

**TC.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



**İSLAMİ FEMİNİZMİN FELSEFİ BOYUTU
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

DANIŞMAN
Doç. Dr. Çiğdem YILDIZDÖKEN

HAZIRLAYAN
Hazal AYDIN

MALATYA-2025

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

İSLAMİ FEMİNİZMİN FELSEFİ BOYUTU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Hazal Aydın

Danışman

Doç. Dr. Çiğdem Yıldızdöken

Malatya- 2025

ONUR SÖZÜ

Doç. Dr. Çiğdem YILDIZDÖKEN'nin danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak hazırladığım **İslami Feminizmin Felsefi Boyutu** başlıklı bu çalışmanın bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün yapıtların hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Hazal AYDIN



ÖZET

İSLAMİ FEMİNİZMİN FELSEFİ BOYUTU

İslami feminizm, İslam'ı referans noktası olarak kadınların toplumsal, dini ve kültürel haklarını temellendiren bir düşünsel harekettir. İslami feminizm, özellikle İslami kaynaklardan (Kur'an'ı Kerim ve hadisler) yola çıkarak kadınların eşitlik, özgürlük ve adalet taleplerini meşrulaştırmaya çalışır.

İslami feminizmin ne olduğunu kavrayabilmek uğruna, felsefi bağlamda birkaç temel soru üzerine düşünmek gerekmektedir. Bu sorular şu şekilde ifade edilebilir: İslam'ın kadınlar için sunduğu haklar, feminist bir bakış açısıyla nasıl yorumlanabilir? İslami feminizmi felsefi açıdan ele almak mümkün müdür? ve şayet mümkünse İslami feminizm, felsefi açıdan hangi düşünce ve kuramları içerir ve bu kuramlar toplumsal cinsiyet eşitliğine nasıl katkı sağlar?

İslami feminizmin özellikle felsefi temeller bağlamında incelenmesi, bir yandan İslam'ın geleneksel yorumlarını diğer yandan da feminizmin kökleşmiş kalıplarının yeniden ele alınmasına ve sorgulanmasına imkân tanımaktadır. Bu doğrultuda çalışmamızda İslami feminizm ontolojik, epistemolojik, egzistansiyalizm ve kimlik meselesi bağlamında temellendirilmektedir.

Çalışmamızın temel gayesi, İslam ve feminizmin birleşmesinden hasil olan “İslami feminizm”in olanaklılığını felsefi temellerini serimleyebilmektir. İslami feminizmin olanaklı olduğunu tartışan çalışmaların aksine, “İslami Feminizmin Felsefi Boyutu” başlıklı çalışmamız ile İslami feminizmin genel şemasını anlamlandırabilme ve temel ilkelerine vakıf olabilmenin en temelinde felsefi düşüncenin gerekliliğini vurgulamaktayız.

Anahtar Kelimeler: İslami Feminizm, Feminizm, Orta Doğu'da Kadın, İslamcı Feminizm, Hak-Eşitlik-Özgürlük, Demokrasi, Fenomenoloji, Egzistansiyalizm, Dekonstrüksiyon.

ABSTRACT

THE PHILOSOPHICAL INTERPRETATION OF ISLAMIC FEMINISM

Islamic feminism is an intellectual movement that advocates for women's rights, using Islam as a reference point to ground women's social, religious, and cultural rights. Islamic feminism particularly seeks to legitimize women's demands for equality, freedom, and justice, drawing from the essence of Islam. This movement represents a feminism based on Islamic principles and opposes traditional interpretations of Islam that exclude women and view them as second-class citizens.

In order to understand what Islamic feminism is, it is necessary to examine a few fundamental questions in a philosophical context. These questions include: How can the rights Islam offers to women be interpreted from a feminist perspective? Is it possible to approach Islamic feminism from a philosophical standpoint, and if so, which thoughts and theories does Islamic feminism encompass in this regard? How do these theories contribute to gender equality?

The examination of Islamic feminism, particularly within the context of its philosophical foundations, allows for a reconsideration and re-evaluation of both the traditional interpretations of Islam and the entrenched patterns of feminism. In this regard, the philosophical dimension of Islamic feminism aims to rethink feminism in the context of ontological, epistemological, phenomenological, existentialist, identity and selfhood conflicts, body phenomenology, and deconstruction.

The main goal of our study is to present the possibility of 'Islamic feminism,' which arises from the intersection of Islam and feminism, based on philosophical foundations. Its primary contribution to the literature aligns with the general purpose of our thesis. Unlike works that debate the possibility of Islamic feminism, with our study titled "The Philosophical Interpretation Of Islamic Feminism," we emphasize the necessity of philosophical thought as the foundation for understanding the general framework of Islamic feminism and grasping its fundamental principles.

Keywords: Islamic Feminism, Feminism, Women in the Middle East, Islamist Feminism, Rights- Equality- Freedom, Democracy, Phenomenology, Existentialism, Deconstruction.

ÖNSÖZ

18. yüzyılda Batı Avrupa'ya nüfuz eden Aydınlanmacı düşüncenin etkisiyle başlayarak içeriğini oluşturan ve 19.yüzyılda ilk dalga hareketi ile meydana gelen feminizm, en genel anlamıyla toplumsal cinsiyet ayrımını sona erdirmeye gayesiyle hareket ederek farklı coğrafyalardaki sosyal, ekonomik, kültürel ve dini faktörlerin neticesiyle etki sahasında değişiklik göstermiştir. Feminizmin bu denli değişiklik göstermesinin temelinde farklı coğrafyalarda farklı kültürel ve tarihsel arka planların bulunuşu yatmaktadır. Feminizmin temelinde, toplumsal cinsiyet olgusu söz konusu olsa da değişen ihtiyaçlar nezdinde kimlik meselesi başta olmak üzere kendi içinde farklı olgular yer almaktadır. Tezimizin meselesi doğrultusunda ise İslam ve feminizmin nasıl bir araya geldiği veya gelmesinin imkanı kılınıp kılınmayacağı düşünürler, ideologlar ve siyaset teorisyenleri açısından tartışmaya açık hale gelmiştir. Bu bakımdan konuya ilişkin her ne kadar farklı teoriler oluşturulsa da meselenin açıklanışı genel itibariyle dini, politik veya ideolojik bağlamda ele alınarak tartışılmış fakat felsefî boyutu ihmal edilmiştir.

Çalışmamızın başlığı olan “İslami Feminizmin Felsefî Boyutu” literatüründeki boşluğa bir yanıt denemesi sunma gayesi içerisindedir. Ancak bir konuya da açıklık getirmek gerekir ki, bu da başlıkta zikredilen “İslami feminizm” teriminin kendi içinde bazı sorunları barındırmasıdır. Bu soruna yol açan ve tartışmaları açık hale getiren ise feminizmin Batı menşeli olmasıdır. Ancak Batı menşeli olarak anlaşılan feminizm olgusu ile İslam'ın yan yana gelmesi İslam'ın da Doğu menşeli olduğu anlayışının kabul edilmesine neden olmaktadır. Bu türden anlayış ise Batı-Doğu veya Batı-İslam düalizminin yaratılmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Çalışmamızın başlığı, bu türden dikotiminin yaratılmasından uzak bir anlayışla feminizmde ve İslami kaynaklarda açığa çıkan cinsiyet ve “kadın olgusu” göz önünde bulundurularak oluşabilecek ideolojilere mesafeli olacak şekilde literatürdeki teknik terimlerin kabulü bağlamında seçilmiştir.

Bu perspektiften hareketle çalışmamızın temelinde feminizm sahasında yer alan temel kavramlar referans alınarak İslami kaynakların kendi sahasındaki karşılıkları değerlendirilecektir. Bu anlamda çalışmamızda üç temel olgu gün yüzüne çıkmaktadır. Bu olgular İslam, feminizm ve felsefedir. Söz konusu olan bu üç olgunun birlikteliği incelenecekse bu olgular arasında bir bağlantı kurulması gerekmektedir.

Bu çerçevede çalışmamızın amacı, İslam ve feminizm arasında bir ilişki olup olmadığı araştırılarak Batı kaynaklı bir kavram olarak feminizm ile İslam'daki cinsiyet meselesini ilişkilendirmek ve bu çerçevede düşünce literatüründe öne sürülen “İslami feminizm” ve “İslamcı feminizm”in felsefi boyutunda hangi fenomenlerin bulunduğunu ele almaktır. Çalışmamızda öncelikli olarak İslam dininde kadına atfedilen sorumluluğun ne olduğu ve hangi hakları kendinde barındırdığı, bu minvalde geniş bir İslam coğrafyasını kapsayan Orta Doğu’da açığa çıkan kadın hareketlerinin hangi ilkelerden yola çıkıldığı araştırılacaktır.

Çalışmamız, siyasal bir hareket olan İslamcı feminizmden ziyade toplumsal cinsiyet ayrımını yıkmaya çalışan, cinsiyetler arasındaki eşitliği vurgulayan İslami feminizmi önelemekte olup ontolojik, fenomenolojik, egzistansiyalist, kimlik ve kendilik çatışması bağlamında feminizmi yeniden düşünmeyi hedeflemektedir. Aynı zamanda çalışmamıza yön verecek bir diğer boyutta feminizmin evrimleşmesinde etkili olan Batı kültürünün, İslam toplumlarını hangi yönlerden etkilediği olacaktır. Böylece İslam ve feminizmin tarihsel süreç içerisindeki ilk birleşimi ve günümüzdeki yankıları gözler önüne serilecek olup toplumsal cinsiyet olgusu; ideolojik ve dini sahalalarla birlikte felsefi yoruma sunulacaktır.

Çalışmamızın şekillenmesinde verdiği önerilerle beni yönlendiren ve desteğini her daim hissettiğim başta değerli hocam ve danışmanım Doç. Dr. Çiğdem YILDIZDÖKEN’e; çalışmamızın açığa çıkma sürecinde hiçbir zaman yardımını esirgemeyen kıymetli hocam Arş. Gör. Enes BİLGİN’e; çalışmamızın gelişmesinde ufuk açıcı bilgileriyle yol gösteren kıymetli hocalarım Prof. Dr. Emin ÇELEBİ, Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU, Prof. Dr. Ali TAŞKIN ve Prof. Dr. Mehmet ÖNAL’a; ihtiyaç duyduğum motivasyonu her zaman sağlayan ve benim için çok kıymetli olan kardeşlerim Dilan AYDIN ve Süleyman AYDIN’a aynı zamanda değerli dostum Alper ŞAHİN’e teşekkürü borç bilirim.

Son olarak, teşekkürlerin en büyüğü, hakkını hiçbir zaman ödeyemeyeceğim, her zaman yanımda olan ve desteğini hiçbir zaman esirgemeyen, bana olan güveni ile hep arkamda duran annem Habibe KAPLAR’a sonsuz saygı ve sevgilerimi iletip çalışmamızı anneme ithaf ederim.

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ.....	i
ÖZET	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ	iv
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ.....	1

1.BÖLÜM FEMİNİZM

1.1.Feminizmin Etimolojisi ve Tarihsel Arka Planı	8
1.2.Tarihsel Süreçte Açığa Çıkan Feminist Kuramlar.....	10
1.2.1.Liberal Feminizm.....	10
1.2.2.Radikal Feminizm.....	13
1.2.3.Kültürel Feminizm.....	15
1.2.4.Marksist Feminizm	16
1.2.5.Psikanalitik Feminizm	18
1.2.6.Ekofeminizm.....	19
1.2.7.Postyapısalcı Feminizm	20
1.2.8.Postmodern Feminizm	22
1.3.Semavi Dinlerde Kadın Anlayışı.....	23
1.3.1.Yahudilikte Kadın Algısı.....	24
1.3.2.Hristiyanlıkta Kadın Algısı	25
1.3.3.İslam’da Kadın Algısı	27

2.BÖLÜM İSLAM VE FEMİNİZM

2.1.Kur’an’da Kadın ve Kadın Haklarının Şekillenışı.....	31
2.1.1.Kadınların Toplumsal Hakları.....	33
2.1.2. Kadınların Miras Hakları ve Ekonomik Bağımsızlıkları.....	34
2.1.2.Kadınların Evlilik ve Boşanma Hakları.....	35

2.2.Müslüman Kadın Yazarların Feminist Yaklaşımları.....	37
2.3.Orta Doğu’da Müslüman Kadın Hareketleri.....	39
2.3.1.İran’da Kadın Hareketleri	40
2.3.2.Mısır’da Kadın Hareketleri.....	45
2.4.İslami Feminizm ve İslamcı Feminizm Arasındaki Ayrım.....	50
2.5.İslam ve Feminizminin Kavramsal Araştırması	53
2.5.1.İnsan Hakları Bağlamında İslami Feminizm	55
2.5.2.Eşitlik, Özgürlük ve Demokrasi Bağlamında İslami Feminizm	61

3.BÖLÜM

İSLAM VE FEMİNİZM ARASINDAKİ İLİŞKİNİN FELSEFİ ARAŞTIRMASI

3.1.İslam Felsefesinde Kötülük Problemi ve İslami Feminizm.....	64
3.2.Feminist Fenomenoloji ve İslami Feminizm.....	78
3.2.1.Beden Fenomenolojisi Bağlamında İslami Feminizmin Değerlendirilmesi..	87
3.3.Feminist Egzistansiyalizm ve İslami Feminizm	94
3.4.Fark Ontolojisi Bağlamında İslami Feminizmin Değerlendirilmesi.....	101
3.5.Feminist Dekonstrüksiyon ve İslami Feminizm	107
SONUÇ	111
KAYNAKÇA	116

KISALTMALAR

Bkz.: Bakınız

Bs.: Baskı

Çev.: Çeviren

Der.: Derleyen

Ed.: Editör

EFU.: EGYPTIAN FEMINIST UNION (MISIR FEMİNİST BİRLİĞİ)

M.Ö.: Milattan Önce

M.S.: Milattan Sonra

ss.: Sayfalar Arası

vb.: ve benzeri

vd.: ve diğerleri, ve devamı

Yy.: Yüz yıl

TDV.: Türkiye Diyanet Vakfı

Trans.: Translated by (Çeviren)

YKD.: Yurtsever Kadınlar Derneği

GİRİŞ

Feminizm, 18. yüzyılda kadınların siyasal ve sosyal eşitlik mücadelesi kapsamında açığa çıkan, tarihsel süreç içerisinde bir yandan pratik ve diğer yandan da teorik alana tekâmül eden toplumsal bir teoridir. Feminizm düşünsel ve eylemsel sahasıyla cinsiyetler arasındaki teorik çalışmaları bünyesinde bulunduran ve günümüzde varlığını koruyan bir ideolojidir. İslami feminizm ise feminizmden kadınların toplumsal alanda hak ve fırsat eşitliği sağlanması gerektiği savını alarak İslam’da kadın haklarını başta Kur’an’dan yola çıkarak yeniden düşünmemiz ve yorumlamamız gereği ile hareket etmektedir.

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, İslami feminizm İslami çevreler ve feministler tarafından eleştiriye açık hale gelmiştir. Özellikle İslami feminizmin önüne engeller koymak isteyen taraf bu hususta Müslüman kadınların batılılaşma çabasında olduğunu dile getirerek eleştiri oklarını bu alana yöneltmişlerdir (Ali, 2017: 15). Geleneksel düşünce ve modernite arasında sıkışan Müslümanlar, bir yandan İslam’ın değerlerini yadsımak mecburiyetinde kalırken diğer yandan ise modernitenin devrimci ve yenilikçi fikirlerini merkeze alamamaktadır (Shayegan, 2017: 14). Batılılaşma çabasının, İslam’ın ahlaki değerlerini olumsuz yönde etkileyeceğini düşünen geleneksel Müslümanların bu söylemi, geliştirdikleri düşüncenin arka planında kadının özgürleşmesini ön gören bir anlayış bulunmaktadır.

Çalışmamızın temelini İslami feminizm oluşturacağından dolayı İslami feminizmin genel çerçevesine ilişkin bir girizgâh yapmakta fayda bulunmaktadır. Feminizm ve İslam mefhumlarının birlikteliği neticesinde İslam’da toplumsal cinsiyet eşitliği meselesi açığa çıkarılmıştır. Müslüman entelektüel kadınlar, İslam’da cinsiyetler bağlamındaki eşitliği gündeme getirecek ifadeleri merkeze alarak feminizm ile bağlantılı olacak şekilde ele almışlardır (Majid, 1998: 321). 19. yüzyılın son dönemleriyle birlikte vuku bulan İslami feminizm, erkek egemenliğinin yaygın olduğu kültürü yadsıyarak feminist söylemi içermekte olup (Hamidi, 2017: 96) küresel bir hareketten ziyade yerel söylemlerin pratiği olmuştur (Badran, 2017: 38). Bundan hareketle tezimizin meselesi kapsamında İslami feminist hareketin, İslam dininde kadın ve erkeğin durumunun hangi şekillerde inşa edildiği ve bu durumun feminizme hangi biçimlerde zuhur ettiği irdelenmektedir.

İslam ve feminizmin kavramsal ilişkisi hem felsefi hem de toplumsal bağlamda derinlemesine bir inceleme gerektiren bir konudur. Bu iki kavram, genellikle birbirinden uzak, hatta karşıt olarak değerlendirilmiş olsa da İslam'ın öğretilerine dayalı bir feminist düşüncenin gelişmesi, özellikle 20. yüzyılın sonlarına doğru daha fazla tartışılmaya başlanmıştır. İslam ve feminizmin kavramsal araştırması, bu iki düşünsel yapının birbirini nasıl dönüştürebileceği, uyum sağlayabileceği ya da çatışabileceği üzerine yoğunlaşır.

İslam, kadın hakları konusunda ilk bakış açısından önemli bir dönüm noktası sunmuştur. İslam'ın ortaya çıktığı 7. yüzyıldaki Arap toplumunda, kadınlar genellikle ikinci sınıf vatandaşlar olarak görülmektedir. İslam ise kadınları, toplumun aktif bir parçası olarak kabul etmeye başlamış, kadınların miras, eğitim, evlilik ve boşanma haklarını düzenlemiştir. Bununla birlikte, bu hakların nasıl yorumlanacağı ve uygulanacağı meselesi tarihsel süreçte önemli bir değişim göstermiştir. Erkek egemen toplumlarda, İslam'ın kadınlara sağladığı haklar çoğu zaman patriyarkal bir lensle yeniden şekillendirilmiş ve geleneksel yorumlarla sınırlandırılmıştır.

Feminist bakış açısında İslam'da kadın haklarının, kadınların toplumdaki yeri ve rollerinin daha adil bir biçimde belirlenmesi uğruna dekonstrüktif bir okumanın yapılması gereği savunulmaktadır. Ancak, geleneksel İslami yorumların çoğu, patriyarkal yapılarla uyumlu şekilde kadınları erkeklerin yardımcıları ve ev içi rollerle sınırlamıştır. Bu durum, kadınların haklarının ihlaline neden olmuştur.

İslam feminizmi, feminizmin temalarına dayanarak İslam'ın öğretilerinin kadınların toplumda daha adil bir konumda bulunmasına olanak sağlayacak şekilde yeniden yorumlanmasını savunur. Bu bağlamda, İslam ve feminizmin kavramsal araştırması, kadınların İslami öğretiler ışığında özgürlüklerini ve haklarını nasıl yeniden kazanabileceği konusuna yoğunlaşır. İslam feminizmi, kadınların özgürleşmesi için toplumsal yapıları sorgulayan bir hareket olarak dini metinlerin, kültürel normların ve geleneksel pratiklerin eleştirilmesini öne sürer.

İslam'ın klasik patriyarkal yorumları, kadınları daha çok “evin muhafızı” olarak konumlandırır. Bu yorumlar, İslam'ın temel kaynaklarının bazen yanlış anlaşılmasından veya bağlam dışı yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. İslam'ın kurallarının tarihsel bağlamı ve toplumun o dönemdeki yapısı göz önünde bulundurulduğunda, kadınların bu

toplumsal sistemdeki rolü daha farklı şekillendirilmiş olabilir. İslami feminizm, bu geleneksel yorumların aksine, İslam'ın özünde bulunan adalet, eşitlik ve insan hakları öğretilerine dayanarak kadınların toplumsal hayatta daha aktif, eşit ve bağımsız bireyler olmalarını savunur. İslam'ın kadın haklarına dair hükümlerini yeniden düşünmek, İslam feminizminin başlıca kavramsal hedeflerinden biridir. Bu anlayışla birlikte, kadınların eğitim, çalışma, siyaset, boşanma ve diğer toplumsal alanlardaki hakları yeniden şekillendirilmeye çalışılır.

İslam ve feminizmin kavramsal araştırması, her iki düşüncenin buluştuğu önemli bir nokta olan kadın hakları, eşitlik, adalet ve özgürlük gibi temel ilkeler üzerinde yoğunlaşmaktadır. İslam, kadınları erkeklerle eşit haklara sahip bireyler olarak kabul eder, ancak toplumsal yapılar ve geleneksel yorumlar bu eşitliği sınırlamıştır. Feminizm de bu eşitliği savunur ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin ortadan kaldırılması gerektiğini belirtir. İslam ve feminizm arasında, özellikle kadın hakları ve özgürlüğü bağlamında bir örtüşme bulunmaktadır. Her iki düşünce de kadınların özgürleşmesi, kendi kimliklerini ve rollerini belirleme hakkı ve toplumsal eşitlik gibi önemli konuları savunur. Bu bağlamda, İslam feminizmi, dini metinlerin feminist bir bakış açısıyla yeniden yorumlanmasını savunarak, kadınların daha eşitlikçi bir toplumda yer almalarını amaçlar.

İslam ve feminizmin kavramsal araştırması, her iki düşünce sisteminin etkileşimli bir şekilde nasıl bir araya gelebileceğini sorgulamaktadır. İslami feminizm, İslam'ın kadına tanıdığı hakları geleneksel patriyarkal bakış açılarıyla sınırlı kalmadan, kadınların özgürlüğünü ve eşitliğini savunarak toplumsal yapıları sorgulamaktadır. Bu araştırma, sadece dini metinlere dayalı değil, aynı zamanda kültürel ve toplumsal normların yeniden düşünülmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Sonuç olarak, İslam ve feminizm arasında kurulacak ilişki, daha adil, eşitlikçi ve özgür bir toplumu inşa etme amacı taşır.

Çalışmamızın son bölümü kapsamında İslami feminizmi, felsefenin üç farklı düşünce akımı bağlamında ilişkilendireceğiz. Fenomenolojik minvalde ele alacağımız İslami feminizm ile kadın deneyimlerinin, toplumsal cinsiyet algısını hangi bağlamlarda şekillendirdiğini gözler önüne sereceğiz. Fenomenolojik olarak İslami feminizmi tahlil ettikten sonra beden fenomenolojisinin düşünce tarihindeki izlerini irdeleyip akabinde İslam'da kadın bedeninin nasıl şekillendiğine ve İslami feministlerin beden

fenomenolojisi bağlamında ileri sürdükleri eleştirilerine ver vereceğiz. Takiben egzistansiyalizm üzerinden analiz edeceğimiz İslami feminizmde, yabancılaşma ve özgürlük gibi kavramların kadınların anlam arayışında nasıl bir katkı sunduğunu gözler önüne sereceğiz. Çalışmamız kapsamında aynı zamanda, çağdaş düşünce geleneğinin en önemli kavramlarından biri olan fark ontolojisini İslami feminizm temelinde soruşturacağız. Son olarak İslami feminizm ve dekonstrüksiyon arasındaki ilişkide dilin ve toplumsal yapının değişkenliğinin feminist teori üzerinde nasıl şekillendiğini inceleyeceğiz.

İslami feminizmi fenomenolojik bir bakış açısıyla ele almak, kadınların İslam'daki deneyimlerini anlamaya çalışmak, dini uygulamaların toplumsal yapıları nasıl etkilediğini incelemek ve toplumsal cinsiyet rollerinin nasıl şekillendiğini araştırmak anlamına gelmektedir. Bu düşünce, kadınların İslam'daki sosyal rollerini ve kimliklerini hangi durumlara bağlı kalarak inşa ettiklerini ve bu durumda toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine karşı nasıl bir yönetime başvurdıklarını anlamamızı sağlayacaktır. Böyle bir analiz, İslami feminizmin daha derinlemesine bir şekilde anlaşılmasını sağlar ve kadınların deneyimlerini çok aşamalı bir biçimde irdeler.

Fenomenolojik minvalde irdelenmesi gereken bir diğer husus kadın bedenidir. İslam'da kadın bedeni, tarihsel, kültürel ve dini perspektiflere bağlı olarak farklı şekillerde ele alınmıştır. Kadının rolü ve bedeniyle ilgili toplumsal ve dini düzenlemeler hem Kur'an'da hem de hadislerde çeşitli biçimlerde ifade edilmiştir. Ancak bu algı, zamanla farklı kültürel, coğrafi ve sosyal bağlamlarda değişiklikler göstermiştir.

İslami feministlerin patriyarkal düşünceler tarafından sürekli olarak engellenmesi, kadının topluma yabancılaşmasına zemin sağladığı gibi aynı zamanda kendi benliğine yabancılaşmasına da sebebiyet vermektedir. Bu durum kimlik çatışmasının neticesidir. Kim olduklarını özgürce ifade edemeyen kadınlar, toplumsal rollerin altında ezilmişlerdir. Toplum, kadın için sadece annelik rolünü uygun görmüşse, kadınlar başka kimliklerinin varlığını kabul edemeyeceklerdir. Oysa İslami feminizm, kadınlara belirli birtakım kimlikler atfedilmesi neticesinde karşımıza çıkan yabancılaşmanın üstesinden gelerek kadınların özgürleşmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu durumun sağlanması koşulu ise kadınların kendi kimliklerini inşa etmeleri ile mümkündür.

İslami feminizmi dekonstrüksiyon sahasında ele almak, hem İslam'ın toplumsal yapısı ve kültürel değerlerini hem de feminizmi tekrardan dile getirebilmeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda, İslami feminizmi dekonstrüksiyon temelinde ele almak İslami kaynakların geleneksel yorumlarını ve feminizmin kökleşmiş anlayışlarını sorgulamayı sağlamaktadır. Dekonstrüksiyon, bir yandan İslam'ın ve diğer yandan da feminizmin tekrardan biçimlendirilebileceğini vurgulamaktadır. Böylece bir yandan İslam'ın ve diğer yandan da feminizmin kavramları yeniden inşa edilmiş olacaktır. Aynı zamanda dekonstrüksiyon aracılığıyla kadınlar özgürlük ve adalet arayışlarını tekrardan gözden geçirebileceklerdir. Bu yöntem ile düşünceler, ideolojiler ve geleneksel kaynakların kökleşmiş anlamları ele alınacak ve tekrardan düşünmesine imkân tanıyacaktır. Öyle ki yeni bir düşüncenin ilk izleri bu yolla atılabilir. Böylece dekonstrüksiyon ile birlikte İslami feminizm kapsamında sık sık karşımıza çıkmakta olan patriyarkal yorumlar soruşturulmaya tabi tutulmuştur. İslam'ın patriyarkal yorumlarının soruşturulması ve feminizmin toplumsal cinsiyet normlarının sorgulanması İslami feminizmin dekonstrüksiyonu bağlamında önem teşkil etmektedir.

Çalışmamız üç temel bölümden oluşmaktadır. Çalışmamızın birinci bölümü kapsamında feminizmin mahiyeti soruşturulurken; ikinci bölümde geleneksel Müslüman toplumlarda kadın hareketleri açıklanacak ve İslami feminizmin temel şemasının nasıl oluştuğu Müslüman feminist kadın yazarlar ile ele alınarak değerlendirilecektir. Çalışmamızın üçüncü ve son bölümünde ise elde ettiğimiz bilgiler felsefi olgular ile yeniden yorumlanacaktır.

1.BÖLÜM FEMİNİZM

Artık hiç bilmiyoruz, kadınlar hala var mı, yok mu, hep var olacaklar mı, bunu arzu etmek gerekir mi gerekmez mi, bu dünyada nasıl bir yer işgal ediyorlar, nasıl bir yer işgal etmeleri gerekir?

Simone de Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*¹

Feminizm, toplumsal cinsiyet eşitliğini savunan, kadınların sosyal, ekonomik ve politik haklarını öne çıkaran bir düşünsel ve toplumsal harekettir. İlk olarak 19. yüzyılın sonlarına doğru Batı toplumlarında şekillenmeye başlayan feminizm, kadının toplumsal hayattaki yerini sorgulamış ve kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olması gerektiği fikrini savunmuştur. Ancak feminizmin anlamı, yalnızca kadınların haklarıyla ilgili bir talep olmaktan öte, cinsiyet temelli ayrımcılığa karşı bir mücadele, toplumsal yapıları sorgulayan ve dönüştürmeyi amaçlayan bir ideolojik akım olarak şekillenmiştir. Bu bağlamda feminizmin en temel amacı, cinsiyetin bireylerin toplumdaki rollerini ve haklarını belirlemesine karşı çıkmak ve herkesin, özellikle de kadınların, eşit fırsatlarla donatılmasını sağlamaktır.

Feminizmin ortaya çıkışı, esasen kadınların tarihsel olarak maruz kaldığı baskı ve eşitsizliğe karşı bir tepki olarak doğmuştur. Sanayi Devrimi'nin ardından kadınların toplumsal rollerinin evdeki geleneksel işlerle sınırlı kalması, onların eğitim, çalışma ve ekonomik bağımsızlık gibi alanlarda geride kalmalarına neden olmuştur. Bu dönemde kadınlar, kendi bedenlerinin ve yaşamlarının üzerindeki kontrolü, erkek egemenliğinden geri almaya çalışmışlardır. Feminist hareketler, kadınların oy kullanma hakkı, eğitim hakkı ve çalışma hakları gibi temel özgürlüklerini savunmuş ve bu mücadelenin ardından

¹ Beauvoir, de Simone, *İkinci Cinsiyet*, (Çev. Gülnur Savran), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019. s. 23.

pek çok toplumda kadın hakları yasalarla güvence altına alınmıştır. Ancak feminizmin tarihi, yalnızca kadınların eşit haklar mücadelesiyle sınırlı değildir; aynı zamanda cinsiyet temelli baskı ve ayrımcılığın her türlüsüne karşı bir başkaldırıyı ve eleştiriyi de beraberinde getirmiştir.

Feminizm yalnızca Batı'da gelişen bir ideoloji değildir. 20. yüzyılın ortalarından sonra, globalleşen dünyada, feminizm dünya çapında birçok farklı kültür ve toplumda kendini meşru hale getirmiştir. Feminizmin Batı'daki şekli ile diğer coğrafyalarda gelişen feminizmler arasında önemli farklar bulunmaktadır. Örneğin, Avrupa ve Kuzey Amerika'da kadınların oy hakkı ve toplumsal cinsiyet eşitliği talepleri ön plana çıkarken, Afrika, Asya gibi bölgelerde feminizm; sömürgecilik, ırkçılık, sınıf ayrımcılığı ve kültürel kimlik gibi daha karmaşık toplumsal yapılarla birlikte ele alınmaktadır. Feminist hareketler, yerel dinamikler ve kültürel bağlamlar doğrultusunda farklı şekillerde gelişmiştir ve bu durum, feminizmin evrensel olma yolunda karşılaştığı zorlukları ortaya koymaktadır. Bu anlamda, feminizmin hem evrensel bir mücadele hem de yerel alt hareketler geliştiren çok yönlü bir yapıya sahip olduğu söylenebilir.

