmeyen sorunlardan biri olmuştur. Kadınların toplum içerisindeki konumları ve değer algıları üzerine yürütülen tartışmalar tarihte çok daha önceye dayansa da⁶ kadınların kamusal alanda görünür hale gelmesiyle birlikte, kadına yönelik “eşitlikçi” söylemlerin arttığı ve feminizm algısının tartışılır hale geldiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte bahsedilen tarih öncesinde de kadın haklarına dair yazılı eserler ve bu konuda yapılan tartışmalar mevcuttur. Ezilen halklar ve sınıflar üzerine konu edinen birçok ideoloji ve eserde, kadının bir özne olarak kabul edilmesinin oldukça zaman aldığı ortaya konulmaktadır.⁷

Kadının sosyal ve kamusal hayattaki statüsünü belirlemede en önemli etkenlerden biri de toplumsal cinsiyet rolleridir. Toplumsal cinsiyet kavramının, kökeni biyolojik olarak⁸ insanların “kadın” ve “erkek” olarak ikiye ayrılmasına dayandırılmaktadır. Toplumsal etkenlerin de beraberinde getirdiği ve dinin de içinde bulunduğu birçok müdahale kadın ve erkek konumun farklılaşmasına neden olarak “toplumsal cinsiyet” (gender) olarak adlandırılan olgunun meydana gelmesine kapı aralamıştır. Toplumun geleneksel kabulleri ve beklentileri, “kadın” ve “erkek” rollerini yeniden şekillendirmiştir. Judith Butler’e göre, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrım “biyoloji kaderdir” anlayışına karşı bir eleştiri olarak ortaya çıkmıştır. Butler, biyolojik etkenlerin belirleyici olabileceğini kabul etmekle birlikte, toplumsal cinsiyetin esas olarak kültürel kodlar ve normlar tarafından

⁶ Kadınların toplumsal hayattaki konumlarına dair tartışmalar 16. Yüzyıla kadar gitmektedir. Bu daha çok dinsel kökenlere dayansa da kadınların, dini yapılanma içerisinde de kendilerine yer edinmek istedikleri görülmektedir. 1589 ‘İngiliz Feminist Polemiğinin İlk Örneği’ olarak da nitelendirilen Jane Anger’in bazı dini birçok temele karşı çıkarak ya da bu alanda kadınsal bir bakış açısı geliştirerek bazı argümanlar oluşturmuşlardır. Dinde kadınların varlığını güçlendirmek adına kadınların annelik rolleri daha görünür hale getirilerek bir noktada Tanrı ve analık olgularını kuvvetlendirmeye gayret edilmiştir. Örneğin; Hz. Havva’nın daha yaratılışının Hz. Adem’e göre daha kusursuz olduğunu bu yüzden Havva’nın Adem’in etinden yaratılarak daha kusurları giderilmiş olduğunu dile getirilerek eleştirilere farklı bir boyut da kazandırılmıştır. Margaret Walters, *Feminizm*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitapevi, 2020, s.137.

⁷ “Kadın için burada bir ‘öteki’ den söz etmek mümkündür. Erkeğin gözünden değerlendirilen ve nesne olarak değerlendirilen ve özneye dönüşemeyen.” Walters, *Feminizm*, s.137.

⁸ Biyolojik olarak “kadın ve erkek” cinsiyetinin ayrımına dayansa da “toplumsal cinsiyet” kavramı biyolojik bir tanımlamadan uzaktır. Toplumsal cinsiyet, içinde bulunduğu topluma göre değişebilen ve tarihsel süreçlerde değişim ve dönüşüme uğrayan bir cinsiyet konumudur.

şekillendirildiğini savunmaktadır.⁹ Kadınların toplum içindeki statü ve eşitliği, özel ve kamusal alandaki statüsü ve toplumun kadınlara biçtiği roller üzerinden gözlemlenebilir. Bunun yanı sıra yazar Amal Rassam'ın kadının statüsü için tanımladığı bazı kıstaslar vardır; “iktidarın toplumsal örgütlenmesi, kadın bedenini denetleyen ideolojik ve kurumsal araçların niteliği ve toplumdaki cinsel iş bölümü ve roller”¹⁰, ona göre bunlara bakılarak toplum içindeki kadının konumu anlaşılabilir. Feminizm ise belirlenmiş toplumsal cinsiyet rollerinin aksine “kadının” toplum içindeki rollerini iyileştirmeye çalışan lokal bir hareket olarak kendini göstermeye başlamış zamanla alt başlıkları genişletilmiş ve bir akademik disiplin olarak var olmuştur.¹¹

Çalışmanın bu bölümünde, feminizmin genel çerçevesi belirlenerek, çağdaş feminist teoriye önemli katkılarda bulunmuş başlıca feminist yaklaşımlar ele alınacaktır. Bu feminist yaklaşımlar, kadınların toplumsal, ekonomik ve politik alandaki konumlarına yönelik çeşitli analizler ve çözüm önerileri sunmaktadır. Yine bu bölümde din ve kadın arasındaki ilişki incelenecek ve semavi dinlerde kadının konumu değerlendirilecektir. Böylelikle İslami feminizmi daha anlaşılır kılmak hedeflenmiştir. Aynı zamanda bölümde toplumun önemli bir parçası olan dinin, feminizmin ortaya çıkma aşamasında nasıl bir rol oynadığı üzerinde durularak İslami feminist yaklaşıma giriş yapılacaktır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde İslami feminizm detaylı bir şekilde aktarılacaktır.

2.1. Feminizm

Feminizm, toplumsal cinsiyet hiyerarşisine odaklanan ve kadınların toplum içinde eşitsiz ve dezavantajlı bir konumda olduğunu kabul eden *lokal toplumsal hareket olarak* ortaya çıkmış ardından daha geniş kitlelere yayılan toplumsal ve politik harekete dönüşmüştür. Zamanla farklı disiplinlerden beslenen teorik bir bakış açısı da geliştiren feminizm¹² kadınların toplumsal yaşamda erkeklere bağımlı şekilde var olduklarını ortaya koymaya çalışarak, kadınları “gerçek” konumlarına yerleştirmeyi amaçlamıştır.¹³ Feminizm,

⁹ Judith Butler, *Cinsiyet Belası; Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, İstanbul: Metis Yayınları, 2014, Metis, s. 50.

¹⁰ Serkan İlden ve Seda Katakçı, “Çağdaş Sanat Süreci Sanat Yaratımında Kadın İmgesi”, *Journal of Humanities and Tourism Research*, 2, (2022), s. 395.

¹¹ Aksu Bora, *Feminizm Kendi Arasında*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2023, s. 297.

¹² Gün Taş, “Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihsel Süreçleri ve Dönüşümleri”, *Akademik Hassasiyetler*, 3/5 (2016), s. 164.

¹³ Serpil Çakır, “Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi”, *Modern Siyasal İdeolojiler*, ed. Birsan Örs, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 416.

kadınlara toplumsal hayat içinde karşılaştıkları eşitsiz her türlü yaklaşıma karşı mücadele yöntemini öğrettiğini öne sürer. Bell Hooks'un tanımına göre feminizm, "cinsiyetçilik karşıtlığı"dır. Bu anlayışa göre kadınların feminizmi savunurken temel hedefleri, erkeklerle rekabet etmek değil cinsler arası eşitliği sağlamak ve bu doğrultuda kadın-erkek ayrımı gözetmeksizin destek beklemektir.¹⁴

Buna mukabil burjuva devrimlerinin ortaya çıkışı, toplumsal eşitlik söylemlerinin çoğalmasına ve insan hakları kuramının gelişmesine öncülük etmiştir. Ancak bu söylemler, genellikle kadın hakları açısından somut bir değişime öncülük etmemiş ve daha genel bir düzleme hapsolmuştur. Eşitlik söylemlerinin muhatabı genellikle işçi ve erkek kesimi olarak ele alınmış, bu da toplumsal sorunların geniş bir perspektifle ele alınmasına rağmen kadın haklarına yönelik ilgiyi sınırlamıştır. Bu durum kadınların kendi hakları için etkili bir şekilde mücadele etmelerine ve taleplerde bulunmalarına engel olmuştur.¹⁵ Fransız Devrimi esnasında kadınlar kendi hakları dışında farklı sosyal haklar için sokaklara döküldüklerinde normal olarak karşılanırken, kadın hakları için bazı eylemlerde bulunduklarında sert tepkilerle karşılaşmıştır.¹⁶ Kadınlar, erkek egemen bir toplum içinde kendi haklarını ve sorunlarını dile getirmeye ancak kendi münferit çabaları ile fırsat bulabilmişler, kolektif bilince erişimleri ise oldukça zaman almıştır.

Feminist hareketlerin ortaya çıkışı, toplumsal değişim ve dönüşümü tetikleyen önemli etkenlerden biri olmuş ve etkisi özellikle 1960'ların ortalarından itibaren görünmeye başlamıştır. Bu dönemde kadınların, toplumsal konumlarına ve haklarına dair farkındalıkları hızla artmıştır. Kimi yazara göre, kadın hakları tarihi için önemli adımlardan biri, 1979 yılında Fransa'da toplanan "Tarihsel Demografi ve Kadınlar" konulu uluslararası konferanstır. Bu konferans tek başına muharrik bir niteliğe sahip olmasa da kadın haklarının ileriye dönük bir hareketliliğe evrilmesinde önemli bir etken olmuştur.¹⁷ Kadınların ilk çabalarından biri, toplum içinde ezilen ve baskılanan bir konumda olduklarını ortaya koymaktır. Ardından cinsel kimliklerinin kamusallaşması gerektiğini vurgulayan kadınlar, diğer toplulukların da kadının varlığını kamusal alanda tanınması gerektiğini vurgulamışlardır. Bu bağlamda "özel olan kamusaldır" ilkesi, kadınların kendi kimliklerini

¹⁴ Bell Hooks, *Feminizm Herkes İçindir; Tutkulu Politika*, İstanbul: Bgst Yayınları, 2016, s. 25.

¹⁵ Fransız Devrimi sırasında kadınların isyanda yer alması, kadınların kendi eşitlikleri için hak talep etmeleriyle sonuçlanmadı. Kadınlar, genellikle daha genel bir eşitlik anlayışının parçası olarak görüldüler ve toplumsal meselelerde aktif bir rol oynamak yerine bu duruma sıkça dahil olmadılar. Serpil Çakır, "Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi", s. 417.

¹⁶ Burada Fransız Devrimi sırasında kadın hakları için mücadele eden önemli isimlerden biri olan Olympe de Gouges ve Madame de Rolland'ın idam edilmesi gazetelerde "büyük bir ders" başlığı ile yer almıştır. Fatmagül Berktaş, *Tarihin Cinsiyeti*, İstanbul: Metis, 2010, s. 22.

¹⁷ Berktaş, *Tarihin Cinsiyeti*, s. 24.

anlama sürecinden türeyen ve sürekli olarak kendini inşa eden bir düşünce olarak ortaya çıkmıştır.¹⁸

2.1.1. Feminizmin Tarihsel Gelişimi

Kadın ve erkek eşitliği üzerine kaleme alınan ilk eserlerden biri Olympe De Gouges'ın¹⁹ 1791 yılında Fransa'da yayınladığı *Declaration of the Rights of Women and Female Citizen* (Kadın Yurttaş Hakları Bildirgesi) başlıklı belgedir. Bu belgede Olympe De Gouges “toplumsal sözleşme” düşüncesini dile getirerek; kadın ve erkeğin eşit konumda olduğunu, aile ve toplum içerisinde haklarını korunması gerektiğini ve kadınların özgür olduğunu vurgulamaktadır.²⁰ Bununla birlikte feminizmin ilk yapısal ürünü olarak da kabul edilen Mary Wollstonecraft'ın kaleme aldığı *A Vindication of the Rights of Women* “Kadın Hakları Savunusu” (1792) adlı eserde kadın ve erkeğin kapasite bağlamında farklı olmadığını ve kadınların uğramış oldukları adaletsiz yaklaşımların eğitim eksikliğinden kaynaklandığını dile getirmiştir.²¹ Bell Hooks'a göre feminizmin ilk ortaya çıktığı dönemler, kadınların kendi varlıklarını fark ettiği ve bu farkındalığın yükseldiği dönemlerdir. Hooks, bu dönemleri “bilinç yükseltme” olarak tanımlar ve kadınların kendi varlıklarını bu noktada inşa ettiğini vurgular.²²

17. ve 18. Yüzyıllar kadınların artık ciddiyetle toplumsal hayatta kendilerini var ettikleri dönemler olarak kabul edilmektedir. Bu yüzyıllar; kapitalizmin ortaya çıkması, üretimin aileden kamusal alana taşınması ve burjuva devrimlerinin olması bağlamında oldukça önemlidir.²³ Kadınların toplumsal hayata katılımları ve sosyal yaşamda görünür hale gelmesiyle birlikte farklı dönüşüm ve değişimlere uğrayan feminizm kavramı kendi içerisinde de farklı alt başlıklara ayrılmaktadır. Feminist hareketler; Birinci Dalga Feminizm ve İkinci Dalga Feminizm olmak üzere iki zamansal değerlendirme üzerine düşünülebilir. Fakat bunun yanı sıra bu dalgalar gün geçtikçe çeşitlenerek artmış, Üçüncü dalga feminizm ve Dördüncü Dalga Feminizm olarak da sınıflara ayrılmıştır.

¹⁸ Defne Suman, “Feminizm, İslam ve Kamusal Alan”, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, ed. Nilüfer Göle, İstanbul: Metis Yayınları, 2017, s.74.

¹⁹ 1748 yılında Fransa'da dünyaya gelen ve Olympe de Gouges Marie Gouze de adı ile de bilinen Olympe De Gouges, “Kadın ve Yurttaş Hakları Bildirgesi” ile tanınmaktadır. Kadın hakları konusunda ciddi mücadelelere girişmiş, kölelik, medeni hukuk gibi konular üzerinde de çalışmalar yürütmüştür. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Joan Woolfrey, “Olympe de Gouges (1748-1793)”, *Internet Encyclopedia of Philosophy: a Peer-Reviewed Academic Resource*, 2015, http://digitalcommons.wcupa.edu/phil_facpub/3 (e.t.: 20 Ekim 2023)

²⁰ Margaret Walters, *Feminizm*, s. 54.

²¹ Gülnur Savran, “Feminizmler”, *Feminizm Kitabı; Osmanlıdan 21. Yüzyıla Seçme Metinler*, (der.) Hülya Osmanağaoğlu, Ankara: Dipnot Yayınları, 2015, s. 175.

²² Bell Hooks, *Feminizm*, s.19.

²³ Serpil Çakır, “Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi”, s. 416.

19. Yüzyılın ortaları ve 20. Yüzyılın başlarında kadınlar kendi kişisel haklarının korunması ve eşit haklara sahip olabilmek adına kolektif bir bilince sahip olarak bir araya gelmişler ve çeşitli dernek ve kuruluşlar altında toplanmışlardır. 19. yüzyılda feminizm kavramı, sadece bir kavram olmaktan çıkarak toplumsal bir hareket olarak güç kazanmıştır. Bu dönemde kadınlar, kendi hakları için daha etkili bir şekilde mücadele etmeye başlamış ve feminizm, kadın hakları hareketi olarak, toplumsal değişim süreçlerinde belirgin bir aktör haline gelmiştir. Bu girişimler genel olarak “Birinci Dalga Feminizm” olarak değerlendirilmektedir.²⁴ Birinci dalga feminizm 1792 yılında yazar, filozof ve kadın hakları savunucusu Mary Wollstonecraft tarafından yayınlanan *Vindication of the Rights of Women* içinde yer alan bazı talepler doğrultusunda ilerlenmiş ve eğitim, oy hakkı, mülkiyet hakları gibi birçok alanda eşitlik konuları etrafında birleşmiştir.²⁵ Mary Wollstonecraft, Harriet Taylor ve John Stuart Mill gibi birinci dalga feminizm hareketini savunan düşünürler, kadınların toplum içinde görünür bir şekilde var olması gerektiğini vurgulayarak fırsat eşitliği, oy hakkı gibi pek çok alanda kadın ve erkeğin eşit olması gerektiğini savunmuşlardır.²⁶ Birinci dalga feminizm olarak adlandırılan bu dönem içinde kurulan kadın örgütleri kadınlar lehine bazı haklar elde etmiş; Birinci Dünya Savaşı sonrasında 21 ülkede kadınlara oy hakkı verilmiştir.²⁷

İkinci Dünya Savaşı’nın ardından ortaya çıkan “ikinci dalga feminizm”, birçok ülkede etkisini göstermeye başlamış ve aynı dönemde, 1947’de Birleşmiş Milletler tarafından oluşturulan Kadınların Konumu İnceleme Komisyonu ile daha geniş kapsamda görünür hale gelmiştir. Bu komisyon aracılığıyla kadınlara ev içi sorumluluklar ve evlilikle ilgili hukuki durumlar açısından eşit haklar tanınması gibi tavsiyelerde bulunulmuştur. Bu dönemde Simone de Beauvoir gibi birçok kadın hakları aktivisti önemli roller üstlenmiştir. Beauvoir, “İnsan kadın olarak doğmaz, kadın olarak şekillenir” felsefesiyle hareket ederek, “bağımsız kadın” figürünü oluşturmaya yönelik çaba sarf etmiştir.²⁸ Bu bağlamda birinci dalga feminizm genellikle belirli amaçlar etrafında birleşen, özellikle seçme ve seçilme hakkı gibi temel politika konularına odaklanırken ikinci dalga feminizm, kadın hareketlerini daha geniş bir yelpazede ele alma potansiyeline erişmiştir. Bu dönemde bireysel deneyimlere

²⁴ Serpil Çakır, “Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi”, s. 418.

²⁵ Gün Taş, “Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, s.167.

²⁶ Mehmet Fatih Işık, “Dünden Bugüne Feminizm ve Tartışmalar”, Toplumsal Cinsiyete Farklı Yaklaşımlar, ed. Mehmet Fatih Işık, İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2022, s.51.

²⁷ Gülnur Savran, “Feminizm”, Sosyalist Feminist Kolektif, (2013), <http://sosyalistfeministkolektif.org/web-yazilari/feminizm/feminizm/> (e.t.: 5 Şubat 2024).

²⁸ Walters, *Feminizm*, s.136-38.

ve kadınların özgün taleplerine daha fazla vurgu yapılmıştır.²⁹ Kadının kimlik inşası sürecinde kendi perspektifinden ziyade eril bir bakış açısı geliştirdiğine dikkat çekilmiş, kadının kendi öz benliğini kurma çabasının önceleme gerektirdiğinin altı çizilmiştir. Bu bağlamda kadınların, “öteki”³⁰ kimlikten ayrılarak, kendi özgürlüğünü kazanma ve özgün kişiliğini inşa etmeleri gerektiği vurgulanmıştır.³¹

Simone de Beauvoir’ın 1949’da yayımlanan “İkinci Cins” adlı eseri, ikinci dalga feminizmin temel hedeflerini ortaya koyması bakımından önemli bir kilometre taşıdır.³² Ancak bu düşünce akımının belirgin bir dönemi olan 1960’lar, kadın-erkek eşitliği temelinde yeni söylemlerin geliştirildiği bir zaman dilimini ifade eder. Bu yıllarda, kadınlar gerek ekonomik açıdan gerekse siyasi açıdan özgürlük kazanma ve erkeklerle konumlarını eşitleme amacıyla çaba sarf etmişlerdir. Bu süreçte kadınlar, her türlü cinsiyet ayrımcılığına karşı çıkarak, kültürel ve siyasi eşitsizliğin birbirine bağlı olduğunu vurgulamış, toplumsal kabullerin siyasi konjonktürde ne kadar etkili olduğunu anlatmaya yönelik çaba sarf etmişlerdir.³³ İkinci Dalga Feminizmin de birleştirici unsurlarından biri olan “kız kardeşlik” düşüncesi, kadınların kolektif olarak kendi aralarında birleşme içgüdülerinin bir sonucudur. Kız kardeşlik düşüncesiyle birlikte kadınların erkek egemen bir toplum içinde var olma çabaları gözler önüne serilmeye ve bir bilinç oluşturulmaya çalışılmıştır.³⁴

1960’lı yıllar, ikinci dalga feminizm olarak adlandırılan dönemde, kadınların daha örgütlü bir şekilde var oldukları yıllardır. Bu dönemde Amerika Birleşik Devletleri’nde (ABD), National Women’s Political Caucus (Kadınlar Ulusal Siyasi Partisi, NWPC), National Organization for Women (NOW), Women’s Equity Action League (Kadınların

²⁹ Derya Özveri, “Feminizm Kuramına Eleştirel Bakış: Post-Feminizm”, *IMWC, International Multidisciplinary Women’s Congress* İzmir, Mart 16 -18, 2010, s.611.

³⁰ Jacques Lacan’ın ayna teorisi, bireyin benlik algısının oluşumunu anlamak adına önemli bir çerçeve sunar. Kişinin kendini tanıma aşamasını bir ayna ile açıklamaya çalışan Lacan, kişinin bu aşamadaki eksiklikleri de görmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Bireyin kendi yansımaları görmesiyle birlikte bir tür bütünlük oluşturduğu ve bununla birlikte bir “öteki” inşa ettiğinin altını çizer. Lacan’ın “öteki” kavramı, sosyal dünyadaki diğer bireyleri, toplumsal normları ve kültürel beklentileri temsil eder. Kadının toplum içindeki “öteki” konumu, Lacan’ın ayna aşamasındaki eksiklik ve bütünlük arasındaki gerilimle bağlantılıdır. Toplumsal beklentilere ve normlara bağlı olarak şekillenen kadın, genellikle eril bakış açısının belirlediği bir nesne olarak konumlanır. Bu bakış açısından kadının toplum içindeki konumu, özdeşleşme süreçlerindeki eksiklik ve toplumsal normlara göre belirlenen bir “öteki”likle ilişkilidir. Kadın, sosyal yapı içinde genellikle eril bakış açısının ve normatif beklentilerin gölgesinde bir konumda bulunur. İnsanların bu toplumsal düzen içinde benzersiz ve karmaşık bir şekilde özdeşleştikleri göz önüne alındığında, Lacan’ın ayna teorisi kadının toplum içindeki özgün konumunu anlamak için önemli bir çerçeve sunar. Bkz: Ümmet Erkan, “Lacan’da Öznenin Kurulumu ve Ötekinin İnşası: Psikanaliz ve Oryantalizm”, *Turkish Studies*, 14/3, 2019. Ayrıca bkz. Meyda Yeğenoğlu, Sömürgeci Fanteziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark, İstanbul: Metis, 2017.

³¹ Özveri, “Feminizm Kuramına Eleştirel Bakış”. s.611; Işık, “Dünden Bugüne Feminizm ve Tartışmalar”, s.56.

³² Işık, “Dünden Bugüne Feminizm ve Tartışmalar”, s. 54.

³³ Özveri, “Feminizm Kuramına Eleştirel Bakış”, s. 611.

³⁴ Özlem Tür ve Çiğdem Aydın Koyuncu, “Feminist Uluslararası İlişkiler Yaklaşımı: Temelleri, Gelişimi, Katkı ve Sorunları”, *Uluslararası İlişkileri Akademik Dergi*, 7/26, (2010), s.6.

Eşitliği Eylem Birliği, WEAL) gibi kuruluşlar ortaya çıkmış ve kadınların daha örgütsel hareket etmelerine katkıda bulunmuştur. Kadınların Ulusal Kadın Örgütü (NOW), eşit iş fırsatları, doğum ve sosyal güvenlik hakları, çalışan ebeveynlere yönelik çocuk bakımı düzenlemeleri, kamu kurumlarından yararlanma, eşit eğitim hakkı, kürtaj düzenlemeleri gibi bir dizi alanda düzenleme talep etmiş ve bu konularda farkındalık yaratmayı hedeflemiştir.³⁵ Feminizmin evrimi, bu dönemde kadın-erkek eşitliği konusundaki düşüncelerin daha geniş, kapsamlı ve özgün bir perspektife evrildiğini gösterir ki kadınlar, birinci dalga feminizmde genellikle kadınları erkeklerin eşiti olarak görürken, ikinci dalga feminizmle birlikte artık gerçek bir “kadın” figürünü ortaya koymaya çalışmışlardır. İkinci dalga feminizmin temsil ettiği bu evrim, kadınların sadece erkeklerle karşılaştırılması yerine, kendi benliklerini ve özgün deneyimlerini vurgulamaya yönelik bir çaba olarak ortaya çıkmıştır.³⁶

1980’lerden sonra, feminizmin tarihsel gelişim çizgisinde “üçüncü dalga feminizm” olarak adlandırılmaktadır.³⁷ Bu dönemde feminizmin tanımlaması genişleyerek sadece kadınlar özelinde hak taleplerinden ziyade farklı cinsel yönelimlere sahip bireylerin haklarını korumayı amaçlayan düzenlemeleri gündeme getirmiştir. Bu dalganın en önemli temsilcilerinden biri olan Judith Butler, üçüncü dalga feminizmle birlikte feminizmin sadece belirli bir kadın figürüyle değil, farklı kadın kimliklerini bir araya getiren bir kadın tiplemesine evrildiğini vurgulamıştır. Bu anlayış; sınıf, ırk, ulusal farklılıklar, cinsel yönelim, yaş gibi farklılıkları kategorize etmemeyi savunurken bu faktörlerin birbiriyle “kesişimsellik” ilkesiyle bağlı olduğunu ve toplumsal ilişkilerin bu kategorilerin yönelimlerine göre şekillendiğini dile getirmektedir. Bununla birlikte kadınlar sadece heteroseksüel olarak sınıflandırılmayarak farklı cinsel yönelimi olan kadınları da kapsayan bir anlayışa evrilmiş, farklılıkları eriten daha geniş bir kapsayıcılığa erişmiştir.³⁸ Bell Hooks, feminizmi bir erkek düşmanlığı olarak değil, kendi hakları için mücadele eden kadınların cinsiyetçi hegemonyayı yıkmak adına ortaya koyduğu bir dizi çabanın ifadesi olarak tanımlar. Aynı zamanda feminizmin ortaya çıkışından bu yana var olan kutuplaşmaya dikkat çekerek çağdaş dönemde kadınlar için potansiyel bir sorunun erkekler değil, kadınların kendi içlerinde olduğuna dikkat çekmiştir.³⁹ Hooks, kadınlar arasında sınıfsal mücadelelere girildiğini belirterek feminizmin genellikle beyaz kadınlar hareketi olarak algılandığını ve bu içerisinde hiyerarşilerin bulunduğunu vurgulamıştır. Yazar, bu noktada feminizmin daha

³⁵ Işık, “Dünden Bugüne Feminizm ve Tartışmalar”, s.52.

³⁶ Suman, “Feminizm, İslam ve Kamusal Alan”, s.8.

³⁷ Tür ve Aydın Koyuncu, “Feminist Uluslararası İlişkiler Yaklaşımı”, s.6.

³⁸ Işık, “Dünden Bugüne Feminizm ve Tartışmalar”, s. 55.

³⁹ Hooks, *Feminizm*, s.15.

kapsayıcı ve çeşitli olması gerektiğini ifade eder ve kadınlar arasında “imtiyazlı” bir grubun oluşmasının sorun teşkil ettiğini belirtir.⁴⁰ Üçüncü dalga feminizmin ortaya çıkışı, özellikle ırk ve sosyal farklılıkların etkisiyle şekillenmiştir. Üçüncü dalga feminizm, önceki dönemlerde genellikle beyaz kadınların deneyimlerine odaklanan feminizmi, geniş sahalara yaymayı amaçlamıştır. Bu bağlamda üçüncü dalga feminizmin savunduğu söylemler ile ikinci dalga feminizmin savunduğu söylemler arasında farklılıklar ortaya çıkmıştır. Postmodern Feminizmin olarak nitelendirilen bu süreç, feminizmi kendi içinde eksik ve kısıtlı olarak nitelendirmektedir.⁴¹ Bunun yanı sıra çok yeni olmasına rağmen Dördüncü dalga feminizmin varlığından da söz etmek mümkündür. Üçüncü dalga feminizmin kimlik oluşumundan hareketle kavramlarına vurgu yapan Dördüncü dalga feminizm, bu kavramları bloglar, web siteleri ve sosyal medya platformları aracılığıyla dijital alanda uygulamaya çalışmakta ve farklılıkları ortaya koymayı hedefleyerek alanını genişletmektedir.⁴²

2.1.2. Feminist Teoriler

Feminizm, ortaya çıktığı yüzyıldan bugüne kadar çeşitli değişim ve dönüşümler geçirmiştir. Bu evrim zaman içinde çeşitlenmiş ve fikir ayrılıklarıyla birlikte farklı yönelimlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Cinsiyet, cinsiyet eşitliği ve cinsellik üzerine devam eden tartışmalar, feminizmin alt kollarının gelişimine katkıda bulunmuş ve bahsedilen; birinci, ikinci ve üçüncü ve dördüncü dalga feminizm içinde çeşitli fikir ayrılıklarının oluşmasına neden olmuştur. Farklılaşan feminizm yaklaşımları, bir dizi nedene dayanarak çeşitli alt başlıklarda ele alınmaktadır. Bu çeşitlilik, Marksist, liberal, sosyalist, analitik, anarşist, varoluşçu, kültürel, post-modern gibi alt başlıkları içermektedir. Bu teorik çerçeveler, feminizmin geniş yelpazesini kapsayarak çeşitli ideolojik ve metodolojik odaklanışları temsil etmektedir.⁴³ Gülnur Savran feminizmi sınıflandırırken eşitlikçi, radikal ve sosyalist olmak üzere üç ana sınıflandırmadan yararlanmakta ve eşitlikçi feminizmi, feminist ideolojisinin ana odağı olarak görerek, eşitlikçi feminizmle birlikte fırsat eşitliği kavramının güçlendiğini dile getirmektedir. Bu kavrama göre kadınlar eşit haklar içinde yaşamlarını sürdürmeli ve eşit fırsatlarla olağan akışındaki yaşam standartlarına ulaşmasını hedeflemektedir.⁴⁴ Günümüzde eşitlikçi feminizm düşüncesi kadınlara çalışma ve sosyal

⁴⁰ Hooks, *Feminizm*, s. 50.

⁴¹ Derya Özveri, “Feminizm Kuramına Eleştirel Bakış”, s. 612.

⁴² Pelin Dinçer, “Digital Feminist Activism in Turkey: Has Long-Awaited Fourth Wave Feminism Arrived?”, *Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi*, 6/1, (2023), s. 283.

⁴³ Serpil Çakır, “Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi”, s. 437.

⁴⁴ Savran, “Feminizmler”, s.179.

yaşamda daha adaletli ve eşitlikçi bir yaşam sürdürmeleri için olanaklar getirmektedir.⁴⁵ Bununla birlikte feminizm ifadesinin kendi içinde farklı çeşitlenmeleri de mevcuttur.

Kadınların ilk kolektif bilinç hareketi olarak değerlendirilen “aydınlanmacı liberal” feminist perspektif, 17. ve 18. yüzyıllarda Avrupa’da ortaya çıkmış ve Mary Astell, Mary Wollstonecraft, Harriet Taylor, John Stuart Mill, Frances Wright, Elisabeth Cady Stanton, Sarah Grimke gibi düşünürler tarafından şekillendirilmiştir. Liberal feminizm, aydınlanma düşüncesi ile bütünleştirilerek gelişen ve insan aklını ön plana çıkaran bir yaklaşımı benimsemektedir. Liberal feministler, çeşitli temel düşünceler etrafında birleşerek bireyin akıl ve düşünce kapasitesine tam anlamıyla inanmıştır. Böylelikle kadınların da erkeklerle aynı şekilde düşünce ve analitik yeteneklere sahip olduğunu gerçekliğini savunur. Bununla birlikte cinslerin eşit yaratıldığının altını çizen liberal feministler, cinsiyet temelli ayrımcılığa keskin bir şekilde karşı çıkmışlardır. Liberal feminizm, bireyleri kadın ya da erkek olarak değil, yalnızca birey olarak değerlendirme prensibini benimseyerek bireyi cinsiyet temelli ayrımlardan kurtarmayı amaçlamaktadırlar. Liberal feministler arasında genel bir fikir birliği de toplumsal değişim için en önemli aracın eğitim olduğu yönündedir. Eğitim, cinsiyet eşitliği konusunda farkındalık yaratmak ve bireylerin potansiyellerini geliştirmek açısından önemli bir araçtır. Liberal feministler, doğal haklar doktrinine bağlı kalarak, bireyin doğuştan sahip olduğu haklara vurgu yapar. Bu haklar, cinsiyet, ırk veya diğer faktörlere dayalı ayrımcılığa karşı mücadelede önemli bir savunudur.⁴⁶

Bu çerçevede liberal feminist düşünce, kadınlar ve erkeklerin aynı derecede akli yetiye sahip olduğunu vurgulayan bir düşünce biçimini benimser. “Farklı fakat eşit” anlayışını benimseyerek mülkiyet ve ekonomik haklar gibi birçok alanda kadın ve erkeğin eşit haklara sahip olması gerektiğini savunur.⁴⁷ Wollstonecraft burada kadınların ilk olarak eğitim, sonrasında ise eleştirel bakış açısı kazanması gerektiğinin altını çizerek liberal feminizmin temel yapı taşlarını oluşturur.⁴⁸ Çalışma hayatındaki ücret eşitsizliği, çocuk bakımı gibi birçok alanda liberal feminizm gerçek bir yapılandırma için çaba sarfetmiş, kadın ve erkeğin eşit olarak kamusal alanda var olması gerektiğinin de altını çizmiştir. Bu

⁴⁵ Fransa ve İngiltere’de “Eşit Ücret, Cinsiyet Ayrımı, Meslek Eşitliği” yasalarında kadınların bir bakıma kadınların karışıklı haklarının dengelenmesi için atılan somut örnekler olarak görünmektedir. Savran, “Feminizmler”, s.182.

⁴⁶ Josephine Donovan, *Feminist Teori*, çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2021, s. 29.

⁴⁷ Altan Yörük, “Feminizmler”, *Sosyoloji Notları*, 7, (2009), s.66.

⁴⁸ Josephine Donovan, *Feminist Teori*, s. 33.

doğrultuda kadınlar oy kullanma haklarını elde etmek için mücadele etmiş ve bu alanda kazanımlara imza atmıştır.⁴⁹

1960'lar ve 1970'lerde Kuzey Amerika'da yükselen radikal feminizmin⁵⁰ temel amacı kadınların erkek tahakkümü altında olduğunu vurgulayarak kadınların ezilen bir sınıf olduğuna dikkat çekmektir. Bu dönemdeki radikal feminist hareket, cinsiyetin doğal bir oluşum olmadığını savunarak bu durumun, iktidar oluşumları ile şekillenerek erkek merkezli bir anlayışı güçlendirdiğini iddia etmiştir. Radikal feminizmin öncelikli hedeflerinden biri, toplumun genelinde var olan cinsiyet rollerini sorgulamak ve kadınların bu roller içinde maruz kaldığı “erkek tahakkümünü” ortaya koymaktır.⁵¹ Kandyoti'ye göre radikal feministler “ataerkil” teriminin geniş bir şekilde kullanılarak ataerkil düzene karşı çıkmışlardır.⁵² Toplumsal cinsiyet rolleri üzerine eleştirel bir bakış açısı sunan radikal feminizmin kendi içerisinde kabul gören birçok temel ilkesi vardır. “Kişisel alan politiktir” ilkesi başta olmak üzere kadınların baskı altına alınmasının kökenlerinde ataerkillik ve erkek egemenliğin yer aldığı düşüncelerini de temel savunuları arasındadır. Kadınların tüm enerjilerini baskı altında kalan kadınlarla birleştirerek kolektif bir bilince erişmesi gerektiğini savunan radikal feminist anlayışla kadınlar, kadın ve erkeğin temelde farklı olduğunu ve farklı donanımlara sahip olduklarının altını çizerek kadınların tutumu gelecekte oluşacak olana farklı toplumların temelini meydana getireceğini savunmuştur.⁵³

Daha devrimci bir bakış açısı ile sınırlarını belirleyen radikal feminist düşünce, erkek egemenliğinin nedenlerini aileye dayandırarak erkekler ve kadınları eşit düzlemde değerlendirmekten ziyade ayrı birer “sınıf” olarak nitelendir ve patriyarkal yapıları kökten sorgular.⁵⁴ 1967 ve 1968 yıllarında radikal feminizmin temellerini oluşturan ve gövdesini meydana getiren bazı çalışmalar oluşmuştur. Bu yıllarda radikal feminizmin en önemli temsilcilerinden biri olan New York'ta bulunan radikal feminist gruplarının çıkardığı birçok yazı dizisiyle, radikal feminizmin temel taşları inşa edilmiştir.⁵⁵ Radikal feminizmin en iyi

⁴⁹ Allison Ston, *Feminist Felsefeye Giriş*, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2016, s. 25

⁵⁰ Radikal Feminist adlandırılması 1960'dan sonra kuram çerçevesinde şekillenen bir adlandırma sonucu oluşmuştur. Bununla birlikte birçok feminist yaklaşım kendi içerisinde radikal bir düzlemde ilerleme kaydedebilmektedir. Kendilerini feminist düşünce içerisinde konumlandıran kadınların birçoğu kendini 'radikal' olarak tanımlarken “Radikal Feminist” tanımlamasından uzaktır. Josephine Donovan, *Feminist Teori*, s. 265

⁵¹ Allison Ston, *Feminist Felsefeye Giriş*, s. 27.

⁵² Deniz Kandyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, İstanbul: Metis, 2022, s. 121.

⁵³ Josephine Donovan *Feminist Teori*, s. 266.

⁵⁴ Allison Ston, *Feminist Felsefeye Giriş*, s. 28.

⁵⁵ Bu yayınlardan bazıları; *Notes from the First Year* (Birinci yılın Notları, 1968), *Notes from the Second*, İkinci Yılın Notları 1970), *Notes from the Third Year*, (Üçüncü Yılın Notları, 1971). Josephine Donovan, *Feminist Teori*, s.269.

ifadesini bulduğu eserlerden ikisi, 1970 yılında yayınlanan Kate Millett'in *Sexual Politics* (Cinsel Politika) ve Shulamith Firestone'un *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (Cinselliğin Diyalektiği: Feminist Devrimin Meselesi) adlı kitaplardır. Radikal feminist kuramının şekillenmesinde önemli isimlerden biri olan Ti- Grace Atkinson "kadınların baskı altına alınması, sınıf siteminin başlangıcıdır ve kadınlar ilk sömürülen sınıftır"⁵⁶ ifadeleriyle kadınların, erkek egemen bir toplum içerisinde kendilerine yer edinmediğinin altını çizer. Bununla birlikte radikal feminizm erkekliğin kendiliğinden bir tahakkümle meydana geldiğini savunan düşüncenin tersine bu olgunun patriyarkal bir toplum sistemine bağlar ve böylece cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti burada birbirinden ayırır.⁵⁷

Aynı zamanda radikal feministler kadınların ezilmişliğini diğer feminizmlerden farklı olarak cinselliğe, üremeye, aşka ve anneliğe dayandırmış ve aşkın duygusal ya da cinsel her türüne karşı çıkmışlardır. Bu bağlamda aile yapılanmalarının da özel alandan ziyade bir kamusal alan olduğunu iddia ederek, kadınların erkek aracılığıyla değil kendilerinin kamusal alanda var olması gerektiğinin altını çizmişleridir.⁵⁸ Aile ve evlilik üzerine de diğer feminizmlerden ayrılan radikal feminizm kadınların çocuk doğurma zorunluluğundan kurtulup, çocuk bakımının erkeklere benimsetilmesi gerektiğini savunurlar. Bununla birlikte kadın ve çocuklara da cinsel anlamda bir özgürlüğün tanınması gerektiğinin altını çizerler.⁵⁹

Marksist düşünce ile radikal feminizmin eleştirel bakış açılarından beslenerek gelişen sosyalist feminizm,⁶⁰ kadınların karşılaştığı toplumsal cinsiyet eşitsizliği ile ekonomik sınıf mücadelesini entegre ederek karşılaşılan sorunlara odaklanır. Ekonomik olarak da kadınların toplum içinde yaşadıkları sorunları Marksist bir pencereden ele almaya çalışarak kadınların hem ev içindeki emeği hem de ücretli iş alanındaki eşitsizlikleri gibi konularda maruz kaldığı çeşitli sömürü biçimlerini düzenlemeyi öngörür ve "eşit işe eşit ücret" ilkesinin üzerinde durur.⁶¹ Modern ve post-modern dönemde sosyalist feminist düşünce, ataerkillik ve kapitalizmin birbirini beslediğini ve birbirleriyle etkileşim içinde olduğunu bunun sonucu olarak da bu etkileşimin kadınların ezilmesine katkı sağladığını savunmaktadır.

⁵⁶ Josephine Donovan, *Feminist Teori*, s. 270-83

⁵⁷ Allison Ston, *Feminist Felsefeye Giriş*, s. 27.

⁵⁸ Yörük, "Feminizmler", s. 69.

⁵⁹ Meltem Atan, "Radikal Feminizm: "Kişisel Olan Politik" Söyleminde Aile", *The Journal of Europe-Middle East Social Science Studies* 1/2, (2015), s. 15.

⁶⁰ Serpil Çakır, "Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi", s. 457.

⁶¹ Yörük, "Feminizmler", s. 69.

Sosyalist feminizm, patriyarkal toplum yapılarının ve kapitalist ekonominin birbirini nasıl beslediğine dair eleştirel bir bakış açısına sahiptir. Bu çerçevede, kadınların ekonomik bağımsızlığını sınırlayan cinsiyet temelli baskıların, kapitalist sistemin temel dinamikleri ile iç içe geçtiğini savunmaktadırlar. Böylece kadınların eşit ücret ya da ev içindeki emeğin karşılığına sahip olmamasının nedenini sadece kapitalizmle değil bunun yanında kapitalist yaşam öncesi toplumsal kabullerle de ilişkilendirir. Bu düşünceye göre erkelerin “ev reisliği” rolünün en önemli destekleyicisi, onu evde bekleyen ve bağımlı bir “kadın” figürünün varlığıdır.⁶²

1980’lerde feminist söylem, postyapısalcı ve postmodernist kuramlardan oldukça etkilenmiştir. Bu etkileşim post-modern feminist perspektifin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Post-modern feminizm, kadınların sadece feminist kimliklere sahip olmalarının ötesinde farklı kimliklerle de var olabileceklerini vurgular. Bu bağlamda siyah feminizm, lezbiyen feminizm ve İslamcı feminizm gibi yaklaşımlar 1980’lerden itibaren dikkat çekmeye başlamıştır. Her ne kadar bu tür yaklaşımların post-modern feminist söylem içinde yer alıp alamayacağı tartışmalı olsa da postmodernizmin farklılıklara yaptığı vurgu bu yaklaşımların da post-modern feminizmden etkilendiğini göstermektedir.⁶³ Post-modern feminist yaklaşıma göre kadınlar arasında homojenlik bulunmamaktadır. Aksine kadınlar arasında farklılıkların olması doğal bir durumdur ve bu bir sorun teşkil etmez. Post-modern feministler, kadınlar arasındaki bu farklılıkları bir zenginlik olarak değerlendirirler ve “öteki”nin olumlu yanlarını benimseyerek farklılıkları harmanlayan bir yorumlama geliştirmeye çalışırlar. Ancak post-modern feminizmin, teorik bir tartışma ve alternatif epistemoloji üretmediği için üçüncü dalgayı kuşatan ana bir söylem mi yoksa bir parçası mı olduğu konusu belirsizdir.⁶⁴

Yine üçüncü feminist dalga içinde farklı bir bakış açısı olarak gelişen post-kolonyal feminizm oldukça önemlidir. Post kolonyal feminist yaklaşımın en önemli mücadelesi standart feminist yaklaşımları reddetmektir. Bu yaklaşım farklılıklara ve çoğulculuğa vurgu yaparak Batılı ve beyaz olmayan kadınların öteki, az gelişmiş, kurtarılmayı bekleyen nesleler olarak görülmesinin ve buna dair oluşan oryantalist söylemlerin önüne geçmeyi hedeflemektedir.⁶⁵

⁶² Allison Ston, *Feminist Felsefeye Giriş*, s.28-29.

⁶³ Ayşe Güç, *Bir Müslüman Kadın Sorunu ve Feminizme Nasıl Bakmalı?*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2022, s.62.

⁶⁴ Güç, *Bir Müslüman Kadın Sorunu*, 64.

⁶⁵ Hatice Aktaş, *Türkiye’de Feminizme İslami Yaklaşımlar: Topyekûn Redden İslami Feminizme*, Yüksek Lisans Tezi, Ardahan Üniversitesi, 2023, s. 25.

*Postkolonyal yaklaşım ve postkolonyal feminizm hakkında daha geniş bilgi çalışmanın ikinci bölümde verilecektir.

2.2. Semavi Dinlerde Kadın ve Feminist Teoloji

Kadının toplum içindeki konumunu, ait olduğu kültürü ve bu kültürün yapısı belirler. Kültürün, taşıyıcı unsurları arasında din, en önemli parametre olarak ayrı bir değer taşımaktadır. Dinin, kültürü oluşturmadaki manevi etkisi gündelik yaşamı ve sosyal hareketleri büyük oranda etkilemektedir.⁶⁶ Aynı zamanda dünya üzerindeki birçok dinde kadınların sosyal konum ve statüleri büyük farklılıklar göstermemiş bilakis hemen hemen hepsinin kadına sunulan haklar ve kadının tanımı bakımından birbiriyle büyük oranda benzerlik gösterdiği izlenmiştir. Kimi yazarlara göre ise kadınların statüleri, tek tanrılı dinlerin ortaya çıkışı ile âtil bir konuma gerilemiştir.⁶⁷

Din, toplumun yaşantısını belirleyen, kişilere ödev bilinci yükleyen ve fertlerin kamusal alandaki davranışlarını şekillendirici göreve sahip bir olgudur. Toplumu meydana getiren unsurların en önemlisi tarihi birikim ve dini inanışların bileşimi olan geleneksel kodlardır. Geleneksel birikim dini kabullerin de etkisi ile şekillenerek toplumun kültürünü inşa etmiştir. En temel cinsiyet ayrımı olan “kadın ve erkek” cinsinin belirlenmesi, biyolojik bir farklılıktan ortaya çıkmış, zamanla farklı sorumluluklar yüklenerek cinsiyet rolleri şekillenmiştir.⁶⁸ Böylelikle “cinsiyet” kadın ve erkeğin biyolojik olarak ayrılmasından öte, toplumun kadın ve erkeği kendi kabulleri ile yeniden yorumlamasıyla meydana gelmiştir. “Toplumsal Cinsiyet” olarak adlandırılan bu oluşumu belirleyen kültürel/geleneksel anlayışlar kadın ve erkeği belirli kalıplar etrafında sıkıştırmıştır. Her ne kadar din, bulunduğu toplumun şartlarına göre değişime uğrasa da kültürel ve dini birikim, kadının toplum içindeki konumunu belirlemede çok önemli bir amil olmuştur.

Din, aile yapısından sosyal yaşantıya kadar -içinde toplumsal cinsiyeti de etkileyen- birçok kuralı içinde barındırır. Toplumsal cinsiyet, toplumun kültürel ve geleneksel kodlarıyla bir araya gelen ve dini olması fark etmeksizin benimsenen bir dizi ön kabulleri ve imgeleri de içinde barındırır. Fakat Berktaş’a göre özellikle tek tanrılı dinler, toplumsal cinsiyetin kilometre taşları olan bu imgeleri oluşturarak bu imgelerin toplum içinde benimsenmesinde önemli bir rol oynar. Kadınların statüsüne, dinin değişmez imgeler koyulduğu ve bunun kutsallaştırılarak yerinden oynatılmaz kurallar bütününe dönüştürdüğüün altını çizer.⁶⁹

⁶⁶Musa Kaval, “İlahi Dinlerde Kadının Kıymet Problemi”, *Akademik Bakış Dergisi*, 55, (2016), s.307.

⁶⁷Fatmagül Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın; Hristiyanlıkta ve İslamiyet’te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, İstanbul: Metis Yayınları, 2023, İstanbul, s. 19.

⁶⁸ Kaval, “İlahi Dinlerde Kadının Kıymet Problemi”, s. 307.

⁶⁹ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, s.21.

Burada din ve kadın araştırmaları yapan araştırmacılar önemli bir ayırım yapmaktadır. Bazı araştırmacılar, Ortadoğu topraklarında yaşayan kadınların ikincil bir konuma gerilemelerinin en önemli sebebini kent devletlerinin ortaya çıkmasına dayandırmaktadır. Ataerkil bir düzene geçmeden önce kadınların toplum içindeki statülerinin oldukça yüksek olduğunu savunan bazı araştırmacılar, tarım toplumuna geçilmesinin ardından, üretim araçlarına sahip olan erkeklerin iktidarı ele geçirmesi hakkında bazı tezler geliştirmişlerdir. Böylece bu araştırmacılara göre Ana Tanrıça inancından Tanrı inancına geçiş dolaylı olarak toplumda ataerkilliğin ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁷⁰ Berktaş, tek tanrılı dinlerin kadınların statüsünü belirlerken, içinde bulunduğu ataerkil düzeninin önceliklerini de göz önünde bulundurarak bir değer temeli oluşturduğunu dile getirmektedir.⁷¹ Hangi din olduğu fark etmeksizin din, kimi zaman doğrudan kimi zaman da dolaylı yoldan, kadının toplum içindeki konumunun en önemli belirleyicisidir. Bununla birlikte bir kadının toplum içindeki konumunu en iyi anlamanın yolu, içinde bulunduğu toplumun, siyasal, ekonomik ve sosyal şartlarıdır.⁷² Berktaş bu durumu tek tanrılı dinlerin kadınların statüsünü belirlerken içinde bulundukları ataerkil düzenin kalıplarını da temel olarak kabul etmesinden kaynaklandığını iddia eder. Kadınlar, ataerkil düzenin içindeki dini inanışların kadının statüsünü belirlemede önemli bir etken olduğunun altı çizerek kendilerini “aşağı” konuma iten bu ataerkil düzene ve onun kendisine referans aldığı dini kabullere bir eleştiri ve mücadele yöntemi geliştirmeye başlamışlardır. Bütün bu etmenler değerlendirildiğinde dinler içinde “kadın” tartışmalarının yolları açılarak kadınların dinler içinde, özellikle “tek tanrılı” dinlerde konumu üzerine sürdürölen araştırmalar başlatılmıştır. Kadınlar kendilerini “aşağı” bir konuma yerleştiren ataerkil düzene karşı çıkmak ve bu konumlarını iyileştirmek için çeşitli mücadelelere girişerek ve en önemsi ataerkil düzenin temel aldığı dini kabullerle mücadele etmeye başlamışlardır.⁷³

Kadınların, inançları ve dinleri içinde ikincil konumlarını eleştirmeleri “feminist teoloji” olarak adlandırılmaktadır. İlk olarak 1975 yılında Amerika’da ortaya çıkan feminist teolojinin önde gelen isimleri arasında Sheila Collins, Letty Russell, Rosemary Radford Ruether ve Mary Daly yer alır. Ortadoğu ve İşlam’a özgü olmayan bu eleştiriler, kadınların ikincil konuma düştüğü diğer semavi dinler içinde de mevcuttur. Feminist teoloji, kadınlara

⁷⁰Örneğin Adını üzerine çizilen figürlerden alan ve MÖ. 5500- 4800 arasında gelişmiş olan Çizgisel Çömlekçilik Kültürü buna örnek olarak verilmektedir. Ehrenberg bu çömlekler üzerindeki motifler incelendiğinde kadınların toplum içindeki konumlarının yüksek olabileceğini, ekonomik ve politik yönlerinin güçlü olduğunu işaret etmiştir. Bknz: Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, s. 47.

⁷¹ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, s. 31.

⁷² Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, s. 19.

⁷³ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, s. 34.

yönelik ayrımcı tutumu değiştirebilmek amacıyla dini metinlerdeki kadın bakış açısını yeniden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bununla birlikte feminist teoloji, erkek tanımlı din anlayışının ötesinde, kadınların da bilgi ve deneyimlerinin dahil olduğu yeni bir dini söylem geliştirmeyi hedeflemektedir. Bu anlayışla kadınlar, işleyişine dahil edilmediği dinlerinde daha fazla söz sahibi olarak ve saygı görerek eşit konuma gelmeye çalışmıştır. Feminist teoloji ile kadınlar, dinlerindeki erkek egemen söylemleri ve sembolleri incelemiş ve bunun sonucunda dini metinlerin yeniden okunup anlaşılması için çalışmalar ortaya koymuşlardır.⁷⁴ Bundan hareketle alt başlıklarda, feminist teolojinin çatısı altında birleşen Yahudilikte kadın, Hristiyanlıkta kadın ve son olarak İslam’da tartışmaları ele alınacaktır.

2.2.1. Yahudilikte Kadın

Tek tanrılı dinler, kadının statüsü konusunda ortak özellikler barındırmaktadır. Özellikle ilk insan ve ilk peygamber olarak kabul edilen Adem’in yaratılması konusunda aynı noktada birleşmektedir. Yahudi inancında kadın olan Havva’nın, Adem’in kaburga kemiğinden yaratılması ya da kadının “erkek için” yaratılması inancının, İslam ve Hristiyanlıkta da benimsendiği görülmektedir.⁷⁵ Aynı şekilde “cennetten kovulma” hadisesi, kadın olan Havva’nın yasaklı meyveyi yemesi ve erkeği yemesi için teşvik etmesi,⁷⁶ Yahudi toplumunda kadını “şeytanın işbirlikçisi” konumuna getirerek “ilk günah” retoriğinin oluşmasına neden olmuştur.⁷⁷ Öyle ki kadın olan Havva’nın yasaklı meyveyi yemesi ve Adem’e yedirmesi üzerine “kadın”, çocuk doğurarak işlediği bu günahın cezasını çekecektir. Bununla birlikte Yahudilikte kadına dair kabul edilen öğretiler mevcuttur; kadın şahitlik yapması, haham olması, sinagogda ilahi okuması yasaktır. Yine Yahudi inancında, kadınlar adet gördüğü süre ve sonrasındaki yedi günde pis sayılır ve bu süre içinde kadının

⁷⁴ Hatice Aktaş, *Türkiye’de Feminizme İslami Yaklaşımlar*, s.29.