Feminizmin tarihsel olarak belirli evreleri ve dalgaları olmuştur. İlk dalga feminizm, 19. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın başlarına kadar süren dönemi kapsar ve daha çok kadınların temel hakları için verilen mücadeleyi temsil eder. İkinci dalga feminizm ise 1960'lar ve 1970'lerde Batı'da başlayarak dünyaya yayılan, toplumsal cinsiyet eşitliği, aile içi şiddet, üreme hakları ve iş gücü gibi konuları ele alan bir harekettir. Üçüncü dalga feminizm, 1990'ların sonlarından itibaren farklı kimliklere sahip kadınların, yani etnik kimlik, cinsel yönelim ve sınıf gibi faktörlerin feminizmin içinde yer alması gerektiğini savunarak daha kapsayıcı bir yaklaşım geliştirmiştir. Dördüncü dalga feminizm ise günümüzde sosyal medyanın etkisiyle küresel bir hareket haline gelmiş, kadınların seslerinin daha fazla duyulması, cinsiyetçi dilin eleştirilmesi, toplumsal normların sorgulanması gibi güncel meseleleri ele almaktadır.

Feminizmin teorik altyapısı, sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında derinlemesine tartışıldığı bir konudur. Feminizm sadece kadınların eşit haklara sahip olması gerektiğini savunmakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal cinsiyet rollerinin sosyal olarak inşa edildiğini ve bu rollerin bireyleri sınırladığını öne sürer. Bu, feminizmin önemli bir bakış açısidir: Cinsiyetin biyolojik bir gerçeklik olmasının yanı sıra, toplumsal bir inşa

olduğunu kabul eder. Feminizm, bireylerin toplumsal cinsiyetleriyle ilgili dayatılan normlarla mücadele etmelerini savunur ve bireylerin kendilerini özgürce ifade etmelerinin önündeki engelleri ortadan kaldırmayı hedefler.

Feminist teori, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini yalnızca kadınlar üzerinden değil, aynı zamanda erkeklerin de bu toplumsal yapılar içinde nasıl biçimlendirildiğini sorgular. Feminist düşünce, erkeklerin de toplumsal normlar tarafından belirlenen belirli bir cinsiyet rolüne sıkıştırıldığını ve bu rollerin erkeklerin de duygusal ve sosyal anlamda baskı altında kalmalarına yol açtığını vurgular. Feminist hareket, aynı zamanda patriyarkal yapıların kadınları ve erkekleri nasıl etkilediğini eleştirir ve daha adil, eşitlikçi bir toplumun inşa edilmesi gerektiğini savunur.

Bugün feminizm, yalnızca kadınların özgürlüğü için bir mücadele olmaktan çıkmış, toplumsal eşitsizliklerin her türüsüne karşı bir duruş haline gelmiştir. Feminizm sınıf, ırk, cinsiyet, cinsel yönelim ve diğer kimliklere dayalı ayrımcılığı ele alır ve bu farklı kimliklerin toplumdaki eşitsizliğin nasıl pekiştiğini, nasıl kesiştiğini ve nasıl dönüştürülebileceğini araştırır. Bu anlamda, feminizm evrensel bir insan hakları meselesi olarak kabul edilmelidir.

Sonuç olarak, feminizm, toplumları daha adil ve eşit hale getirme amacını gütmektedir. Cinsiyet temelli baskıların ve ayrımcılığın ortadan kaldırılması, yalnızca kadınların haklarının iyileştirilmesi ile değil, tüm bireylerin eşit haklarla donatılmasıyla mümkün olacaktır. Feminizmin amacı, kadınların eşit haklara sahip olmasını sağlamakla sınırlı kalmayıp, cinsiyetin toplumsal bir inşa olduğunu kabul ederek, toplumsal yapıları dönüştürmeyi hedefleyen kapsamlı bir ideoloji ve harekettir.

1.1. Feminizmin Etimolojisi ve Tarihsel Arka Planı

Tarihsel süreçte feminizmin ideolojik sahasına birçok eleştiri yöneltilerek yanlış kanıların oluşmuştur. Bell Hooks'un da bu hususta belirttiği gibi; feminizm kuşkusuz "erkekler gibi olmak istemeyen bir avuç öfkeli kadın"ın eyleme geçmesi değil aksine toplumsal cinsiyetler bağlamında açığa çıkan sömürünün ortadan kaldırılmasını amaçlayan bir eylemdir (Hooks, 2014: 8). Bütün bu hususlardan yola çıkarak açılması

gereken pencerede feminizmin doğru anlaşılması uğruna en sistemli yol etimolojik kökeninden başlayarak farklı tanımlarının irdelenmesi olacaktır. Nitekim bir kavramın anlamının meşru hale gelişinin temelinde bulunan tarih ve bu tarihsellik içerisinde geçirdiği değişimler büyük bir etkiyi içeriğinde barındırmaktadır.

Feminizm kavramı etimolojik olarak Latince *femina* teriminden gelmektedir. *Femina* ise “kadın” anlamını taşımaktadır. Feminizmin tarihsel süreçte kendini ilk gösterdiği zaman ise Fransız Devrimi ile gerçekleşmiştir. Fransız Devrimi’nden günümüze kadar feminizm kavramı birçok kavramı da içeriğinde barındırır (Notz, 2018: 9). Dolayısıyla kavramsal farklılıklar feminizm kavramına yeni anlamlar da kazandırmıştır. Feminizm böylece tarihsel süreçte evrimleşen olgu ve yeni anlayışlar ile farklı sorun ve konuları imlemiştir. Felsefi ve tarihsel zeminleri bağlamında içinde bulunduğu zamansallıkların, talep ve öncelik durumlarındaki değişimlerin aynı zamanda teorisyen geleneklerin çeşitliliği nedeniyle feminizmin tek bir tanımının bulunduğunu söylemek olanaksızdır (Durgun, 2019: 57). Feminizmi açıklamaya çalışırken onu tek bir tanımla sınırlı tutmak feminizmin kuramsallığına zarar vermekte olup yanılgıların oluşmasının sebebi olmuştur. Nitekim feminizmin tanımı her dönemde karşımıza çıkan akımlarla birlikte farklılıklar göstermektedir. Ramazanoğlu’nun da bu hususta vurguladığı üzere “feminizm için genel bir tanımlama yapmaya çalışmak kaçınılmaz olarak kafa karıştırıcıdır” (Ramazanoğlu, 1998: 23). Fakat bütün bunların karşısında feminizm hangi anlamı vurgularsa vurgulasın en temelinde bulunan amaç değişiklik göstermemiştir. Bu konuyu daha iyi anlayabilmek için sözlüklerde geçen feminizm kavramının anlamsal çeşitliliğine göz atmakta fayda olacaktır.

Feminizm Gimenez nezdinde, cinsiyetçi ideolojilere karşı açığa çıkan mücadeledir (Gimenez, 1975: 61). Hooks ise feminizmi “cinsiyetçi sömürüyü ve baskıyı sona erdirmeye çalışan bir hareket” (Hooks, 2014: 9) şeklinde ifade etmektedir. Sözlüklerde feminizm maddesinde ise erkek ve kadının özgürlük ve eşit haklara sahip olması gerektiği belirtilir. Örneğin feminizm, Robert Sözlüğü’nde “Kadınların toplum içindeki rolünü ve haklarını genişletmeyi öngören bir doktrin” (Sevim, 2005: 7) olarak karşımıza çıkarken, Webster Sözlüğü’nde “kadınlara eşit haklar tanıyan bir doktrin, kadınlar için eşit haklar amaçlayan bir hareket” (Şahin, 2013:12) olarak belirtilmektedir. Bir başka sözlük olan Random House’da ise feminizm, “kadınlara erkeklerle eşit olan toplumsal ve siyasi haklar tanıyan bir öğretisi” (Şahin, 2013:13) olmaktadır. Tarihsel süreciyle birlikte odağında

bulunan farklı problematikler ve kültürlere rağmen feminizm için özet tanımlardan birini Çakır şu şekilde belirtmiştir:

“Feminizm ile ilgili çok çeşitli tanımlar söz konusu olsa da, en sade şekliyle, kadınların kendilerini baskı altına alan düzeni algılama, politik olarak tanımlama ve ona karşı mücadele yöntemleri geliştirme olarak tanımlanabilir. Feminizm, gerek bu düzenin algılanışı ve ona karşı çıkmanın politikasının oluşturulması, gerekse oluşturulmak istenen toplum modelleri açısından kendi içinde farklılaşır.” (Çakır, 2014: 416).

Bütün bu tanımlar göz önünde bulundurulduğunda feminizmin, kadının sosyal, politik, kültürel ve hukuki alanlarda erkekler ile aynı özgürlük ve haklara egemen olması gerektiğini vurgulayan ve bu uğurda çaba gösteren bir hareket olduğu anlaşılmaktadır. Özetle feminist görüş tarihin hiçbir diliminde homojen bir yapı göstermeyerek çeşitli düşünceleri meydana getirmiş olmasıyla birlikte en temelinde olan cinsiyetler arasındaki ayrımı yıkma düşüncesinde istikrarlı bir tavır almıştır.

1.2. Tarihsel Süreçte Açığa Çıkan Feminist Kuramlar

Feminist düşüncenin gelişimi sürecinde üzerinde duracağımız akımlar ve söz konusu akımların öncü isimleri şu şekildedir: Liberal feminizm (Mary Wollstonecraft, John Stuart Mill, Harriet Taylor), radikal feminizm (Kate Millett, Shulamith Firestone, Mary Daly), kültürel feminizm (Margaret Fuller, Elizabeth Cady Stanton), Marksist feminizm (Evelyn Reed, Margaret Benston), psikanalitik feminizm (Jacques Lacan, Luce Irigaray, Julia Kristeva), ekofeminizm (Mary Daly, Susan Giffin), varoluşçu feminizm (Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir), postyapısalcı feminizm (Michel Foucault, Judith Butler) ve postmodern feminizm (Jacques Derrida, Helene Cixou).

1.2.1. Liberal Feminizm

Liberal feminist söylem, pozitivist ve rasyonel düşünceden beslenerek ilk feminist düşünce olarak karşımıza çıkmakta olup temel mottosu aile, hukuk ve sosyal alanlarda erkek ve kadınların eşitliğidir (Çaha, 2003: 563). Günümüzde geçerliliğini devam ettiren bu feminist akımın ne olduğunu anlayabilmek üzere öncelikle liberal düşüncenin ne anlam ihtiva ettiği araştırılmalıdır.

Liberal feminizmin temelinde “liberal düşünce” bulunmaktadır. Dolayısıyla öncelikle liberal düşüncenin hangi hususları ön plana çıkardığı irdelenmelidir.

Liberalizmde temel sav, serbest ekonominin hâkim olduğu devlet şekillerinde devletin en önemli görevinin rasyonel bireylerin zarar görmesini engellemek ve onların özgürlüklerini öncelemeektir (Demir, 2014: 45-47). Liberal düşünce kapsamında yer alan kadın ve erkek ayrımı yapılmadan herkesin eşit ve özgür olduğu ülküsü liberal feminizme de kapı aralamaktadır.

Feminizmin liberal düşünceye yansımada 18.yüzyıl Aydınlanmacı düşünceden başlayarak 20. yüzyıla kadar gelen önemli anlayışların ortaya çıktığı bir düşünsel süreç bulunmaktadır. Aydınlanma döneminin düşünürleri ileri sürdükleri bilimsel bulguların ışığında felsefi mahalde soyutlanmış yeni bir dünya anlayışı inşa etmeye çalışmışlardır. Aydınlanma ile birlikte Galileo, Newton, Descartes ve diğer düşünür veya bilim insanları ileri sürdükleri görüşlerini rasyonel bir yolla tesis ederek yeni dünya anlayışını geliştirmeyi hedeflemişlerdir. Aydınlanma döneminde açığa çıkan teoriler hayata geçirilmeye başlanmıştır. Bunlar içerisinde insanların doğal haklarına hükümetin müdahale edemeyeceğine ilişkin düşünce Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ve İnsan Hakları Bildirgesi yer almaktadır. Bu dönemde yaşayan kadınlar, erkekler ile aynı haklara egemen olacaklarını umut etmişlerdir (Donovan, 2009: 16). Dönemin kadın ve erkek hakları bağlamındaki ayrımcı tutumu göstermek üzere Mary Wollstonecraft tarafından kaleme alınan *A Vindication of the Rights of Woman (Kadın Haklarının Müdafası)* büyük bir yankı uyandırmıştır. Wollstonecraft'ın kaleme aldığı bu eserinde temel amaç kadın bağımsızlığı olmuştur. Wollstonecraft nezdinde, kadınların içinde bulunduğu ataerkil sistemden kurtuluş yolu özgürlük ve mutluluk için verilmesi gereken savaştan geçmektedir. Bu durumda da yine Aydınlanmanın en önemli figürü olan akla vurgu yapan Wollstonecraft kadınların akıllarını kullanarak kendi üzerindeki hiçbir egemen gücün vakıf olamayacağını farkındalığını kazandırmaya çalışır. Böylece kadınlar sosyal hayatın içerisinde bulunabilme koşullarında bir erkeğin varlığına ihtiyaç duymayacaktır. Temelde kadının erkeğe boyun eğmesinden ziyade onun aklını kullanarak bağımsızlığını kazanması gerekmektedir.

Kadın, aklını kullanması ile hakları ve hürriyeti açısından sorgulamalara başlayacak ve bu uğurda kendi benliğinin farkına varacaktır. Bu yolda ilerlenmemesi koşulunda Wollstonecraft'a göre kadınlar, "yaratılışlarıyla yetinip önyargılara yem olurlar ve bütün fikirlerini ödünç alıp körü körüne otoriteye boyun eğler" (Wollstonecraft, 2012: 70). Mary Wollstonecraft erdemli bir toplumun tesis edilğinde bireylerin akli temele almaları

gerektiğini vurgularken aynı zamanda erdemli bir toplumda hüküm süren aklın cinsiyetler arasında herhangi bir ayrıma başvurmamaya çalıştığını da altını çizmiştir. Bu nedenle Wollstonecraft, aklını kullanmayan kadının, kendi kararlarını bir başka otoritenin eline teslim ederek ikinci planda yaşamaya mahkûm olacağını vurgulamaktadır. Erdem sahibi olan insanlar aklını kullanarak kendi kararlarını alabilecek ve bu kararlardan sorumlu tutulacak kimselerdir. Netice itibarıyla Wollstonecraft, kadınların ve erkeklerin kendi akıllarını kullanma cesareti gösterebilmelerini ve bu uğurda bir otoriteye bağlı kalmadan kendi kararlarını almasını gerektiğini vurgulayarak erdemli bir toplumun haritasını çizmeye çalışmıştır.

Mary Wollstonecraft'ın liberal feminist düşüncesini özetlemek gerekirse kaleminden dökülen şu sözlerle yer vermemiz gerekir:

“Erkekler kölece itaatimiz yerine, akılcı arkadaşlığımızı tercih edip zincirlerimizi kırmamıza cömertçe yardım etselerdi, bizlerin daha dikkatli kız çocuklara, daha duyarlı kız kardeşlere, daha sadık eşlere, daha akılcı annelere -kısaca daha iyi yurttaşlara- dönüşeceğimizi görürlerdi.” (Wollstonecraft, 2021: 221).

Böylece liberal feminizmin gelişiminin, aklı ihya eden dönem olarak karşımıza çıkan Aydınlanmacı anlayışla sağlandığı anlaşılır. Liberal feminizmin en önemli ismi Mary Wollstonecraft iken John Stuart Mill ve Harriet Taylor da önem kazanmaktadır. John Stuart Mill ve Harriet Taylor, Wollstonecraft'ın belirtmediği siyasal ve ekonomik anlamda kadınların haklarının olması gerektiği düşüncesini ön plana çıkarmışlardır.

Tarihin her döneminde kadınlar, erkeklere kıyasla daha güçsüz kabul edildiğinden dolayı ikinci planda görülmüştür (Taylor ve Mill, 1970: 99). Taylor nazarında, kadınların faydasına olan en iyi seçenek, seçme haklarının bulunmasıdır (Nye, 1988: 14-15). Taylor aynı zamanda kadının serbest piyasa sisteminde de etkili olması gerektiğini belirterek evin gelir kaynağını sağlayan tek kişinin erkek olmaması gerektiğini nitekim böyle bir durumda erkeğin kadın üzerinde yaratacağı baskının kuvvetli olacağını vurgulamaktadır (Nye, 1988: 16). Kadınlara tanınması gereken bu doğal hakların yanında Mill, Taylor'dan bağımsız olarak kadınların düşünme biçimleri üzerine yoğunlaşmıştır. Başka bir ifadeyle Mill kadınların, hangi etmenlere dayanarak erkek egemenliğini kabul ettiğini sorgulamıştır. Bunun sonucunda Mill, radikal feminist bir tutum ile kadınların boyun eğme durumunun tabiatları gereği olmadığını baskıya dayalı yapay bir durum olduğunu gözler önüne sermiştir (Mill, 2000: 161).

Mill nezdinde bir kadının, öncelikle erkek egemenliği karşısında reddetmesi gereken husus “benim olan senindir, ama senin olan benim değildir” (Mill, 2020: 91)

anlayışıdır. Bu düşüncelerin tamamı liberal feminizmin temel gayesini gözler önüne sermektedir. Özellikle dönemin akılcı ruhunu feminizme uygulayan liberal feministler, feminizmin ilk dalgasında yer almaktadırlar.

Liberal feminizmin ardından irdeleyeceğimiz radikal feminizm olacaktır. Liberal feminizm aklı ön plana çıkararak özgürlük mücadelesinde eğitimin önemini vurgularken radikal feminizm her sorunun temelden tekrar tesis edilerek çözüme kavuşacağını vurgulamaktadır.

1.2.2. Radikal Feminizm

Radikalizm, en temelde belirli bir durum ile karşı karşıya kalındığında birtakım değişimlerin yeterli olamayacağını siyasal, toplumsal ve düşünsel alanlarda gündeme gelen sorunların kökten yapılandırılması gerektiğini vurgulayan bir düşünce biçimidir (Demir, 2014: 63). Bu bağlamda, radikal feminizmin anlamı daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Radikal feministler, içinde bulundukları durumu düzeltmek için herhangi bir uzlaşıya varmak yerine, bu sorunun çözülmesi için köklü değişiklikler yapılması gerektiğini savunmuşlardır.

Radikal feministler nazarında, kadın ve erkek arasındaki ayrışmalar yok edilmediği sürece ve toplum bu bağlamda değişmedikçe kadının konumu da değişiklik göstermemeye devam edecektir. Radikal feministler bu hususlar ışığında kökten değişim için öncelikli olarak “patriarkal” sisteminin yok edilmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Patriarkal, erkeğin kadın üzerindeki otoritesini kapsadığı gibi aynı zamanda yaşı büyük erkeklerin kendilerinden küçük yaşta olan erkeklere karşı elinde bulundurduğu otoritesini de göstermektedir (Llyold, 2015: 10). Böylece erkek yalnızca kadın üstünde otoritesini kullanmayıp aynı zamanda kendinden küçük erkekler üzerinde de kullanmaya başlamıştır. Kadını, ikincil plana atılmasından kurtaracak en temel anlayış patriarkal sistemin yıkılmasıdır.

Radikal feministler özellikle evlilik kurumuna olan karşıtlıkları ile bilinmektedirler. Nitekim radikal feministler nazarında erkek otoritesinin en yaygın olduğu yer evlilikten geçmektedir. Evlilik sonrası kadın, hizmetçiliğe, anneliğe ve cinselliğe mecbur bırakılmaktadır.

Radikal feministlerin ileri sürdükleri bir diğer husus ise kadın bedeninin yalnızca kadının kendisine özel olmasıdır. Bu uğurda radikal feministler kadın bedeni üzerinde hiçbir otoritenin söz sahibi olamayacağını kadın bedeninin yalnızca kendi himayesinde bulunması gerektiğinin altını çizerek bu amaçla kürtaj meselesini gündeme getirmektedir. Radikal feministlerin altını çizdiği üzere kürtaj bir kadının en doğal hakkıdır ve bu hak üzerinde toplumun baskı kurabilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla kültürel bütün tabular yıkılarak kadın bedeninin özgür bırakılması gerekmektedir. Bütün bunların çözümü ise ataerkil sistemin yıkılması ile gerçekleşecektir.

Radikal feminist akımının önemli temsilcilerinden biri Amerikalı Kate Millett olmuştur. Millett'in aile içi yaşadığı şiddet durumu feminist düşüncelerinin şekillenmesinde büyük bir etki sağlamıştır. Millett 14 yaşına kadar babasının annesine uyguladığı şiddetin tanığı olmuştur. Annesinin uğradığı şiddetin temel nedeni ise onun üç kız çocuk dünyaya getirmiş olmasıdır. Babasının evi terk etmesinin ardından şiddet yalnızca aile içinde son bulmuş lakin bu defa da çocuk yaşta olan Millett toplumun kadın üzerindeki şiddetine tanıklık etmiştir (Atan, 2015: 16). Millett'in "kadınların özgürlüğü benim yaşamımdır" (Millett, 2018: 3) sözü, kadınların içine hapsedildiği ezilmişliğin karşısındaki özgürlük mücadelesinin nişanesidir.

1970 yılında Millett tarafından kaleme alınan *Cinsel Politika*, cinsiyetler arasındaki bağlantının politik izlerini sürer. Eserde bahsi geçen politika günümüzdeki politika anlamından daha kapsamlı bir bağlamda kullanılmıştır. Burada bahsi geçen politika, bir grubun başka bir grup üstündeki otoritesidir (Millett, 2018: 44-45). Millett'in altını çizmeye çalıştığı temel unsur daha önce de belirttiğimiz patriarkal sistemdir. Millett, erkeğin faydasına kurulmuş olan ataerkil düzenin niteliklerinin kadın tarafından tesis edilmediğini, yaratılan toplumun erkek toplumu olmasından kaynaklı imlenen kadın anlayışının, erkeklerin gereksinimlerini temin etmeye müteveccih olduğu görüşünü belirtmektedir (Millett, 2018: 83-84). Aynı zamanda ataerkil sistemin bir diğer özelliği olan kötülüğün kaynağında kadının bulunuşu olduğu kabulünün de altını çizen Millett, cinsellik ve kadının daima aynı zeminde ilerlediğini erkeğin ise insani niteliklerinin ön plana çıkarıldığını gözler önüne sermiştir (Millett, 2018: 92-93). Kısacası, ataerkil sistemde erkek insan olarak varlık gösterirken, kadın ise bir obje konumuna getirilmiştir. Obye konumuna getirilen kadın, erkekleri hataya sürükleyen bir varlık olarak algılanmıştır. Böylece Kate Millett radikal feminist düşüncesinde öncelikli olanın,

erkeklerin mutluluğunu ve ihtiyaçlarını önceleyen ve bu uğurda ötekileştirilen kadının yer aldığı ataerkil sistemin toplumsal tabu ve ön kabullere dayalı ataerkil sistemin yıkılması ile gerçekleşeceğini gözler önüne sermiştir.

Millett, geleneksel değerler anlayışının onaylanması sonucunda toplumda politik bağlamda erkek otoritesinin oluştuğunu ve cinsiyetler arasında bu türden bir otoriter yapının gelişmesinin çocuk yaşlarda başlatıldığının altını çizer (Millett, 2018: 51). Nitekim cinsel kimliklerin oluşumunda en temel etken dilsel belirlenimlerdir (Millett, 2018: 57). Böylece Millett'in de vurguladığı gibi erken yaşlarda farkında olmadan empoze edilen unsurlar ileri yaşlardaki cinsel kimliklerin oluşmasında ve cinsel kimlikler arasındaki çatışmanın tezahür etmesinde en büyük etkidir.

Radikal feminizmin bir diğer önemli ismi ise Shulamith Firestone olmuştur. Firestone en temelde cinsiyetler arasındaki sınıflaşmayı ele almakta olup bu sorunun birtakım küçük değişimlerle düzelemeyeceğini tarihsel süreçte kadına atfedilen bütün kalıpların yalnızca radikal feminizm ile ortadan kaldırılacağını dile getirmiştir (Firestone, 1993: 13). Böylece radikal feminizmin sorunu kökten çözüleceğine olan inanç Shulamith Firestone tarafından da savunulmuştur.

1.2.3. Kültürel Feminizm

Feminist düşüncenin gelişimi sürecinde vuku bulan bir diğer feminist akım kültürel feminizmdir. Kültürel feminizmin en önemli farkı, cinsiyetler arasındaki benzerlikten ziyade kadının özelliklerine ve sezgilerine yönelmiş olmasıdır. Bu doğrultuda siyasal farklılaşmalardan ziyade kültürel dönüşümü vurgulayan kültürel feminist düşüncenin odağında anaerkilik yer almaktadır (Donovan, 2020: 73-74). Kültürel feministler erkeklerin gücüne dayalı egemenliğindense kadının sağlayacağı uyum ve barışın egemenliğini desteklemektedirler. Nitekim kültürel feministler, sezgiselliğin de bir bilgi metodu oluşunu bu yetinin de kadınlarda bulunduğunu vurgulamaktadırlar.

Margaret Fuller, *Woman in the Nineteenth Century (On Dokuzuncu Yüzyılda Kadın)* başlıklı eserini kaleme alarak kültürel feminizmin kurucusu olmuştur. Fuller nazarında kadınların şekillendirildiği kalıplara uygun yaşamasına gerek yoktur. Kadının tek gereksinimi güçlenme, özgürleşme ve gelişmedir. Böylece en önemlisi kadın özgüveninin geliştirilmesidir (Donovan, 2020: 76). Nitekim Fuller kadının içine düştüğü çaresizlikten kurtuluşunun tek yolunun kendine olan inancının gelişmesi ile mümkün olduğunu

savunmaktadır. Kadınların toplum tarafından kendilerine empoze edilen kalıplardan uzak durmalı, eylemlerinde iç seslerine kulak vermelidir. Kadınların en temelde yapmaları gereken husus, eylemlerini bir erkeğe danışmadan önce kendi özüne dönüp realitedeki mahiyetlerini sorgulayıp bu uğurda kendilerini geliştirerek toplum içerisinde yer almalarıdır (Fuller, 2020: 223). Fuller en temelde bütün sorumluluğu kadının kendi öz bilincine yükleyerek toplumun da bu şekilde gelişeceğine inanmaktadır.

Fuller'ın düşüncelerinin daha ileri boyutunda beliren Elizabeth Cady Stanton ise dini mahalde kadın meselesini ele almaktadır. *The Woman's Bible (Kadının İncili)* başlıklı eseri ile Stanton İncil'i eleştirmektedir. Stanton dini yollar ile kadınların haklarından yoksun bırakıldığını eleştirmektedir. Bu uğurda dinleri kadınları aciz gösterdiği sürece reddeden Stanton özellikle Eski Ahit ve Yeni Ahit'in tarihselliğe uyum sağlayamadığını, ezilen kadının ana rolde bulunduğunu belirtmiştir (Donovan, 2020: 83). Dolayısıyla Stanton, *Kadının İncili*'ni tepki olarak kaleme almıştır.

Margaret Fuller ve Elizabeth Cady Stanton kültürel feminizm ile anaerkil bir toplum inşasını hedeflemişlerdir. Diğer feminist akımlarda özellikle karşımıza çıkan eşitlikçi anlayışı kültürel feministlerde görmek pek mümkün olmamıştır. Diğer akımlar genellikle ataerkil düzeni yıkıp kadın ve erkeğin eşit haklarda olması gerektiğini öne sürerken özellikle kültürel feminizm ile otoriter düzenin inşası tekrar kurulmaya ve otoriteyi kadına bırakmaya yönelik adımlar atılmıştır. Bu durum daha önce de dile getirdiğimiz şu meseleye ışık tutmaktadır; feminizm tanımı tarihin hiçbir sahnesinde aynı kalamamıştır temel gayesi kadının ezilmişliğine çare aramak olsa da kullanılan yöntemler tarihin her döneminde farklılık göstermiştir.

1.2.4. Marksist Feminizm

Marksist feminizm, feminizmin sosyalist bir dalıdır ve kadınların toplumsal eşitsizliğini ekonomik ve sınıfsal faktörlerle açıklamaya çalışır. Marksist feminizm, kadınların toplumdaki ikincil konumlarının, kapitalist ekonomik yapının bir sonucu olduğunu savunur. Bu perspektife göre, kadınların ezilmesi, yalnızca patriyarkal yapılarla değil, aynı zamanda kapitalist sistemin üretim ilişkileri ve iş gücü piyasasıyla da bağlantılıdır.

Marksizm kadın sorunu üzerinde durmasa da feminist teoriyi etkilemiştir (Dikici, 2016: 527). Marksist anlayış, kadına karşı meydana gelen baskının diğer toplumsal baskı biçimleri ile birlikte düşünülmesini sağlayarak sömürünün ayırt edici etmenlerini ortaya çıkarma açısından büyük katkı sağlamıştır (Lonaneeta, 2001: 1409).

Marksist feminizmin zemininde, Marx'ın düşüncelerinin feminizme entegre edilmesiyle ortaya çıkan fikirler yer almakta olup (Topçu, 2019: 798), temel kaynaklarını da Marx'ın düşünceleri oluşturmuştur. Marksist feministler, en büyük desteği İtalya Birleşik Krallık'ta görmüşlerdir (Gardner, 2006: 138). Marksist feministler nezdinde, toplumsal sınıf çatışmanın varlığını sürdürdüğü kapital düzlemde liberal feministlerin öne sürdüğü her alanda eşitlik sağlanması mümkün değildir. Zira kapital sistemin varlığı sınıflaşmayı beraberinde getirmektedir. Sınıflaşmanın yaşandığı sosyal toplumlarda kendi aralarında bir eşitlik ilkesi sağlanamadığından kadın ve erkek arasında da eşitlik sağlanamayacaktır. Sistem içerisinde sömürü varsa eşitliğin zuhur etmesi de mümkün olmayacaktır.

Marksist feministler, kadınların kapital düzenin kurbanları olduğunu vurgulamaktadırlar. Nitekim kadınlar kapital düzende erkekler ile aynı işi yapmalarıyla birlikte düşük ücretler almaya zorlanmışlardır. Dolayısıyla Marksist feministler, eşitliğin sağlanmasının öncelikli olarak yabancılaştırma ve sınıflaşmanın ortadan kalkmasından geçeceğini savunmaktadırlar.

Evelyn Reed, kadınların, kadınlar bağlamında onlara aktarılan her unsurun düşünülmeden kabul etmiş olmalarının bugünkü durumda bulunmalarına sebebiyet verdiğini belirtmiştir (Reed, 1985: 21). Reed, kadının doğa tarafından ötekileştirildiğini savunanlara karşı çıkarak, kadının aşağılanması ve erkeğin yüceltilmesinin doğadan değil, toplumsal sınıflardan kaynaklandığını ileri sürmektedir (Reed, 1985: 31). Reed kadınların evinin dışında bulunan alanlarda yetersiz görülmesinin bilinçli bir şekilde yapıldığını da vurgulamaktadır.

Reed'in görüşlerine oldukça yakın düşünceler ortaya koyan bir diğer Marksist feminist Margaret Benston olmuştur. Benston kadınların tekrar özgürlüklerine kavuşabilmeleri yolunda atacakları en önemli adımın sınıflaşmayı yıkmaları olduğunu vurgulamıştır (Benston, 1969: 2). Benston'un, Reed'den ayrıştığı en önemli nokta ise kadının ev işlerinde ücretlendirmeye tabi tutulmasına ilişkin iddia ettiği düşüncedir (Benston, 1969: 11). Fakat açıkça belirtilmelidir ki bu düşünce kabul edilemez. Nitekim

kadına yüklenen sorumlulukların ücretlendirilerek sömürünün ortadan kaldırılamayacağı açıkça ortadadır. Bu durum toplumsal rollerde kadına belirlenen niteliklerin metalaştırılmasından başka bir amaca hizmet etmemektedir. Kadına atfedilen rollerin belirli bir ücret karşılığında kadına kabul ettirilmesine yol açmaktadır.