⁷⁵ “Yehova Tanrı daha sonra, “Adamın tek başına olması iyi değildir” dedi. “Ona kendisini tamamlayacak bir yardımcı yapacağım” Rab Tanrı adama derin bir uyku verdi. Sonra o uyurken, kaburga kemiklerinden birini aldı ve açılan yeri kapadı. Yehova Tanrı adamdan aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu adama verdi.” (Âdem) Şimdi bu benim kemiklerimden kemik ve etimden ettir, buna Kadın (İşa) denilecek...” (Tekvin, 2: 18-23)

⁷⁶ “Ancak Tanrı bahçenin ortasındaki ağacın meyvesini yemeyin, ona dokunmayın, yoksa ölürsünüz dedi. Yılan, kesinlikle ölmezsiniz dedi, Çünkü Tanrı biliyor ki o ağacın meyvesini yediğinizde gözleriniz açılacak, iyiyle kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız. Kadın ağacın güzel meyvesinin uygun ve bilgelik kazanmak için çekici olduğunu gördü. Meyveyi koparıp yedi. Yanındaki kocasına verdi, o da yedi.” (Yaratılış 3:1-20) Bunun sonucunda “Adem’in “Yanıma koyduğun kadın ağacın meyvesini bana verdi, ben de yedim” sözleri suçlu olarak direkt kadının gösterilmesin ve sorumluluğu Havva ve Tanrı’ya verilmesine neden olmuştur. Abdullah Çağıl, “Batı Felsefesinde Feminizmin Dini Kökeni”, *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6/2, (2020), s. 478. Aynı zamanda bkz. Kadri Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, İstanbul: Avesta Yayınları, 2019; Taha Yılmaz, “Kitâb-I Mukaddes’te Yaratılış Mitolojisinin Kur’ân ve Sünnete Göre Değeri”, *Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Belgü Dergisi*, 7, (2022), s.67-78.

⁷⁷ Kaval, “İlahi Dinlerde Kadının Kıymet Problemi”, s. 309-10.

dokunduğu şeyler de pistir.⁷⁸ Aynı zamanda hahamların ve Yahudilerin her sabah okudukları ve Talmud'da yer alan “Ezeli ilahımız, Kâinatın Kralı, beni kadın yaratmadığın için sana hamd olsun” ifadeleri oldukça ilginçtir. Yine Tevrat'ta yer alan “Kadın ölümden tehlikelidir. Allah indinde en iyi kişi ondan korunandır. Erkekler içinde binde bir dahi olsun Allah'a layık olan bulunur ama kadınlar arasında asla”⁷⁹ ifadeleri de Yahudilik içinde kadına yüklenen anlamı açıklamak için önemli söylemlerdir.

Dünya üzerinde feminizmin artmasıyla Yahudi kadınlar, yanlış bilinen öğretilere karşı çıkmak için çeşitli çalışmalar yürüterek 20. Yüzyılın ikinci yarısında Amerika'da “Yahudi feminizminin” temellerini atmıştır. Yahudi kadınların geleneği eleştirerek yapmış olduğu yayınlar Yahudiler içinde feminizmin ilk etkileri olarak sayılmaktadır. True Weiss Rosmarin'in Yahudi Hukukunun evlilik ve boşanma konusunda kadınlara eşit davranmadığını dile getirdiği “*The Unfreedom of Jewish Women*” (Yahudi Kadının Tutsaklığı, 1970) adlı eseri; Rachel Adler'in Yahudilikte kadına yönelik cinsiyetçi ayrımın Sina Dağı'nda Yahudilerle Tanrı'nın karşılaşma anından itibaren var olduğunu iddia ettiği “*The Jews who wasn't There*” (Orada Olmayan Yahudiler, 1971) adlı eseri; Tamar Ross'un Yahudiliğin ataerkil bir din olduğunu ve Tevrat'ın feminist değerlere uygun şekilde yeniden okunması gerektiğini önerdiği “*Expanding the Palace of Torah*” (Tevrat'ın Sarayını Genişletmek, 2004) adlı eseri Yahudi feminizmi için önemli kaynaklar olarak değerlendirilebilir. Aynı zamanda Yahudi Feminizmi kendi içinde: Ortodoks, Muhafazakâr, Reform ve Yeniden Yapılandırıcı gibi gruplara ayrılmaktadır⁸⁰

Yahudi feminizm hareketi ile kadınlar, kadın ve erkeklerin dini makamlarda (sinagog ve haham gibi) erkeklerle eşit haklara sahip olmaları ve dini, hukuki ve sosyal konumlarının iyileştirilmesi için hareket etmiştir. 1970'li yıllarda Yahudi kadınlar oluşturulan organizasyonlarda kendi eşitlik taleplerini de dile getirmişlerdir. Bu süreçte; kadınların sinagoga üye olmalarının önünün açılması, cemaatle birlikte ibadet etmek ve şahitlik yapma konusunda imtiyazların tam sağlanması, haham ve ilahi korosunda görev almaları gibi pek çok talebi dile getirmişlerdir.⁸¹ Yahudi feminizmi, Yahudi tarihi boyunca kadınlara yönelik tutumları onarmak, dini metinlerdeki kadına yönelik ötekileştirmeyi düzeltmek ve bunun sonucunda alternatif yollar ortaya koymayı hedeflemektedir.

⁷⁸ Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, s. 57.

⁷⁹ Beyza Kutulman, “Beni Kadın Yaratmadığın İçin...” Doğru Haber, 2019, <https://dogruhaber.com.tr/haber/323302-beni-kadin-yaratmadigin-icin-sana-hamd-olsun/> (e.t.: 24 Eylül 2024).

⁸⁰ Hesna Serra Aksel, “Feminist Perspektiften Yahudilik: Bir Yeniden İnşa Girişimi”, *Hitit İlahiyat Dergisi*, 20/1 (2021), s.144-45.

⁸¹ Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, s. 59.

2.2.2. Hristiyanlıkta Kadın

Hristiyanlıkta kadın profili ve kadına yönelik tutum asırlardır tartışılan konular arasındadır. Feminizm ve cinsiyet eşitliği tartışmalarının ortaya çıktığı ilk yıllarda, kadınlar hem Kutsal Kitap'ta yer alan hem de Hristiyan din adamları tarafından yaygınlaştırılan kadın karşıtı söylemlerle mücadele etmeye başlamıştır.⁸² Kilise içinde asırlardır kadına yönelik aşağılayıcı söylemleri eleştirmişler ve onlara atfedilen yanlış algıyı reddetmişlerdir. Bu durumu anlamak için Hristiyanlıkta kadınların nasıl algılandığına yakından bakmak gerekmektedir.

Hristiyanlıkta kadının konumuna dair söylemler, Yahudi inancındaki ilk günah retoriğinden de etkilenmiştir. Âdem ve Havva'nın cennetten kovulmasında suçlunun Havva olması Hristiyanlık içinde de kadının konumu erkek karşısında düşürmüştür. 5. Yüzyıl Hristiyanlık için önemli bir isim olan Konstantinopolis Başpiskoposu St. John Chrysostomos'un, "Kadın bir kez yol gösterdi, her şeyi yerle bir etti. Bu nedenle... kılavuzluk etmesine izin vermeyin" sözleriyle, halkın ilk günahı işleyen kişinin kadın olduğuna inanmasına yol açmıştır. Aynı zamanda, dönemin Hristiyan din adamları, kadının erkeksiz yaşayamayacağını ve erkeğin tek başına tam olduğunu savunmuştur.⁸³ Keza 5. Yüzyılda Makon Kilise Cemiyeti'nin tartıştığı "kadın ruhsuz bir beden midir? yoksa ruhu var mıdır" sorusu, kadınların ne derece aşağılandığını ve normal bir insan olarak kabul edilmediklerini göstermektedir.⁸⁴

Bu kadın karşıtı söylemler, Orta Çağ boyunca devam etmiş ve 16. yüzyıl Kilise yazılarında da yer almıştır: "Kadın cinsel hazza erkekten daha düşkündür: eğri bir kaburga kemiğinden yaratıldığı için, ilk kadının oluşumunda bozukluk vardır. Kadın eksik ve kusurludur, dolayısıyla hep aldatır. Büyücülük cinselliğe düşkünlükten kaynaklanır. Kadınlar iffetli olmalı ve erkeğe boyun eğmelidir."⁸⁵ Aynı zamanda Aziz Paulus'un kadınların kilisedeki yerini kısıtlayan şu sözleri dikkat çeker; "Kilisede kadınların sessiz durmasını sağlayın çünkü onların konuşmasına izin yoktur" ya da "Eğer bir şey öğreneceklerse, evlerinde kocalarından öğrensinler: Çünkü kadınların kilisede konuşmaları

⁸²Birçok yazar Hristiyanlıkta kadına yönelik olumsuz tutumu Yahudi geleneğine veya Aziz Paulus'un söylemlerinden kaynakladığını iddia etmektedir. İsa peygamberin kadınlara yönelik tutumları ve önde gelen Meryem, Magdalalı Meryem ve bunun yanı sıra birçok azizenin kadın figürü için önemli oluşu ve öne çıkması, Hristiyanlığın ilk dönemlerinde kadına değer veren bir oluşum olduğunu vurgulamaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. Fatmagül Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*; Abdullah Çağır, "Batı Felsefesinde Feminizmin Dini Kökeni".

⁸³ Merlin Stone, *Tanrılar Kadıncı*, çev. Nilgün Şarman, İstanbul: Payel Yayınevi, 2000, s.249.

⁸⁴ Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, s.60-61.

⁸⁵ Stone, *Tanrılar Kadıncı* s.250.

ayıptır”⁸⁶ ve yine Paulus’un Efeslilere mektubunda “Kadınlar, Tanrı’ya boyun eğdiğiniz gibi, kocalarınıza da boyun eğin. Çünkü bedenin kurtarıcısı İsa nasıl kilisenin başıysa, erkek de kadının başıdır. Kilise İsa’ya boyun eğer, öyleyse kadınlar da her konuda kocalarına boyun eğsin.”⁸⁷ Bu sözler ve kadın karşıtı söylemler, kadının kilisedeki yerini sınırlandırırken, erkeğin üstün konumunu pekiştirmiştir.⁸⁸ 1670’lerde Margaret Fell başta olmak üzere birçok kadın, kadınların özgürlüğü için mücadele etmiş ve ibadetlerde etkin bir şekilde yer almaları ve kadınların “cadılık” kisvesi altından çıkartılması ve kadın hakları için çalışmışlar yürütmüştür.⁸⁹

Hristiyan feminizm hareketi, sosyal, ruhani ve etik yönünden kadın ve erkek arasındaki eşitliği Hristiyanlık bakış açısıyla ele alan “Feminist teolojinin” bir yönüdür.⁹⁰ Kadınların din adına ikinci sınıf olarak görülüp sosyal hayattan soyutlanmasının önüne geçmek isteyen bu hareket kutsal metinleri özgürlükçü bir bakış açısıyla yeniden yorumlamayı hedeflemektedir.⁹¹ Amerikan kadın hakları savunucusu Elizabeth Cady Stanton’ın (1815–1902) 1890’larda Hristiyanlık eleştirisi olarak kaleme aldığı *The Woman's Bible* (Kadın İncili) adlı eseriyle Hristiyan feminizminin temellerini atmıştır.⁹² Bununla birlikte Hristiyanlığa yönelik feminist felsefi düşünce, büyük ölçüde Mary Daly’nin çalışmaları etrafında şekillenmiştir. 1968 yılında yayımlanan ve kadının kilisedeki rolünün eksikliğini eleştiren ilk önemli eser ise Daly’nin *The Church and the Second Sex* (Kilise ve İkinci Cinsiyet) adlı kitabıdır.⁹³ Bu eser, Hristiyanlıkta kadının ikincil konumunu eleştirmiş ve feminist teolojinin temel taşlarından biri haline gelmiştir. Hristiyan feminizmdeki eleştiriler organize bir yapıya kavuşmuş iki ana düşünce grubuna ayrılmıştır. Birinci yaklaşım Hristiyan geleneği içinde yer almakta ve kilisedeki kadınların statüsüne odaklanmaktadır. İkinci yaklaşım ise geleneğin kendisinin eleştirisidir. İkinci yaklaşımın

⁸⁶ Walters, *Feminizm*, s. 20.

⁸⁷ Stone, *Tanrılar Kadıken*, s.247.

⁸⁸ Hristiyanlıkta kadına dair söylemler hakkında daha fazla bilgi için bkz; Stone, *Tanrılar Kadıken*.

⁸⁹ Walters, *Feminizm*, s. 23-29.

⁹⁰ Hristiyanlık içinde kadının konumu asırlardır tartışıla gelen konulardan biridir. Bu durum, kadınlar tarafından tartışılma açıldığı gibi Hristiyanlığın da kendi sorunsalları arasında yer almaktadır. Örneğin Protestan reformu/isyanlarını farklı birçok nedene bağlanabilir ancak kadınlara toplum içinde değer verilmemiş olunmasına ve ikinci sınıf vatandaş olarak değerlendirilmesi de bu reformun konu başlıklarından biri olmuştur. Daha fazla bilgi için bkz. Abdulkadir Parlak, “Protestan Reformunun Meydana Gelmesinde Etkili Olan Toplumsal, Siyasi ve Ekonomik Faktörler”, *DEÜİFD*,56, (2022).

⁹¹ Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, s. 61.

⁹² Tina Beattie, “Feminist Theology: Christian Feminist Theology” *Encyclopedia.com*, 2005, <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/feminist-theology-christian-feminist-theology> (e.t.: 14 Ekim 2024)

⁹³ Mary Daly, *The Church and the Second Sex*, London: Harper Colophon Books, 1968.

temel unsurlarından biri, Hristiyanlığın kadınlara bakış açısına yöneltilen eleştiridir; özellikle Havva imgesini kullanarak kadınları günahın kaynağı olarak göstermelerine karşı çıkmıştır. Bununla yakından ilişkili bir diğer temel unsur ise Tanrı'nın erkek olarak tasvirinin *androsentrik* yani erkek merkezli doğasının ve ilahi varlığı tanımlamak için kullanılan dilin cinsiyetçi doğasının eleştirilmesidir.⁹⁴

Hristiyanlık içerisinde ayrılıklara neden olacağı ve bazı olumsuz etkiler bırakacağı gerekçesiyle Hristiyan feminizmi içine dahil olmayan bazı muhafazakâr Hristiyan kadınlar daha sonrasında bu hareketin içine dahil olmuşlardır. O kadınlardan biri olan Virginia Mollenkott: “Öncesinde feminizme inanmıyorduk. Daha sonra Hristiyanlık inancımızla uyumlu hale getirdiğimiz bu ideolojiye katıldık. Çünkü şuna kesin inanıyorduk ki kilise, Allah'ın kadınlarla ilgili söyledikleriyle neyi kast ettiğini anlamaktan saparak yanlış yorumlarda bulunmuştur” sözleriyle Hristiyanlığın kendi içinde kadına değer veren bir yapıda olduğunu fakat sonrasında kilisenin söylemlerinin bunu değiştirdiğini vurgulamaktadır.⁹⁵

Cinsiyet eşitliği söylemlerinin oluşumunda temel argümanlar dini söylemlerin kadına karşı oluşturduğu ikincil statüden kaynaklanmaktadır. Hristiyan kadınlar, cinsiyet eşitliğini savunmaya başladıklarında Hristiyanlığın içinde yer alan ve kadını aşağılayıcı söylemler içeren anlayışlarla da mücadele etmeye başlamıştır. Aynı zamanda kadınların eğitim görmesinin engellenmesi, insanların günah işlemesinin asıl müsebbibinin kadın sayılması, kadının kocasının mirasçısı olmaması, kız çocuğunun satılmasının caiz olması gibi birçok konunun Hristiyan feminizminin doğuşunda etkili olduğu söylenebilir. Bu şekilde kadınlar, Hristiyanlığın eril söylemlerden arınması gerektiğini vurgulamış ve Tanrısal kudretin yalnızca erkeklere atfedilmemesi gerektiğini savunarak Tanrı adına mesajların kadınlar tarafından da iletebileceğini dile getirmişlerdir. Hristiyan kadınlar için Tanrı, insanları cinsi bir ayrışmaya sürüklememiş, cins ve ırk ayrımı yapmamıştır.⁹⁶ Bu savlardan hareket eden Hristiyan feminist kadınlar, öncelikle dini tabulara karşı mücadele ederek örgütlenmeye başlamış, zamanla sadece kadın sorunlarıyla sınırlı kalmayıp daha geniş sosyal meselelerle de ilgilenir hale gelmişlerdir.⁹⁷

⁹⁴ Catherine Villanueva Gardner, Historical Dictionary of Feminist Philosophy, *The Scarecrow Press*, 2006, s.45-46.

⁹⁵ Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, s. 42.

⁹⁶ Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, s. 60-61.

⁹⁷ Walters, *Feminizm*, s. 23-29.

2.2.3. İslam’da Kadın Tartışmaları

Birçok tarihçi ve analist, kadınların tarih boyunca dinler içindeki rollerinin ve statülerinin genellikle erkek-egemen bir yapı tarafından şekillendirildiğini belirtir.⁹⁸ Fakat dinlerin bu argümana karşı geliştirmiş oldukları farklı tezleri vardır.⁹⁹ Özellikle kadının konumu üzerine diğer dinlere nazaran daha fazla tartışmanın yaşandığı İslam dininde, bu konu oldukça komplekstir. Ortadoğu’da kadın haklarına yönelik çalışmalarını sürdüren Zahra Ali gibi bazı araştırmacılar İslam’da kadın konusunun diğer dinlere nazaran daha fazla tartışıldığı ve kadının konumu ve haklarına ilişkin eleştirilerin en fazla İslam’a yönelik yapıldığını ifade etmiştir. Bu kabulde İslam’ın sosyal yaşamı değişime ve dönüşüme uğratan bir inanış olmasının derin bir etkisi vardır ancak yine Ali’ye göre İslam’da kadını değerlendirirken başvurulan yanlış bilgiler araştırmacıları farklı referanslara yönlendirerek Müslüman dünyada kadının konumunun gerçeğe aykırı bir şekilde algılanmasına neden olmuştur.¹⁰⁰ İslam’da kadın hakları değerlendirmeleri yapılırken iki zıt argümanı dikkate almakta yarar vardır. İlki; İslam’ın kadına çizdiği toplumsal ve ahlaki çerçevenin, kadınları temel insani haklardan ve eşitlikten uzaklaştırdığı savunusu, ikincisi; bu tezin tam tersi olarak İslam’ın kadına verdiği değer bakımından hali hazırda noksansız olduğu düşüncesidir.¹⁰¹

İslamiyet’te kadının konumu konusunda yapılan tartışmalar tıpkı Yahudilik ve Hristiyanlıkta olduğu gibi uzun ve karışık bir konu olmaya devam etmektedir. Bu eleştiriler, kadının yaratılması konusunda başlamakta ve Havva’nın Adem’in kaburga kemiğinden yaratıldığı varsayımı üzerine eğilmektedir. Ancak bu tartışmalara konu olan ifadeler İslam’ın kutsal kitabı olan *Kur’an-ı Kerim*’de geçmemektedir. Tartışılan bu konu bazı hadis kaynaklarında şu şekilde geçmektedir: “Kadınlara iyi davranmanızı tavsiye ediyorum. Kadın ege kemiği gibi (kırılgan) yaratılmıştır. Ege kemiğinin en eğri tarafı üst kısmıdır. Onu düzeltmek istersen kırarsın; buna kalkışmazsan o halinde devam eder. Kadınlara iyi davranmanızı tavsiye ediyorum!”¹⁰²

⁹⁸ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, s. 15.

⁹⁹ Özellikle İslam dini içerisinde farklı yorum ve okumalara sebep olan ayet hadis gibi kaynaklar bu tezlerin oluşturulmasında çeşitli tartışmaları da beraberinde getirmiştir.

¹⁰⁰ Zahra Ali, *İslami Feminizmler*, İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2019, s. 13-14.

¹⁰¹ Bu tartışmalara çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı olarak yer verilecektir. Asiye Şenat Kazancı, “Adetlerin Ayetleşmesi: Geleneksel Kadın Algısının Kur’an Yorumundaki İzdüşümleri”, *21. Yüzyılın Eşiğinde Değişim ve Güçlenme*, Bildiri Kitabı, İzmir, 2, (2010), s. 36.

¹⁰² Buhârî, “Enbiyâ”, 1; Müslim, “Radâ”, 60, Şuradan alındı; Muhyiddin en-Nevevi, *Riyazü’s-Salihin- Metin ve Çeviri*, Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 284.

Bazı araştırmacılar bu hadiste kadının Adem'in kaburga kemiğinden yaratılmasını destekleyici bir kaynak olmadığını belirtmektedir.¹⁰³ Ancak Tevrat'tan geçen bazı öğretiler zamanla İslami kaynaklarda da¹⁰⁴ görülmeye başlamıştır.¹⁰⁵ Kur'an'da kadın ve erkeğin yaratılması hadisesi şu şekilde geçmekte ve özellikle insanın yaratılması ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır: “Ey İnsanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da (burada “ondan da” ibaresi Diyanet İşleri Bakanlığı mealinde “onun türünden” olarak da aktarılmıştır) eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının...” (Nisa 4/1).¹⁰⁶

Bu yolla kadınların noksan ve kusurlu olduğunu vurgulayarak kadınların “eğikliklerini” gündeme getirenlere karşı İslam'da kadın haklarını savunan kişiler, farklı argümanlar geliştirmişlerdir. Hidayet Şefkatli Tuksal Tevrat'ta geçen ifadenin Mu'min suresi 67. Ayette geçen “Allah sizi topraktan, sonra bir damla sudan yaratmış, sonra da sizi çiftler halinde var etmiştir...” ifadelerine ters olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰⁷ Yine Hristiyanlık ve Yahudilikte Yasak meyve hadisesi Kur'an'da şu şekilde geçmektedir:

“Nihayet şeytan ona vesvese verip şöyle dedi. “Ey Âdem! Ebedilik ağacını ve yok olmayan bir saltanatı göstereyim mi? Bunun üzerine onlar (Âdem ve Havva) o ağacın meyvesinden yediler. Bu sebeple ayıp yerleri kendilerine göründü ve cennet yaprağından üzerlerine örtmeye başladılar. Âdem, Rabbine isyan etti ve yolunu şaşırdı.” (Taha, 20/120-121).¹⁰⁸

Kur'an'da yasaklı meyve hadisesi için kullanılan ifadeleri değerlendiren Musa Kaval, birinci suçlunun Havva olmadığı ve dolaylı yoldan da olsa kadının hedef gösterilmediğini belirtmektedir.¹⁰⁹ İlk günah metaforu ve yaratılma hadisesi dışında İslam'da kadının konumuna dair tartışılan pek çok konu vardır; çok eşlilik, şahitlik, eğitim özgürlüğü, miras ve seyahat gibi pek çok alanda kadına yüklenen anlam farklılaşmıştır. Özellikle kadının adet görmesinden dolayı dinen “noksan” kabul edilmesi çok konuşulan konular arasındadır. Kadının değerini bedensel özelliklerine bağlayarak noksan sayılması ve bunun

¹⁰³ Daha geniş bilgi için bakınız; Ali Bakkal, “Kadının Kaburga Kemiğinden Yaratıldığını Belirten Rivayetler Hakkında Bir Değerlendirme”, *İlahiyat Akademisi*, 18, (2023), s.57.

¹⁰⁴ Tevrat'tan İslami kaynaklara geçen bu tür olgular için “İsrailiyat” terimi kullanılmaktadır.

¹⁰⁵ Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, s. 67.

¹⁰⁶ Diyanet İşleri Bakanlığı, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara, 2007.

¹⁰⁷ Diyanet İşleri Bakanlığı, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara, 2007; Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, s.76.

¹⁰⁸ Diyanet İşleri Bakanlığı, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara, 2007.

¹⁰⁹ İslam'da kadın hakları tartışmalarına ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı şekilde yer verilecektir. Bu konu hakkında farklı bir bakış açısı için bkz. Arif Tekin, *Kur'an'da Kadın ve Hz. Muhammed'in Hanımları*, İstanbul: Berfin Yayınları, 2013.

sonucu olarak “erkeğin bir derece üstünlüğünü” kabul etmek, kadın ve erkek arasında hiyerarşik bir düzeni de beraberinde getirmiştir.¹¹⁰ Bu söylemlere karşı argümanlar geliştiren kadınlar, bunun İslam dininin aslına uygun olmadığına dair çalışmalar yürütmeye başlamıştır.

İslam’da kadının konumuna dair araştırmalar 19. yüzyılın sonlarına doğru modernleşme ve Batılılaşma sürecine giren Müslüman kadın ve erkek entelektüeller arasında bulunabilir.¹¹¹ 1980’li yıllara gelindiğinde kadınlar; toplum içindeki konumlarını, siyasal ve sosyal durumlarını değerlendirmeye ve geleneksel kabulleri sorgulamaya başlamışlardır.¹¹² Müslüman entelektüellerin meydana getirdiği kadın hareketleri, İslam içerisinde kadın bilincinin oluşmasına olanak sağlamıştır. Bunun yanı sıra Kasım Emin’in 1899-1900 yıllarında kalem aldığı *Tahrir’ül Mer’e ve Mer’etu’l Cedide*;¹¹³ Halil Hamit’in *İslamiyet’te Feminizm yahut Alem-i Nisvanda Müsavat-ı Tamme*¹¹⁴ eserleri İslami feminist düşüncenin temelleri için önemlidir. 1980’li yıllara gelindiğinde kadınlar, toplum içindeki konumlarını, siyasal ve sosyal durumlarını değerlendirmeye ve geleneksel kabulleri sorgulamaya başlamışlardır.¹¹⁵

Bunun neticesinde İslami feminizm kavramı oluşmuş ve kadınlar, Kur’an’ın kadınlar lehine ve bizzat kadınlar tarafından yeniden yorumlanması gerektiğini savunmuşlar ve bu bağlamda kadın haklarını İslami feminizm üzerinden değerlendirmişlerdir. Kadınların toplum içinde “Müslüman kimliği” ile var olması gerektiğini ve buna engel olarak İslam’ın değil, İslam adı altına meydana gelen geleneksel söylemlerin olduğu gerçekliğini savunan İslami feminist diskur, Kur’an’ın toplumda, erkekleri kadınlardan üstün tutmadığını savunarak kadının statüsünü iyileştirmeyi amaçlamıştır.¹¹⁶

İslami feminizm, ilk kez 1990 yılında literatüre kazandırılan ve bu tarihten itibaren adından söz edilmeye başlanan bir kavramdır. Bu terim, özellikle Afsaneh Najmabadeh ve

¹¹⁰ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, s. 138.

¹¹¹ Feminizmi savunan kimi Müslüman kadın, İslam’da kadın tartışmasının ve feminizmin, Batı’da inşa edilen feminizmden beslenmediğini ve Batı menşeli feminizmden sonra kendini inşa etmediğini iddia eder. Hatta İslam’da kadın hakları savunusunun İslam’ın ilk ortaya çıktığı zamana kadar götürür. İslam’da kadın hakları tartışmalarının önemli adımlarından biri Cemalettin Afgani ve Muhammed Abduh tarafından atılmıştır.

¹¹² Güç, *Bir Müslüman Kadın Sorunu*, s. 88.

¹¹³ Arap feminizminin öncüsü olarak bilinen Kasım Emin, kadın özgürlüğü ve eğitimi için çabalayan entelektüeller arasındadır. Ortaya koyduğu en önemli eserler, *Tahrir’ül Mer’e (Kadının Özgürlüğü) ve Mer’etu’l Cedide* (Yeni Kadın)’dır. Eserler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Gülfem Kurt, “Mısır Feminizmi: Kasım Emin, Tahrir’ül Mer’e ve el- Mer’etu’l Cedide Eserlerine Karşılaştırmalı Bakış” *International Journal of Language Academy*, 2017.

¹¹⁴ Bkz. Halil Hamit, *İslam’da Feminizm*, İstanbul: Okumuş Adam Yayınları, 2001. (Bu kitap Türkçeye İslam’da Feminizm olarak çevrilmiştir.

¹¹⁵ Güç, *Bir Müslüman Kadın Sorunu*, s. 88.

¹¹⁶ Paria Gashtili, “Is an “Islamic Feminism” Possible? Gender Politics in Contemporary Islamic Republic of Iran” *Philosophical Topic* s.122

Ziba Mir-Hosseini gibi yazarlara göre, İran'ın Tahran şehrinde 1992 yılında kurulan *Zanan* Dergisi editörleri tarafından kullanılarak literatüre kazandırılmıştır. Suudi akademisyen Mai Yamani de 1996 yılında “*Feminism and Islam*”¹¹⁷ adlı eserinde “İslami feminist” ifadesine yer vererek bu kavramın kullanımını desteklemiştir. Türkiye’de ise İslami feminist ifadesi, 1990’lı yıllarda bazı akademisyenler tarafından geliştirilen ve literatüre katılan yeni bir kavram olarak tartışma konusu olmuştur.¹¹⁸

Müslüman çoğunluklu yaşayan ülkeler başta olmak üzere Mısır, Pakistan, Fas, İran, Kuzey Afrika, Azerbaycan, Endonezya, Irak, Afganistan, Suudi Arabistan, Malezya, Türkiye, Hindistan, Avrupa ve ABD’de İslami feminist bilinç 1990’lı yıllarda görünür hale gelmiş, her ülkenin kültürel, politik ve ekonomik durumuna göre çeşitli değişimlere uğramıştır.¹¹⁹ Türkiye’de de birçok yazar ve düşünür tarafından tartışma konusu haline gelen bu düşünce “İslamcı feminizmin mümkünlüğü” üzerine yürütülen mülahazalarla devam etmiştir. Aksu Bora’ya göre Türkiye’de 1989’da ilk kez gündeme gelen İslamcı feminizm tartışması “feminizme ait bir tartışma” olarak algılanmadığı için çeşitli açmazlara yol açmıştır.¹²⁰ Türkiye’de bulunan feminist/laik kesimin İslamcı feminizmin mümkünlüğü üzerine çok fazla tartışma açmış olmaları “İslamcı feminist” söylemlerden ve İslamcı kadınların sorunlarından uzaklaşmalarına neden olmuştur.

Türkiye’de birçok İslamcı kadın düşünür İslami feminizm üzerine çalışmalarını sürdürmektedir. Bunların başında yer alan yazar ve eski siyasetçi Sibel Erarslan, diğer feminist düşüncelere karşı “birbirimize anlatacak hikayelerimiz var” söylemi ile ortak bir payda aramaya çalışmış fakat Türkiye’de laik-İslamcı tartışması ve başörtüsünün bir şeriat kavgası mı yoksa bir özgürlükçü düşünce kavgası mı olduğu tartışmaları sürdürülmeye devam etmiştir.¹²¹ Türkiye’de bulunan İslamcı feministler ise kendilerine farklı bir alan açmaya ve böylelikle “diğer” feministlerle ayrı bir yol çizmeye başlamıştır.¹²² Bu tartışmalar sadece Türkiye ile sınırlı değildir. Feminizmin, kendi içerisinde birçok farklılığı eritip eritememesi, kimlik ve özdeşliği savunarak tam eşitliği sağladığı konusu oldukça tartışılmaktadır. Bunun yanı sıra farklılıklar ve öteki arasındaki açmazlarla birlikte, kadın

¹¹⁷ Mai Yamani, *Feminism and Islam*, New York University Pres, 1996.

¹¹⁸ Morgat Badran, “İslami Feminizm: Nedir?” ed. Zahra Ali, *İslami Feminizmler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, s. 39.

¹¹⁹ Gashtili, “Is an “Islamic Feminism” Possible?”, s.122

¹²⁰ Aksu Bora, *Feminizm Kendi Arasında*, s.26.

¹²¹ Ayşe Gül Altınay, *Milliyetçilik, Toplumsal Cinsiyet ve Feminizm*, ed: Ayşe Gül Altınay, *Vatan Millet Kadınlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016. s. 30.

¹²² Bora, *Feminizm Kendi Arasında*, s. 27.

hakları ve politikaları özelinde oluşturulan imtiyazların, dindar kadınlar için bir imtiyaz oluşturmaması gibi soruları da beraberinde getirmiştir.

Ahmadi'ye göre Müslüman ülkelerde İslami feminizm, Müslüman ve seküler feministlerin sahip olduğu politik güçlerle, kadınların statü değişimlerine ve modern problemlerine İslami bir çözüm arayışı sunmaktadır. Bununla birlikte Margot Badran, İslami feminizmin sınırlarını şu şekilde çizmiş ve geniş bir alanı oluşturduğuna dikkat çekmiştir; "...küresel bir fenomendir. Ne Doğu'nun ne de Batı'nın ürünüdür. Doğu ve Batı'yı aşmaktadır... İslami feminizm, Müslüman çoğunluklu ülkelerden veya köklü azınlık topluluklarından kadınlar tarafından, kendi ülkelerinde farklı yerlerde üretilmektedir. İslam feminizm Batı'daki Müslüman diasporada ve mürid topluluklarında da büyümektedir."¹²³

Badran'a göre İslami feminizmin temel metodolojisi iki ana temel üzerinde birleşmektedir. Bunlar; içtihat, yani bağımsız olarak dini kaynakları inceleme, Kur'an ve Kur'an'ı yorumlamadır. Ek olarak İslami feminizm, tarih, edebiyat, eleştiri, sosyoloji, antropoloji gibi birçok metottan da yararlanmaktadır.¹²⁴ Yine Margot Badran'a göre, İslami feminizm teriminin ortaya çıkmasının ardından dünya genelinde birçok Müslüman kadın bu kavramı benimsemiş ve kendi literatürlerine ekleyerek özümsemiştir. İslami feminizmi benimseyen Müslüman kadınlar, bu terimin ortaya çıktığı dönemde, Kur'an'da vurgulanan toplumsal eşitlik ilkesini benimseyerek cinsiyet eşitliğini sağlamayı amaçlamışlar ve Kur'an'da yer alan toplumsal adaleti ve eşitlik vurgularını dile getirmek için İslami feminizmi bir araç olarak görmeye başlamışlardır.¹²⁵ Zahra Ali'ye göre İslami feministler böylece feminizm yönelimlerini hem İslam'ı "referans" olarak hem de İslam için ortaya koymuşlardır.¹²⁶ Yine İslami feminist söylem, kadınların toplum içinde birey olarak yer almak için çaba sarfetmelerinin bir ürünü olarak kabul edilebilmektedir.¹²⁷

Nayerreh Tohidi'ye göre İslami feminizm başlıca eğitilmiş, şehirli kadınlar ve orta sınıfa mensup kadınlar arasında kendini inşa etmiştir. Kendini Batı temelli sosyalist, seküler ya da liberal bir feminizmin içinde bulmak istemeyen ve dini yaşayışlarından herhangi bir taviz vermeyen kadınlar, İslami bir yaşayışla birlikte kadın hakları konusunda da seslerini duyurmaya çalışmıştır.¹²⁸ Bununla birlikte İslami feminist söylem ilk çıktığı dönem içinde,

¹²³ Feresteh Ahmadi, "Islamic Feminism in Iran: Feminism in a New Islamic Context", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 22/2 (2006), s. 36.

¹²⁴ Ahmadi, "Islamic Feminism in Iran: Feminism s. 36.

¹²⁵ Badran, "İslami Feminizm: Nedir?", s.40.

¹²⁶ Ali, *İslami Feminizmler*, s. 16.

¹²⁷ Güç, *Bir Müslüman Kadın Sorunu*, s. 86.

¹²⁸ Nayerreh Tohidi, "İslami Feminizm" Tehlikeler ve Ümit Vaad Eden Unsurlar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, s.280.

seküler feminizmin dışında kalan hareketleri nitelendirmek ve kadınların seküler feminizmden ayrı olarak oluşturdukları yaklaşımları ifade etmek için de kullanılmıştır.¹²⁹ Yine Nayereh Tohidi'ye göre İslami feminist kavramı sosyal bilim içerisinde bir kavram olarak yer aldığı takdirde kendine bir yer bulabilirken, İslam'ın kendi içinde bütüncül olarak değerlendirildiğinde karışıklıklara neden olmaktadır. İslam ve kadın ya da feminizm kelimelerinin yan yana getirilmesi ve bu bağlamda kadınların kendilerini "İslami feminist" ya da "Müslüman feminist" olarak tanımlaması konusundaki tartışmalar oldukça fazladır. Kendini Müslüman bir feminist olarak kabul eden kadının ve İslami feminizmi benimseyen Müslüman kadın profili kendi içinde farklı çarpışmaları beraberinde getirmiştir.¹³⁰

İslami feminizm üzerine çalışmalar sürdüren birçok Müslüman kadın aktivist kendini "İslami Feminist" olarak tanımlamaktan uzak durur. Badran ise kişilerin, İslami feminist düşünceye katkıda bulunmak ya da kendini İslami feminist çizgide bulmak niyetiyle olmasa bile İslam ve kadın hakkındaki tartışmalara katıldığı takdirde İslami feminist söylemi üretmeye katkı sağladığını dile getirmiştir.¹³¹ Örneğin İslami feminizmin oluşmasına neden olan *Zanan* dergisi editörleri ve çalışmanın ilerleyen bölümlerinde daha detaylı bir şekilde yer verilecek olan Malezya'daki *Sister in Islam* (SIS) grubundaki kadınlar kendilerini İslami Feminist olarak nitelendirirken, İslami feminizm için önemli kilometre taşlarından biri olan ve *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry* (1991)¹³² adlı kitabın yazarı olan Fatima Mernissi kendini laik bir feminist olarak tanımlamış, Müslüman bir feminist olarak tanımlamaktan uzak durmuştur. Yine *Kur'an ve Kadın* adlı önemli eseri ile İslami feminist literatüre önemli katkılar sunmuş Amine Wedud da kendini İslami feminist olarak tanımlamaktan kaçınmıştır.¹³³

2.3. Değerlendirme

Bu bölümde feminizmin ana başlıklarını oluşturan unsurlar ele alınmıştır. Feminizmin hangi zeminler üzerine kendini inşa ettiğini ve zamanla oluşan alt başlıkları

¹²⁹ Ayşe Güç, "İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, (2008), s. 656.

¹³⁰ Tohidi, "İslami Feminizm" Tehlikeler ve Ümit Vaad Eden Unsurlar", s. 28.

¹³¹ Bu görüş, Ayşe Güç'ün tanımlamasına göre sorunlu bir bakış açısıdır. Güç bu konuda şunları aktarır; "Bu yaklaşıma göre Faslı Fatima Mernissi, Mısırlı Nevval el-Saadavi gibi İslamcı feminist kimliğini kabul etmeyen yazarlar da yaptıkları çalışmalarla İslamcı feminizme katkı sağlamıştır*. Görüldüğü gibi bu değerlendirme, seküler Müslüman kadınlar ile İslamcı kadınlar arasında bir ayrım yapmadığı için oldukça sorunludur. Zira, bu iki kadın grubunun çıkış noktaları kadar, varmayı hedefledikleri sonuçlar da farklılaşabilmektedir." Güç, "İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları", s. 656.

¹³² Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, Basil Blackwell, 1991.

¹³³ Badran, "İslami Feminizm: Nedir?", s. 41.

üzerine durulmuştur. Dinde kadının konumuna dair sorunlar sadece İslam'da olmadığını ve diğer semavi dinlerde de kadın konusunun uzun yıllardır tartışıldığı ortaya koyulmuştur. Bunun için din ve kadın ilişkisi incelenmiş Hristiyanlık ve Yahudilik'de kadının konumuna dair bilgi verilerek Yahudi ve Hristiyan feminizminin ana odak noktaları ele alınmıştır. Bununla birlikte 1990'lı yıllardan sonra adından söz edilmeye başlanılan İslami feminist düşüncenin doğuşu ve nasıl ortaya çıktığı ile ilgili ön bilgi verilmiştir. Çalışmanın bir sonraki bölümünde İslami feminist düşüncenin ana hatları ortaya koyulacaktır. İslami feminist düşüncenin ana sorunu, cevap bulmaya ve düzeltmeye çalıştığı sorunlar, referansları üzerine durulacaktır. İslami feminist düşünce nedir? İslami feminist düşüncenin ana sorunu nedir? İslami feminist düşünce neye cevap aramaktadır? İslami feministler kimlerdir ve İslami feminist kurumlar nelerdir? Gibi soruların cevapları bulunmaya çalışılacaktır.



3. BÖLÜM: İSLAMİ FEMİNİZM TARTIŞMALARI

İslam’da kadın haklarını yeniden ele alan ve kadın merkezli bir Kur’an okuması yapmayı öneren İslami feminist düşünce, İran başta olmak üzere dünyanın pek çok yerinde varlığını sürdürmüştür. Bu bölümde İslami feminizmin ortaya çıkışı ve gelişimi ele alınarak İslami feminizmin ortaya çıkmasına neden olan temel sorunları ve Müslüman feministlerin bu sorunlara nasıl cevap bulduğu üzerinde durulacaktır. Bununla birlikte araştırmanın ana odak noktası olan; İslami feminizmin nasıl şekillendiği, bunun sonucunda İslami feminizme getirilen eleştiriler; bu eleştiriler karşısında geliştirilen argümanlar da yine bu bölümün konusudur. İslami feminizmin İran’daki karşılığı ve İran’da oluşturmuş olduğu tartışmalara bu bölümde yer verilmemiştir. İran’da İslami feminizm ve kadın hareketleri sonraki bölümün konusudur.

3.1. İslam’da Kadın Hakları Tartışmaları

İslam’da kadın tartışmalarına 19. Yüzyılın sonları ve 20. Yüzyılın başları arasında rastlamak mümkün olsa da İslam’da kadın ve erkek eşitliği üzerine yapılan tartışmaların tarihi çok eskiye dayandırılmaktadır. Bunun için net bir tarih verilmemekle birlikte İslami feminist bakış açısının izlerine, kadın sorununa İslami bir bakış açısı bulmak için çabalayan, entelektüeller arasında rastlanılmaktadır. Birinci bölümde de bahsedildiği üzere Kasım Emin’in 1899-1900 yıllarında kalem aldığı *Tahrir’ül Mer’e* ve *Mer’etu’l Cedide* ve Halil Hamit’in *İslamiyet’te Feminizm yahut Alem-i Nisvanda Müsavat-ı Tamme* (İslamiyet’te Feminizm veya Kadınlık Aleminde Eşitlik) gibi eserleri Müslüman dünyasında kadın hareketlerini destekleyici eserler olmuştur. Bununla birlikte Müslüman düşünürlerin, kadın hakları özelindeki çalışmaları, postkolonyal düşüncenin ve küreselleşmenin etkisiyle kuvvetlenmiştir.

Postkolonyal eleştiri içinde Edward Said’in *Şarkiyatçılık*¹³⁴ adlı eseri öne çıkmaktadır. Said bu eserinde eleştirdiği “İslam’ın birçok yönden dışlanmışlığı” tezi, akademik düzeyde önemli tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalar; özellikle İslam ve modernizm, İslam ve sivil toplum, İslam ve demokrasi ile İslam ve kadın gibi konular etrafında yoğunlaşmıştır. Said’in eleştirisi, Batı’nın Doğu’yu temsil etme biçimlerini

¹³⁴ Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, İstanbul: Metis Yayınları, 2021.

sorgulayarak bu alanların akademik olarak yeniden ele alınmasına ve İslam'ın farklı perspektiflerden incelenmesine zemin hazırlamıştır.¹³⁵ Bu konuların tartışılmaya açılması, İslam ve modernizm ile İslam ve kadın arasındaki ilişkinin yeniden yorumlanmasına da yol açmıştır. İslam'ın şiddet yanlısı bir din olmadığı ve kadınlara değer veren bir geçmişe sahip olduğu fikrini temel alan “reformist” İslamcılar daha barışçıl bakış açısı geliştirmeyi hedeflemişler, “İslam'ı tüm insani sorunlara bir cevabı olan, eksiksiz bir toplumsal, siyasi, iktisadi ve manevi sistem olarak” yorumlamışlardır.¹³⁶ İslamcılık hareketi, oryantalizm eleştirilerinden oldukça faydalanmış, küreselleşmenin etkisiyle yeniden şekillenmiştir.¹³⁷

Bu bağlamda postkolonyal tartışmalar, küreselleşmeyi içselleştirerek İslamcılara önemli bir teorik zemin sunmuştur.¹³⁸ Postkolonyal teori, bilginin kimler tarafından elde edildiğini tartışan ve toplumsal sınıflandırılmaların (gelişmiş-azgelişmiş)¹³⁹ toplumdaki güç ilişkileri üzerindeki rolünü gözler önüne seren bir teoridir. Postkolonyal teori oluşumunun ardından birçok düşünceye kavramsal ve teorik bir zemin oluşturmuş, özellikle din ve etnik temeller üzerine kendini tanımlayan hareketler için bir referans kaynağı olmuştur. Bununla birlikte postkolonyal teorinin öne çıkardığı iki kavram vardır: madunluk ve melezlik. Ezilen ya da sömürülen toplumların sorunlarına odaklanan ve çözüme ulaştırmak için çalışan “madun¹⁴⁰ ve melez” çalışma alanları, kendi içlerinde ayrılmaktadır. Madun, Antonio Gramsci'nin *subaltern* terimi ile açıklamaya çalıştığı bir kavramdır. Gramsci'nin kavramsallaştırdığı madun terimini, Marksist ve feminist eleştiri ile birleştiren Gayatri Spivak, temsiliyet hakkı olmayan, ötekileştirilen, toplumun alt tabakasını tanımlamak için kullanmıştır.¹⁴¹ Spivak, madun kavramına, ek olarak kadınları da eklemiştir. Ataerkil sistemde sessiz kalan ve sömürgeci düzende kadının konumunu tartışmıştır. Melez alan, sınırlar ve kültürler arasında geçirgenliğin olduğu üçüncü alanları savunur. “Melez, mazlum ya da mağdurun, kendisini bastırana, aşağılayanlara karşı duyduğu hıncı bir

¹³⁵ Meyda Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fanteziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, İstanbul: Metis Yayınları, 2017, s. 20; Zehra Yılmaz, *Dişil Dindarlık; İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2021, s. 33-35.

¹³⁶ Asef Bayat, *İslam'ı Demokratikleştirmek Toplumsal Hareketler ve Post-İslamcı Dönüş*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 106.

¹³⁷ İslamcı hareketler ve İslam'ın küreselleşmesi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Oliver Roy, *Küreselleşen İslam*, İstanbul: Metis, 2016.

¹³⁸ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s.65.

¹³⁹ Şükran Çelik, *Postkolonyal Feminizm Ekseninde Müslüman Kadının Madunlaşma Süreci*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2022.

¹⁴⁰ Madun çalışmaları moderniteyi eleştirir “Modernitemiz sömürgeleştirilenlerin modernitesidir. Bize moderniteyi öğreten tarihsel süreç bizi aynı zamanda modernitenin kurbanı kılmıştır.” Hamit Bozarslan, *Ortadoğu'nun Siyasal Sosyolojisi: Arap İsyanlarından Önce ve Sonra*, İstanbul: İletişim, 2019, s. 65.

¹⁴¹ Eda İnalöğlu, “Madun-Maduniyet Kavramları Çerçevesinde Feminist Hareketin İran Sineması Bağlamında İncelenmesi”, *Marmara Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Dergisi*, 7/1, (2023), s.3.

yaniyla ehlileştiren bir yaniyla da mazlumlara/mağdurlara da iktidarda pay sahibi olmaya imkân tanıyan bir süreci tanımlamaktadır.”¹⁴² Postkolonyal teori ise moderniteyi tamamen ortadan kaldırmak yerine, onu yerel bağlamlarda içselleştirerek melez bir oluşumun meydana gelmesini sağlamıştır. Bunun yanı sıra postkolonyal teori, Batı merkezci modernizm anlayışını eleştirerek Batılı olmayan özneyi yeniden inşa etmek için çalışan bir anlayıştır. Postkolonyal teoriyi referans alan İslamcılık hareketi modernizmi eleştirmekle birlikte Nilüfer Göle’nin ifadesiyle modernleşme karşıtı değil, modernleşmenin Batılılaşmasına karşı olmuştur. Zehra Yılmaz ise İslamcılık ile modernitenin ilişkisi şu şekilde açıklamıştır: “İslamcılık hareketi de modernleşmeyle birlikte ortaya çıkmış ama eleştirileriyle daima modernleşmeyle gerilimli bir ilişki seyretmiştir. Böylece küreselleşmenin, bir modernizm eleştirisi olarak postkolonyal teorinin ve İslamcılığın yolları belli noktalarda kesişmektedir.”¹⁴³

Nazife Şişman’a göre¹⁴⁴ modernleşme süreciyle dinin yeniden yorumlanması paralel olarak ilerlemiştir. “Gerçek olan hangisi?” sorusu gereğince sorgulanan dini kabuller modernizmin ortaya çıkışıyla ilişkilidir. Nazife Şişman modernleşmeyle birlikte İslam dünyasında radikal değişimlere gidildiğinin altını çizerek din ve geleneksel yapılar arasındaki makasın açıldığına ve toplumsal rollerin yeniden konuşulmaya başlandığına dikkat çeker. Şişman, kadın meselesinin gün yüzüne çıkıp konuşulmaya başlanmasını modernizmle eş değer bir düzlemde gerçekleştiğini de iddia eder. Bununla birlikte İslamcılık, küreselleşme, modernite ve postkolonyal teori ile iç geçen bir terimdir. Küreselleşme ve postkolonyal teorinin yükselişi arasında paralellik vardır. Küreselleşme, İslamcı hareketlerin kısıtlı bir coğrafyada değil daha geniş mecralara yayılması, mahiyetinin genişlemesi, farklı ülkelerden ve ulus-ötesi topluluklarla bir araya gelebilmesine neden olmuştur. Bunun sonucunda kadın örgütleri benzer düşünceleri (demokratikleşme, kadın hakları, cinsiyet eşitliği) internet aracılığıyla yayarak birçok örgütün yeniden yapılanmasına ön ayak olmuştur. Aynı zamanda Müslüman kadınlar, farklı ideolojilere, dinlere ve coğrafyalara mensup insanlarla etkileşimde bulunma fırsatı yakalamışlar ve bu durum, geleneksel toplum ve cinsiyet ilişkilerinde değişim taleplerini beraberinde getirmiştir. Modernleşme ve küreselleşmeyle birlikte Müslüman kadınlar Batılı hemcinsleriyle

¹⁴² Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s. 39-53.

¹⁴³ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s. 62-65.

¹⁴⁴ Nazife Şişman, *Küreselleşmenin Pençesi “İslam’ın Peçesi”*, İstanbul: Küre Yayınları, 2005.

arasındaki farklılıkları daha net görebilmiş ve bunun neticesinde dezavantajlı olduğu konuları daha sarıh bir şekilde değerlendirebilme şansı yakalamıştır.¹⁴⁵

İslamcılık hareketi, Müslümanların postkolonyal teorinin ve modernizmin unsurlarını dikkate alarak Batı ile olan ilişkileri yeniden şekillendirmiştir. Böylece yeni “diyalog” ve “uzlaşma” mekanizmaları genişlemiş, küreselleşme ile Batı’yla karşılaşan ve iç içe geçen İslam, melez bir kimlikle yeniden inşa edilmiştir.¹⁴⁶ Batı ve diğer tek tanrılı dinler arasında kurulması hedeflenen “uzlaşma” ve “diyalog” için ise Müslüman kadınlar etkin bir uzlaşma aracı olarak görülmüştür.¹⁴⁷ Müslüman kadınların uzlaşma sağlarken en önemli mihenk taşı ise “İslam toplumlarında açığa çıkan sorunların İslamiyet’in özünden kaynaklanan sorunlar olmadığı, sonradan kazanılan uygulamalardan kaynaklandığı” tezidir.¹⁴⁸ Bu tezi ortaya koyarken ise başvuru nokta Peygamber dönemi (Asr-ı Saadet) yaşayış ve uygulamalarıdır.¹⁴⁹ Kandiyoti’ye göre, İslam ve kadın konusunda, reformcu ve liberal yaklaşımlar, İslam’ı “reformist” bir bakış açısıyla yeniden inşa ederek kadın imajını ve özgürlüğünü destekleme çabasıdır. Bu bağlamda, reformist ve liberal çevreler, İslam’ın temel prensiplerini yeniden yorumlayarak kadının statüsünü güçlendirmeye ve özgürlüğünü desteklemeye çalışmaktadır. Diğer taraftan, muhafazakâr kesimler ise, bu tür çabaları genellikle Batılı emperyalist güçlere teslim olma ve İslam toplumunun ve ailenin bütünlüğünü bozma gibi gerekçelerle eleştirmekte ve karşı çıkmaktadır.¹⁵⁰

Müslümanların küresel arenada görünür olması, farklı kültürlerle temasa geçip ilişkilerini genişletmeleri ve gündelik hayatta dindarlıklarını daha görünür ve aynı zamanda kolaylaştırıcı bir etken olarak yorumlamaları Müslümanların ve özellikle kadınların hayat pratiklerinin değişmesine neden olmuştur. Bu durumla birlikte Müslüman kadınların dindarlık anlayışının genişleyerek farklılaştığı görülmektedir. Kur’an merkezli bir kadın okuması ve feminizm tartışmaları içinde kendilerine bir alan açmaya çalışmaya başlamışlardır.¹⁵¹

Özetle İslamcı kadın hareketi, küreselleşmeden ve İslamcılıktan bağımsız olarak şekillenmemiş, kadınların kurduğu ulus-aşırı ağlardan ve Müslüman çoğunluğun yaşamadığı ülkelerde -azınlık olarak- yaşayan Müslüman kadınların deneyimlerinden beslenerek

¹⁴⁵ Şişman, *Küreselleşmenin Pençesi*, s. 59-60.

¹⁴⁶ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s.53.

¹⁴⁷ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s. 109-110.

¹⁴⁸ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s. 33-35.

¹⁴⁹ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis, 2019, s. 142.

¹⁵⁰ Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, s. 95.

¹⁵¹ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s. 144.

yeniden tanımlanmıştır. İslamcı kadın hareketinin öncelikli olarak ele aldığı meseleler, İslam’da yanlış anlaşılmaya müsait olan ibareler ve kadının toplumsal konumudur.