1.2.5. Psikanalitik Feminizm

Çalışmamız kapsamında ele alacağımız bir diğer akım ise psikanalitik feminizmdir. Psikanalitik feminizmin ne olduğunun anlaşımına koşulu psikanalizmden geçmektedir. Psikanalizm, insanların eylemlerinin arka planında bulunan birtakım sebepler olduğunu belirten bir öğretilerdir. Böylece insanların yaşamlarında deneyimledikleri, davranışlarına yansımaktadır. Psikanalitik düşünce denilince akla ilk olarak Josef Breuer ve Sigmund Freud gelmektedir. Freud, psikanalizmin kurucusu olarak, zihinsel süreçlerin ve insan eylemlerinin bilinç dışı dürtülerle biçimlendiğini ileri sürmüş ve bu alanda birçok kavram açığa çıkarmıştır.

Psikanalitik feministler Freud'un "Oedipus kompleksi" ve "Elektra kompleksi" üzerine yoğunlaşmışlardır.

Psikanalizm alanında önemli bir isim olan ve kurucusu kabul edilen Sigmund Freud, Yunan tragediyalarından esinlenerek iki önemli kompleksin altını çizer. Bunlardan biri erkek çocuklarını kapsayan Oedipus kompleksi diğeri ise kız çocuklarını içeren Elektra kompleksidir. Psikanalitik kuramcı olan Sigmund Freud, Elektra Kompleksini penisin varlığı ile bağlantı kurarak kız çocuklarında bulunan "penis kıskançlığı" (Freud, 2018: 378) ile ilişkilendirmiştir. Öyle ki Freud bütün insanlarda yalnızca erlik ya da yalnızca dişil özelliklerin bulunmadığını (Freud, 2014: 180) üreme organlarının ise her iki cinste de diğerrinin üreme organının izlerinin bulunduğunu ifade eder (Freud, 2020: 7-9). Her iki cinsiyet için de üreme organlarında belirli izler yakalayan Freud, bu husus çerçevesinde kadın olabilme koşulunun erkeksi cinselliğin bastırılabilmesi ile olanaklı olduğunu dile getirir (Freud, 2020: 123-124). Kız ve erkek çocuk arasında yapılan penisin varlığı meselesi kastrasyona eşdeğer olmaktadır. Kastrasyonda ise çocuksu cinsel teori gündeme gelmektedir (Özmen, 2018). Psikoseksüel gelişim evresine ulaşmış olan kız çocuğu, erkek penisini gördükten sonra bunun kendisinde olmadığını farkına varması ile içine düştüğü kastrasyon karmaşası ile karşı karşıya kalır (Özmen, 2018). Bu minvalde

kız çocuğu üreme organının bu yönde eksik olduğunu düşünerek penis kıskançlığı duyar. Söz konusu penis kıskançlığı ise babasından çocuk dünyaya getirme arzusunu tetiklediği (Donovan, 2020: 183-184) gibi aynı zamanda annesini, kendisini penisten yoksun bıraktığı için suçlar (Özmen, 2018).

Elektra kompleksinin izlerini edebi eserler nezdinde de görebilmekteyiz. Bu hususta çoğu yazar nezdinde Türkiye'nin en önemli romanlarından biri kabul edilen *Aşk-ı Memnu*'ya (Enginün, 2010: 345; Moran, 2010: 109) yansıyan Elektra Kompleksini gözlemleyebilmekteyiz. Halit Ziya Uşaklıgil'in kaleminden çıkan *Aşk-ı Memnu* romanında ana kahraman olan Bihter'in babası Melih Bey'e duyduğu sevgi, annesi Firdevs Hanım'a duyduğu nefret ve kendinden yaşça büyük biri olan Adnan Bey ile evlenmiş olması Elektra Kompleksinin bir türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Kompleksten bağımsız bir şekilde Euripides'in Elektra'sını düşündüğümüz vakit tragedyaya yansıyan Elektra ile Halit Ziya Uşaklıgil'in *Aşk-ı Memnu*'sunda yer alan Bihter arasında da önemli ortak noktalar vardır. Bunlar arasında babaları ile yeteri kadar vakit geçirememiş olmaları, annelerinin ihanetine ve bu ihanete bağlı olarak babalarının ölümüne şahit olmuş olmaları aynı zamanda mutsuz bir evlilik yapmaları gibi birçok önemli noktada buluşmaktadırlar.

Freud, Oedipus kompleksi öncesinde bütün çocuklar anneye düşkünken Oedipus kompleksi ile erkek çocukların annelerinden koptuklarını ve penisinin varlığı ile kendisini bütün kadınlardan üstün görmeye başladığını belirtir. Penisi olan erkek çocuk toplum tarafından saygınlık kazanmıştır. Bu durumda Elektra kompleksi yaşayan kız çocuk penisinin olmaması nedeniyle toplumsal bütünleşmeyi sağlayamamaktadır. Psikanalitik feminizm tam da bu hususlar üzerine yoğunlaşmıştır.

Freud nezdinde insanlarda erkek veya kadın olma gibi bir ayrım bulunmamaktadır. Cinsiyetçilik toplum tarafından aşılannmaktadır. Psikanalist feministler en temelde, toplumsal cinsiyetlerin yıkıldığı bir toplumda herhangi bir cinsiyetin otoritede bulunmasına gerek kalmayacağını öne sürmüşlerdir.

1.2.6. Ekofeminizm

Tarihsel süreç göz önüne alındığında, II. Dünya Savaşı sonrasında yeni bir feminist akımın ortaya çıktığı görülmektedir. Bu dönemde, ekofeminizm, feminizmin içinde

benzetmeye dayalı bir yaklaşım geliştiren önemli bir akım olarak belirginleşmiştir. Ekofeminist literatürde yaygın olarak kabul edilen görüş, Ekofeminizm teriminin ilk kez 1974 yılında Françoise d'Eaubonne'un *Le Feminism ou la Mort* adlı eserinde ortaya atıldığıdır. d'Eaubonne çevre tahribatının kaynağı olarak, erkeklerin egemenliğindeki üretim süreçleri ile kadın cinselliğinden kaynaklanan fazla üretim ve hızlı nüfus artışını işaret etmektedir (Mellor, 1996:149). Buradaki ana sorun, bireysel olarak erkekler değil, ataerkil yapıdır. Ekofeministler, doğa ile kadınların maruz kaldığı baskılar arasında bir paralellik kurarak toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve çevresel sorunlar arasındaki bağlantıları sorgulamışlardır. Bu akım, ekolojik ve toplumsal cinsiyet adaletini bir arada ele alarak her iki alanda da dönüşüm ve eşitlik arayışını savunmuştur. Ekofeminizm, doğa ile insanlar arasındaki ilişkileri yeniden düşünmeyi amaçlarken, aynı zamanda kadınların toplumsal rollerini ve bu rollerin doğayla olan etkileşimini de incelemiştir. Bu bağlamda, ekofeminist düşünce, çevrecilik ve feminizmi kesişen bir noktada birleştirerek, toplumsal yapıları ve çevresel sorunları birbirleriyle ilişkilendiren kapsamlı bir perspektif sunmuştur.

Nüfus sayısındaki artış ile birlikte doğal kaynaklar üzerindeki etki artmıştır. Aynı zamanda sanayileşmenin sebebiyet verdiği kirlilik bütün canlıların yaşamını tehdit etmeye başlamıştır. Bütün bu unsurların sorumlusu olan insan, canlıların yaşamını tehlikeye attığının bilincinde değildir. Ekofeministler insanlık tarafından meydana getirilen çevre kirliliğini kadın sorunu ile birlikte ele almışlardır. Zarar verme, gün yüzüne çıkan baskı ve hükmün erkek elinde olması çevre sorunu ile kadın sorunu arasındaki benzerliğin nişanesi olarak kabul edilmiştir. Bundan ötürü erkeklerin egemenlikte bulunduğu düzenlerde çevre ve kadın aynı zararlar ile karşı karşıya kalmaktadır.

1.2.7. Postyapısalcı Feminizm

Çalışmamız kapsamında postyapısalcı feminizm ve postmodern feminizm önemli bir konumdur. Nitekim postyapısalcı ve postmodern feminizm çalışmamızın son başlığında tekrar gündeme getirilmiş ve daha kapsamlı bir şekilde irdelenmiştir.

Postyapısalcı feminizm, postyapısalcı felsefi düşüncenin kadınların toplumsal eşitlik mücadelesinin, toplumsal mevkisinin ve cinsiyet bağlarının geliştirilmesiyle meydana gelen teorik bir görüştür. Postyapısalcılık, yapısalcılıkla olan ilişkisi ve ayırt

edici özellikleri ile bilinmektedir. Yapısalcılık ve postyapısalcılık arasındaki en önemli ayrım “değişim” meselesi üzerine kuruludur. Nitekim yapısalcılık, toplumsal yapılar, kültür ve dil gibi unsurları, anlamları tahsis eden sabit yapıların varlığına dair bir görüşü kapsarken; postyapısalcılık ise, aksine bütün sabit yapıları sorgular. Postyapısalcılıkta anlamlar sürekli olarak farklılaşmaktadır.

Postyapısalcı feminizm, kimliğin ve toplumsal cinsiyetin birtakım biyolojik veya doğal kaynaklara dayanmadığını belirtir. Postyapısalcı feminizm, feminist görüşe, kadınların cinsiyet kimliklerini, toplumsal rollerini ve eşitsizlikleri çözümüleme şekillerinde önem arz eden katkılarda bulunmuş, feminizmi daha kapsamlı ve eleştirel bir bakış açısı sunmuştur.

Postyapısalcı feminizmin daha iyi anlaşılabilmesi için şu sorulara cevap aranması gerekmektedir: Dil ve anlamın, toplumsal cinsiyetle ilişkisi nedir? Kimlik ve cinsiyetin, sosyal inşası nasıl kurulabilir? Cinsiyet ve güç ilişkisi nedir? Dekonstrüksiyonu feminizm temelinde nasıl ele alabiliriz? Bu soruların cevapları postyapısalcı feminizmin ne olduğunun da cevabıdır. Dolayısıyla bu soruları gündeme getirmemiz ve analiz etmemiz gerekmektedir.

Postyapısalcı feminizm, dilin cinsiyet rollerinin hangi şekillerde oluşturduğunu irdeler. J. Derrida ve M. Foucault gibi postyapısalcı düşünürler, anlamın değişmez olmadığını, dilin devamlı farklılaşan ve çok tabakalı bir yapı olduğunu belirtirler (Derrida, 1999: 50; Foucault, 2001: 70-74). Dolayısıyla, dil yalnızca iletişim vasıtası olmayıp, aynı zamanda toplumsal cinsiyetin oluşmasında da ehemmiyetli bir güçtür.

Postyapısalcı feminizm, kimliklerin doğuştan gelen birtakım sabit niteliklere bağlı olmadığını savunur. Kimliklerin, kültürel, toplumsal ve dilsel şartlarda açığa çıkan değişken yapılara bağlı olduğunun altını çizer. Bu hususta özellikle toplumsal cinsiyetin, sosyal bağlamlarda biçimlenen bir kimlik olduğu ileri sürülür.

Postyapısalcı feminizm, Foucault’nun “güç ilişkileri” konusundaki fikirlerini merkeze alarak “toplumsal cinsiyetin”, toplumsal yapılarla ve güç dinamikleriyle nasıl mümkün olduğunu soruşturmaktadır. Foucault’nun “güç” anlayışına göre, güç salt anlamda denetim ve baskıdan ibaret değildir; aynı zamanda güç, bireyleri şekillendiren,

onlara belirli normları empoze etmeye çalışan ve dayatılan bu normları özümsemesine sebebiyet veren bir yapıdır (Foucault, 1992: 276). Cinsiyetin, toplumsal inşası, güç ilişkilerinin neticesi olarak belirir.

Postyapısalcı feminizm, toplumsal cinsiyetin kültürel ve dilsel unsurlarda biçimlenen değişken yapılar olduğunu savunur. Bu düşünce, geleneksel cinsiyet normlarını sorgulayarak, kadınların kimlik ve toplumsal rollerini nitelendirmelerine katkı sunar.

1.2.8. Postmodern Feminizm

Postmodern feminizm, 1970'lerin sonlarından itibaren gündeme gelen bir feminist düşünce akımıdır. Postyapısalcılıkta olduğu gibi postmodernizmde de modernizmin genel-geçer ve değişmeyen doğrularını sorgulamaktadır (Güç, 2021: 61).

Postmodern feminizm, kadınların “toplumsal cinsiyet kimliklerinin”, deneyimlerinin belirli bir kültür bağlamında biçimlendiğini ileri sürer. Bu görüş, postyapısalcılıkta da karşılaştığımız üzere, cinsiyetlerin toplumsal rollerinin, toplumsal normlar ve dil ile şekillenen ve sabit olmayıp değişken yapılar tarafından tayin edildiğinin altını çizer. Postmodern feminizmin en temelde bulunan savı “Her insan özünü kendisi yaratır yani insan tercihler yaparak ve kararlar vererek bilinç yoluyla kendi bağlantısız kimliğini oluşturana kadar sadece yaşayan bir organizmadan ibarettir” (Demir, 2014: 93).

Postmodern feminizm, klasik feminizmi de eleştirmektedir. Eleştirinin temelinde ise klasik feminizmin içeriğinde bulunan evrensel kadın kimliği yer almaktadır. Postmodern feminizm, kadınların farklı kimliklerini ve kültürel durumlarına bağlı olarak çeşitlenen farklılaşmaların olduğunu savunur (Altuntaş, 2013: 363-364). Feminizmin bu kuramında da toplumsal cinsiyetin olgusunun oluşmasında herhangi bir biyolojik faktörün bulunmadığının altı çizilmektedir. Bununla birlikte, kadınların toplumsal cinsiyetle ilgili deneyimlerinin farklılığını belirtir ve “cinsiyet” kavramının ne “doğal” ne de “evrensel” bir kavram olmadığını ileri sürmektedirler.

Netice itibarıyla postmodern feminizm, toplumsal cinsiyet olgusunun, biyolojik olmadığını, kültürel bir inşaa olduğunu ileri sürerek cinsiyetlere ilişkin savunulan anlayışlarını sorgular. Feminizmin bu kuramı, özellikle deneyimlerin farklılaşmasından

dolayı evrensel bir kadın deneyiminin var olamayacağını altını çizer. Postmodern feminizm, aynı zamanda toplumda vuku bulan toplumsal eşitsizliklerin temelinde toplumsal normların bulunduğunu da belirtmektedir. Bu bakış açısı, feminizmi daha tabakalı bir düşünceye dönüştürmüştür.

1.3. Semavi Dinlerde Kadın Anlayışı

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam, tek tanrılı dinlerdir. Semavi dinler olarak nitelendirilen bu dinler, tarihsel süreçte kadınların toplumdaki konumunu, görevlerini ve haklarını saptayan doktrinler ve gelenekler açığa çıkarmıştır. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da kadının sosyal ve dini yaşamındaki görevleri aynı değildir. Semavi dinlerde karşımıza çıkan kadın anlayışını kavrayabilmek uğruna, adı geçmekte olan bu üç dinin kutsal kaynaklarında kadına atfedilen konumun ne olduğuna, kadının toplumsal hak ve dini görevlerinin neler olduğuna bakmak önem arz etmektedir.

Semavi dinlerde karşımıza çıkan kadın fenomeni, kültürel, dini ve tarihsel koşullar ile belirli bir biçim almıştır. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam, kadınların sosyal yaşamdaki konumlarını ve görevlerini saptayan doktrinler ileri sürmüşlerdir. Fakat, bu doktrinler tarihsel sürece bağlı olarak zamanla patriyarkal (ataerkil) toplumlarca tefsir edilmiş ve kadınların sahip olmaları gereken hakları göz ardı edilmiştir. Bugünkü, kadınların sahip olmaları gereken sosyal ve dini haklarını koruyan feministler, semavi dinlerin doktrinlerini tekrardan yorumlayarak cinsiyetler arasındaki eşitliği savunmaktadır. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam için geçerli olan bu süreç, toplumsal cinsiyet eşitliğini temin edebilmek ve kadınların hak ve özgürlüklerini müdafaa edebilmek amacıyla dikkat çekici bir basamak olarak değerlendirilmektedir.

Çalışmamızın bu bölümünde Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da kadın fenomeninin nasıl şekillendiğini kutsal kaynaklar bağlamında inceleyeceğiz. Bu hususta İslam'da kadın algısını çalışmamızın ikinci bölümünde kapsamlı bir şekilde inceleyeceğimizden dolayı bu bölümde yalnızca ayrıntılarına yer vereceğiz. Her üç dinde de kadın haklarının neler olduğunu ön plana çıkaracağımız gibi toplumsal yaşamında kadının rolünü de irdelleyeceğiz. Böylece semavi dinlerde kadınların dini hak ve toplumsal haklarının hangi konularda farklılaştığını analiz etme imkânımız olacak.

1.3.1. Yahudilikte Kadın Algısı

Yahudilikte kadın anlayışı, tarihsel minvalde olabildiğince karmaşıktır. Kutsal kaynakların tefsirleri, toplumsal normlar, dini adetler ve kültürel değerler aracılığıyla biçimlendirilmiştir. Yahudilikte her ne kadar erkek ve kadının birbirini ikmal ettikleri bir yapıya dayansa da tarihsel süreçte kadınların sosyal yaşamdaki rolleri kısıtlanmıştır. Günümüzde Yahudi feministleri, bu gelenekleri tekrardan gündeme getirmiş ve kadınların sosyal ve dini konumlarında erkekler ile eşit haklara sahip olmaları gerektiği ileri sürülmüştür. Yahudilikte karşımıza çıkan kadın problemini idrak edebilmek maksadıyla, kutsal kaynaklarda kadınların konumu, dini vazifeleri, sosyal yaşamdaki yerleri ve feminist hareketlerin bu hususlardaki tesirlerini irdelemeliyiz.

Yahudiliğin kutsal kaynakları arasında Tanah (Eski Ahit) ve Talmud elzem bir konumdadır (Gürkan, 2010: 550-552). Kutsal olan bu kaynaklarda kadınların konumunun nasıl belirlendiği, kadınların sosyal ve dini görevlerinin hangi bağlamlarda oluşturulduğu, tarihsel minvalde değişmektedir. Dolayısıyla, Tanah (Eski Ahit) ve Talmud kadının konumunu ve tarihsel süreç içerisinde nasıl değişiklikler gösterdiğini irdeleyebiliriz.

Yahudi kutsal kaynağı Tanah olup Eski Ahit'in bir bölümüdür. Tanah'ta kadınların konumunu gösteren birtakım temel pasajlar bulunmaktadır. Ama bu pasajlar genellikle kadının erkekle olan bağlantısını, annelik görevini ve kadının evindeki vazifelerini aktarmaktadır. Kadınlar, Tanah'ta evin vekili ve çocukların bakıcısı olarak aktarılmaktadır. Nitekim her ne kadar bu şekilde kadın evin sahibiymiş gibi anlaşılsa da en temelde ataerkil bir düşünce yapısına olan Yahudilikte aile “betav” olarak adlandırılmaktadır. “Betav” ise “babanın evi” manasına gelmektedir (Basalel, 2001: 44). Evin vekili olarak geçmesinin nedeni ise kadının evin otoritesinden ziyade düzeninden sorumlu olduğundandır.

Tanah'taki en farklı kadın örneği Deborah'dır. Tevrat'ta bahsi geçen kadınların geneli annelik vasfıyla ya da eş vasfıyla geçerken Deborah, bir yandan şair diğer yandan da sahada yer alan savaş komutanıdır (Skidmore- Hess and Skidmore- Hess, 2012: 2-3). Böylece, Deborah (Hakimler 4-5), zamanında İsrail'e önderlik etmiş ve savaşta İsrail

halkını kanalizetmiştir. Deborah gibi nadir istisnalardan biri de Esther olmuştur. Esther, Pers İmparatorluğu'nda itibarlı bir politikacı olarak halkını kurtuluşa erdirmiştir (Esther 2:17). Tanah'ta kadınların bu şekilde liderlik vasıflarına vakıf olabileceklerini gösteren örnekler sayıca azdır ve genel anlamda kadınların sosyal ve dini vazifelerinin geri planına atılmıştır. Tanah'ta kadın algısı bu şekildeyken Yahudi hukukunun temel kaynaklarından biri olan Talmud'da kadın algısının nasıl şekillendiğini ele alabiliriz.

Tanah'tan ziyade Talmud'da kadınların dini ve sosyal hakları kapsamlı bir şekilde aktarılmaktadır. Lâkin belirtmemiz gerekiyor ki Talmud'da da kadınların konumu genel olarak erkeklere oranla daha aşağı bir statüdedir. Talmud, kadınların erkeklerle eşit olmasını sağlamak uğruna pek çok kuralı içermektedir. Bunlara örnek olarak, kadınların dini liderlik vazifesini üstlenmeleri ve toplum içerisinde dua etmesi yasaktır (Berakhot 47b; Kiddushin 81b). Toplum içerisinde dua edilmesi dini bir otoriteyi içerisinde barındırdığından dolayı yalnızca erkeklere yasaklanmamıştır (Berakhot 47b).

Yahudilikte kadın anlayışı, ataerkil bir sistem üzerine kurulmuş olsa da günümüzde Yahudi feministler, kadının dini ve sosyal hayatlarında erkeklerin sahip olduğu haklara erişebilmeleri amacıyla keskin adımlar atmaktadırlar. Yahudi feministler özellikle kadınların sosyal yaşama iştirak edebilmelerini hedeflemiş ve geleneksel Yahudi doktrinlerin tekrardan gözden geçirilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.

1.3.2. Hristiyanlıkta Kadın Algısı

Hristiyanlıkta zamanla oluşan farklı mezhep ve toplumların tesiriyle kadın algısı değişkenlik göstermiştir. Hristiyanlıkta kadın anlayışı başlangıçta eşitlik ilkelerine dayansa da zamanla farklı formlar kazanmıştır. Yahudilikte kadın anlayışı nasıl kutsal metinlerle toplumsal sahaya hizmet etmişse benzer şekilde Hristiyanlıkta da ilk başta önemli olan kutsal kaynak İncil'dir. Dolayısıyla öncelikli olarak kutsal kaynaktan geçen kadın anlayışının ne olduğunu İsa peygamberin kadınlara karşı olan yaklaşımının nasıl olduğunu incelemekle başlayabiliriz.

Hristiyanlık, Yahudiliğin bir devamı olarak ortaya çıkmıştır (Vermes, 2010: 35). Dolayısıyla kadın algısı Hristiyanlıktaki ilk izleri Yahudilikten izler taşır. Fakat,

Hristiyanlık Yahudilikte olduğu gibi kadın ve erkeği keskin sınırlarla ayırmayıp daha eşitlikçi bir tutum sergilemiştir. Peygamber İsa'nın yaşamı ve görüşleri göz önünde bulundurulduğunda, kadınlara karşı daha eşitlikçi bir yaklaşımı olduğu açıkça görülmektedir.

Hiz. İsa nezdinde kadın, erkekle eşittir (Borland, 2017). İncil'e göre, Hiz. İsa, kadının sosyal yaşamındaki konumunu daima sağlamlaştırmak için çabalamıştır. Bu hususta sık sık verilen örnek şu şekildedir; Hiz. İsa, bir kadına, "Senin imanını seni kurtardı; git, barış içinde yaşa!" (Luka 7:50) diyerek kadının dini gücünü takdir etmiştir.

Hristiyanlıkta kadın ve erkeğin eşit olduğu, toplum içerisinde birlikte aktif rol aldıkları tek dönem erken Hristiyanlık dönemi olmuştur. Hristiyanlığın erken dönemlerinde kadınlar erkeklerle birlikte liderliği üstlenmişlerdir. Orta Çağ dönemi ile birlikte ise kadının, erken Hristiyanlık döneminde sahip olduğu haklar ve toplumsal konumu giderek zayıflamıştır. Orta Çağ ile birlikte kadınların kilise ve sosyal hayattaki konumu sarsılmıştır.

Orta Çağ'da kilise babaları ve bazı teologlar, kadınlara ilişkin oldukça olumsuz görüşler geliştirmişlerdir. Bu noktada en belirgin isim St. Augustinus'tur. Augustinus'un kadınlar tasnifi şu şekildedir: "Baştan çıkarıcı olarak kadın, şeytanın kötü emellerinin maşasıdır; eş olarak kadın, ailenin düzen içindeki dinginliğini gözetken kocasının maşasıdır; ve anne olarak kadın, Tanrı'nın yaratıcılığının maşasıdır" (Agonito, 1977: 74).

Orta Çağ'da kadının konumunun giderek gerilemesi ve toplumsal yaşama ilişkin rollerini kaybetmesinin en temel nedeni "ilk günah" metaforu ile ilişkilidir. Bu metafor ile birlikte kadınlar tekrardan evlerine hapsedilmiştir.

Orta Çağ ile birlikte kadınların konumu ikinci sınıfa düşmüştür. Kilise, bu dönemde kadınları itaatkâr bir rolle sınırlamıştır. Kadınların eğitim alması engellenirken azizeler ve rahibeler, manastırlarda dini vazifeleri üstlenmiş ve bu şekilde eğitimlerini alabilmişlerdir.

Orta Çağ'ın ardından Modern dönemde, Hristiyanlıkta kadın algısında gözle görülür değişimler kendini tekrarlamıştır. 19. ve 20. yüzyıllarda kadınlar, sosyal yaşam

içerisinde daha fazla bulunmuş, kilisede sorumluluklar almaya başlamış ve dini görevleri yerine getirmeleri kabul edilmiştir.

Hristiyanlıkta kadın olgusu, zamansallıkla birlikte birtakım farklılaşmalar göstermiştir. Erken dönem Hristiyanlık anlayışında kadınlar, erkeklerle eşit haklara sahip olarak toplumsal yaşamda yer alırken, Orta Çağ'dan itibaren kadınların toplumdan dışlanması, onların toplumsal alanda ötekileştirilmesine neden olmuştur. Modern dönem ile birlikte kadınlar hakları uğruna mücadele vermiş ve ötekileştirilmelerine karşı çıkmışlardır.

Özellikle Yahudilik ve Hristiyanlığın kadın algısında en dikkat çeken unsur kadınların doğurganlık özelliği dışında başka bir toplumsal rolünün olmadığının altının çizilmesidir (Moghissi, 1999: 21). Bu husus da kadınların, toplum tarafından kendilerine dayatılan rollerin dışına çıkmalarının engellenmesine sebebiyet vermiştir. Kadın, kendi kimliğinin dışında bırakılarak, toplumun kendine empoze ettiği rolleri benimseyerek, kendi benliğine yabancılaşmıştır.

1.3.3. İslam'da Kadın Algısı

İslam'da kadın algısı, bir yandan kutsal kaynak olan Kur'an-ı Kerim'in surelerine bir yandan da Hz. Muhammed'in hadislerine dayanan bir yapıdadır. İslamiyet, kadın ve erkek arasında herhangi bir ayrıma başvurmazken toplumsal yapının etkisiyle kadınlar İslam coğrafyalarında ikinci sınıf vatandaş konumuna düşürülmüştür. İslam'daki kadın fenomeni, toplumlar nezdinde açığa çıkan geleneklere göre farklılık göstermiş olsa da en temelde eşitlikçi bir dini öğretiyi ifade eder.

İslam'da en yaygın olan düşünce, Tanrı'nın yarattığı bütün varlıklar eşittir ve Tanrı katında herhangi bir ayrım bulunmamaktadır. Bu düşünce ile cinsiyetler arasındaki eşitsizlik, yaratılış bağlamında olmasa da Tanrı'nın kadın ve erkeğe atfettiği roller farklılık göstermektedir. İslam'da bu durum genellikle biyolojik faktörlerin farklılığı ile ilişkilendirilmektedir.

“İslam ve Feminizm” bölümü ile İslam’da kadın algısını daha detaylı ele alacağız. Lâkin bu bölümü sonlandırmadan evvel, semavi dinlerin genelinde “ilk günah”, “günahkâr kadın” gibi metaforların İslam’da yer almadığının altını çizmemiz gerekmektedir. Yahudilik ve Hristiyanlığın kutsal kaynaklarında yasak meyve olarak geçen meyveyi kadına yılan yedirirken, Âdem’e de kadının (Hz. Havva’nın) yedirdiği aktarılmaktadır (Harman, 2024: 33). Yahudiler ve Hristiyanlar nezdinde kadınların ebedi lanetlerinin kaynağı Hz. Havva’dır. Bu nedenle kadınlar doğum ve regl sancılarına boyun eğmek zorundadırlar (Yıldırım, 2019: 57). Lâkin Kur’an’da ilk günahkâr olarak kadına işaret edilen herhangi bir ayet ya da sure bulunmamaktadır. Kur’an’da şeytanın yalnızca Âdem’ hitap ettiği de şu şekilde belirtilmiştir: “Ey Âdem! Sana ebedîlik ağacını ve eskimeyecek bir saltanatı göstereyim mi?” (Tâhâ 20/120) ayetidir.

2.BÖLÜM

İSLAM VE FEMİNİZM

İnsanlık tarihi boyunca din, toplumsal farklılıklar nedeniyle farklı inanışları içeriğinde barındırarak insan yaşamına nüfuz etmiştir. Bu uğurda birtakım dini inanışlar zamansallık içerisinde kaybolurken bazı dinler ise devamlılığını sürdürmüştür. Günümüzde ise “toplumsal koşullar” ekseninde yeni dini inanışlar vuku bulmaktadır. İnsan eylemlerinin, hayat şekillerinin ve aynı zamanda toplum içerisindeki tavırlarının temel ölçütü olan dinler, genellikle ideolojik bir söyleme dönüşmüştür. En genel manada din, “kutsal fikrine dayalı olan ve müminleri bir sosyo- dinsel topluluk içinde birleştiren bir inançlar, semboller ve pratikler (örneğin ritüeller) kümesidir.” (Marshall, 2009: 156). Böylece din, “iktidar söylemi” rolünü üstlenmiştir.

İslam dininin toplumsal koşullar bağlamında en temelde “ataerkil” bir yapıyı oluşturduğu anlaşılr. Nitekim, toplumsal yaşam içerisinde erkek ve kadına atfedilen vazifeler kutsal kabul edilmiştir. Bu hususu Sancar şu şekilde dile getirmiştir: “İslam ideolojisi cinsiyete dayalı iş bölümünü biyolojik determinizm ile savunan ve bunu daha da ileri götürerek “ilahi yaratılış”a dayandıran bir yaklaşıma sahiptir. Böylece İslam, kadının anne ve eş olarak geleneksel rolünü mutlak, değişmez olarak ele almaktadır.” (Sancar, 2016: 40).

İslamiyet’te kadın ve erkeğin eşitliğinin en keskin şekilde vurgulandığı sure, Azhap Suresi’nin 35. ayeti olmuştur. Bu ayette Tanrı’nın emir ve yasaklarının, kadın ve erkek cinsiyetini ayırt etmeksizin herkes için geçerli olduğunu² bu bağlamda kadın ve erkeğin dini açıdan herhangi bir farkının olmadığı gösterilmiştir.