İslam ülkelerinde kadınların toplumsal konumunu birçok açıdan değerlendirmek mümkündür. Bazı yazarlar, kadının toplum içindeki ikincil konumunu tamamen İslami bir geleneğe dayandırıp İslam’ın ataerkil bir din oluşuna bağlarken bazıları ise kadının yaşadığı sorunları, içinde bulunduğu ülkenin sosyal, siyasal ve ekonomik koşullarına bağlı geliştiğini ve İslam dininden çok ayrı bir konjonktürde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁵² Kadınların “ikincil” statüsünün bizzat İslam dininin kendisinden kaynaklandığı tezi ise bazı gerçeklikler etrafında birleşir; bunlardan biri, İslam öncesinde kadının konum ve statüsünün daha iyi olduğunu iddia eder ve bunun yanı sıra İslami metin, Kur’an ve Hadis kaynaklarında cinsiyet ayrımcılığının belirgin bir biçimde var olduğuna dikkat çeker.¹⁵³ Bunun aksine, Fatıma Mernissi kadın ve İslam konusundaki uçurumların asıl nedenini Arap kültürel birikiminin, dini inanç ve modern vatandaşlık kavramı arasında ve aynı zamanda mutlak itaat ve insan hakları arasında bir köprü kuramadığı gerekçesine bağlamaktadır. Böylelikle aile ve bunun özelinde kadına, Arap-İslam kimliği içinde bir itaatkarlık rolü verilmiştir.¹⁵⁴ Yine Mernissi, Müslüman tarihi kaynaklarının kadın hakları konusunda bilinenin tam tersini söylediğini ve Peygamber dönemi uygulamalara dikkat çekerek o dönemde Peygamber’in kadının şikayetlerini dinleyen ve kadına değer veren bir şahsiyet olduğu ve aynı zamanda o dönemde kadının toplum ve siyasi arenada söz sahibi kılınan bir konumda olduğunun da altını çizer.¹⁵⁵ Yine Nadia Hijab’ın belirttiği üzere, Arap kültürü ile İslam’ın işleyişi iç içe geçmiştir ve Arap kültürü, toplumsal yaşamda çeşitli konularda seküler yasaların benimsenmesine rağmen, aile söz konusu olduğunda İslami prensipleri benimsemeleri bununla alakalıdır.¹⁵⁶

Yine İslam ve kadın konularının tartışılmasında Deniz Kandiyoti, İslam’ın ataerkil bir yapılanma olup olmadığı konusuna yeterince dikkat edilmediğini vurgular. Kandiyoti, ataerkil düzenin İslam’ın kendi konjonktüründen mi kaynaklandığı yoksa İslam’ın ataerkil bir toplumda doğmasından mı kaynaklandığı sorusu üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda, İslam’ın ataerkil yapıya nasıl bir tepki gösterdiği ve kendi ideolojisini inşa ederken

¹⁵² Serpil Sancar bu konuda -Kadın ve İslam- her alanda ciddi bir araştırma eksikliğinin olduğunu altını çizer ve alanı analitik araştırmalardan yoksun olduğunu vurgular. Serpil Sancar, *Din Siyaset ve Kadın*, Ankara: Nika Yayınları, 2016, s.165.

¹⁵³ Sancar, *Din Siyaset ve Kadın*, s. 166.

¹⁵⁴ Aktaran, Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, s. 99.

¹⁵⁵ Fatima Mernissi, *Women and Islam: A Historical and Theological Enquiry*, Blackwell Pub, 1991, s. viii.

¹⁵⁶ Aktaran, Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, s. 99.

toplumsal normlara nasıl uyum sağladığı sorularını gündeme getirmektedir. Bu açıdan kadın konusunda İslam öğretilerinin ve pratiklerinin, ataerkil toplumsal düzenin etkisi altında şekillenip şekillenmediği büyük önem taşımaktadır.¹⁵⁷ İslam’da kadının konumunu değerlendirmek için çalışmalar yürüten Cemile Kediver gibi araştırmacılar özellikle İslam düşünürlerinin kadın karşıtı söylemlerinin *İsrailiyata* dayandırmaktadır. Bunlara örnek olarak verilen isimlerden biri de İmam Gazali’dir. İmam Gazali, *Nasihati’l-Mülük* ¹⁵⁸adlı eserinde Allah’ın kadınları, Havva’nın yasaklara uymamasından dolayı cezalandırdığını bunun için bazı kusurlar attettiği rivayetini desteklemiştir.¹⁵⁹ Nazife Şişman ise münferit olarak değerlendirildiğinde birçok konuda yapılan yorumların gerçeklikten oldukça uzak olduğunu belirtmektedir. Şişman’a göre, ortaya çıkan sorunlar İslam’ın kendisinden kaynaklanmamaktadır; bu sorunlar İslam’ın sonradan oluşan algılama sorunu ve yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.¹⁶⁰ Kandiyoti ise aile ve cinsiyet ilişkilerinin değerlendirilmesi ve siyasal İslam değerlendirmelerinin, İslam’ın kendisi ile ilişkilendirilmeyerek tarihsel bir olgu olarak değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizmekte ve bunun toplumlar ve kültürler nezdinden değişme uğradığını vurgulamaktadır.¹⁶¹

İslami feminizminin cevap bulmaya çalıştığı gerçeklikler de burada başlamaktadır. İslami feminizm kavramın tam olarak karşılığı ve kapsamı konusunda bazı belirsizlikler mevcut olsa da temelde Kur’an’ın kadın merkezli yeniden okunmasıdır. İslami feminizmi temellendiren birçok kadın bu düşünce etrafında birleşmektedir.¹⁶² Aynı zamanda İslami Feminizm temelde Kur’an ve sahihliğine inanılan Sünnet gibi İslami kaynakları esas alarak kadın-erkek eşitliğini İslami bir boyutla ele almaya çalışan bir yaklaşım olarak da yorumlanmaktadır.¹⁶³ İslam’ın kadına değer verme ve kadına biçilen roller bağlamında, İslam’ın kadın hakları konusundaki hassasiyetini ortaya koymaya çalışır. Bundan hareketle kabul görünen İslam’ın ilk olarak “ataerkil” bir din olduğu anlayışına karşı çıkararak gerekçelerini ortaya koymakla bu hareketin yapı taşlarını oluştururlar. Zahra Ali, İslam’ın

¹⁵⁷Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, s. 94.

¹⁵⁸ İmam Gazali, *Nasihati’l-Mülük*, çev. Osman Şekerci, Büyüyenay, 2020.

¹⁵⁹Bu kusurlar; Kadınların adet görmesi, doğum yapması, anne babadan ayrılıp yabancı birine eş olarak verilmesi, lohusalıkta kirlenmek, miras paylarının az olması, boşanmamaları kendi rızalarıyla olmaması, tek eş ile sınırlı kalmaları, örtülü olmak zorunda olmaları, tek kadının şahitliğinin kabul edilmemesi, kendi başlarına dışarı çıkamamaları, erkekler gibi Cuma, bayram gibi önemli ibadetleri yapmamaları, yönetici olarak kabul edilmemeleri, kocaları öldükten sonra iddet sürelerinin olması gibi şeylerdir. Gazali dindeki bu yasaklanan şeylerin kadınları cezalandırmak için var olduklarını iddia etmektedir. Cemile Kadivar, *Zen: Kadın*, çev. Asiye Tıgılı, İstanbul: Mana Yayınları, 2014, s. 83.

¹⁶⁰ Şişman, *Küreselleşmenin Pençesi*, s. 61.

¹⁶¹ Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, s.145.

¹⁶² Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s. 134.

¹⁶³ Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, s. 127.

ataerkil bir din olmadığı gerçeğini bazı hadis kaynakları ile ortaya koymaya çalışır.¹⁶⁴ Bu konudaki eleştirilere Wedud, “Her kelime kullanıldığı çerçevenin sınırları içinde ele alınmalıdır” yorumunu getirerek İslam’ın kendisine getirilen eleştirilere karşı doğru yorumlar getirilmesi gerektiğini ve İslam’ın ilk ortaya çıktığı dönemi ve sonrasındaki süreci karşılaştırarak kadının konumu konusunda yerinde tanımlamalar yapılmasını söyler. Bundan hareketle İslami feministlerin neredeyse tamamı İslami uygulamalar ile Arap kültür birikiminin birbirinden ayrılması gerektiğini ve yapılan tespitlerin bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini vurgularlar. İslam’ı Arap kültürünün gölgesinden kaldırarak kendi konjonktüründe değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizilir.¹⁶⁵ Böylelikle İslami feminist düşünce Peygamber döneminde yaşanan ve bunun neticesinde kadını toplum içinde ikincil konuma iten hadisleri kabul etmemekte ve bazı konu başlıklarını gündeme getirerek bu konular üzerine kaynakların doğru bir şekilde okunması için tartışmalar oluşturmuştur.¹⁶⁶ Margot Badran’a göre ise İslami feminist düşünce İslami paradigmayı esas alır ve Kur’an’ın izini takip ederek, kadın ve erkek ilişkilerinde hukuk ve adaletin tesisi için çalışmaktadır. Aynı zamanda İslami feminist düşüncenin ana hedefi İslam’ı içeriden bir gözle yeniden okuyarak bu okumalar doğrultusunda Müslüman kadınların sorunlarına cevap aramaktır.¹⁶⁷

3.2. İslami Feminizmin Ortaya Çıkışı

İslami feminist düşünce, 1990’lı yıllarda ilk kez adından söz edilen bir kavram olarak ortaya çıkmıştır. Afsaneh Najmabadeh ve Ziba Mir-Hosseini’ye göre, bu kavramın ilk olarak İran’da yayınlanan *Zanan* dergisiyle tanıtıldığı belirtilmektedir. Aynı zamanda Afsaneh Najmabadeh 1994 yılında Londra Üniversitesi School of Oriental and African Studies’de gerçekleşen bir konuşmasında feminizm ve din arasındaki ilişkiyi açıklayarak “İslami feminizm” kavramını uluslararası bir alanda telaffuz etmiştir.¹⁶⁸ 1996 yılında Suudi akademisyen Mai Yamani, *Feminism and Islam* adlı kitabında bu terimi kullanmıştır.¹⁶⁹ 1990’lı yıllarda Türkiye’de Yeşim Arat, Feride Acar ve Nilüfer Göle gibi akademisyenler

¹⁶⁴ Ali, *İslami Feminizmler*, s. 18. Burada Ali, Müslümanların Medine’ye hicretinin ardından Medine toplumunun kadınlara verdiği değerle entegre olarak benimsediği ve peygamberin de bu değere saygı duyarak onayladığı örneğini vermektedir.

¹⁶⁵ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s.115.

¹⁶⁶ Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, s.138.

¹⁶⁷ Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, s.134-35.

¹⁶⁸ Valentine M. Moghadam, “Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate”, *Signs*, 27/4, (2002), s. 1143.

¹⁶⁹ Aynı zamanda Mia Yamani bu kitabıyla İslami feminist literatüre ilk akademik çalışmayı da kazandırmıştır. Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s. 13.

tarafından Türkiye’de oluşmaya başlayan yeni bir feminist paradigmayı tanımlamak için de bu kavramı kullanmışlardır.¹⁷⁰

İslami feminizm kavramı için pek çok tanımlama yapılmakla birlikte Ziba Mir-Hosseini’ye göre İslami feminizm “İslami bir çerçevede eşitliği savunan yeni bir cinsiyet söylemi” ifade¹⁷¹ ederken Badran’a göre “İslami bir paradigma dahilinde ifade edilen feminist bir söylem ve uygulamadır. Anlayışını ve yetkisini Kur’an’dan alan İslami feminizm, tüm varlıklarıyla kadın ve erkekler için hak ve adaleti amaçlar.”¹⁷² Zahra Ali ise İslami feminizmi “Müslüman kadınların İslam dini çerçevesinde cinsiyet eşitliği talep etme hareketi” olarak nitelendirmektedir.¹⁷³

İslami feminizmin en başat sorunu, ontolojik olarak varlığının sorgulanmasıdır. “İslami feminizm mümkün mü?”¹⁷⁴ sorusu İslami feminizmin gündeme geldiği ilk andan itibaren tartışlagelmiştir. Bu tartışmalara neden olan etmenlerden biri ise adlandırmadaki karmaşıktır. İslami feminizm literatürde; “İslamcı feminizm/feminist, İslamcı kadın hareketi, İslami feminizm/feminist, İslami kadın hareketi, İslami kadın hareketliliği, Müslüman feminizmi/feminist, Müslüman kadın hareketi, dindar feminist, dindar kadın hareketi, türbanlı feminist, türbancı feminist, başörtülü feminist”¹⁷⁵ gibi pek çok ifadeyle yer almaktadır. Bu ifadelerin çeşitli olmasının ana sebebi “İslam ve “feminizmin” yana yana gelerek oluşturduğu birlikteliktir. Bu birliktelik bazı Müslüman kadınlar tarafından eleştirilirken aynı zamanda “seküler” bir yapılanma ile kurulan feminizm savunucuları tarafından da eleştirilmiştir.

İslami feminist düşüncenin feminizmle ortak bir zeminde oturması ve aynı noktada birleşebilmesi için önemli kıstaslar vardır. Örneğin kendini İslami feminist olarak tanımlayan birçok isim feminizmin İslam ile ne kadar uyumlu olup olmadığı konusuna

¹⁷⁰ Badran, “İslami Feminizm: Nedir?”, s. 39. Aksu Bora’ya göre 1989 yılında Türkiye’de ilk kez Müslüman kadın ve feminizm yan yana kullanılmış fakat “öyle şey olmaz” ifadeleri ile karşılık bularak çeşitli tartışmalara sebep olmuştur. Müslüman bir kadının hem dindar olarak kendini tanımlaması hem de feminizmi savunması birçok feministe göre sorunlu bulunmuştur. İslam ve feminizmin yan yana getirilmesi konusu Hidayet Şefkatli Tuksal, Aksu Bora, Mualla Gülnaz gibi kadınlar tarafından tartışılmıştır. Ancak yine Aksu Bora’ya göre bu tartışmalar farklı kulvarlara çekilmiş, İslam ve feminizmin yan yana gelmesi sorgulanarak Müslüman kadınların sorunları görmezden gelinmiştir. “Feminizmin kendisine ilişkin” bir soru olmaktan çıkan bu tartışmalar sonucunda Müslüman feministler kendi yollarını farklı bir yöne doğru çizerek, “seküler” feminist düşünceden ayrılmıştır. Aksu Bora, *Feminizm Kendi Arasında*, s. 27.

¹⁷¹ Ziba Mir-Hosseini, “Muslim Women’s Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism.” *Critical Inquiry*, 32, (2006) s. 629-30.

¹⁷² Badran, “İslami Feminizm: Nedir?”, s. 37.

¹⁷³ Ali, *İslami Feminizmler*, s. 23.

¹⁷⁴ Ahmadi, “Islamic Feminism in Iran: Feminism” s. 35.

¹⁷⁵ Harun Tunç, “İslamcı Feminizm: Kavramsal Bir Tartışma”, *Antakiyat/ Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2, (2018), s. 236.

eğilmektedir. Neslihan Akbulut'un: "Feminist ideallerle İslami ideallerin çakıştığı yerde benim için referans İslam olur"¹⁷⁶ ifadesinden de anlaşılacağı üzere İslam ve feminizmin bir arada bulunma koşullarından biri de İslam'a entegre ve uyumlu bir feminizm düşüncesidir. Ziba Mir Hosseini ise İslami feminizmin meşruiyetini İslam'dan aldığı ve bu sınırları çiğnememek kaydıyla geçerliliğini koruyacağını altını çizmektedir. İslami feminist ifadenin ilk kez kullanıldığı yer olarak kabul edilen *Zanan* dergisi editörleri ise Batı kaynaklı feminizme açık olduklarını dile getirmişlerdir. Yine *Zanan* yazarlarından olan Afsaneh Najmabadi de İslami feminizm düşüncesinin seküler ve dindar feminizmin arasında bir diyalog köprüsünü oluşturacak reform girişimi olarak nitelendirmektedir.¹⁷⁷ Moghadam "İslami feminist" kavramının oryantalist bir bakış açısına sahip olduğunu vurgulayarak bu kavramı kullanmayı ve kendini "İslami feminist" olarak tanımlamayı reddetmektedir.¹⁷⁸ Bu ayrışma şu şekilde kategorize edilebilir: İslami feminizm kavramını açıkça kullanıp aktif olarak çalışmalar yürüten; Afsaneh Najmabadi, Ziba Mir-Hosseini, Margot Badran, Miriam Cooke ve Naeem Jeenah, İslam ve feminizm kavramlarını kategorik olarak ayrı tutup kendi kadın odaklı çalışmalarını "İslami feminizm" olarak tanımlayan; Zeenath Kausar, Haideh Moghissi, Reza Afshari ve Fatima Sedat, ortaya koydukları çalışmaları İslami feminizme yönelik yapmasalar da İslam'da kadının konumu üzerine eleştirel okumalar yapan; Kecia Ali, Fatima Mernissi ve Leila Ahmed, son olarak "feminist" tanımlamasını reddederek İslam'da kadın konusu üzerine eğilen; Amina Wadud ve Asma Barlas gibi araştırmacılar İslam ve feminizm kavramının terminolojik sorununa ilişkin farklı yorumlar geliştirmişlerdir. Bu grupta ismi sayılan bazı araştırmacılar kendilerini İslami feminist¹⁷⁹ olarak tanımlamasalar da İslami feminizmin, Müslüman kadınlar için bir alternatif ve yasal bir feminist yaklaşım olarak yorumlamışlardır.¹⁸⁰

İslami feministlerin birçoğu Batı merkezli feminizmin kadın sorunlarına yönelik önerdiği çözümleri reddetmektedir. Bu reddedişler Batı merkezli düşüncelerin seküler bir

¹⁷⁶ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s. 144.

¹⁷⁷ Aktaran: Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s. 147.

¹⁷⁸ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s. 134.

¹⁷⁹ Aynı zamanda daha iyi anlaşılabilmesi için İslami feminizm üzerine çalışmalar yürüten entelektüeller özetle şöyle sıralanabilir; İran'da, Ziba Mir Huseyni ve Şehla Şirket; Fransa'da: Zahra Ali, Hannan Kerimi, Nedila Bay, Melike Hamidi ve Esmahan Şuder. Amerika Birleşik Devletleri'de: Amine Wedud, Asma Barlas, Leyla Ahmed, Kecia Ali ve Esra Numani, Fas, Tunus ve Cezayir'de: Esmâ Lamrabat, Büşra Lağzali, Amal Karami, Zeyneb Maadi, Selva Balhac Salih ve Feride Bennani. Mısır'da: İslami feminist düşünceye katkıda bulunan, Müna Ebu Fadl, Ümeyme Ebubekir, Mülki Şermani, Fatma Hafız, Rende Ebubekir, Merve Şerefüddin ve Emami Salih; Suudi Arabistan'da: Süheyla Zeynelabidin Hammad ve Menal Şerif. Son olarak Türkiye'de: Konca Kuriş, Hidayet Şefkatli Tuksal, Berrin Sönmez, Rümeyza Çamdereli, Feyza Akınerdem ve Hüda Kaya. Şuradan toparlandı: Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*.

¹⁸⁰ Hatice Aktaş, *Türkiye'de Feminizme İslami Yaklaşımlar*, s. 45.

bakış açısına sahip olması, kendi eksenlerinden kadınların sorunlarına çözüm üretmesi ve “öteki” kadınlara karşı tutumunun dışlayıcı olması gibi nedenlere dayandırılmaktadır.¹⁸¹ Ayşe Güç, “İslamcı feminist” ya da “İslamcı kadın” gibi ifadelerin Doğulu ya da üçüncü dünyalı terimleri gibi sonradan üretilmiş ve dışarıdan dayatılmış kavramsallaştırmalar olduğunu savunur. Güç’e göre feminizmin kapsayıcılık ilkesine aykırı olan bu adlandırma, sorunludur. Müslüman kadınlar arasındaki sosyal, kültürel ya da tarihi farklara dikkat edilmeyerek atfedilen bu isimlendirmeler hatalı sonuçlar doğurmaktadır. Bunun yanı sıra kendini İslami feminist olarak görmediği halde İslam kültürü içinde yaşadığı için “İslamcı feminist” olarak nitelendirilen kadınlar, bu genellemelerden rahatsızdır.¹⁸² Aynı zamanda Nazife Şişman için İslam dünyası içinde kadın konusu Doğu/Batı farkının daha da belirginleştiği bir alandır. Bu anlayışa göre kadının toplum içindeki konumu belirlenirken daha çok Batı kaynaklı terimlerin kullanılması ve Doğu’nun geri kalmışlığı üzerine türetilen kavramların kullanılmasının bu farkın açılmasında etkili olmuştur. Feminizmin Doğulu kültürlerde kelime olarak tam bir karşılığının bulunmaması ise bu toplumlarca kabul görülmediğinin bir başka boyutudur. Böylelikle Lila Abu-Lughod’un söyleminden hareketle feminizm, kökü dışarda bir kavram olarak Doğu toplumlarında varlığını korumakta zorlanmaktadır.¹⁸³ Ancak Amine Wedud, Asma Barlas, Ziba Mir Hosseini ve Zahra Ali gibi isimler “İslami sınırlar içinde feminist bir okumanın mümkün olduğunu” öne sürmektedir.¹⁸⁴ Yine Morgat Badran, İslami feminizm ile “laik” feminizm arasındaki ayrımın sanıldığı kadar keskin olmadığını vurgulamaktadır.¹⁸⁵

Esma Binadade’ye göre İslami feminist düşünce ile seküler feminizmin arasında belirli farklar vardır. Bunlar ana hatları ile kesin şekilde ayrışır; tarihsel, düşünsel ve coğrafi. İslami feminizm, feminizme göre çok daha yeni sayılabilecek bir tartışma alanıdır ve yine Binadade’ye göre temelde feminist düşünce seküler bir düşünce yapısıdır. Yine feminizmi ve İslami feminizmi birbirinden ayıran en önemli ayrım coğrafidir. Binadade’ye göre İslami feminizm Doğu ve Batı’da her kıtada kendini var etmeye çalışan ve bu anlamda değişmeyen referanslarla her devlette var olmaya çalışan bir düşüncedir.¹⁸⁶ Aynı zamanda bazı İslami feministler, Müslüman kadınların sorunlarına cevap olarak Batı merkezli feminizm

¹⁸¹ Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, s. 128.

¹⁸² Güç, *Bir Müslüman Kadın Sorunu*, s. 95.

¹⁸³ Şişman, *Küreselleşmenin Pençesi*, s. 61.

¹⁸⁴ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s. 152.

¹⁸⁵ Morgat Badran, “Between Secular and Islamic Feminisms/Reflections on the Middle East and Beyond” *Journal of Middle East Women’s Studies*, 1/1, (2005).

¹⁸⁶ Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, s.136.

görmemektedir ve bunu üç temele dayandırmaktadır: 1) Seküler olmaları, 2) Batı eksenli temellenmeleri, 3) Kendi ideolojilerine yakın kadınların sorunlarını incelemeleri.¹⁸⁷ Bununla birlikte seküler feminizmin, kültürel hiyerarşi ve cinsiyetçilik arasındaki ilişkinin açığa çıkarılması suretiyle makasın daha da çok açılmasına neden olduğu da tartışılmaktadır. İslamcı feminist olarak kendini nitelendiren kişiler ile feminizm arasındaki ilişki bu noktada birbirinden ayrılır. Kendini “İslamcı feminist” olarak adlandıran bir isim olan Yıldız Ramazanoğlu, feminizmin bizzat kendisini “emperyalist feminizm” olarak nitelendirmektedir. Hidayet Şefkatli Tuksal ise bu isim yerine “seküler feminizm” kavramını kullanmayı tercih etmiştir.¹⁸⁸ Nazife Şişman ise kendini “İslami/İslamcı feminist” olarak tanımlamaktan uzak durduğunu bunu bir başkasına anlatırken ne denli zorlandığının altını çizerek kadınların toplumsal konumu ve hakları için görüş beyan etmenin feminizmi ya da İslami feminizmi topyekûn kabul etmek olmadığını vurgulamıştır.¹⁸⁹ Ancak Güç’e göre “günümüzde İslamcı kadın yazarların, kendini İslamcı feminist olarak görmese bile, kadın konusundaki görüşleri ve çalışmaları İslamcı feminist üretime katkı olarak” değerlendirilmektedir.¹⁹⁰ Bu konuda Badran da aynı fikirdedir ve İslami feminist olup olmadığına bakılmaksızın, İslamcı feminist literatüre katkıda bulunan, kadın ve İslamcı hareketler konusunda tartışmaya katılan Müslüman kadınlar, İslami feminist üretim içine dahildir.¹⁹¹

Çalışmanın geride kalan bölümlerinde de bahsedildiği üzere Batı’nın Doğu üzerindeki oryantalist bakış açısı Doğulu/Müslümana kadınlarca oldukça eleştirilmiştir. Feminizmin köken olarak Batılı ve emperyalist bir geçmişe sahip olduğu yönündeki tezler, feminizme olan bakış açısını da değiştirmiştir. Kadınlar Batı’nın; Doğulu kadınları kurtarılması gereken bir nesne olarak görmesi; kadınların görünüş itibarıyla Batı’ya öykünerek ancak gelişmişlik seviyesine ulaşabilecekleri; “geri” Müslüman geleneklerinden kurtarılmaları gerektiği gibi söylemleri¹⁹² Doğulu kadınların feminizme karşı mesafeli bir

¹⁸⁷ Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, s.128.

¹⁸⁸ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s. 141-142.

¹⁸⁹ Şişman, *Küreselleşmenin Pençesi*, s.82. Bunun yanı sıra Türkiye’de kendini feminist olarak tanımlamayan fakat feminizmi bir kaynak olarak gören ve kadın sorunu için İslami bir çerçevede feminizmin kaynaklarından yararlanan bazı kadın aktivistler de vardır. Bunlar; Mualla Gülnaz Kavuncu, Hafsa Fidan, Yıldız Ramazanoğlu, Fatma Bostan Ünsal, Ayşe Böhürler, Cihan Aktaş, Nihal Bengisu Karaca ve Seher Bayar Akçınar’dır. Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s. 159. Bunun yanı sıra feminizmi kadın meselesinde bir çözüm olarak görmeyen ve tamamen reddeden araştırmacılar da şöyledir; Nazife Şişman, Özlem Albayrak, Hülya Şekerci, Ayla Kerimoğlu, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu. Tunç, “İslamcı Feminizm: Kavramsal Bir Tartışma” s. 238.

¹⁹⁰ Güç, “İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları”, s.654.

¹⁹¹ Margot Badran, “Understanding Islam, Islamism, and Islamic Feminism”, *Journal of Women’s History*, 13/1, (2001), s. 50.

¹⁹² Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fanteziler*, s. 130.

tutum sergilemesine de neden olmuştur. Cihan Aktaş geliştirilen oryantalist feminist dili şu şekilde tanımlamaktadır:

“Oryantalist feministler Doğulu kadını, esaretten kurtulmak için Batının yolunu gözleyen tutsaklar olarak tahayyül ve tasvir etmektedirler. Bu tür bir feminizmin Batı’nın Doğu’ya yönelik güç kullanımının bir parçası olduğu söylenebilir. Roksana Behramitaş, bu bağlamda bir işlev gören feminizmin, kendi temel ilkeleri ile zıtlığı görüşünde: Özgürlük ve eşitlik talebi hareketi olan feminizm bu durumda, özgürlüklere karşı emperyalist bir özellik göstermektedir.”¹⁹³

Aynı zamanda Nazife Şişman’a göre Müslüman çoğunluklu ülkelerde feminizm, modernizmin bir ürünü olarak değerlendirilmektedir. Bir kesimin İslam’da kadın haklarının var olduğunu ve modernizmle bu hakları yeniden tartışmaya gerek olmadığını düşünmeleri modernizme karşı defansif bir tutum sergileyerek yoruma kapalı bir üslubun gelişmesine neden olmuştur.¹⁹⁴ Bunun sonucu olarak Müslüman ülkelerde kadınların toplumsal sorunları kullanarak cinsiyet eşitsizliğine feminist bir yaklaşım yapmak istemeleri ihanet olarak yorumlanmış ve Müslüman kadınlar Leyla Ahmed’in ifadesi ile “ihanet ve ihanet arasında” bir seçimle karşı karşıya kalmıştır.¹⁹⁵ Böylelikle kadınlar içinde rollerinin kısıtlandığı baskıcı rejimlere karşı bir tepki ortaya koyarken dışarda da Batının modernizm algısına yönelik farklı tepkiler geliştirmiştir.

3.3. İslami Feminizmin Gelişimi: Bir Hareket Olarak İslami Feminizm

Gerek kadın hakları özelinde gerekse “farklı kadınlar” olarak nitelendirilen ve kadınlar arasında ulus-aşırı bağları kuvvetlendirmek ve haklarının teslim edilmesi için önemli adımlardan biri olan ve her türlü ayrımcılığı reddeden uluslararası bir sözleşme olarak kabul edilen CEDAW¹⁹⁶ (Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Uluslararası Sözleşmesi) 1979 yılında imzalanmıştır. CEDAW farklı kültür, gelenek ve inanışa sahip olan kadınların bir dayanışma atmosferi oluşturarak sadece “kadın” olarak var olma düşüncesini kuvvetlendirmiş ve dünya üzerindeki kadın örgütlenmelerinin artmasını sağlamıştır. Aynı zamanda 1995 yılında Pekin’de gerçekleşen Dördüncü Dünya Kadın Konferansı, ulus-aşırı ülke ve kültüre ait kadınlar arasında bir bağ oluşturduğu bu ülkelerdeki örgütlenmelerin ehemmiyetinin anlaşılması için ilk adım olarak da değerlendirilir. Bu adım

¹⁹³ Cihan Aktaş, *Yakın Yabancı*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018, s.164.

¹⁹⁴ Şişman, *Küreselleşmenin Pençesi*, s. 61

¹⁹⁵ Aktaran: Ziba Mir-Hosseini, “Muslim Women’s Quest for Equality” s. 639.

¹⁹⁶ Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women

İslami feminist kadınların da kendilerini ifade edebildikleri bir alan oluşturması açısından oldukça önemlidir.¹⁹⁷

İslami feminizmin farklı ülkelerdeki Müslüman kadınlar tarafından bilinip benimsenmesi için bu konuda yapılan konferans ve sempozyumlar önemlidir. İslami feminizm Mısır, İran, Malezya gibi ülkelerde etkinliğini arttırırken Avrupalı kadınlar tarafından gelişimi desteklenmiştir. İslami feminizm çalışan isimlerin yanı sıra, İslami Feminizmin sağlam bir zemine oturması için çalışan belirli teşkilatlar vardır.

Salt İslami feminist olarak kabul edilen ilk kurum İslam'da Kız Kardeşler Teşkilatı'dır. (Sisters in Islam, SIS) Müslüman kadınların haklarını savunmayı amaçlayan bu teşkilat 1987 yılında Malezya'da kurulmuştur. SIS, kadın erkek eşitliğine eğilerek buna kanıt olarak öne sürdükleri ayetler üzerine çalışmalar yapmış, aile içinde kadın ve erkeğin eşitliğini ayetler üzerinden ortaya koymaya çalışarak tefsir çalışmalarına öncülük etmiştir.¹⁹⁸ Kur'an'ın kadın merkezli okunması, İslam hukukunun ve aile hukukun yeniden gözden geçirilerek yorumlanması üzerine tartışmalar yürüten SIS'in 2009 yılında Malezya'da düzenlediği *Musawah*¹⁹⁹ olarak adlandırdığı "İslam'da Aile Hukuku Reformu Araştırma ve Savunuculuk adlı toplantı, WLUML, Women's Learning Partnership, Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality ve Coalition for Sexual and Bodily Rights in Muslim Societies gibi çeşitli grupların da katılımıyla gerçekleşmiştir.²⁰⁰ Bu toplantı, katılımcıların koordinasyon sağlamak için bir araya geldiği ve çeşitli konuları ele almayı amaçladığı bir platformdur. Ancak Tuksal tarafından yapılan değerlendirmede, toplantının İslami gündemden uzak olduğu ve Batı merkezli bir bakış açısıyla belirlendiği ifade edilmiştir. Bu eleştiride, toplantının önceliklerinin ve gündeminin Batı'nın perspektifinden belirlendiği ve İslam dünyasının gerçek ihtiyaçlarına uygun olmadığına vurgu yapılmıştır.²⁰¹

¹⁹⁷ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s. 123.

¹⁹⁸ Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, s. 264.

¹⁹⁹ Arapça "eşitlik" anlamına gelen *Musawah* daha sonra özerk bir kuruluş olarak Müslüman dünyada kadın sorunlarına cevap aramaya başlamış ve internet ağı üzerinden de tartışmalarını sürdürmüştür. Daha geniş bilgi için bkz. Musawah, <https://www.musawah.org/about/> (e.t.: 18 Ekim 2024) Bunun yanı sıra Ziba Mir-Hosseini Musawah'ın toplanmasını ve vizyonunu şu şekilde açıklamıştır; "Bu toplantı, Musawah adını verdiğimiz hareketin vizyonunu, ilkelerini ve kavramsal çerçevesini belirlemekle görevlendirilen bir planlama komitesinin kurulmasına yol açtı; amacımız reform için yeni bir strateji geliştirmektir. İslami öğretileri, evrensel insan hakları yasalarını, ulusal ve anayasal eşitlik garantilerini ve Müslüman bağlamlarda kadın ve erkeklerin yaşadığı deneyimleri birleştiren bir çerçeve geliştirmek için akademik çalışmaları aktivizmle bağdaştırmayı hedefledik." Mir-Hosseini, "The Challenges of Islamic Feminism" *Gender a výzkum / Gender and Research*, (20/2), 2019, s.114.

²⁰⁰ Toplantıya Türkiye'den sadece "Başkent Kadın Platformu" nu temsilen Zeynep Şenal katılmıştır. Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s.130

²⁰¹ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s.131.

Bunun yanı sıra yapıları içinde İslami feminist düşüncesine sahip unsurlar barındıran kuruluşlar da vardır. Bunlardan biri de “Kadın ve Hafıza Formu” dur. Kadın ve Hafıza Formu, 1995 yılında kurulmuş ve kadının her alanda konumunu iyileştirmek için çalışmalar yürütmüşlerdir. Bunun yanı sıra “Müslüman Hukukları Hakimiyetindeki Kadınlar Ağı” 1984 yılında kurulmuş ve Cezayir, Fas, Sudan, İran, Moritanya, Tanzanya, Bangladeş ve Pakistanlı 9 kadının bir araya gelmesiyle oluşan “Müslüman Hukukları Hakimiyetindeki Kadınların Çalışma Komisyonu”nun devamıdır. İçinde İslami feminist düşüncenin unsurlarını barındıran bir diğer oluşum da “Feminist Araştırmalarına Bakış Forumu”dur. Bu form, Mısır feminizm hareketini Ortadoğu’da ve Afrika üzerinde sürdürmeyi planlayarak kadınların kamusal alandaki görünümü, toplumsal cinsiyet, feminist bilinç, cinsel şiddet gibi konular üzerine çalışmalar yapmıştır. Kadınlar, Müslüman çoğunluklu yaşanan yerlerdeki haklarını gözetmek ve hukuksal olarak uğradıkları haksızlıkları dile getirmek için mücadele etmiş ve 70 ülkeye yayılmıştır.²⁰² Müslüman kadınlar arasında kurulan: Women Living Under Muslim Laws (WLUML), Sisters in Islam (SIS)²⁰³, Muslim Women’s Network (MWN)²⁰⁴, Revolutionary Association of the Women of Afganistan (RAWA)²⁰⁵, Women’s Islamic Initiative in Spirituality and Equality (WISE)²⁰⁶, International Union of Muslim Women ve Arab Women’s Solidarity gibi örgütler ise 1980’lerden itibaren Müslüman kadınların faaliyet alanlarını genişletmiştir.²⁰⁷

²⁰² Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, s.265-66.

²⁰³ SIS, 2014 yılında başlamış olduğu “Küresel Güney”de Dini Temelcilikler ve Cinsel ve Üreme Sağlığı ve Hakları” adlı bir araştırma projesini 2018 yılında tamamlamıştır. SIS, halihazırda çalışmalarına devam etmekte ve kadına yönelik şiddet, Müslüman aile hukuku, evrensel insan hakları ve aşırılığın kadınlar üzerindeki etkisi gibi pek çok konuyu gündeme getirmeye devam etmektedir. “SIS, Our Story”, <https://sistersinislam.org/who-we-are/> (e.t.: 18 Ekim 2024)

²⁰⁴ Güncel olarak İslami feminizm çerçevesinde çalıştığını beyan eden kuruluş, 2003 yılında kurulmuş ve şu an aktif olarak Müslüman kadın hakları için çalışmalarını sürdürmektedir. Daha fazla bilgi ve çalışmaları için bkz. <https://www.mwnuk.co.uk/> (e.t.: 18 Ekim 2024)

²⁰⁵ 1977 yılında Afganistan’da Meena Keshwar Kamal liderliğinde kurulmuştur. Afganistan’daki kadın haklarına yönelik çalışmalar yürütmüş ancak aktif çalışmalar konusunda yetersizdir. Bkz. <http://www.rawa.org/index.php> (e.t.: 18 Ekim 2024)

²⁰⁶ Kadın haklarına İslami bir çözüm üretme gayesinde olan WISE, aktif olarak Müslüman dünyadaki kadın soruna yoğunlaşmakta; çoğulculuk, eşitlik ve adalet temelli değerleri ile bu alanda faaliyetlerine devam etmektedir. WISE, İslam’ın cinsiyet, ırk, milliyet vb. fark etmeksizin insanların onur ve haklarına sahip olması gerektiğini ve Kur’an insan eşitliği konusundaki hassasiyeti üzerine eğilerek; “Tabandan yukarıya doğru bir taban hareketi olarak çalışmanın, çeşitli gruplar ve insanlar arasında çoğulculuğun gelişmesine yardımcı olacağına ve bir araya geldiklerinde dünya çapında Müslüman kadınlara eşitlik getirip İslam hukukuna dayalı adaleti tesis edebileceğine inanıyoruz” vizyonu ile çalışmalarına devam etmektedir. Kuruluş hakkında daha fazla bilgi ve güncel çalışmaları için bkz. <https://www.wisemuslimwomen.org/> (e.t.: 18 Ekim 2024)

²⁰⁷ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s.123.

Bu anlamda önde gelen ve kuruluşu itibariyle geniş mecralara yayılan bir örgüt de 1984’de kurulan Women Living Under Muslim Laws’dır (WLUML).²⁰⁸ WLUML, Kur’an’ın yeniden yorumlanması, kadın merkezli bir şekilde yeniden okunması gerektiğini savunarak, kadının ikincil bir konuma getirilmesinde İslam hukukun gerekçe olarak sunulmaması gerektiğini vurgular. Bu örgüt aynı zamanda ilk İslamcı feminist internet platformu olarak kabul edilmektedir. Moghadam’a göre bu örgüt, “Ortadoğu’da demokratikleşme hareketlerini destekleyen en önemli kuruluşlardan biridir.” Fakat Kandiyoti’ye göre bu örgütün daha çok İslam ülkelerinde yaşayan kadınlar tarafından değil, ABD ve Avrupa’da yaşayan kadınlar tarafından kurulması, örgütün Müslüman kadınların ve İslam ülkelerinde yaşayan kadınların sorunlarından uzak kalmasına neden olmuştur.²⁰⁹

İslamcı kadın platformları arasında önde gelen isimlerden biri Women’s Learning Partnership (WLP)’tir.²¹⁰ 2000 yılında kurulan bu örgüt, Sisterhood is Global Institute (SIGI)²¹¹ içindeki bir kadro tarafından kurulmuş olup Müslüman kadınları feminist bir perspektifle bir araya getirme amacı taşır. Müslüman çoğunluklu ülkelerdeki kadınlarla etkileşimi arttırmayı hedefleyen WLP, bu bağlamda çalışmalarını sürdürmektedir. Bununla birlikte İslamcı kadınlar arasında önemli olan diğer örgütler arasında Muslim Women’s Associations of Nigeria (Nijerya Müslüman Kadınlar Birliği) (FOMWAN),²¹² Şirin Ebadi ve Mihrangez Kar tarafından kurulan *Nisa Meydaan* (Kadın Alanı) ve Ortadoğu’da etkili olan *Rahima* Vakfı (Endonezya) ve Sisters Arabic Forum (Yemen) gibi kuruluşlar da bulunmaktadır. Bu örgütler, kadınların İslami kimlikleriyle uyumlu bir şekilde haklarını savunmak ve toplumsal değişim için çalışmak gibi çeşitli amaçlar doğrultusunda faaliyet göstermektedir.²¹³

İslami feminist düşüncüyü kamuoyuna duyuran ve daha fazla muhatabının oluşması için etkili olan girişim ise uluslararası düzenlenen ve İslami feminizmin, feminizm,

²⁰⁸ 1984 yılında farklı ülkelerdeki kadınlar tarafından kurulmuştur. Müslüman kadınların eşitlik ve hakları için bireysel ya da kolektif mücadelelerini güçlendirmek amacıyla faaliyetlerini sürdürmektedir. Kuruluşun güncel faaliyetleri ve hakkında daha geniş bilgi için bkz. <https://www.wluml.org/> (e.t.: 18 Ekim 2024).

²⁰⁹ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s. 125-127.

²¹⁰ 2000 yılında kurulan platformun kurucusu Mahnaz Afkhami’dir. Afrika ve MENA bölgesindeki kadın hakları üzerine çalışmalar yürüten kuruluş, bu konuda birçok toplantı, eğitim ve danışmanlık ile varlığını devam ettirmektedir. Platform hakkında daha geniş bilgi ve güncel faaliyetleri için bkz. <https://learningpartnership.org/> (e.t.: 18 Ekim 2024).

²¹¹ Sisterhood is Global Institute (SIGI)’de çalışmalarına aktif olarak devam eden bir kuruluştur. 1984 yılında Robin Morgan ve Simone de Beauvoir tarafından kurulan SIGI 2015 yılında Frontline Women’s Fund ile entegre olarak faaliyetlerine devam etmektedir. Afrika başta olmak üzere Müslüman çoğunluklu ülkelerdeki temsilcilikleriyle küresel anlamda faaliyet sürdürmektedir. Kuruluş hakkında daha fazla bilgi almak ve güncel faaliyetleri için bkz. <https://frontlinewomensfund.org/sisterhood-is-global-institute/> (e.t.: 18 Ekim 2024).

²¹² Kuruluşun güncel faaliyetlerine ulaşamamıştır.

²¹³ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s.132.

küreselleşme, post kolonyalizm arasındaki geçişi anlamak ve anlatabilmek için bir aracı olan toplantılardır. İslami feminizmle alakalı yapılan ilk sempozyum Dünya Kadınlar Günü faaliyetleri kapsamında 2004 yılında Brüksel’de gerçekleşen “İslami Feminizm: Farklılıktan Gerçeğe” adlı sempozyumdur.²¹⁴ Toplantılar daha sonra “Uluslararası İslami Feminizm Kongresi” olarak 2005, 2006, 2008 Barselona’da ve 2010 yılında Madrid’de gerçekleşmiştir. Bunlardan 2005 yılında Barselona’da gerçekleşen “Birinci İslami Feminizm Kongresi” İslami feminizmin kavramsal olarak tartışıldığı ilk toplantı olarak kabul edilmektedir. Bu toplantıda temelde dört ana başlık üzerinde konuşulmuştur. İlk olarak, Kur’an’ın günümüz bağlamında yeniden yorumlanması gerekliliği ele alınmıştır. İkincisi, kadınların topluma katılımını öne çıkaran konular, örneğin camilerdeki konumları ve mülkiyet hakları gibi konuların iyileştirilmesi üzerinde durulmuştur. Üçüncü olarak, feminizmin daha kapsayıcı ve geniş bir perspektiften ele alınması tartışılmıştır. Son olarak, İslamcı feministlerin ve diğer feminist grupların hem kendi içlerinde hem de diğer feminist gruplarla iletişimlerini güçlendirecek internet ağlarının genişletilmesi talebinde bulundukları gözlemlenmiştir. İkinci toplantıda kadınlar, bir öncekinde ele alınan konulara ek olarak, geleneksel yasaların İslami bir kabul olarak görülmemesi gerektiği üzerinde durmuştur. Bu toplantıda, İslam adına ve değişmez kurallar olarak aktarılan şeylerin yanlışlığını vurgulayan bir perspektif benimseyen kadınlar ayrıca, dinsel söylemlerin erkek eliyle genişletildiği ve bu kabullerin Allah’ın yasası olmadığını da vurgulamıştır. Kadınlar, bu toplantıları takip eden üçüncü ve dördüncü toplantılarda da küreselleşme, kültür, İslam ve sufizm gibi konuları ele almışlardır. Bu toplantılarla -İslami feminist- kadınlar, uluslararası bir platformda kendilerini ifade etme şansı bulmuş ve söz sahibi olmuşlardır.²¹⁵

2012 yılında Kahire’de “Feminizm ve İslami Bakış: Epistemoloji ve Reform İçin Yeni Ufuklar” başlıklı bir sempozyum düzenlenmiştir. Bu etkinlik, *el-Mer’a ve’z-Zakire* (Kadın ve Hafıza Forumu)²¹⁶ ile Danimarka Mısır Diyalog Enstitüsü’nün iş birliğiyle gerçekleştirilmiş ve Dr. Ümeyme Ebubekir’in danışmanlığında organize edilmiştir. Sempozyumda, İslam ve feminizm arasındaki ilişkiler, epistemolojik bakış açıları ve reform önerileri tartışılmıştır.²¹⁷

²¹⁴ Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, s. 259.

²¹⁵ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s. 135.

²¹⁶ 1995 yılında kurulan Kadın ve Hafıza Forumu, toplumsal cinsiyet konularını ele alan üyeleri arasında İslami feministlere de yer veren seküler bir forumdur. Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, s.265.

²¹⁷ Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, s. 262.

3.4. Yeni Bakış Açıları: Tefsir ve Fıkıh Çalışmaları

Zahra Ali İslami feminizmi “İslam’ın kaynaklarını okumak ve yeniden okuma çağrısında bulunmak” olarak tanımlayarak İslami feminizmin düşünsel planını şu şekilde çizmektedir; 1) Kaynaklardan, eşitlik ve adalet temel alınarak, cinsiyetçi söylemlerin çıkartılması amacıyla fıkıh çalışmalarının gözden geçirilip tefsir yorumlarına başlanması gerektiği. Fıkıh çalışmaları için önde gelen isim Ziba Mir Hosseini ve Azizah al- Hibri’dir. 2) Müslüman kadınların tarihlerinin yeniden yazılarak, İslam tarihindeki konum ve statülerinin gözden geçirilmesi. Bunu yaparken öncelik kadınca ve feminist bir bakış açısıyla yeniden düzenlemelerdir. 3) Dünya üzerindeki eşitliği sağlamak için temel prensip olarak tevhid inancını almak ve bir kural olarak değil “yol” olarak şeriatı yoğunlaşmak ve neticesinde kadınca ve feminist bir bakış açısını geliştirmektir. İslami feminizmi ve kadın eşitliğini İslam’ın adalet ve eşitlik prensibine uygunluğu açısından sorgulayarak ve gelenekselci Müslüman düşüncesine yeni bir bakış açısı geliştirmeyi hedeflemişlerdir.²¹⁸

Cemalettin Afgani ve Muhammed Abduh, kadın konusunun da dahil olduğu birçok konu üzerine eğilerek Kur’an ve sünnet bağlamında İslam’ın yeniden düşünülmesini öneren ve eskiye dayalı geleneksel düşüncenin kutsallaştırılmaması konusunu gündeme getirerek bu alanı tartışmaya açan kişilerdir. Bu iki düşünürü göre tarih boyunca gelişmiş olan İslami içtihat ve kanun yani *fıkıh* ve Kur’an’da vahyedilen ve Tanrı tarafından belirlenen hukuk *şeriat* birbirinden farklıdır.²¹⁹

Bu konuda önemli bakış açısı da Fatima Mernisi tarafından oluşturulmuştur. Mernissi fıkıh ve şeriat ayrımına dikkat çeker ve ona göre şeriat değişime uğramaz ama fıkıh kuralı zaman içinde değişime açıktır. Mernissi’ye göre; “şeriat (vahyedilmiş hukuk, kelimenin tam anlamıyla “yol”) Hz. Muhammed’e vahyedilmiş Tanrı’nın iradesinin bütünüdür. Fıkıh-hukuk bilimi, kelimenin tam anlamıyla “anlama” yani Kur’an ve Sünnet’ten yasal kuralları ayırt etme ve çıkarma insan çabasının sürecidir. Başka bir deyişle, şeriat kutsal, evrensel ve ebedi iken, fıkıh insanidir ve (diğer tüm hukuk sistemleri gibi) değişime tabidir.”²²⁰ Hosseini’ye göre belirli bir yasanın veya yasal kuralın “Şeriat” olduğu iddiası, aslında insan yorumu olan bir şey için ilahi otorite iddiasıdır.²²¹

²¹⁸ Ali, *İslami Feminizmler*, s. 25-26-27.

²¹⁹ Hatice Aktaş, *Türkiye’de Feminizme İslami Yaklaşımlar*, s. 117.

²²⁰ Ziba Mir-Hosseini, “Muslim Women’s Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism.” *Critical Inquiry* 32, (Summer 2006) s. 63.

²²¹ Ziba Mir-Hosseini, “Beyond “İslam” vs “Feminism”, *IDS Bulletin*, 42/1, (2011), s.69.

İslami feminizmin ayırt edici en önemli noktası ve kavramsal olarak dayanan noktalarından biri de şeriat ve fıkıh ayrımıdır. İslami feminist diskuru kabul eden kişiler de şeriatın kutsal ve değişmez olduğuna inanırken fıkıh İslam hukuku alanına bağlayarak insan ürünü olduğunu vurgulamaktadırlar. İslami feministlere göre Vahyi açıklayan bir aracı olarak görünen fıkıh, çoğu zaman erkek tekeliyle şekillendirilmiştir.²²²

İslami feminizm çalışan kadın akademisyenler arasında kendi içlerinde farklı çalışma alanlarına sahip olmalarından dolayı ayrılırlar. Çalışmalarını Kur'an tefsirine yoğunlaşan; Amine Wedud, Rıfat Hasan, Esmâ Barlas, Meysam Faruki, Sadiye Şerh, Nevin Rıza, Emanî Salih gibi isimlerin yanı sıra çalışmalarında fıkıh üzerine yoğunlaşan; Ziba Mir Hüseyini, Kecia Ali, Azize Hibri gibi isimler de vardır. Bunun yanı sıra İslami feminizm düşüncesine katkıda bulunan ve bunun için Hadisleri inceleyen Sadiye Şeyh, Ayşe Şavderi ve Fatma Hafız da önemli isimlerdir.²²³ Fatma Mernisi *Le harem Politique: Le Prophète et les Femmes (Siyasi Harem: Peygamber ve Kadınlar)*²²⁴ adlı kitabında bu hadisler üzerine çalışmıştır. Türkiye'de Mernisi'nin bu çalışmalarına benzer bir çalışma da Hidayet Tuksal tarafından oluşturulmuştur.²²⁵ Türkiye'de İslami feminist tartışmaları ve literatüre yönelik çalışmaları gündeme taşıyan ilk araştırmacı Hidayet Şefkatli Tuksal'dır. Kendisini "Müslüman feminist" olarak tanımlayan Tuksal, 2000 yılında yayımlanan "*Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İz Düşümleri*"²²⁶ adlı doktora çalışmasıyla dikkat çekmiş ve bu çalışması daha sonra kitap haline getirilmiştir. Türkiye'de bu konuda yapılan ilk önemli çalışmalardan biri olan bu çalışmayla Tuksal, İslam dininde hâkim olan erkek bakış açısını eleştirerek, Kur'an ve Hadislerin kadın perspektifinden tekrar okunmasının gerekliliği üzerinde durmuştur.²²⁷

Merve Kütük Kuriş İslami feminist düşünceyi şu üç temel argümanla açıklamaktadır;

1) ontolojik olarak kadın ve erkeğin eşit olması. 2) İslam hukukun da gereği olarak kadın ve

²²²Merve Kütük Kuriş, İslami Feminizm(lerin) İmkân ve Sınırları, *Havle*, <https://www.havlekadin.com/feminist-bilgi/islami-feminizmlerin-imkan-ve-sinirlari/> (e.t.: 18 Ekim 2024)

²²³ Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, s. 133.

²²⁴ Fatima Mernissi, *Le Harem Politique: Le Prophète et Les Femmes*, Albin Michel, 1987.

²²⁵ Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, s. 138.

²²⁶ Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İz Düşümleri*, Otto, Ankara, 2012.

²²⁷ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s. 137. Aynı zamanda Türkiye'de Tuksal'ın ardından bu alana önemli katkı sağlayan isim ise Hafsa Fidan'dır. Hafsa Fidan, Kur'an'da Kadın İmgesi (Hafsa Fidan, *Kur'an'da Kadın İmgesi*, Ankara: Vadi Yayınları, 2006) adlı kitabında Kur'an'ın kadına yönelik imgesel tasvirine yoğunlaşır. Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, 137. Türkiye'de İslami feminist düzlemde giden bir diğer kadın ise Berrin Sönmez'dir. Berrin Sönmez, İslami feminizmin ana tartışma odaklarından olan kavramlık, darb ve diğer konularını tartışmaya açarak İslami feminist bir perspektiften konuları yaklaşmaktadır. (Aktif olarak çalışmalarına devam eden ve İslam'da kadın konuları, toplumsal cinsiyet ve güncel kadın meseleleri üzerine çalışan Berrin Sönmez'in yazıları için bkz. Berrin Sönmez, *Gazete Duvar*, <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazar/berrin-sonmez> (Erişim Tarihi: 19 Ekim 2024)

erkek ilişkilerini yeniden düzenlemek için tekrar bir içtihadın gerekli olduğu. 3) Bilgi üretiminde erkek merkeziliğini yıkarak İslami kaynaklar özelinde kadınlara da eşit ulaşım hakkı tanınmasıdır.²²⁸ Böylelikle yeni çalışma alanları açarak kadın konusunda üretimin bir parçası olarak konumlandırmak hedeflenmiştir. İslami feministler şu yöntemleri takip ederek hareket ederler; 1) İnceleme, 2) çıkarımda bulunma, 3) yapısal ve betimsel analiz, 4) eleştirel karşılaştırma. İnceleme aşamasında belirli bir konu doğrultusunda bir metni inceler ve bunun sonucunda bir çıkarım elde edip bu çıkarımı yapısal ve betimsel analizlerle desteklemektedirler. Bunun sonucunda ulaşılan analizi karşılaştırmalı bir eleştiriye tabi tutarak doğru ve tarafsız bir sonuç elde etmeyi amaçlamaktadır.²²⁹

İslami feminizmin temel argümanı olan Kur'an'ın kadın hakları konusunda geleneksel olarak kabul edilenden çok daha ilerde olduğu düşüncesi, İslami feministleri belirli bir noktada birleştirmiştir. Kadınların Kur'an ve tefsir çalışmaların başlaması ve Kur'an'ın “kadın eliyle ve kadın lehine” yeniden yorumlanma adımları, Kur'an'ın değişmez kuralları ve evrenselliği konusunda bazı soru işaretlerine neden olmuştur.²³⁰ Valentine M. Moghadam kadınların Kur'an üzerinde yeniden bir yorumlamaya gidilmesini şeriatın revize edilmesi girişimi olarak yorumlamaktadır. Kur'an'ın bu noktada tekrar yorumlanması, Badran'ın feminizmin temel ilkesi olarak kabul ettiği içtihat söyleminin tekrar gündeme gelmesine neden olmuştur.²³¹

İslami feminizmin kavramsal zemine oturmasında etkili olan yazar Amine Wedud ise kadın perspektifinden Kur'an'ı anlamak adına atılmış en önemli adımlardan biri olarak değerlendirilen *Kur'an ve Kadın* (2005) adlı eserinde Kur'an'ın “tarih ötesi” ve “aşkın” bir ahlaki değer sunduğunu, gerçekleşmiş olayları tarihi birer vaka değil arkasında yatan maksat çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.²³² Bunun yanı sıra Wedud, Kur'an mesajının iyi anlaşılmadığını ve arka planına yönelik iyi okumalar yapılmadığını böylece Kur'an yorumlarının kişinin kendi deneyimlerine göre değişiklik gösterdiğini; kültür, gelenek, coğrafya ve cinsiyete bağlı olarak farklılaşabileceğinin de altını çizmektedir. Wedud, Kur'an'ın anlaşılması ve aktarılmasında yapılan yanlışların insanları İslam'a

²²⁸ Merve Kütük Kuriş, “İslami Feminizm(lerin) İmkân ve Sınırları”.