Dini vazifeleri bakımından kadın ve erkek eşitken toplumsal yaşamda ise birbirlerini tamamlamaktadırlar. Kadın ve erkeğin toplumsal yaşamda birbirlerini tamamladıkları en belirgin nokta ise evlilik kurumudur. Nitekim İslamiyet’te evlilik

² “Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar, mümin erkekler ve mümin kadınlar, taata devam eden erkekler ve taata devam eden kadınlar, doğru erkekler ve doğru kadınlar, sabreden erkekler ve sabreden kadınlar, mütevazi erkekler ve mütevazi kadınlar, sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkekler ve oruç tutan kadınlar, ırzlarını koruyan erkekler ve (ırzlarını) koruyan kadınlar, Allah’ı en çok zikreden erkekler ve zikreden kadınlar var ya; işte Allah bunlar için bir mağfiret ve büyük bir mükafat hazırlamıştır.” (Ahzab Suresi. 35. Ayet.)

kutsal bir kurum olarak karşımıza çıkarken bireylerin bekar kalması hoş karşılanmamaktadır. Evlilik müessesesinin temelinde bulunan “meşru cinsellik” İslami açıdan bireylerin yalnızca “üremeleri” bağlamında değil aynı zamanda haz ve duygusal yücelmeyi de öncelemektedir (İlyasoğlu, 213: 77). Meşru cinsellik, İslam’da kadın ve erkek arasında bir ayrımı açığa çıkarmaktadır. Nitekim Müslüman toplumlarda “Erkeklerin bir nefsi olmasına karşılık, kadınların dokuz nefsi olduğu söylenir.” (Ayesha, 2018: 79).

İslam coğrafyalarında erkeklerin kadından daha üstün olduğu kabul edilmiş ve kadının yaşamı erkeğin otoritesine bırakılmıştır³. Kadınların toplumsal yaşamlarında tek rollerinin annelik olması, miras davalarında kadına daha az pay düşmesi ve şahitlik durumunda iki kadının şahitliğinin geçerli kılınması bu hususlara örnektir. Bu hususların en temelinde “ataerkil” düşünce yapısını benimseyen İslam toplumlarında kadın anlayışının nasıl olduğunu irdelemekte fayda olacaktır.

İslam’da kadın ve İslam toplumlarında kadın anlayışı birbirinden tamamen bağımsız olmamalarına karşılık büyük bir ayrımı da barındırmaktadır. Bir toplumun kadın anlayışının en önemli ölçütünü gelenekler oluşturmaktadır. Gelenekler, kadın için ayrı bir davranış ölçütü belirlemektedir. Gelenekler, toplumların yapılanmalarında vuku bulan yazısız kurallar bütününe verilen bir ad olup, zamansal süreç içerisinde kimi değişimlere uğramıştır. İslam dinini benimseyen toplumlar, geleneklerini “inanış”larına uygun bir biçimde oluşturmuşlardır. Böylece, gelenek ve din bütünleşmiş bir yapıda ilerlemiştir.

Toplum içerisinde kabul edilen inanç ile kadının toplumsal konumu arasında gözle görülen bir ilişki bulunmaktadır. Din, toplumu ne oranda etkiliyorsa, kadının konumunu da o oranda etkilemektedir (Kabaklı, 2003: 42). Bu durumda, kadın ve erkeğin ekonomik özgürlüklerini elde ettikleri hususların eşit olması, kadın ve erkeğin toplumsal statülerinde eşit olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim, önemli karar mekanizmalarında kadınların ikinci planda tutulması, bu konuda verilecek bir örnektir (Kasapoğlu, 1994: 222). Böylece dini inanışlar, toplumların kültürel düzenlemelerinde ve

³ Çalışmamızın “Orta Doğu’da Müslüman Kadın Hareketleri” başlıklı bölümü kapsamında İslam coğrafyasında erkeklerin üstünlüğü ve kadının toplumsal yaşamı bağlamında nasıl bir otorite kurmaya çalıştığını ele aldık.

değer anlayışlarında önemli bir yere sahipken, kadın ve erkeğe biçilen görevler de bu uğurda şekillendirilmiştir.

2.1. Kur'an'da Kadın ve Kadın Haklarının Şekillenışı

İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de kadınlar üzerine birçok ayet bulunmaktadır. “Kadınlar” anlamına gelen “en-Nisa” adında ayrı bir surenin bulunması da bunun en temel örneğidir. “En-Nisa” suresinde yer alan ayetlerde miras dağılımları, aile yaşamının temel şekilleri ve kadın-erkek ilişkileri yer almaktadır. Bu sure ile daha önce hakları görmezden gelinmiş olan kadınların hakları temin edilmiştir.

Kur'an'ın çağrıda bulunduğu insan, Tanrı'nın insanlara hitap ederken cinsiyetler arasında herhangi bir ayırım yapmaksızın her iki cinsiyeti de muhatap aldığı manasına gelmektedir. Kadın hakları meselesi, evrimleşen koşullarla birlikte tarihin birçok döneminde gündeme getirilmiştir. Kur'an'ın yorumlanması, ataerkil düşünce geleneğinin etkisi sonucunda kadının toplumsal konumunun ötekileştirilmesine sebebiyet vermiştir.

Kur'an'da kadın ve erkeğin eşit olduğunu vurgulayan birçok ayet bulunmaktadır. İslam'ın kutsal kitabı olan Kur'an'da, kadın ve erkeğe olan hitap insan (en-Nisâ 4/4; el-Hicr 15/26; en-Nahl 16/4; el-İsrâ 17/13) ya da beşer (Âli-İmrân 3/47; Meryem 19/20; el-Kehf 18/110) şeklindedir. Böylece, Kur'an'ın insanlığa olan hitabının genelinde kadın ve erkek arasında herhangi bir ayırımın yapılmasından söz edilemez. İnsanlığın yaratılışı meselesinde, Kur'an'da herhangi bir cinsiyetin üstünlüğü de dile getirilmemiştir. “Sizi tek bir nefisten yaratan Allah, ondan eşini yaratmış ve ikisinden birçok erkek ve kadın meydana getirmiştir” (en-Nisâ 4/1) ayeti bu hususu destekler niteliktedir.

Cahiliye dönemi kadınların içerisine hapsedildiği olumsuz koşulların yıkılışı, Kur'an'da kadınlara verilen haklar ile sağlanmıştır. Bu hakların en başında ise kadına verilen “yaşama hakkı” ve “ekonomik özgürlüğünü sağlama hakkı” bulunmaktadır. Nisa Suresi'nde geçen, “Erkeklerle kazançlarından bir pay vardır. Kadınlara da kazançlarından bir pay vardır” (en-Nisa 4/32) ayeti, kadına ve erkeğe ekonomik özgürlük tanımaktadır.

Kur'an'da feministler tarafından sıkça eleştirilen ayetler de bulunmaktadır. Bunlardan biri de Nisa Suresi 4/34. ayettir. Ayette şu şekilde geçmektedir: "...Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır. Yalnız, erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır." (en-Nisa 4/34). Ayetin devamı ise şu şekildedir: "Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır. Çünkü Allah, insanlardan kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de erkekler kendi mallarından harcamakta ve ailelerinin geçimini sağlamaktadırlar." (en-Nisa 4/34). Bu ayet örnekleri ile birlikte kadının İslam'daki konumu tarihler boyunca tartışılır hale gelmiştir. Klasik tefsirciler erkeğin kadından daha üstün olduğunu belirtirken, buna karşılık modern yorumcular ve özellikle İslami feministler "derece" kavramı üzerine yoğunlaşmışlardır. Bu ayrımın en iyi örneği ise İslami feminizm ve İslamcı feminizm arasındaki en temel ayrımı yaratmış olmasıdır.

Kadın üzerine ayetleri irdelerken dikkat edilmesi gereken birtakım unsurlar göz ardı edilmemelidir. Bu hususları Kırbaçoğlu şu şekilde maddeleyerek açıklamıştır:

1. Ayetleri kuşatan tarihî ve toplumsal şartları gözönünde bulundurmamak.
2. Kur'an âyetlerinin indiriliş sebeplerini (es- bab-ı nüzülü) dikkate almamak.
3. Kur'an'daki bazı ifadeleri siyak-sibak'ından çıkarmak ve metin içerisinden soyutlayarak ele almak.
4. Birtakım âyetleri tek tek kullanmak, Kur'an'daki kadınlarla ilgili ifadeleri bir bütünlük içerisinde ele almamak (parçacı yaklaşım)
5. Ayetleri daima zahiri, dış anlamıyla anlamak; mecaz, kinaye, teşbih, teşvik ve sakındırma gibi üslub özelliklerini dikkate almamak" (Kırbaçoğlu, 1991: 272).

Bundan hareketle, kadın meselesi Kur'an üzerinde irdelenirken, özellikle bu kıstasların göz önünde bulundurulması, okuma ve yorumlama açısından önem teşkil etmektedir.

Kadın meselesinin Kur'an'a sirayet edişinde birtakım farklı düşünceler gündeme getirilmiştir. Bu hususta en çarpıcı olanlar, İslam inancının kadının sömürülmesine sebebiyet verdiğini ileri süren eleştirmenlerdir. Kadının, İslam dininde sömürüldüğünü ileri süren Necla Arat, *Kadın Sorunu* başlıklı eserinde bu hususu şu şekilde vurgulamıştır:

"...Şimdi alıntılarımıza dayanarak genel bir değerlendirme yapacak olursak, İslamiyet adını verdiğimiz din dizgesi içinde kadın sorunu, kadının özgürlüğü ya da kurtuluşu gibi bir sorun olamayacağı ortaya çıkar. Çünkü, bu dizge içinde kadın, görüldüğü gibi, Tanrı'nın kullarına bir armağanı, bu yüzden de ikinci sınıf bir vatandaşdır. Giderek vatandaş bile olmayıp bir "Meta"dır." (Arat, 1986: 92).

Arat söz konusu olan eserinin devamında şunları da aktarmaktadır:

“İslâm’da kadının ana erdemi itaattir. Başkaldıran kadın şiddetle cezalandırılacaktır. İtaatli, iffetli ve iyi bir meta olan kadın ailede hoş tutulacak, hele doğurganlık oranı yük- sekse belli bir saygı da kazanacaktır. Ama birer değer gibi gösterilen tüm bu olumsuz yanlar, kadının ekonomik ve siyasal köleliğini yok edecek etkenler olamaz. Ekonomik ve siyasal özgürlüğü olmayan kadın ise hiçbir anlamda özgür değildir. Zaten o zamanın kadını eğitim eksikliği yönünden bu durumunun bilincinde olamayacağı gibi dinsel buyrukların tam anlamında egemen oldukları teokratik bir düzen içinde durumun bilincine varsaydı bile bir şey yapamazdı.” (Arat, 1986: 95).

Arat’ın ileri sürdüğü bu hususlar, önemli bir tartışmanın anahtarı niteliğindedir. Nitekim kadın sorunu, İslam meselesi minvalinde de ele alınması gereken önemli bir sorundur. Bu soruna ilişkin tartışmalar, en temelde Kur’an-ı Kerim’in farklı yorumları ile farklı tartışma konularına işaret etmiştir. Nitekim Kur’an-ı Kerim’in yorumcuları ve bu yorumların farklılaşması, kadının toplumsal yaşamını da etkilemiştir.

Kur’an’daki yorumların farklılaşması ve kadın meselesi, tarihsel süreç içinde farklı kültürel, sosyal, politik ve dini bağlamların etkisiyle değişik şekillerde ele alınmıştır. İslam’ın temel metni olan Kur’an, kadının toplumdaki rolü, hakları ve sorumlulukları konusunda çeşitli ayetler sunar. Ancak bu ayetlerin yorumlanması, zaman içinde farklı İslami yorum gelenekler ve modern feminist yaklaşımlar tarafından farklı şekilde yapılmıştır. Bu yorum farklılıkları, kadının toplum içindeki yerini belirlerken, aynı zamanda İslam’ın kadınlara yönelik özgürlük, eşitlik ve adalet perspektifinin nasıl anlaşılacağı konusunda da önemli etkiler yaratmıştır.

Kur’an’da kadın haklarını gündeme getirirken kadına tahsis edilen hakları üç başlık halinde inceleyeceğiz. Bunlar kadınların toplumsal hakları, miras hakları, evlilik ve boşanma haklarıdır. Toplumsal hakları bağlamında ise Kur’an’da kadınlara hak görülen eşitlik hakları, eğitim hakları ve özgürlük haklarını mercek altına alacağız.

2.1.1. Kadınların Toplumsal Hakları

İslam, kadınların erkeklerle eşit olduklarını ve bu bağlamda da haklarının eşit olması gerektiğini savunur. Bu hakların toplumsal yaşamın hemen hemen her alanında bulunmalarının icap ettiğini ileri süren birçok görüş mevcuttur. Lâkin söz konusu hakların toplumsal yapıya yansımaları farklılık göstermektedir. Bu konu çalışmamızın ilerleyen

bölümlerinde inceleneceğinden dolayı bu bölümde yalnızca Kur'an'da kadınlara tanınan hakları irdeleyeceğiz.

Kur'an, kadın ve erkeğin yaratılış bağlamında eşit olduğunu belirtir. Kadın da erkek de Tanrı tarafından yaratılmıştır ve Tanrı katında değerleri aynıdır: “O, sizi bir tek nefisten yaratan Allah'tır. Ondan eşini yaratan ve ikisinden birçok erkek ve kadın yayandır...” (Nisa, 4:1). Ayette geçtiği gibi kadın ve erkeğin yaratılışında biri diğerinden daha üstün kılınmamıştır.

Kur'an, erkekler ve kadınların dünyada iyi ameller işledikleri takdirde, her ikisini de aynı şekilde ödüllendireceğini belirtir. Bu bağlamda herhangi bir ayrımın görülmediği ayette şu şekilde geçmektedir: “Kim bir erkek ya da kadından imanlı olarak iyi bir iş yaparsa, onu güzel bir şekilde yaşatırız. Şüphesiz onların ödülleri, yapmış oldukları işlerin en güzeline göre vereceğiz.” (Nahl, 16:97).

Kadın ve erkeğin Tanrı katında ne yaratılıştan yana ne de ödül ve cezalarından yana bir ayrım yapılmadığını görmekteyiz. Bu Kur'an'ın en temelinde bulunan eşitlikçi anlayışın büyük örneğidir.

Kur'an'da kadınların eğitim almasının gerektiği doğrudan olmasa da dolaylı olarak vurgulanmıştır. Bütün insanların bilgi edinme, eğitim alma hakkı Kur'an'da şu şekilde geçmektedir: “Ona (bilgiyi) öğretmek için, her türlü yolu açan Allah'tır...” (Zumar, 39:9). Bu ayet ile kadının eğitim hakkına ilişkin doğrudan bir vurgu yapılmasa da bilgiyi öğrenmenin bütün insanlar için geçerli olduğu açıktır.

Kur'an, kadınların özgürlüklerini güvence altına almaktadır. Kadınlara atfedilen haklar ile erkeklerle eşit değerlere sahip olduğu anlamına gelir.

2.1.2. Kadınların Miras Hakları ve Ekonomik Bağımsızlıkları

Kur'an, kadınların miras hakkını muhafaza ederken, İslam ise kadınların ekonomik bağımsızlığını muhafaza edebilmektedir. İslam hukukunda özellikle miras hakkının önemi büyüktür. Kur'an'da kadının miras hakkındaki pay meselesi sık sık gündeme getirilirken arka planında yer alan ekonomik bağımsızlık genellikle göz ardı edilmektedir.

Kur'an'da, miras payı tayin edilirken kadınların payına düşen miktarın, erkeklerin payına düşen miktarın yarısı olması göze çarpmaktadır. Bu hususta en belirgin açıklama ise erkeklerin kadınlara oranla daha fazla pay almasının nedeninin, evi geçindirme durumunda erkeklerin daha fazla mali desteğe ihtiyaç duymalarına bağlanmasıdır. Kur'an'da kadınlar evin geçimini sağlama gibi bir yükümlülüğe sahip değilken, erkeklerin yükümlülüklerinden biri de budur.

“Erkekler, kadınlar üzerinde yönetim hakkına sahiptirler, çünkü Allah birini diğerdinden üstün kılmıştır. Ayrıca erkekler, mallarından harcama yaparlar. İşte salih kadınlar, Allah'ın koyduğu sınırları koruyan kadınlardır.” (Nisa, 4:34).

“Eğer ölenin bir kızı varsa, onun payı iki katıdır.” (Nisa, 4:11).

Her iki ayette de kadınlara miras payının neden daha az düştüğü açıklanmaktadır. Zira kadının mirasına düşen payı dilediği gibi kullanması ekonomik özgürlüğüne işaret etmektedir.

Kur'an, aynı zamanda eşlerin sahip olduğu miras haklarını da düzenlemektedir. Bu durum yalnızca evli çiftler için değil boşanmış bireyler için de geçerli olup ayette şu şekilde geçmektedir: “Eğer kadınlar, boşanmışsa ve çocukları varsa, çocuklar için bir pay vardır.” (Nisa, 4:12).

Bu ayet, boşanmış kadının çocukları varsa, miras hakkının nasıl dağıtılacağını belirtir. Eşler arasında miras payı, ölüm veya boşanma durumunda belirli kurallara göre paylaşılır.

2.1.2. Kadınların Evlilik ve Boşanma Hakları

Kur'an'da kadın ve erkeğin evlilik ve boşanma hakları güvence altına alınmıştır. Kutsal kaynakta geçen bu kurallarda kadınlara tanınan haklar arasında rızasına başvurma, evlilik sözleşmesi ve mahr gibi birçok hak bulunmaktadır. Kur'an'da kadınlara tahsis edilen evlilik haklarının ve boşanma haklarının neler olduğunu inceleyelim.

Evlilik meselesi bağlamında en önemli konu kadının rızasının alınmasıdır. Kur'an'da bu durum açıkça belirtilmiştir ve kadının rızası alınmadan evlenilmeyeceğine işaret etmiştir. Bu durum ayette şu şekilde geçmektedir: “Sizinle evlenmeye aday olan kadınların rızasını almak, onlarla evlenmek için gereklidir.” (Nisa, 4:19).

İslam'da evlilikler, sözleşmeye dayalıdır ve söz konusu olan bu sözleşme ile kadının hakları korunmaktadır. İslam'da geçen ve erkeğin kadına mahri, kadının zimmetindedir ve evliliğin sona erme durumunda dahi kadının hakkıdır: “Kadınlar için belirlenen mahr, erkeklerin ödeyeceği bir haktır.” (Nisa, 4:4).

Kur'an'da evlilik sürecinde çiftlerin birbirine karşı birtakım sorumluluklarının bulunduğunu belirtir. Lâkin bu durumda kadınlar şu ayetle erkeklerin himayesindeymiş gibi görünmekte: “Kadınlar, erkeklerinin koruması altındadır. Erkekler, kadınları koruyup kollamaktan sorumludur.” (Nisa, 4:34).

Kur'an'da yer alan evlenme hakkı gibi kadın ve erkeğin boşanma hakkı da bulunmaktadır. Fakat, kadının boşanma hakkında iddet süresi bulunmaktadır. İddet süresinde kadın üç ay boyunca başka bir evlilik yapmadan beklemelidir. Bunun en temel nedeni ise gebelik durumunun söz konusu iddet süresinde belli olacağıdır. “Boşanmış kadınlar, üç ay boyunca evliliklerinden sonra bekleyeceklerdir.” (Talak, 65:4). İddet süresi boyunca erkek, kadının maddi ihtiyaçlarını da karşılamalıdır⁴.

İddet süresinin sona ermesi ile kadının tekrar evlenme hakkı ise şu ayet ile belirlenmiştir: “Eğer boşanmış kadın, evlenmek isterse, onunla evlenebilirsiniz. Ancak iddet süresi boyunca kadına herhangi bir zarar verilmemelidir.” (Talak, 65:2).

Kadınların boşanma haklarını güvence altına alan ayetler şunlardır: “Kadın, kocasının kendisine zarar verdiğini hissediyorsa, boşanmak hakkına sahiptir.” (Nisa, 4:19); “Kadınlar, erkeğin evlilikteki sorumluluklarını yerine getirmediğini hissedersen, onlar da boşanma talep edebilirler.” (Nisa, 4:128).

⁴ Türk Medeni Kanunu'nun “Yoksulluk Nafakası” başlıklı 175.maddesi bu duruma örnektir: “Boşanma yüzünden yoksulluğa düşecek taraf, kusuru daha ağır olmamak koşuluyla geçimi için diğer taraftan mali gücü oranında süresiz olarak nafaka isteyebilir. Nafaka yükümlüsünün kusuru aranmaz.” (TMK m 175).

Son olarak Kur'an, erkeklerin, kadınlara iyi davranması gerektiğini emreder. Kadınların toplumun hiçbir yerinde kötü bir muameleye maruz kalmamaları gerektiği, daima onlara saygı duyulması gerektiği ve haklarının gözetilmesinin gerekliliği belirtilmiştir: “Kadınlara iyi davranmak, onlara saygı göstermek, onların haklarını gözetmek” (Nisa, 4:19).

2.2. Müslüman Kadın Yazarların Feminist Yaklaşımları

Müslüman feminist kadın yazarlar, feminizm ve İslam'ı bir araya getirerek toplumsal cinsiyet eşitliği, kadın hakları ve İslam'da kadının rolü üzerine önemli tartışmalar başlatmışlardır. Bu yazarlar, İslam'ın kadınlara tanıdığı hakları savunurken, geleneksel yorumları sorgulamakta ve İslam'ın özünden yola çıkarak kadınların eşitlik ve özgürlük taleplerini ele almaktadırlar.

İslam, kadının eşit haklar ve özgürlükler için mücadele etmesini teşvik eder; İslami feminizm bu hakları yeniden keşfetmek ve savunmak için bir araçtır. İslami feminizm, İslam'ın temelinde bulunan eşitlikçi doktrinlerin altını çizerken, patriyarkal yapıları ve geleneksel yorumları sorgulamaktadır. Ele alacağımız yazarlar, feminizm ve İslam arasındaki bağlantıları farklı açılardan irdeleyerek kadın hakları ve toplumsal cinsiyet eşitliği meselesinde önemli katkılarda bulunmuşlardır. Düşüncelerini inceleyeceğimiz yazarlar, İslam'ın kadınları daha eşitlikçi bir biçimde konumlandırabileceğini, aynı zamanda kadınların özgürleşmesi için feminist bir bakış açısının nasıl kullanılabileceğini tartışarak, bu konuda önemli bir düşünsel miras bırakmışlardır.

Müslüman kadın yazarların feminist görüşleri bağlamında ele alacağımız ilk isim Fatima Mernissi'dir. Mernissi, İslam'da yer edinen kadın fenomenini cinsiyet rolleri üzerinden ele almaktadır. İslam'da bulunan cinsiyet rollerini saptarken İslam'ın kutsal kitabı olan Kur'an'ı referans almaktadır. Mernissi özellikle Kur'an'da yer alan Nisa 34'ün, kadınları cinsel obje olarak görülmesini ve cinsel eşitsizliğin yalnızca İslam'da yer aldığını ileri süren önyargıları eleştirmektedir. Bu husus kapsamında Mernissi, tek tanrılı bütün dinlerde cinsel eşitsizliğin bulunduğunu vurgulamaktadır. Mernissi bu hususu şu şekilde dile getirmektedir: “Tektanrılı dinlerin temeli olarak cinsel eşitsizliğin, sırf

İslâm’a özgü olmadığı hatırlatılmalıdır. İslâm’ın bu özelliği kaynak ve referans olarak kabul ettiği- iki büyük din olan Hıristiyanlık ve Musevilikte de paylaşılmaktadır. Bu iki din de kadının aşağılanması, ilke düzeyinde, İslâm’da olduğundan çok daha keskindir.” (Mernissi, 2003: 114).

Mernissi, *Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza* başlıklı eserinde kadınların cinsellik konusunda aktiflik ve pasiflik durumunu iki büyük düşünürü karşı karşıya getirerek irdeler. Mernissi, özellikle Batı’da cinsel pasiflik konusunda Freud’un biseksüel kadın anlayışını vurgularken; Doğu’da kadının cinsel aktifliğini Gazali’nin hadisler üzerinde yaptığı incelemeler neticesinde şekillendiğini belirtir (Mernissi, 2003: 41-48). Mernissi’nin bu karşılaştırmalarında ulaşmak istediği en temelde, kadınların, Freud nezdinde cinsel pasifliklerinden dolayı, Gazali nezdinde de cinsel aktifliklerinden dolayı toplumsal düzene zarar verdiklerine ilişkin düşünceleridir (Mernissi, 2003: 51). Nitekim her iki durumda da kadın, sosyal düzeni bozan, cinsel aktiflik ya da pasiflik durumuna göre değerlendirilmeye tabi tutulan ve saldırganlığı cinselliğinden kaynaklanan bir konuma yerleştirilmiştir.

Mernissi “nuşuz” kavramını da gündeme getirmektedir. İslam toplumlarında erkeklerin, kadınlar üzerinde otorite kurmaya çalıştıkları hiyerarşik bir düzen bulunmaktadır. Bu hiyerarşik düzene karşı çıkan kadınlar ise “nuşuz” kavramıyla nitelendirilir. İslam literatüründe “nuşuz”, “kadının kocasına itaatsizliği” olarak tanımlanmaktadır.

Mernissi, İslam toplumlarında kadınların özgürlüğü için “nuşuz”un sık sık gündeme getirildiğini belirtmektedir. Ancak kavram kendi içerisinde başkaldırıyı barındırdığından dolayı daima tepkiyle karşılanmıştır. Mernissi “nuşuz”un en baskın olduğu noktaların genelinde örtünme sorununun olduğuna işaret ederek şu şekilde aktarmıştır: “örtünme meselesini ele aldığımızda, tartıştığımız şey, kadınların bu konuda neler hissettikleri değil, Buhari’nin bu konudaki söyledikleridir, yani hangi erkek otoritenin fikrinin geçerli olduğudur. Kadınların bu konudaki isteklerini ve hisleri ise göz önüne alınmaz.” (Mernissi, 2003: 164-165). Mernissi, İslam tarihinin her döneminde “nuşuz”un bulunduğunu da belirtmiştir.

Müslüman feminist kadın yazarlar, bir yandan İslam'ın kadına takdim ettiği hakları bir yandan da ataerkil sistemi eleştirerek, feminist bir bakış açısıyla İslam'ı yeniden yorumlamışlardır.

2.3. Orta Doğu'da Müslüman Kadın Hareketleri

Orta Doğu'da Müslüman kadın hareketleri, İslam'ın ilk yıllarından günümüze kadar farklı toplumlarda ve toplumsal koşullarda biçimlenmiş ve birçok farklı amaçlara erişebilmek için çaba göstermiştir. Orta Doğu'daki kadın ayaklanmaları, bir yandan geleneksel dini değerlerle etkileşimde bulunurken diğer yandan da Batı'nın feminist düşünceleriyle biçimlenmiştir.

İslami feminist ayaklanmalar, genel manada kadınların dini imtiyazlarını koruyarak kadının toplumsal yaşamdaki rolünü kuvvetlendirmeyi hedeflemiştir. Orta Doğu'da karşılaştığımız kadın hareketleri ile Batı feminizminde gündeme gelen kadın hareketleri birbirini ile karıştırılmamalıdır. Zira Orta Doğu'da meydana gelen İslami feminizm hareketleri, kadınların toplumsal yaşamındaki rolünü de ön plana çıkarmayı vurgularken aynı zamanda dinlerine uygun bir biçimde özgürleşebileceklerini de belirtmektedir.

Bütün toplumlarda kadınların özgürlük mücadelesinin arka planında daima karmaşık süreçler ve birtakım çatışmalar bulunmaktadır. Nitekim, sürekli bir başkaldırı içerisinde olmak ve bu uğurda özellikle sömürgeciliğe karşı durmak zorlu bir süreçtir.

Müslüman ülkelerdeki kadınların başkaldırısı ise, İslami dinamiklere karşı olmayıp meşru hale gelen ataerkil düşünceye karşı olmuştur. 19. yüzyılın ortalarında başlayan Müslüman ülkelerdeki kadın hareketlerinin temelinde, kadın meselesinin artık kadınlar tarafından da dile getirilmesi yer almaktadır. Mutlak ayrımların bir neticeye varamayacağına kanaat getiren kadınlar, İslami feminizm ile yeni bir feminist kuramın ileri sürülmesine katkı sağlamışlardır.

Orta Doğu'da meydana gelen kadın ayaklanmaları, çağdaşlaşma süreci, dinsel-laik yönelimler ve milliyetçi eğilimler arasındaki çatışmalar ile ilişkili olarak aynı siyasi ve tarihsel unsurları ileri sürmektedir. Fakat söz konusu ortak niteliklerin dışında, aynı

zamanda ekonomik, sınıfsal, dilsel, milli, coğrafi, dinsel ve etnik özellikleri bağlamında gerçekleşen kadın protestolarının çeşitli “kadınlık tecrübeleri”ni aksettirdiği de gözden kaçırılmaması gereken bir husustur. Herkes tarafından kabul edilmiş düşüncenin aksine, Orta Doğu homojen toplumsal ve siyasal bir yapıda değildir (Özalpat, 2008: 148). Dolayısıyla, Orta Doğu’da “tektip” bir kadın anlayışı düşünmek, sosyo-ekonomik ve kültürel açıdan farklı nitelikler taşımakta olan kadınların göz ardı edilmesine sebebiyet verecektir (Mohadam, 1993: 10; Al-Ali, 2002: 1-3). Özalpat bu durumu şu şekilde dile getirmiştir: “Kültürel ve sosyal çeşitliliği göz ardı ederek, kadın hareketlerini ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini genellemek, Orta Doğu kelimesinin kendisi gibi yapay olacaktır” (Özalpat, 2008: 148). Özalpat’ın Orta Doğu kavramını yapay olarak nitelendirmesinin nedeni, Laçiner’in de belirttiği üzere, kavramın İngiliz-Amerikan icadı olmasından kaynaklanmaktadır (Laçiner, 2007: 153). Orta Doğu (Middle East) mefhumunun tarihsel sahada ilk kez kullanımının 1902 yılının Eylül ayında Londra’da yayınlanmakta olan *National Review* dergisinde Amerikalı Alfred Thayer Mahan tarafından dile getirildiği ifade edilmektedir (Laçiner, 2007: 154). Dolayısıyla, Orta Doğu’da kadın hareketlerini irdelerken farklılaşmayı görmezden gelmek, yanlış bir okumaya sebebiyet verecektir.

Feminizm mefhumu, İslam coğrafyasında sürekli eleştirilmiştir. Nitekim bunun en temel sebebi, mefhumun batılı bir köke sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla feminizm kavramına daima olumsuz bir bakış açısıyla yaklaşılmıştır. İslami feminizm kavramının kullanılma sebebi ise, söz konusu durumun özelleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu süreç içerisinde, farklı ideolojik niteliklere sahip kimi aktivistler, İslamiyet kaynaklı ve Kur’an-ı Kerim’i temele alan bir toplumsal cinsiyet eşitliği kurmayı amaçlamışlardır.

2.3.1. İran’da Kadın Hareketleri

İran’da 1979 yılında gerçekleşen İslam Devrimi, siyasal düzlemde toplumsal düzlemeye kadar kapsamlı bir sahada şariat kurallarını geçerli kılmıştır. İslam Devrimi ile birlikte İran’da kadın hareketleri açığa çıksa da devrimden önce de İran’da kapsamlı kadın hareketlerinin olduğunu ve ayaklanmaların tarihin eski zamanlarında başladığını görmekteyiz. Bundan mütevellit, İran’daki kadın hareketlerini İslam Devrimi öncesi ve sonrası olarak irdelemekte fayda vardır.

İran’da kadın hareketleri, en genel manada kadınların siyasi hakları talebini içermese de kadınların liderliğinde olan pek çok ayaklanma mevcuttur. Bunlar arasında “Tebriz Kadın Ayaklanması, 1890’daki Tütün Protestoları, 1895’teki gıda kıtlığına yönelik protesto hareketi, 1906 Anayasa Hareketi ve 1979 İslam Devrimi” (Tandoğan, 2021: 210) yer almaktadır. Kadınların hakları uğruna eyleme geçtikleri ilk hareket, 1906 anayasasının ilanı ile gerçekleşmiştir. Nitekim 1906 Anayasası ile kadınların oy kullanma hakları ellerinden alınarak, ilk protestolarının hayata geçirilmesine zemin hazırlamıştır. Siyasi hakları elinden alınan kadınlar, toplumsal sahada ötekileştirilmiştir. Bu minvalde, kadınları eğitim haklarından mahrum bırakılmamak amacıyla “kız okulları” açmışlardır (Jayawardena, 1986: 64). Böylece siyasal ve toplumsal sahada ikinci sınıf vatandaş konumuna düşen kadınlar, başkaldırıları ile eğitim haklarını ellerinde tutmayı başarmışlardır. Yine bu süreç içerisinde kadınların öncülüğünde hayata geçirilen yayınlar ve derneklerle kadınlar özgürlük taleplerini sık sık dile getirmişlerdir.