²²⁹ Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, s.147.

²³⁰ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s. 135.

²³¹ Güç, “İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları”, s.657.

²³² Amine Wedud-Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005, s. 56.

yönelik önyargıya sürüklediğini ve Müslüman toplumlardaki kadının konumunun bu önyargıya gerekçe sunarak feminist bir perspektifle ele alındığını dile getirmektedir.²³³

Wedud, tefsir çalışmalarını yaparken hocası olan Fazlur Rahman'ın kullanmış olduğu yöntemi uygular²³⁴ ve “*Kur'an tefsirini önce bugünkü durumdan Kur'an'ın indiği döneme giderek, daha sonra da tekrar bugüne dönmek yoluyla iki yönlü hareket*” metoduyla kaleme alır. Hermenötik bir metotla Kur'an'ı anlamaya çalışan Wedud, Kur'an'ın yorumlanmasını çağlar arası geçişlerde değişebilir olabileceğini ve birçok farklı kültürle entegre olabilecek kadar esnek bir yapıda olması gerektiğini söyler. Aynı şekilde adalet, özgürlük, demokrasi, kadın ve insan hakları gibi birçok çağdaş ve seküler kavramlar ile Kur'an metinleri arasında bir ilişki kurulmasının önünü açar. Böylelikle diğer dinler ile İslam arasında ortak bir nokta oluşturabilecek homojenlik geliştirilmesi gerektiğini savunur.²³⁵ Bu homojenlik, küreselleşme ile birlikte kadınların farklı kültür ve topluluktan kadınlarla tanışmış olması ve ortak bir zeminde birleşme gayesinin kolaylaştırılması için önemlidir.

Wedud'a göre Kur'an tefsirinin uzun yüzyıllardır sadece erkekler tarafından yapılması, Kur'an'ın erkeklerin deneyimleri bağlamında ele alınmasına aynı zamanda kadınların bakış açısı ve ihtiyaçlarının erkekler tarafından yorumlanarak aktarılmasına neden olmuştur.²³⁶ Kur'an'a dayandırılarak kadına verilen değerler ve kadın için yapılan yakıştırma ve farklılıklarına nispet edilen davranışlara karşı çıkan Wedud, bu değerlerin kadınları fitraten yetersiz ve kötü konuma ittiğini, zihnen geri ve ruhen erkeklere kıyasla daha eksik olduğuna yönelik yaklaşımlar olduğunu dile getirmektedir. Verilen bu imtiyazların kadınlara toplum içinde bazı iş ve sorumluluklar yüklerken bazı işleri yapamayacağını da belirtir. Kur'an'da yer alan ifadeleri inceleyen Wedud, kadın ve erkeğe yönelik kullanılan hitapları göz önünde bulundurarak Kur'an'ın anatomik olarak her iki cinsin farklılığını kabul ettiğini ancak kültürel olarak belirlenen farklılıkları kabul etmediğini vurgulamaktadır. Wedud'a göre Kur'an tek bir kültürel kabule hapsedilmemelidir.²³⁷ Tefsir çalışmalarından İslami feministler, kadın ve erkeğin eşit olduğunu ortaya koymak amacıyla, Kur'an'da yer alan bazı ifadelere dikkat çekmektedirler. İslami feministler, Kur'an'da yer

²³³ Wedud, *Kur'an ve Kadın*, s. 21; Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s. 118- 20.

²³⁴ Nazife Gürhan, “Kadın Bakış Açısıyla Kura'n'ı Yeniden Okuma Denemesi -Amina Wedud- Kur'an ve Kadın”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 6, (2011), s.119.

²³⁵ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s. 118- 20.

²³⁶ Wedud, *Kur'an ve Kadın*, s.20.

²³⁷ Wedud, *Kur'an ve Kadın*, s.28- 30.

alan ifadelerin kadın ve erkek ayırt etmeksizin her iki cinsi de işaret ettiğini vurgulamaktadır.²³⁸

Wedud'a göre, Kur'an'ın değişmez ve temel ilkelerinin kavranması ve daha sonra kişisel düşüncelerin uygulanması gerekmektedir. Kur'an, tek bir yorumla sınırlı kalmayan, birçok kültür ve şart içinde yorumlanabilecek bir yapıya sahiptir. Aynı zamanda Wedud, Kur'an'ın farklı şekillerde de yorumlanabileceği söyleyerek Kur'an yorumunun "sabit ve değişmez" oluşuna dair getirilen yorumlara da itiraz ederek "Kur'an'ın sadece peygamber dönemi uygulamalarıyla sınırlı kalmaması" gerektiğini aksi takdirde Kur'an'ın vurguladığı "evrensellik" anlayışına ters düşeceğini aktarmaktadır.²³⁹ Ziba Mir Hosseini de benzer görüşlere sahiptir ve ona göre fıkıh ve şeriat birbirinden ayrılması gereken iki unsurdur ve fıkıh Hosseini'ye göre Kur'an'ı anlama girişimidir. Kadınlara yönelik uygulamalarda fıkıhın şeriatın önüne geçerek kişisel görüşleri gün yüzüne çıkardığını söyleyen Hosseini, şeriatı daha evrensel bir noktaya konumlandırır. Kur'an okumasında yeni yorumlara gidilmesi gerektiğini savunan ve İslamcı kadın çalışmalarının önemli isimlerden olan Pakistan asıllı olup ABD'de yaşamını sürdüren Asma Barlas ise Kur'an'ı okurken nelerin Arap geleneğinden gelen ataerkil düşüncelerden kaynaklandığı nelerin Kur'an'ın kendi aslını temsil ettiği konusunda ayırım yapılması gerektiğini vurgular. Barlas göre bugüne kadar süre gelen Kur'an okumalarına karşın yeni bir okumayla Kur'an'ın tarihsel kabullerden kurtarılması gerektiğini savunmaktadır. "Toplumsal ve tarihsel yükün" Kur'an'ı kendi özünden uzaklaştırıldığını vurgulayan Barlas, Kur'an'ı kendi özüne ulaştırmak için çalışmalar yapar ve bu çalışmaların geliştirilmesini önerir.²⁴⁰

İslami feminist çalışmalar içinde önemli kuruluşlardan biri olan SIS, hadis eleştirileri ile de dikkat çekmiştir. Hadislerin ataerkil toplumlarda yorumlamasının doğurduğu yanlış anlaşılmalara üzerine çalışmış ve Hadis metinlerini yeniden yorumlamak için çalışmalar

²³⁸ İslami feministler buna örnek olarak Ahzab Suresinin 35. Ayetini örnek vermektedir: "Müslüman erkekler, Müslüman kadınlar; mümin erkekler, mümin kadınlar; ibadet ve itaat eden erkekler, ibadet ve itaat eden kadınlar; dosdoğru olan erkeklerle, dosdoğru olan kadınlar; sabreden erkekler, sabreden kadınlar; gönlünü ibadete vermiş erkekler, gönlünü ibadete vermiş kadınlar; sadaka veren erkekler, sadaka veren kadınlar; oruç tutan erkekler, oruç tutan kadınlar; iffetlerini koruyan erkekler, iffetlerini koruyan kadınlar; Allah'ı çokça anan erkekler, Allah'ı çokça anan kadınlar..." bu ifadelerle kadınlar sorumluluk ve ibadetler konusunda kadın ve erkek arasında hiçbir fark olmadığını ve eşit bir şekilde muamele gördüğünü iddia etmektedirler. Kadivar, *Zen* s.142-143.

²³⁹ Wedud, *Kur'an ve Kadın*, s.25.

²⁴⁰ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s. 115-118.

başlatmışlardır.²⁴¹ SIS'in içinde yer alan entelektüel kadınlar tarafından bu yeniden yorumlama girişimi muhafazakar gruplarca eleştirilse de SIS çalışmalarına başka grupları da dahil ederek İslam toplumlarında kadın konumu iyileştirmek için Hadis ve Kur'an çalışmalarına devam etmiştir.

Türkiye'de ilk Müslüman feminist kadın derneği olarak tanımlanan "Havle Kadın Derneği" 2018 yılında kurulmuştur. Türkiye'de Müslüman kadınların²⁴² haklarını konuşabilmeye ve İslam'da kadının rolüne yönelik eleştirilere cevap vermeye yönelik çalışmalar yapan Havle, İslami feminist düşünce için içerik üretmeye devam etmektedir.²⁴³ Kendini feminizmin bir parçası olarak görmese de içinde bulunan Müslüman kadın varlığı ve kadın hakları savunuculuğu açısından dikkat çeken bir diğer kuruluş da Kadın ve Demokrasi Derneği'dir. 2013 yılında çalışmalarına başlayan KADEM, toplumsal hayatın her alanında kadının temsiliyetini desteklemeyi amaçlayarak akademik anlamda da²⁴⁴ üretimini sürdürmektedir.²⁴⁵ Ancak Türkiye'deki bu kuruluşlar İslami feminist literatür için oldukça yüzeysel kalmaktadır. Örneğin Reçel Blog'un yazıları incelendiğinde aktarılan dil ve yazıların bütünlüğü açısından tek bir çizgiyi takip etmemekte gündelik tartışmalara dönüşmektedir. Yapılan uluslararası organizasyonlara ya da çalışmalara olan katılım oranı yok denecek kadar azdır. Bunun yanı sıra İslami feminizm literatüre katkı sağlayan ciddi kaynakları Türkiye'de görmek pek mümkün olmamıştır.

3.5. İslami Feminizmin Temel Soru Başlıkları

İslam'da kadın hakları tartışmaları belirli sorunlar üzerine eğilmektedir bunlar; velayet, çok eşlilik, darb, kavvamlık, tesettür, cemaatle namaz, seyahat gibi konulardır. İslam'da kadın hakları için mücadele eden kadınlar bu konuları yapı-söküme uğratarak yeniden yorumlamışlardır. Böylelikle İslami feminist düşünce ile kadınlar; yaratılıştan eşit

²⁴¹Aşır Örenç, "Malezyalı Müslüman Entelektüeller ve Hadis Metin Çalışmaları: "İslam'daki Kız Kardeşlerin" (SIS) Adlı Hareketin Kadınları Aşağılayan Hadis Metinleriyle İlgili Yorumlamalarına Özel Referans", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17, (2013), s.174.

²⁴² Türkiye'de yakın dönem İslami feminist olarak kendini tanımlamasa da Müslüman kadınlara yönelik algıları değiştirmek adına çalışmalar yapan "Reçel Blog" (Reçel Blog, güncel olarak Müslüman kadın sorununa eğilen ve eleştirel bakış açıyla bu görüşleri dile getiren kadın yazarların oluşturduğu bir internet platformudur. Daha geniş bilgi ve yazıları okumak için bkz. <http://recel-blog.com/> (e.t.: 20 Ekim 2024) sayfasının da kurucusu Rümeysa Çamdereli'dir. Aynı zamanda Reçel Blog kurucusu ve editörlerinden olan Feyza Akınerdem de Türkiye'de İslami feminist düşünce için çalışmalar yürütenler arasındadır.

²⁴³ Dernek hakkında daha fazla bilgi ve güncel faaliyetleri için bkz. "Havle Kadın" <https://www.havlekadin.com/> (e.t.: 19 Ekim 2024) Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, s.349.

²⁴⁴KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi 2015 yılında yayın hayatına başlamıştır. Bkz. <https://kadem.org.tr/category/kadem-kadin-arastirmalari-dergisi-haberler/> (e.t.: 19 Ekim 2024)

²⁴⁵ KADEM hakkında daha fazla bilgi almak ve güncel faaliyetlerini incelemek için bkz. <https://kadem.org.tr/>

olma, kavvamlık, hicab, eğitim, evlilik ve benzeri konulardaki ayetlerin yorumlanmasını erkek tekelinden çıkartıp hermenötik bir metotla yeniden ve doğru bir şekilde tefsir etmeyi amaçlamıştır.

Kadın ve erkeğin kamusal alanda eşitliğini kabul eden Müslüman kadınların ele aldığı konulardan biri “*kavvamlık/kayyumluk*” yani “erkeklerin kadınlar üzerinde mutlak egemenliği” konusudur. Nisa Suresi 34. Ayette²⁴⁶ yer alan bu ifadeyle, erkeklerin kadınlardan üstün olduğu yorumuna ulaşılmasını reddeden İslami feministler, İslam’ın kadın erkek arasında dini ve sosyal bir üstünlük koymadığını vurgulamışlardır.²⁴⁷ İslami feministler kavvamlık kavramını “vasi, veli” anlamına gelen Arapça *kym* kökünden çıkartıp “ayağa kalkma, ihtiyaçlarını karşılama, koruma” anlamındaki *kwm* köküne bağlayarak bu “eril” tefsirlerin önüne geçmeye çalışmışlardır. Bunun yanı sıra yine Nisa Suresi’nde geçen *darb* fiilinin kullanımının “vurmak” değil “son vermek, kabul etmek/aynı görüşte olmak” anlamında kullanmış, Kur’an’ın kadını dövmeye teşvik eden bir anlayışta olmadığını vurgulamışlardır.²⁴⁸

İslami feministlerin gündeme getirdiği bir diğer sorun da cemaatle namaz konusudur. İslami feminist bir çizgide gittiğini vurgulayan Dr. Esra Numani cemaatle namaz kılarken erkek yerine kadın imamın kıldırabileceğini, erkek ve kadınların yan yana saf durabileceğini, kadınların hutbe okuyabileceğini, şahitlik konusunda erkeklerle eşit olduğunu, kadınların başbakan ve imam olmasında hiçbir sakınca olmadığı düşüncesindedir.²⁴⁹

Müslüman feministlerin karşı çıktıkları ve sorun olarak gördükleri bir diğer mesele de “çok eşlilik” konusudur. Erkeklerin dört kadınla evlenebileceğine dair kabul edilen rivayetlere karşılık farklı argümanlar geliştiren kadınlar bu gerçekliği dönemin şartlarına göre değerlendirmektedir.²⁵⁰ İslami feminist düşünce Peygamberin yaşarken çok kadınla

²⁴⁶ “Erkekler kadınların koruyup kollayıcılarıdır. Çünkü Allah, insanların kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de erkekler kendi mallarından harcamakta (ve ailenin geçimini sağlamakta)dır. İyi kadınlar itaatkârdırlar. Allah’ın (kendilerini) koruması sayesinde onlar da gaybı korurlar. (Evlilik yükümlülüklerini reddederek) başkaldırdıklarını gördüğünüz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın. (Bunlar fayda vermez de mecbur kalırsanız) onları (hafifçe) dövin. Eğer itaat ederlerse onların aleyhine başka yol aramayın. Şüphesiz Allah, çok yücedir, çok büyüktür.” Nisa Suresi 34. Ayet, Diyanet İşleri Bakanlığı, Kur’an-ı Kerim Meali, Ankara, 2007. Nisa Suresi 34. Ayet hakkında yapılan eleştirilere verilen cevaplar için bkz. Hüseyin Çelik, “Kadınların Dövülmesi Meselesi (Nisâ Suresi 34. Ayet Bağlamında Bir Tahlil)” *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (2022).

²⁴⁷ Güç, “İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları”, s.658.

²⁴⁸ Bayat, *İslam’ı Demokratikleştirmek*, s. 141.

²⁴⁹ Esra Numani’nin Boston’da 2005 yılında kıldırıldığı Cuma namazı ayrıntısı için bkz: “Kadın İmamlı Namaz Bu Kez Boston’da”, *CNN Türk*, 2005, <https://www.cnnturk.com/dunya/kadin-imamli-namaz-bu-kez-bostonda-274537> (e.t.: 18 Ekim 2024); Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, s. 147.

²⁵⁰ Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara: Otto, 2012, s. 65.

evlenmiş olmasını bir referans olarak görülmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Peygamber hanımları değerlendirmeye alırken bütün kadınları kast edilmediğini ilgili ayette (Nisa/3); “Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikahlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan cârîye ile yetinin; bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır” (Nisa/3) kastedilen adalet vurgusunu, devam eden ayetle (Nisa/129) “Ne kadar uğraşırsanız uğraşın kadınlar arasında adaleti yerine getiremezsiniz. Öyle ise (birine) gönül verip ötekini askıda kalmış kadın gibi bırakmayın”²⁵¹ cevap verildiğini ve adalet sağlanmadığı için uygun görülmediğini vurgulamaktadır. Sonucun sebebe bağlı olduğunu dile getiren İslami feministler bu ayetle birden fazla kadınla evlenmenin meşrulaştırılamayacağını dile getirmişlerdir.²⁵²

Tesettür eleştirisinin oryantalist bir bakış açısı ile farklı noktalara çekilerek “gelişmemişliğin” sembolü olmasını eleştiren kadınlar bunun Batı’nın Doğulu kadını görme biçimi ile ilişkilendirirler. Cihan Aktaş, “aydın kadının süslenerek kendini göstermeye ihtiyacı yoktur; değerleri ve amaçları vardır, özgürlüğe kavuşmak örtüden ve geleneksel süslerden kurtulmak olarak algılanmamalı” ifadeleri ile oryantalist bakış açısını eleştirmiştir.²⁵³

Müslüman kadınların örtünme ve başörtüsü tercihlerinin karşı düzlemde “erkeğin tahakkümüne boyun” eğme ve İslamcı siyasetin bir parçası olarak da nitelendirilerek kadının, siyasi hareketler içinde bir “kukla” ve “maşa” olarak görüldüğünü vurgulamaktadırlar. Bu söylemin altında yatan önemli etken ise sosyal ve ekonomik olarak darboğazdan geçen ülkelerin ideolojik olarak “İslamcı” bir yönelişe tutunmaları ve bu ideolojinin Müslüman ülkelerdeki kimliğin oluşumunda önemli bir etken olduğu vurgulanmaktadır.²⁵⁴

İslam’da örtünme ve peçe üzerine getirilen eleştiriler karşısında araştırmacılar farklı cevaplar geliştirmiştir. İlk yaklaşım tesettürün kadınlar için öneminden bahsederek tesettürün gerekli olduğu üzerine durmaktadır. Mernissi “hicab” kavramını açıklarken üç farklı aşama ve boyuttan bahsetmiştir; birincisi bakıştan gizlenmek, ikincisi, iki cins

²⁵¹ Diyanet İşleri Bakanlığı, Kur’an-ı Kerim Meali, Ankara, 2007.

²⁵² Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, 210.

²⁵³ Cihan Aktaş, *Bacıdan Bayana*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019, s.72

²⁵⁴ Göle, *Modern Mahrem*, s.121. Gerek Şah dönemi gerekse İran devrimi sırasında ve devrimden sonra kadınlar üzerinden bir “devlet” inşası ve kadınlara devrimin bir göstergesi olarak başörtüsü takma/takmama gibi zorunluluklara çalışmanın 3. Bölümünde yer verilecektir.

arasındaki mesafeyi ve farklı ortaya koymak için mekân ilişkisi, üçüncüsü ise yasak olana işaretler. Bunun yanı sıra Mernissi'ye göre tesettür (hicab) özel alanı da ayırmak için kullanılır ve iç dünya olan ev ile dış dünya olan kamusal yaşamı birbirinden ayırır. Fakat yine Mernissi bu durumun zamanla bozularak asıl anlamından kaydığını ve tesettürün kadınların evde tutulması ve cinsiyet ayrımcılığını ifade etmek için kullanılan bir ibareye dönüştüğünü de vurgular.²⁵⁵ Bu konuda Cihan Aktaş'ın bakış açısı şöyledir: “kadın için örtünme, cinsel özelliğine bağlı olarak toplum içine rahatça çıkabilişinin ölçüsü olmaktadır ve ona göre örtünün varlığı, kadının toplum içindeki varlığıyla tanımını bulmaktadır.”²⁵⁶ Aktaş'a göre tesettürün kendisi toplumsal alanla ilgilidir ve toplumsal hayatta kadının varlığını kuvvetlendirmektedir.

Tesettür için geliştirilen ikinci bakış açısı de tesettürün geleneksel ve kültürel bir anlayış olduğudur. Bazı Müslüman kadınlar, tesettürün geleneksel bir uygulama olduğunu vurgulayarak kadınların başörtüsü takmasının gerek olmadığını düşünmektedir. Esra Numani namaz kıldırıldığı anlarda başörtüsü kullanmadığını ve İslam dinin kadınlardan örtü takmasını istemediğini düşünmektedir.²⁵⁷

3.6. Değerlendirme

Çalışmanın bu bölümde İslami feminizmin tarihsel gelişimi başta olmak üzere; terminolojik sorunu, getirilen eleştiriler ve çözüm yolları ile birlikte eklemlenen oluşumlara yer verilmeye çalışılmıştır. İslami feminizmin gelişmesinde ve daha fazla Müslüman kadına ulaşmasında bu toplantıların ve çalışmaların etkisi oldukça fazladır. Kadınlar bu toplantılarla, uluslararası alanlarda kadın sorununa İslami bir bakış açısı sunmaya ve bu sorunlarla mücadele eden kadınlara ulaşmaya gayret etmiştir. Böylece daha fazla kadın İslami feminizmi kavramaya ve sahiplenmeye gönüllü olmuştur. Aynı zamanda İslam toplumlarındaki geleneksel kabullere karşı mücadele eden kadınlar, farklı ülkelerdeki kadınlarla temas kurarak İslami feminizmin kavramsal zeminini geliştirmiştir. Bu durum, donanımlı Müslüman kadınları ortak bir havuzda toplamış ve İslami feminist literatüre katkıda bulunacak çalışmaların sayısını arttırmıştır. İlerleyen bölümde İslami feminist düşüncenin İran'da nasıl şekil bulduğu ve gelişimi üzerine durulacaktır. Bunun yanı sıra

²⁵⁵ Göle, *Modern Mahrem*, s. 132.

²⁵⁶ Aktaran: Özlem İngün, *Feminizm ve İslam İlişkisi: İslami Feminizm* Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2005, s. 38.

²⁵⁷ Aktaran: Yıldırım, *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, s.147-49.

İran’da özellikle devrimden sonraki kadın hareketleri üzerine tarihsel bir kronoloji çizilecek ve kadın hareketlerinin değerdendirilmesi yapılacaktır.



4. BÖLÜM: İRAN İSLAM DEVRİMİ VE İSLAMİ FEMİNİZM

İranlı kadınlar, 1979 İran İslam Devrimi öncesinde ve sonrasında çeşitli nedenlerle sokağa çıkarak maruz kaldıkları ayrımcılığı ve baskıyı protesto etme alışkanlığı kazanmıştır. İranlı kadınların eşit haklar için mücadelesi ve sosyopolitik durumlarının değişimi için yaptıkları eylemlerin geçmişi 19. Yüzyıla kadar uzanmaktadır. Erken dönem kadın aktivistlerinden biri olan ve 1840'larda başörtüsünü çıkararak tartışma yaratan bir isim olan Kurretu'l Ayn (1815-1851) buna bir örnektir.²⁵⁸ Kadınlar, birçok yasal ve politik değişimin önemli aktörleri olurken çoğu konuda erkekler kadar görünür olmuşlardır.

İran'da kadın hareketlerinin varlığı kendi başına bir tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Bazı araştırmacılar İran'daki mevcut kadın aktivistlerin halkın çoğunluğunu harekete geçirecek, ülke içinde ciddi çatışmalar oluşturacak ve bunun sonucunda siyasi değişikliklere neden olabilecek derecede güçlü örgütlenmeler oluşturmadığı düşüncesindedir. Bunun aksine Tohidi'ye göre, kadınların gündelik yaşamlarında sergiledikleri faaliyetleri -çalışmak, spor yapmak, şarkı söylemek veya kamu görevlerinde yer almak gibi- kolektif hareketler olarak kabul edilir ve bu durum onların özgürlük alanlarını genişletme çabası olarak değerlendirilmektedir. Kadınların her alanda varlık göstermeleri Tohidi'ye göre kadın hareketlerinin bir parçası olarak kabul edilmektedir.²⁵⁹

Devrimle birlikte İran'da kadın hareketlerinde önemli bir kırılma yaşanmış, İslami feminizm ise devrimin ardından kadın hareketlerinin temel karakterini belirleyen bir unsur olmuştur. İslami feminist tartışmalarının merkezindeki ülkelerden biri olan İran'da kadınlar, İslami feminist literatüre oldukça katkı sağlamış ve İslam'a uymayan geleneksel kabullerle uzun yıllar mücadele etmiştir. Aynı zamanda İslami feminizm, İran'da diğer ülkelere kıyasla daha kapsamlı bir şekilde kendini inşa ederek toplumsal bir harekete dönüşmüştür. Fakat son yıllarda ortaya çıkan kadın hareketleri İslami feminist paradigmadan uzaklaşmaktadır. Bu uzaklaşmayı net bir şekilde ortaya koyabilmek için İslami feminizmin kadın hareketleri üzerindeki etkilerini anlamak ve İslami feminizmin yükselmesinin ve düşüşünün nedenlerini hem kadın hareketleri üzerinden hem de kadınların söylemleri üzerinden değerlendirmek

²⁵⁸ Ayrıntı için bkz. Massoume Price, "A Brief History Of Women's Movements In Iran 1850 – 2000", *Iran Chamber Society*, (2022), https://www.iranchamber.com/society/articles/history_women_movements.php (e.t.: 11 Kasım 2024).

²⁵⁹ Nayereh Tohidi, "Women's Rights and Feminist Movements in Iran", *Sur-International Journal on Human Rights* 13, (2016), s.80.

önemlidir. Bundan hareketle İslami feminizmin kadın hareketleriyle olan ilişkisini tam olarak anlamak adına bu bölümde, devrim öncesi kadın hareketlerine kısa bir bakış sunulacak; devrim sürecinde kadınların beklentileri ve toplumsal aktivasyonları incelenecek; böylece sonraki süreçlerde verdikleri tepkiler analiz edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca bu bölümde; İran’da devrim sonrası meydana gelen kadın hareketlerinin dönemsel olarak inişli çıkışlı durumları incelenecek, İslami feminizmin doğuşu ve gelişimine dair bir giriş oluşturularak İran’da İslami feminizme yönelik eleştiriler ele alınacaktır.

4.1. Devrim Öncesi İran’da Kadın

1905-1925 Anayasa ve Anayasacılık dönemi, İran’daki kadın hareketleri için de önemli yıllardır. Bu dönemde kadınlar daha çok anayasa yanlısı ve anti-empyralist faaliyetlere katılmış, kurulan kadın dernekleriyle birlikte, okuryazarlık, mesleki eğitim, aile içi şiddet gibi konular eleştirilmiştir.²⁶⁰ 1905-1911 Anayasa Devrimi sürecindeki sokak gösterilerinde kadınların etkinliği de oldukça belirgindir. Ancak bu süreçte kadınlar, kadın hakları ve statüsünün iyileştirilmesi temelinde mücadele etmekten ziyade o dönemde ortaya çıkan politik girişimlerin bir parçası olarak hareket etmişlerdir. Yine bu hareketler aynı zamanda kadın örgütlenmelerin ortaya çıkması için önemli bir dönüm noktası olmuş, bu örgütler aracılığıyla kadınlar, siyasi hareketlerden bağımsız olarak oy, eğitim ve örtünme özgürlüğü gibi konularda hak taleplerini arttırmışlardır. Anayasa Devrimi’ne yönelik hareketlerin sona ermesinin ardından ise az sayıda kadın sonraki dönemlerde haklarını savunacak ve öncülük edecek birkaç yayın organı ve dernek kurmuştur.²⁶¹ Rıza Şah’ın iktidara gelmesiyle birlikte (1925-1941) otoriter modernleşme süreci içine giren İran, her türlü siyasal hareketin bastırıldığı ve yayınlarda sansürün olduğu bir dönemden geçmiştir. Bunun yanı sıra Şah döneminde kadın hakları bağlamında bazı yenilikler söz konusudur. Bu dönemde kadın hakları: evlenme, boşanma, sağlık, oy kullanma gibi pek çok alanda dönüşüm içine girmiştir.

Birinci Dünya Savaşı sonrasında dünya genelinde kadın hakları konusunda önemli değişimler yaşanmış ve kadınların kamusal alandaki temsili, eskiye nazaran artmıştır. Dünyadaki bu gelişmelere bağlı olarak İran’da da kadın haklarının genişletilmesine yönelik bazı adımlar atılmış, özellikle 1918’den sonra resmi kız okullarının açılmasıyla birlikte bu

²⁶⁰ Tohidi “Women’s Rights and Feminist”, s.81

²⁶¹ Sancar, *Din, Siyaset ve Kadın*, s.191.

ilerleme hız kazanmıştır.²⁶² Kadınlar 1919-32 tarihleri arasında; erken yaşta evlilik, kadınlara eğitim hakkı, örtünme, okuryazarlık düzeyinin artması ve ekonomik bağımsızlık gibi birçok konuyu gündeme taşıyarak kurmuş oldukları gazete, dergi ya da örgütlerle bu önceliklerini dile getirmişlerdir. Ancak bu hareketlerin nitelik açısından yetersiz olduğunu belirtmek mümkündür. Kadınlar bu süreçte genellikle yüzeysel konular üzerinde durmuş veya taleplerini geniş halk kitlelerine ulaştıramamıştır. Sancar'a göre bu sorunun asıl nedeni, reform talebinde bulunan kadınların çoğunlukla elit kesimden olmaları ve buna bağlı olarak halk tabanının sorunlarına yabancı kalmaları ve kadın hareketleri içinde öncü bir figürün çıkamamasıdır. Buna mukabil kadınlara üniversitede okuma imkânı, evlilik yaşının yükseltilmesi gibi medeni kanunda yapılan kısmi iyileştirmeler, reform isteğindeki İranlı kadınların kazanımları arasında sayılmaktadır.²⁶³

İran'daki kadın haklarının ciddiyeti ve önceliği meselesinin anlaşılması için oldukça önemli bir ayrıntıdan söz etmek gerekmektedir. Rıza Pehlevi'nin bu düzenlemeleri yaparken kadınları toplumsal hayata kazandırmaktan ziyade geri kalmışlığın simgesi olan şeylerden uzaklaşma çerçevesinde hareket ettiği ve bu hakların laikleşme sürecinin bir parçası olduğunu söylemek mümkündür.²⁶⁴ Ayrıca bu dönüşümlerin Şah'ın kurmayı planladığı devlet yapılanmasının ve ulus inşası sürecinin bir unsuru olduğu söylenebilir.²⁶⁵ İran'da Rıza Şah döneminde gidilen modern devlet inşası sürecinin uygulamalarından biri de 17 Ocak 1935 tarihinde uygulanmaya başlanan örtü yasağıdır. Bu yasakla kadınların, kamusal alanda İran'ın geleneksel tesettür giysilerinden biri olan *çadoru* ve benzeri örtüleri örtünmeleri yasaklanmıştır. Rıza Şah'ın modernleşme politikalarını Sancar'ın ifadesi ile "diktatörce" yapmış olması inançlarını önceleyen İranlı kadınların evlerine kapanmalarına, kamusal alandan gayri resmi tecrit edilmelerine ve toplumsal yaşamdan giderek soyutlanmalarına neden olmuştur.²⁶⁶ Bütün bunların yanı sıra kadınlar, modernleşmenin getirmiş olduğu yenilikler ve geleneksel kültür arasında kalmış, devletin modernleşme politikaları ve Batılılaşma girişimlerine hazır olmayan kadınlar, toplumsal bir yük taşıyıcı konumuna

²⁶² Sancar, *Din, Siyaset ve Kadın*, s.193.

²⁶³ Sancar, *Din, Siyaset ve Kadın*, s. 199.

²⁶⁴ İran'da Rıza Şah dönemi reformlarının Türkiye referanslı bir modernleşme hamlesi olduğu dikkat çekmektedir. Rıza Şah'ın kadın özgürlükleri konusundaki politikaları Atatürk'ün bu konudaki reformları ile paralellik göstermektedir. Bu konuda İranlı siyasetçi Mehdikulu Han Hidayet şunları aktarmaktadır; "*Rıza Şah'ın Batı'ya yaklaşımı o kadar yüzeyseldi ki asalet bakmaksızın onların medeniyetini aldı. Türkiye'ye yolculuğunda, toplantıların keyfiyeti şahı bu çizgiye öykünmeye ve Avrupa'yı taklit etmeye sevk etmişti.*" Aktaran: Cemile Kadivar, *Zen: Kadın*, s. 161.

²⁶⁵ Pınar Arıkan Sinkaya, "İran İslam Cumhuriyeti'nde Kadın Meselesi ve İslami Feminist Hareket" *Akademik Ortadoğu*, 5/1, (2010), s. 49.

²⁶⁶ Sancar, *Din, Siyaset ve Kadın*, s. 200.

gelmiştir. Kadınların bir kısmı kendini geliştirip eğitmeye gayret etse de dönüşümlerin istenilen meyveyi vermediği ve kadınların siyasi olarak varlık gösteremedikleri ilerleyen zamanlarda anlaşılabacaktır.²⁶⁷

Muhammed Rıza Şah döneminde kadın hareketleri bağımsız bir örgütlenme olarak değil bir siyasi parti ya da grubun hamiliğinde gerçekleşmiştir. Bu çerçevede Tudeh'in²⁶⁸ bir yan örgütü olarak kurulan İranlı Kadınlar Teşkilatı (1943) daha çok kadınların oy hakkı üzerinde durmuştur. Devlet güdümlü hareket eden örgüt, 1949'da Demokratik Kadınlar Derneği adıyla faaliyetlerine devam etmiştir. Yine hükümet desteği ile *Kanoun-e Banovan*'da (Hanımlar Merkezi) faaliyetlerine devam ederek *Zaban-e Zanan* (Kadınların Dili) adlı dergide görüşlerini dile getirmiştir. Ancak bu örgütlenmeler özgürlükçü ve eylemsel bir içerikten ziyade, yemek pişirme, el becerileri ve evin idaresi gibi konularda kadınlara destek sağlamayı amaçlamıştır. Hanımlar Merkezi'nden ayrılan bir grup kadın tarafından kurulan; *Hizb-i Zanan*'ı (Kadınlar Partisi), *Cemiyet-i Zanan* (Kadınlar Derneği) ve *Zan-e Emruz* (Bugünün Kadını) ise bu süreçte kadın hareketlerine daha kapsamlı bir şekilde destek vermiştir.²⁶⁹

Muhammed Musaddık hükümetine düzenlenen darbe sonrası Şah'ın yeniden tahta geçtiği 1953 tarihi ile 1979 İran İslam Devrimi arasındaki süreçte kadın hareketleri bizzat devlet eliyle denetlenmiş ve kontrol altına alınmıştır. Bu süreçte birçok dernek kapatılmış, kurulan dernekler yardım kuruluşu olarak faaliyet göstermiş ve işlevsizleştirilmiştir. Şah'ın 1957 yılında muhaliflere yönelik baskıcı politikasından kadınlar da etkilenmiş, kurulan İstihbarat ve Güvenlik Teşkilatı (SAVAK) tarafından muhaliflerle birlikte kadın aktivistler de çember içine alınmıştır.²⁷⁰ Bununla birlikte kadınlar, 1956'da düzenlenen devlet destekli bir mitingde çeşitli alanlarda hak taleplerini dile getirmişler ve arkalarına büyük bir kamuoyu desteği oluşturmuşlardır. Bu mitingin ardından 14 kadın örgütü bir araya gelerek Kadın Örgütleri Federasyonu'nu kurmuştur. Sancar'a göre devletin bu kuruluşlara izin vermesinin temel nedeni, Şah'ın reform politikaları için uygun bir zemin oluşturma hazırlamak ve bu reformların halkın talebi doğrultusunda gerçekleştiği izlenimini yaratmaktır. Bu dönemde Şah'ın ikiz kardeşi olan Prenses Eşref tarafından *Şura-i Ali-i Cemiyet-i Zanan* (Kadınlar Cemiyeti Yüksek Konseyi) kurulmuş ve bu örgüt 1966 yılında İran'ın devlet desteğine sahip

²⁶⁷ Pouneh Abdollahifard, "İran'da Feminizmin Gelişimi", *İran Çalışmaları Dergisi*, 4/2, (2020), s. 372.

²⁶⁸ Kitle anlamına gelir, İran'da Sosyalist-Marksist ideolojiyi savunan en köklü partilerden biridir.

²⁶⁹ Sancar, *Din, Siyaset ve Kadın*, s. 202.

²⁷⁰ Rukiye Tınas ve Esin Erginbaş Tok, "İran Kadın Hareketlerinin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 11/1, (2024), s. 137.

tek en büyük ve güçlü kadın örgütü olan *Sazeman-e Zanan-e İran'a* (İran Kadın Örgütü, İKÖ) dönüştürülmüştür.²⁷¹ İKÖ, ayrımcılık, kadın imajı, cinsiyetçi söylemler gibi birçok konuya eğilmeye ve bu konularda kamuoyu oluşturmaya çalışmıştır. Fakat bu örgütün devlet destekli olması ve Şah'ın bir propaganda aracı olarak kullanılmasından dolayı binlerce üyesi ve çok sayıda şubesi olmasına rağmen temsil noktasında büyük oranda etkisiz kalmış halk tarafından tam olarak benimsenememiştir.²⁷²

Muhammed Rıza Şah döneminde kadın haklarıyla ilgili iki önemli gelişme yaşanmıştır. Bunlardan biri kadınlara 1962'de oy kullanma hakkı verilmesi ve diğeri 1967'de çok eşliliği sınırlayan, kadınlara boşanma hakkı tanıyan, boşanma veya dulluk sonrasında çocukların velayet haklarını kadınlar lehine güçlendiren Aile Koruma Yasası'dır. Bu yasayla beraber evlilik yaşı kızlar için 18'e, erkekler için ise 20'ye çıkarılarak erken yaşta evliliğin önüne geçilmiştir.²⁷³ Aynı zamanda 1979 devrimi öncesinde Ulusal Meclis'te 22 kadın milletvekili olarak görev yapmakta ve 5 kadın belediye başkanı bulunmaktaydı. Yine 1.500 kadın üst düzey yönetici pozisyonunda görev almaktaydı.²⁷⁴

Tüm bu değişimlere bakıldığında, Pehlevi dönemi boyunca kadın haklarında önemli iyileşmeler sağlanmış ve kadınlara iş, aile ve sosyal hayatta çeşitli haklar tanınmıştır. Kadınları bilinçlendirmek amacıyla kurulan yayınlar ve organizasyonlar aracılığıyla, kadınların toplumdaki statüsü iyileştirilmeye çalışılmış, bu haklar kademeli olarak gelişerek kadınların toplumsal farkındalıklarının artmasına katkı sağlamıştır. Bu gelişmelerin bir sonucu olarak kız çocuklarının okula gitme oranı artmış ve kadınların iş hayatındaki varlığı güçlenmiştir. Tüm bu adımlar İranlı kadınlar için olumlu örnekler teşkil etse de bahsedilen örneklerden de anlaşılacağı üzere kadınların sosyal hayattaki varlıklarının güçlenmesi “modern kadının sembolik temsili” nin ötesine geçememiştir. Yine toplumun kadınlara sunduğu sınırlı fırsatlar ve kadının asıl yerinin ev olduğu yönündeki söylemler, kadınların toplumsal hayattaki etkinliklerini kısıtlamış ve onları pasifleşmeye zorlamıştır.²⁷⁵ Ayrıca

²⁷¹ Sancar, *Din, Siyaset ve Kadın*, s. 204.

²⁷² Tinas ve Erginbaş Tok, “İran Kadın Hareketlerinin Ortaya Çıkışı” s. 137; Sancar, *Din, Siyaset ve Kadın*, 206.

²⁷³ Sancar, *Din, Siyaset ve Kadın*, s. 212.

²⁷⁴ Aysan Namazikhah, *İran'da Kadın Olmak: Kadınların Sosyal Hakları*, Yüksek Lisans Tezi, Karabük Üniversitesi, Bölge Çalışmaları, Karabük, 2024, s.64.

²⁷⁵ Bu konuda Muhammed Rıza Şah kadının kademeli olarak önce ailede daha sonra iş dünyasında yer alması vurgulanmıştır. Muhammed Rıza Şah'ın dönemin ünlü gazetecisi Oriana Fallaci ile yaptığı röportaj bu açıdan okunabilir. Bakınız: “The Shah of Iran: An Interview with Mohammad Reza Pahlevi” 1973, *The New Republic*, <https://newrepublic.com/article/92745/shah-iran-mohammad-reza-pahlevi-oriانا-fallaci> (e.t.: 20 Eylül 2024)

başörtülü kadınların kamusal alandan uzaklaştırılması, onların toplumsal rollerini kaybetmelerine yol açmıştır. Bununla birlikte yapılan reformların halkın geniş kesimlerine yayılmaması, özellikle kız çocuklarının eğitimi konusunda kırsal kesimlere ve alt sınıflara ulaşılmaması bu reformların halktan kopuk, yukarıdan aşağıya dayatılan bir modernleşme girişimi olduğunu gözler önüne sermektedir. Siyasetçi yazar Cemile Kediver²⁷⁶ kadınların İslam Devrimi öncesindeki durumlarını nitelik ve nicelik metaforu üzerinden ele alır ve ona göre devrim öncesi kadın hakları alanında mühim değişiklikler yapılmıştır ancak bunlar geçici politik atmosferin ve pragmatist siyasetin bir sonucudur. Dolayısıyla kadınlar mevcut olarak vardır ancak idealist bir çerçevede kadının varlığından söz edilemez.²⁷⁷

Bunun yanı sıra geleneksel İran toplumunda kadının aile içindeki rolü fazla olsa da kamusal alandaki rolü sosyal ve kültürel normlar çerçevesinde tarih boyunca kısıtlıdır. İran’da dünyadaki gelişmelerle paralel bir seyir izlemeyen kadın hakları, uzun yıllar stabil kalmıştır. İslam’ın diğer ülkelerdeki yorum ve içtihatlarıyla önemli ölçüde değişkenlik gösteren Şii itikadı da İran’da kadının toplum ve aile içindeki konumunda büyük farklar oluşmasında etkili olmuştur. Örneğin Müslüman dünyasının en önemli kadın figürleri Peygamberin kızı ve İmam Ali’nin eşi Fatıma ve İmam Hüseyin’in kız kardeşi Zeynep, Şii kadınların rol modellerinden biridir. Dolayısıyla İran’ın yerleşik din algısında kadınlar hem ahlak hem de davranış bakımından birer Fatıma ve Zeynep olmalıdırlar. İranlı kadınların referans aldıkları kişilerle idealist bir profile ulaşma zorunluluğu düşünüldüğünde, sosyal konumlarının kendileri dışında, bir dayatma sonucu belirlendiği yorumu yapılabilir ancak bu bütün İranlı kadınlar için aynı şekilde tezahür etmemektedir. Nitekim her ne kadar yapay bir modernleşme ortaya atılmışsa da tabandaki muhafazakâr kadınlar bu değişimlere entegre olamamıştır. İran’daki kadın haklarının gelişimini, kadın hareketlerinin niteliğini, modernleşme sürecini ve yerleşik kadın algısını bu çerçevede değerlendirmek önemlidir.

²⁷⁶ Cemile Kediver, 1997 yılında İran İslam Cumhuriyeti 8. Cumhurbaşkanı Muhammed Hatemi’nin medya ve basın işlerinden sorumlu danışman olarak ve 1999’da Tahran Kent Konseyi Üyesi olarak görev yapmıştır. Aynı zamanda Al-Zahra Üniversitesi Fakültesi’nde öğretim üyesi olarak görev almıştır. Cemile Kediver, aktif olarak farklı gazetelerde reformist görüşünü öne çıkaran yazılarını yazmaya devam etmektedir. Örneğin Ahlak polislerinin kaldırılması gerektiğine dair yazısı oldukça dikkat çekicidir: “Cemile Kadivar’ın Ershad Gosht’a Yönelik Açık Eleştirisi” 2023, <https://www.mardomsalari.ir/news/183299/> (e.t. 4 Kasım 2024)

²⁷⁷ Kadivar, *Zen*, s. 62-63

4.2. İran İslam Devrimi'nde Kadının Rolü

Anayasal Devrim'in (1905-1911) ardından otoriter yönetimin geri dönmesi, 1941'de Rıza Şah'ın tahttan indirilmesi, Musaddık'ı devirmeye yönelik 1953'teki darbe ve Muhammed Rıza Şah yapılan reformların başarısızlığı gibi etmenler birçok entelektüelin yön değiştirmesine neden olmuştur. Bir dönüşüm savunuculuğu yapan entelektüeller kaybolmuş benliği yeniden keşfetme çağrılarında bulunmuştur. Bu entelektüeller İranlıların saf ve geleneksel (özgün) kimliklerini yeniden kazanması gerektiğini öne sürmüş; kendi edebiyatları, sanatı, mimarisi ya da mistisizmi ile gurur duymaları gerektiğini hatırlatmışlardır. Bu süreçte *Nativizm (Yerlilik)*; Batılaşma, diktatörlük ve bağımlılık karşıtlığı düşüncesi geleneksel ve dini değerlere sahip kitleler üzerinde etkisini artırmıştır. Yerlilik, Batı karşıtlığı ve “öze dönüş” gibi düşünceler ile kavramsal bir zemine de oturturulmuş ve İslam devriminde, devrimci elitin hegemonyasındaki bir söyleme dönüşmüştür.²⁷⁸

Modernleşme süreci, kapitalist gelişim ve Batılılaşma, üst sınıf ve yeni orta sınıf için avantajlar sağlarken, geleneksel orta sınıf (esnaf, bazaar) ile din adamları için olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Bu gruplar, Batı malları ve Batılılaşmış üst sınıfın rekabetiyle sık sık karşılaşmış, bu durum ise “modernleşmiş” sosyal tabakalar ile geleneksel değerleri koruma çabası içindeki din adamları ve bazaarıcılar arasında çatışmalara yol açmıştır. 1970'lerde, bu çatışmalar özellikle kadınları etkilemiş; genç kadınlar, ailelerini güçlendiren geleneksel değerler ile devlet tarafından desteklenen Batılılaşmış bir kültür arasında ikilem yaşamışlardır. Bu durumu aşmak için bazı kadınlar, Ali Şeriatî gibi ideologların önerdiği “Müslüman kadın” modeline yönelmiş ve geleneksel köklerine dönüş yapmışlardır. Bunun yanı sıra Şah'ın dayattığı değişimler kadınların ihtiyaçlarını karşılamadığı için geleneksel imajların cazibesi artmıştır. Kentsel merkezlerde okur-yazar, yüksek eğitilmiş kadınların sayısı artmış olsa da çoğu kadın geleneksel yapılar içinde kalmış, bu da onların sosyal rollerini yeniden değerlendirmelerine ve geleneksel değerlere dönüş arayışına neden

²⁷⁸ Mehrzad Boroujerdi, “Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism” *Syracuse University Press*, 1997, s. 178-179.

olmuştur.²⁷⁹ Böylece devrim sürecinin başat mottosu, emperyalist güçlerle mücadele ve Batı karşıtı söylemler olmuş; İran'ın milliyetçi ve kültürel kimliğine sahip çıkma arzusu ve Şah döneminde yaşanan “Batıya özentisi” eğilimini durdurmak hedeflenmiştir. Devrimin ilk aşamalarında, “Batı tarafından getirilen ve gerçekleşen her şeyden devleti uzak tutma” ve materyalist söylemlere karşı mücadele ön plana getirilmiştir.²⁸⁰

Devrimin en önemli unsurları olan din adamları, ulema, kültürün en önemli taşıyıcısı olarak gördükleri kadınları bu materyalist yaklaşımlardan uzak tutmak için farklı söylemlere başvurmuş ve kadınların “Batının fitnesinden” korunması gerektiğini vurgulamıştır. Özellikle toplumda etkili olan dindar kadınlara yönelik İslam dininin ve özellikle Şiilik inancının önemli figürlerden olan Fatıma ve Zeynep’e yapılan atıflar dikkat çekicidir. Bu benzetmeler, devrim için mücadele eden kadınları da sembolize ederek “militan kadın” imajını güçlendirmiş ve eylemlerde kadınların etkin rol oynamasının yolunu açmıştır.²⁸¹

Kadınlar, kültürel, dini ve sosyal açıdan özgürlüklerini dayatma olmadan göstermek amacıyla devrimde aktif rol almıştır. Birçok devrim yanlısı kadının ortak görüşü, kendilerine dayatılan yeniliklerin bir Batı öykünmesi olduğudur. Kadınların devrimi desteklemesindeki temel motivasyonlardan biri de Pehlevi dönemindeki “yanlış özgürlük” olarak adlandırdıkları süreçten kurtulmaktır.²⁸² Kullanmış oldukları peçeyi, Şah karşıtı bir araca dönüştürerek kültürel kimliklerinin ana vasıtası olarak kabul etmişlerdir. Kadınlar hem çarşafı hem de peçeyi, Batı’ya karşı bir tepki olarak kullanmış; bunları kendi inanç özgürlüklerinin ve kültürel miraslarının bir parçası olarak görmüşlerdir. Devrim protestoları sırasında kullanılan çarşaf, toplumun yabancı güçlere karşı başkaldırısını ve Batı kültüründen kurtularak İslam kültürüne dönüşünü simgelemiştir.²⁸³ Böylece örtü, dini temsil eden öge olmaktan çok birleştirici bir siyasal simge ve propaganda aracı haline gelmiş,²⁸⁴ daha anlamlı bir kadın kimliği ortaya koyarak militanlaşmayı desteklemiştir.²⁸⁵

²⁷⁹ Nayereh Tohidi, “Gender and Islamic Fundamentalism: Feminist Politics in Iran.” der: C.T. Mohanty, A. Russo and Torres, *Third World Women and the Politics of Feminism* Bloomington: Indiana University Press., 1991, s.256.

²⁸⁰ Cynthia Enloe, “Feminizm, Milliyetçilik ve Militarizm”, *Vatan Millet Kadınlar*, der. Ayşe Gül Altınay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s.214.

²⁸¹ Sancar, *Din, Siyaset ve Kadın*, s. 220; Aktaş, “İran’da Siyah Yorgunluğu”, s. 36.

²⁸² Kadivar, *Zen*, s. 63.

²⁸³ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, s.226.

²⁸⁴ Halime Basri Pehlivan, *İran’da Devrim Sonrası Kadın Hareketleri*, Kocaeli Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli, 2020, s. 65.

²⁸⁵ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, s.226.

Tohidi peçenin/çarşafın sadece muhafazakar kadınlar tarafından değil toplumun her kesiminden kadın tarafından kullanılıp benimsendiğini şu ifadeleri ile aktarmaktadır:

“Birçok kadın, hatta dindar olmayan, geleneksel olmayan ve yüksek eğitimli kadınlar bile, Şah’a karşı dayanışma ve muhalefetin bir sembolü olarak peçeyi benimsedi. Mitinglerde ve gösterilerde, peçesiz kadınlara çarşaflar (peçeler) ve büyük eşarplar uzatıldı; bu kadınlar, çoğunlukla dayanışmalarını göstermek zorunda hissettiler. Daha önce peçe takmamış veya genellikle bunu ilerici olmayan bir şey olarak gören birçok üniversite mezunu, orta sınıf ve sol görüşlü kadın, bunu ortak düşmana karşı birlik uğruna küçük bir taviz olarak gördü.”²⁸⁶

Devrimin de yapı taşlarından biri olan emperyalist güçlerle mücadele ve Batı karşıtı söylemler kadınlara yönelik tutumlar için de oldukça önemli bir kıstas haline gelmiştir. İran, kadınları kültürünün bir taşıyıcı olarak görmekte ve bu taşıyıcı unsurun herhangi bir batı materyalizmine ayak uydurması onlar için büyük bir tehdit oluşturmaktadır.²⁸⁷ Bu bakış açısı, “vatan” ve “kadın” kavramlarının aynı düzlemde değerlendirilmesine dayanır.²⁸⁸ Buna göre kadın, batıl olan her şeye karşı korunması gereken bir unsurdur. İranlı erkekler, vatanlarını korunması gereken bir toprak parçası olarak değerlendirir ve kadınlarını da bu milliyetçi anlayışın bir parçası olarak konumlandırmıştır. Bu milliyetçilik İran edebiyatında da “Kadın konumunda vatan, Anne olarak vatan, sevilen kadın olarak vatan” gibi birçok söylemle kendine yer bulmuştur.²⁸⁹ Najmabadi bu konu İran’ın ulus inşası sürecinde kadına bakış açısını şöyle açıklamaktadır:

“Millet, büyük ölçüde bir erkek kardeşler birliğiydi. Ulusun erkek oluşu ile vatanın kadın oluşuna sıkı sıkıya bağlı olan bir kavram da namustu. Kökleri İslam düşüncesinde bulunan namus kavramı, milletin dinsel bir cemaatten ulusal bir cemaate dönüşmesiyle birlikte dinsel anlamından (namus-u İslam) koparılarak ulusal bir anlam kazanmıştır (namus-i İslam). Kadının iffeti (ismet) fikri ile İran’ın bütünlüğü arasında gidip gelen namus gerek kadının iffetini gerekse de İran’ı, erkeğin sahiplenmesine ve korumasına tabi kıldı: Cinsel namus ile ulusal namus, karşılıklı olarak birbirinin oluşturucusu olmuştu. 1834 yılında kabul edilen İran bayrağında, önceleri erkek bir aslan ve dişi bir güneş vardı, daha sonra güneşin çıkarılmasıyla bayrak tamamen erkekleştirildi.”²⁹⁰

²⁸⁶ Tohidi, “Gender and Islamic Fundamentalism...”, s.252.

²⁸⁷ Enloe Enloe, “Feminizm, Milliyetçilik ve Militarizm”. 214.

²⁸⁸ Kadının toplum içindeki konumu, ulus inşası sürecinde kadına yüklenen görevler ve daha geniş bilgi için bakınız: Ayşe Gül Altınay der. *Vatan Millet Kadınlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016. Aynı zamanda Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, İstanbul: Metis, 2022.

²⁸⁹ Afsaneh Najmabadi, “Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korumak” *Vatan, Millet, Kadınlar*, der. Ayşe Gül Altınay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s.133-34.

²⁹⁰ Najmabadi, “Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan” s.132.