Kız okulları hayata geçmeden önce, kız çocukları 7 yaşına kadar eğitim alabiliyorlardı. Kızlar, 7 yaşından sonra aile içerisinde ev işlerinde etkin görüldüklerinden okullara gönderilmiyorlardı (Tulunay, 2006: 37). İlk kız okulu, 1917 yılında Sadigeh Dawlatabadi tarafından Isfahan’da açılmış, ardından zorla kapatılmış ve Dawlatabadi üç ay tutuklanmıştır (Moghissi, 1999: 32). Böylece kız okullarına ilişkin proje engellenmiştir.

1910-1930 yılları arasında İran’da yirmiden fazla yayın olmuştur. Bu durum, İran’da kadın hareketlerinin güçlenmesinin bir işaretidir. İran’da ilk kadın dergisi, 1910 yılında Kahal tarafından çıkarılan *Danesh (Bilgi)* olmuştur. İlk kadın dergisinin çıkarılmasından iki yıl sonra, Navabeh Safavi ve Ameer Mozayan-al *Saltaneh Shekoofen (Olgunlaşmak)* ve *Jahan-e Zanan (Kadın Dünyası)* başlıklı dergileri yayımlamışlardır (Tulunay, 2006: 40). Dergiler arasında özellikle *Shekoofen* daha geniş kitlelere hitap etmiş ve okuyucuları reformistlerden avamlara kadar farklılık göstermiştir. *Shekoofen*, özellikle Zerdüş, Ermeni ve Yahudi kadınların, kendi toplumlarında emredilmediği halde İran’da örtünme zorunluluğu üzerine pek çok yazı kaleme almış ve bu meselenin eleştirilerini yapmıştır (Ringer, 2014: 2). Derginin kurucularından biri olan Ameer Mozayan-al *Saltaneh*, ekonomik sebeplerden dolayı 1917 tarihinde dergiyi kapatmak zorunda kalmıştır (Tulunay, 2006: 40). Bu süreçte birçok kadın, İslam düşmanı olarak ilan

edilmiştir. Bunlardan biri de Fakr-Afaq Parsha'dır. *Jahan-e Zanan* dergisi ile İslam düşmanı ilan edilmiş ve birçok yere sürgün edilmiştir (Moghissi, 1999: 32). Böylece kadın haklarını savunan dergiler, ekonomik desteğin sağlanamaması ile kapatılmış ya da kurucuları tutuklanarak dergilerin kapatılmasına yol açılmıştır.

İran'da kadın gazeteleri de bu süreç içerisinde kurulmuştur. Bunlardan biri de 1919 yılında Mohtaram Eskandari başkanlığında kurulan *Nesvan-e Vatankhah-e Iran* (*Yurtsever Kadınlar Derneği/YKD*) olmuştur. *YKD*'nin genel amacı, kadının içine sürüklendiği kötü durumu toplumun dikkatine sunmak, din erbaplarının ve sivil otoritenin saldırılarına başkaldırmak üzerinedir (Tulunay, 2006: 41; Sancar, 2016: 189-190). Mohtaram Eskandari ve takipçileri, din erbaplarının yazdığı kadın özgürlüğüne karşı broşürleri yaktıkları için tutuklanmışlardır (Moghissi, 1999: 34). Bu durum sonucunda gazete yayından kaldırılmıştır.

Bu dönemde kaleme alınan dergi ve gazetelerde, kadınların temel sorunları üzerine durulmuştur. Bunlar arasında erken yaşlarda evlendirilen çocuklar ve örtünmenin zorunluluğu eleştirilmiştir. Bu hususta, kadınların zorunlu örtünmesinin dini emirlerden ziyade “yobaz” düşünce olarak nitelendirilen tutumun baskısının olduğu düşünülmekteydi (Sanasarian, 1982: 41-45). Bundan ötürü, kadınların zorla örtünmesinin nedeni, arkasında dinden bağımsız düşüncelerle kadını baskı altında tutma isteği yatmaktadır.

20. yüzyılda gerçekleşen kadın protestoları, siyasi haklar üzerine değil, daha çok gündelik hayatta karşılaşılan olumsuz durumların aşılması üzerine odaklanmıştır. Bu dönemde kadın hareketleri giderek yavaşlamıştır. Bunun en temel nedeni, Rıza Şah'ın 1932-1941 yılları arasında uyguladığı modernleşme politikasıdır. Bu politika ile kadınların gündelik yaşamında birtakım iyileştirmelerin yapıldığını görmekteyiz. Bahsi geçen iyileştirmelerden belki de en önemlisi, kadınların üniversite eğitimi alma imkanlarının sağlanması ve kamusal alanda çalışma haklarının verilmesidir (Najmabadi, 1991: 54). Bununla birlikte, Rıza Şah döneminin ardından Muhammed Rıza Şah döneminde kadınlara tanınan hakları ve yasal düzenlemeleri irdelemek faydalı olacaktır.

Pehlevi döneminde “Kadınlar için kadınların tam vatandaşlığı ve özgürlüğünün de eşlik ettiği ‘Kadınların Uyanışı’ propagandası ile erkeklerin korumasına hâlâ bağımlı olan

bir modern İranlı kadın profili çizilmiştir” (Amin, 2001: 350). Böylece, Pehlevi döneminde kadınların aile içerisindeki konumlarında değişimler olduğu söylenemez. Kadının giyim ve eğitim alanında batılaşmasına ilişkin düzenlemeler yapılırken, geleneklerini koruması da beklenmiştir. Kadınlara tanınan haklar, özgür karar verme yolunda önemli bir adım olsa da geleneksel düşünce bu süreç içerisinde kadına baskı uygulamaya devam etmiştir. Kamuya açık alanlarda istedikleri kıyafetlerle gezmelerine müsaade edilen kadınların, geleneksel mekanlarda hoş karşılanmaması da bu duruma örnektir (Afary, 2009: 150). Yasal düzenlemelerin yanında, geleneksel kuralların devam etmesi nedeniyle kadınlar, sosyal hayatlarında düzenlemelerin fazla uygulanamamasına neden olmuştur.

Pehlevi döneminde medeni hukuk üzerinde de yapısal düzenlemeler yapılmıştır. Bu amaçla, evlilikler kayıt altına alınarak, “geçici evliliğin ya da diğer adıyla mut’a nikahının (Şiilikte geçerli olan) da önüne geçilmiş oldu” (Esfahani, 2014: 37). Yine evlilik meselesi bağlamında, evlenme yaşı 15’e çıkarılmış ve kadınlara boşanma hakkı tanınmıştır.

1936 yılında, modernleşmeye ayak uydurabilme gayesiyle Rıza Şah tarafından çarşaf yasağı getirilmiştir (Moghissi, 1994: 38-40). Bu yasak iki farklı tepki toplamıştır. Bir kesim, bu durumun kadını özgürleştirme çabasından ziyade, devlet eliyle kadının özgürlüğüne kısıtlama getirildiğini düşünürken, diğer kesim ise bu yasağı olumlu karşılamıştır (Rostami-Pover, 2016: 19). Kadın hakları perspektifinden bakacak olursak, söz konusu çarşaf yasağı, kadının özgür tercihleri konusunda hakkının ihlal edilmesi anlamına gelmektedir. Nitekim bir kadının çarşaf giymeye zorlanması ile başka bir kadının çarşafına yasak getirilmesi, aynı ölçüde yobazlığı içermektedir. Rıza Şah döneminde uygulanan çarşaf giymeme yasağı, Muhammed Rıza Şah döneminde tekrar çarşaf giyme zorunluluğuna dönüşmüştür.

İslam Devrimi öncesi İran’ın durumu bu koşullara sahipken, devrime kadar olan süreçte kadınların özgürlükleri uğruna belirli alanlarda iyileştirmeler yapılmış, bunlara rağmen ancak siyasal, ekonomik ve toplumsal sahalarda kadınların lehine olacak gelişmelerin yaşanmadığı da açıktır. Bundan sonraki süreçte ise 1979 yılında İran’daki kadın hareketlerinin dönüm noktası gerçekleşmiştir. Zira 1979’da İslam Devrimi yaşanmıştır.

İslam Devrimi ile birlikte yürürlüğe giren şeriat rejimi kadınların haklarını aramaları için zemin hazırlamıştır. Devrimden önce kadınlar lehine getirilen tüm haklar kaldırılmıştır. Bunları şu şekilde özetleyebiliriz: 1967 tarihli Aile Koruma Yasası (kadınların bu yasa ile evlilik yaşlarının yükseltilmesi, boşanma haklarının verilmesi ve çok eşliliğin yasaklanması) ve 1973 tarihli yasanın kaldırılması, kadınların çalışma alanlarının kısıtlanması, bu noktada birçok mesleğin yasaklanması (Moghadan, 2002), yalnızca eşlerinin izinlerine bağlı bırakılması, kürtaj ve doğum kontrolünün yasaklanması, kadınların eğitim ve seyahat haklarının akraba onayına bırakılması (Rostami-Povey, 2010: 64-69) vb. Böylece, kadınların İslam Devrimi öncesi haklarına sahip olmak için gösterdikleri tüm çabalar, erkek otoritesine yenik düşmüştür.

Kadınların siyasal hakları, yeni yönetim anayasası olan İslam Anayasası ile 1979'dan bu yana engellenmiştir. Cumhurbaşkanlarının erkek olacağı ve mecliste kadın sayısının sınırlı tutulacağı, yeni anayasanın önemli maddelerindendir (Afshar, 1996: 129). Yeni rejimin bu uygulamaları, kadın hareketlerinin gerçekleşmesine adım adım zemin hazırlamıştır.

Mart 1979 tarihinde, yeni rejime yönelik ilk protesto gerçekleşmiştir. Bu protesto, İslam Devrimi sonrası yapılan ilk kadın ayaklanması olup, yalnızca kadınlardan oluşmamış, aynı zamanda laik düşüncüyü, sol görüşü ve liberalizmi destekleyen erkekler de katılım göstermiştir (Mojab, 2001: 132). Yeni rejimde, kadın hakları, İslam Devrimi öncesinde olduğu gibi, öncelikle dergi ve gazete yazıları ile topluma duyurulmuştur. Bu süreçte, *Farzāneh (Bilge)*, *Payām-e Hājar (Hacer'in Mesajı)*, *Zanān (Kadınlar)* (Mojab, 2001: 133), *Neda (Çağrı)*, *Hoghogh-e Zanān (Kadın Hakları)*, *Payam-e Zan (Kadının Haberi)* başlıklı dergiler ile hükümete yöneltilen eleştiriler dile getirilmiştir (Tandoğan, 2021: 217).

20. yüzyılda kadınların, görüşlerindeki farklılıklara rağmen kadın hakları mücadelesinde, birlikte hareket ettikleri görülmektedir (Kian, 1997: 91). Kadınların kendi hakları uğruna kollektif olarak biraraya gelmeleri, yeni rejim içerisinde reform hareketlerini açığa çıkarmış ve 20. yüzyılın sonlarına doğru reform hareketini başlatmıştır. Böylece reformun başlamasında önemli bir konumda bulunan kadınlara bazı haklar tanınmıştır. Bu süreç içerisinde 90'lı yıllarda kadınlara boşanma hakkı, çocuklarının velayetine sahip olabilmek hakkı ve bazı işlerde çalışabilme hakkı yeniden

verilmiş (Tulunay, 2006: 63), devrimin öncüsü ve İran'ın en üst düzey mercisi olarak kabul edilen Ayetullah Humeyni, 1994 yılında gerçekleştirdiği bir konuşmasında kadın ve erkeğin politik, kamusal ve eğitim sahalarında eşit olduğunu vurgulamıştır (Afshar, 1998: 120). Ancak kadınlara vaat edilen bu söylemlerin hiçbiri gerçekleşmemiş (Tandoğan, 2021: 218) ve yalnızca yönetime karşı meydana gelen tepkileri susturma girişimi olduğu rahatlıkla söylenebilir.

İran'da gerçekleşen kadın hareketleri, feminist çağrıları bünyesinde her ne kadar barındırsa da en temelde İslam ve feminizmin birlikteliği Mısır'da gerçekleşen kadın hareketleri ile şekillenmiştir. Dolayısıyla Mısır'da kadın hareketlerinin başlamasında etkili olan faktörleri incelememiz yerinde olacaktır.

2.3.2. Mısır'da Kadın Hareketleri

Mısır'da, İsmail Paşa ile Mehmet Ali Paşa'nın kültürel ve sosyal yenilikleri, kadın hareketlerinin baş göstermesine zemin hazırlamıştır. Mehmet Ali Paşa ve İsmail Paşa'nın ortak yaptığı en büyük reform hareketi eğitim alanında gerçekleşmiş ve her iki Mısır valisi de Fransız eğitim sistemini Mısır'a uyarlamıştır. İlk kez Batılı düşünceye bu dönemlerde temas edilmiştir.

İsmail Paşa, 1873 yılında hedeflerinin gerçekleşebilmesinin tek yolunun kadın ve erkek eşitliğinin sağlanmasıyla mümkün olacağını bilincinde olarak Kahire'de ilk kız okulunu açmıştır. İki yıl içerisinde kız okulundaki öğrenci sayısı 298'e ulaşmıştır (Bohdanowicz, 1951: 26; Doi, 1990: 170). Böylelikle, Mehmet Ali Paşa ve İsmail Paşa'nın özellikle eğitim alanında açtıkları bu yol ile Mısır'da önemli sosyal ve kültürel reformlar gerçekleştirilmiştir. Mehmet Ali Paşa ve İsmail Paşa, kendilerinden sonraki dönemleri de ciddi oranda etkileyerek Mısır'da modernizme dayalı yeni reformlara adım atılmasını sağlamıştır.

Mısır'ın 19. yüzyıldaki reformist çabaları, düşünsel alanda da etkili olmuştur. Özellikle İslami modernizmin kurucusu olarak takdim edilen Cemaleddin Afgani (Özalpat, 2008: 149), Mısır feminizminin ideolojik ve entelektüel temellerini atmıştır.

Cemaleddin Afgani'nin takipçileri, sosyal devrimin yalnızca kadınların özgürleşmesinin sağlanması ile gerçekleşebileceğini öngörmüşlerdir (Doi, 1990: 171).

Mısırlı avukat Kasım Emin, 1899 yılında *Tahrir'ül Mere* (Kadınların Özgürleşmesi) başlıklı kitabını kaleme almıştır. Emin, bu eseri ile bütün İslam coğrafyasına ışık tutmayı amaçlamıştır (Bešli, 2018: 68). Emin, bahsi geçen eseri ile kadınların özgürlüğe kavuşmasıyla Mısır'ın da özgürlüğe erişeceğini belirtmiştir.

Emin, kadınların konumu ile toplumun konumunun ilişkili olduğunu, kadınları örtünmeye zorlamanın ve toplumsal yaşamdan koparılmasının İslamiyet'e uygun olmadığını dile getirmiştir (Abisaab and Abisaab, 2000; Qayyum, 1973: 61-62; Bohdanowicz, 1951: 26). Kasım Emin, 1900 yılında *Yeni Kadın* başlıklı daha radikal bir eser yayımlamıştır. Emin, bahsedilen eserinde, kadınların kendilerini kısıtlayan her türlü engelden kurtulmaları gerektiğini vurgulamış ve bunun ilk adımının çarşaflarını yırtıp atmak olduğuna dikkat çekmiştir (Özalpat, 2008: 150). Bu durumun benzerini daha sonraki yıllarda (1936 yılında) İran'da Rıza Şah'ın reformunda da görmüştük. Öyle ki, her iki tutumda da kadınların özgürleşme koşulunun, özgür seçimine engel olduğunu belirtebiliriz. Nitekim kadınların özgürleşmesi için bir kıyafeti giymeye ya da giymemeye zorlanması, özgürleşmelerinin önünde başlıca bir engel teşkil etmektedir.

16 Mart 1919 tarihinde Mısırlı kadınlar, İngiliz işgaline karşı direnen ve milli egemenlik ile hürriyetini arzulayan topluluklara katılarak ilk defa kamusal eylemlerde yer almışlardır. Sınıf farklılaşmasına rağmen üst, orta ve alt sınıftaki kadınlar, kendi imkanları dahilinde birlikte mücadele etmişlerdir. Yine bu süreçte, İngiliz işgaline son vermeyi amaçlayan milli hürriyet sürecinde kadınlar ve erkekler birlikte hareket etmişlerdir. Mısır genelinde ise kadınlar, sistemli bir şekilde tekrar ötekileştirilmişlerdir (Özalpat, 2008: 151). Kadınların, milli mücadele sonrası gerçekleştirilen ilk parlamento açılışına katılmaları engellenmiştir. Mısır'ın 1923 Anayasası, bütün insanların eşitliğini vurgulamış olmasına rağmen, seçme ve seçilme hakkı kadınlara tanınmamıştır. Bu önemli dönemde, kadınlar kendi bağımsızlıklarını kurma girişiminde bulunmuşlardır. Mayıs 1923'te Roma'da meydana gelen "Uluslararası Kadın Oy Hakkı Birliği"ne Hüda Şaaravi ve bazı kadın üyeleri ile birlikte *Mısır Kadınlar Birliği*'ni kurmuşlardır (Minces, 1992: 95; Talhami, 1996: 80; Bohdanowicz, 1951: 28). Mısır feminist hareketlerinin öncüsü

olan Hda Œaaravi'nin feminist faaliyetlerini incelemek, çalışmamızın bu bölümüne kapsamlı bir ışık tutacaktır.

Hda Œaaravi'nin öncülüğünde kurulan *el-ittihâdu'n-nisâiyyu'l-Mışrîyyu* (*Mısır Feminist Birliğı - EFU*), kız çocuklarının eğıtim alabilmesi amacıyla 1910 yılında bir okul açmıştır. Meslek eğıtimi verilen bu okullarda kız çocukları, öğretmenlik, hemşirelik ve ebelik gibi eğıtimler almıştır. Kadınların sahip olması gereken hakların bilincine varılması amacıyla bu dönemde açık hava toplantıları düzenlenmiştir (Sari, 2020: 11). Bu yıllar içerisinde alınan en önemli kararlardan biri de evlilik yaşında yapılması gereken iyileştirme çabaları olmuş ve evlilik yaşı yükseltilmiştir.

Bilginin g olduğı düşüncesine sahip olan Hda Œaaravi, kadınların daha fazla eğıtim hakkına sahip olabilmeleri uğruna çalışmalarını sürdürmeye devam etmiştir. Bu düşüncenin geliştirilmesiyle, ilk kez 1930 yılında üniversitelere kız öğrenciler kabul edilmiştir.

EFU sayesinde birçok kadın, hak ve özgürlüklerinin bilincine varmıştır. Öyle ki, Mısır feminizminin önemli isimlerinden biri olan Zeyneb Gazali, lise dönemindeyken Mısır Feminist Birliğı'ne katılmış, ancak fikir ayrılıkları nedeniyle daha sonraki yıllarda *Müslüman Kadınlar Birliğı*'ni kurmuştur (Gazali, 2001: 21; el-Sharmani, 2014: 89). Bu fikir ayrışmasının en önemli sebebi, Hda Œaaravi'nin peeye karşı olması, Zeyneb Gazali'nin ise peeyi savunmasıdır. Bu durum, dini kesimler tarafından eleştirilere maruz kalmalarına yol açmıştır (Sari, 2022: 11).

1924 yılında Mısır Parlamentosu'nun açılış töreninde Hda Œaaravi, kadın hakları doğrultusunda bir eylem düzenlemiş ve düzenlenen eylemde Mısır Feminist Birliğı yelerinden reformlar yapmalarını talep etmiştir. Kadınların geneli oy hakkı talep ederken, Hda Œaaravi daha kapsamlı düşünmekteydi. Bu uğurda Hda Œaaravi, genel anlamda refah, eğıtim ve siyasi meseleler bağlamında mücadelesini sürdürmeye devam etmiştir. Mısır Feminist Birliğı'nin süren hak arayışları neticesinde, evlilik yaşı onaltıya yükseltilmiştir. Bu durum, dönemin koşulları göz önüne alındığında, kadınların mücadelelerinin en büyük başarısı olmuştur (Sari, 2022: 11). Birliğin abaları sonuçsuz kalmayarak, kadınların eğıtimleri için ilk ortaöğretim kurumu 1927'de açılmış, kadınların kamu sektöründe çalışma olanakları ise 1933'te hayata geçirilmiştir.

7 Şubat 1924 tarihinde kurulan Türk Kadınlar Birliği, 18-24 Nisan 1935 tarihlerinde İstanbul'da 12. Uluslararası Kadın Kongresi'ni gerçekleştirmiş, 39 ülkeden gelen temsilcilere ev sahipliği yapmıştır. 12. Uluslararası Kadın Kongresi'ne Mısır'dan katılan heyet başkanı Hüda Şaaravi olmuştur. Gerçekleşen kongreye katılım sağlayanları, daha sonra Mustafa Kemal Atatürk Ankara'ya davet ederek, ülkelerine hizmet eden ve kadın haklarını savunan temsilcilere teşekkür etmiştir. Temsilciler, kısaca kendilerini takdim ettikten sonra, sıra Hüda Şaaravi'ye gelince, konuşmasını Türkçe gerçekleştirmiş ve bu minvalde Atatürk'e Türkiye'de gerçekleştirdiği kadın hakları mücadelesinin bütün İslam coğrafyalarını derinden etkilediğini ve onlara öncülük ettiğini belirterek teşekkürlerini dile getirmiştir: “Türkler size ‘Atatürk’, yani Türklerin babası dediler, ancak ben size ‘Ata Şark’, yani ‘Şarkın Babası’ demek istiyorum” (Şa‘râvî, 2012: 325; aktaran Sari, 2022: 14).

Hüda Şaaravi, Mısır feminizminin öncü ismi olsa da göz ardı edilemeyecek bir diğer önemli Mısır feminizmi öncüsü Zeyneb Gazali'dir. Dolayısıyla Zeyneb Gazali'nin, Mısır kadın hareketlerini hangi noktalarda etkilediğini ele almak gerekir.

Zeyneb Gazali, Müslüman kadınların hareketlerine İslami bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Gazali, İslam'ı daha geniş kesimlere yaymak ve kadın sahabelerin kadınlar tarafından örnek alınması gerektiğini savunarak gezgin bir hayat yaşamıştır. Feminizmin sağlanmasının gerekçesini İslam'da gören Gazali, bu uğurda pek çok çalışma kaleme almıştır. Gazali'ye göre, bir kadının hakları ancak İslamiyet neticesinde takdim edilebilir ve İslamiyet ile kadının toplumdan ötekileştirilmesi düzenlenebilir. Bu düşüncenin kuramcılarından biri kabul edilen Seyyid Kutub, kadın ve erkek eşitliğinin Kur'an kaynaklı açıklanabileceğine inanmış ve bu süreçte Zeyneb Gazali'ye büyük destek vermiştir (Lewis, 2007: 12). Gazali yıllarca çeşitli işkencelere maruz kalmış, cezaevine atılmış ve pek çok şiddete uğramıştır; ancak çalışmalarına devam etmiş ve düşüncelerinden hiçbir zaman vazgeçmemiştir.

Mısır kadın hareketlerinin iki farklı aşaması bulunmaktadır. Bu aşamaların ilki, 19. yüzyılın sonlarına tekabül etmektedir. Bu dönemde erkekler feminizmin ne olduğundan habersizdir. Buna karşılık, kadınlar toplumsal cinsiyet ayrımının farkında olup hak arayışlarının bilincindedir. Kadınlar, gelenek adı altında bir kamuflaja bağlı kalmadan sosyal yaşamlarını kamusal alana doğru yavaş yavaş ilerletmek için adımlar atmıştır.

İkinci aşama ise 1923 tarihinden günümüze kadar olan süreci kapsamaktadır. Feminist tutumlar artık düşüncelerden ziyade bu aşamada eylemlere dönüşmüş, kadınlar seslerini duyurabilmek amacıyla protestolar gerçekleştirmiştir. 1923 tarihinden itibaren Mısırlı kadınlar feminizm kavramını gündeme getirmiş ve özgürlük arayışında olan kendilerini feminist olarak tanıtmışlardır (Badran, 2009: 2). Mısırlı İslami feministlerin bu aşamada en temel düsturları, ülkenin savunulmasında liderlik eden kadınların politika önünde de özgürlüklerinin ve haklarının sağlanması olmuştur.

Netice itibariyle Müslüman kadın hareketlerinin temelinde sahip olmayı talep ettikleri haklarının peşinden koşan ve bu uğurda çabalayan kadınların başkaldırmasıyla şekillenmiştir. Müslüman kadın hareketleri İslami feminizmin açığa çıkmasının en belirleyici faktördür. Nitekim kadınların sahip oldukları hakları İslam'ın eşitlikçi mesajlarına uygun bir şekilde talep etmeleri İslami feminizmin en temel örneklerini sunmaktadır.

Orta Doğu'da meydana gelen kadın hareketleri, kimi engellerle karşı karşıya kalmış olsa da kadınların birlik olması meselesi bağlamında önemli adımlar atmıştır. Aynı zamanda kadınlar, karşısına çıkan zorlukları aşabilmek uğruna güçlü bir direnişi gözler önüne sermişlerdir.

Orta Doğu'da gerçekleşen kadın hareketlerinde Mısır'ın önemi büyüktür. Nitekim, Mısır bu hareketlerde öncü bir rol üstlenmiştir. Feminizm olgusunun İslam coğrafyalarında sürekli eleştirilmesinin temel sebebi, bu kavramın Batılı bir düşünce olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, feminizm kavramına genellikle olumsuz bir bakış açısı ile yaklaşılmıştır. İslami feminizm kavramının kullanılma sebebi ise bu durumun özelleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu süreç içerisinde, farklı ideolojik niteliklere sahip bazı aktivistler, İslamiyet ve Kur'an'ı Kerim temelli bir toplumsal cinsiyet eşitliği kurmayı amaçlamışlardır. Bu durumun en belirgin örneklerini ise Mısır vermiştir. Özellikle bu düşüncenin en öne çıkan savunucusu Zeyneb Gazali olmuştur. Gazali, feminizmi İslami bir pencereden inceleyip, Kur'an'ı Kerim'i de bu açıdan ele alarak yeniden yorumlamıştır.

2.4. İslami Feminizm ve İslamcı Feminizm Arasındaki Ayrım

İslami feminizm ve İslamcı feminizm kavramları günümüzde sık sık birbirine karıştırılmaktadır. Aralarında oldukça önemli farklar bulunan bu iki kavram, özellikle İslam'ın yorumlanması ve feminist kuramların gerçekleştirilişi gibi konularda birbirinden tamamen farklılaşmaktadır. Çalışmamızın bu bölümü kapsamında, İslami feminizm ile İslamcı feminizm arasındaki farkları detaylı bir şekilde inceleyeceğiz. Öncelikli olarak İslami feminizmin ne olduğunu daha sonra İslamcı feminizmin ne olduğunu ele alacağız. Akabinde elde ettiğimiz sonuçlar ile İslami feminizm ve İslamcı feminizmin farklarını gözler önüne sereceğiz.

İslam ve İslamcılık kavramlarının çoğu zaman birbirinin yerine kullanılması anlam karmaşasına yol açmaktadır. Nitekim her iki kavramın içerisinde bulunan anlam bütünlüğü birbirinden farklıdır. John Esposito, İslami ve İslamcı kavramları arasındaki ayrımı keskin bir şekilde çizen isimlerden biridir. Esposito, İslam ve İslamcılık arasındaki kavramsal ayrım üzerinde uzun süreli akademik çalışmalar yapmış bir isimdir. Esposito, bu iki kavramın genellikle birbirinden karıştırıldığını ve bu karışıklığın İslam dünyasında ve Batı'daki İslam algılarında önemli yanlış anlamalara yol açtığını vurgulamaktadır. İslam, temel olarak bir inanç sistemi iken, İslamcılık, bu inançların toplumsal, kültürel ve siyasal alanda uygulanmasını hedefleyen bir ideolojik harekettir.

Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* adlı kitabında, Batı'daki bazı çevrelerin İslamcılığı, şiddet ve terörle ilişkilendirmesini eleştirirken, bu hareketlerin genellikle Batı'dan bağımsız bir modernleşme arayışında olduklarına dikkat çeker (Esposito, 1992: 102). İslamcılık, Batı'daki sekülerleşme ve kapitalizm karşısında, kendi kültürel ve dini kimliğini koruyarak alternatif bir modernleşme modelini ortaya koyma çabasıdır. Esposito, İslamcılığın bu bağlamda sadece dini bir geri dönüş hareketi olmadığını, aynı zamanda sosyo-politik bir proje olduğunu savunur (Esposito, 1992: 108). Esposito, İslamcılığın, Batı'daki sekülerleşme ve modernleşme süreçlerine karşı bir tepki olarak doğduğunu ifade ederken, özellikle 20. yüzyılın ortalarından sonra İslamcılığın yalnızca bir dini hareket değil, aynı zamanda dini temellere dayanan siyasi ideoloji olarak şekillendiğini belirtmiştir (Esposito, 1999: 210). Bu bağlamda, Esposito, İslamcılığın siyasal bağlamda, “İslam devleti” veya “İslam hukuku” gibi kavramlarla bir siyasi düzen kurma amacını güttüğünü vurgular (Esposito, 1999: 215). Esposito,

İslamcılığın, toplumsal yapıyı dönüştürme sürecinde, özellikle kadın hakları, eğitim ve kültürel değerler gibi önemli toplumsal konularda büyük bir etkiye sahip olduğunu belirtir. En genel anlamda kadın hakları, demokrasi ve insan hakları gibi konularda İslamcı hareketlerin farklı yorumları, Esposito nezdinde İslamcılığın toplumsal düzeydeki etkilerini gösterir (Esposito, 2003: 156). Esposito, İslamcılığın, toplumların kültürel yapılarında ve bireylerin yaşam biçimlerinde önemli değişimlere yol açtığını ve bu değişimlerin sadece Batı'nın seküler ideolojilerine karşı bir tepki değil, aynı zamanda kendi İslami kimliğini muhafaza etme çabası olduğunu ifade eder (Esposito, 2003: 159).

Esposito, "İslami" kavramının, dinin manevi yönünü, inançları ve ahlaki değerleri ifade ettiğinin altını çizerken; "İslamcı" teriminin, dinin toplumsal, siyasi ve kültürel düzeyde aktif olarak savunulması gerektiğini ileri süren bir ideolojiyi ifade ettiğini belirtir. Bu kavramlar arasındaki ayrım feminizm temelinde de farklılıklar göstermiştir.

İslami feminizm, kadın haklarını savunurken, İslam'ı referans noktası olarak kullanarak, kadınların toplumsal, dini ve kültürel haklarını temellendiren bir düşünsel harekettir. İslami feminizm, özellikle İslam'ın özünden yola çıkarak kadınların eşitlik, özgürlük ve adalet taleplerini meşrulaştırmaya çalışır. Bu akım, İslam'a dayalı bir feminizm anlayışıdır ve geleneksel İslam yorumlarının kadınları dışlayan, ikinci sınıf vatandaş olarak gören yaklaşımlarına karşı çıkar.