Kandiyoti, milliyetçiliğin oluşumunda kadına yüklenen anlamın öneminden bahsederek kadının ve istikrarlı olan tek eşli bir ailenin sağlıklı bir ulus devleti inşası için önemli olduğunu vurgular.²⁹¹ Böylelikle bu ulus devletlerin oluşumu sürecinde, önceden inşa edilmiş kadın örgütlenmelerini tasviye ederek daha çok devlet destekli ya da devletle iş birliği içinde olan yan örgütleri tercih edilmiştir. Buna örnek olarak pek çok durum söz konusu olsa da²⁹² İran’da Rıza Şah döneminde -ve İran İslam Cumhuriyeti- kamusal alanda kadınların davranış biçimleri ve giyim kuşamlarına devlet müdahalesi, kadınların toplumsal rolleri üzerindeki devlet denetiminin somut örnekleri olarak kabul edilebilir.²⁹³ Devrimden sonra kadınların bir kültürel taşıyıcı olarak aile içindeki konumları da değişime uğramış; kadın ve aile ilişkilerini düzenleyen, daha muhafazakâr nitelikte yasalar getirilmiştir. İslam devleti içinde görünmesini istedikleri bir kadın tahayyülü çizen siyasi kanat ve din adamları buna yönelik söylemler geliştirmişlerdir. Kültür ve medeniyetin korunup bir sonraki nesle intikali ancak aile ile mümkün görülmüş, ailenin en önemli yapı taşı olarak da kadının birleştiriciliği vurgulanmıştır. Böylelikle kadının en ulvi görevi annelik ve eş olarak belirlenmiş, bu konuda da örnek alınması gereken şahsiyet Hatice olarak belirlenmiştir.²⁹⁴ Pehlevi döneminde kadınların “namusunu kaybettiği” tezi üzerinde birleşen ve böylece Şah rejiminin “batıllığını” yıkarak kendi “hak” yönetimlerini kurmak ve bunun için kadın ve erkeğe dinsel olarak belirli sorumluluklar yükleyen ulema, kadının sorumluluğunun evine ve ailesine dönmesi gerektiğini vurgulamıştır.²⁹⁵ Devrimden sonraki süreçte *kadın, milli kimliğin simgesi* olarak görülmeye devam etmiş ve İran İslam Cumhuriyeti’nin ruhani lideri Ayetullah Humeyni, bu milli kimliğe İslami unsurları da eklemlemiş; şeriata ters düşecek yasaları kaldırmıştır.²⁹⁶

²⁹¹ Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, s. 97.

²⁹² Kandiyoti bu argümanına örnek olarak Irak Kadınlar Federasyonu ve Baas Partisi ilişkisi verdiği gibi, Ulusal Kurtuluş Cephesi ve Yemen Kadınlar Birliği’nden de bahseder. Benzer şekilde tek parti döneminde Türkiye için de bu durum söz konusudur. Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, s. 101.

²⁹³ Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, s. 102.

²⁹⁴ Ali Hamenei, *İslam ve Batı Medeniyetinde Kadın*, çev. İsmail Bendiderya, İstanbul: Tesnim Yayınları, 2018, s. 86.

²⁹⁵ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, s.227. Yine Humeyni’nin; “Kadın Muhammed Rıza ve Rıza Pehlevi döneminde ne kadar mazlum olduğunun farkında bile değildi. Bu dönemde kadına yapılan zulüm, belki de cahiliye dönemini geçmiştir. Yani her iki çağda da kadınlar mazlumdur. O vakit İslam onları fesattan kurtarmıştı. Dilerim ki, bu dönemde de İslam kadınların ellerinden tutarak onları zillet ve zulüm girdabından kurtarır.” sözleri de bu söylemler için önemlidir. Kadivar, *Zen*, s.74

²⁹⁶ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, s.227.

4.3. Devrimden Sonra Kadın

Devrimden sonra İran’da monarşi sona erdirilerek İslam Cumhuriyeti ilan edilmiştir. 3 Ağustos 1979’da Kurucu Meclis oluşturulmuştur. Aynı yıl Aralık ayında yeni anayasa halk oylaması sonucu kabul edilmiş, ardından 25 Ocak 1980’de Abolhasan Beni Sadr ülkenin ilk cumhurbaşkanı olarak seçilmiştir. Devrimle birlikte uygulamaya konulan “şeriata dönüş” hukuki olarak da birçok şeyin değişmesine neden olmuştur. 26 Şubat 1979’da devrimden hemen sonra, 1967 yılında yürürlüğe giren Aileyi Koruma Kanunu kaldırılmış ve kadın/aile konusunda değişikliklere gidilmiştir.²⁹⁷ Buna göre evlenme yaşı 13’e indirilmiş, boşanma hakkı sadece erkeklere tanınmış ve çok eşliliğe müsaade edilmiştir. Aynı zamanda eğitim kız ve erkek olarak ayrılmış, kadınların yargıç olmaları yasaklanmış ve devlet kurumlarında çarşaf giymeleri zorunlu hale getirilmiştir.²⁹⁸ Kadınlar ne kadar devrimde varlıklarını güçlü bir şekilde hissettirseler ve ailede baskın bir karakter olsalar da devrimden sonraki süreç büyük bir hayal kırıklığı yaratmıştır. Kadınlar devrimle gelen bu değişimlere tepki olarak kaybettikleri hakları için protestolar başlatmış, 8 Mart 1979’da sokaklara dökülerek “Kahrolsun diktatörlük”, “Çarşafa Hayır” sloganları ve hatta “Özgürlük İçin Devrim Yaptık Fakat Elimize Geçen Tutsaklık” pankartları ile eylemlerini gerçekleştirmişlerdir.²⁹⁹ Fakat Nisan 1979’da yapılan oylamada ülkenin büyük bir çoğunluğu İslam Cumhuriyeti kurulmasına onay vermiş, yeni İslami bir anayasa için ilk adım atılmıştır.³⁰⁰

İran İslam Devrimi’nden sonra, devrimi destekleyen pek çok kadın, gerçekleşen değişiklikler sonucunda geldikleri konumun yarattığı şaşkınlığı yaşamıştır. Devrim sürecinde aktif rol oynayan -2003 yılında Nobel Ödülü alan- yazar ve hukukçu Şirin Ebadi, devrimin kadınlar üzerinde nasıl bir etki yarattığını şu sözlerle dile getirmiştir: “...Gerçekte istekli ve tutkulu bir biçimde kendi sonumu hazırladığımı anlamam için neredeyse bir ay geçmesi gerekti. Ben bir kadındım ve bu devrimin zaferi benim yenilgimi istiyordu.”³⁰¹ Ebadi, devrimle birlikte değişen kadın haklarını sonraki yıllarda da eleştirmeye devam

²⁹⁷ Mir-Hosseini, “Gerçekleştirilememiş Bir Proje”, s.108.

²⁹⁸ Leyla Kahraman, “İranlı Kadınların Toplumsal ve Siyasal Profili” Sosyoloji Araştırmaları Dergisi, 17/2, (2014), s.83.

²⁹⁹ Janet Afary ve Kevin B. Anderson, *Foucault ve İran Devrimi/Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları*, çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2015, s.149.

³⁰⁰ Sinkaya, “İran İslam Cumhuriyeti’nde Kadın”, s.53.

³⁰¹ Şirin Ebadi, *Devrim ve Umut Üzerine Bir Biyografi İran Uyanıyor*, çev. Zeynep Sönmez, İstanbul: Timsah Kitap, 2008, s.48.

etmiştir. Aynı zamanda, devrimi destekleyen kadınlardan biri olan Ziba Mir Hosseini'nin şu sözleri oldukça dikkat çekicidir:

“İranlı kadınların büyük çoğunluğu gibi bende İslam'ın adaletine inanarak 1978-1979 devrimini tereddütsüz destekledim, ancak İslamcılarının iktidarı güçlendikçe ve şeriatı (kendi yorumladıkları biçimiyle) yasalaştırdıkça ben, ikinci sınıf vatandaşa dönüştüm. Bu, ataerki, İslam'ın adıyla meşrulaştırıldığı ve desteklendiği müddetçe benim için, Müslüman kadın için adaletin olmadığını anlamamı sağladı. Hâkim olan şeriat yorumları, inandığım dinin temeli olarak gördüğüm değer ve prensipleri yansıtmamaktadır.³⁰²

Devrim sırasında kadınların “kadın hakları ya da statüsü” konusunda bir isteğinin olmaması; gündemlerinin yalnızca Şah rejiminin ortadan kaldırılmasına yönelik olması bu şaşkınlığın temel nedenlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Sancar'a göre devrime katılan kadınların özgürlük, kadın hakları ve eşitlik taleplerinin örgütlü olarak belirtilmemesi, bu şaşkınlığın önemli nedenlerden biridir.³⁰³ Devrim yanlısı hareketlere ciddi oranda katılım sağlayan kadınlar, bu eylemlerde “kadın” oldukları ya da özgün kadın sorunlarını temsilen değil İranlı kimlikleriyle yer aldığı görülmektedir.³⁰⁴ Bunun yanı sıra unutmamak gerekir ki kadınların belli bir bölümü Pehlevi dönemindeki kadına yönelik politikaların hem dini hem de kültürel olarak yeterince özgürlükçü olmadığını farkındaydılar. Her ne kadar devrime destek veren kadınlar arasındaki şaşkınlık yaşayan bir kesim olsa da devrim sonrasında İran İslam Cumhuriyeti'nin kadınlara yönelik tutumundan rahatsız olmayan ve bu anlamda daha muhafazakâr bir yol izleyen bir kesim de vardır.

Devrim sonrası kadın haklarındaki değişimler üç ana başlık altında incelenebilir: 1) toplumsal cinsiyet açısından, kamusal alanda kadının görünürlüğünün azalması; 2) kadınların eğitime ve meslek edinmeye yönelik fırsatlarının kısıtlanması; 3) ceza kanunlarında kadınlara yönelik ayrımcı hükümlerin bulunması.³⁰⁵ İranlı kadınların “anayasal şiddet” olarak adlandırdıkları İran İslam Anayasası'nda cinsiyet temelli ayrıştırma çeşitli alanlarda uygulanmıştır. Kadınlar ve erkeklerin okul ve ulaşım araçları gibi kamusal alanlarda ayrı yerlerden giriş yapmaları, ayrışmaları, başörtüsü zorunluluğu³⁰⁶, geçici evlilik

³⁰² Mir-Hosseini, “Gerçekleştirilememiş Bir Proje: İran'daki Müslüman Kadınların Eşitlik Arayışı” ed. Zahra Ali, *İslami Feminizmler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, s.102.

³⁰³ Sancar, *Din, Siyaset ve Kadın*, s.223.

³⁰⁴ Sancar, *Din, Siyaset ve Kadın*, s.219.

³⁰⁵ Tülay Arın, “İran'da İslam Devleti ve Kadınlara Karşı Anayasal Şiddet”, *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 7, (2012), s.7

³⁰⁶ Azar Nafisi, “Tahran'da Lolita Okumak” adlı otobiyografisinde devrimin ilk günlerindeki yasak ve propagandayı şu şekilde aktarmıştır; “Hızla ve kararlılıkla yürüyor. Tahran ve diğer İran şehirlerinin sokakları,

(muta nikahı) uygulamasının meşru kabul edilmesi ve kadınlarda evlilik yaşının düşürülmesi³⁰⁷ gibi düzenlemeler bu ayrımın örneklerindendir. Ayrıca kadınların evlilik için babalarının onayını alma zorunluluğu, erkeklerin dört kadınla evlenebilme izni, kadınların pasaport çıkarırken ve yurt dışına çıkarken kocalarının onayının gerekmesi, boşanmada neredeyse tüm inisiyatifin erkeğe verilmesi ve boşanma durumunda velayet haklarının³⁰⁸ çoğunlukla erkeklere tanınması da kadının yasal statüsünü sınırlayan düzenlemelerdir.³⁰⁹ Anayasaya göre kadın haklarının korunması için gerekli şartları sağlamak hükümetin görevidir. Bu şartlar; kadının “kişiliğin gelişmesi” ve haklarının sağlanması için ortam yaratmak, hamilelik ve bebek büyütme aşamasında kadına destek vermek, değerli görülen anneleri ödüllendirmek, yaşlı, dul veya desteği bulunmayan kadınlara sigorta yaptırmak gibi alt başlıklarda açıklanır (Madde 21).³¹⁰ Aynı zamanda vatandaşlar, İslami kurallara uymak şartıyla, bütün sosyal haklara sahiptir (Madde 20). Tüm bunlara bakıldığında İran’da, temel haklar bağlamında, kadınlar ve erkeklerin hakları koruma altındadır. Ancak Anayasa ve maddeleri, idealist bir metin karakterinin dışına çıkamamakta ve dolayısıyla Anayasa’da belirtilen özgürlük ve eşitlik gibi kavramlar teoride kalarak kamusal alanda pratiğe dönüşmemektedir.

İran İslam Cumhuriyeti Anayasasının girişi, aile mefhumun önemini vurgular ve kadının bir meta ve modern dünyaya hizmet eden bir araç olarak görülmesinin önüne geçilmesini hedefler. Anayasa’ya göre İslam’da asaletin temsilcisi olan kadın, annelik

beyaz Toyota devriye araçlarında, silah taşıyan dört erkek ve kadınla birlikte, bazen bir minibüsle takip eden milisler tarafından devriye geziliyor. Onlara Tanrı’nın Kanı deniyor. Sanaz gibi kadınların başörtülerini düzgün takmalarını, makyaj yapmamalarını ve babaları, kardeşleri veya kocaları olmayan erkeklerle halk içinde yürümelerini sağlamak için sokakları denetliyorlar. Duvarlarda Humeyni’den alıntılar ve Tanrı Partisi adında bir gruptan sloganlarla karşılaşacak: “Kravat Takan Erkekler Abd’nin Uşağıdır. Başörtüsü Bir Kadının Korunmasıdır.” Sloganın yanında, yüzü belirgin olmayan ve karanlık bir çadorla çerçevelenmiş bir kadının kömürle yapılmış resmi var: “Kız Kardeşim, Başörtünü Korum. Erkek Kardeşim, Gözlerini Korum” Azar Nafisi, *Reading Lolita in Tehran: A Memoir in Books*, Random House, 2003, s.18.

³⁰⁷ Bu “eşitsiz” yasalara karşı kadınların sosyal hayattan soyutlandığını düşünen ve yasaların birbiri ile çeliştiğini iddia eden kadın hakları savunucusu ve hukukçu Şirin Ebadi, “siyasal erginlik yaşı ile hukuksal erginlik yaşının birbiri ile uyuşmadığını 9 yaşında evlenme iznine sahipken 15 yaşından küçük çalışmadığını zira bu yaştan küçüklerin “çocuk” kabul edildiğini vurgulayarak bu tarz çelişkilerin İslam’a değil, İslam adına konulan yasalara ait” olduğunu vurgular. Leyla Kahraman, “İranlı Kadınların Toplumsal ve Siyasal Profili” s. 83.

³⁰⁸ İran Medeni Kanun’u 1169. Maddesi: “Çocuğun doğumundan itibaren iki yıl süreyle ananın velayeti başkalarına tercih edilir ve bu sürenin sonunda velayet babaya geçer; kız çocuğunda ise yedi yıl süreyle ananın velayeti altında kalır.” “Iran Family Law” *The Law Office of Jeremy D. Morley International Family Law*, <https://www.international-divorce.com/Iran-Family-Law.htm> (e.t. 29 Ekim 2024).

³⁰⁹ Tohidî, “Gender And Islamic Fundamentalism Feminist Politics in Iran” *Third Word Women and the Politics of Feminism*, ed. Chandra Talpade&Ann Russo& Lourdes Torres, Talpade C-Russo A., Indiana University Press, 1991, s. 254.

³¹⁰ Onur Okyar, *İran ve Demokrasi*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014, s.200.

vasfının yanı sıra sosyal hayatta erkeğin yardımcısı konumuyla³¹¹ da öne çıkarılır. Yine Anayasaya göre kanunlar kadın ve erkek için aynıdır ve aralarında fark gözetilmez (Madde 3). Tüm kanun ve tüzükler, ailenin korunmasını kolaylaştırmak için vardır (Madde 10).³¹²

Bundan hareketle İran'da devrim sonrası ulema, kadının aile içindeki yerini ön plana çıkaran bir söylem geliştirmeye özen göstermiştir. Humeyni, kadınların özellikle Pehlevi döneminde bir meta haline getirildiğinin altını çizerek kadınlara asıl değerın İslam'la verildiğini vurgulamış ve aile içindeki roller bakımında kadına bazı sorumluluklar yüklemiştir.³¹³ Bu bağlamda İran İslam Cumhuriyeti'nin Humeyni'den sonraki devrim lideri Ayetullah Ali Hamenei, ailede erkeğe yalnızca sınırlı haklar tanındığını,³¹⁴ buna karşın kadına güçlü ve etkin bir rol biçildiğini vurgulamaktadır. Hamenei'ye göre, Müslüman bir kadın evinde huzur ve saadeti sağlamakla sorumlu olup, aynı zamanda ruhsal yapısı güçlü, sağlıklı bireyler yetiştirmelidir. Hamenei bu konuda şunları dile getirir: "... Kadın daha narin ve daha zarif bir yapıya sahiptir. Ona oranla erkek daha güçlü, daha dayanıklı ve kabadır. Bu nedenle de kanun kadını koruyup kollamazsa erkek tarafından mağdur edilebilir"³¹⁵ ve "kadının gerçek mesleği çocuklarına anne ve kocasına eş olmaktır. Kadınların yapabileceği en önemli iş "anneliktir." Bu konuda Fatıma'yı örnek almaları gerekmektedir."³¹⁶ Kadının çalışma alanı ile ilgili Hamenei şunları dile getirmiştir:

"Fiziksel yaratılış bakımından kadın erkekten daha zarif olduğundan kendine has zaruriyetleri vardır. Bu nedenle de kadına ağır işler yüklemek zulümdür. İslam bunu tavsiye etmez ama kadının kendisi tercih ederse ona engel de olamaz. İslam bu konuda itidali ve orta yolu önermiştir. Yani eğer kadının boş zamanı ve fırsatı varsa, ailesi ve çocuğuyla ilgilenmesine engel olmuyorsa, fiziki gücü ve enerjisi yetiyor ve

³¹¹ Onur Okyar'ın aktarımında İran Anayasası'nda kadın erkeğin yardımcısı konumundadır; "Sadece anneliğin değerli ve önemli işlevini yerine getiren ve ideolojiye uygun insanlar yetiştiren kadın olarak değil, fakat önemli bir sosyal rol üstlenerek hayatın gerekli alanlarında erkeğin yardımcısı olan kadın olarak belirir..." bu ifadelerle bakıldığında İran'da kadının konumuna yönelik bir ifade çıkarmak mümkündür. Okyar, *İran ve Demokrasi*, s.200.

³¹² "...kadın 'nesne' olmaktan veya tüketim düşkünlüğü ve emperyalizmin hizmetinde araç olmaktan çıkıp (İslami) öğretiyeye bağlı insanlar yetiştirmek için yüce ve değerli analık görevini tekrar üstlenmekle, hayatın faal alanlarında öncü ve bizzat erkeklerin mücadele arkadaşı olur ve sonuçta daha önemli bir sorumluluk yüklenir. İslami açıdan da daha üstün bir değer ve saygınlıktan yararlanır." Anayasa'da bulunan bu gibi ifadeler ile kadının tanımlar ve aile içindeki rollerini belirler. Pehlivan, *İran'da Devrim Sonrası Kadın Hareketleri*, s.71.

³¹³ Kadivar, *Zen*, s.74.

³¹⁴ Buna karşın İran Medeni Kanunu'nun 1105. Maddesi şu şekildedir; "Karı-koca arasındaki ilişkilerde aile reisi olma hakkı yalnızca kocaya aittir." Iran Family Law, <https://www.international-divorce.com/Iran-Family-Law.htm> (e.t. 29 Ekim 2024).

³¹⁵ 1996 yılında yapmış olduğu bir konuşmadan kesit. Hamenei, *İslam ve Batı Medeniyeti'nde Kadın*, s. 64.

³¹⁶ 1985 yılında yapmış olduğu bir konuşma. Hamenei, *İslam ve Batı Medeniyetinde Kadın*, s. 86.

kendisi de ilgi duyuyor çalışmak istiyorsa ekonomik, siyasi, sosyal ve kültürel alanlarda çalışabilir.”³¹⁷

Bu söylemlerle birlikte kadının kamusal alandan çok aile içinde rol alması gerektiği fikri güçlendirilmiştir. Kadınlara üniversite eğitimi alma hakkı tanınmasına rağmen yargıçlık ya da cumhurbaşkanlığı gibi pozisyonlara gelmeleri engellenmiş; bununla birlikte iş gücüne katılmalarına izin verilmiş ancak “kendilerine uygun” olarak değerlendirilen belirli alanlarda çalışmalarına olanak sağlanmıştır. Ancak kadınların iş hayatına katılımını sınırlamak amacıyla bazı politikalar uygulanmaya başlanmıştır. Kreşlerin kapatılması ve kadınların erken emekliliğe teşvik edilmesi gibi düzenlemeler, kadınları ev hayatına yönlendiren adımlar arasında yer almıştır.³¹⁸

Asef Bayat’a göre³¹⁹ Şah döneminde uygulanan politikalara muhafazakâr kadınların göstermiş olduğu tepkileri devrim sonrası Humeyni politikalarında dini uygulamaları reddeden kadınların yaptığı görülmektedir. Şah döneminde kendi inanç özgürlüklerini dışarıda yaşayamayan kadınlar evlere kapanmaya başlarken bu sefer devrim sonrasında rejimin istediği şekilde giyinmeyi reddeden kadınlar evlerine kapanmış ya da emekliliklerini erkene çekmeye zorlanmıştır. Uygulamaya koyulan başörtüsü yasaklarla birlikte yasalara uymayıp sokakta başı açık gezen kadınların tacize uğraması³²⁰ esnafın örtülü olmayan kadınlara satış yapmaması gibi birçok etmen kadınları eşitlikten ziyade ikinci sınıf vatandaş konumuna itmiştir. En önemlisi çalışan, eğitilmiş, meslek sahibi kadınların toplumdaki muameleler sonucunda işten atılmaları kadınların kamusal alandan uzaklaşmalarına neden olmuştur. Bu kurallara uymayan kadınların ise “devrim düşmanı” ve “Amerikan ajanı” olarak nitelendirilmiş ve dönemin Cumhurbaşkanı Ali Hamenei’nin Tahran Üniversitesi’nde örtünme karşıtı eylem yapan öğrencilere karşı kullandığı şu sözleri,

³¹⁷ Hamenei, *İslam ve Batı Medeniyeti’nde Kadın*, s.60

³¹⁸ Sinkaya, “İran İslam Cumhuriyeti’nde Kadın”, s. 55. Bunun yanı sıra İran’da değişen kadın haklarını ve kadınların beklentilerinin farklılaşması konusunu değerlendirebilmek için “devlet feminizmi” (state feminism) kavramı önemlidir. Devletin kadınlar özelinde, kadın haklarını iyileştirmek için uygulamış olduğu politikaların tamamı olarak da tanımlanan devlet feminizmi aynı zamanda kadın haklarının “devletin istediği” doğrultuda geliştirilmesi olarak da yorumlanabilir. Devletin kadın ve aileye müdahale ederek kendi politika ve zihniyetine paralel olarak kadın meselesine şekil vermesi devlet feminizminin içine girmektedir. Devlet feminizmi için bkz.: Belma Tokuroğlu, “Osmanlı’dan Erken Cumhuriyet’e Kadın Hareketi: Devlet Feminizm”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 19/65, s. 46. Böylelikle İran’da kadın haklarının iyileştirilmesi ve kadınlara yönelik uygulanan iyileştirici politikalar, geçtiğimiz bölümde bahsedilen ulus-devlet inşasının bir parçası olduğu gibi aynı zamanda devlet feminizminin de bir parçasıdır. Kadınlar devlet eliyle düzenlenen ve sınırlı alanları kapsayan bu yeniliklere karşı daha özgürlükçü politikaları desteklemektedir.

³¹⁹ Bayat, *İslam’ı Demokratikleştirmek*, s. 130.

³²⁰ Didem Özalpat, *İslam Devletlerinde Toplumsal Cinsiyet ve Hukuk: İran ve Mısır Örnekleri*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008, s. 118.

kadınlar üzerinde yapılan baskıyı çok net ortaya koymaktadır; “Gösterilere katılan kadınların yaptıkları toplumu ilgilendirir, onları karşı-devrimci olarak adlandırıyorum. Bu ülkede demokrasinin olmadığını söyleyen bu kadınlara cevabım şudur; eğer bu ülkede demokrasi yoksa, sizin sadece gösteri yapmanız nedeniyle öldürülmeniz çok doğal olurdu”³²¹

Devrim ilk yıllarında kadınlar haklarını savunmak ve korumak amacıyla birçok örgüt kurarak toplu bir direnç göstermeye başlamıştır. Azam Taleghani³²² 1979 yılında İranlı Kadınlar İslam Enstitüsü’nü kurmuş, kadın dergisi *Payam-e Hajar*’ın³²³ genel yayın yönetmeni olmuş ve 1980’de toplanan ilk İslami parlamentoya seçilmiştir. Bu oluşumu kurmadaki motivasyonunu ise şu sözleri ile açıklamıştır:

“Kadın İslam örgütü kurma fikri Şah döneminde hapse atıldığım zamana dayanıyor. O zaman laik sola mensup kadınların daha iyi örgütlendiğini ve hatta Müslüman kadınları cezbedebildiğini anladım. Bu nedenle kadınlara yasal ve ekonomik sorunları konusunda yardımcı olacak bir örgüte ihtiyaç olduğuna ikna oldum... İslam Devrimi’nden sonra ve yeni mevzuatın yürürlüğe girmesinin ardından birçok kadın bize geldi ve durumlarından şikâyet etti. Şikâyetleri, kadınların belirli sorunları olduğunu anlamamızı sağladı. Daha sonra onların hakları ve çıkarları için mücadele etmek üzere bir dernek kurmaya karar verdim.”³²⁴

Yine devrimin ilk yıllarında İslam Devriminin Kadın Derneği de (İDKD)³²⁵ etkin olarak faaliyetlerine devam etmiştir. İDKD, 1979 yılında yurt içi ve yurt dışında eğitim almış, dindar, yüksekokul mezunu ve Şah karşıtı politik gruplarla bağlantılı, İslam eğilimli kadınlardan oluşan bir grup tarafından kurulmuş ve genişletilmiştir. Azam Taleghani gibi öne çıkan kadınların yanı sıra dernek üyeleri, hükümetin İslami ayetleri çarpıtıp kadınlara uyguladığı baskıyı eleştirmiş, tarihi ve modern İslam toplumlarının kadınlara yönelik muameleleri üzerinde durarak Kur’an ayetlerinin bazı yönlerini abartarak ya da göz ardı ederek İslam toplumları kadınların baskı altında tutulması üzerine çalışmalar yürütmüş ve farklı şehirde şubeler kurarak bu faaliyetlerini sürdürmüştür. Yapılan eleştirilerden dolayı

³²¹ Sancar, *Din, Siyaset ve Kadın*, s. 234.

³²² Azam Taleghani, İran İslam Devrimi öncesinde muhalif siyasi faaliyetlerde yer almış, kadın hakları ve sosyal adalet için mücadele eden bir aktivisttir. Devrim sonrası dönemde de kadın hakları ve sosyal adalet mücadelesini sürdürmüş, 1979’da İranlı Kadınlar için İslami Enstitüyü kurarak, *Payam-e Hajar* adlı kadın dergisinin genel yayın yönetmenliğini yapmıştır. Azadeh Kian, “Islamic Feminism In Iran: A New Form Of Subjugation Or the Emergence Of Agency?”, *Critique Internationale*, 46/1, (2010), s.8.

³²³ *Payam-e Hajar*, Nisan 2000 yılında “İslam’ın aydınlık hükümlerinin temellerine aykırı makaleler yayınlamaya devam ettikleri” gerekçesiyle süresiz olarak kapatılmıştır. Hani Sabra, “Iran: Press Freedom Fact Sheet” *Committee to Protect Journalists*, <https://cpj.org/reports/2001/11/iran-nov01/> (e.t.: 20 Ekim 2024).

³²⁴ Kian, “Islamic Feminism in Iran A New Form”, s.8.

³²⁵ *Women's Society of the Islamic Revolution (WSIR)*.

zamanla faaliyetleri kısıtlansa da yardım kuruluğu ve kadın eğitim merkezi olarak çalışmalarına devam etmiştir.³²⁶ Fereşte Haşimi, Şahin Tabatabai, Zehra Rahneverd ve Gevher Destgeyb devrimin ilk yıllarında kadın hakları konusunda faaliyet yürüten öncü kişiler arasında yer almıştır. Ancak 1980 yılında başlayan İran-İrak Savaşı, kadın örgütlenmeleri üzerinde önemli bir baskıya yol açmış ve İslami rejim bu örgütleri sıkı denetim altına almıştır. Savaş süresince (1980-1988) kadın hareketleri ciddi bir şekilde sekteye uğramış ve bastırılmıştır.³²⁷

4.4. İslami Feminizmin Yükselişi

Devrim sonrasında kadınlar iki farklı grup halinde hareket etmişlerdir. Laik düşünceye sahip olan kadınlar, devrimle birlikte kaybettikleri statülerini geri kazanmak amacıyla çeşitli dernekler ve sivil toplum faaliyetleri içinde yer almışlardır. Daha muhafazakâr kadınlar ise kadın haklarına İslami bir perspektifle çözüm arayarak, İslami bakış açısını temel alan bir yaklaşıma yönelmişlerdir.³²⁸ İranlı kadınlar arasında İslami koşullara bağlı olarak yaşamlarını sürdürüp İslam ve kadın konusunun doğru bir şekilde anlaşılabilmesi ve İslam’da kadının konumunun iyileştirilmesi üzerine çalışmalar yapan kadın varlığı da “İslami Feminist” düşüncenin ortaya çıktığı İran için önemlidir. İranlı kadınlar devrimi takip eden yıllarda gerek Müslüman olarak varlıklarını sürdürme gerekse Müslüman kadın olarak toplumsal alanda söz sahibi olma konusunda ortak hareket etmişlerdir. Toplumsal cinsiyet konusunun İslamcı politik söylemde merkeze alınması kadına yönelik oluşturulan bakış açısının da bir parçası olmuştur. Kadın konusunu laik bir perspektiften değil de İslam’ın içinden değerlendirmek diyalog yolunun açılmasına ve İslami feminist bakış açısının doğmasına neden olmuştur.³²⁹ Bu bakış açısı devrimin ilk yıllarındaki kadınların gündemlerini anlamak ve kadın hareketlerinin temasını analiz etmek bakımından önemli bir etkidir.

Mir-Hosseini’ye göre İran’daki kadınlar ve devrimci dini elitler arasında toplumsal cinsiyet ve kadın hakları konusunda üç temel görüş³³⁰ öne çıkmıştır: gelenekselci, yeni-

³²⁶Homa Hoodfar, *The Women’s Movement in Iran: Women at the Crossroads of Secularization and Islamization*, WLUM- The Women’s Movement Series No:1, 1999, s. 26-27.

³²⁷ Bayat, *İslam’ı Demokratikleştirmek*, s. 131.

³²⁸ Şeyma Merve Tandoğan, “İran’da Kadın Hareketleri: Beyaz Çarşamba Hareketi Örneği” *İran Araştırmaları Dergisi*, 5/2. (2021), s. 216.

³²⁹ Mir-Hosseini, “Gerçekleştirilememiş Bir Proje”, s.117.

³³⁰ İran’da oluşan İslami feminizmi açıklamada Çerağı Kuteyani iki gruba ihtiyaç duymuştur. Birincisi; İran’daki kadın erkek eşitliğinin dini kaynakların yeniden yorumlamakla oluşabileceğine inanan, batı kültürüne

gelenekselci ve modernist yaklaşımlar. Gelenekselci yaklaşım, kadın ve erkek arasında belirgin bir ayrım olduğunu savunmaktadır; bu görüşe göre, erkek kadından üstün olup onun üzerinde egemen konumdadır. Bu bakış açısında kadının yeri ev iken erkeğin yeri kamusal alandır ve her iki cinsiyete farklı roller yüklenerek cinsiyet eşitliği fikri reddedilir. Gelenekselci söylemler, daha çok evlilik ve boşanma gibi konuları ele almaktadır.³³¹ Yeni-gelenekselci söylem ise cinsiyet eşitliği konusunda daha dengeli bir yaklaşımı benimsemektedir. Kur'an'ı referans alan bu görüş aynı zamanda Batı'daki kadın çalışmalarından da faydalanır. Bu çerçevede kadın ve erkeği yaratılış açısından eşit görmekle birlikte toplumsal rollerin farklı olmasını doğal kabul eder.³³² Bu görüş Ali Şeriatî ve Murtaza Mutahhari'nin görüşlerini referans alarak "Müslüman kadın modeli" oluşturmayı amaçlamışlardır. Bu modelle, İslam'ın kadına tanıdığı hakların yalnızca aile içindeki rollerle sınırlı olmadığı, kadınların kamusal ve toplumsal alanlarda da aktif yer alabileceği anlayışı güçlenmiştir.³³³ Devrim sonrasında kadın sorunu, yeni-gelenekselci anlayış çerçevesinde ele alınmıştır. Bu dönemde *Zan-e Rooz*, *Payam-e Zan* (Kadın Bildirisi), *Payam-e Hajar* (Hajar'ın Mesajı), *Mahjoubah*³³⁴, *Nida* (Çağrı) gibi dergiler yayınlanmış ve kadın haklarının tartışıldığı yazılı kaynaklar oluşturulmuştur. Ancak yeni-gelenekselci söylem, kadınların devletin inşa etmeye çalıştığı ideal Müslüman kadın imgesine karşı çıkmak yerine, rejimin kadın meselesine yönelik tutumunu desteklemiştir.³³⁵

1979 Devrimi sırasında Ayetullah Humeyni ve diğer din adamlarının kadınlara yönelik kullandıkları söylemler devrim sonrasında kadına yönelik tutumlara tepki olarak öne sürülmüştür. Humeyni'nin "Kadınlar devrimci hareket için erkeklerden daha fazla katkı sağlar; katılımları erkeklerin iki katıdır" ve "Müslüman kadınların evlerine kapatılacağı, İslam'a atfedilen tamamen yanlış bir düşüncedir, ilk dönem İslam tarihinde bile kadınlar

aşına ama aynı zamanda dini konuda hassas, gerçek dindarlar diğerleri ise dindar olmayan ve dini bir vasıta olarak kullanan sosyopolitik bir kesimdir. Birinci kısım İslami bir yön izleyen feministlerin hükümete daha yakın isimler (Ayetullah Humeyni'nin kızı Zehra Mustafavi, eski Cumhurbaşkanı ve Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin kızı Faizeh Haşimi gibi) olduğu da dikkat çekicidir. İkinci grup ise dindar olmamakla birlikte İslam'ı kendilerine bir vasıta olarak gören kesimdir ve seküler olmakla birlikte İslam'da kadın hareketlerini savunur. Umut Başar, "İran'da Kamusal Alan ve Örtünme Tartışmaları" *İram*, 2018, s. 7-13. <https://iramcenter.org/iranda-kamusal-alan-ve-zorunlu-ortunme-tartismalari/> (e.t.: 12 Ocak 2022) Mir Hosseini tanımlamasına dahil edilecek olursa birinci grup yeni-gelenekselci yaklaşım; ikinci grup ise modernist/İslamcı grup içinde değerlendirilebilir.

³³¹ Şuradan alındı: Sinkaya, "İran İslam Cumhuriyeti'nde Kadın", s. 54

³³² Sinkaya, "İran İslam Cumhuriyeti'nde Kadın", s. 54.

³³³ Bayat, *İslam'ı Demokratikleştirmek*, s. 131.

³³⁴ Aktif olarak yayın yapmaya devam eden *Mahjubah* hükümet yanlısı politikalar izlemekte ve yazılarını bu doğrultuda yayınlamaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. <http://mahjubah.itfjournals.com/> (e.t.: 24 Ekim 2024).

³³⁵ Sinkaya, "İran İslam Cumhuriyeti'nde Kadın" s.56.

ordu ve savaş cephelerinde aktif roller üstlenmiştir” ifadeleri bazı kadınlar tarafından benimsenmiş ve devrim sonrası kadın haklarının daraltılmasına ve kadınların evde durması gerektiği söylemlerine karşı önemli bir savunma noktası oluşturmuştur.³³⁶

Özellikle Cemile Kediver gibi İslam’ın kadınlar için temel bir yol olduğu ve bu yolun İran İslam Cumhuriyeti üzerinden ilerleyebileceğini savunanlar için Humeyni’nin kadınlara dair sözleri, ön planda tutulmuş ve kadın hakları mücadelesi bu değerler çerçevesinde yürütülmüştür. Kediver, Humeyni’nin İslami Devrim sırasında inşa etmiş olduğu temele sonrasında gelen yöneticilerin layık olmadığını ve değişen iktidarların bu temeli henüz kavrayamadığını dile getirmektedir. Öyle ki İslam Devrimi’nin kadınlar için “en refah seçenek” olduğuna dikkat çeken ve İran kültürünün bir erkek kültürü olduğunu vurgulayan Kediver gibi kişiler İran tarihi içinde Sasani İmparatorluğu da dahil olmak üzere hiçbir evresinde kadına bu kadar değer verilmediğini iddia etmektedir.³³⁷ Yine Kediver, Humeyni’nin kadın hakları konusunda oldukça yenilikçi ve ilerici bir lider³³⁸ olduğunu vurgulayarak sonraki süreçlerdeki radikal girişimlerin kadın konusunda önyargılara sebep olduğunu vurgulamıştır. Yine Kediver’in Humeyni politikalarını destekleyen sözleri şunlardır:

“Kadınların Devrimde yer alışlarının iki temel sebebi vardır; bunlardan ilki, kadının kişiliğine nispet edilen mevcut yaygın bakış açısına itiraz, diğeri ise Humeyni’nin sözlerinde belirginleşen şekliyle İslam düşüncesinin en saf haline ulaşma isteğidir... İmam Humeyni, kadın ve erkek için kimsenin kadını bir tür obje olarak tasvir etmesine izin vermemiş ve toplumsal yapı açısından bu iki cinsin tamamlayıcı unsurlar olduklarını vurgulamıştır. Humeyni kadınların yalnızca şekli ve yüzeysel olarak ülke sahnesinde yer almalarına karşı çıkmış ve onların faziletlerine, düşünce ve şahsiyetlerine dikkat çekmiştir.”³³⁹

İslamcı elitler arasında geliştirilen üçüncü söylem ise modernist yaklaşımdır. Bu bakış açısı, 1990’ların başında ortaya çıkarak yeni-gelenekselci söyleme bir eleştiri niteliği taşımaktadır. Modernist/İslamcı olarak adlandırılan bu yaklaşım, Batı’nın modernite anlayışını eleştirmekten ziyade İslami değerleri koruyarak modernist bir perspektif geliştirmeyi hedeflemiştir. Bu çerçevede modernist yaklaşım “İslami feminizm”³⁴⁰

³³⁶ Bayat, *İslam’ı Demokratikleştirmek*, s. 151.

³³⁷ Kadivar, *Zen*, s. 136.

³³⁸ Daha fazlası için bakınız; Cemile Kadivar, *Zen: Kadın*, İstanbul: Mana Yayınları, 2014.

³³⁹ Kadivar, *Zen*, s. 72.

³⁴⁰ Ayşe Güç, İslam ve feminizm tartışmalarının gerçekleştiği bağlamda bu terimlerin dönemin kadınları tarafından kullanılmadığını belirtmektedir; “İslamcı feminizm/feminist ifadelerinin, bu söylemi üreten kadınlar tarafından üretilmediğini ancak zamanla kabul gördüğünü hatırlatmakta fayda vardır. Görüldüğü gibi bu

kavramının oluşumuna zemin hazırlamıştır. 1992 yılında Shahla Sherkat tarafından Tahran’da kurulan *Zanan* dergisi ise modernist/İslamcı söylemi destekleyici bir bakış açısı geliştirmiştir.³⁴¹ Modernist yaklaşım, İslam hukukunun demokratik ve modern bir bakış açısı kazanmadığı müddetçe hak taleplerinin ve eşitliğinin sağlanamayacağını savunmuştur. Bu model, kadınların İslami değerler çerçevesinde sosyal ve toplumsal hayatta daha etkin bir şekilde var olmalarını hedeflemiştir. Kur’an’ın kadınlar lehine ve kadınlar eliyle yeniden yorumlanması gerektiğini savunan bu düşünce, İran’da kadın hareketlerinin karakteri açısından oldukça belirleyici olmuştur. Müslüman kadınlar, kadın ve erkek eşitliğini kutsal metinlerden açıklamaya çalışan tarihsel olarak kadından kaynaklanan ve Havva metaforuna atfedilen günahkarlık ve aşağılık olgusunu yapı sökümü uğratan Avrupalı dindar feministlerine benzer bir duruşla hareket etmeye çalışarak kutsal metin üzerinden kadın merkezli yorumlar oluşturmaya çalışmıştır.³⁴² İran’daki kadın hareketini “İslami feminizm” bağlamında ele alan ilk akademisyenlerden biri de Afsaneh Najmabadi’dir. “Feminism in an Islamic Republic: Years of Hardship, Years of Growth” (Bir İslam Cumhuriyetinde Feminizm: Zorluk Yılları, Gelişim Yılları) adlı makalesinde Najmabadi, İslami feminizmi, dini ve seküler feministler arasında bir diyalog fırsatı olarak değerlendirmiştir.³⁴³

Zanan Dergisi’nin kurucusu Shahla Sherkat ve beraberindeki birçok kadın, kadınların Kur’an ve İslam hukuku çerçevesindeki konumunu sorgulamaya yönelmiş ve bu alanlarda daha özgün yorumların ortaya konulmasına katkıda bulunmuştur. *Zanan* çevresinde gelişen bu eleştirel yaklaşımlar, kadınlar arasında düşünsel bir akış sağlamış; kadınların aile içindeki konumları başta olmak üzere çeşitli toplumsal ve hukuki meseleleri ele almalarına olanak tanımıştır. Boşanma, velayet hakkı, kadına yönelik şiddet gibi aile hukukuyla ilgili konularda reform talebinde bulunarak, kadın haklarının geliştirilmesi için bir farkındalık yaratmışlardır.³⁴⁴ Aynı dönemde öne çıkan “dini entelektüellerin” başını çeken Muhsin Kediver ve Alirıza Aleviteber de kadınlara karşı olan adaletsizliği eleştirerek İslam’da kadın ve erkeğin toplumsal roller bağlamında eşit olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır.³⁴⁵ Aynı zamanda bu düşünce İslam’ın zaman ve mekâna bağlı olarak

tanımlar, beklentileri şekillendirmiş ve beraberinde bir sürü sorunu getirmiştir” Güç, “İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları”, s.666. Ancak Morgat Badran’a göre, “İslami feminist” tanımı, *Zanan* dergisi aracılığıyla gündeme getirilmiş ve literatüre kazandırılmış bir kavramdır.

³⁴¹ Sinkaya, “İran İslam Cumhuriyeti’nde Kadın”, s.57.

³⁴² Bayat, *İslam’ı Demokratikleştirmek*, s. 140.

³⁴³ Paria Gashtili, “Is an ‘Islamic Feminism’ Possible?: Gender Politics in the Contemporary Islamic Republic of Iran” *Philosophical Topics*, 41/2, (2013), s.125.

³⁴⁴ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, s. 147.

³⁴⁵ Bayat, *İslam’ı Demokratikleştirmek*, s.162.

değişimini savunan ve devletin şeriatı ideolojik amaçlar uğruna kullanmasının önüne geçmeyi hedeflemektedir.³⁴⁶ Bu alanda çalışmalarıyla önde gelen çalışmacılardan biri de İranlı din adamı (Hucce-tül İslam) Seyyid Muhsin Saidzade'dir.³⁴⁷ Kur'an'ın "kadın merkezli" okunması için çalışmalar yürüten Saidzade İslam hukukundaki argümanlara başvurarak İslam'da kadın ve erkek eşitliğini savunmuştur. Saidzade, Şii hukukunun temellerinin ulemanın yorumlarına dayandığını ve bu olguların değişebileceğini vurgulamıştır.³⁴⁸

Aynı zamanda bu bakış açısı İslam'dan değil seküler feminizmden de beslenerek yeni bir bakış açısı geliştirmeyi hedeflemişlerdir. *Ferzâne, Zen, Zanan*³⁴⁹ dergileri bu anlamda hem Müslüman hem Batılı entelektüellerin yazılarını ve tartışmalarını taşıyarak makaleler yayımlamışlardır.³⁵⁰ Bu bağlamda Batılı feminizm ile İslami feminizm arasında bir köprü kurulmuş ve hem seküler hem de İslamcı İran kadınları için birleştirici alternatif bir yorum ortaya konulmuştur. Örneğin daha seküler bir yaklaşımı benimseyen Mehrengiz Kar ve Şirin Ebadi gibi kadınlar, İran'daki kadın hakları savunuculuğunda İslami feministlerle birlikte hareket etmişlerdir.³⁵¹

İslam ve feminizmin aynı düzlemde değerlendirilmesi ve kadınların Kur'an'ın yeniden yorumlanmasına yönelik öneriler ise hem muhafazakâr hem de seküler kesimlerden eleştirileriyle karşılaşmıştır. "Tefsircilik" adı verilen yaklaşım, din adamları tarafından eleştirilerek alanlarına olan bir saldırı olarak değerlendirilmiş ve statülerini zedelemiştir.³⁵² Hosseini'ye göre, dindar ve laik Müslümanlar arasındaki uçurumu genişletmiş ve "Muhafazakâr İslamcılar" ile "feministler" arasındaki çatışmayı artırmıştır. İslamcılar, "feminizmi" sömürgeci politikanın bir uzantısı ve İslam adına reddedilmesi gereken Batı'nın bir komplosu olarak tasvir etmişlerdir. Bunun yanı sıra İslam ve feminizmin İran gibi ülkeler

³⁴⁶ Mir-Hosseini, "Gerçekleştirilememiş Bir Proje", s. 111.

³⁴⁷ Bu alanda çalışmalar yapan bir diğer isim de Kum Medresesinde din adamı olan Ayetullah Bojnordi'dir. Bojnordi: "Bazı ayrımcı hükümler içeren fıkıh, İslam hukukçularının belirli algılarından başka bir şey değildir ve değişebilir." İfadeleriyle bu görüşe destek veren isimlerden biri olmuştur. Aktaran: Bayat, *İslam'ı Demokratikleştirmek*, s. 142.

³⁴⁸ Ancak bu ifadeleri bazı alimler tarağından sert bir şekilde eleştirilmiş, Saidzade hapse atılmıştır. Farhad Khosrokhavar ve Oliver Roy, *İran: Bir Devrimin Tükenişi*, İstanbul: Metis, 2018, s. 171.

³⁴⁹ Kadınların İslami bir bakış açısıyla bu taleplerini dile getirilmesi diğer İslamcı kadın ve erkeklerin tepkisine yol açmıştır. Zanan İslam'ın ve şeriatın temellerini zedelendiği aynı zamanda kadın ve erkek arasındaki çatışmayı şiddetlendirdiği ve "eşcinselliği" yayma gerekçesiyle 1988 yılında kapatılmıştır.

³⁵⁰ Bayat, *İslam'ı Demokratikleştirmek*, s. 138.

³⁵¹ Sinkaya, "İran İslam Cumhuriyeti'nde Kadın", s. 60.

³⁵² Aksu Bora, "Ortadoğu'da Kadın Hareketleri: Farklı Yollar, Farklı Stratejiler", *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi*, 39, (2008), s. 65.

için oldukça riskli bir tercih olacağını savunan bazı düşünürler de bulunmaktadır. Bu akademisyenler, İran gibi teokratik bir ülkede dini devlet varlığını sürdürdüğü sürece kadınların statüsünde kayda değer bir iyileşme olamayacağına inanmaktadır.³⁵³ Shahrzad Mojab ise İslami feminizmin İslam toplumlarında bir çıkış yolu olarak değerlendirmemektedir; “İslami feminizm ataerkilliğe karşı ciddi bir meydan okuma değildir ve halen bağımsızlıktan, sekülerizmden ve demokrasiden uzaktır. Daha fazlası, İslami feminizm hareketi kadının özgürleşmesi için gerçekçi bir hareket olmaktan çok ataerkil ile bir uzlaşıdır.”³⁵⁴ Paria Gashtili’ye göre de ise “İslami feminizmin sunduğu Müslüman kadın kimliği, birçok İranlı kadının kendilerini tanımladığı bir kimlik değildir.”³⁵⁵

4.5. Değerlendirme

Bu bölümde İran’da devrim sonra değişen kadın haklarına ve bunun sonucunda kadınların vermiş olduğu tepkilere yer verilmiştir. Bundan hareketle İran devrimi sonrasında meydana gelen anayasal değişimlerin ardından kadınların reaksiyonları ve kadın hareketleri bağlamında yapmış olduğu faaliyetler incelenmiştir. Yine bu bölümde devrimi takip eden yıllarda ortaya çıkan ve İranlı kadınlar tarafından tartışmaya açılan İslami feminizmin düşüncesi üzerine durulmuş ve İran’daki yeri ve tartışmaları incelenmiştir. Yeni dönem kadın hareketlerine ve İslami feminizmin İran’daki güncel durumuna çalışmanın beşinci bölümünde yer verilecektir.

³⁵³ Gashtili, “Islamic Feminism’ Possible”, s.128.

³⁵⁴ Nermin Sekmen, *İslam ve Feminizm Temelinde Devrim Sonrası Kadınlar*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2019, s. 91.

³⁵⁵ Gashtili, “Islamic Feminism’ Possible”, s. 137.

5. BÖLÜM: İRAN'DA SİYASET VE KADIN: İSLAMİ FEMİNİZMİN YÜKSELİŞİ VE DÜŞÜŞÜ

İran'da İslami feminizme dair son yorumları değerlendirebilmek için İran'da İslami feminizmin ve kadın hareketlerinin tarihsel sürecini analiz etmek önemlidir. Özellikle 2009 yılı sonrası İran'da gerçekleşen hareketler ve kadınların sosyal konumları için değişim taleplerinde kullandığı enstrümanlar İslami feminizmin İran'daki güncel durumunu anlamak için önemlidir. Beşinci ve son bölüm olan bu bölümde, Rafsancani döneminden günümüze kadar uzanan süreçte kadın hareketlerine kronolojik bir perspektifle yaklaşılarak tarihsel süreç içindeki değişim ve dönüşümler ele alınacaktır. Bu kronolojik sıra aktarılırken belirli dönemsel sınıflandırmalara yer verilmiştir; 1997 yılında Muhammed Hatemi'nin Cumhurbaşkanlığına seçilmesiyle başlayan ve 2005'te Mahmud Ahmedinejad'ın Cumhurbaşkanlığına geçişiyle sonlanan reformist dönem, genel olarak “reformist” ve “muhafazakâr” dönemler olarak ikiye ayrılmıştır. Reformist dönemde, bireysel özgürlüklerin genişletilmesi ve politik çeşitliliğin savunulması vurgulanmıştır. Bu süreçte medya özgürlüğü, ifade özgürlüğü ve ekonomik reformlar gibi önemli adımlar atılması hedeflenmiş kadın konusunda daha esnek politikalar izlenmiştir. Ancak Ahmedinejad'ın Cumhurbaşkanı olarak seçilmesinin ardından başlayan yeni-muhafazakâr dönem, dini liderlerin ve muhafazakâr güçlerin siyasi alandaki etkisinin belirgin şekilde artmasına yol açmıştır. Bu dönemde, özellikle kadınların eğitim ve çalışma hakları, dini ve toplumsal normlarla sıkı bir şekilde denetlenmiş ve kadınların toplumsal alandaki rolü daha katı bir biçimde şekillendirilmiştir. Başörtüsü zorunluluğu ve diğer sosyal kurallar, önceki dönemlere kıyasla daha sert ve kapsamlı bir şekilde uygulanmaya başlanmıştır. Bu değişimler, toplumsal yapıyı ve kadınların kamusal alandaki varlıklarını önemli ölçüde etkilemiştir.

Yine bu bölümde İran'da İslami feminist düşüncenin şu anki konumu ortaya koyulmaya çalışılacak ve son yıllardaki kadın hareketlerinde İslami feminist düşüncenin önemi değerlendirilecektir. Çalışmanın ana sorunu olan İran'daki İslami feminist düşüncenin değişime uğrayıp uğramadığı sorusuna cevap aranmaya çalışılacaktır

5.1. Reform Dönemi

Devrimden hemen sonra meydana gelen İran-İrak Savaşı'nın (1980-1988) ardından Cumhurbaşkanlığı görevine gelen Haşimi Rafsancani, savaşın ekonomik ve siyasal yüküyle de karşı karşıya kalmıştır. Savaşın ardından Rafsancani'nin izlediği ekonomik girişimlerle yeniden inşa sürecine girilmiş, aynı zamanda kadınların toplumsal konumlarına yönelik değişim politikaları izlenmiştir.³⁵⁶ Savaşın ardından halkın ekonomik olarak zor bir döneme girmesi, hükümete yönelik eleştirilerin artmasına neden olmuştur. Bu durum karşısında, tabanıyla bağlarını koparmak istemeyen dini ve siyasal liderler; ülkedeki muhalif güçlerin, yurt dışındaki feministlerin ve uluslararası toplumun baskılarının da etkisiyle cinsiyet konularında daha uzlaşmacı bir tutum sergilemeye yönelmiştir.³⁵⁷ Bundan hareketle 1992 yılında dönemin Cumhurbaşkanı Haşimi Rafsancani, kadın işlerinde danışman olarak Şehla Habib'i atamış, yine aynı yıl Meclis seçimlerinde dokuz kadın meclise girmiş ve 1996 Meclis seçimlerinde bu sayı on üçe çıkmıştır.³⁵⁸ Bunun yanı sıra Rafsancani döneminde özellikle spor müsabakalarına yönelik yapılan çalışmalar dikkat çekmektedir; Haşimi Rafsancani'nin kızı Faizeh Haşimi 1993 yılında İslam Ülkeleri Kadın Sporları Dayanışma Oyunları'nın başkanlığını yapmış, 24 farklı ülkeden kadın sporcuların katılımıyla gerçekleşen "İslam Oyunları" içinde birçok spor dalını da barındırmıştır.³⁵⁹ Faizeh Haşimi aynı zamanda İslam Ülkeleri Spor Dayanışma Konseyi'nin kurucusu ve başkanı olmuştur.³⁶⁰

Bu dönemde kadınların üst düzey kamu görevlerine getirilmesi ve yükseköğretimde sağlanan olanaklar olumlu gelişmeler arasında değerlendirilebilir ancak toplumda kadınlara yönelik ayrıştırıcı politikaların devam ettiği görülmektedir. Örneğin yalnızca kadın çalışanların ve hastaların yer aldığı bir hastanenin açılması, 1996'da "iyiliği emredip kötülükten sakındırma" gerekçesi olarak Tahran'da Çitkar Parkı'nda kadınların bisiklet sürmelerinin yasaklanması hatta bir grubun bisiklet süren kadınları darp etmesi ve aynı yıl Urumiye'de biri kadın iki kişinin halkın gözleri önünde recm edilmesi gibi birçok hadise³⁶¹ aslında görünürde yenilikler olurken daha derine inildiğinde sıkıntıların devam ettiğini

³⁵⁶ Tinas ve Erginbaş Tok, "İran Kadın Hareketlerinin Ortaya Çıkışı", s.140.

³⁵⁷ Homa Hoodfar, *The Women's Movement in Iran: Women at the Crossroads of Secularization and Islamization*, Fransa: WLUMI-The Women's Movement Series No:1, 1999, s. 31.

³⁵⁸ Bayat, *İslam'ı Demokratikleştirmek*, s. 131.

³⁵⁹ Tinas ve Erginbaş Tok "İran Kadın Hareketlerinin Ortaya Çıkışı", s.140. Fakat parlamentoya giren kadınların neredeyse tamamının rejim yanlısı olduğunu söylemek gerekir.

³⁶⁰ Pehlivan, *İran'da Devrim Sonrası Kadın Hareketleri*, s.85.

³⁶¹ Sinkaya, "İran İslam Cumhuriyeti'nde Kadın" s. 61.

³⁶² Sami Oğuz ve Ruşen Çakır, *Hatemi'nin İran'ı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000, s.300.

göstermektedir. Yine Rafsancani döneminde genç kadınların sokağa çıkarken daha rahat davrandığı ve başörtülerini çıkardıkları gözlemlenirken³⁶² bunun aksine polislerin ya da gönüllüler olarak adlandırılan Besiclerin³⁶³ restoranlara, kapalı mekanlara veya müzikli yerlere girip “uygunsuz” giyinen kadınları gözaltına aldıkları ya da ciddi uyarılar yapıldığı görülmüştür.³⁶⁴

İslamcı kadın aktivistler bu dönemde kendi sosyal konumlarının iyileştirilmesi gayesiyle alternatif yollar aramışlar, kurdukları gazete ve dergilerle bu isteklerini dile getirmiştir. Bu dönemde yayın hayatına geçen *Khanevadeh* (Aile) dergisi evlilik, boşanma velayet gibi konularla ilgilenerek kadın ve erkek okuyucular tarafından desteklenmiştir.³⁶⁵ Ayrıca kadın aktivistler, haksızlığa uğrayan kadınların hikayelerini³⁶⁶ bazen radyo ve televizyon gibi araçları kullanarak halka ulaştırmış ve sade, günlük dini kavramları kullanarak daha geniş bir kitleye hitap eden bir dil tercih etmiştir.³⁶⁷ Kadınların bu mücadeleleri sonucunda yeni bir aile hukuku düzenlemesi tartışılmaya açılmıştır. Din adamlarının “İslami hukukun” alışılmadık bir yorumu olarak gördükleri ve uzunca bir zaman tartışılan bu değişiklikler Aralık 1992’de “İslami” hukuk çerçevesinde kabul edilmiş ve bu düzenlemeyle kadınların evlilik içindeki haklarının koruma altına alınması hedeflenmiştir.³⁶⁸ Bununla birlikte 1994 yılında kadınların Özel Aile Mahkemeleri ve İdari Yargı Mahkemeleri’nde yasal danışman olabilmesine izin verilmiştir.³⁶⁹ Bu hakların yanı sıra kadınlar, kamusal alandaki yerlerinin kısıtlı olduğunu ve özellikle yargıçlık yapamamaları ya da bürokratik alanlarda çalışamamalarını eleştirmiş ve bu alanda baskılarını sürdürmüştür. Uzun tartışmaların ardından 1997 yılında kadınların hâkim olarak

³⁶² Bu kadınların kafe, restoran gibi yerlerde daha rahat davrandığını ve başını açtığını göstermekte ancak İran’da kadınların başörtülerini tamamen çıkarmaları devrimden sonra hiçbir dönemde olmadığı gibi Rafsancani döneminde de meşrulaşmamıştır. Bu durum kadınların zaman zaman daha esnek muamele görmelerin bir sonucu olsa da kayda değer bir değişim yoktur.

³⁶³ Humeyni tarafından kurulan İran’da gönüllü milis güçler.

³⁶⁴ İranlı kadınlar yapılan baskılar ve başörtüsü yasaklarına karşı şu sözleri sarfetmiştir; “biz, İranlı kadınlar, en çok soğuk havaları severiz, çünkü o zaman örtümüz bize yük olmaz.” Oğuz ve Çakır, *Hatemi’nin İran’ı*, s.110.

³⁶⁵ *Khanevadeh*, mevcut hikâye paylaşımı ya da paylaşılan yazılara yorum eklenmeyerek yayın hayatını sürdürmüş, yazılarına siyasi yorumlar eklememeye gayret etmiştir. Böylece hükümet tarafından kapatılma tehlikelerinin önüne geçilmesi hedeflenmiştir. Hoodfar, *The Women’s Movement in Iran*, s. 30.

³⁶⁶ Genç yaşta evlendirilen kadınların hayat mücadeleleri, nafaka ve boşanma aşamasında zorluk çeken, muta nikahı ile mağdur olan kadınların hikayeleri bu dergi, gazete ya da radyo/televizyon programlarında halka aktarılmış ve dini liderlere İslami adaletine yönelik sorular yöneltmişlerdir. Hoodfar, *The Women’s Movement in Iran*, s. 33.

³⁶⁷ Hoodfar, *The Women’s Movement in Iran*, s.32.

³⁶⁸ Hiçbir gerekçe göstermeden boşanma talebinde bulunan erkeğin kadına evlilik süresi boyunca bir ödemedede bulunması, kadınların evlerinde çalışmak zorunda olmadıkları ya da çocuklarını emzirdikleri için ücret talep edebilecekleri gibi pek çok hak tanınmıştır. Hoodfar, *The Women’s Movement in Iran*, s. 34-35.

³⁶⁹ Sinkaya, “İran İslam Cumhuriyeti’nde Kadın” s. 61.

istihdam edilebileceği duyurulmuş ancak tam yetkili hâkim olmalarının önüne geçilmiştir. Kadınlar bu alanda genellikle aile mahkemelerinde hakimlere avukatlık yapmıştır.³⁷⁰ Bunun yanı sıra çoğunlukla hükümet yetkililerin eşleri ya da kızları tarafından desteklenen sivil toplum örgütleri kurulmuştur. Bu örgütler 1994 yılında Kahire'deki Nüfus ve Kalkınma Konferansı'na³⁷¹ ve 1995 yılında Pekin'deki Dördüncü Dünya Kadınlar Konferansı'na³⁷² katılmıştır. Katılımlar her ne kadar devletin kontrolünde olsa da bu toplantılar, küresel düzeydeki kadın örgütleriyle ilişkilerin temelini atmıştır.³⁷³

Şunu da belirtmek gerekir ki İran'daki birçok sivil toplum örgütü (STK), feminist örgütler ya da kadın hakları örgütleri de kısıtlamalarla karşı karşıya kalmaktadır. Gerçekten sivil toplum örgütü olmasına rağmen hükümetin vereceği tepkiler ve kapanma korkusu ile uluslararası fonlara ulaşamamıştır. Hükümetin istediği koşulları kabul etmek şartıyla finansman sağlayan dernekler hükümetten bağımsız hareket ettiklerinde bu desteklerden mahrum kalmış ve örgütler üzerinde derin bir inceleme ve baskı ortamı oluşmuştur. Bunun yanı sıra devlet destekli örgütler, devletten finansman desteği almalarının yanı sıra yabancı bağışçılardan da fon alabilme şansı elde etmiştir.³⁷⁴ Kadınlar toplumdaki ayrımcı politikaları engellemek için hükümeti uluslararası anlaşmalara ikna etmeye çalışsa da bu pek etkili olmamıştır. Bu örgütlenmelerdeki kadınların Batılı fon sağlayıcılara karşı ekonomik bir ilişki içinde olmaları bazı kadın hakları aktivistlerinin “Batı'nın müttefiki” olmakla suçlanmalarına ve gelenekselci kesim tarafından eleştirilmelerine neden olmuştur.³⁷⁵

İran'da devrimden sonraki kadın hareketleri ve feminist kadın grupları hem kendi içinde ayrılmakta hem de farklı kategoriler altında birleşmektedir. Bu hareketler, tek bir çatı etrafında birleşmediği gibi sınıflandırmalarında da çeşitli değişimler yaşanmaktadır. Özellikle İran'da kadın hareketleri üzerine çalışan akademisyenler, bu grupları kendi perspektiflerine göre farklı kategoriler altında toplamaktadır.³⁷⁶ Bu bağlamda Roja

³⁷⁰ Hoodfar, *The Women's Movement in Iran*, s. 37

³⁷¹ UN Conference on Population and Development in Cairo

³⁷² Fourth World Conference on Women in Beijing

³⁷³ Hoodfar, *Against All Odds: The Building of a Women's Movement in the Islamic Republic of Iran*, *Awid*, 2008, s. 7.

³⁷⁴ Roja Fazaeli, *Contemporary Iranian Feminism: Identity, Rights and Interpretations*. *Muslim World Journal of Human Rights*, 4(1), 2007, s. 17.

³⁷⁵ Fazaeli, “Contemporary Iranian Feminism: Identity, Rights”, s.20.

³⁷⁶ Örneğin Fatemeh Sadeghi devrim sonrası kadın haklarına yönelik kullanılan söylemleri üç kategoride inceler; fundamentalist söylem, dini revizyonizm ve seküler feminist söylem. Fatemeh Sadeghi, *Bypassing Islamism and Feminism: Women's Resistance and Rebellion in Post-revolutionary Iran*, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 128, (2010) <http://journals.openedition.org/remmm/6936> (e.t. 11 Kasım 2024)

Fazaeli'nin oluşturduğu kategori hem tarihsel bağlamda hem de güncel kadın hareketlerinin değerlendirilmesi ve etkileşimlerini anlamak açısından önemli bir kaynaktır. Devrimin ilk yılları ve sonraki süreçlerde feminist kadınlar için Roja Fazaeli, farklı bir kategoriye ihtiyaç duymuştur. Bu kategoriler özetle şu şekilde sıralanmaktadır: 1) İslam devletine bağlı feminist kadınlar, 2) Devlet dışı İslamcı feministler, 3) Müslüman/İslami feministler, 4) Seküler feministler. İslam devletine bağlı feminist kadınlar, devlete olan bağlılıklarıyla tanınmış ve bu kadınlardan bazıları iktidardaki erkeklerle olan ilişkileri veya rejime olan sıkı destekleri aracılığıyla siyasete aktif olarak katılmıştır. Bu kadınlar, kadınların kamusal alanda varlığına karşı çıkmasalar da kadınların temel rolünün annelik ve ev işçisi olduğu vurgusu yaparak geleneksel İslami çerçevede kalmıştır. Roja Fazaeli, bu kadınları şöyle yorumlamıştır: “Erken dönem devlete bağlı feministler hem devletin davasını hem de kendi davalarını ilerletmek için çalıştılar.”³⁷⁷ İkinci grup devlet dışı feminist gruplar ise İslami çerçevede kadınlar için “adalet” ve “eşitlik” talebinde bulunan ve bunun için mevcut ayrımcı yasa ve gelenekleri reform etme girişiminde olan kadınlardır. Kadın konusunu ulemanın monolitik yorumlarından kurtarmak ve ataerkil düzenden kurtulmayı hedefleyen bu kadınlar, toplumsal cinsiyete duyarlı bir İslam hukuku inşa etme girişiminde bulunmuştur. Devlet dışı feminist kadınlar devrimin ilk yıllarında hükümet yanlısı olup siyasete girerken daha sonra çekilerek sivil toplum kuruluşlarına katılmıştır. Bu kadınlara örnek olarak Azam Taleghani³⁷⁸ verilebilir. Üçüncü kategoride olan Müslüman/İslami feministlerdir. Bu kategoride olan kadınlar, İslami devlet ve devlet dışı feministleri, reform arayışlarını “İslam çerçevesinin dışına” taşımadıkları için eleştirmişlerdir. Müslüman feministler geleneksel İslami fıkhn dışına çıkarak “İslami hukuku ıslah etmek için içtihadı” kullanmaya çalışmıştır.³⁷⁹

³⁷⁷ “Daha güçlü yeni bir dalga devlet feministleri, üst düzey hükümet pozisyonlarına atandı. Massoumeh Ebtekar, Hatemi'nin çevre işlerinden sorumlu başkan yardımcısı olarak atandı. Azam Nouri, Ayetullah Mohajerani tarafından yasal ve parlamenter işler için kültür bakan yardımcısı olarak görevlendirildi. Zahra Shojae, İran'ın ilk kadın işleri genel müdürü ve Kadınların Katılım Merkezi'nde (Markaz Mosharekate Zanan) kadın danışmanı olarak atandı. Bu kadınlar toplumsal cinsiyet bilincine sahip ve siyaseti, kadınların statüsünde köklü bir değişim için bir araç olarak keşfettiler.” Fazaeli, “Contemporary Iranian Feminism: Identity, Rights”, s. 8-10.

Mehrangiz Kar, devlet feministlerini "muhafazakâr dindar kadınlar" olarak değerlendirmekte ve bu kadınların erkek egemen yönetici muhafazakâr kesimi yeterince eleştirmediklerini vurgulamaktadır. Fazaeli “Contemporary Iranian Feminism: Identity, Rights”, s.11.

³⁷⁸ Kadına yönelik tutumları İslami açıdan inceleyen ve İslami kaynakların yeniden yorumlanması gerektiğini söyleyen ilk dergi *Payam-e Hajar*'ın kurucusudur. Pehlevi ve İslam Cumhuriyeti döneminde pek çok kadın eylemine katılmış, 2004'te tutuklanmış ve pasaportuna el konulmuştur. Fazaeli, “Contemporary Iranian Feminism: Identity, Rights”, s.11-12.

Bununla birlikte 1997, 2001, 2005, 2009 ve 2017 yıllarında Cumhurbaşkanı adayı olmuş ancak adaylığı kabul edilmemiştir. Azam Taleghani hakkında daha geniş bilgi için bkz. Arash Azizi, “Azam Taleghani, Defiant Would-Be President of Iran, Dies at 76”, *The New York Times*, 2019, <https://www.nytimes.com/2019/11/01/world/azam-taleghani-dead.html> (e.t.: 04.11.2024).

³⁷⁹ Fazaeli, “Contemporary Iranian Feminism: Identity, Rights”, s.12.

Son olarak Seküler feministler tam bir cinsiyet eşitliğinin sağlanması için devletin dini oluşumdan uzaklaşması gerektiğini vurgulamaktadır. Devrimden sonra laik feministlerin savunucuların önde gelenleri ülkeyi terk etmek zorunda kalmış ve geri kalanı da akademisyen olarak görev yapmaya devam etmiştir. Fazaeli, *Zanan* dergisini laik bir yapılanma olarak değerlendirmektedir. Son İki kategori içindeki Müslüman ve laik feminist grupların devletten finansman talep etme olasılıkları düşüktür. Bu gruplar anti-hükümet olarak değerlendirilerek devlet baskısının ana odağı haline gelmektedir.³⁸⁰ İslamcı feministler ve seküler feministler bu dönem içinde ne kadar zıt görünseler de pratikte iki grubun da yakın müttefikler olduğunu söylemek mümkündür. Kadınların siyasal, sosyal ve hukuki konumlarını iyileştirmek için çabalayan bu iki grup çoğu zaman aynı amaç uğruna çalışmalarını sürdürmüştür.³⁸¹

Savaş yıllarında suskun kalan modernist ve reformist bir eğilim, Humeyni'nin ölümünün ardından yeniden canlanmış ve İslam'dan meşruiyet alan bir feminizmi savunan *Zanan* dergisi 1992 yılında ilk sayısını yayınlamıştır. *Zanan*, çalışmalarında Batılı feminist kaynaklara başvurmadan çekinmemiş ve İranlı seküler feministlerle iş birliği yaparak “yeni bir dini düşünce” geliştirmeyi amaçlamıştır. Bu süreçte Batı'dan gelen fikirleri tamamen reddetmemiş, aksine seküler entelektüellerle diyalog kurma yoluna gitmiştir. Aynı zamanda İslam'ın zaman, mekân ve deneyime göre değişebileceği düşüncesini savunarak kadın hakları konusunda dinamik bir yaklaşım sunmuştur.³⁸² Böylelikle İran'da devrimden sonraki süreçlerde kadın hareketleri İslami feminizm çerçevesinde ele alınmaya başlamıştır.³⁸³ Bu anlamda *Zanan* ve *Zanan-e Emruz* devrim sonrası yıllarda İslam feministleri arasında en kalıcı, en sağlam ve en merkezi ideallere ve fikirlere ilham kaynağı olmuştur.³⁸⁴

İslami feminizm, yalnızca entelektüeller arasında gerçekleşen bir hareket olarak değerlendirilmemekte aynı zamanda kadın ve erkek arasındaki eşitsizliklere karşı mücadele

³⁸⁰ Fazaeli, “Contemporary Iranian Feminism: Identity, Rights”, s. 16.

³⁸¹ Hoodfar, *The Women's Movement in Iran* s. 42.

³⁸² Ziba Mir-Hosseini, “Religious Modernists and the “Woman Question”: Challenges and Complicities”, *Twenty Years of Islamic Revolution: Political and Social Transitions in Iran since 1979*, ed. From Eric Hooglund, Syracuse University Press, 2002, s.2.

³⁸³ Şeyma Merve Tandoğan, “İran’da Kadın Hareketleri: Beyaz Çarşamba Hareketi Örneği ” *İran Araştırmaları Dergisi*, 5/2, (2021), s.209.

³⁸⁴ Zohreh Nosrat Kharazmi, Zinat Motahari ve Hannaneh Nosrat Kharazmi, “The Construction of Islamic Feminism in Iran: A Critical Discourse Analysis on *Zanan* and *Zanan-e-Emruz* Magazines” *Journal of World Sociopolitical Studies*, 4/4, (2020), s.739. https://wsps.ut.ac.ir/article_84660.html (e.t.: 5 Kasım 2024). Bunun yanı sıra *Zanan*, sadece muhafazakâr kadınların sesi değil, tüm kadınları kapsayan bir içeriğe de ulaşmıştır. Örneğin 1988 yılında yayımlanan sayısı içinde bir yazısı sisteme karşı olduğunu ortaya koyarken eleştirilerinin yönünü de göstermektedir; “Neden bir otel odası almak için ahlak polisinden izin almak zorundayız, oysa erkeklerin böyle bir yetkilendirmeye ihtiyacı yok?” Bayat, “Is Iran on the Verge of Another Revolution” s. 21.

eden kadınların durumuyla ilgili tüm adaletsizlik ve düzensizlikleri ortadan kaldırmayı hedefleyen bir yaklaşım olarak tanımlanmaktadır. Bu hareket, kadınların hak ettikleri yüksek statüye ulaşmalarını sağlama amacını gütmektedir.³⁸⁵ Bununla birlikte bu süreçte İran’da İslami feminizm alanında üretilen bilgiler dört ana ekseninde yoğunlaşmıştır: İslam Cumhuriyeti’nin kadın kimliğini aile ve topluma indirgemesini eleştirerek kadının her alanda var olması gerektiğini vurgulama, kadın ve erkek arasında eşit değeri vurgulayarak yasal eşitliği sağlama, kadın ve erkek arasında dini yorumlara dayalı olarak eşitsiz yasalar yapılmasını durdurarak bunun için dini metinlerde “yeniden” yorumlama talepleri, son olarak ise kadınların sivil toplumdaki katılımını genişletme istediğidir.³⁸⁶

1997 yılında Cumhurbaşkanlığına seçilen Muhammed Hatemi 2005 yılına kadar bu görevini devam ettirmiştir. Kadınların seçimlerdeki kayda değer nüfusu, onların siyasi süreçlere yüksek katılımını göstermektedir. Bazı araştırmacılar, reformist bir aday olarak öne çıkan ve din adamlarının tam desteğini alamayan Hatemi’nin seçilmesinde kadınların oylarının belirleyici bir etkiye sahip olduğunu öne sürmekte ve bu seçimleri İranlı kadınların politik olarak olgunlaştığı bir dönüm noktası olarak değerlendirmektedir.³⁸⁷ Hatemi’nin, seçim propagandalarında kadın ve gençlere sıklıkla yer vermiş olması kadınların desteği için de önemli bir etkidir ve kadınlar Hatemi döneminde gerçekleştirilen reform politikaları ve demokrasi anlayışının önemli aktörlerinden biri olmuştur.³⁸⁸ İslami feminist kadınların, kadın meselelerine çözüm bulmak amacıyla yaptıkları çalışmaların ürünleri özellikle 1997-2005 yılları arasında görevde olan reformcu yönüyle öne çıkan Hatemi hükümeti zamanında alınmaya başlamıştır.³⁸⁹ Kadın hakları konusunda pek çok iyileştirme sağlanmış, yayından kaldırılan birçok gazete yeniden yayın hayatına başlamış ve bu yayınlar kadın hakları konusunda neşriyatına devam etmiştir. Bunun yanı sıra Hatemi döneminde üst düzey görevlere getirilen kadınların sayısı artmıştır. Devletle uyumlu bir çizgide hareket eden

³⁸⁵ Sinkaya, “İran İslam Cumhuriyeti’nde Kadın” s. 60.

³⁸⁶ Zohreh Nosrat Kharazmi, Fatemeh Ghasempour ve Hannaneh Nosrat Kharazmi, Women’s Cultural Agency, Post Islamic Revolution: A Discourse Analysis on Islamic Feminists’ Demands in Iran, *Faculty of Social Sciences Social Studies and Research Institute*, 9/4, (2021), s.962.

³⁸⁷ Hoodfar, *The Building of a Women’s Movement*, s. 7; Janet Afary ve Kevin B. Anderson, *Foucault ve İran Devrimi: Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları*, çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2015, s. 224.

³⁸⁸ Tinas ve Erginbaş Tok, “İran Kadın Hareketlerinin Ortaya Çıkışı”, s.142. Hatemi’nin bir konuşmasında şunları dile getirmiştir: “Eşit fırsatlar sağlamak, herkesin olanak ve avantajlara eşit bir şekilde erişmesini, tüm halkın, ülke nimetlerinden uygun bir şekilde yararlanmasını güvence altına almak ve tüm erkekler ile kadınların bütün alanlarda yaratıcılık ve kabiliyetlerinin filizlenmesine zemin sağlamak, ayrımcılık ve açgözlülüğe karşı koymak, yoksulluğu yok etmek ve başta yoksunlar ve ezilmişler olmak üzere tüm toplum bireyleri için saygın bir yaşam sağlamak, İslâmî hükümetin mutlak görevlerindendir.” Oğuz ve Çakır, *Hatemi’nin İran’ı*, s. 161.

³⁸⁹ Sinkaya, “İran İslam Cumhuriyeti’nde Kadın”, s. 60.

feministlerden biri olan Massoumeh Ebtekar 1997 yılında çevreden sorumlu cumhurbaşkanı yardımcılığına getirilmiş ve 2005 yılına kadar bu görevini sürdürmüştür. Yine 1997 yılında Zahra Shoja Hatemi'nin kadın konusundaki danışmanı görevine ve Azam Nouri, Kültür Bakan Yardımcılığı görevine getirilmiştir.³⁹⁰ Zahra Shoja daha sonra Center for Promoting Women's Participation'ı (Kadınların Katılımını Teşvik Merkezi) kurmuştur.³⁹¹

Hatemi döneminde İslami feminist düşüncelere sahip birçok kadın devlet kurumlarında üst düzey görevlere getirilmiştir. Azam Taleghani, Faizeh Haşimi ve Cemile Kediver gibi isimler, devlete yakın durmalarına rağmen İslami feminist çizgiyi benimsemiş ve çalışmalarında, geleneksel anlayışta kabul gören yanlışları eleştirmişlerdir. Ayrıca daha sonra Altıncı Meclis üyesi olacak olan Cemile Kediver ve Elaheh Koulaei gibi parlamenterler, İran'ın BM Kadına Karşı Her Türü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi'ne (CEDAW) dahil olması yönünde baskı yapmışlardır. Hatemi hükümeti bu sözleşmeye katılmayı öngören yasa taslağını kabul etmiş olsa da tasarı Anayasayı Koruyucular Şurası (çoğunlukla muhafazakâr din adamlarından oluşan) tarafından reddedilmiştir.³⁹²

1996 yılında beşinci meclis seçimlerinde siyasete katılan Faizeh Haşimi seçimlerde kadınlar için önemli roller üstlenmiştir. Özellikle çadorun altına giydiği kot pantolon ve çenesini açık bıraktığı renkli başörtüsü ile dikkat çekmiştir. Kendini modernist olarak tanımlayan Faizeh Haşimi'nin bu tutumu reformist kesim tarafından desteklenmesinin önünü açmıştır.³⁹³ Seçimlerin ardından Faizeh Haşimi, muhafazakâr kesimin yoğun eleştirilerine maruz kalmıştır. Kadınların spor yapma hakkını savunmak adına bisiklete binen veya paten kayan Fazie Haşimi, bu davranışları nedeniyle muhafazakârlar tarafından toplumsal ve dini normları çiğnemekle itham edilmiştir. Muhalifler, "Aişe deveyle geldi, Faizeh motosikletle geliyor" diyerek Cemel Vakası'na³⁹⁴ atıfta bulunmuş; bu benzetmeyle İslam'ın erken döneminde Aişe'nin siyasette aktif olarak rol almasının yarattığı tartışmalara gönderme yaparak Haşimi'nin halk üzerindeki etkisini küçümsemiş ve dini açıdan

³⁹⁰ Fazaeli, "Contemporary Iranian Feminism: Identity, Rights", s. 10.

³⁹¹ Sinkaya, "İran İslam Cumhuriyeti'nde Kadın", s. 61.

³⁹² Sinkaya, "İran İslam Cumhuriyeti'nde Kadın", s. 63.

³⁹³ Mir-Hosseini, "The Rise and Fall of Fa'ezeh Hashemi: Women in Iranian Elections", *Middle East Report*, (2001), s. 8.

³⁹⁴ Hz. Muhammed'in karısı Ayşe'nin Halife Ali'nin karşısında etkili bir şekilde rol oynaması Şii ulema tarafından oldukça eleştirilen bir durumdur. Müslümanlar arasındaki ilk anlaşmazlık -savaş- olarak geçen Cemel Vakası ise Hz. Osman'ın ölümünün ardından çıkan anlaşmazlıklardan kaynaklanmıştır. Aişe'nin devesi etrafında gerçekleştiği için bu olay "Cemel Vakası/Deve Savaşı" olarak tarihe geçmiştir. Bu konu hakkında daha fazla bilgi almak için bkz. Adem, Eryiğit, "Şii-Sünnî İmamet-Siyaset Tartışmaları Bağlamında Hz. Âişe (el-Hillî-İbn Teymiyye Örneği)". *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/1 (2020), 71-86.

eleştirmişlerdir. Buna karşın seçimlerde Faizeh Haşimi, Tahran’da en yüksek oyu alan ikinci aday olmuş ve 1998’de devrim sonrası İran’ın kadın gazetesi olan *Zan*’ı kurmuştur. Ancak Devrim Mahkemesi 1999’da dergiyi çeşitli nedenlerle kapatmıştır.³⁹⁵

Reform karşıtları, bu dönemde reform yanlısı bazı entelektüel ve yazarı hedef alarak “seri cinayetler” olarak bilinen olaylarda öldürmüştür. Bu süreçte 150 entelektüel ve yazarın isimleri kamuoyuna duyurularak bu kişilere yönelik karalama kampanyaları başlatılmış ve bu kişileri öldürmenin dini bir görev olduğu iddia edilmiştir. 1999 yılında reformist gazetelerden biri olan *Salam*’ın kapatılmasının ardından³⁹⁶ öğrenciler bu durumu protesto etmiş ancak protestolar, üniformalı ve sivil giyimli polisler tarafından sert bir şekilde bastırılmış ve Tahran Üniversitesi yurtlarına baskınlar düzenlenmiştir.³⁹⁷ Bu süreçte Faizeh Haşimi’nin reformistler arasında yer almasına rağmen 2000 yılındaki seçimlerde babasını desteklemesinden dolayı öğrenci ve gençlerin desteklerini neredeyse kaybetmiştir. Faizeh Haşimi’nin bıraktığı boşluğu ise reformistler ile arasındaki bağı kuvvetlendiren Cemile Kediver almıştır. Kediver, Şubat 2000’de Tahran Şehir Meclisi’ne adaylığını koymuş ve en yüksek ikinci oyu almıştır.³⁹⁸ Bunun yanı sıra Hatemi döneminde kadınların üst düzey görevlerde yer alması devam etmiş ve 1999 yerel seçimlerinde 297 kadın il belediye meclisi, 484 kadın ilçe belediye meclis üyeliğine seçilmiştir.³⁹⁹ 1999’da Zahra Rahnavard, al-Zahra Üniversitesi’ne rektör olarak atanmış, 2000’de Nazila Safi’nin vali yardımcısı ve ayrıca İslami İş Partisi sözcüsü ve milletvekili olan Süheyla Celoderzade’nin Meclis Başkanlık Divanı’na giren ilk kadın milletvekili olması gibi birçok adım gerçekleşmiştir.⁴⁰⁰ Yine bu dönemde kadınlar için önemli bir adım ise Kadınlar Günü’nün kutlanması olmuştur. 8 Mart 2000’de Kadınlar Günü, devrimden sonra ilk kez kutlanmıştır.⁴⁰¹ Bu gibi iyileştirmeler kadınlara yönelik kurulan sivil toplum örgütlerinin sayısını da etkilemiştir. 1997 yılında kadınlara yönelik sivil toplum kuruluşlarının sayısı 67 iken 2005 yılına gelindiğinde bu sayı 480’e yükselmiştir.⁴⁰²

³⁹⁵ Mir-Hosseini, “The Rise and Fall of Fa’ezeh Hashemi: Women in Iranian Elections”, s. 9.

³⁹⁶ Bu dönemde *Salam*’ın yanı sıra pek çok reform yanlısı gazete/dergi kapatılmıştır. Daha geniş bilgi için bkz. “Iran: Press Freedom Fact Sheet” <https://cpj.org/reports/2001/11/iran-nov01/> (e.t.: 20 Ekim 2024)

³⁹⁷ Bu protestolara güvenlik güçlerinin yanı sıra muhafazakâr kesimler tarafından da müdahale edilmiştir. Tandoğan, “Yeni Paradigma Bağlamında Ortadoğu’daki Toplumsal”, s. 606.

³⁹⁸ Mir-Hosseini, “The Rise and Fall of Fa’ezeh Hashemi: Women in Iranian Elections”, s.10.

³⁹⁹ Tinas ve Erginbaş Tok, “İran Kadın Hareketlerinin Ortaya Çıkışı”, s. 143.

⁴⁰⁰ Oğuz ve Çakır, *Hatemi’nin İran’ı*, s. 311.

⁴⁰¹ Sinkaya, “İran İslam Cumhuriyeti’nde Kadın”, s. 61

⁴⁰² Tandoğan, “İran’da Kadın Hareketleri” s. 220.

Hatemi 2001 yılında oyların neredeyse %76'sını alarak yeniden Cumhurbaşkanlığına seçilmiştir.⁴⁰³ Ancak Hatemi, kadınları bakan olarak atama konusunda isteksiz olmuş ve yeniden seçilmesinin ardından döneminde üst düzey göreve gelen kadınlar yalnızca, kadın işlerinden sorumlu danışmanı ve Kadınların Katılımı Merkezi Direktörü Zahra Şocai ile Çevre Koruma'dan sorumlu Başkan Yardımcısı Masume Ebtekar olmuştur. Bu durum, kadın milletvekilleri tarafından eleştirilmesine neden olmuştur. Cemile Kediver bu durumu şöyle eleştirmiştir; “Hükümette bir veya iki kadının bulunmasının kadın sorunlarını çözmeyeceğini biliyoruz ama kadınların bakan olarak atanmasının toplum ve kültür için olumlu sonuçlar doğuracağını düşünüyorduk. Bu ülkede kadınların katılımı hakkında çok fazla propaganda yapıyoruz ama yeteneklerinden pek az yararlanıyoruz.”⁴⁰⁴

İslami feminist anlayış ise bu dönemde birçok kadın tarafından gelişimini sürdürmüştür. Bu dönemde yine Faizeh Haşimi, dini ve siyasi otoritelerin İslami hükümlerinin katı ve sabit yorumunu kabul etmeyerek yeniden yorumlanmasını talep etmiş ve bu durumu: “Kadınların kamu görevlerine erişimini engelleyen, İslam değil, din adamlarının bu hükümleri yorumlamasıdır” sözleri ile ifade etmiştir. Fatemeh Ramezanzadeh, Soheyla Jelodarzadeh ve Marziyeh Seddiqi gibi isimler ise Medeni Kanun'da yer alan kadın karşıtı söylemleri İslam'ın dinamizmine göre yeniden şekillendirilmesi gerektiğini vurgulamış ve boşanma, velayet gibi başlıkların değiştirilmesini talep etmişlerdir. Kadınların girişimleri neticelisinde erkeklerin tek taraflı boşanma hakkını sınırlayacak şekilde değiştirilmesini başarmıştır. Böylece çiftlerin boşanma isteklerini yasal danışmanlar eşliğinde mahkemelerde sunması sağlanmıştır.⁴⁰⁵

Bununla birlikte Altıncı Parlamento'da görev yapan kadın milletvekilleri belirli yasaları değiştirmek için ictihad (yorumlama hakkı) yöntemini önermiştir. Hükümlerin yeniden yorumlanarak güncel cezalarla değiştirilmesini öneren kadınlar; zina suçunun cezası olarak taşlanarak öldürülmek yerine hapis cezasına çevrilmesi; kan bedelinde kadın ve erkeğin eşit olması; evlilik için yaş sınırının yükseltilmesi gibi pek çok değişiklik talep etmiştir.⁴⁰⁶ Bu durum Kur'an'ın yeniden yorumlanması gerektiğini söyleyen İslami feminist düşüncenin siyasi arenadaki tezahürüdür. İslami feminizmin ortaya çıktığı İran'da bu

⁴⁰³ Afary ve Andersın, *Foucault ve İran Devrimi*, s. 224.

⁴⁰⁴ Kian, “Islamic Feminism In Iran: A New Form”, s. 16.

⁴⁰⁵ Kian, “Islamic Feminism In Iran: A New Form”, s.14.

⁴⁰⁶ Kian, “Islamic Feminism In Iran: A New Form”, s.15.

düşünce kadın siyasetçiler tarafından sürekli olarak tartışılmaya açılmış ve İslami çizgide kadın haklarının iyileştirilmesine yönelik talepler dile getirilmiştir.

Hatemi döneminde her ne kadar kadınlar daha özgür olsa da İslam Devrimi'nin topluma entegre edilme sürecinin devam ettiği bu yıllarda, din adamları, devrimin daha iyi anlaşılabilmesi ve genç kadınlara aktarılabilmesi amacıyla çeşitli yollar izlemiştir. Cuma hutbelerinde gençlerin giyim tarzı, saç stili ve dinledikleri müzikler gibi konular üzerinde durularak toplumun yozlaşmasının önüne geçmek amaçlanmış ve çeşitli önlemler alınması gerektiği vurgulanmıştır. Cihan Aktaş'a göre ve bu denli politikaların gençler üzerinde bir bıkkınlığa dönüşerek tek tipleşmeye karşı bir direnişe dönüşmesine yol açmıştır.⁴⁰⁷

Asef Bayat İranlı kadınların, devam eden baskılarına rağmen yenilgiyi kabul etmediğini, kadınların yaşamın her alanında var olmaya; sanat, kültür, spor ve birçok etkinlikte farklı faaliyetlerini sürdürmeye devam ettiğini vurgulamaktadır. Öyle ki Devrimin ardından geçen yirmi yılda kadınların eğitime yönelik ilgisi gözle görünür şekilde artarak 1997'de %74 olan okuryazarlık oranı giderek artmış 1998 yılında üniversiteye giden kadın sayısı erkekleri geçmiştir.⁴⁰⁸ Hükümet her ne kadar ılımlı politikalar izlese ve kadın protestolarının sayısı az olsa da Hatemi döneminde kadınlar temel hak ve gereksinimleri için farklı konularda⁴⁰⁹ sokağı politik bir araç olarak kullanmış ve eylemler düzenlemiştir. Örneğin İran'ın Dünya Kupasına katılmayı hak kazanmasının ardından 10 bine yakın kadın stada girerek kapıları kapatmış ve bunu coşkuyla kutlamıştır.⁴¹⁰

1999 yılında Şirin Ebadi, Pervin Ardalan ve Nuşin Ahmedi Horasani gibi isimleri bir araya getiren *Merkez-i Ferheng-i Zenan*'ın (Kadın Kültür Merkezi) kurulması, hükümet dışı seküler yapıların da varlığını artırmıştır. İran'daki Kadın Aktivistler Forumu ise 2003 yılında kurulan önemli kuruluşlardan biri olmuştur.⁴¹¹ Bu tür kuruluşlar, seküler kesim için yeni bir alan oluştururken diğer feminist hareketlerle iletişim kurmayı sağlayacak ortak bir platform sunmuştur.⁴¹² Aynı zamanda Şirin Ebadi gibi güçlü aktivistlerin varlığı İranlı kadınları daha fazla harekete geçmeye teşvik etmiş; 2003'te Ebadi'nin Nobel Ödülüne layık görülmesi,

⁴⁰⁷ Cihan Aktaş, "İran'da Siyah Yorgunluğu", *İslamiyat*, 3/2, (2000), s. 25.

⁴⁰⁸ Asef Bayat, *İslam'ı Demokratikleştirmek: Toplumsal Hareketler ve Post-İslamcı Dönüşüm*, çev. Özgür Gökmen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s.133.

⁴⁰⁹ 2000 yılında kadınların su sorunu için sokaklara dökülerek trafiği kapatması buna bir örnektir.

⁴¹⁰ Sekmen, *İslam ve Feminizm Temelinde Devrim Sonrası Kadınlar*, s. 74.

⁴¹¹ Tandoğan, "İran'da Kadın Hareketleri..." s. 219.

⁴¹² Erginbaş Tok, Tinas ve Erginbaş Tok, "İran Kadın Hareketlerinin Ortaya Çıkışı", s. 114.

kadınlar için büyük bir motivasyon kaynağı oluşturmuştur. Bu ödül, İran'daki kadın haklarının uluslararası bir boyuta taşınması konusunda yeterli olmasa da⁴¹³ İranlı kadınlar arasında farkındalık yaratmış, kadınların söylemleri artık; şeriatın daha özgürce yorumlanmasıyla kutsal olana dair yeni yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Böylece İranlı kadınlar arasında toplumsal cinsiyet kavramı bilinir hale gelmiş ve kadınların hareket alanı genişlemiştir.⁴¹⁴ Bunun yanı sıra Şirin Ebadi gibi bir ismin ödülü almış olması özellikle seküler kadınlar için bir hareket alanı oluşturmuştur.⁴¹⁵ Cihan Aktaş'a göre bu ödülle birlikte, dini aydınlar arasında kadın konusunun yeniden konuşulması sağlanmış, özellikle modernist ve seküler kesimden kişilerin daha görünür olmasının önü açılmıştır.⁴¹⁶ Bunun yanı sıra kadınların iletişim alanlarının genişlemesi onlara yeni küresel bağlantılar sağlamıştır. Kadınlar farklı uluslararası toplantı ve konferanslara katılarak yeni bağlantılar elde etmiş, bu bağlantılar ilerleyen zamanlarda İranlı kadınların başlattığı kampanyalara destek veren bir uluslararası kadın varlığını da güçlendirmiştir.⁴¹⁷

Bu dönemlerde kadın hareketleri için önemli bir gelişme de yeni iletişim ağlarının yaygınlaşması olmuştur. 1990'ların sonlarında internetin orta sınıf arasında yayılması, kadınlar ve gençler için farklı alternatifler geliştirilmesine olanak tanımış, bireylere kendilerini daha rahat ve özgür ifade etmeleri için yeni bir fırsat sunmuştur.⁴¹⁸ Bu platformlardan en önemlisi *Weblogistan*'dır. *Weblogistan*'da gençler, hükümet karşıtı söylemlerini dile getirerek kendilerine yeni bir iletişim alanı oluşturmuşlardır.⁴¹⁹ 2001 yılından itibaren Farsça olarak da yazılar yayınlamaya başlayan bu platform, hükümete karşı yaratıcı bir muhalefet biçimi geliştirmiştir. Bu platformda toplumsal ve siyasal sorunlar üzerine tartışmalar yapılmış ve bu alan katılımcılar tarafından yeni bir özgürlük alanı olarak tanımlanmıştır. Ancak hükümetin bu tarz sanal alanlara baskısı artmış ve 2003 ve 2004 yıllarında blog yazarları tutuklanmıştır.⁴²⁰

⁴¹³ Hamid Dabashi, *İran: Ketlenmiş Halk*, çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s.253.

⁴¹⁴ Afary ve Anderson, *Foucault ve İran Devrimi*, s. 227.

⁴¹⁵ Tinas ve Erginbaş Tok, "İran Kadın Hareketlerinin Ortaya Çıkışı", s.114.

⁴¹⁶ Aktaş'ın aktarımıyla bu durum reformistler ve muhafazakârlar arasındaki makasın daha da açılmasına neden olmuştur. Cihan Aktaş, *Dünün Devrimcileri Bugünün Reformistleri*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2004, 114-15.

⁴¹⁷ Hoodfar, *The Building of a Women's Movement in the Islamic Republic of Iran*, s. 8.

⁴¹⁸ Masserat Amir-Ebrahimi, "Weblogistan: The Emergence of a New Public Sphere in Iran" *Publics, Politics and participation-Location the public sphere in the Middle East and North Africa*, ed. Setenay Shami, New York: SSRRC, 2009, s. 326.

⁴¹⁹ Masserat Amir-Ebrahimi, "Weblogistan: The Emergence of a New Public", s. 349.

⁴²⁰ Elizabeth M. Bucar ve Roja Fazaeli, "Free Speech In Weblogistan? The Offline Consequences of Online Communication", *International Journal of Middle East Studies*, 40/03, (2008), s.412.

5.2. Yeni-Muhafazakâr Dönem

İran’da 2005 yılındaki Cumhurbaşkanlığı seçimleri öncesinde kadın grupları ve aktivistlerden oluşan bir topluluk, 12 Haziran 2005 tarihinde Tahran Üniversitesi önünde aile hukuku ve diğer ayrımcı yasaların değiştirilmesini dile getirmek amacıyla bir protesto düzenlemiştir. Bu girişim, kadınların farklı örgütlerle birlikte hareket etmesini sağlarken örgütlenmenin “çok başlı” olmasının önüne geçerek daha merkezî bir yapının temelini atmıştır. Muhafazakâr ve seküler kadınları kolektif bir şekilde bir araya getiren bu hareket aynı zamanda kadınların dayanışmasını güçlendirmiştir. Ancak reformcu kanattan destek bulamayan kadınlar, seçimleri protesto etme kararı almıştır. Hoodfar’a göre, kadınların bu boykot kararı, adaylar arasında en muhafazakâr isim olan Mahmud Ahmedinejad’ın seçilmesine de zemin hazırlamıştır.⁴²¹ Seçimlerin ikinci turunda oyların %63’ünü alan Ahmedinejad, Ağustos 2005 tarihinde görevine başlamıştır. Ahmedinejad’ın Cumhurbaşkanlığı döneminde, kadın hakları konusunda iyileştirici adımlar atılmamış, aksine okullardaki kız öğrenci sayısının⁴²² artışı hükümeti endişelendirmiş ve bu konuda bir değişime gidilmesi üzerinde durulmuştur.⁴²³ Ahmedinejad’ın kadınların evde oturup çocuklarına bakması gerektiğini vurgulayan konuşmaları, kadınların statüsünün konjonktürel belirleyicisi olmuştur.⁴²⁴

Kadınlar bu süreç içerisinde haklarını gerekli mercilerde arama cesaretlerini göstererek bu yıllarda birçok kampanya ve hareket başlatmıştır. Bunlardan bazıları şöyledir; “Taşlamayı Sonsuza Dek Bitirme” (Stop Stonning Forever), “Kadınların Halka Açık Stadyumlara Erişim Hakkı” (Women’s Access to Public Stadiums Campaign) ve “Barış İçin Anneler” (Mothers for Peace).⁴²⁵ Bu kampanyalar içinde 27 Ağustos 2006 tarihinde seküler ve İslamcı feministler tarafından⁴²⁶ başlatılan “Bir Milyon İmza Kampanyası”⁴²⁷ büyük ses

⁴²¹ Hoodfar, *The Building of a Women’s Movement in the Islamic Republic of Iran*, s. 9.

⁴²² Kız öğrenciler, kadın hastanelerinde oluşan açıklıktan dolayı daha çok Tıp Fakültelerini tercih etmişlerdir.

⁴²³ Zulal Kalkandelen, “İran’da Kadın Olmak/ Şeriatın Gölgesindeki Kadın”, *Cafrande*, 2009, <https://www.cafrande.org/iranda-kadin-olmak-seriatin-golgesindeki-kadin-1-zulal-kalkandelen/> (e.t.: 12 Eylül 2024)

⁴²⁴ Kalkandelen, “İran’da Kadın Olmak”.

⁴²⁵ Halime Basri Pehlivan, *İran’da Devrim Sonrası Kadın Hareketi*, Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi, 2020, s. 103.

⁴²⁶ Tara Sepehri Far, Unveiling Resistance: The Struggle for Women’s Rights in Iran, *Clingendael*, (2023), <https://www.hrw.org/news/2023/06/26/unveiling-resistance-struggle-womens-rights-iran> (e.t.: 19 Eylül 2024)

⁴²⁷ Aile hukuku başta olmak üzere bazı isteklerini dile getirmek üzere Tahran Üniversitesi’nde bir araya gelen 600’ü geçkin kadın ve erkeğin başlattığı eylemin farklı yerlere taşınması ve İnsan Hakları Örgütü’nün de dikkatini çekmesi ile genişlemiş olan harekettir. 54 aktivist bir araya gelip imza kampanyası başlatmıştır. Pehlivan, *İran’da Devrim Sonrası Kadın*, s.103.

getirmiş ve sistematik bir hareketin kıvılcımını oluşturmuştur. Kampanyanın kurucu üyelerinden biri olan Mansure Şocayı kampanyanın kadın haklarını koruma altına almak için hukuki bir amaç taşıdığını ve ideolojik bir yaklaşım benimsemediğinin altını çizmiştir.⁴²⁸ Bu kampanyayla yasaların niçin değiştirilmesi gerektiğine dair broşürler dağıtan ve sosyal medya üzerinden paylaşımlar yapan pek çok farklı altyapıya sahip (İslami, ateist seküler, feminist) kadın; eğitim ve iş imkanları gibi birçok konuda “eşitlik” talep etmiştir. Kampanyanın aktivistlerinden Sussan Tahmasebi’ye göre bu kampanya asla sona ermeyecek bir talep zinciridir ve bu kampanyayla kadın konusunun sessizliği ve kapalı kapılar ardından konuşulması kırılmıştır. Fatemeh Sadeghi’ye göre bu kampanya sonraki süreçlerde meydana gelen hareketler için de bir ilham olmuştur:

“Bu kampanyalar, diğer şeylerin yanı sıra, haber yayınlamalarına, erkekleri ve kadınları harekete geçirmelerine, öğretmelerine ve eğitmelerine ve hem ülke içinde hem de uluslararası alanda sosyal bağlar ve ağlar oluşturmalarına olanak tanıyan sanal alanlardan ve yeni medyadan yararlandı. Sosyal ağların yanı sıra yeni medyanın ve sanal alanların etkili kullanımı, özellikle sivil faaliyetlere yönelik artan sansür ve baskı düzeyi göz önüne alındığında, bu kampanyaların başarısında önemli unsurlar oldu. Aslında bu girişimler ve yöntemler Yeşil Hareket’e büyük ölçüde ilham vermiş ve etkilemiştir.”⁴²⁹

Kampanyanın ülke genelinde yayılması hükümetin farklı tedbirler almasına neden olmuş ve onlarca kadın tutuklanmıştır.⁴³⁰ İmza hareketi istenilen sayıya ulaşamamış ve İslami Şura Meclisi’ne⁴³¹ taşınamamış olsa dahi ortaya koyduğu vizyon oldukça önemlidir. Çünkü bu hareket, kadınların buna benzer kampanyalara karşı duyarlılığını arttırmış ve oluşan bu farkındalık, kampanyanın zafere ulaştığının göstergesi olarak yorumlanmıştır.⁴³²

Yeni-muhafazakâr dönem olarak adlandırılan Ahmedinejad dönemi içinde kadınlara yönelik tutum oldukça serttir. Bununla birlikte Ahmedinejad döneminde feminist faaliyetlerdeki önemli gerilemeler, bazı reformist İslamcı feministleri siyasi ve kamusal alanlarda aktif varlıklarını yeniden göstermeye yöneltmiştir.⁴³³ 2006 yılında Kadınlar Günü kutlamaları için bir araya gelen kadınlara yönelik saldırı, rejimin herhangi bir siyasi

⁴²⁸ Tinas ve Erginbaş Tok, “İran Kadın Hareketlerinin Ortaya Çıkışı”, s. 146.

⁴²⁹ Sadeghi, “Bypassing Islamism and Feminism: Women’s”, s. 221.

⁴³⁰ “İran’da Kadın Hakları Adına Sonu Olmayan Bir Kampanya” *Bianet*, (2009), <https://bianet.org/haber/iran-da-kadin-haklari-adina-sonu-olmayan-bir-kampanya-114900> (e.t.: 14 Ekim 2024).

⁴³¹ İran’ın tek meclisli yasama organı.

⁴³² “İran’daki Kadın Hareketleri Bize Ne Söylüyor”, *Eşitlik Adalet Kadın*, (2021), <http://esitlikadaletkadin.org/feminist-dayanisma-sevgii-ve-yoldaslik-irandaki-kadin-haklari-hareketi-bize-ne-soyluyor/> (e.t.: 14 Ekim 2024).

⁴³³ Kian, “Islamic Feminism In Iran: A New Form”, s. 17.

muhalefete tahammülsüzlüğü için bir örnek teşkil etmiştir. Yine 2007 yılında da Kadınlar Günü kutlamaları güvenlik görevlilerinin müdahaleleri ile karşılaşmış ve katılımcı sayısı ortalama 70 kişi olmasına rağmen bu sayının yarısı gözaltına alınmıştır. Kadınlar Günü'nün kutlanamaması ve artan gözaltı süreçlerini internet üzerinden yayarak kamuoyu oluşturan kadınlar, farklı ülkelerdeki kadınların da desteğini almıştır. Böylece 2007 yılında Kadınlar Günü birçok ülkede İranlı kadınlara destek gününe dönüşmüştür.⁴³⁴ Ahmedinejad dönemindeki önemli gelişmelerden biri de 2006 yılında “İrşad Devriyelerinin” uygulanmaya başlamasıdır. 2005 yılında Hatemi döneminde hazırlanan İffet ve Tesettürü Yayma Programı, 2006 yılında Kültür Devrimi Yüksek Konseyi tarafından onaylanmış ve kamusal alanlarda kadınların kıyafetlerini denetleyen bir birlik kurulmuştur. “Ahlak polisi” olarak da bilinen bu birlikler, zamanla kadınların yaşamlarını kısıtlayan önemli aktörler haline gelmiştir.⁴³⁵

Ahmedinejad hükümetinin 2007 Kasım'ında Parlamento'ya sunduğu; kadınların aile içindeki konumlarını kısıtlayan, geçici evlilik, çok eşlilik gibi konuların önünü açan “Aile Koruma Yasa Tasarısı” pek çok kadın tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Bu tasarıya karşı çıkan başta İslami feministler şu ifadeleri kullanmıştır; “Kadınların oynadığı rolü geleneksel rolleri ve kalıpları ile sınırlamak, kadınların sosyal ve politik faaliyetlere katılımını gereksiz olarak nitelendirmek ve kadın hakları aktivistlerinin eylemlerine kısıtlamalar koymak, kadınların gelişim planlarını durdurmak, yalnızca “ikincil” bir cinsiyet algısını pekiştirmektedir.” 2008’de, birçok laik ve İslami feminist kadın, Meclis’e geniş çaplı bir dilekçe sunmuş ve kadınlara yönelik ayrılıkçı politikaların terkedilmesi gerektiğini vurgulayarak yasanın iptalini sağlamıştır. Bu olayla birlikte İslamcı ve seküler aktivistler arasındaki etkileşim, kadın hakları ve feminist hareketlerin güçlendirilmesi için önemli bir adım olarak değerlendirilmektedir.⁴³⁶

2008’deki Sekizinci Parlamento seçimlerinde İslami Koalisyon Partisi’nin (ana muhafazakâr parti) eski milletvekili ve *Zeynab Derneği*’nin başkanı olan Maryam Behrouzi,

⁴³⁴ Hoodfar, *The Building of a Women's Movement in the Islamic Republic of Iran*, s.12-15.

⁴³⁵ Tinas ve Erginbaş Tok, “İran Kadın Hareketlerinin Ortaya Çıkışı”, s. 145. Bunun yanı sıra Ahmedinejad döneminde kadınlara karşı süre gelen “futbol izleme yasağı” kaldırılmıştır. Ahmedinejad’ın: “Ulusal ve önemli maçların yapıldığı stadyumlarda en iyi tribünler kadınlara ve ailelere tahsis edilmelidir.” Sözlerinden anlaşılacağı üzere Ahmedinejad kadınların statlara girmesini desteklemiştir.” Brian Whitaker, “President lifts ban on women watching football in Iran” *The Guardian*, 2006, <https://www.theguardian.com/world/2006/apr/25/iran.gender> (e.t.: 10 Kasım 2024)

⁴³⁶ Kian, “Islamic Feminism In Iran: A New Form”, s. 18.

seçimlerde daha fazla kadın adayın olması için baskıda bulunmuş, bu kabul edilmeyince seçilen adayların %30'unu kadınların oluşturması yönünde bir teklif sunmuş ama sonuçsuz kalmıştır. Bütün girişimlerinin sonuçsuz kalmasının ardından Behrouzi milletvekili adaylığından çekilmiştir.⁴³⁷ 2009 seçimlerinden önce kurulan ve içerisinde 42 kadın örgütünü barındıran Kadın İş Birliği (*Hamgarayee Zanān*) aracılığıyla İranlı kadınlar geniş çaplı bir örgütlenmeyle seçimlerde adaylara taleplerini iletmek amacıyla bir araya gelmişlerdir.⁴³⁸ Bununla birlikte 2009 cumhurbaşkanlığı seçiminde kadınlar siyasi düzenin değişmesi için birçok öneri sunmuş, seküler ve Müslüman kadın aktivistlerden oluşan geniş bir koalisyon ise gelecekteki Cumhurbaşkanı'ndan CEDAW'ı onaylamak için adım atmasını istemiştir.⁴³⁹ Ancak kadınların kendi haklarının iyileştirilmesi için sunmuş olduğu birçok talep kabul edilmediği gibi kadın hakları konusunda baskıcı politikalar izleyen Ahmadinejad tekrar Cumhurbaşkanı seçilmiştir.