İslami feminizm, İslam'ın kadına ilişkin öne sürülen düşüncelerin tekrardan ele alınması gerektiğini vurgular. İslami feminizm, geleneksel ve ataerkil düşüncüyü benimseyen yorumcuların kadınları ötekileştirecek yorumlar yaptığını ve bu nedenle İslam'ın eşitlikçi düşünce yapısının yok sayıldığına dikkat çekmektedirler (Seedat, 2013: 27). İslami feministlerin en temeldeki amacı kadınların haklarının Kur'an'da geçtiği gibi kadınlara teslim edilmesi ve İslam'ın kadınlara tanıdığı hakların farklı yorumlar ile çürütülmemesidir.

İslami feminizm kadınların dini haklarını savunduğu gibi aynı zamanda toplumsal haklarını da savunmaktadır. Toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanmasını, kadınların toplumsal rollerinin keskin sınırlar ile ayrılması gerektiğini, kadınların eğitim ve sosyal haklarının verilmesi gerektiğini savunmaktadır. İslami feministler, feminizmin Batılı bir kavram olmasından ziyade kadınların İslam'da uygun görünmekte olan haklarının teslim

edilmesi üzerine durmaktadırlar. İslami feminizm en genel manasıyla, Müslüman kadınların haklarını dini düşüncelerinden kopmayacak şekilde elde edebilmeleridir.

İslami feminizm bu şekildeyken İslamcı feminizm, genellikle siyasal seviyedeki İslamcı eylemlerle ilgili bir bakış açısıdır. İslamcı feminizm, en genel anlamda şeriat ile ilgili olup, kadınların İslam toplumundaki toplumsal eşitliklerini ve vazifelerini İslamin siyasal kurallarından ayrı gerçekleştirmemektedir.

İslamcı feminizm, büyük çoğunlukla İslamcı eylemlerin siyasal İslamcılık görüşüyle ilgilidir. İslamcı feministler, siyasal İslam'da kadın haklarının hangi bağlamlarda gerçekleştirilebileceğini soruşturmaktadır. Bu minvalde İslamcı feministler siyasal bağlamda kadınların hangi koşullarda eşit olabileceğini soruşturmaktadır.

İslamcı feminizm, kadınların sosyal yaşamında belirli roller üstlenmesini savunur. Bu roller, çoğunlukla, annelik, eşlik gibi rolleri kapsamaktadır. İslamcı feministler, seküler feminizm ve Batı feminizminin İslam'a ters olduğunu belirterek sadece İslam'ın "siyasal" temelleri ile kadın haklarının savunulması gerektiğini belirtirler. Bu uğurda İslami feminizm ve İslamcı feminizm arasındaki en temel fark belirginleşmektedir. Zira İslami feminizm, İslam'ın kadına takdim ettiği hakları Batılı kadın hareketleriyle uyumlu bir şekilde yorumlarken, İslamcı feminizm siyasal bir temelde olup Batı feminizmini reddetmektedir.

İslamcı feministlerin en temeldeki gayeleri kadınların haklarını şeriat yoluyla sağlamaktır. Nitekim İslamcı feministler kadınların ancak şeriat ile eşitliğe kavuşacağını belirtmişlerdir (Quraishi-Landes, 2011: 193). İslamcı feminizm de en temelde bu düşünce üzerine kurulmuştur.

İslami feminizm ve İslamcı feminizm arasındaki en önemli ayrım, eşitlik meselesinin İslam'ın hangi yönüne bağlı kalarak ele alındığıdır. İslami feministler kadınların hak ve özgürlüklerini elde etmeye çalışırken geleneksel ve patriyarkal yorumcuları eleştirmektedir; İslamcı feministler ise kadınların hak ve özgürlüklerinin İslam'ın sınırları dışına çıkmadan tayin edilmesi gerektiğini bu bağlamda şeriatın tek çözüm olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Sonuç olarak, her iki düşünce de kadının toplumdaki yerini güçlendirmeyi ve kadın haklarını savunmayı amaçlamakta, ancak bunu yaparken kullandıkları yöntemler ve İslam’a bakış açıları farklılıklar arz etmektedir. Bu farklılıklar, her iki düşüncenin İslam dünyasındaki kadın hareketleri için taşıdığı potansiyeli ve karşılaştığı zorlukları belirlemektedir.

2.5. İslam ve Feminizminin Kavramsal Araştırması

İslam ve feminizmin kavramsal ilişkisi, hem felsefi hem de toplumsal bağlamda derinlemesine bir inceleme gerektiren bir konudur. Bu iki kavram, genellikle birbirinden uzak, hatta karşıt olarak değerlendirilmiş olsa da İslam’ın öğretilerine dayalı bir feminist düşüncenin gelişmesi, özellikle 20. yüzyılın sonlarına doğru daha fazla tartışılmaya başlanmıştır. İslam ve feminizmin kavramsal araştırması, bu iki düşünsel yapının birbirini nasıl dönüştürebileceği, uyum sağlayabileceği ya da çatışabileceği üzerine yoğunlaşır.

İslam, kadın hakları konusunda ilk bakış açısından önemli bir dönüm noktası sunmuştur. İslam’ın ortaya çıktığı 7. yüzyıldaki Arap toplumunda, kadınlar genellikle ikinci sınıf vatandaşlar olarak görülmekteydi. İslam ise kadınları, toplumun aktif bir parçası olarak kabul etmeye başlamış, kadınların miras, eğitim, evlilik ve boşanma haklarını düzenlemiştir. Bununla birlikte, bu hakların nasıl yorumlanacağı ve uygulanacağı meselesi tarihsel süreçte önemli bir değişim göstermiştir. Erkek egemen toplumlarda, İslam’ın kadınlara sağladığı haklar çoğu zaman patriyarkal bir lensle yeniden şekillendirilmiş ve geleneksel yorumlarla sınırlandırılmıştır.

Feminist bir bakış açısına göre, İslam’da kadın haklarının, kadınların toplumdaki yerini ve rollerini daha adil bir biçimde belirlemek için yorumlanması gerektiği savunulmaktadır. Ancak, geleneksel İslami yorumların çoğu, patriyarkal yapılarla uyumlu şekilde kadınları erkeklerin yardımcıları ve ev içi rollerle sınırlamıştır. Bu durum, kadınların haklarının ihlaline neden olmuştur.

İslam feminizmi, feminizmin temalarına dayalı olarak, İslam’ın öğretilerinin kadınların toplumda daha adil bir konumda bulunmasına olanak sağlayacak şekilde yeniden yorumlanmasını savunur. Bu bağlamda, İslam ve feminizmin kavramsal

araştırması, kadınların İslami öğretiler ışığında özgürlüklerini ve haklarını nasıl yeniden kazanabileceği konusunda yoğunlaşır. İslam feminizmi, kadınların özgürleşmesi için toplumsal yapıları sorgulayan bir hareket olarak, dini metinlerin, kültürel normların ve geleneksel pratiklerin eleştirilmesini öne sürer.

İslam'ın klasik patriyarkal yorumları, kadınları daha çok “evin muhafızı” olarak konumlandırır. Bu yorumlar, İslam'ın temel kaynaklarının bazen yanlış anlaşılmasından veya bağlam dışı yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. İslam'ın kurallarının tarihsel bağlamı ve toplumun o dönemdeki yapısı göz önünde bulundurulduğunda, kadınların bu toplumsal sistemdeki rolü daha farklı şekillendirilmiş olabilir. İslam feminizmi, bu geleneksel yorumların aksine, İslam'ın özünde bulunan adalet, eşitlik ve insan hakları öğretilerine dayanarak, kadınların toplumsal hayatta daha aktif, eşit ve bağımsız bireyler olmalarını savunur. İslam'ın kadın haklarına dair hükümlerini yeniden düşünmek, İslam feminizminin başlıca kavramsal hedeflerinden biridir. Bu anlayışla birlikte, kadınların eğitim, çalışma, siyaset, boşanma ve diğer toplumsal alanlardaki hakları yeniden şekillendirilmeye çalışılır.

İslam ve feminizmin kavramsal araştırması, her iki düşüncenin bulunduğu önemli bir nokta olan kadın hakları, eşitlik, adalet ve özgürlük gibi temel ilkeler üzerinde yoğunlaşmaktadır. İslam, kadınları erkeklerle eşit haklara sahip bireyler olarak kabul eder, ancak toplumsal yapılar ve geleneksel yorumlar bu eşitliği sınırlamıştır. Feminizm de bu eşitliği savunur ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin ortadan kaldırılması gerektiğini belirtir. İslam ve feminizm arasında, özellikle kadın hakları ve özgürlüğü bağlamında bir örtüşme bulunmaktadır. Her iki düşünce de kadınların özgürleşmesi, kendi kimliklerini ve rollerini belirleme hakkı ve toplumsal eşitlik gibi önemli konuları savunur. Bu bağlamda, İslam feminizmi, dini metinlerin feminist bir bakış açısıyla yeniden yorumlanmasını savunarak, kadınların daha eşitlikçi bir toplumda yer almalarını amaçlar.

İslam ve feminizmin kavramsal araştırması, her iki düşünce sisteminin etkileşimli bir şekilde nasıl bir araya gelebileceğini sorgulamaktadır. İslam feminizmi, İslam'ın kadına tanıdığı hakları geleneksel patriyarkal bakış açılarıyla sınırlı kalmadan, kadınların özgürlüğünü ve eşitliğini savunarak toplumsal yapıları sorgulamaktadır. Bu araştırma, sadece dini metinlere dayalı değil, aynı zamanda kültürel ve toplumsal normların yeniden

düşünülmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Sonuç olarak, İslam ve feminizm arasındaki ilişki, daha adil, eşitlikçi ve özgür bir toplumu inşa etme amacı taşır.

2.5.1. İnsan Hakları Bağlamında İslami Feminizm

İnsan hakları hususu, kişiler merkezinde herhangi bir fark gözetmeksizin bütün bireylerin yalnızca “insan” olmalarından dolayı fitraten sahip oldukları hakları kapsayıp; tüm bireyleri ihtiva etmesinden dolayı geniş kapsamlıdır. İnsan hakları, diğeri hukuki hak ve kurallardan daha önceliklidir. İnsan haklarının en genel anlamda kabul edilmiş tanımı kısaca şu şekildedir: “İnsan hakları, hiçbir ayırım gözetmeksizin tüm insanların, sadece insan olmalarından dolayı sahip oldukları haklardır” (İnanç ve Yazıcı, 2018: 134). Genel kabule göre, insan hakları insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahiptir ve bu süre zarfında gelişimini tamamlamıştır (Kapani, 1993: 17).

Dünya tarihinde ortaya çıkan her olay veya fenomen, bir sebepten dolayı ileri sürülmüştür. Başka bir deyişle, hiçbir olay ya da olgu kendiliğinden meydana gelmez; her birinin arka planında birtakım gerekçeler bulunmaktadır. Günümüzde öne sürülen pek çok olgu, birikimli bir şekilde gelişmiştir. Her yeni gelişme, kendinden önceki fenomenin gereksinimlerini karşılamaktadır. Kümülatif bir şekilde gelişen bu olgular her zaman bireylerin ya da devletlerin aleyhine olmamış, bazen de olumlu sonuçlar doğurmuştur. Dolayısıyla, geçmişte ve günümüzde açığa çıkan hiçbir olgu sebepsiz değildir ve hiçbir zaman da nedensiz bir şekilde ortaya çıkamayacaktır. Olgu ve kavramların tarihsel süreçte vuku bulması, bazen bireylerin düşünce dünyasında yer etmiş, akabinde toplumsal kuram ve ilke haline gelmiştir. İnsan hakları da tam olarak bu şekilde gelişmiş bir olgudur (Bolay, 1998: 121). Netice itibariyle, insan haklarının genel kabul görmesi insanlık tarihi kadar eski olsa da bu kavramın ortaya çıkmasına zemin hazırlayan unsurlar daha derin bir öneme sahiptir. Çalışmamızın temel amacı, insan haklarının ne olduğuna dair bir soruşturmadan ziyade, insan hakları meselesinin kadın sorunu üzerindeki etkilerini ve bu etkilerin İslami feminizmi hangi boyutlarda etkilendiğini incelemektir. Lâkin insan hakları olgusunun gündeme gelişindeki faktörleri özetlemek de çalışmamızın genel çerçevesine ışık tutacaktır.

Kadının insan olup olmadığı tartışması 16. yüzyılda yapılmış ve bu konu, kadınların insan hakları kapsamında mahrum bırakılmalarının bir eleştirisi olarak gündeme gelmiştir (Kaypak ve Kahraman, 2016: 303). Bir süre sonra kadınlar, karşılaştıkları eşitsizliğin doğuştan gelen bir durum olmadığını fark etmişlerdir. Bunun yerine, bu eşitsizliğin toplumsal olarak oluşturulmuş bir cinsiyet ayrımından kaynaklandığını anlamışlar ve kadının da bir insan olarak haklarının korunması gerektiğini savunmuşlardır. Bu bilinçlenme, 18. yüzyılda ilk kez sistematik olarak ortaya çıkan feminizm hareketleriyle başlamıştır.

Kadınların, 18. yüzyıla kadar tarih boyunca karşılaştıkları eşitsizliklere ve zaman zaman yurtsuzlaştırılmalarına karşı kitlesel bir tepki göstermemeleri, bu durumu fark etmelerini engelleyen toplumsal koşulların varlığından kaynaklanmaktadır. Ancak kadınların içine düştükleri bu mahrumiyet, özellikle Avrupa’da gerçekleşen Sanayi Devrimi ile sona erdirilmeye çalışılmıştır. Kadınlar, içine hapsedildikleri evlerinden çıkarak fabrikalarda çalışmaya başlamışlardır. İş hayatına katılmaları, kadınların sosyal yaşamda karşılaştıkları cinsiyet ayrımının, doğuştan gelen bir durum değil, toplumsal bir yapı sonucu oluştuğunu anlamalarına yol açmıştır.

İnsan hakları meselesinin tarihsel serüveninde, ilk kuşağı Fransız Devrimi ile şekillenmiştir. Fransız Devrimi neticesinde gün yüzüne çıkan “İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi”nde yer alan “insan” ve “yurttaş” kavramlarının yalnızca erkekleri kapsadığını fark eden Olympe de Gouges, 1791 yılında “Kadın ve Yurttaş Hakları Bildirgesi”ni yayımlamıştır. Adı geçen bildirgenin 10. Maddesinde, “Kadına giyotine gitme hakkı tanınıyor; öyleyse kürsüye çıkma hakkı da olmalıdır” denilmektedir (Michel, 1993: 48). Ancak kısa bir süre sonra Olympe de Gouges, devrimci mahkeme tarafından “kadın cinsine yakışmayacak şekilde politika yaptığı” gerekçesiyle giyotinle idam edilmiştir (Berktaş, 2004: 3).

Olympe de Gouges’den daha önce, 1700 yılında Mary Astell, *Some Reflections Upon Marriage (Evlilik Üzerine Bazı Düşünceler)* adlı eserini yayımlamıştır. Astell, bu eserinde evlilik üzerine tartışmalar sunmuş ve aynı zamanda kadının köleleştirilmesi durumunu ele almıştır. Örneğin Astell, adı geçen eserinde, “Bütün erkekler özgür doğuyorken, neden bütün kadınlar köle olarak doğuyor?” (Astell, 1730: 150) diyerek, içinde yaşadığı dönemin erkek egemenliğini gündeme getirerek eleştirmiştir. Astell,

kadınların kölelik durumunu, erkeklerin kadınları -keyfi bir şekilde- kendi iradelerine tabi tutmalarının bir sonucu olarak açıklar (Astell, 1730: 151-152). Bu durumun en temel örneklerini Aydınlanma döneminde görebilmekteyiz. Nitekim Aydınlanma dönemi, kadınların eşitlik mücadelesi için önemli bir dönüm noktası olsa da bu mücadelelerin çoğu zaman göz ardı edildiği bir zaman dilimi olmuştur.

Aydınlanma ile birlikte aklın ön plana çıkması ve evrensel insan hakları prensibi, dönemin kadın sorunu ile çelişmektedir. Aydınlanmanın birçok düşünürü gibi Wollstonecraft da kadın hakları gibi konuları merkeze almış olsa da dönemin özelliği olarak kadınlar ve köleler genellikle aynı perspektifte değerlendirilmiştir. Dönemsel koşullar neticesinde bir kadının haklarının, bir kölenin haklarına eşdeğer olduğu düşünülmüştür (Outram, 2007: 102).

Aydınlanma'da ekonomi, kölelik sisteminin sürdürülmesinin önemli bir koşulu olmuştur. Kölelik karşıtlığı eylemleri, kadın hareketlerinin içinde yer almış ancak zamanla kadın hareketleri ile kölelik karşıtlığı eylemleri birbirinden ayrılmıştır.⁵

Kadın ve kölenin aynı kategoride ele alınması, zamanla “köle kadın” kavramının doğmasına sebebiyet vermiştir. Bu duruma örnek olarak, Elisabeth Cady Stanton⁶, 1854 ve 1860 yıllarında yaptığı konuşmalarda, kadınların ve kölelerin yaşadığı dönemde eşdeğer tutulduğunu açıkça belirtmiştir. Stanton gerçekleştirdiği konuşmasında, bir kölenin kimliği (adı) olmadığı gibi, bir kadının da kimliğinin olmadığını; sadece sahibi kimse onunla anıldığını belirtmiştir. Ayrıca Stanton, kölenin herhangi bir mal ve mülkü olmadığı gibi, kadının da mal ve mülk sahibi olamayacağını, kadınların çocukları üzerinde hiçbir hakkı olmadığını, resmiyette dahi varlıklarının kabul edilmediğini ve

⁵ Maria Stewart ve Saralı Grimke adında iki kadın eylemci tarafından sürdürülen kölelik karşıtı eylemlerin, kadın hareketlerinden ayrılmasının en önemli nedeni, uğradıkları tacizler olmuştur (Donovan, 2014: 55).

⁶ Elisabeth Cady Stanton, 12 Kasım 1815'te New York'ta dünyaya gelmiştir. Stanton kölelik karşıtı olmasıyla beraber kadın hakları hareketinin ilk önderlerinden birisidir. Kadınların oy hakkı için 50 yıldan fazla bir süre boyunca mücadele etmiş ancak kendisi hiçbir zaman oy kullanma hakkını elde edemedi. 26 Ekim 1902'de kalp yetmezliğinden ölmüştür. Ancak ölümünden sonra Stanton'un mücadelesi devam etmiş ve ölümünden yaklaşık yirmi yıl sonra 18 Ağustos 1920'de Amerikalı kadınlar oy kullanma hakkını elde etmiştir (Onion, Sullivan, Mullen ve diğerleri, 2009).

“sahipleri” tarafından cezalandırılabilirdiklerini ifade etmiştir⁷ (Donovan, 2014: 55). Her şeyden yoksun bırakılan kadınların gerçek sahipleri ise babası, erkek kardeşleri, erkek akrabaları ve kocasıdır. Başka bir deyişle, dönemin genel düşüncesinde erkek, kadının sahibi konumundayken, kadın sadece itaatkâr olması beklenen bir köle durumundadır. Zira itaatkâr olmaması durumunda cezalandırılması makul görülmüştür.

Stanton, siyahlar ve beyazlar arasındaki ayrımında, siyahi köle bir erkek ile beyaz özgür bir kadının yurttaşlık haklarının aynı olduğunu belirtmiş, ancak siyahi özgür bir erkeğin, beyaz özgür bir kadına oranla haklarının daha fazla olduğunu ifade etmiştir (Donovan, 2014: 55-56).

Amerika’da kölelik karşıtlığı eylemleri ve kadın hakları hareketlerinin birlikteliği ilk kez Stanton ile başlamıştır. Ancak siyahi erkekler, bu eylemler sonucunda oy hakkını elde ettikten sonra kadın hakları hareketinden tamamen çekilmişlerdir. Bu olay sonucunda Stanton, ihanete uğradığını düşünerek kölelik karşıtlığı eylemlerinden ayrılmış ve ırkçı bir retorik kullanmıştır (Donovan, 2014: 59).

Aydınlanma’nın dönemsel koşullarına bağlı olarak kadın cinsiyetinin belirleyici rolü, lanetli olarak görülen cinselliğe dayanmaktadır. Doyumsuz bir cinselliğe sahip olduğu varsayılan kadın, cinsel birliktelikte aktif bir rol üstlenirken, erkek ise soyutlanmış ve pasif kalmıştır. Bu algı, kadını “cinsel obje” konumuna indirgerken, erkeği “haz alma güdüsüne sahip bir varlık” olarak tanımlamıştır⁸ (Duby ve Perrot, 2005: 313). Bu anlayış, 19. yüzyılda, Ortaçağ’ın izlerini taşıyan İngiltere’nin Victoria Dönemi’nde zirveye ulaşmıştır.

Kadın için en karanlık dönemlerden biri olan İngiltere’nin Victoria Dönemi’nde, kadının statüsü, toplumsal hayatta karşılaştığı cinsiyetçi tutumlarla birlikte değişim

⁷ Elisabeth Cady Stanton’un yapmış olduğu konuşma hakkında herhangi bir yanlış anlaşılmaya mahal vermemek gerekir. Zira Stanton kadının köle olduğunu iddia etmemekle birlikte sadece yaşadığı dönem içerisinde kadının nasıl köle ile eşdeğer tutulduğunu aktarıyor.

⁸ Kadının cinsel aktifliği ve pasifliği tartışması düşünce tarihinin birçok sahasında karşımıza çıkmaktadır. Örneğin çalışmamızın “Müslüman Kadın Yazarların Feminist Yaklaşımları” başlığında ele aldığımız Mernissi de bu hususu gündeme getirerek eleştirilerini belirttiğini dile getirdik. Mernissi özellikle bu durumu Doğu ve Batı arasındaki ayrımı da vurgulayacak şekilde Freud ve Gazali’nin düşüncelerini aktararak kadınların, Freud nezdinde cinsel pasifliklerinden dolayı, Gazali nezdinde de cinsel aktifliklerinden dolayı toplumsal düzene zarar verdiklerini belirtmiştir (Mernissi, 2003: 51).

göstermiştir. Victoria İngilteresi'nde, kraliçe en ayrıcalıklı konumda yer alırken, aristokrat kadınlar da kraliçeden sonra avantajlı sayılabilecek bir statüye sahiptir. Fakat bu dönemde kadınlar, tamamen babalarına ya da kocalarına bağlı olduğundan dolayı çalışmaları yasaklanmış ve evlerine tekrardan mahkûm edilmişlerdir. Aristokrat kadınlar, çalışma hakkına sahip olsalar da bu hakları kullanma konusunda tereddüt etmişlerdir; çünkü çalışma kararı alırlarsa, toplumsal unvanlarını kaybetme riskiyle karşı karşıya kalacaklardı. Babalarının ya da eşlerinin varlıklarıyla hayatlarını sürdüren aristokrat kadınlar, ev hapsine karşı çıkmamışlardır. Öte yandan orta sınıfa mensup kadınlar, ev hapsine karşı çıkmışlardır. Eşleri gibi meslek sahibi olmak isteyen orta sınıfa mensup kadınlar, evde kalmayı reddetmiş ve çalışmak istemişlerdir. Kadınların bu isteği, dönemin sosyal yapısı ve koşulları nedeniyle bir sonuca ulaşamamıştır. Victoria Dönemi'nde kadınların iki seçeneği vardı: Ya evlerinde kalıp iffetli bir yaşam sürecekdiler ya da dışarı çıkıp seks işçisi olacaklardı.

Victoria İngilteresi'nde seks işçiliği artmış, cinsellik tabu olarak algılanmaya başlanmış ve yaşamlarını sürdürmek zorunda kalan kadınlar, seks işçiliği yapmaya zorlanmışlardır (Çetin, 2016). Orta sınıf kadınların öncülük ettiği bu karşı çıkışa, çalışan kadınlardan da destek gelmiştir. Zira dönemin koşulları gereği, çalışan kadınlar da cinsiyetçi tutumlarla karşılaşmış, emekleri sömürülmüş ve çoğu zaman çalıştıkları yerlerdeki tacizlere karşı kayıtsız kalınmıştır. Victoria Dönemi'nde kadınlar üç sınıfa ayrılmıştır ve her sınıf, hak ve özgürlüklerinden mahrum bırakılmıştır. Aristokrat kadınlar çalışma hayatından dışlanmışken, orta sınıf kadınlar buna karşı çıkmışlardır. Çalışan kadınlar ise çalışma hakkına sahip olsalar da emekleri istismar edilmiş ve hakları genellikle göz ardı edilmiştir.

Tarihsel serüvende meydana gelen bu durumlar insan hakları kavramını doğurmuştur. Nitekim kadınların toplumsal normlar karşısında ötekileştirilmelerinin bir sonu olarak kadın ayaklanmaları başlamıştır. Kadın ayaklanmalarının temelinde bulunan hak arayışları insan haklarının başında yer almaktadır. İnsan hakları meselesini tarihsel süreç içerisindeki çıkışını bu şekilde özetleyebiliriz. Şimdi çalışmamız kapsamında insan haklarının İslami feminizm üzerindeki ilişkisini ele alabiliriz.

İslami feminizm, kadın haklarına dair problemleri yalnızca Batı'nın insan hakları kavrayışına isnat etmek yerine, İslam'ın kaynaklarından ve düşüncelerinden hareketle

çözüm önerileri sunmaktadır. İslami feminizm, Batılı feministler tarafından sık sık gündeme getirilen eşitlik, özgürlük ve hak gibi hususları, İslam'ın temellerinde aramaktadır.

İslami feminizm, kadın hakları meselesini kendi kaynakları doğrultusunda ele alarak, Batılı feminizmin hedeflediği eşitlik ve özgürlük anlayışıyla uyumlu hale getirmeye çalışmaktadır. Bu durum yalnızca kadın hakları meselesini değil daha genel anlamda insan haklarını içermektedir. İslami feminizm, İslam'ın özünden kopmadan Batılı feminizmin ilkelerini geliştirdiğinden dolayı çok yapılı bir sistemdir.

İnsan hakları olgusu ile İslami feminizm arasında kimi gerginlikler bulunmaktadır. Klasik feminizmde yer alan kadın hakları, evrensel hakları kapsamaktadır. Buna karşılık İslami feminizm de yer alan kadın hakları daha dar bir alanı kapsamaktadır. İslami feministlerin bu yaklaşımı, aynı zamanda dini ve kültürel değerlerine sahip çıkabilme amacını taşımaktadır. Dolayısıyla, İslami feminizm, klasik feminist kuramların ve insan hakları kavrayışlarının evrenselliğini sorgular ve İslam'ın değerlerinden yola çıkarak kadın hakları bağlamında kendine özgü düşüncelerini şekillendirir.

İslami feministlerin özellikle İslam'ın temel ilkelerinden bağımsız bir şekilde düşünce ileri sürmemelerini en temel etkeni toplumsal yapıların farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla İslami feminizmin eşitlik anlayışı ile klasik feminizmin eşitlik anlayışı farklılıklar gösterebilir. Lâkin en temelde her iki feminist kuram da öncelikli olarak insanların eşit olması gerektiğini savunmaktadır.

Özetle, İslami feminizmin gün yüzüne çıkmasında en etkili olan kavramlardan biri hiç kuşkusuz “insan hakları” anlayışıdır. Tarihin birçok sahasında insan hakları yalnızca erkeklerin hakları olarak anlaşılmıştır. Klasik feminizmin açığa çıkmasında nasıl insan hakları kavramı etkili olmuşsa İslami feminizmin vuku buluşunda da insan hakları kavramı etkili olmuştur. Orta Doğu'da gerçekleşen kadın hareketlerinin temelinde insan hakları arayışı mevcuttur. Kadınlar, siyasal, ekonomik ve toplumsal haklarını koruyabilmek gayesiyle ayaklanmalar gerçekleştirmişlerdir. Feminizm, kadınların hakları uğruna başkaldırması ve özgürlük arayışında olmalarıdır. Feminizm, Batı'da insan hakları arayışıyla tecelli ettiği gibi, İslami feminizm de Doğu'da insan haklarının arayışı ile tecelli etmiştir.

2.5.2. Eşitlik, Özgürlük ve Demokrasi Bağlamında İslami Feminizm

Feminist düşünce geleneğini niteleyen felsefi soruşturmaların temelinde şu sorular yer almaktadır: Kadın kimliğini oluşturan şartlar nelerdir? Belirli bir mekân ve zaman diliminde kadın kimliği hangi koşullarda şekillenmiştir? Kadınların cinsel bağlamda ayırt edici özelliklerine dair bir saha hangi paradigmlar çerçevesinde oluşmuştur? Kadınlar zümresini oluşturan kavramsallaştırmaların ötesine geçmek mümkün müdür? Bu soruşturmaların tamamında ulaşılmak istenen nokta, siyaset, hukuk ya da demokratik kurumların kadın sübjektivitesine dayanarak bağımsız bir paradigmanın inşasıdır.

Demokrasi, her zaman feminizmin içine dahil edildiği bir kavram haline gelmiştir. İslami feminizmin meydana gelmesinde de demokrasinin önemli bir etkisi vardır. Demokrasi ve feminizm arasındaki ilişki tamamlayıcıdır. Her iki kavram da birbirini güçlendirmekte ve birbirini tamamlamaktadır. Demokrasi ve feminizm arasındaki bağlamda en öncelikli olan kavram eşitliktir. Hem demokrasinin hem de feminizmin temelinde bireylerin eşit haklara sahip olma gerekliliği vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, feminizmin temelinde yer alan bireylerin eşit haklara sahip olma gerekliliği, demokrasinin bir parçasıdır. Demokrasi toplumsal adaleti sağlamaya çalışırken, feminizm cinsiyetler arası adaleti temin etmeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla, demokrasi ve feminizm arasındaki bağlantının ifade edilişinde bir diğer önemli kavram adalet olmuştur. Özgürlük ise her iki kavramda da öncelikli bir ilke olarak yer almaktadır. Demokrasi, bireylerin özgürlüklerini temsil ederken, feminizm de kadınların ve erkeklerin özgürlüklerini savunur.

Feminizmin ilk temellerinde karşımıza çıkan en temel durum, demokrasinin izlerinin açıkça görülebilmesidir. İslam ve feminizmin birleşmesinde de demokrasinin etkisi yadsınamayacak kadar önceliklidir. Nitekim, İslam ve feminizmin ilk birleşimi, demokrasinin kadınları kapsamayan yapısından kaynaklanmıştır. Bu durumun örneğini, demokrasinin ilk izlerinin atıldığı Antik Yunan'da da görmek mümkündür. Demokrasinin yalnızca erkekleri kapsayan bir yönetim şekli olarak ortaya çıkışı, İslam coğrafyalarında da devam etmiş ve kadınlar kendi hakları için mücadeleye başlamıştır. Bu hegemonya karşısında kadınlar, kadın hakları politikalarını savunmuş, özgürleşebilmek ve aydınlanabilmek için feminizmi bir araç olarak kullanmışlardır.

Demokrasinin varlığı feminizmi öncelediği gibi, feminizmin varlığı da demokrasiyi öncelemektedir. İslami feminizmin bir feminist kuram olarak ortaya çıkmasının en

belirgin sebeplerinden biri, demokrasinin temelinde bulunan seçme ve seçilme hakkının, bütün bireyler için bir hak olarak kabul edilmesi uğruna verilen mücadeledir. Ancak tüm bu meselelerin temelinde tartışılması gereken asıl konu, İslam ve demokrasinin birlikteliğine karşı ileri sürülen düşüncelerin araştırılmasıdır. Başka bir deyişle, temelde sorulması gereken soru şu olmalıdır: İslam, demokrasiye karşı mıdır?