2009'da Ahmadinejad'ın tartışmalı yeniden seçimi sonrasında oylara hile karıştırıldığı gerekçesi ile Mir Hüseyin Musavi ve Mehdi Kerrubi önderliğinde eylemler başlamış ve bu eylemlerini ileriye taşıyarak bir devrime dönüştürmeyi hedeflemişlerdir. Reformu ve muhalefeti simgeleyen yeşil rengin kullanılması nedeniyle bu hareket "Yeşil Hareket" olarak adlandırılmıştır.⁴⁴⁰ Sosyal medya aracılığıyla dünyanın birçok yerinde takip edilen eylemlere ülke içinden ve dışarıdan geniş bir destek verilmiş bu eylemlere; değişim talep eden kadınlar, gençler, LGBT üyeleri, ötekileştirilen gruplar ile dini ve etnik azınlıklar katılmıştır. Yeşil Hareket'te özellikle kadınların varlığı yadsınmayacak kadar fazla olmuştur. Kendi sosyal ve siyasal haklarının da tam olarak tanınmasını isteyen kadınlar Yeşil Hareket'te aktif olarak rol almış ve sosyal ve siyasal statülerinin en iyi seviyeye gelmesi için mücadele etmişlerdir. İranlı protestocular, gösteriler için *Weblogistan* ve çeşitli sanal ağlar aracılığıyla örgütlenmiş, *Weblogistan* ve benzeri sosyal ağlar Yeşil Hareket'in gelişimine katkıda bulunmuştur.⁴⁴¹

Eylemlere katılan Nida Ağa Sultani'nin kurşunlanarak öldürülmesi dünya kamuoyunda büyük tepkilere neden olmuş, İran'da özellikle kadınlar arasında Ahmedinejad

⁴³⁷ Kian, "Islamic Feminism In Iran: A New Form", s. 19.

⁴³⁸ Pehlivan, *İran'da Devrim Sonrası Kadın*, s.100.

⁴³⁹ Kian, "Islamic Feminism In Iran: A New Form", s.19.

⁴⁴⁰ Şeyma Merve Tandoğan, "Yeni Paradigma Bağlamında Ortadoğu'daki Toplumsal Hareketlerin İncelenmesi: Mısır ve İran Örnekleri" *Mülkiye Dergisi*, 5/2, (2021), s.607-608.

⁴⁴¹ Masserat Amir-Ebrahimi, "Weblogistan: The Emergence of a New Public", s. 349.

karşıtlığı artmıştır.⁴⁴² Aynı zamanda Yeşil Hareket, kadınlar arasında eşitlik ve özgürlük söylemlerinin artmasına neden olmuş ve seküler feminizmin marjinalleşmesine ve kendini daha görünür hale getirmesine yol açmıştır.⁴⁴³ Çünkü Mir-Hosseini'ye göre Yeşil Hareket 1979 Devrimi'nden 2009 yılına kadarki en büyük protesto yürüyüşü olmuş ve teokratik güçlere doğrudan meydan okumuştur.⁴⁴⁴ Bunun sonucu olarak ise yine Mir- Hosseini'ye göre bu hareketin ardından kadın meselesine dair muhafazakâr ve İslami bakış açısında dönüş meydana gelmiştir. Hosseini İslami feminizmin 2009 sonrasındaki düşüşünü şunlara dayandırmaktadır; “bence bunun nedeni 2009'daki siyasi olaylar, Yeşil Hareket'in acımasızca bastırılması ve bunun sonucunda reformist seslerin iktidar yapısından elenmesi ve İslam'ın eşitlikçi müdahaleleri için kamusal alanın kapatılmasıydı.”⁴⁴⁵ Asef Bayat'a göre⁴⁴⁶, 2009 yılında gerçekleşen Yeşil Hareket, halkın karşı-reform saldırılarına verdiği bir yanıt niteliğinde olmuştur. Bu tür toplumsal ve siyasi meydan okumalara karşı İslamcı rejimin, hegemonyasını yeniden tesis etmek için reform niteliğinde adımlar atması beklenmiş ancak rejim, bunun yerine, katı muhafazakâr bir yaklaşımı benimseyerek siyasi gücü sıkı bir şekilde merkezileştirmiş ve gücün devamlılığını garanti altına almak için kapsamlı önlemler almıştır. Bu süreçte, muhafazakâr politikaların etkisi, özellikle kadınlara yönelik uygulamalarda belirgin şekilde hissedilmiştir. Kadınların toplumsal ve kamusal alandaki hakları daha fazla kısıtlanmış, rejimin kadın politikaları üzerinde yoğunlaşan baskıcı tutumu, toplumsal cinsiyet eşitliği taleplerinin önünü kesen bir araç olarak kullanılmıştır. Bu durum hem kadın hareketlerinin hem de İslami feminizmin alanını ciddi biçimde daraltarak İran'daki toplumsal yapıda derin izler bırakmıştır.

Hoodfar'a göre de aynı şey geçerlidir: “kadın merkezli İslami metin yorumlarının benimsenmesini ve bunun sonucunda cinsiyet reformunun gerçekleşmesini hayal eden birçok İslamcı kadın aktivist, hayal kırıklığına uğrayarak, değişim talep eden seküler ve Uluslararası İnsan Hakları çerçevesinden hareket edenlerle bir araya gelmiştir.”⁴⁴⁷ Böylece, 1990'lı yılların başlarında kadın konumunun iyileştirilmesi için bir çözüm olarak sunulan İslami yaklaşıma dayalı feminizm etkisini yitirmeye başlamıştır. Kadınlar, çözüm yolu

⁴⁴² Sekmen, *İslam ve Feminizm Temelinde Devrim Sonrası Kadınlar*, s. 78.

⁴⁴³ Fatemeh Sadeghi, “Bypassing Islamism and Feminism: Women's Resistance and Rebellion in Post-revolutionary Iran”, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 128, (2010), s. 224.

⁴⁴⁴ Ziba Mir-Hosseini, *Islam, Gender and Democracy in Iran*, *Islam, Gender and Democracy in Comparative Perspective* ed. Jocelyne Cesari ve Jose Casanova, Oxford University Press, 2017, s.230.

⁴⁴⁵ Özel Referans, Ziba Mir-Hosseini ile yapılan görüşmeden alınmıştır.

⁴⁴⁶ Asef Bayat, “Is Iran on the Verge of Another Revolution” *Journal of Democracy*, 34/2 (2023), s. 20-21.

⁴⁴⁷ Hoodfar, *The Building of a Women's Movement in the Islamic Republic of Iran*, s. 8.

olarak İslami perspektiften uzaklaşmaya ve söylemlerini daha seküler bir temele oturtmaya yönelmiş; bu yolla farklılıkların önünü açmayı hedeflemiştir. Bu durum, kadınların ilerleyen süreçlerdeki hareketlerinde kullanmış oldukları dil ve araçlardaki değişimlerde kendini göstermektedir. Fatemah Sadeghi kadınların İslami feminist bakış açısından uzaklaşmasını şöyle açıklamaktadır:

“Devrim sonrası İran’da pek çok kadının, ayrımcılığa karşı mücadele etmek ve kadınların fırsatlarının din adına giderek daha fazla kısıtlanması yönündeki kayda değer çabası artırıldı. Ancak reform döneminin yükselişi ve kadınlara yönelik siyasi fırsatların artmasıyla birlikte, ayrımcı politikaların ilk düşünüldüğü gibi dinden çok güç politikalarıyla ilgili olduğu ortaya çıktı. Bu kısmen, hukuki metinlerin yeniden yorumlanmasına dayanan dini revizyonizmin reform döneminden sonra çarpıcı biçimde azalmasının nedenidir.”⁴⁴⁸

Aynı zamanda kadınlar, toplumun her kademesinde kendilerini var edebilmek için mücadeleye girişmiş kadın hakları konusunda dirençlerini arttırmaya gayret etmişlerdir. Bir yandan eğitilmiş entelektüel bireyler olarak kendilerini yetiştirip çalışırken bir yandan da zorunlu başörtüsünü tam takmama ya da tesettür kurallarına tam uymayarak bir direnç geliştirmiştir. Kurulan yeni kadın örgütleri ile farklı stratejiler geliştirmeye odaklanan kadınlar, toplumsal cinsiyet bilinci, sosyal adalet, özgüven kazandırma, topluluk inşası gibi konularda daha fazla bilinçlenmenin yolları aramıştır.⁴⁴⁹ Kadınların bu girişimlerine örnek olarak “*Daneshjooyan va Danesh Amookhtegan-e Liberal Iran*” (Liberal Öğrenciler ve Mezunlar) tarafından başlatılan “Zorunlu Başörtüsüne Hayır” kampanyası verilebilir. 2012 yılında internet üzerinden kolektif bir şekilde çalışmalarını sürdüren aktivist öğrencilerin yanı sıra gazeteci, siyasi ve insan hakları aktivistlerden oluşan bu kampanya, ilk örgütlü kampanya olarak kabul edilmiş ve sosyal medya sayfası üzerinden on binlerce üyeye ulaşmıştır.⁴⁵⁰

2.1.3. 2013 Sonrası Kadın Hareketleri Yönelimleri ve Değişen Talepler

Haziran 2013’te gerçekleşen seçimlerde kadınlar; boşanma hakkı, çalışma özgürlüğü ve tek başına seyahat özgürlüğü gibi temel konularda taleplerini dile getirmek amacıyla a) kadın haklarını savunan bürokratlar b) organize olmuş STK’lar, yarı organize ağlar içinde kolektif çalışan kadın aktivistler ve c) eşitlik için değişimi destekleyen kadınlar olmak üzere

⁴⁴⁸ Sadeghi, “Bypassing Islamism and Feminism: Women’s”, s. 218.

⁴⁴⁹ Hoodfar, *The Building of a Women’s Movement in the Islamic Republic of Iran*, s. 11-12.

⁴⁵⁰ Nayereh Tohidi, “Iran in a Transformative Process by Woman, Life, Freedom” *Freedom of Thought Journal*, 13, (2023), s. 45-46.

bir cephe oluşturmışlardır. Böylece İranlı kadınlar, seçim sırasında kendi haklarına yönelik taleplerini sandıkta savunmak ve taleplerini kamuoyuna duyurmak için çalışmışlardır.⁴⁵¹ Kadınlar, seçim öncesindeki süreçte haklarını “istedikleri düzeyde” almak çabası ile çalışmalarına devam etmiş, “*Brain-Storming about Women’s Demands*” (Kadın Talepleri Hakkında Beyin Fırtınası) adında kurdukları platformla taleplerini hükümete iletmışlerdir.⁴⁵² Bu girişim, kadınların toplumsal ve siyasal haklarını güçlendirmek adına verdikleri mücadelenin bir göstergesi olarak görülmüş, kadın seçmen oranının %49’luk oranı ise demokratik süreçlere aktif katılımlarının önemini gözler önüne sermiştir.⁴⁵³

Daha ılımlı bir yönetim anlayışı ile cumhurbaşkanı olarak seçilen Ruhani, Cumhurbaşkanı yardımcısı olarak Masume Ebtekar, Meclis Başkan Yardımcısı olarak Elham Eminzade, Dışişleri Bakanlığı Sözcüsü olarak Merziye Efhem ve Cumhurbaşkanlığı Kadın Konuları Danışmanı olarak Pervin Dadandış’ı atamıştır.⁴⁵⁴ Yine bu dönemde bir kadın sporcunun yurt dışına çıkarak İran’ı temsil etmesi İranlı kadınlar için önemli bir gelişme olarak sayılmıştır.⁴⁵⁵ Yapılan bu değişimler İranlı kadınların mücadelelerinin bir sonucu olarak görülmüş ve kadınların desteğinin iktidarı kazanmada etkili olduğu kanısını güçlendirmiştir. Bununla birlikte 2015 yılında İran İslam Cumhuriyeti’nin ilk kadın Büyükelçisinin Malezya’ya atanması ve Dışişleri Bakanlığı bünyesinde ilk kez bir kadın sözcünün göreve başlaması olumlu değişimler arasında yer almıştır. Aynı zamanda, belediyelerde kadın çalışan sayısının artmış, Bakan yardımcılıklarına kadınların getirilmiş ve kadın istihdamında genel bir artış yaşanmıştır.⁴⁵⁶ Ruhani dönemiyle birlikte, daha önce yayın hayatına son verilen *Zenan-e Emruz* gibi dergiler yeniden faaliyete geçmiştir. Bu tür önemli gelişmeler, kadın aktivizminde de kayda değer değişimlere yol açmış; kadınların “merkezsiz” ve “örgütsüz” bireysel eylemlere yöneldiği gözlemlenmiştir.⁴⁵⁷ Bunun örneğine 2014 yılında rastlanmaktadır.

⁴⁵¹ Tinas ve Erginbaş Tok, “İran Kadın Hareketlerinin Ortaya Çıkışı”, s.147.

⁴⁵² Pehlivan, *İran’da Devrim Sonrası Kadın*, s. 120.

⁴⁵³ “İran’da Seçimler Öncesinde Kadın Hareketi”, *Euronews*, (2013), <https://tr.euronews.com/2013/06/07/iran-da-secimler-oncesinde-kadin-hareketi> (e.t.: 12 Mart 2024)

⁴⁵⁴ “İran’ın Yeni Cumhurbaşkanı Yardımcısı Kadın” (2013), <https://bianet.org/bianet/siyaset/149832-iran-in-yeni-cumhurbaskani-yardimcisi-kadin> (e.t.: 12 Mart 2024)

⁴⁵⁵ “İran’da Kadın Atlete İzin Verildi” (2013), <https://www.hurriyet.com.tr/iranda-kadin-atlete-izin-verildi-24708648> (e.t.: 12 Mart 2024)

⁴⁵⁶ Pehlivan, *İran’da Devrim Sonrası Kadın*, s. 121.

⁴⁵⁷ Tinas ve Erginbaş Tok, “İran Kadın Hareketlerinin Ortaya Çıkışı”, s. 148. Hasan Ruhani döneminde bu gibi olumlu uygulamaların yanı sıra olumsuz birçok gelişme de yaşanmıştır. Kadın haklarının iyileştirilmesi amacıyla sokağa çıkan ve eylemlere katılan kadınların ahlak polisleri tarafından darp edilme videolarının sosyal medyada viral olması ile İran, kadın hakları ve özgürlük konusunda dünya gündeminde oturmuştur.

2014 yılında, İran’da kadın hareketlerinin nitelik bakımından değiştiği görülmüş ve bunun yanı sıra kadınlar artık sosyal medyanın avantajını kullanarak örgütlenmeye başlamıştır. İranlı gazeteci ve aktivist Masih Alinejad⁴⁵⁸ Facebook’ta *My Stealthy Freedom* (Benim Gizli Özgürlüğüm) adında bir sayfa açarak yüzlerce İranlı kadını, açık alanlarda başörtüsüz fotoğraf paylaşma konusunda teşvik ederek eylemlerin öncülüğünü yapmıştır. Ulusal ve uluslararası arenada kadınların beğenisini toplayan bu hareket sosyal medyada geniş yankı uyandırarak Beyaz Çarşamba (White Wednesday) adı verilen büyük ölçekli hareketle devam etmiş ve bu eylemler ülke çapında yüzlerce kadına ulaşmıştır.⁴⁵⁹

İran’da kadınlar bulundukları şartlara ve imkanlara göre eylem repertuarı geliştirmişlerdir. Devrimin ilk yıllarında sokakta mücadele eden kadınlar, sivil toplum kuruluşlarının genişlemesi ile de farklı mecralarda seslerini duyurmaya çalışmıştır. Sivil toplum kuruluşlarının, kadınların isteklerini tam olarak karşılayamaması neticesinde ve sosyal medya olanaklarının genişlemesi ile sosyal medya üzerinde kendilerine bir alan açmışlardır. Sosyal medya üzerindeki bu hareketlilik bir eylem değişikliği olarak değerlendirilebilir ancak dört başı mamur bir hareket olarak değerlendirmek konusunda bazı tartışmalar vardır. Hareketin öncüleri, kuruluşları ve ortak amaçlarının süreç içerisinde oturması ve belirli gayelerde hareket edilmesi konusunda sorunlar oluşmuştur. Masih Alinejad’ın öncü olduğu bu eylem değişiklikleri, bir rejim karşıtlığından ve rejimin getirilerine tepkiden meydana gelmiş bazı eylemler olarak da nitelendirilebilir.

27 Aralık 2017’de, Tahran’ın önemli meydanlarından biri olan İnkılap Meydanı’nda Vida Muvahhidi’nin başörtüsünü çıkarıp bir çubuğun ucuna bağlaması kamuoyunda büyük bir etki bırakmış, ardından sosyal medyada “İnkılap Meydanı’nın Kızları” başlığı altında çok sayıda paylaşım yapılarak bu eyleme destek verilmiştir.⁴⁶⁰ Böylece bu hareketle artık İran’daki kadınlar bir metot değişikliğine gitmiş ve toplu halde ya da belirli bir yerde değil münferit olarak bir nevi sivil itaatsizlik başlatmıştır. Bu hareket, sonrasında Masih Alinejad’ın başlatmış olduğu “Beyaz Çarşamba” hareketi ile şekil bulmuş ve giderek görünürlüğünü arttırmıştır. Her Çarşamba beyaz başörtü takarak bu eylem yayılması amaçlanmış, #WhiteWednesday etiketi ile yapılan paylaşımlar sosyal medyada duyurulmuş

⁴⁵⁸ Amerika’da yaşamını sürdüren İranlı aktivist, İran’dan kaçarak ABD’ye yerleşmiştir.

⁴⁵⁹ Tinas ve Erginbaş Tok, “İran Kadın Hareketlerinin Ortaya Çıkışı”, s.

⁴⁶⁰ Hamid İbrahimi, “İran’da Kılık Kıyafet Tartışmaları ve ‘İnkılap Meydanı’nın Kızları’”, (2018), <https://iramcenter.org/iranda-kilik-kiyafet-tartismalari-ve-inkilap-meydaninin-kizlari/> (e.t. 25 Eylül 2024).

ve İran'ın muhtelif yerlerinden binlerce kadına ulaşmıştır.⁴⁶¹ Bu hareketler akabinde okullara taşınarak bir öğrenci hareketi hüviyetine bürünmüştür.⁴⁶²

Bu olaylar karşısında hükümetin tepkisi gecikmemiş; eylemlerin fitilini ateşleyen Muvahhid tutuklanmış ve eyleme destek veren birçok kadın hakkında soruşturma açılmıştır. Yine bu eylemlerin ulusal “güvenlik meselesi” olduğu vurgulanarak dış güçler tarafından kontrol altında tutulduğu da öne sürülmüştür.⁴⁶³ Fakat eylemlerini sürdüren kadınlar, hükümetin engelleyici tutumuna rağmen faaliyetlerinden vazgeçmemiş: “Başörtümüzü başımızdan çıkartacağız ve siyahlığa ve zorlamaya karşı protesto sembolü olarak beyaz şalı seçeceğiz”⁴⁶⁴ sözleriyle direnişlerini devam ettirmişlerdir.

Bu dönemde yayın hayatına devam eden *Zenan-e Emruz*, kadın hareketlerinin yayılmasında önemli bir araç olmuştur. 2017 yılında, “Başörtüsü Takmamakla Suçlananların Hakları ve Cezaları” başlıklı yazısında İnkılap Caddesi Kızları eylemlerine atıfta bulunmuş; sosyal medyada yayımlanan başörtüsüz fotoğrafların yasaları ihlal edip etmediğini tartışmıştır. Ayrıca *Zenan-e Emruz*, kadın meselesi üzerine yazılar yayınlamayı sürdürmüş; bu yazılarda feminist bir çizgide cinsiyet eşitliği, Batı tarzı birlikte yaşama gibi konulara ve sosyal meselelere yer vermiştir.⁴⁶⁵

İranlı kadınlar bu dönemde sosyal medya aracılığıyla düşüncelerini dünyaya yaymaya ve sosyal bir ağ oluşturmaya çalışmıştır. Üstte bahsedildiği gibi Beyaz Çarşamba Hareketi ve Masih Alinejad'ın çalışmalarıyla kadınlar sosyal medyada daha geniş kitlelere hitap etmeye çalışmıştır. Bununla birlikte bu hareketi bundan önceki diğer kadın hareketlerinden ayıran bazı farklar vardır. Bunlardan ilki eylemin niteliğidir. Kadınların bu hareketle toplu ya da pankartlar açarak değil, sessiz ve sadece eline aldıkları çubuk ve bu çubuğun ucundaki başörtüleri ile eylem düzenlemeleri geçmiş eylemler özelinde farklılık oluşturmaktadır. Bir diğer özelliği ise eylemleri yapan kadınların sosyal medya üzerinden

⁴⁶¹ Tandoğan, “İran’da Kadın Hareketleri” s. 222.

⁴⁶² “İran’da kadınların ‘Beyaz Çarşambalar’ Eylemi Okullara Yayılıyor” *Evrensel Net*, (2019), <https://www.evrensel.net/haber/387489/iranli-kadınların-beyaz-carsambalar-eylemi-okullara-yayiliyor> (e.t.: 12 Mart 2024)

⁴⁶³ “İranlı Kadınlar Bir Adım Bile Geri Atmıyor” *Evrensel Net*, (2019), <https://www.evrensel.net/haber/386289/iranli-kadınlar-bir-adım-bile-geri-atmıyor> (e.t.: 12 Mart 2024)

⁴⁶⁴ “Beyaz Çarşamba’dan İnkılap Sokağı Kızlarına”, BBC, (2017), <https://www.bbc.com/persian/42857629>

⁴⁶⁵ Tinas ve Erginbaş Tok, “İran Kadın Hareketlerinin Ortaya Çıkışı”, s.149.

geniş bir kamuoyu desteği sağlamalarıdır. Öyle ki bu paylaşım ağı 2017’den sonra yıllarca devam etmiş ve binlerce kişiye ulaşmıştır.⁴⁶⁶

Devam eden yıllarda kadınlar yine sosyal haklarını elde edebilmek için kişisel eylemlere devam etmiştir. 2019 yılında Seher Hüdayari’nin kadınların stadyuma girişinin yasak olmasını protesto etmek ve stada girmek için erkek kılığında girmiş ve bunun neticesinde tutuklanmıştır. Seher Hüdayari davasının ertelenmesi ardından serbest bırakıldığı sürede hapis cezasına çarptırıldığını öğrenmiş ve bunun akabinde mahkeme binası önünde kendini yakarak hayatını kaybetmiştir. Bu olay İranlı kadınlar içerisinde #Bluegirl (Mavi Kız) etiketiyle yayılmış ve kadınlar tepkilerini yine dünya kamuoyuna duyurmak için çalışmıştır.⁴⁶⁷

Ruhani dönemindeki değişimlere ve yapılan hareketler bağlamında incelendiğinde kadın hareketlerinin niteliksel olarak değişip geliştiği gözlenmektedir. Kadınların farklı eylem stillerini kullanmış olmaları ve internetin aktif olarak kullanılması olumlu gelişmeler olarak sayılsa da Ruhani döneminde kadın hakları konusunda kayda değer iyileştirmeler söz konusu olmamıştır. Ancak kadınlar, kadın hakları konusunda bilinçlenmelerini sürdürmüş ve konumlarını iyileştirmek için farklı yollar ve stratejiler geliştirmiştir.

5.2.1. Mahsa Amini Protestoları Sonrasında İran’da İslami Feminizm: Yeni Yaklaşımlar ve Tartışmalar

Hasan Ruhani’nin ardından Haziran 2021’de İbrahim Reisi Cumhurbaşkanı olarak seçilmiştir. Halkın büyük bir bölümünün seçimleri protesto etmesiyle seçimler düşük katılım oranı ile gerçekleşmiştir. Özellikle eski Cumhurbaşkanı Haşimi Rafsancani’nin kızı ve kadın hareketleri için oldukça önemli bir isim olan Faizeh Haşimi’nin “oy kullanmanın hiçbir şeyi değiştirmeyeceğini söyleyerek boykot kararı alması”⁴⁶⁸ kadınların bu seçimlerde nasıl bir tutum takındıklarına bir örnek teşkil etmiştir. Bazı yazarlar, Reisi’nin seçilmesinin ardından geçen süreç içerisinde İran’da “sistemik, daha geniş bir baskı modelinin” oluştuğunu ileri

⁴⁶⁶ Tandoğan, “İran’da Kadın Hareketleri” s. 229.

⁴⁶⁷ Tinas ve Erginbaş Tok, “İran Kadın Hareketlerinin Ortaya Çıkışı”, s.149.

⁴⁶⁸ Mustafa Caner, “İran Cumhurbaşkanı Seçimi Muhafazakâr Dönüşümün Ayak Sesleri” *İram*, 2021, s. 13. <https://www.setav.org/analiz-2021-iran-cumhurbaskani-secimi-muhafazakar-donusumun-ayak-sesleri/> (e.t.: 15 Ocak 2024)

sürmüştür.⁴⁶⁹ Bununla birlikte, Dünya Ekonomi Forumu’nun 2022 tarihli raporunda cinsiyetler arası ekonomik farkın en belirgin olduğu ülkenin İran olduğu belirtilmiştir. Raporda, İranlı kadınların ekonomiye katılım oranlarının ve fırsat eşitliğinin 159 ülke arasında 150. sırada yer aldığı vurgulanmaktadır.⁴⁷⁰

İran’da son dönem kadın hareketlerini ve bunun neticesinde kadın hareketlerinin paradigmasını değiştiren en önemli olay ise 2022 tarihinde gerçekleşmiştir. 13 Eylül 2022 tarihinde Tahran’da, ahlak polisi tarafından başörtüsü yasaklarına uymadığı gerekçesiyle Mahsa Amini tutuklanmış ve ardından polis karakoluna götürülmüştür. Polis karakolunda fenalaşan ve hastaneye kaldırılan Mahsa Amini 16 Eylül’de vefat etmiştir. Mahsa Amini’nin ölümü İran genelinde büyük bir infiale neden olmuş ve birçok kadın ve erkek sokaklarda protesto eylemine başlamıştır.⁴⁷¹ Protestolar sadece kadın ve başörtüsü konusunda değil halkın farklı konularda; etnik, siyasal, sosyal ve ekonomik olarak biriken sorunlarının bir sonucu olarak giderek artmış ve ülkenin pek çok yerine yayılmıştır.⁴⁷² Mahsa Amini’nin polisin müdahalesi sonucu öldüğünün öne sürülmesinin ardından başlatılan protestolara karşı müdahaleler haftalar sonra gerçekleşmiş ve bu müdahalelerin geç olması eyerim farklı şehirlerde yayılarak büyümesine neden olmuştur. Eylemlerin ciddi bir şekilde büyümesi, bazı protestocuları büyük bir değişim yaşanacağına ya da yeni bir devrimin eşiğinde olduklarına inandırmıştır. Ancak bu protestoları İran Devrim Muhafızları Ordusu’nun müdahalesi izlemiş ve yüzlerce sivil hayatını kaybetmiştir.⁴⁷³ Devrim Muhafızları Komutanının, hareketin ilk aylarında “bugün huzursuzluğun son günü” ifadelerini kullanması, halka yönelik bir tehdit olarak değerlendirilmiş ve halkın daha fazla sokakta kalmaması yönünde uyarılar yapılmıştır.⁴⁷⁴ Ancak bu uyarılar sonraki süreçlerde işe yaramamış, halk aylarca sokaklarda protestolarına devam etmiştir. Halk, “Diktatöre Ölüm” ve “İslam Cumhuriyeti’ni İstemiyoruz” ifadeleriyle sloganlar atarak toplu bir değişim talebinde olduklarını ve mevcut sistemin düzeltilmeyeceğini, dolayısıyla bütünüyle ortadan

⁴⁶⁹ “İnsan Hakları Grupları: İran’da Kadınların Kıyafetine Yönelik Baskılar Artıyor” *Euro News*, 2022 <https://tr.euronews.com/2022/08/23/insan-haklari-gruplari-iranda-kadinlarin-kiyafetine-yonelik-baskilar-artiyor> (e.t.: 18 Ocak 2024)

⁴⁷⁰ Bilgehan Alagöz, “İranlı Kadınlar Ne İstiyor”, *Global Panorama*, 2022, <https://www.uikpanorama.com/blog/2022/09/30/iran/> (e.t.: 18 Ocak 2024)

⁴⁷¹ “Mahsa Amini’nin Ölüm Yıl Dönümü: İran’da Protestolar Sonrası Neler Değişti?”, *Euro News*, 2023, <https://tr.euronews.com/2023/09/16/mahsa-amininin-olum-yil-donumu-iranda-protestolar-sonrasi-neler-degisti> (e.t.: 16 Eylül 2024)

⁴⁷² Tohidi, “Iran in a Transformative Process by Woman, Life, Freedom”, s. 37.

⁴⁷³ Mahsa Amini’nin Ölüm Yıl Dönümü: İran’da Protestolar Sonrası Neler Değişti?” *Euronews*.

⁴⁷⁴ “Iran: Revolutionary Guards Chief Tells Protesters Today is Last Day on Streets”, *The Guardian*, 2022, <https://www.theguardian.com/world/2022/oct/29/iran-protests-mahsa-amini-hossein-salami-last-day> (e.t.: 10 Ekim 2024).

kalkması gerektiğine yönelik tepkiler geliştirmiştir. Halkın yaygın protestolarını durdurmak isten hükümet, Mahsa Amini'nin ölümü ardından "ahlak polisi" adı verilen kolluk kuvvetinin kaldırıldığını duyurmuş ancak ahlak polisleri süreci takip eden aylarda yeniden sokaklarda kadınların kıyafetlerini denetlemeye devam etmiştir.⁴⁷⁵ "*Woman Life, Freedom*" (Kadın, Hayat, Özgürlük) sloganları ile aylarca meydanlardan ve sosyal medya üzerinden seslerini duyurmaya çalışan İran halkı, dünya genelinde de büyük bir destek ağına sahip olmuştur. İran'da protestolar devam ederken dünya genelinde birçok kadın, İranlı kadınlara destek vermek için saçlarını kestiği görüntüleri sosyal medya üzerinden paylaşarak desteklerini ortaya koymaya çalışmıştır.⁴⁷⁶ Ayrıca bu dönemde alışılmışın dışında olarak sokaklarda mollaların/din adamlarının sarıklarının düşürmelerine ilişkin birçok görüntü yayılmıştır.⁴⁷⁷ Kadınların, din adamlarına yönelik bu tür eylemleri bazı kesimlerce "saygısızlık" olarak nitelendirilmiş ancak birçok kadın için bu hareket, WLF protestolarının simgesi haline gelmiştir.⁴⁷⁸ Bununla birlikte kadınlar, Mahsa Amini'nin ölümünün ardından zaman zaman sokaklarda "başörtüsü çıkarma" eylemlerinde bulunmuş, bazı kadınlar başörtülerini takmadan sokaklarda gezmeye başlamıştır. Cumhurbaşkanı İbrahim Reisi'nin eylemler üzerine sarf ettiği "Başörtüsünün çıkarılmasının yayılması kesin surette durdurulacaktır" sözleri ve kadınları düşmanın planı ile hareket etmekle suçlaması ise büyük tepkilere neden olmuştur.⁴⁷⁹ Eylemlere destek veren isimlerden biri olan Faizeh Haşimi'de bu eylemlerde tutuklanan isimler arasındadır. Rafsancani Ocak 2023'de tutuklanmış ve 52 ay hapse mahkûm edilmiştir.⁴⁸⁰ Bunun yanı sıra Ekim 2023 tarihinde saçlarını açan Armita Geravand'ın ahlak polisleriyle yaşamış olduğu tartışma sonrasında ölümü farklı tartışmaları da beraberinde getirmiş ve Mahsa Amini sonrasında benzeri olayların yaşanmaya devam ettiğini göstermiştir.⁴⁸¹ Aynı zamanda İran Eğitim Bakanlığı başörtüsü kurallarına uymayan ve okullarda buna bağlı olarak sivil itaatsizlik gösteren kız öğrencilerine üniversite

⁴⁷⁵ "Reisi'den Başörtüsü Tehdidi", *Gazete Duvar*, 2023, <https://www.gazeteduvar.com.tr/reisiden-basortusu-tehdidi-haber-1632135> (e.t.: 10 Ekim 2024).

⁴⁷⁶ Celalettin Can, "Zorunlu Örtünme; İran'ın Zulüm Siyasetinin Simgesi (1)" (2022). (e.t.: 17 Ocak 2024)

⁴⁷⁷ Gizem Aslantepe, "İran'da Kadın Hakları"

⁴⁷⁸ "Sarık Düşürme" İran İsyanının Sembolu Oldu" *Hürriyet*, 2022, <https://www.hurriyet.com.tr/dunya/sarik-dusurme-iran-isyani-sembolu-oldu-42168256> (e.t.: 10 Ekim 2024)

⁴⁷⁹ "Reisi'den Başörtüsü Tehdidi", 2023.

⁴⁸⁰ "İran'da Eski Cumhurbaşkanı Rafsancani'nin Hapisteki Kızı Serbest Bırakıldı" *Anadolu Ajansı*, 2024 <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/iranda-eski-cumhurbaskani-rafsancaninin-hapisteki-kizi-serbest-birakildi/3334115> (e.t.: 10 Kasım 2024)

⁴⁸¹ Daniel Arkin, "Iranian Girl Armita Geravand" *NBC News*, (2023), <https://www.nbcnews.com/news/world/iranian-girl-armita-geravand-hospitalized-morality-police-rcna118787> (e.t.: 10 Kasım 2024).

öğrencilerine artık eğitim hizmeti sağlanmayacağını, zorunlu başörtüsüne uymayan kadınların derslere alınmayacağını duyurmuştur.⁴⁸²

Aynı zamanda İran’da Mahsa Amini sonrasında kadınlar aylar boyunca sokaklarda kalmaya ve protesto gösterileri yapmaya devam etmiştir. Ebadi’ye göre devrimin ardından geçen 43 yıl içindeki bütün protestolar “talep” protestoları özelliği taşımaktadır. Ancak Ebadi bu protestoların, hükümet baskıları ile bir haftada bastırılan 2009’da Cumhurbaşkanlığı seçimlerine yönelik protestolarla ya da 2019 yılındaki petrol zamlarına yönelik sokak eylemleriyle karıştırılmaması gerektiğinin vurgulayarak artık halkın/kadınların iktidarın temellerini hedef almaya başladığının altını çizmektedir. Mahsa Amini’nin ölümünün ardından gerçekleşen protestoları diğerlerinden ayıran bir diğer nüans ise eylemin aynı anda pek çok merkezde gerçekleştirilmesi ve halkın bir doğru etrafında mutabık kalmasıdır.⁴⁸³ İran halkının farklı doğrular etrafında birleşen öfkesi tek bir doğruya yönelmiş ve halkın kullandığı ortak dil eylemlerin derinliğine doğrudan katkı sağlamıştır. Aynı zamanda Mahsa Amini protestoları kimi yazarlar tarafından “kademeli bir kültürel paradigma değişimin doruk noktası” olarak da değerlendirilmiştir. Yapılan araştırmalar dindar olup olmadığı fark etmeksizin İran halkının protestolarda etkin bir şekilde rol aldığını ve bu durumun rejim karşıtlığını güçlendirdiğini ortaya koymuştur. Aynı şekilde İranlı sosyolog Mehrdad Darvishpour bu hareketlerin ataerkil tutumların değişime uğradığını ve erkeklerin -özellikle genç erkeklerin- perspektifinin değişime uğradığını dile getirmiştir.⁴⁸⁴ Erkeklerin WLF hareketinde kadınların yanında durması ve haklarını elde edebilmek için yan yana mücadele etmesi bu noktada oldukça önemli bir destek olmuştur.⁴⁸⁵

WLF protestolarıyla birlikte kadınların talepleri artık yalnızca devletin dayattığı giyim kurallarına karşı çıkmak ya da çeşitli kötüye kullanım içeren devlet yaptırımlarının kaldırılmasını istemekle sınırlı değildir. Aksine kadınların talepleri; bir kadının yaşamını, toplumdaki ve aile içindeki yerini belirleyen toplumsal yasaların, kuralların ve

⁴⁸² “Iran’s Education Ministry Says Won’t Provide Schooling To Hijab Rule Breakers” *RFE/RL Radio Farda*, 2023, <https://www.rferl.org/a/iran-education-refused-without-hijab/32347464.html> (e.t.: 18 Ekim 2024).

⁴⁸³ Şirin Ebadi, “The Iranian Feminist Movement...Why and How?” *Asharq Al-Awsat*. 2022, <https://english.aawsat.com/home/article/4067756/iranian-feminist-movement-why-and-how> (e.t.: 25 Nisan 2024)

⁴⁸⁴ Fariba Parsa, “Mahsa Amini’s Legacy: A New Movement for Iranian Women”, *Sada*, 2023, <https://carnegieendowment.org/sada/2023/09/mahsa-aminis-legacy-a-new-movement-for-iranian-women?lang=en> (e.t.: 24 Ekim 2024).

⁴⁸⁵ Azam Jangravi “Twenty questions (and expert answers) about Iran one year after Mahsa Amini’s death” Atlantic Council, 2023, <https://www.atlanticcouncil.org/blogs/new-atlanticist/twenty-questions-and-expert-answers-about-iran-one-year-after-mahsa-aminis-death/> (e.t. 13 Kasım 2024).

uygulamaların yeniden yazılması için çok katmanlı bir mücadeleyi içermektedir. Bu durum WLF hareketlerini bundan önceki protestolardan ayıştırmaktadır.⁴⁸⁶ Aynı zamanda Fazaeli'nin ifadesi ile “daha genç feminist aktivistlerin hem aktivizm hem de savunuculukta giderek daha fazla laikliğe” yönelmiştir.⁴⁸⁷ Yapılan çalışmalar da İran'da son dönemde gerçekleşen eylemlere katılanların yaş aralığı 1997 ve 2010 aralığında doğan kuşakta yaygınlık göstermekte⁴⁸⁸ ve bu kuşak, devlet tarafından ortaya koyulan kırmızı çizgileri kabul etmemekte ve dini boyuttaki kutsallığı reddederek⁴⁸⁹ dünya genelinde ses getirmek için çabaladıklarını ortaya koymaktadır.⁴⁹⁰ İran'da toplumun bir kesiminin dine bakış açısının değişmesinde; özellikle küreselleşmenin etkisiyle İranlıların entelektüel değişimleri, kadınlarda eğitim seviyesinin ve akademik okuryazarlığın genişlemesi 90'larda teknolojinin gelişerek sosyal medyanın yaygınlaşması gibi nedenler halkın bir kısmının dinden uzaklaşmasında etkili olan nedenler arasında sıralanabilir. Bu tutum daha sonra Şii din adamlarına karşı artan şüpheciliğe ve Şeriat temelli toplumsal yasalara karşı direnişe neden olmuştur.⁴⁹¹

5.2.2. İslami Feminizmin Düşüşü

Mahsa Amini'nin ölümünün ardından gerçekleşen eylemler ve bu eylemlerin dünyada büyük yankı uyandırması kadınların etkinlik alanlarını genişletmesinin yanı sıra kadınların daha radikal eylemlere yönelmesine de neden olmuştur. Aynı şekilde İran'da kadın hareketlerinin farklı bir noktaya evrilmesi ve daha geniş kitleler arasında yayılmasının farklı birçok cevabı vardır. Yukarıda bahsedilen sosyal medyanın etkin olarak kullanılması ve kadınlar lehine yürütülen kampanyaların milyonlarca kullanıcıya ulaşması ve bunun ardından kullanıcıların farklı şekillerde reaksiyonda bulunması, oldukça önemli noktalar. Mahsa Amini protestolarını daha önceki protestolardan ayıran başat noktalarından biri de

⁴⁸⁶ Sepehri Far, “Unveiling Resistance: The Struggle for Women's Rights in Iran”, 2023.

⁴⁸⁷ Fazaeli, “Contemporary Iranian Feminism: Identity, Rights”, s.13

⁴⁸⁸ Ancak Kediver'e göre WLF eylemlerini sadece “Z kuşağı ile sınırlamak” protestoları küçültme çabasıdır. Kediver bu hareketlerdeki katılımın sadece gençler, genç kadınlar, arasında sınırlı olmadığını, gençler kadar yetişkinlerin de dahil olduğu geniş bir yaş yelpazesinde katılım gerçekleştiğinin altını çizmiştir. Cemile Kediver, “İslam Devriminin 44. Yıldönümüne Dair Analiz: Cemile Kadivar'ın Söylemiyle /O Devrimden Bugünkü Protesto Hareketine, Uzun Bir Yol Alındı” *Khabar Online*, 2023, <https://www.khabaronline.ir/news/1727568/> (e.t.: 10 Kasım 2024).

⁴⁸⁹ 2022 yılında İranlıların dine yönelik tutumları üzerinde yapılan ankette nüfusun yaklaşık yarısının dine inanmadığını ortaya koymuştur. Arash Beidollahkhani ve Mahboobeh Farkhari, “Femininity Opposition and Revolution in the Islamic Republic of Iran; an Analysis from Twitter, *Feminist Media Studies*, 2024, s.5. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14680777.2024.2394840#d1e278> (e.t.: 5 Kasım 2024).

⁴⁹⁰ Maysam Bizaer, “Iran's rising Generation Z at the forefront of protests” *Middle East Institute*, 2022, <https://www.mei.edu/publications/irans-rising-generation-z-forefront-protests> (e.t.: 10 Ekim 2024).

⁴⁹¹ Beidollahkhani ve Farkhari, “Femininity Opposition and Revolution in the Islamic Republic of Iran” s. 5.

liseli kız öğrencilerin bu eylemlere aktif olarak katılması ve protestoların liderliğini üstlenmeleridir. Bu öğrenciler, güvenlik güçlerini okuldan uzaklaştırarak ve okul müdürlerinin konuşmasına izin vermayerek bu protestolara farklı bir keskinlik kazandırmıştır.⁴⁹² Ancak WLF hareketleri sırasında kız okullarındaki kimyasal zehirlenme iddiaları oldukça dikkat çekicidir. Kız okullarına yönelik düzenlenen kimyasal saldırılarda çok sayıda kız öğrenci zehirlenmiş bir öğrenci hayatını kaybederken yüzlerce öğrenci de hastaneye kaldırılmıştır. Eylemlere ciddi bir destek sağlayan okul çağındaki kız çocuklarının zehirlenmesini İran İnsan Hakları Merkezi (CHRI)⁴⁹³ İcra Direktörü Hadi Ghaemi tarafından şöyle yorumlamıştır: “İran hükümeti gibi, bu saldırıları gerçekleştiren insanlar da bu kızların potansiyelinden ve gücünden korkuyor.”⁴⁹⁴ Bunun yanı sıra zehirlenme haberlerini paylaşan öğretmen ve gazeteciler tutuklanmış ve bu haberlerin yayılmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır.⁴⁹⁵

Geniş ölçekli katılım,⁴⁹⁶ protestocuların farklı düzlemlerde olsa da yan yana gelmesi, kamuoyu desteği, sosyal medyanın etkin kullanımı ve eylemlere yönelik uluslararası destek göz önüne alındığında, akademisyen Gülriz Şen’e göre İranlı kadınlar için yeni bir eşğin aşılmasına neden olmuştur. Kadınların başörtülerini kullanmadan sokaklara çıkması ve sosyal medya üzerinden gösterdikleri mücadele bunun en önemli örneklerinden olmuştur.⁴⁹⁷ Asef Bayat, WLF hareketlerini İran İslam Devrimi sonrasındaki süreçte gerçekleşen en kapsamlı protesto hareketi olarak değerlendirmiştir. Bu hareketin, ilk kez ülke çapında bir protesto hareketi olarak rejim değişikliği ve yapısal sosyoekonomik dönüşüm çağrısında bulunmuş olmasının önemine dikkat çekmiştir.⁴⁹⁸ Araştırmacı Gizem Aslantepe’ye göre ise kadınlar bu eylemlerde önceki dönemlere kıyasla daha fazla cesaret göstermiştir. Mollaların sarıklarını düşürmeleri örneğinde olduğu gibi birkaç yıl önce imkânsız bir eylem olarak

⁴⁹² Gizem Aslantepe, “İran’da Kadın Hakları”, *Feminisite*, 2023, <https://feminisite.net/index.php/2023/05/iranda-kadin-haklari-gizem-aslantepeyle-soylesi/> (e.t.: 24 Ekim 2024)

⁴⁹³ Commonwealth Human Rights Initiative

⁴⁹⁴ “One Girl Dead, 400 Children Poisoned Amid Attacks on Schools in Iran”, *Center for Human Rights in Iran*, 2023, <https://iranhumanrights.org/2023/02/one-girl-dead-400-children-poisoned-amid-attacks-on-schools-in-iran/> (e.t. 12 Kasım 2024)

⁴⁹⁵ “Iran: School Girls Continue to Face Chemical Attacks, Officials Refuse to Provide Security”, 2023, *Center for Human Rights in Iran* <https://iranhumanrights.org/2023/04/iran-school-girls-continue-to-face-chemical-attacks-officials-refuse-to-provide-security/> (e.t. 12 Kasım 2024)

⁴⁹⁶ Bu yönüyle Mahsa Amini protestolarına geniş ölçekli katılım onu, kadın hareketlerindeki değişimin başlangıcı olarak da kabul edilen “Beyaz Çarşamba” hareketlerinden ayırmaktadır.

⁴⁹⁷ Gülriz Şen, “İran: Dünden Sonra Yarından Önce”, *Fikir Turu*, 2022, <https://fikirturu.com/jeo-politik/iran-dunden-sonra-yarından-once/> (e.t.: 15 Ocak 2024).

⁴⁹⁸ Bayat, “Is Iran on the Verge of Another Revolution” s. 24.

görülen bu hareketler bugün dünya çapında yankı bulmaktadır. Bu protestolara yalnızca üniversite öğrencileri değil, kız liseleri de katılmış ve alışılmış üniversite protestolarının ötesine geçerek liseli kızların tepkileri de gündeme gelmiştir. Aslantepe, İran'daki kadınların bu son hareketlerdeki kazanımlarını şu sözlerle ifade etmektedir:

“Bence çok önemli bir kazanım. Kadınlar bugün ne elde ettiler diye soracak olursanız, cesaret elde ettiler. Şu anda o cesareti; mücadeleyi, kavgayı, direnişi büyüttüler. İran'da eşik aşıldı. Yani geri de dönülemeyecek bir noktaya geldi, birbirlerine omuz vererek neleri elde edebileceklerini gördüler. Bu çok değerli.”⁴⁹⁹

Cemile Kediver'e göre bu protestolara katılanların çoğunun seküler bir yaklaşıma sahip olması, WLF hareketlerini diğer hareketlerden ayıran en önemli fark olmuştur. Gençler İran kimliğinden İslami unsurları silmek gayesiyle hareket etmişler ve “rahat ve yargısız bir yaşam” için mücadelelerine devam etmişlerdir.⁵⁰⁰ Asef Bayat ise WLF hareketlerini şöyle açıklamaktadır:

“Bu hareketin feminizmi erkeklere karşı bir düşmanlık barındırmaz. Aksine, ezilen, aşağılanan ve acı çeken erkekleri de kucaklar. Bu feminizm, yalnızca bedeni kontrol etme veya zorunlu başörtüsüne indirgenemez, pek çok geleneksel örtülü kadın da “Kadın, Yaşam, Özgürlük” sloganıyla özdeşleşir. Hareketin feminizmi, daha ziyade sistem karşıtıdır; gündelik hayatın sistematik kontrolüne ve bunun merkezindeki kadınlara meydan okur. İşte tam da bu sistem karşıtı feminizm, yalnızca kadınları değil, aynı zamanda ezilen erkekleri de özgürleştirme vaadini taşır.”⁵⁰¹

Aktif olarak WLUML'de yazar olan Mona Tajali, İran'daki son kadın hareketlerinin ardından kadınların sivil itaatsizlik eylemlerine devam ettiğinin altını çizerek kız öğrenciler ve akademisyenlerin başörtüsü yasaklarına tam olarak uymayarak bu sessiz eylemlerine devam ettiğini ifade etmiştir.⁵⁰² *Zenan-e Emruz* yazarlarından Iman Waqfi son yaşanan eylemler ve geçmiş eylemler arasındaki farklı şu şekilde açıklamıştır:

“Bu hareketin öncekilerle en hayati farkı, hayatı kucaklamasıydı. Günümüz öğrencileri artık sadece inançları için değil, bedenleri için kendileri, istedikleri gibi olabilmek için de savaşıyorlar. 80'lerde kadın olma meselesi, etrafında tartışmaların yapıldığı teorik bir konuydu; bugün ise kadınlık, öğrencilerin deneyimlediği bir varoluş biçimi, dünyada olmanın bir tarzıdır. Bu fark kadın meselesinin sadece

⁴⁹⁹ Gizem Aslantepe, “İran'da Kadın Hakları”

⁵⁰⁰ Kediver, “İslam Devriminin 44. Yıldönümüne Dair Analiz”.

⁵⁰¹ Bayat, “Is Iran on the Verge of Another Revolution” s. 23

⁵⁰² “Women's activism in Iran Continues, Despite Street Protests dying down in Face of State Repression”, *The Conversation*, 2023, <https://theconversation.com/womens-activism-in-iran-continues-despite-street-protests-dying-down-in-face-of-state-repression-213514> (e.t.: 1 Kasım 2024).

öğrenci hareketinin kenarında tartışılacak bir konu olmasının ötesine geçerek, üniversitenin kalbinde bir yaşam tarzı haline gelmesine neden oldu. Artık başörtüsü, zorbalık ve cinsel taciz konulu makaleler, toplantılar, kampanyalar ve performanslar, sosyal ve siyasi yüksek meselelerin birer yan ürünü değil, üniversitenin asli meselesinin ta kendisidir.”⁵⁰³

İran’da kadınların talepleri dikkate alındığında kadın haklarına yönelik çözüm arayışlarında belirgin bir dönüşüm gözlemlenmektedir. Bu bağlamda pek çok kadın artık “İslami” bir feminizmi çözüm yolu olarak görmediği sonucuna ulaşılabilir. Bu durumun temel nedenlerinden biri İslami feminizmin İslam Cumhuriyeti’nde siyasal İslam’ın belirgin egemenliği içinde ciddi bir paradoks yaşamasıdır. Zira İslam Cumhuriyeti’nde İslami feminizm düşüncesi, “orijinal İslam’a” ve İslam Cumhuriyeti’nin “devrimci İslam’ına” aykırı kabul edilmiş ve bu alanlardaki tartışmalar oldukça eleştirilmiştir. Bu karmaşa İran’da, İslami feminizmin destekçilerinin azalmasına ve bu alandaki aktivistlerin büyük bir kısmının İslami feminizmden seküler/laik bir feminizme yönelmelerine neden olmuştur. Bu süreçte kadınlar, taleplerinin İslam Cumhuriyeti’nin baskın yasal çerçevesini yeniden düzenleyerek yeterince ele alınamayacağı sonucuna varmış ve kadın hareketlerinde doğrudan İslam Cumhuriyeti’nin temelini oluşturan hegemonik sistemine ve ideolojisine meydan okumuştur. Böylece kadınlar giderek ataerkil yapıyı ve dini-politik otoriteyi ortadan kaldırmayı amaçlayan daha seküler bir söylem ve eylem geliştirmiştir.⁵⁰⁴ İslami feminizmin son yıllarda İranlı kadınlar için bir çözüm yolu üretmediğini öne süren akademisyenlerden biri olan Paria Gashtili İran’da İslami feminizmin son durumuna dair yorumunu şöyle aktarmaktadır:

“İslami feminizmin sunduğu Müslüman kadın kimliği, birçok İranlı kadının kendilerini tanımladığı bir kimlik değildir. İslami feminizm, İranlı kadınların tüm taleplerine yanıt verememektedir. Özellikle şu an, İran’daki İslami teokrasinin meşruiyetinin sorgulandığı bir dönemde, İslami dünya görüşleri kadınların durumunu iyileştirmeyecek ve kadınlar arasında pek fazla destek bulmayacaktır. İranlı kadınların, İslami metinleri yeniden yorumlamanın kendileri için yeterli olacağı noktasını geçtiğine inanıyorum. Onların ihtiyaç duyduğu şey, insan olarak, Müslüman kadınlar değil, insan olarak haklarını savunan seküler bir feminist pratiğidir.”⁵⁰⁵

⁵⁰³ İman Waqfi, “Öğrenci Hareketi ve “Kadın, Yaşam, Özgürlük” Ayaklanması”, (2023). (e.t.: 1 Kasım 2024)

⁵⁰⁴ Beidollahkhani ve Farkhari, “Femininity Opposition and Revolution in the Islamic Republic of Iran” s.7-8.

⁵⁰⁵ Paria Gashtili, “Is an ‘Islamic Feminism’ Possible?: Gender Politics in the Contemporary Islamic Republic of Iran” Philosophical Topics 41/2 (2013) s.137.

Yine İslami feminizm, mesajını üreten ve taşıyan çok sayıda kadın, seküler feminizmin aksine, arkasında büyük bir toplumsal hareket oluşturamamıştır.⁵⁰⁶ İranlı bazı akademisyenlere göre ise günümüzde İran’da tam anlamıyla İslami bir feminist olarak tanınan bir teorisyen veya sosyal aktivist neredeyse yoktur”⁵⁰⁷ ve bu durum İslami feminizm üretimin devamlığının sağlanamamasında oldukça önemli bir etken olarak kabul edilmektedir. Günümüz İran’ında İslami feminizmin yetersiz olduğunu ve kadınlar tarafından destek görmediğini düşünen Fatemeh Sadageh, bu durumu, İslami feminizmin, kadınların reform taleplerine yeterince cevap üretmediğine dayandırmaktadır:

“Önemli başarılarına rağmen “dini revizyonizm” olarak adlandıracağımız bu eğilim ve söylem, çeşitli nedenlerle çoğu İranlı kadın tarafından desteklenmemiştir.⁵⁰⁸ İslam Cumhuriyeti’nin ikinci neslinden birçok kadın, Zanan ve benzeri dergilerin ve genel olarak dini revizyonizmin tutumlarını ve taleplerini temsil ettiğini düşünmedi. Genç kadınların çok azı bu dergiyi biliyordu; bilenler ise tartışmalardan ve konulardan fazla ilgi duymuyordu. Zanan ve benzeri dergiler, yayınlandığı on altı yıllık süre boyunca, İslam Cumhuriyeti’nin siyasi eğilimlerinden hayal kırıklığına uğrayarak farklı yollarla toplumsal cinsiyet eşitliği arayışına giren, orta sınıfa mensup dindar kadınların sesini temsil etti.”⁵⁰⁹

Bütün bu yorumlar ışığında İran’da İslami feminizme olan ilginin azalmasının nedenleri farklı başlıklar altında toplanabilmektedir. Ziba Mir-Hosseini’ye göre Yeşil Hareket’le birlikte alternatif seslerin susturulması ve reformist bakış açılarının giderek azalması İslami feminizmin İran’daki düşüşünün bir başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Aynı zamanda İran’daki özellikle genç nüfusun dine olan bakış açısının değişmesi ve bunun sonucu olarak kadınların “İslam’ı” bir çıkış yolu görmeyerek diyalog yollarının sekülerleşmesine neden olmuştur. Kadınlar böylelikle rejim içinde bir değişimden ziyade daha radikal değişimler için çabalamıştır. Bütün bunların yanı sıra İran’da İslami feminizme yönelik aktif çalışmalar yürüten, bu alana katkıda bulunan tanınmış kişilerin olmaması ve İslami feminizmi bir kurtuluş ya da diyalog yolu olarak gören kadın varlığının azalması, İslami feminizme yönelik ilgiyi azaltan sebepler arasında sayılabilmektedir.