Yukarıda sorduğumuz sorunun temel nedeni, İslamcılar tarafından ileri sürülen görüşlerden kaynaklanmaktadır. İslamcılar, demokrasi ve İslam'ın iki farklı kutupta yer aldığını ve bu iki sistemin uzlaşmasının olanaksız olduğunu savunmaktadır (Sambur, 2007: 147). İslamiyet'in, tüm beşerî sistemlerden ve kültürel yapılardan bağımsız olduğunu ileri süren İslamcılar, İslam'ın kendine özgü bir din olduğunu ve beşerî herhangi bir sistemle uzlaşmaması gerektiğini vurgulamaktadırlar. İslamcıların temel amacı, beşerî olanı ilahi olandan tamamen ayırmak ve aynı zamanda ilahi olana beşerî olanı karıştırmamaktır. İslamcılar nazarında değerli olan, yalnızca ilahi olandır; beşerî olan ise cahiliye ürünüdür ve sapkınlık olarak görülmektedir (Kutub, 1980: 28).

İslam ve demokrasinin uyuşamayacağını savunan görüşler (Lewis, 1993; Lipset, 1960; Tibi, 1996; Roy, 1994; Huntington, 1996; Fish, 2002; Fukuyama, 2004) olduğu gibi, bu iki kavramın uyumlu olduğunu belirten görüşler de bulunmaktadır (Esposito, 2002; Esposito, 1996; Esposito, 1994; Feldman, 2008). Görünen o ki, yalnızca İslamistler değil, Batılı oryantalistler de İslam ve demokrasiyi uzlaşması mümkün olmayan iki kavram olarak ele almışlardır. Bu durumda, her iki görüşün eserlerde nasıl işlendiğine göz atmak faydalı olacaktır.

İslam ve demokrasi kavramlarının birlikteliğinin mümkün olamayacağını ileri sürenlerden biri, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması) başlıklı eserini kaleme alan Samuel P. Huntington'dur. Eserinin temelinde, dünyada gerçekleşecek bütün çatışmaların medeniyetler arasında yaşanacağı iddia edilmektedir. Huntington'ın eserinin merkezinde ise, İslam Medeniyeti ile demokratik Batı Medeniyeti'nin tamamen farklı olduklarına işaret edilmektedir. Huntington, eserinde ayrıca, İslam Medeniyeti ile Batı Medeniyeti arasındaki zıt kutupların birlikteliğinde meydana gelecek dört farklı kriz durumundan bahsetmektedir. İlk kriz, nüfusu hızla artan Müslüman gençlerin işsiz ve mutsuz bir gelecekle karşı karşıya kalıp Batı'ya göç etmeleriyle ortaya çıkacak bir durumdur. İkinci kriz, Müslümanların giderek daha bilinçli hale gelmesi ve İslami uyanış

ile Batı medeniyetine ve kültürüne karşı bir tavır sergilemeleridir. Üçüncü kriz, Batı'nın ekonomik ve askeri üstünlüğüyle İslam coğrafyasına müdahalelerinin sonucunda, İslam ülkelerinde Batı'ya karşı sert bir tutumun ortaya çıkmasıdır. Dördüncü kriz ise, komünist yapının yıkılmasının ardından Batı medeniyetinin salt hegemonik bir otorite anlamına gelmesidir. Bu durum, Batılı siyasiler ve entelektüellerin yeni bir kimlik inşa etmek için başka bir “öteki”ye ihtiyaç duymalarına yol açmış ve bu yeni “öteki” olarak İslam coğrafyası belirlenmiştir (Huntington, 1996: 211).

Çalışmamızda İslam ve demokrasi arasındaki çatışmayı ele almamızın en temel faktörü İslam coğrafyasında, Batılı kavramların nasıl reddedildiğini gün yüzüne çıkarmaktır. Batılı bir kavram olan “demokrasi”yi sapkınlık olarak nitelendiren İslamcılar, “feminizm” kavramına da bu şekilde yaklaşmaktadırlar. Aynı zamanda çalışmamızın bu bölümü İslamcı feminizmden ziyade İslami feminizm kavramının kullanılma nedenini de göstermektedir. Nitekim kadın ve erkek haklarının savunması bağlamında İslami feminizm daha ılımlı yaklaşırken İslamcı feminizm Batılı kavramların, dini değerleri zedelediğinden dolayı sert bir tutum sergilemişlerdir. Felsefi bağlamda dogmatikleşmiş bir durumdan ziyade eleştirmeye ve tekrardan düşünceye konu edilerek yorumlanabilmesi amacıyla İslami feminizm kavramı gündeme getirilmiştir.

3.BÖLÜM

İSLAM VE FEMİNİZM ARASINDAKİ İLİŞKİNİN FELSEFİ ARAŞTIRMASI

*Felsefe okuyan bir kadın, kendi yerinin neresi
olduğuna karar vermelidir.*

Nancy Tuana, *Woman and the History of Philosophy*⁹

İslami feminizmin ne olduğunu kavrayabilmek uğruna, felsefi bağlamda birkaç temel soruyu irdelemek gerekmektedir. Bu sorular: İslam'ın kadınlar için sunduğu haklar, feminist bir bakış açısıyla nasıl yorumlanabilir? İslami feminizmi felsefi açıdan ele almak mümkün müdür ve şayet mümkünse İslami feminizm, felsefi açıdan hangi düşünce ve kuramları içerir ve bu kuramlar toplumsal cinsiyet eşitliğine nasıl katkı sağlar? Çalışmamızın üçüncü bölümü kapsamında bu soruları merkeze alacağız.

3.1. İslam Felsefesinde Kötülük Problemi ve İslami Feminizm

Kötülük problemi, felsefi düşüncenin temel sorunlarından biri olarak, insanın varoluşu ve etik anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Bu problem, Tanrı'nın varlığı ve mutlak iyiliğiyle birlikte dünyadaki kötülüklerin varlığını nasıl açıklayabileceğimize dair bir sorun ortaya koymaktadır. Kötülük problemini ele alırken hem teolojik hem de felsefi bir çerçevede, kötülüğün varlık alanı, insanın özgürlüğü, ahlaki sorumluluğu ve Tanrı'nın iradesi gibi unsurlar tartışılır. İslam düşüncesinde kötülük, bir taraftan Tanrı'nın mutlak kudreti ve iyiliğiyle çelişen bir unsur olarak ele alınırken, diğer taraftan insanın özgür iradesi ve toplumdaki adaletin sağlanması noktasında bir boşluk ya da eksiklik olarak görülmektedir. Bu bağlamda, İslami feminizm hem toplumsal eşitsizlikleri hem de kadınların tarihsel olarak maruz kaldığı haksızlıkları sorgularken, kötülük problemiyle iç içe geçmiş bir düşünsel sürece sahiptir. İslami feminizm, kadınların dini, toplumsal ve kültürel bağlamdaki maruz kaldığı haksızlıkları ele alırken, Tanrı'nın iradesi ile bu adaletsizliklerin nasıl örtüştüğünü ya da örtüşmediğini sorgular.

⁹ Tuana, Nancy, *Woman and the History of Philosophy*, Paragon House, St. Paul, 1992, s. 2.

Kötülük olarak adlandırdığımız birçok eylem türünün sergilendiği yaşadığımız dünyada kötülük problemi ve bu problem ile ilişkili olan Tanrı'nın varlığı geçmişte olduğu gibi çağımızda da tartışmaların merkezinde olmuştur. Özellikle felsefenin en temel problemlerinden biri olan kötülük problemi her filozofun yaşadığı dönemin koşullarına bağlı olarak düşünce sistemlerinde farklı bir şekilde yansımaktadır. Dolayısıyla kötülük problemi olarak adlandırdığımız problemin genel bir tanımı olmasına karşılık filozofların bu hususta düşünceleri farklılık göstermektedir. Temel mesele kötünün ve kötülüğün esasen ne olduğudur. Bu soruya tek bir tanım ile cevap vermek olanaklı görünmemektedir. Bu nedenle bu soru üzerine farklı tanımları incelemek önem arz etmektedir.

Kötünün tanımı değişkenlik göstererek tek bir tanım ile sınırlandırılmamıştır. Gündelik yaşamda neredeyse her alanda karşımıza çıkan iyilik ve kötülük mefhumları felsefenin zemininde temellenmektedir. Felsefi mahalde kötülüğe ilişkin analizler din felsefesi ve ahlak felsefesinde irdelenmekte olup birtakım tartışmaları kapsamında barındırmaktadır. Kötü kavramı, özünde amaca uyum sağlamayan, kusurlu, yetersiz, korku ve endişe verici olan; birtakım zararlı ve rahatsız edici nitelikte etkilere sebebiyet veren; ahlaki minvalde yanlış olan veyahut kabul edilemez şey olup iyinin karşısında bulunan; gayelere, ideallere ve mutluluğa ulaşmanın önündeki engel olan durum olarak karşımıza çıkan kötülük özünde doğadan kaynaklanan veyahut farkındalık sahibi olan insan davranışının bir sonucu olan ve insanın yaşamına yıkıcı zararlar veren durumdur (Cevizci, 2017: 1167). Akarsu ise değersiz olan, kınanan ve ayıplanan, törel istence ve ahlak değerlerine karşıt olan her şeyin; yıkıcı ve düzen bozucu olarak tespit edilenlerin kötü olduğunu belirtmektedir (Akarsu 1975: 112). Kötülük kavramı çalışmamızın temel problemine doğrudan ışık tutacaktır. Zira kötülüğün nasıl tanımlandığını irdelemek, kötülük probleminde içerilen tartışmaların ne olduğunu gözler önüne serebilme hususunda önem teşkil etmektedir. Bu hususta kötülüğün etimolojik kökenini irdelemek gerekmektedir.

Kötülüğün Latince kökü olan malum; ağrı, hastalık, musibet ve mutsuzluk gibi anlamları içerisinde barındırmaktadır (Hançerlioğlu, 2016: 225). Köksel anlamı çerçevesinde iyi mutluluk ile buna karşılık kötü ise mutsuzluk ile ilişkilendirilmiş (Hançerlioğlu, 2016: 225) olup insanların çıkarlarına, ihtiyaçlarına ve dileklerine aykırı

olan her şey kötülük olarak nitelendirilmiştir (Ozankaya, 1975: 66). İlgili kaynakların incelenmesi sonucu kötülüğün karmaşık ve çok boyutlu bir kavram olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz. Bu minvalde düşünce tarihi boyunca üzerine birçok görüşler öne sürülmüş olan kötülüğün kendisini yalnızca bir tanım ile sınırlandırılmadığı açıktır. Kötülüğün ve kötülük probleminin ne olduğunun daha iyi anlaşılabilmesi için kötülük türleri olan; doğal kötülük, ahlaki kötülük ve metafiziksel kötülüğün nasıl bir anlam ihtiva ettiği önemlidir.

Doğal kötülük üzerine farklı tartışmalar yürütülmektedir. Bu husus kimi düşünürlerin ileri sürdükleri düşünceleri ışığında doğal kötülük, insanın etkisi olmadan insan dışı varlıklar için tehlikeli olan türlerin birbirini avlaması ve yıldız patlaması gibi durumların doğal kötülük kapsamında irdelenip irdelenemeyeceğini tartışmışlardır. Bu hususta duygulara sahip olmayan diğer varlıklar için tehlike arz edecek durumların doğal kötülük olduğunu iddia edenler kadar bu yargının aksini iddia edenlerde olmuştur. Bu husus çerçevesinde Richard Swinburne, insanlar tarafından bilinçli bir şekilde “bile-isteye” meydana getirilmeyen ve bununla beraber aynı zamanda insanların tahmin edemeyeceği bir şekilde açığa çıkan bütün acıların, insanların ihmallerine bağlı olmadan gerçekleşen bütün kötülüklerin “doğal kötülük” olduğunu belirtmektedir. Swinburne bu hususa bağlı olarak insanlarda olduğu gibi aynı durumun hayvanlarda da olduğunu, fiziksel ve duygusal acıların tamamının doğal kötülük türünde ele alınması gerektiğini belirtmektedir (Swinburne, 2001: 81). Swinburne karşılık McCloskey ise doğal kötülüğe farklı bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Bu minvalde McCloskey’nin iddia ettiği üzere doğal kötülük dörde ayrılmaktadır ve bunlar: doğal afetler, kimi doğal alanlar, bedensel ve psikolojik rahatsızlıklar ve zararlı canlılardır. Bu sınıflandırmada en çok dikkat çeken husus Swinburne’nun düşüncesinin karşısında bulunan zararlı canlıların doğal kötülüğün kaynağı olmasıdır. Zira Swinburne, fiziki ve zihinsel kötülüklerde hayvanlarında insanlar kadar etkilendiğini belirtirken buna karşılık McCloskey akrep ve yılan gibi zehirli hayvanların, sinek gibi mikrop taşıyıp hastalıklara yol açan hayvanların, bağırsak paraziti gibi hayvanların ve kaplan ve kurt gibi yırtıcı hayvanların insanlar için doğal kötülükler olduğunu belirtmiştir (McCloskey, 1960: 98-99). McCloskey tarafından öne sürülen bu yargılarda esas mesele, doğal kötülüğün insan ile sınırlandırılmış olmasıdır. Nitekim McCloskey nazarında kimi doğal alanlar insan yaşamı için kötüdür. Örnek olarak çöl ve buz gibi yerleri öne süren McCloskey bu hususta kimi hayvanların yaşamını idame

ettirebilmesi için bu ortamların gerekli olduğunu gözden kaçırmış değildir yalnızca insanlar perspektifinden doğal kötülüğü sınırlandırmıştır. John Hick ise McCloskey'nin öne sürdüklerine paralel bir şekilde doğal kötülüğü insan davranışından bağımsız bir şekilde gerçekleşen bu minvalde hastalığa sebebiyet veren bakteriler, kuraklıklar, depremler, kasırgalar ve fırtınalar olarak tanımlamaktadır (Hick, 1985: 12). Yaygın görüşte de anlaşılaacağı üzere doğal kötülük insan eyleminden bağımsız bir şekilde konumlandırılmaktadır. Lâkin bu yaygın görüşün aksine doğal kötülüğü metafiziksel kötülük olarak ele alan filozoflar da vardır. Amulya Ranjan Mohapatra doğal kötülüğün bizzat metafizik kötülük olduğunu belirtmektedir. Mohapatra nazarında, doğal kötülük nasıl insan istencinden bağımsız gerçekleşiyorsa metafizik kötülükte buna paralel bir şekilde doğa yasasının işleyişine bağlı olup insan eyleminden bağımsızdır (Mohapatra, 1990: 59). Mohapatra'nın yargısı yaygın düşünce ile farklılık göstermekle beraber aynı zamanda doğal kötülüğün insanın eylem ve istencinden tam anlamıyla bağımsız olduğu sonucu değişmemektedir. Zira insan eyleminin ve iradesinin sonucunda meydana gelen kötülük, doğal kötülüğün tamamen bağımsız olup ahlaki kötülüğü içermektedir. Bu minvalde ahlaki kötülüğün nasıl bir anlamı karşıladığı soruşturulmalıdır.

Ahlaki kötülük diğer iki kötülük türünden tamamen bağımsız olarak insanların bir yandan haksız ve acı veren eylemleri bir yandan da bizzat insanın sorumluluğunda olan kötülük türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu husus çerçevesinde insanın kendi dışında kalan canlılara ve doğaya zarar vermesi kadar kendine de zarar vermesi ahlaki kötülüktür. En genel anlamıyla ahlaki kötülüğün örnekleri hırsızlık, insan öldürme, tecavüz, canlılara psikolojik ya da fiziksel zarar verme ve yalan söyleme vb. birçok unsurdur. Hick bu husus kapsamında hakkaniyetsiz, sapık ve acımasız olan bütün insan kaynaklı düşünce ve davranışların ahlaki kötülüğe örnek olduğunu belirtirken (Hick, 1985: 12) McCloskey ise ahlaki kötülüğü aldatma, kadınları fuhuşa sürüklenme, korkaklık, kıskançlık, bencillik ve açgözlülük olarak belirlemektedir (McCloskey, 1960: 100; McCloskey, 1962: 187). Alexis Carrel öne sürülen bu düşünceler ile aynı çizgide ilerleyerek ahlaki kötülüklerin temelinde insanın özgür tercihlerinin olduğunu belirtmiştir (Carrel, 1991: 113). Özgür irade çerçevesinde insanın özgür iradeye sahip oluşunun tek koşulu olarak Tanrı'nın ahlaki kötülüklere müsaade etmesi gerektiği belirtilmektedir (Arslan, 2017: 60-70). Bu düşüncenin en temel dayanağı ise Mohapatra'nın da ifade ettiği üzere "Hata ya da günah işleme olasılığı olmasaydı, insanın ahlaki yaşantısı mümkün olmazdı" (Mohapatra, 1990:

59) yargısına bağlıdır. Swinburne ise benzer bir şekilde insanların yapmamaları gereken bir davranışı bile isteye yaptıklarını dolayısıyla ihmalcı başarısızlıklar ve istekli eylemler ışığında açığa çıkan bütün kötülükleri ahlaki kötülük sınıflandırmasına yerleştirmiştir. Ahlaki kötülük üzerine öne sürülen düşüncelerden farklı olarak Swinburne söz konusu bu kötülüklerin temelinde politikacıların ve ebeveynlerin bulunduğu dikkat çekmiştir. Zira Swinburne nezdinde çocuklara kötü model olan bu iki sınıfın ahlaktan yoksun insanlar yarattığını belirterek sevgiden ve ilgiden uzak bırakılmış çocukların; açlıktan ölen Afrika halkı için açlığı engellemeye çalışmayan politikacıların ahlaki kötülüklerin sorumluları olduğunu belirtmektedir (Swinburne, 2001: 87). Burada öne sürülen yorumlardan da anlaşılacağı üzere ahlaki kötülüğün insan iradesine mi bağlı olduğu ya da çevresel etkenler sonucunda mı gerçekleştiği felsefi düşüncede oldukça ciddi tartışmalara sebebiyet vermiştir. Tanrı ve insan iradesine ilişkin ileri sürülen tartışmalar çalışmamızın kapsamını oluşturmakta olup elzem bir meseledir. Zira bu mesele doğrudan kötülük probleminde aralanan ilk kapıyı açmaktadır.

Metafiziksel kötülük özellikle Leibniz sonrası kötülük çeşidi olarak karşımıza çıkmaktadır. Leibniz’de ilk defa karşımıza çıkan metafiziksel kötülük esasen varlıktaki asli eksiklik sorunu ile aynı çizgide ilerlemektedir. Leibniz’in öne sürdüğü bu kurama göre varlıkların asli eksiklikleri ya da kusurları yaratılışlarında birtakım olguları kavrayamama ve bu nedenle birtakım kötülüklerden kaçamamasına sebebiyet vermektedir (Leibniz, 2007: 156). Bu husus ışığında Leibniz’in asıl belirtmek istediği kusursuzluğun ve eksiksizliğin yalnızca Tanrı’da bulunduğu ve Tanrı dışında varolan bütün yaratılmış olanların varoluşları gereğince eksik ve sonlu bir yetkinliğe sahip olduğunun altını çizmektedir. Belirtilen bu yoksunluklar sonucunda da kötülüklerin vuku bulduğu öne sürülmektedir (Cevizci, 2010: 561). Leibniz genel olarak metafiziksel kötülüğü hem doğal kötülüğün hem de ahlaki kötülüğün nedeni olarak tanımlamaktadır (Latzer 1994: 2). Nitekim Leibniz, bir yandan ahlaki kötülüğün ve diğer yandan doğal kötülüğün temelinde yaratılmış olan varlıklardaki metafiziksel eksikliğin olduğuna işaret eder. Söz konusu olan metafiziksel eksiklik ise yetkinliğin yetersiz olmasıdır. Bütün yetkinliklerin sahibi ise Tanrı’dır. Bu nedenle insanlardaki söz konusu olan eksiklikte kötülük olarak değerlendirilmiştir (Leibniz, 1989: 114).

Kötülük anlamını karşılayan Arapça kökenli “şerr” kavramı, İslam dininin kutsal kitabı olan Kur’an’da 26 ayette geçmekte olup kötülük kavramının gerçek manasının yalnızca Tanrı tarafından bilinebileceğinin vurgusu yapılmaktadır¹⁰ (Avcı, Saygılı vd. 2018: 43). Kötülük kavramının İslam düşünce dünyasında farklı anlamları oluşturulmuştur. Bu bağlamda İslam düşünce geleneğinde kötülük bir anlamda iyiliğin yokluğu olarak karşımıza çıktığı gibi başka bir anlamında ise kötülüğün varlığının Tanrı’ya atfedilemeyeceğini belirtmiştir. Kötülük kavramının kavramsal analizini ilgilendiren kısım ilk belirtilen tanımlamadır. Kötülüğün kavramsal mahiyetiyle iyiliğin yokluğu olarak nasıl çizildiğini gündeme getirmemiz gerekmektedir. Kötülüğü iyinin olmayışı olarak ele almak İslam düşünce geleneğinde farklı tartışmalara kapı aralamıştır.

Kötülük üzerine öne sürülen düşüncelerde kötülük türlerinin ilk örneklerini Farabi’de görmekteyiz. Bu husus kapsamında Farabi iki tür kötülük çeşitinden söz etmektedir. Bunlar: “tabî” (doğal) kötülük ve “iradî” (ahlakî) kötülüktür (Farabi, 1980: 72). Her iki kötülük türünün merkezine “mutluluk” kavramını yerleştiren Farabi, mutluluk içeren tutum ve olayların “iyi” olduğunu ve mutluluğa erişmeyi engelleyen unsurların da “kötü” olduğunu vurgulamaktadır. Bu husus minvalinde ehemmiyetli olan mutluluğa sağladıkları katkılar bağlamında iyi ya da kötü olmalarıdır. Böylece iyi ve kötü anlamını yitirerek mutluluk ekseninde; mutluluğa eriştiren iyi, mutluluğa eriştirmeyen kötüdür (Farabi, 1980: 72-73; 2005: 67). Bu durumda iradî kötülük ve tabî kötülüğün nasıl konumlanacağı bir sorun teşkil ederken Farabi bu hususta şöyle bir çözüm geliştirecektir; iradî kötülük insanın özgür iradesinde karşılık bulurken, tabî kötülüğün kaynağı ise semavi cisimlerdir (Farabi, 2017: 84). Kötülüğün türlerini incelediğimiz vakit Farabi’nin düşünce sistemi ile benzer ve farklı olduğu yönlerini görebilmekteyiz. Bu uğurda Farabi’de iradi kötülük olarak adlandırılan unsuru bizler doğal kötülük; tabî kötülük olarak karşımıza çıkan kötülük türünü bizler doğal kötülük olarak adlandırmaktayız. Bu minvalde ahlaki kötülüklerin zemininde insan iradesi bulunurken doğal kötülüklerin zemininde insan iradesi bulunmamaktadır.

Farabi’nin tasnif ettiği kötülük türleri ile genel kabulde tasnif edilen kötülük türleri bu hususta benzer bir unsur barındırmaktadır. Farabi’nin düşünce sisteminde karşımıza

¹⁰ Bkz. Bakara: 2/216, Âl-i İmrân: 3/180, Nûr: 24/11.

çıkmakta olan kötülük türlerine ilişkin tasnifin genel kabulde gördüğümüz tasniftan farklı olan yönü kötülüklerin sınıflandırılışlarında “mutluluk” kavramıdır. Farabi bu hususta mutluluğa erişme önündeki engelleri kötülük olarak tanımlarken genel kabullerde kötülük mutluluk kavramı içerisinde analiz edilmemektedir.

Diğer düşünürlerde karşımıza çıkan kötülüğün varlığına ilişkin tartışma İbn Sina’nın düşünce sisteminde de dile getirilmiştir. İbn Sina, “Kötülüğün bir zatı bulunmamaktadır. Aksine kötülük ya Cevherin noksanlığıdır veyahutta Cevherin bir durumuna ait iyiliğin yokluğudur” (İbn Sina, 2005: 106) sözleriyle genel anlamda kötülüğün tanımlamasını yapmaktadır.

İslam düşünce geleneğinde kötülük problemini ele alan düşünürler oldukça büyük bir çaba göstermişlerdir (Ormsby, 2001: 16). Özellikle bu çabalarında kötülük problemini ele alan düşünürler, ızdırap ve acı bağlamında hem Kur’an’ın ayetlerini ve hem de başka dini temelleri incelemişlerdir. Kötülük problemine ilişkin düşünceler Ehli Sünnet alimleri tarafından ele alınmıştır. Özellikle Ehli Sünnet alimleri, her şeyin yaratıcısının Tanrı olduğunu ve bundan dolayı da kötülüğün yaratıcısının da Tanrı olması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Bu bağlamda Ehli Sünnet alimleri Tanrı’nın kötülüğü yaratmasının zemininde Tanrı’nın tam kudret sahibi olduğuna işaret etmişlerdir. Bu bağlamda kötülüğün yaratıcısı olan Tanrı, kötülüğü yarattığından dolayı niteliklerinde bir eksilme de olamaz. Nitekim böylesine bir düşünce sebebiyle insan, hudutlarının bilincine vararak Tanrı’ya sığınacaktır (Yüksel, 2005: 97). Anlaşılacağı üzere kötülük problemine ilişkin Ehli Sünnet alimleri, kötülüğün Tanrı’ya atfedilemeyeceği düşüncesinden ziyade tam anlamıyla teslimiyetçi yönleri etkili olmaktadır (Manafov, 2009: 39). Bundan dolayı kötülük problemine ilişkin düşüncelerinde Ehli Sünnet, kötülüğün temellerine ilişkin bilgiyi ve mahiyeti Tanrı’ya bırakmışlardır. Her şeyin yaratıcı olan Tanrı kötülüğü de yaratmış ve bundan dolayı da kötülüğe ilişkin bilginin kaynağı da Tanrı olacaktır düşüncesini barındıran bir tutum benimsemişlerdir.

İslam düşünce geleneği kapsamında kötülük probleminin özenle irdelendiği Meşşai felsefede Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi önemli düşünürler etkili olmuştur.

Kötülüğün varlığı ya da yokluğu tartışmasını ele alan düşünürlerden biri de Farabi olmuştur. Lâkin Farabi düşünce sisteminde özel olarak kötülük problemi üzerine

durmamıştır. Kötülük probleminin Farabi'nin düşünce sisteminde nasıl şekillendiğini eserlerinin derin noktalarında görebilmekteyiz. Bu demek oluyor ki Farabi'nin felsefi sisteminde kötülük problemine ilişkin düşünceleri genel felsefi sistemine sirayet etmiştir. Bu bağlamda Farabi, düşünce sisteminde, kötülüğün hem yokluğunu hem varlığını ve hem de özgür irade dışında kötülüğün olmadığını vurgulamaktadır. Farabi'nin düşünce sisteminde bu üç unsurun nasıl şekillendiğini analiz etmemiz gerekmektedir. Bu üç unsurdan ilk olarak kötülüğün yokluğunu takiben kötülüğün varlığını ve son olarak özgür irade dışında kötülüğün olmayışının nasıl tezahür ettiğini ele alacağız.

Farabi'de kötülüğün yokluğu düşüncesinin anlaşılabilmesi için öncelikli olarak sudûr teorisinin, Farabi'nin düşünce sisteminde nasıl şekillendiğini irdelemek gerekmektedir. Bu bağlamda öncelikle sudûr teorisinin Farabi'nin düşünce sisteminde nasıl ele alındığını özetleyip akabinde sudûr teorisinde karşımıza çıkan kötülüğün yokluğunun hangi bağlamlarda karşımıza çıktığını gözler önüne serebiliriz. Bununla beraber Farabi'nin kötülük düşüncesinden ziyade Tanrı'ya ilişkin düşüncelerinin nasıl olduğunu, Tanrı'nın sıfatlarına ilişkin neleri vurguladığını ve Tanrı'nın nasıl ilk varlık ve ilk neden olduğunu ele almamız da gerekmektedir.

Sudûr teorisini, varoluşu aydınlığa kavuşturmak uğruna ele alan ilk Müslüman düşünür Farabi olmuştur. Farabi'ye göre, temel varlık Tanrı'dır (Farabi, 1980: 15). Nitekim Tanrı, bütün varolanların kendisinden taşmanın sonucunda varlığa gelmesini sağlamaktadır. Bu uğurda ilk olandan sudûr ederek kozmoloji açığa çıkacaktır. Farabi'de varlıklar alemi, adalet ve nizamla oluşturulmuştur (Farabi, 2005: 106). Dolayısıyla her bir varlık belirli bir sistem içerisinde kendi varlığından pay almaktadır. Hiyerarşik derecelendirilmede mükemmellik bağlamında en üstün olan, kusurlu olanlardan önce gelmektedir. Hiyerarşik sıralamanın en altında bulunan ve aynı zamanda mükemmellik değeri açısından en düşük olan, “madde” olarak karşımıza çıkarken sırayla üste doğru çıkıldığında: “madeni cisimler”, “bitkiler”, “düşünme kabiliyeti ve dile hâkim olmayan hayvanlar”, ve “düşünce ve dil kabiliyetine muzaffer olan hayvanlar” bulunmaktadır (Farabi, 2017: 39). Bu tasniften de anlaşılacağı üzere mükemmel olan düşünme ve konuşma kabiliyetine sahip olan hayvandır. Böylece varolanların tamamı varolmanın imkân dahilinde olmadığı bir varlık hiyerarşisinde sona ermektedirler (Farabi, 2017: 16). İlk olan ise bütün varolanları göz ardı etmeyerek kendisinden sudûr edilen bir kaynak

olduğundan dolayı ve aynı zamanda bütün varlıkların derecelerine göre uygun bir biçimde meydana gelmelerinden ötürü “cömert” ve “adil”dir (Farabi, 2017: 30). İlk olan yani Tanrı, Farabi’nin düşünce sisteminde; “diğer var olanların varlığının ilk nedeni”, “her türlü eksiklikten münezzeh”, “varlık üstünlüğü bakımından en yüksek derecede ve varlık mükemmelliği bakımından en üst mertebede” (Farabi, 2017: 3) niteliklerine sahip bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Farabi’nin sudûr teorisi iki bölüme ayrılmaktadır. Bunlar, “tekli taşma” ve “aşamalı taşma” olarak ayrılmaktadır. Her iki yaklaşımda da kötülüğe ilişkin benzer unsurlara rastlıyoruz. Tekli taşma özünde, Tanrı’dan taşan ve her bir varlığın hiyerarşik sıralamasında alması zorunlu olan varlığına işaret etmektedir. Netice itibariyle her bir varlık, sahip olduğu varlık payını, hiyerarşik sıralamasını iradesi dışında Tanrı’nın uygun gördüğü manasıyla elde etmiştir. Tanrı da bu hususta cömert ve adil niteliklerini göstermiştir. Aşamalı taşma kapsamında ise her bir varlığın birbirleri ile ilintili olduğunu başka bir deyişle kopuk bir yapıda olmadıklarını görebilmekteyiz. Zira Farabi’nin sudûr teorisinde hiçbir varlık Tanrı’dan bağımsız olmadığı gibi aynı zamanda kendi aralarında da bağımsız ve kopuk değildir. Kötülük problemi ise bu hususta devreye girmektedir. Tanrı iyi olduğundan dolayı diğer varlıklara da taşıyacak olan iyidir. Bu nedenle birbirinden kopuk olmayan ve iyi bir kaynaktan taşan varlıklarda asli kötülük bulunmayacaktır. Nitekim anlaşılacağı üzere ortada kötülük sudûr etmemektedir. Bundan dolayı Farabi’nin düşünce sisteminde kötülüğün yokluğu, Tanrı’da kötülüğün bulunmayışından kaynaklanmaktadır. Böylece mutlak iyi bir kaynaktan taşarak varoluşa gelenlerde kötülük bulunmayacaktır.