Son olarak İran kadınların istedikleri yaşam standartlarına ulaşamamasına rağmen istihdam, eğitim, aile hukuku gibi konularda daha büyük adımlar atmaya devam etmişlerdir.

⁵⁰⁶ Badran, “Between Secular and Islamic Feminisms”, s. 23.

⁵⁰⁷ Zohreh Nosrat Kharazmi, Fatemeh Ghasempour ve Hannaneh Nosrat Kharazmi, Women’s Cultural Agency, Post Islamic Revolution: A Discourse Analysis on Islamic Feminists’ Demands in Iran, *Faculty of Social Sciences Social Studies and Research Institute*, 9/4, (2021), s.961.

⁵⁰⁸ Sadeghi, “Bypassing Islamism and Feminism: Women’s”, s. 211

⁵⁰⁹ Sadeghi, “Bypassing Islamism and Feminism: Women’s”, s. 218.

Resmi olarak kayda değer yenilikler olmasa da kadınlar çok eşliliğin engellenmesi, boşanma hakkının erkek tekelinden alınması, muta nikahının itibarsızlaştırılması gibi birçok alanda kayda değer kamuoyu oluşturmayı başarmıştır. Aynı şekilde kadınlar, “kamusal erkek” ve “evcil kadın” algısını yıkmaya çalışarak, kendilerini kamusal alanın bir aktörü konumuna getirmeye çalışmıştır.⁵¹⁰ Asef Bayat’a göre İranlı kadınların çarşafın içine gizlenerek ev hayatına mahkûm edilen aciz özneler olarak nitelendirilmeleri Batılı algının bir ürünüdür ve kadınların bu mücadelesi ve “dışarıdaki” görünürlüğünün artması bu algının tersini işaret etmektedir. Fakat bu ülke içindeki erkek egemenliğini tamamen ortadan kaldırmış değildir.⁵¹¹ Yine Cihan Aktaş’a göre ise İran’da kadın konusunda dışarıdan bakılan kadar “dehşet” senaryolar yoktur. Fatıma konusunda⁵¹² Şii toplumu oldukça hassastır ve Peygamber’in soyunun bir kadından devam etmesi soy konusunda erkek egemen kabuller açısından büyük bir devrim niteliğindedir. Bunun yanı sıra Şiiler için Fatıma, On Bir İmam’ın annesi olarak kabul edilir ve On Dört Masum’dan biridir. Fatıma’nın ölümü ise İran’da haziran aylarında on gün süren etkinliklerle anılır ve yas tutulur. Bu konuda Cihan Aktaş şunları dile getirmektedir:

“Dünyanın hiçbir ülkesinde eğitim kurumlarında, kültür ve sanat alanlarında, daha önemlisi aile hayatında kadınlar, İranlı hem cinsleri kadar belirleyici değildirler, belki de... İranlı kadınların bu güçlü ve saygın konumu, bir şekilde Hz. Fatıma’nın toplumun hafızasında ve bütün olarak kimliğinde tuttuğu yerden bağımsız değerlendirilemez. Fatıma’nın hayat hikayesi ve kişiliği, kadınlara sürdürmek istedikleri hayat konusunda meşru ve zengin bir kaynak sunmaya devam ediyor.”⁵¹³

Birçok görüşe göre ise İslam Devrimi kadınları beklendiğinin tam tersine kamusal alandan tecrit etmemiştir. Yukarıda da bahsedildiği üzere kadınlar bu süreçte kendilerini her alanda geliştirmenin yollarını aramıştır. Bu oran son olarak 2023 yılında yapılan araştırmalarda istatistiksel olarak görülmektedir. İran’da kadınların 15-24 yaş arası kadınların okuryazarlık oranı %99 olurken üniversite öğrencilerinin %60’tan fazlasını kadınlar

⁵¹⁰ Öyle ki 2002’de 1000 evlilikten 271’i muta nikahı olması, erken emeklilik, 28 yaş üstü bekar kadınların vasisi olmadan yurt dışına eğitime gidebilmesine izin verilmesi ve ilerleyen süreçlerde parlamentoda ve birçok kamu kurumunda kadın sayısının artması bunu doğrular niteliktedir. Bayat, *İslam’ı Demokratikleştirmek*, s. 144.

⁵¹¹ Bayat, *İslam’ı Demokratikleştirmek*, s. 145.

⁵¹² Aynı zamanda çalışmanın ilk bölümlerinde de bahsedildiği üzere Şii inancı içerisinde Fatıma kadar öne çıkan bir figür de İmam Hüseyin’in kız kardeşi Zeynep’tir. “Fatıma iffeti, fedakarlığı ve aileyi temsil ederken, Zeynep tam manasıyla militan bir Müslüman kadın portresi çizerek” İranlı kadınların mücadelecisi yanını yansıtmaktadır. Sancar, *Din, Siyaset ve Kadın*, s. 188.

⁵¹³ Cihan Aktaş, *Yakın Yabancı*, s.48.

oluşturmaktadır.⁵¹⁴ Yine verilere göre “kadınların beklenen yaşam süresi 55ten 77’ye yükselmiş ve bebek ölümü her 1000 çocukta 90’dan her 1000 çocukta 10’a düşmüştür.”⁵¹⁵ Bütün bu değişimler kadınların sosyal hayatları içinde kendilerini “mağdur” olarak görmeyerek tüm koşullara rağmen eğitim ve öğretimine devam ettiğini göstermektedir. Ancak bu durum kadınların iş hayatındaki oranlarını istedikleri kadar ileri taşımasına yetmiş, kadınların işgücüne katılımı yalnızca %18,3 olarak kalmıştır. Bu durum Ortadoğu ülkeleriyle kıyaslandığında oldukça yüksek bir oran olmasına karşın İranlı kadınları memnun eden bir sonuç olmamıştır.

5.3. Değerlendirme

İran- Irak Savaşı’nın ardından kadın meselesine dair tartışmaların yeniden gündeme gelmesi kadın haklarına yönelik çözüm yollarını da beraberinde getirmiştir. Kadınların kamusal alanda kendilerini ifade edebilmek için çeşitli alternatifler üretmesinin bir sonucu olarak İslami feminist düşünce ortaya çıkmıştır. Hem Müslüman kimliğiyle yaşamak hem de sosyal ve siyasal haklarını İslam’ın “gerçek öğretilerince” elde etmek isteyen İslami feminist kadınlar, 1990’lı yıllarda İslami feminizmi bir avantaja dönüştürmeyi kısmen de olsa başarmışlardır. Ancak son yıllarda İslami feminizm bir avantaj olmaktan çıkmıştır. Bu bölümde çalışmanın ana odağı olan İran’da İslami feminizmin yükselişinin ardından son yıllarda bir çözüm aracı olarak değerlendirilmemesinin nedenleri üzerinde durulmuştur. Özellikle Mahsa Amini’nin ölümünün ardından gerçekleşen WLF hareketlerinde İslami feminizmin yeri ve düşüşü incelenmiştir.

⁵¹⁴ Fariba Parsa, “The Role of Women in Building Iran’s Future”, *Middle East Institute*, 2024 <https://www.mei.edu/publications/role-women-building-irans-future> (e.t.: 01 Kasım 2024).

⁵¹⁵ Behrooz Ghamari Tabrizi, “İslam Devrimi İran’da Nasıl Kitlel Bir Kadın Hareketine Yol Açtı?” *Feminisite*, 2022, <https://feminisite.net/index.php/2022/12/islam-devrimi-nasil-iranda-kitlel-bir-kadin-hareketine-yol-acti/> (e.t.: 25 Ekim 2024).

SONUÇ

Bu çalışmada, İran'daki İslami feminizmin son yıllarda neden zayıfladığını anlamak için kadın hareketlerinin tarihsel gelişimi ve toplumsal dinamiklerle etkileşimini incelenmiştir. Yapılan analizler, İslami feminizmin İran'da bir dönem önemli bir toplumsal değişim aracı olarak görülmesine rağmen kadın hareketlerinin son yıllarda seküler bir çizgiye kaydığını ev İslami feminist söylemlerin zayıfladığını göstermektedir. Çalışmada süreç takibi yöntemiyle incelenen veriler, bu yön değişiminin sadece ideolojik bir tercihten ibaret olmadığını, aynı zamanda İran'da artan devlet baskısı, bireysel özgürlük arayışları ve genç kuşağın beklentileri gibi sosyo-politik faktörlerin de etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

19. yüzyılın sonlarından itibaren çeşitli gerekçelerle halk eylemlerine katılan İranlı kadınlar, özellikle Şah karşıtı hareketlerdeki kitlesel katılımlarıyla siyasi olarak görünürlük kazanmıştır. Devrim sırasında peçe, devrimin sembollerinden biri haline gelmiş olsa da İslam Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla birlikte kadınların sosyal yaşamdaki görünümü, devletin kendi kimliğini tanımlayan bir unsur haline gelmiştir. Devrimin ardından rejime karşı hem İslami hem de seküler bir muhalefet oluşmuştur. 1990'lı yılların başında ortaya çıkan İslami feminizm düşüncesiyle kadınlar, İslam Devrimi'nin başarısının patriyarkal uygulamalardan arınmasına ve İslami değerleri tam anlamıyla hayata geçirmesine bağlı olduğunu ileri sürmüştür. Bu hareket, eşit haklar için mücadele etmenin iyi bir Müslüman olmakla çelişmediğini savunarak rejimin İslam adı altında yaptığı ancak İslami bir perspektifi yansıtmayan uygulamalarını eleştirmiştir. İslami feministler, özellikle 2005 yılına kadar oldukça aktif bir şekilde çalışmalarını sürdürmüştür. Ancak ilerleyen süreçlerde devrimi yaşayan neslin yavaş yavaş arenadan ayrılması ve yeni neslin dini anlamda yaşamış olduğu kopuş, hareketleri daha seküler ve keskin bir konuma doğru götürmüştür. Yapılan araştırmalarda desteklemektedir ki İran'da özellikle genç nüfusun dine bakış açısı değişmiş, devrimin ilk yıllarından bugüne kadar olan süreçte özellikle kadınlar dini gerekçe gösterilerek uygulanan yasaklar karşısında farklı diller geliştirmişlerdir.

Kadın hareketlerinin gidişatını değiştiren en çarpıcı gelişmeler ise 2009 yılıyla başlamıştır. Yeşil Hareket'le başlayan kadın hareketlerindeki değişim 2014 yılında *Benim Gizli Özgürlüğüm ve Beyaz Çarşamba* hareketleriyle devam etmiştir. İranlı kadınlar, farklı reaksiyonlar almaya başlamışlar ve eylem değişikliğine gitmişlerdir. Kadın hareketleri artık İslami bir devlet ve toplum düzeni için değil, mücadelesini; özgür, modern kadın oluşumları

üzerinde yoğunlaştırmıştır. Birçok kadın, devletin doğrudan muhalefeti konumuna gelmiş ve kadın hareketleri “rejim karşıtlığı” izlenimini kuvvetlendirmeye başlamıştır. Bunun en önemli örneği ise 2022 yılında Mahsa Amini protestolarında kadınların kullanmış oldukları dildir. Kadınların birçoğu, rejimle aynı masaya oturmak değil, topyekûn rejime karşı bir duruş sergileyerek “Diktatöre Ölüm” ve “İslam Cumhuriyeti’ni İstemiyoruz” sloganlarını daha çarpıcı bir şekilde aktarmıştır. Kadınlar son gerçekleştirilen hareketlerde hukuki ve sosyal olarak statülerini sağlam bir zemine oturtmak istemekte ve bunu yaparken daha keskin yollara başvurmaktadır. Yapılan incelemeler ve araştırmalar kadınların Mahsa Amini ardından ortaya koymuş olduğu tepkilerin artık direkt olarak rejim karşıtlığına döndüğünü, halkın birçok kesiminin tahammül seviyesinin hem ekonomik hem hukuki olarak dolduğunu ortaya koymaktadır. Araştırmanın ana odağı olan İran’da İslami feminizme olan ilgi azaldı mı? sorusu ise burada karşılık bulmaktadır. Kadınlar, İslami feminizmi bir çıkış yolu değil yetersiz bir girişim olarak görmüşlerdir; İran’daki özellikle genç nüfusun dine olan bakış açısının değişmesi, son hareketlerdeki söylemlerde radikal değişimler için çabalandığı, İslami feminizme yönelik İran’da aktif çalışmalar yürüten, bu alana ürün sunan isimlerin olmaması ve İslami feminizmi bir kurtuluş ya da diyalog yolu olarak gören kadın varlığının azalması bu yetersizliğe dayanak olarak verilebilir. İran’da İslami feminizmin gelişimi ve güncel durumuna ilişkin literatürün sınırlı olması, özellikle son yıllarda İslami feminizm üzerine çalışan araştırmacıların İran’daki güncel gelişmelere dair çalışmalar üretmemesi, bu araştırmanın karşılaştığı önemli sınırlamalardan biri olmuştur. Bu durum, İran’daki İslami feminizmin mevcut durumuna yönelik çalışmaların yetersiz olduğunu ve gelecekteki araştırmalarda bu alana daha fazla yer verilmesi gerektiğini ortaya koymakta ve İslami feminizm alanındaki çalışmaların artmasının önemine işaret etmektedir. İran’da İslami feminizmin düşüşü, siyasi, sosyal ve doktrinel nedenlerle açıklanabilir. Siyasi olarak, özellikle 2009 yılında Yeşil Hareket’in bastırılması ve reformist hareketlerin ciddi bir şekilde susturulması, İslami feminist düşüncüyü benimseyen kadınların kendilerine ifade alanı bulmasını büyük ölçüde engellemiştir. Reform yanlısı kadın ve erkeklerin kamusal alandan dışlanması, farklı bakış açılarının ve “yeni fikirlerin” tartışılabildiği ortamları daraltmış, bu durum İslami feminizmin gelişimini ve etkisini kısıtlayan önemli bir faktör olmuştur. Burada dikkat çekilmesi gereken önemli noktalardan biri, İran’da İslami feminizmin ilk ortaya çıktığı yıllarla son yıllardaki dönüşüm arasındaki farklardır. İslami feminist çizgide ilerleyen kadınlar, başlangıçta meselelere daha çok İslami perspektiften yaklaşıp, çözüm yollarını bu çerçevede üretmeye yönelik bir tutum sergilemişlerdir. Ancak özellikle son yıllarda bazı İslami feminist kadınların yazıları incelendiğinde, bu yaklaşımın değiştiği görülmektedir.

Kadınlar, Kur'an'ı referans almaya devam etmekle birlikte, İslam Cumhuriyeti'ne yönelik ciddi eleştirilerde bulunmaya başlamışlardır. Bu durum, İslami feminizmin ilk yıllardaki etkinlik alanlarından farklı bir konuma evrilmesine yol açmıştır.

Sosyal açıdan bakıldığında, İran'da halk tabanında ve özellikle gençler arasında İslam'a yönelik algının değiştiği gözlemlenmektedir. Geleneksel dini inanç sisteminin eskisi kadar güçlü bir şekilde tabana yayılmaması, kadınları seküler yaklaşımlara yöneltmiştir. Bu sekülerleşme süreci, kadınların meselelerini İslami bir perspektifle çözme çabasından uzaklaşmalarına ve daha radikal, seküler bir çizgide ilerlemelerine zemin hazırlamıştır.

Doktrinel açıdan ise, İslami feminizm, üretken bir tartışma ve düşünsel faaliyet alanı olmaktan giderek uzaklaşmıştır. Bu alana katkı sağlayan kadın düşünürlerin ve aktivistlerin sayısındaki azalma, ayrıca bu bireylerin organize hareket edememesi, İslami feminizmin İran'daki zayıflayan durumunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu etkenlerin bir araya gelmesi, İran'da İslami feminizmin toplumsal ve entelektüel alanındaki etkisini önemli ölçüde sınırlamıştır.

Bu bağlamda çalışmanın bulguları, İran'da İslami feminizmin gerilemesinde din temelli bir söylemden uzaklaşmanın yanı sıra İran'da İslami feminist düşünceye dair yapılan çalışmaların eksikliğinin de rol oynadığını göstermektedir. Özellikle İslami feminizm özelinde çalışan kuruluşların İran'da aktif olarak yer almaması bunun belirleyici etkenlerindendir. İran'da kadın hakları mücadelesi giderek daha seküler bir eksene kayarken İslami feminizmin geleceği de bu dinamiklere bağlı olarak şekillenecektir. İslami feminist çizgide ilerleyen kadınların yeni çözüm önerileri sunması ve kadın hakları konusunda yeniden sahada görünür olması İslami feminizme yönelik güncel yorumların önünü açacaktır. İran'da İslam Cumhuriyeti'nin mevcut politik ve ideolojik yapısı, kadınların seküler bir çizgide kendilerine alan açmalarına izin verip vermeyeceği sorusunu gündemde tutmaktadır. Aynı zamanda kadınların hareketlerinin geniş tabanlı örgütlü bir muhalefet oluşturması için bir lider ya da organizasyonlu bir hareket de gerekmektedir. Devlet politikalarının yanı sıra kadınların İslami çerçevelerden uzaklaşma eğilimleri, toplumsal ve kamusal alanda kadınların varlık gösterme imkânlarını önemli ölçüde şekillendirmektedir. Bu süreçte kadınların, seküler bir perspektiften hareket ederek toplumsal sorunlara çözüm arayışlarını yoğunlaştırmaları, İslami feminizmin alanını daha da daraltmaktadır. Öte yandan, İslami feminizmin, kadınlar için yeni bir entelektüel ve pratik hareket alanı

oluşturma potansiyeline yeniden kavuşup kavuşamayacağı da önemli soru işaretlerinden biridir. Kadınların kamusal alanda karşılaştıkları yapısal engeller ve reform hareketlerinin zayıflığı, onları farklı çözüm yolları aramaya zorlamaktadır. Ancak bu yolların seküler bir düzlemde mi yoksa yeniden İşlami feminist bir çerçevede mi şekilleneceği belirsizdir. İleriye dönük çıkarımda bulunmak zor olmakla birlikte, İşlam Cumhuriyeti'nin ideolojik kontrol mekanizmaları sürdüğü müddetçe, kadınların seküler bir çizgide toplumsal alanda daha güçlü bir varlık göstermesi güçtür. Bununla birlikte, mevcut baskılara karşı kadınların dayanıklılığı ve yaratıcı çözüm üretme kapasiteleri, İran'da kadın hareketlerinin yeni şekillerde ortaya çıkmasına yol açabilir. Bu hareketlerin seküler ya da İşlami feminist bir temele dayanıp dayanmayacağı ise, büyük ölçüde hem toplumsal dinamiklere hem de feminist dayanışma ağlarının etkisine bağlı olacaktır.



KAYNAKÇA

Abdollahifard, Pouneh. “İran’da Feminizmin Gelişimi”, *İran Çalışmaları Dergisi*, 4/2, (2020), s. 351-384.

Afary Janet ve Anderson, Kevin B. *Foucault ve İran Devrimi: Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları*. çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2015.

Ahmadi, Feresteh. “Islamic Feminism in Iran: Feminism in a New Islamic Context”, *Journal of Feminist Studies in Religion*, 22/2, (2006), s. 33-53.

Aksel, Hesna Serra. “Feminist Perspektiften Yahudilik: Bir Yeniden İnşa Girişimi”, *Hitit İlahiyat Dergisi*, 20/1 (2021), s.139-66.

Aktaş Cihan. *Dünün Devrimcileri Bugünün Reformistleri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2004, 114-15.

Aktaş, Cihan. “İran’da Siyah Yorgunluğu”, *İslamiyat*, 3/2, (2000), s. 15-44.

Aktaş, Cihan. *Bacıdan Bayana*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

Aktaş, Cihan. *Yakın Yabancı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

Aktaş, Hatice. *Türkiye’de Feminizme İslami Yaklaşımlar: Topyekûn Redden İslami Feminizme*, Yüksek Lisans Tezi, Ardahan Üniversitesi, 2023.

Alagöz, Bilgehan. “İranlı Kadınlar Ne İstiyor”, *Global Panorama*, 2022, <https://www.uikpanorama.com/blog/2022/09/30/iran/> (e.t.: 18 Ocak 2024).

Ali, Zahra. *İslami Feminizmler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

Altınay, Ayşe Gül. “Milliyetçilik, Toplumsal Cinsiyet ve Feminizm”, (ed. Ayşe Gül Altınay), *Vatan Millet Kadınlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Amir-Ebrahimi, Masserat. “Weblogistan: The Emergence of a New Public Sphere in Iran” *Publics, Politics and participation-Location the public sphere in the Middle East and North Africa*, ed. Setenay Shami, New York: SSRIC, 2009, s. 325-255.

Arıkan, Sinkaya. Pınar. “İran İslam Cumhuriyeti’nde Kadın Meselesi ve İslami Feminizm Hareketi”, *Akademik Ortadoğu Dergisi*, 5/1, (2010), s. 43-67.

Arın, Tülay. İran’da “İslam Devleti ve Kadınlara Karşı Anayasal Şiddet”, *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 7, (2012), s. 1-19.

Arkin, Daniel. “Iranian Girl Armita Geravand” *NBC News*, (2023), <https://www.nbcnews.com/news/world/iranian-girl-armita-geravand-hospitalized-morality-police-rcna118787> (e.t.: 10 Kasım 2024).

Aslantepe, Gizem. “İran’da Kadın Hakları”, *Feminisite*, 2023, <https://feminisite.net/index.php/2023/05/iranda-kadin-haklari-gizem-aslantepeyle-soylesi/> (e.t.: 24 Ekim 2024)

Atan, Meltem. “Radikal Feminizm: “Kişisel Olan Politikadır” Söyleminde Aile”, *The Journal of Europe-Middle East Social Science Studies* 1/2, (2015), s. 1-21.

Azizi, Arash “Azam Taleghani, Defiant Would-Be President of Iran, Dies at 76”, *The New York Times*, 2019, <https://www.nytimes.com/2019/11/01/world/azam-taleghani-dead.html> (e.t.: 4 Kasım 2024).

Badran, Margot. “Understanding Islam, Islamism, and Islamic Feminism”, *Journal of Women’s History*, 13/1, (2001), s. 47-52.

Badran, Morgat. “Between Secular and Islamic Feminisms/Reflections on the Middle East and Beyond” *Journal of Middle East Women’s Studies*, 1/1, (2005), s. 6-28.

Badran, Morgat. “İslami Feminizm: Nedir?” ed. Zahra Ali, *İslami Feminizmler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, s. 37-50.

Badran, Morgat. “İslami Feminizm: Nedir?” ed. Zahra Ali, *İslami Feminizmler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, s.37-51.

Bakkal, Ali. “Kadının Kaburga Kemliğinden Yaratıldığını Belirten Rivayetler Hakkında Bir Değerlendirme”, *İlahiyat Akademi*, 18, (2023), s. 53-85.

Basri Pehlivan, Halime. *İran’da Devrim Sonrası Kadın Hareketi*, Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi, 2020.

Başar, Umut. “İran’da Kamusal Alan ve Örtünme Tartışmaları” *İram*, 2018, s. 7-13. <https://iramcenter.org/iranda-kamusal-alan-ve-zorunlu-ortunme-tartismalari/> (e.t.: 12 Ocak 2022)

Bayat, Asef. “Is Iran on the Verge of Another Revolution” *Journal of Democracy* 34/2, (2023), s. 19-31.

Bayat, Asef. *İslam'ı Demokratikleştirmek: Toplumsal Hareketler ve Post-İslamcı Dönüşüm*, çev. Özgür Gökmen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Beattie, Tina. "Feminist Theology: Christian Feminist Theology", *Encyclopedia.com*, <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/feminist-theology-christian-feminist-theology> (e.t.: 14 Ekim 2024).

Beauvoir, Simone. *The Second Sex*. Fransa: 1949.

Beidollahkhani Arash ve Farkhari, Mahboobeh. "Femininity Opposition and Revolution in the Islamic Republic of Iran; an Analysis from Twitter, *Feminist Media Studies*, 1/21 (2024), s. 1-21.

Berktaş, Fatmagül. *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis, 2010.

Berktaş, Fatmagül. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın; Hristiyanlıkta ve İslamiyet'te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. İstanbul: Metis, 2023.

Bizaer, Maysam. "Iran's rising Generation Z at the forefront of protests" *Middle East Institute*, 2022, <https://www.mei.edu/publications/irans-rising-generation-z-forefront-protests> (e.t.: 10 Ekim 2024).

Bora, Aksu. "Ortadoğu'da Kadın Hareketleri: Farklı Yollar, Farklı Stratejiler", *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi*, 39, (2008), s. 55-69.

Bora, Aksu. *Feminizm Kendi Arasında*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2023, s. 297.

Borujerdi, Mehrzad. "Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism" *Syracuse University Press*, 1997.

Bozarslan, Hamit. *Ortadoğu'nun Siyasal Sosyolojisi: Arap İsyanlarından Önce ve Sonra*. İstanbul: İletişim, 2019.

Bucar, Elizabeth M. ve Fazaeli, Roja. "Free Speech In Weblogistan? The Offline Consequences of Online Communication", *International Journal of Middle East Studies*, 40/03, (2008), s.403-419.

Butler, Judith *Cinsiyet Belası; Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, İstanbul: Metis Yayınları, 2014.

Butler, Judith. *Gender Trouble* Amerika Birleşik Devletler: Routledge, 1990.

Can, Celalettin. “Zorunlu Örtünme; İran’ın Zulüm Siyasetinin Simgesi (1)” (2022), <https://www.indyturk.com/node/559316/t%C3%BCrki%C3%87yeden-sesler/zorunlu-%C3%B6rt%C3%BCnme-i%C3%87ran%C4%B1n-zul%C3%BCm-siyasetinin-simgesi-1> (e.t.: 17 Ocak 2024)

Caner, Mustafa. “İran Cumhurbaşkanı Seçimi Muhafazakâr Dönüşümün Ayak Sesleri” *İram*, 2021, s. 13. <https://www.setav.org/analiz-2021-iran-cumhurbaskani-secimi-muhafazakar-donusumun-ayak-sesleri/> (e.t.: 15 Ocak 2024).

Çağıl, Abdullah. “Batı Felsefesinde Feminizmin Dini Kökeni”, *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6/2, (2020), s. 475-486.

Çakır, Serpil. “Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi”, *Modern Siyasal İdeolojiler*, ed. Birsen Örs, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 412-475.

Çelik, Hüseyin. “Kadınların Dövülmesi Meselesi (Nisâ Suresi 34. Ayet Bağlamında Bir Tahlil)”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, 11, (2022), s. 1-29.

Çelik, Şükran. *Postkolonyal Feminizm Ekseninde Müslüman Kadının Madunlaşma Süreci*, Ankara Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2022.

Dabashi, Hamid. *İran: Ketlenmiş Halk*. çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

Daly, Mary. *The Church and the Second Sex*. London: Harper Colophon Books, 1968.

Dinçer, Pelin. “Digital Feminist Activism in Turkey: Has Long-Awaited Fourth Wave Feminism Arrived?”, *Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi*, 6/1, (2023), s. 282-303.

Diyanet İşleri Bakanlığı, Kur’an’ı Kerim Meali, Ankara, 2007.

Donovan, Josephine. *Feminist Teori*. çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.

Ebadi, Şirin. “The Iranian Feminist Movement...Why and How?” *Asharq Al-Awsat*. 2022, <https://english.aawsat.com/home/article/4067756/iranian-feminist-movement-why-and-how>. (e.t.: 25 Nisan 2024)

Ebadi, Şirin. *Devrim ve Umut Üzerine Bir Biyografi İran Uyanıyor*. çev. Zeynep Sönmez, İstanbul: Timsah Kitap, 2008.

Enloe, Cynthia. “Feminizm, Milliyetçilik ve Militarizm”, *Vatan Millet Kadınlar*, der. Ayşe Gül Altınay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Erkan, Ümmet. “Lacan’da Öznenin Kurulumu ve Ötekinin İnşası: Psikanaliz ve Oryantalizm”, *Turkish Studies*, 14/3, (2019), s. 1425-1440.

Eryiğit, Adem, “Şîî-Sünnî İmamet-Siyaset Tartışmaları Bağlamında Hz. Âişe (el-Hilli-İbn Teymiyye Örneği)”, *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/1 (2020), s. 71-86.

Fazaeli, Roja. “Contemporary Iranian Feminism: Identity, Rights and Interpretations”, *Muslim World Journal of Human Rights*, 4(1), 2007.

Fidan, Hafsa. *Kur’an’da Kadın İmgesi*. Ankara: Vadi Yayınları, 2006.

Friedan, Betty. *The Feminine Mystique*, Amerika Birleşik Devletleri: W. W. Norton, 1963.

Gardner, Catherine. *Historical Dictionary of Feminist Philosophy*, Amerika: The Scarecrow Press, 2006.

Gashtili, Paria. “Is an ‘Islamic Feminism’ Possible?: Gender Politics in the Contemporary Islamic Republic of Iran” *Philosophical Topics* 41/2 (2013) s.121-140.

Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis, 2019.

Güç, Ayşe. *Bir Müslüman Kadın Sorunu ve Feminizme Nasıl Bakmalı?* İstanbul: Beyan Yayınları, 2022.

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

Güç, Ayşe. *Bir Müslüman Kadın Sorunu ve Feminizme Nasıl Bakmalı?* İstanbul: Beyan Yayınları, 2022.

Gürhan, Nazife. “Kadın Bakış Açısıyla Kuran’ı Yeniden Okuma Denemesi -Amina Wedud- Kuran ve Kadın”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 6, (2011) s. 112-124.

Hamenei, Ali. *İslam ve Batı Medeniyetinde Kadın*, çev. İsmail Bendiderya, İstanbul: Tesnim Yayınları, 2018.

Hamit, Halil. *İslam’da Feminizm*, İstanbul: Okumuş Adam Yayınları, 2001.

Hoodfar, Homa. “Against All Odds: The Building of a Women’s Movement in the Islamic Republic of Iran”, *Awid*, 2008, s. 1-16.

Hoodfar, Homa. *The Women's Movement in Iran: Women at the Crossroads of Secularization and Islamization*. WLUMI-The Women's Movement, 1, 1999.

Hooks, Bell. *Feminizm Herkes İçindir; Tutkulu Politika*, İstanbul: Bgst Yayınları, 2016.

Işık, Mehmet Fatih. "Dünden Bugüne Feminizm ve Tartışmalar", *Toplumsal Cinsiyete Farklı Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Fatih Işık, İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2022, s 43-61.

İbrahimi, Hamid. "İran'da Kılık Kıyafet Tartışmaları ve 'İnkılap Meydanı'nın Kızları", (2018), <https://iramcenter.org/iranda-kilik-kiyafet-tartismalari-ve-inkilap-meydaninin-kizlari/> (e.t. 25 Eylül 2024).

İlden, Serkan ve Kadakçı Seda. "Çağdaş Sanat Süreci Sanat Yaratımında Kadın İmgesi", *Journal of Humanities and Tourism Research*, 2, (2022), s. 391-404.

İmam Gazali. *Nasihatü'l-Mülük*. çev. Osman Şekerci, Büyüyenay, 2020.

İnalöğlu, Eda. "Madun-Maduniyet Kavramları Çerçevesinde Feminist Hareketin İran Sineması Bağlamında İncelenmesi", *Marmara Üniversitesi Kadın Ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Dergisi*, 7/1, (2023), s.1-21.

İngün, Özlem. *Feminizm ve İslam İlişkisi: İslami Feminizm*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2005.

Jangravi, Azam. "Twenty questions (and expert answers) about Iran one year after Mahsa Amini's death" Atlantic Council, 2023, <https://www.atlanticcouncil.org/blogs/new-atlanticist/twenty-questions-and-expert-answers-about-iran-one-year-after-mahsa-aminis-death/> (e.t. 13 Kasım 2024).

Kadivar, Cemile "İslam Devriminin 44. Yıldönümüne Dair Analiz: Cemile Kadivar'ın Söylemiyle /O Devrimden Bugünkü Protesto Hareketine, Uzun Bir Yol Alındı" *Khabar Online*, 2023, <https://www.khabaronline.ir/news/1727568/> (e.t.: 10 Kasım 2024).

Kadivar, Cemile. "Cemile Kadivar'ın Ershad Gosht'a Yönelik Açık Eleştirisi" 2023, <https://www.mardomsalari.ir/news/183299/> (e.t. 4 Kasım 2024).

Kadivar, Cemile. *Zen*. çev. Asiye Tıgılı, İstanbul: Mana Yayınları, 2014.

Kahraman, Leyla. "İranlı Kadınların Toplumsal ve Siyasal Profili" *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 17/2, (2014), s. 71-120.

Kalkandelen, Zulal. “İran’da Kadın Olmak/ Şeriatın Gölgesindeki Kadın”, *Cafrande*, 2009, <https://www.cafrande.org/iranda-kadin-olmak-seriatin-golgesindeki-kadin-1-zulal-kalkandelen/> (e.t.: 12 Eylül 2024).

Kandiyoti, Deniz. *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar; Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, İstanbul: Metis, 2022.

Kaval, Musa. “İlahi Dinlerde Kadının Kıymet Problemi, *Akademik Bakış Dergisi*, 55, (2016), s.306-324.

Kharazmi, Zohreh Nosrat Fatemeh Ghasempour ve Hannaneh Nosrat Kharazmi, “Women’s Cultural Agency, Post Islamic Revolution: A Discourse Analysis on Islamic Feminists’ Demands in Iran”, *Faculty of Social Sciences Social Studies and Research Institute*, 9/4, (2021), s. 931-966.

Kharazmi, Zohreh Nosrat, Zinat Motahari ve Hannaneh Nosrat Kharazmi, “The Construction of Islamic Feminism in Iran: A Critical Discourse Analysis on Zanan and Zanan-e-Emruz Magazines” *Journal of World Sociopolitical Studies*, 4/4, (2020), s. 733-771. https://wsps.ut.ac.ir/article_84660.html

Khosrokhavar, Farhad ve Roy, Oliver. *İran: Bir Devrimin Tükenişi*. İstanbul: Metis, 2018.

Kian, Azadeh. “Islamic Feminism In Iran: A New Form Of Subjugation Or the Emergence Of Agency?”, *Critique Internationale*, 46/1, (2010), s. 1-21.

Kurt, Gülfem. “Mısır Feminizmi: Kasım Emin, Tahrir’ül Mer’e ve el- Mer’etu’l Cedide Eserlerine Karşılaştırmalı Bakış” *International Journal of Language Academy*, 2017, 319-330.

Kutulman, Beyza. “Beni Kadın Yaratmadığın İçin...” Doğru Haber, 2019, <https://dogruhaber.com.tr/haber/323302-beni-kadin-yaratmadigin-icin-sana-hamd-olsun/> (e.t.: 24 Eylül 2024).

Kütük Kuriş, Merve. “İslami Feminizm(lerin) İmkân ve Sınırları”, *Havle*, <https://www.havlekadin.com/feminist-bilgi/islami-feminizmlerin-imkan-ve-sinirlari/> (e.t.: 18 Ekim 2024).

Mahsa Amini’nin Ölüm Yılı Dönümü: İran’da Protestolar Sonrası Neler Değişti?”, *Euro News*, 2023, <https://tr.euronews.com/2023/09/16/mahsa-amininin-olum-yil-donumu-iranda-protestolar-sonrasi-neler-degisti> (e.t.: 16 Eylül 2024).

Mernissi, Fatima *Women and Islam: A Historical and Teological Enquiry*, Blackwell Pub, 1991.

Mernissi, Fatima. *Le Harem Politique: Le Prophète et Les Femmes*. Albin Michel, 1987.

Millett, Kate. *Sexual Politics*, Amerika Birleşik Devletleri: Doubleday, 1970.

Mir-Hosseini, “The Challenges of Islamic Feminism” *Gender a výzkum / Gender and Research*, (20/2), 2019, s. 108–122.

Mir-Hosseini, Ziba. “Beyond ‘Islam’ vs ‘Feminism’.” *Institute of Development Studies Bulletin* 42, no. 1 (2011), s. 67-77.

Mir-Hosseini, Ziba. “Beyond “İslam” vs. “Feminism”, *IDS Bulletin* 42/1, (2011), s.67-77.

Mir-Hosseini, Ziba. “Gerçekleştirilememiş Bir Proje: İran’daki Müslüman Kadınların Eşitlik Arayışı” ed. Zahra Ali, *İslami Feminizmler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, s.101-126.

Mir-Hosseini, Ziba. “Islam, Gender and Democracy in Iran”, *Islam, Gender and Democracy in Comparative Perspective* ed. Jocelyne Cesari ve Jose Casanova, Oxford University Press, 2017, s.211-236.

Mir-Hosseini, Ziba. “Muslim Women’s Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism”, *Critical Inquiry* 32, (2006), s. 629-645.

Mir-Hosseini, Ziba. “Religious Modernists and the “Woman Question”: Challenges and Complicities”, *Twenty Years of Islamic Revolution: Political and Social Transitions in Iran Since 1979*, ed. From Eric Hooglund, Syracuse University Press, 2002.

Mir-Hosseini, Ziba. “The Rise and Fall of Fa’ezeh Hashemi: Women in Iranian Elections”, *Middle East Report*, 2001.

Moghadam, Valentine. “Islamic Feminism and Its Contents:Toward A Resolution Of The Debate” *Signs Journal of Women in Culture and Society*, 27/4, (2002), s. 1135-1171.

Muhyiddin en-Nevevi, *Riyazü’s- Salihin- Metin ve Çeviri*, İstanbul: Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, 2016.

Nafisi, Azar. *Reading Lolita in Tehran: A Memoir in Books*. Random House, 2003, s.18.

Namazikhah, Aysan. *İran’da Kadın Olmak: Kadınların Sosyal Hakları*, Yüksek Lisans Tezi, Karabük Üniversitesi, Bölge Çalışmaları, Karabük, 2024.

Oğuz, Sami ve Çakır, Ruşen. *Hatemi’nin İran’ı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Okyar, Onur. *İran ve Demokrasi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014.

Örenç, Aşır. “Malezyalı Müslüman Entelektüeller ve Hadis Metin Çalışmaları: “İslam’daki Kız Kardeşlerin” (SIS) Adlı Hareketin Kadınları Aşağılayan Hadis Metinleriyle İlgili Yorumlamalarına Özel Referans”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17, (2013) s.171-180.

Özalpat, Didem. *İslam Devletlerinde Toplumsal Cinsiyet ve Hukuk: İran ve Mısır Örnekleri*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Özveri, Derya. “Feminizm Kuramına Eleştirel Bakış: Post-Feminizm”, *IMWC, International Multidisciplinary Women’s Congress* İzmir, Mart 16 -18, 2010.

Parlak, Abdulkadir. “Protestan Reformunun Meydana Gelmesinde Etkili Olan Toplumsal, Siyasal ve Ekonomik Faktörler”, *DEÜİFD*, 56, (2022), s. 7-49.

Parsa, Fariba. “Mahsa Amini’s Legacy: A New Movement for Iranian Women”, *Sada*, 2023, <https://carnegieendowment.org/sada/2023/09/mahsa-aminis-legacy-a-new-movement-for-iranian-women?lang=en> (e.t.: 5 Ekim 2024).

Parsa, Fariba. “The Role of Women in Building Iran’s Future”, *Middle East Institute*, 2024 <https://www.mei.edu/publications/role-women-building-irans-future> (e.t.: 01 Kasım 2024).

Price, Massoume. “A Brief History Of Women's Movements In Iran 1850 – 2000”, *Iran Chamber Society*, (2022), https://www.iranchamber.com/society/articles/history_women_movements.php (e.t.: 11 Kasım 2024)

Roy, Oliver. *Küreselleşen İslam*. İstanbul: Metis, 2016.

Sabra, Hani. “Iran: Press Freedom Fact Sheet” *Committee to Protect Journalists*, <https://cpj.org/reports/2001/11/iran-nov01/> (e.t.: 20 Ekim 2024).

Sadeghi, Fatemeh. “Bypassing Islamism and Feminism: Women’s Resistance and Rebellion in Post-revolutionary Iran”, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, (2010), s. 209-228.

Said, Edward W. *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, İstanbul: Metis Yayınları, 2021.

Sancar, Serpil *Din Siyaset ve Kadın*, Ankara: Nika Yayınları, 2016, s.165.

Savran, Gülnur. "Feminizm", *Sosyalist Feminist Kolektif*, (2013), <http://sosyalistfeministkolektif.org/web-yazilari/feminizm/feminizm/> (e.t.: 5 Şubat 2024).

Savran, Gülnur. "Feminizmler", *Feminizm Kitabı; Osmanlıdan 21. Yüzyıla Seçme Metinler*, der. Hülya Osmanağaoğlu, Ankara: Dipnot Yayınları, 2015, s. 174-204.

Sekmen, Nermin. *İslam ve Feminizm Temelinde Devrim Sonrası Kadınlar*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2019.

Sepehri Far, Tara. "Unveiling Resistance: The Struggle for Women's Rights in Iran, Clingendael", <https://www.hrw.org/news/2023/06/26/unveiling-resistance-struggle-womens-rights-iran> (e.t.: 19 Eylül 2024).

Sister in Islam, <https://sistersinislam.org/who-we-are/> (e.t.: 18 Ekim 2024)

Sisterhood is Global Institute, <https://frontlinewomensfund.org/sisterhood-is-global-institute/> (e.t.: 18 Ekim 2024).

Sönmez, Berrin, *Gazete Duvar*, <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazar/berrin-sonmez> (Erişim Tarihi: 19 Ekim 2024).

Sönmez, Berrin. *Gazete Duvar*, <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazar/berrin-sonmez> (e.t.: 19 Ekim 2024).

Söyle, Mehtap. "Süreç Takibi Yöntemi: Nedensellik, Zamansallık, Kuram Geliştirme ve Kuram Testi", *Liberal Düşünce Dergisi*, 26/101 (2021), s.67-94.

Ston, Allison. *Feminist Felsefeye Giriş*, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2016.

Stone, Merlin, *Tanrılar Kadinken*, çev. Nilgün Şarman, İstanbul: Payel Yayınları, 2000.

Suman, Defne. "Feminizm, İslam ve Kamusal Alan", *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, ed. Nilüfer Göle, İstanbul: Metis Yayınları, 2017, s. 68-92.

Şefkatli Tuksal, Hidayet. *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Otto, 2012.

Şen, Gülriz. “İran: Dünden Sonra Yarından Önce”, *Fikir Turu*, 2022, <https://fikirturu.com/jeo-politik/iran-dunden-sonra-yarindan-once/> (e.t.: 15 Ocak 2024).

Şenat Kazancı, Asiye. “Adetlerin Ayetleşmesi: Geleneksel Kadın Algısının Kur’an Yorumundaki İzdüşümleri”, *21. Yüzyılın Eşiğinde Değişim ve Güçlenme*, Bildiri Kitabı, 2, İzmir, 2010.

Şişman, Nazife. *Küreselleşmenin Pençesi “İslam’ın Peçesi”*. İstanbul: Küre Yayınları, 2005.

Tabrizi, Behrooz Ghamari. “İslam Devrimi İran’da Nasıl Kitlese Bir Kadın Hareketine Yol Açtı?” *Feminisite*, 2022, <https://feminisite.net/index.php/2022/12/islam-devrimi-nasil-iranda-kitlesel-bir-kadin-hareketine-yol-acti/> (e.t.: 25 Ekim 2024).

Tandoğan, Şeyma Merve. “İran’da Kadın Hareketleri: Beyaz Çarşamba Hareketi Örneği” *İran Araştırmaları Dergisi*, 5/2, (2021), s. 205-234.

Tandoğan, Şeyma Merve. “Yeni Paradigma Bağlamında Ortadoğu’daki Toplumsal Hareketlerin İncelenmesi: Mısır ve İran Örnekleri” *Mülkiye Dergisi*, 5/2, (2021), s. 587-616.

Taş, Gün. “Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihsel Süreçleri ve Dönüşümleri”, *Akademik Hassasiyetler*, 3/5 (2016), s. 163-175.

Tekin, Arif. *Kur’an’da Kadın ve Hz. Muhammed’in Hanımları*, İstanbul: Berfin Yayınları, 2013.

Tınas Rukiye ve Erginbaş Tok, Esin. “İran Kadın Hareketlerinin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi”, *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 11/1, (2024), s. 133-158.

Tohidi, Nayereh. “Gender And Islamic Fundamentalism Feminist Politics in Iran” *Thurd Word Women and the Politics of Feminism*, ed. Chandra Talpade&Ann Russo& Lourdes Torres, Talpade C-Russo A., Indiana University Press, 1991, s. 251-267.

Tohidi, Nayereh. “Iran in a Transformative Process by Woman, Life, Freedom” *Freedom of Thought Journal*, 13, (2023), s. 29-57.

Tohidi, Nayereh. “İslami Feminizm” Tehlikeler ve Ümit Vaad Eden Unsurlar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, s.279-89.

Tohidi, Nayereh. “Women’s Rights and Feminist Movements in Iran”, *Sur-International Journal on Human Rights* 13, (2016), s. 75-89.

Tokuroğlu, Belma. “Osmanlı’dan Erken Cumhuriyet’e Kadın Hareketi: Devlet Feminizm”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 19/65, s. 30-51.

Tunç, Harun. “İslamcı Feminizm: Kavramsal Bir Tartışma”, *Antakiyat/ Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2, (2018). 235-247.

Tür, Özlem ve Çiğdem, Aydın Koyuncu. “Feminist Uluslararası İlişkiler Yaklaşımı: Temelleri, Gelişimi, Katkı ve Sorunları”, *Uluslararası İlişkileri Akademik Dergi*, 7/26, (2010), s. 3-24.

Valentine M. Moghadam, “Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate”, *Signs*, 27/4, (2002).

Walters, Margaret. *Feminizm*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitapevi, 2020.

Waqfi, Iman. “Öğrenci Hareketi ve “Kadın, Yaşam, Özgürlük” Ayaklanması”, (2023). <https://l24.im/LiFOApQ> (e.t.: 1 Kasım 2024).

Wedud-Muhsin, Amine. *Kur’an ve Kadın*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

Whitaker, Brian. “President lifts ban on women watching football in Iran” *The Guardian*, 2006, <https://www.theguardian.com/world/2006/apr/25/iran.gender> (e.t. 10 Kasım 2024).

Woolfrey, Joan. “Olympe de Gouges (1748-1793)”, *Internet Encyclopedia of Philosophy: a Peer-Reviewed Academic Resource*, 2015, http://digitalcommons.wcupa.edu/phil_facpub/3 (e.t.: 20 Ekim 2023).

Yamani, Mai. *Feminism and Islam*, New York University Pres, 1996.

Yeğenoğlu, Meyda. *Sömürgeci Fanteziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*. İstanbul: Metis Yayınları, 201.

Yıldırım, Kadri. *Kabul ve Red Arasında İslami Feminizm*, İstanbul: Avesta Yayınları, 2019.

Yılmaz, Taha, “Kitâb-I Mukaddes’te Yaratılış Mitolojisinin Kur’ân ve Sünnete Göre Değeri”, *Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Belgü Dergisi*, 7, (2022), s. 67-78.

Yılmaz, Zehra. *Dışıl Dindarlık; İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.

Yörük, Altan. “Feminizmler”, *Sosyoloji Notları*, 7, (2009), s. 63-85.

“Frontline Women’s Fund”, <https://frontlinewomensfund.org/sisterhood-is-global-institute/> (e.t.: 18 Ekim 2024).

“Havle Kadın” <https://www.havlekadin.com/> (e.t.: 19 Ekim 2024).

“Iran Family Law” *The Law Office of Jeremy D. Morley International Family Law*, <https://www.international-divorce.com/Iran-Family-Law.htm> (e.t. 29 Ekim 2024).

“Iran: Revolutionary Guards Chief Tells Protesters Today is Last Day on Streets”, *The Guardian*, 2022, <https://www.theguardian.com/world/2022/oct/29/iran-protests-mahsa-amini-hosseini-salami-last-day> (e.t.: 10 Ekim 2024).

“Iran: School Girls Continue to Face Chemical Attacks, Officials Refuse to Provide Security”, 2023, *Center for Human Rights in Iran* <https://iranhumanrights.org/2023/04/iran-school-girls-continue-to-face-chemical-attacks-officials-refuse-to-provide-security/> (e.t. 12 Kasım 2024).

“Iran’s Education Ministry Says Won’t Provide Schooling To Hijab Rule Breakers” *RFE/RL Radio Farda*, 2023, <https://www.rferl.org/a/iran-education-refused-without-hijab/32347464.html> (e.t.: 18 Ekim 2024).

“İnsan Hakları Grupları: İran’da Kadınların Kıyafetine Yönelik Baskılar Artıyor (son güncelleme: 28 Ağustos 2022) <https://tr.euronews.com/2022/08/23/insan-haklari-gruplari-iranda-kadınların-kiyafetine-yönelik-baskılar-artıyor> (e.t.: 17 Ocak 2024).

“İran’da Eski Cumhurbaşkanı Rafsancani’nin Hapisteki Kızı Serbest Bırakıldı” *Anadolu Ajansı*, (2024), <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/iranda-eski-cumhurbaskani-rafsancaninin-hapisteki-kizi-serbest-birakildi/3334115> (e.t.: 10 Kasım 2024).

“İran’da Kadın Atlete İzin Verildi” (2013), <https://www.hurriyet.com.tr/iranda-kadin-atlete-izin-verildi-24708648> (e.t.: 12 Mart 2024).

“İran’da Kadın Hakları Adına Sonu Olmayan Bir Kampanya” *Bianet*, (2009) (son güncelleme: 01 Haziran 2009). <https://bianet.org/haber/iran-da-kadin-haklari-adina-sonu-olmayan-bir-kampanya-114900> (e.t.: 14 Ekim 2024).

“İran’da kadınların “Beyaz Çarşambalar” Eylemi Okullara Yayılıyor” *Evrensel Net*, (2019), <https://www.evrensel.net/haber/387489/iranda-kadinlarin-beyaz-carsambalar-eylemi-okullara-yayiliyor> (e.t.: 12 Mart 2024).

“İran’da Seçimler Öncesinde Kadın Hareketi”, *Euronews*, (2013), <https://tr.euronews.com/2013/06/07/iran-da-secimler-oncesinde-kadin-hareketi> (e.t.: 12 Mart 2024)

“İran’daki Kadın Hareketleri Bize Ne Söylüyor”, *Eşitlik Adalet Kadın*, (2021), <http://esitlikadaletkadin.org/feminist-dayanisma-sevgii-ve-yoldaslik-irandaki-kadin-haklari-hareketi-bize-ne-soyluyor/> (e.t.: 14 Ekim 2024).

“İran’ın Yeni Cumhurbaşkanı Yardımcısı Kadın” (2013), <https://bianet.org/bianet/siyaset/149832-iran-in-yeni-cumhurbaskani-yardimcisi-kadin> (e.t.: 12 Mart 2024).

“İranlı Kadınlar Bir Adım Bile Geri Atmıyor” *Evrensel Net*, (2019), <https://www.evrensel.net/haber/386289/iranli-kadinlar-bir-adim-bile-geri-atmiyor> (e.t.: 12 Mart 2024)

“Kadın Araştırmaları Dergisi” <https://kadem.org.tr/category/kadem-kadin-arastirmalari-dergisi-haberler/> (e.t.: 18 Ekim 2024)

“Kadın İmamlı Namaz Bu Kez Boston’da”, *CNN Türk*, 2005, <https://www.cnnturk.com/dunya/kadin-imamli-namaz-bu-kez-bostonda-274537> (e.t.: 18 Ekim 2024)

“Kadın ve Demokrasi Derneği”, <https://kadem.org.tr/category/kadem-kadin-arastirmalari-dergisi-haberler/> (e.t.: 19 Ekim 2024).

“Kutsal Kitap-Yeni Dünya Çevirisi” (İngilizce New World Translation of the Holy Scriptures’ın gözden geçirilmiş 1984 baskısından), 2008.

“Mahjubah”, <http://mahjubah.itfjournals.com/> (e.t.: 24 Ekim 2024).

“Musawah”, <https://www.musawah.org/about/> (e.t.:18 Ekim 2024).

“MWNUK, Muslim Women’s Network UK” <https://www.mwnuk.co.uk/> (e.t.: 18 Ekim 2024).

“One Girl Dead, 400 Children Poisoned Amid Attacks on Schools in Iran”, 2023, *Center for Human Rights in Iran* <https://iranhumanrights.org/2023/02/one-girl-dead-400-children-poisoned-amid-attacks-on-schools-in-iran/> (e.t. 12 Kasım 2024).

“RAWA, Revolutionary Association of the Women of Afghanistan, <http://www.rawa.org/index.php> (e.t.: 18 Ekim 2024).

“Reçel Blog”, <http://recel-blog.com/> (e.t.: 20 Ekim 2024).

“Reisi’den Başörtüsü Tehdidi”, *Gazete Duvar*, 2023, <https://www.gazeteduvar.com.tr/reisiden-basortusu-tehdidi-haber-1632135> (e.t.: 10 Ekim 2024).

“Sarık Düşürme” İran İsyanının Sembolü Oldu” *Hürriyet*, 2022, <https://www.hurriyet.com.tr/dunya/sarik-dusurme-iran-isyaninin-sembolu-oldu-42168256> (e.t.: 10 Ekim 2024)

“The Shah of Iran: An Interview with Mohammad Reza Pahlevi” 1973, *The New Republic*, <https://newrepublic.com/article/92745/shah-iran-mohammad-reza-pahlevi-orianana-fallaci> (e.t.: 20 Eylül 2024).

“WLP, Women’s Learning Partnership”, <https://learningpartnership.org/> (e.t.: 18 Ekim 2024).

“WLUML, Women Living Under Muslim Laws” , <https://www.wluml.org/> (e.t.: 18 Ekim 2024).

“Women Living Under Muslim Laws”, <https://www.wluml.org/> (e.t.: 18 Ekim 2024).

“Women’s activism in Iran Continues, Despite Street Protests dying down in Face of State Repression”, *The Conversation*, 2023, <https://theconversation.com/womens-activism-in-iran-continues-despite-street-protests-dying-down-in-face-of-state-repression-213514> (e.t.: 01 Kasım 2024).

“Women’s Islamic Initiative in Spirituality and Equality”, <https://www.wisemuslimwomen.org/about-wise/what-we-believe/> (e.t.:18 Ekim 2024)