Farabi’de kötülüğün yokluğuna karşılık aynı zamanda kötülüğün varlığı da söz konusudur. Farabi’nin düşünce sisteminde kötülüğün varlığını karşımıza çıkaran ilk unsur “tabii” (doğal) kötülük ve “iradi” (ahlaki) kötülük arasında yapmış olduğu ayırımı tezahür etmektedir. Kötülüğün potansiyel olarak varlığına ilişkin Farabi’nin düşünce sisteminde karşımıza çıkan ikinci unsur ise “Liyakati bulunmaksızın var olan ve var olmayan şey kötüdür.” (Farabi, 2005: 105) sözü ile görmekteyiz. Kötülüğün kendini gösterdiği her yerde liyakatsizlik de vardır. Bu uğurda öncelikle kötülüğün olmadığını öne süren Farabi, takiben kötülüğün varlığından söz ederek birtakım çelişkiye düştüğü düşünülebilir. Lâkin bu yargı yanlış olacaktır. Nitekim Farabi kötülüğün yokluğunu

kozmozjik ve ontik bir temelde ele alırken kötölüğün varlığında etiği dahil etmektedir. Kötülük problemine ilişkin Farabi'nin üçüncü yaklaşımı olan kötölüğün insan iradesi ile sınırlı olduğu düşüncesi karşımıza çıkmaktadır. Nitekim ontolojik olarak mutlak iyi olan Tanrı'dan tezahür edenlerde kötölüğün bulunmayacağı düşüncesine ilaveten kötölüğün iradî kötülük ile sınırlandırılmış olması insan iradesinden bağımsız bir kötölüğün bulunamayacağı düşüncesini oluşturmaktadır. Bu uğurda kötülük probleminin Farabi'nin düşünceleri ışığında izini sürdüğümüz son unsur olan özgür irade dışında kötölüğün olmayışının nasıl tezahür ettiğini ele alabiliriz.

Farabi'nin düşünce sisteminde karşımıza çıkan iradî kötülük özünde insanın özgür iradesi ile ilgili olup (Farabi, 1980: 73-74) ahlaki kötülüğe karşılık gelmektedir. Bu husus ışığında iyi ve kötü arasındaki seçimini özgür iradesi bağlamında iyiden yana yapan insana karşılık bu seçim kötüden yana da yapılabilmektedir. Özgür iradesini iyilikten yana kullanan insan iyilik sahibi olurken aynı zamanda kötülükten yana yapan insan da kötülük sahibi olmaktadır. Bu uğurda dünya üzerinde vuku bulan kötülüklerin temelinde insan iradesi bulunmaktadır.

Farabi'nin düşünce sisteminde izini sürdüğümüz kötülük problemine ilişkin üç farklı disiplinde kötölüğün nasıl tezahür ettiğini gördük. Bu bağlamda bütün varlıkların mutlak iyi olan Tanrı'dan taşması nedeniyle ontolojik mahalde asli kötülükten söz etmek mümkün değildir. Takiben varlıklarda açığa çıkan liyakatsizlikler ve eksiklikler aynı zamanda tabîî kötülük bağlamında karşımıza çıkan kötülükler de özünde asli bir kötülük barındırmaktadır. Son tahlilde insanların özgür iradeleri sonucunda kaynaklanan ve bilinçli bir şekilde gerçekleşen kötülükler bulunmaktadır. Bu kötülükler de Farabi'nin düşünce sisteminde, asli bir yapıda olmamasına karşılık realitede mevcut olduklarına ilişkindir. Bu uğurda dünya da insanın özgür iradesi sonucunda meydana gelen kötülükler dışında başka bir kötülük türü bulunmamaktadır.

İslami feminizmin kötülük problemine yaklaşımı, geleneksel İslam yorumlarına karşı durarak, kadınların haklarının ihlali ve toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri üzerine kuramsal bir eleştiri geliştirmeyi amaçlamaktadır. İslami feminizmin kötülük problemi üzerine yaklaşımı, geleneksel İslam yorumlarının öngördüğü cinsiyetçi normların eleştirilmesi ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin vurgulanması açısından oldukça önemlidir. Bu bağlamda, İslami feminizm, geleneksel İslam yorumlarının kadınları

toplumsal ve dini bağlamda genellikle pasif bir rol üstlenmeye zorlayan ve erkek egemen yapılarla uyumlu olan anlayışlarını sorgular. İslami feminizmin kötülük problemine yaklaşımı, sadece kadınların dini haklarının ihlali değil, aynı zamanda toplumsal yapılar içerisindeki cinsiyetçi ayrımcılığın ve kadına yönelik haksızlıkların da bir tür “kötülük” olarak ele alınması gerektiği düşüncesiyle şekillenir. İslami feminizm, geleneksel İslam yorumlarının kadınları yalnızca “ev içi” rollerle sınırlı tutan ve toplumsal hayatın dışına iten bir perspektif geliştirmesi karşısında, İslam’ın özündeki adalet anlayışını savunur. İslam’ın temel öğretilerinin kadına yönelik eşitlikçi bir yaklaşım sergilediğini ve kadınların toplumda hak ettiği onurlu ve eşit haklara sahip bireyler olduklarını vurgular. Bu çerçevede, İslami feminizm, kadınların karşılaştığı toplumsal haksızlıkların, yalnızca bireysel ahlaki yetersizlikler ya da kötü niyetli bireylerin eylemleri değil, toplumsal yapılar ve kültürel normlar aracılığıyla üretilen bir “kötülük” olarak ortaya çıktığını ileri sürer. Geleneksel İslam yorumları, genellikle patriyarkal bir bakış açısıyla şekillendirildiği için, bu tür yapısal kötülükleri göz ardı etmekte veya normalleştirmektedir. İslami feminizm ise bu “görünmeyen kötülüğü” açığa çıkarmayı hedefler. Bu noktada, İslami feminizmin kötülük problemini ele alış şekli, İslam’ın temel metinlerinde bulunan adalet ve eşitlik ilkelerinin, kadın haklarının savunulmasında nasıl uygulanabileceğini sorgulayan bir perspektif sunar. Bu tür bir eleştiri, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin sadece sosyal yapılarla ilgili olmadığını, aynı zamanda dini metinlerin ve geleneksel yorumların da bu eşitsizliklerin meşruiyetini sağlayan birer araç olarak işlediğini ortaya koyar. Dolayısıyla, İslami feminizm, dini metinlerin yeniden yorumlanması gerektiğini ve bu yorumların kadınların haklarını daha adil bir şekilde teminat altına alacak şekilde yapılması gerektiğini savunur.

İslami feminizmin kötülük problemini ele alırken vurguladığı bir diğer önemli nokta, kadınların karşılaştığı kötülüklerin yalnızca toplumsal ve kültürel bağlamla sınırlı kalmayıp, dini inançlarla da şekillendiği düşüncesidir. İslam’a ait kutsal metinler ve hadislerin, toplumsal yapıları şekillendiren temel araçlar olduğu kabul edildiğinde, bu metinlerin cinsiyetçi ve kadınları marjinalleştiren bir biçimde yorumlanması, toplumsal kötülükleri pekiştiren bir işlev görebilir. İslami feminizm, bu durumun bir “kötülük” olarak ortaya çıktığını ve bu yanlış yorumların değiştirilmesi gerektiğini savunur. Kadınların dini hakları, sosyal rolleri ve özgürlükleri konusunda adaletin teminat altına alınması gerektiğini öne sürer.

Klasik İslam fıkı, kadınları genellikle pasif ve ikincil bir konumda görmekte, onları tarihsel olarak belirli toplumsal rollerle sınırlandırmaktadır. Bu yaklaşım, kadınların toplumsal yaşamın birçok alanında haklarının sınırlandırılmasına, kısıtlanmasına ve tarihsel olarak marjinalleşmelerine yol açmıştır. Özellikle fıkıhın kadınlara dair verdiği kararlar, çoğu zaman patriyarkal yapılar ve kültürel normlarla şekillenmiş olup, kadınların bireysel ve toplumsal haklarını pekiştirmekten ziyade onları belirli sınırlarla tanımlamıştır. Kadınların sosyo-ekonomik statüleri de bu sınırlamalar doğrultusunda, yalnızca erkeklerin egemen olduğu bir düzenin dışsallaştırılmasıyla şekillendirilmiştir. Bu noktada, İslami feminizm, kadınların karşılaştığı haksızlıkları yalnızca toplumsal ve kültürel bir problem olarak ele almakla kalmaz, aynı zamanda bu haksızlıkların Tanrı'nın iradesi ve adaletiyle uyumlu olmayan bir kötülük biçimi olarak varlık bulduğunu savunur. Bu yaklaşımda, kötülük sadece bireysel ahlaki seçimlerden değil, aynı zamanda toplumun var olan yapılarından, kültürel normlardan ve sosyal pratiklerden beslenen bir gerçeklik olarak ortaya çıkar. İslami feminizm, kadınların karşılaştığı bu kötülüklerin, esasen toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinden ve erkek egemen yapılarından doğan bir adaletsizlik olduğunu savunur. Bu bağlamda, İslami feminizm, İslam'ın özündeki adalet, eşitlik ve merhamet ilkelerinin toplumsal hayatta kadınların karşılaştığı bu haksızlıklar ile nasıl ilişkilendirilebileceğini sorgular. Klasik fıkıhın kadınları belirli toplumsal rollerle tanımlaması, toplumun kadınları pasifleştiren, onlara karşı ayrımcılığa dayalı bir yapı kurmasına yol açmıştır. Oysa İslami feminizm, Tanrı'nın mutlak adaletinin ve merhametinin, erkek egemen normlara karşı kadınların hakkını savunacak bir güç olduğunu savunur. İslam, kadınların eşit haklara sahip olması gerektiği görüşünü destekler ve bu görüş, İslami feminizmin temel ilkesidir.

İslami feminizm, kadınların fitratını, Tanrı'nın adaletini ve sosyal eşitliği merkeze alarak ele alır. Bu bakış açısı, klasik İslam fıkının kadınlara yönelik ayrımcı uygulamalarını sorgulamaktadır. Tanrı'nın adaletinin tecelli etmesi gerektiği inancı, sadece bireysel düzeyde değil, toplumsal yapılar üzerinden de hayata geçirilmelidir. İslami feminizm, bu noktada, toplumsal yapıları ve kültürel normları ele alarak, Tanrı'nın adaletinin sadece bireylerin ruhsal ahlaki seçimleriyle değil, aynı zamanda bu toplumsal yapılarla da ilgisi olduğunu öne sürer. Böylece, kadınların haklarının sadece dini olarak değil, toplumsal yapılar açısından da adaletli bir şekilde yeniden yapılandırılmasını savunur.

Kötülük problemi, felsefi anlamda yalnızca bireysel kötülüklerin varlığını değil, aynı zamanda toplumsal yapıları şekillendiren ve bu yapılar aracılığıyla kolektif kötülüklerin ortaya çıkmasını da kapsar. Bu yaklaşım, toplumsal yapılar içinde bireylerin maruz kaldığı yapısal haksızlıkların, ayrımcılığın, şiddetin ve eşitsizliğin çok daha geniş bir biçimde analiz edilmesine olanak tanır. Özellikle patriyarkal toplumsal yapılar altında kadınların karşılaştığı toplumsal dışlanma, ötekileştirme, cinsiyet temelli şiddet ve ayrımcılık, bu kötülüklerin toplumsal düzeyde nasıl içselleştirildiğini ve doğal bir gerçeklik gibi kabul edildiğini gösteren örneklerden sadece birkaçıdır. Bu noktada, kötülük problemi, sadece bireysel moral hatalar ya da ahlaki zaaflar üzerinden değil, toplumsal yapılar içinde kurumlaşan ve normalleşen eşitsizlikler, hak ihlalleri ve adaletsizlikler üzerinden ele alınmalıdır.

İslami feminizm, kadınların toplumsal cinsiyet normları, geleneksel dini yorumlar ve kültürel pratikler aracılığıyla karşılaştıkları bu kötülüklerin İslam'ın temel öğretileriyle çeliştiğini vurgular. İslami feminizmin savunduğu görüşe göre, İslam'ın özünde kadınları ezmeye, dışlamaya ya da onlara karşı adaletsiz uygulamalar yapılmasına izin veren bir öğreti bulunmamaktadır. Aksine, İslam'ın öğretilerinin merkezinde adalet, eşitlik ve merhamet yer alır. İslam, kadınları ve erkekleri eşit olarak yaratmış ve her iki cinsin de haklarını koruyarak, onlara toplumsal yaşamda eşit bir değer atfetmiştir. Bu bağlamda, İslami feminizm, patriyarkal yapıları ve toplumdaki erkek egemen normları sorgularken, İslam'ın özündeki adalet anlayışının kadınlar için de geçerli olduğunu altını çizer.

İslami feminizm, kötülük problemini ele alırken, İslam'ın özündeki adaletin, kadınların toplumsal haklarının savunulmasında nasıl bir rehber işlevi görebileceğini sorgular. İslam'ın temel ilkeleri, özellikle kadınların eğitim hakkı, miras hakkı, çalışma hakkı ve özgürlükleri gibi alanlarda bir eşitlik çerçevesi sunar. Ancak, klasik İslam yorumları, patriyarkal toplum yapılarının etkisiyle bu hakları sınırlamış ve kadınların özgürlüklerini kısıtlayıcı bir biçimde yorumlamıştır. Bu da toplumsal yapıları şekillendiren kötülüklerin, geleneksel dini yorumlarla iç içe geçmiş olmasına yol açmıştır. İslami feminizm, işte bu noktada, geleneksel yorumların kadınları sınırlayan ve eşitsizliğe yol açan unsurlarını eleştirirken, İslam'ın özündeki eşitlikçi mesajı yeniden gün yüzüne çıkarmayı amaçlar. Bundan dolayı, İslami feminizm, toplumsal kötülüklerin yalnızca dışsal, toplumsal yapılarla sınırlı kalmadığını, aynı zamanda dini yorumların da bu

yapıları pekiştiren bir işlev gördüğünü savunur. İslam'ın özündeki adaletin ve eşitliğin savunulması, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin ve kadınlara yönelik ayrımcılığın ortadan kaldırılması için bir temel sunar. Bu noktada, İslami feminizm, kadınların karşılaştığı kötülükleri ele alırken, bu kötülüklerin sadece bireysel bir ahlaki problem değil, aynı zamanda toplumsal yapılar ve dini yorumlar aracılığıyla şekillenen bir adaletsizlik problemi olduğunu kabul eder.

Kötülük problemi, sadece Tanrı'nın mutlak kudreti ile değil, aynı zamanda insanın özgür iradesiyle de ilişkilidir. İslami feminizm, kadınların özgür iradelerini kullanarak toplumsal cinsiyet rollerine karşı durmalarını ve adalet talep etmelerini savunur. İslam'da insanın sorumlu olduğu bir dünyada, her bireyin ahlaki sorumluluğu da vardır ve bu sorumluluk, kadınların da toplumsal eşitsizliklere karşı duyarlı ve adaletli bir duruş sergilemelerini gerektirir. Kötülük, toplumsal yapılarla ve bireysel eylemlerle şekillendiği için, İslami feminizm, İslam'ın özündeki adalet anlayışını yeniden gözden geçirerek, kadınların karşılaştığı haksızlıkları ortadan kaldırmayı amaçlar. Bu noktada, İslami feminizm, kadınların haklarını savunurken aynı zamanda kötülüğün kökenlerine inmeyi, bu kötülüğü besleyen toplumsal, kültürel ve dini faktörleri de sorgulamayı hedefler.

İslami feminizm, kötülük problemini ele alırken, dinî metinlerin geleneksel yorumlarına karşı çıkarak, İslam'ın kadınların haklarını savunduğunu ve onlara adalet sunduğunu öne sürer. Kadınların eğitim, boşanma, miras gibi konularda haklarının savunulması, İslami feminizmin adalet anlayışıyla doğrudan bağlantılıdır. Ancak, tarihsel ve kültürel bağlamda bu hakların genellikle baskı ve sınırlamalarla karşılaştığı gerçeği, İslami feminizmin kötülük problemine dair yaklaşımını biçimlendirir. İslam'ın özündeki adalet, bu kötülüğün ortadan kaldırılması için bir temel oluşturur ve İslami feminizm, bu temele dayalı olarak kadınların toplumda hak ettikleri eşitlik ve adaletin sağlanması gerektiğini savunur.

Sonuç olarak, kötülük problemi, İslami feminizmin bağlamında, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini besleyen yapıları, kültürel normları ve dini yorumları sorgulamak için önemli bir zemin oluşturur. İslami feminizm, kötülüğü yalnızca bireysel eylemlerle değil, aynı zamanda toplumsal yapılarla da ilişkilendirerek, kadınların uğradığı haksızlıkların ortadan kaldırılmasını amaçlar. Bu yaklaşım, İslam'ın özündeki adalet anlayışının

yeniden yorumlanarak, kadınların haklarını savunmak ve toplumsal eşitliği sağlamak için nasıl bir araç haline getirilebileceğini gösterir.

3.2. Feminist Fenomenoloji ve İslami Feminizm

Feminist fenomenoloji, kadın deneyimlerini analiz etmeye yönelik bir yaklaşım olarak fenomenolojik yöntemi kullanmaktadır. Bu disiplin, toplumsal cinsiyet, özgürlük, beden ve kimlik gibi temel meseleleri ele alırken, bireylerin ve toplulukların deneyimlerini derinlemesine incelemeyi amaçlar. Feminist fenomenolojinin, geleneksel fenomenolojik yaklaşımlardan farklılaşan yönleri olmakla birlikte, bu alandaki çalışmalar fenomenolojinin temel ilkelerine dayanmaktadır. Özellikle İslami feminizm bağlamında feminist fenomenoloji, toplumsal cinsiyetin ve kadın kimliğinin dinamiklerini çözümlemek için bu yöntemi kullanarak, kadınların deneyimlerini ve bu deneyimlerin toplumsal yapılarla nasıl şekillendiğini anlamaya çalışmaktadır.

Klasik fenomenoloji, özellikle Edmund Husserl ve Martin Heidegger gibi düşünürlerin katkılarıyla şekillenmiştir. Bu düşünürlerin fenomenolojiye dair geliştirdiği teoriler, bireylerin bilinçli deneyimlerini ve bu deneyimlerin dünyayla ilişkisini anlamaya yönelik derin bir analiz sunar. Husserl, fenomenolojiyi “doğrudan deneyim ve bilinç üzerine bir bilim” olarak tanımlamış ve bu bilimsel yöntemi, nesnelerin bilinçli deneyimlerinin bir şekilde ortaya çıkışını açıklamak için kullanmıştır. Heidegger ise fenomenolojiyi, varlık ve insanın dünyadaki varoluşuyla ilgili sorunları ele almak için bir araç olarak geliştirmiştir.

Feminist fenomenoloji, bu klasik fenomenolojik anlayışlardan beslenmekle birlikte, kadınların toplumsal konumlarını, kimliklerini ve deneyimlerini merkezine alarak toplumsal yapıları ve cinsiyet ilişkilerini sorgular. Bu bağlamda, feminist fenomenoloji sadece bireysel deneyimlerin değil, aynı zamanda bu deneyimlerin toplumsal ve kültürel bağlamda nasıl şekillendiğinin de analizini yapmaktadır. Bu nedenle, klasik fenomenolojinin ilkelerine bağlı kalarak, feminist fenomenoloji toplumsal cinsiyetin deneyim üzerindeki etkisini anlamayı hedefler. Netice itibarıyla, feminist fenomenolojinin hem klasik fenomenolojiyle bağlarını hem de toplumsal cinsiyetle ilgili

özgün katkılarını ele almak, bu yaklaşımın derinliğini ve çok yönlülüğünü daha iyi kavrayabilmek için önemli bir adımdır.

Fenomenolojinin anahtar cümlesi olarak Husserl, “şeylerin kendisine geri dönüş!” (Kockelmans, 1923: 13-14) ilkesini belirlemiştir. Bu ifade, fenomenlerin özlerine geri dönmeyi ve onları anlamaya çalışmayı vurgular. Husserl’in fenomenolojisinde, fenomenler, şeylerin kendilerine dair orijinal verilere geri dönülerek anlaşılmalıdır. Bu yaklaşım, şeylerin farklı anlamlar içinde hapsedilmesi veya özünden koparılması yerine, bilincin onlara verdiği orijinal anlamlara odaklanmayı amaçlar. Husserl, fenomenolojinin temel hedefinin, şeyler hakkında yorum yapmaktan kaçınmak olduğunu belirtmiş ve şeylerin salt kendisi için konuşmalarına izin verilmesi gerektiğini vurgulamıştır (Lewis ve Staehler, 2019: 23). Bu bağlamda, fenomenlerin kendi özsel doğalarına seslenmelerine müsaade edildiğinde, elde ettiğimiz bilgiler bilinçte birer fenomen olarak şekillenir ve anlam kazanır. Bu fenomenolojik yaklaşım, bilincin nesnelerle olan ilişkisini çözümleyerek, insanın deneyimlediği dünyayı daha derinlemesine anlamaya yönelik bir çabadır. Husserl’in fenomenolojik yöntemi, şeylerin özüne dair bir açıklama getirmeyi hedefler ve deneyimlerin yalnızca saf bir şekilde gözlemlenmesi gerektiğini savunur. Bu bağlamda, fenomenlerin kendilerine odaklanmak, onları yorumlardan bağımsız olarak anlamak ve kavramak için önemli bir yöntemsel yaklaşımdır.

Edmund Husserl, fenomenolojiyle birlikte, öznenin (bireyin) kültürel ve yetiştirilme ortamından kaynaklanan düşünce biçimlerini kabul etmemesi gerektiğini savunur¹¹. Bu bağlamda, bireylerin sahip olduğu düşünsel kalıpların dışına çıkarak, saf bilinç hâline ulaşmalarını amaçlar. Husserl, fenomenolojik bir yaklaşımda, öğrenilen bilgi ve önyargılardan geri çekilerek, sadece var olanın özüne yönelmek gerektiğini vurgular (Lewis ve Staehler, 2019: 23). Bu yaklaşım, insanların kültürel mirasları ve toplumsal bağlamlardan bağımsız olarak, deneyimlerini saf bir şekilde gözlemlenmelerini sağlar.

Fenomenolojik bakış açısında, varlıkların her biri, bilinç nesneleri olarak kabul edilir. Bununla birlikte, fenomenolojik tavırda, bu nesnelerden çok, nesnelerin bilinçte nasıl göründüklerine odaklanılır. Husserl’in fenomenolojik yöntemi, nesnelerin salt varlıklarını değil, bu nesnelerin bilince nasıl açıldığını ve nasıl deneyimlendiğini

¹¹ Bu durum İslami feminizmin fenomenolojik boyutu için oldukça önemli bir anahtardır.

özümlemeyi amaçlar. Bu anlamda, nesneler yalnızca bilinçte vuku bulabilir ve bilincin nesneleri olarak fenomenler haline gelir.

Husserl'e göre, özne ve nesne arasındaki ilişki oldukça belirgindir. Özne, bilinci taşıyan birey olarak kabul edilirken, nesne ise bilinç dışında var olan her şeydir. Bu anlamda, nesneler yalnızca bilinç aracılığıyla kendini açığa vurur ve fenomenler, bilincin nesneleri olarak varlık kazanır (Lewis ve Staehler, 2019: 104). Husserl'in fenomenolojisinde, bilincin nesneleri, öznenin deneyimlediğı dünyayı oluşturur ve bu dünya, öznenin saf bilincindeki algılarla şekillenir.

Heidegger, Husserl'den miras aldığı fenomenolojik yöntemi kullanmakla birlikte, bu yöntemi eleştirerek kendi ontolojik yaklaşımını geliştirmiştir. Husserl'in fenomenolojisi, epistemoloji temelinde varlıkların bilinçteki görünüşlerini ele alırken, Heidegger fenomenolojisini, ontolojik temeller üzerine inşa etmiştir. Husserl, fenomenolojisini bilinç merkezli bir yöntem olarak geliştirmişken, Heidegger ontolojiyi birinci sırada ele alarak fenomenolojiyi varlığın anlamını çözümleme aracı olarak kullanmıştır. Bu farklılık, fenomenolojik yöntemin iki düşünür arasındaki temel ayrımını oluşturur. Ancak, Husserl'in fenomenolojisinin tamamen epistemolojiye dayandığını söylemek yanıltıcı olabilir. Husserl'in epistemik kaygıları, onun fenomenolojisini epistemoloji çerçevesinde şekillendirmesine neden olmuştur; ancak fenomenolojiye dair kaygıları yalnızca bilincin nesneleriyle sınırlı değildir. Diğer taraftan, Heidegger'in kaygısı, ontolojinin epistemolojiye üstün olması gerektiğı yönündedir, bu da onun fenomenolojiyi ontolojik bir çerçevede şekillendirmesine yol açmıştır. Heidegger, fenomenolojiyi temelde ontolojik bir bakış açısıyla ele alırken, bilincin değil, varlığın öncelikli olarak özölmesi gerektiğini savunmuştur.

Heidegger, Husserl'in fenomenolojisini epistemolojik kaygılarla geliştirmiş ve fenomenolojik *epokhe* ile olguları paranteze alma yaklaşımını benimsemiş olsa da bu yöntemi eleştirerek kendi ontolojik özömlmelerini ortaya koymuştur. Husserl'in fenomenolojik *epokhe* ile olguları geçici olarak kesmeye yönelik yaklaşımına karşı çıkan Heidegger, dünyanın bir parantez içine alınmasının anlamlı olmadığını ve bunun Dasein'ın dünyadaki özgün varoluş tarzına ters düştüğünü ifade etmiştir (Yıldızdöken, 2017: 137). Heidegger, fenomenolojinin transandantal indirgemesini kabul etmemiş ve bunun yerine, varlık sahasının yalnızca dünya içinde anlam bulabileceğini savunmuştur.

Heidegger'e göre, bir varlık ancak dünya içinde var olabilir ve bu varlık, yalnızca dünya içindeki varoluşuyla anlam kazanır (Heidegger, 2020b: 75). Bu bağlamda, Heidegger'in fenomenolojisinin merkezine bilinci değil, varlık ve dünyayı yerleştirdiği söylenebilir. Heidegger, Husserl'in bilince öncelik tanınmasına karşı çıkarak, bilincin varlık karşısındaki ikincil konumunu vurgulamıştır.

Özetle, Heidegger, Husserl'in fenomenolojisini ontolojik bir perspektife taşıyarak, varlık ve dünya arasındaki ilişkiyi ön plana çıkarmış ve bu ilişkileri anlamlandırmada bilinci bir araç olarak kullanmayı tercih etmiştir. Bu, Heidegger'in fenomenolojiye yönelik eleştirilerinin ve geliştirdiği fundamental ontolojinin temelini oluşturur.

Fenomenolojinin felsefe tarihindeki ilk izlerinin atılmasının ardından, feminist fenomenolojinin temellerini atma noktasında Maurice Merleau-Ponty'nin katkıları önemli bir yer tutmaktadır. Merleau-Ponty'nin fenomenolojik yaklaşımında, beden deneyimsel boyutlarına ve algının rolüne dair yaptığı vurgular, daha sonra feminist düşünürler tarafından toplumsal cinsiyet ve kadın deneyimlerinin anlaşılmasında önemli bir kaynak teşkil etmiştir. Özellikle, Merleau-Ponty'nin beden ve algı arasındaki ilişkiye dair geliştirdiği fenomenolojik anlayış, kadınların toplumsal cinsiyet rollerini ve bedenlerinin toplumsal anlamını incelemeye yönelik önemli bir zemin hazırlamıştır.

Feminist fenomenolojinin gelişiminde bir diğer önemli isim ise Simone de Beauvoir'dır. Beauvoir, Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinden faydalanarak, kadınların toplumsal yapıların ürünü olan deneyimlerinin nasıl şekillendiğini derinlemesine incelemiştir. *Kadın İkinci Cins (Le Deuxième Sexe)* adlı eseriyle, toplumsal cinsiyetin ve kadının toplumdaki ötekileştirilmesinin fenomenolojik olarak nasıl inşa edildiğini ortaya koymuştur. Beauvoir, kadınların varlıklarının ve kimliklerinin toplumsal yapılar tarafından nasıl belirlendiğini, bu yapıların içsel deneyimlere nasıl yansıdığını tartışarak, feminist fenomenolojinin temel taşlarını atmıştır.

Bu bağlamda, hem Merleau-Ponty'nin fenomenolojik bakış açısının hem de Simone de Beauvoir'ın feminist fenomenolojiye katkılarının, kadınların deneyimlerinin toplumsal cinsiyet üzerinden analiz edilmesinde önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Merleau-Ponty'nin beden ve algı üzerine geliştirdiği fenomenolojik çerçeve, Beauvoir'ın kadın kimliğini ve ötekileştirilmeyi çözümlemesine olanak tanımıştır. Bu iki düşünürün

etkisiyle feminist fenomenoloji, kadınların öznel deneyimlerini, toplumsal cinsiyetin etkilerini ve kadının bedeninin toplumsal inşasını anlamaya yönelik bir yöntem haline gelmiştir.

Sonuç olarak, feminist fenomenolojinin bu temelleri üzerine, İslami feminizmi de benzer bir fenomenolojik bakış açısıyla değerlendirerek, kadının İslam dünyasındaki deneyimlerinin nasıl şekillendiğini ve bu deneyimlerin toplumsal, kültürel ve dini bağlamlarla nasıl iç içe geçtiğini incelemek mümkündür. Bu çerçevede, feminist fenomenolojinin sağladığı bakış açısı, kadınların İslami inançlar ve değerler ışığında yaşadıkları deneyimlerin derinlemesine anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Feminist felsefe, özellikle Genevieve Lloyd'un *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"* adlı eseriyle, felsefi düşünceye yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Lloyd'un çalışması, Batı felsefesinin tarihsel olarak nasıl erkek egemen bir perspektife dayandığını ve bu durumun geleneksel düşüncenin evrensellik idealine ulaşmasını nasıl engellediğini ortaya koymaktadır. Bu bakış açısı, felsefe tarihinin evriminde önemli bir dönemeçtir. Nancy Tuana, *Woman and the History of Philosophy* adlı eserinin başında feminist felsefenin yeni gündemlerinden birini şu cümleyle belirlemiştir: "Felsefe okuyan bir kadın, kendi yerinin neresi olduğuna karar vermelidir" (Tuana, 1992: 2). Bu ifade, felsefe tarihindeki kadınların yerinin sorgulanmasına ve kadınların düşünce dünyasında kendilerine ait bir alan yaratma gerekliliğine dikkat çekmektedir.

Düşünce tarihinin erkek egemen perspektifinin temel sebeplerinden biri, filozofların "insan" ya da "insan aklı" kavramlarını gündeme getirirken, aslında yalnızca erkekleri kapsayan bir anlayış geliştirmiş olmalarıdır (Irigaray, 1993: 6). Genevieve Lloyd, felsefi geleneğin kadını dışlamasının, "akıl" kavramının yalnızca erkekler tarafından tanımlanmış olmasından kaynaklandığını vurgulamaktadır. Bu durum, felsefenin erkek egemen bir etkinlik olarak şekillendiğini ve kadınların bu etkinlikte yer bulamadığını ortaya koymaktadır (Lloyd, 2015: 146). Bu eleştiriler, feminist fenomenolojinin temellerini atmış ve kadınların felsefede yer edinmesi gerektiğine dair bir çağrı yapmıştır.

Feminist fenomenoloji, bu eksiklikleri ve toplumsal cinsiyet temelli ayrımcılığı ele almak amacıyla ortaya çıkmıştır. Simone de Beauvoir, tarihsel süreçte filozof olarak kabul

edilmemiş bir figürken, cinsiyetler arası eşitsizliğin çözümü için fenomenolojik bir yaklaşıma başvurmuştur. Beauvoir'ın fenomenolojik düşünceye yönelmesi, onun felsefi kimliğini güçlendiren önemli bir adım olmuştur. Özellikle, Beauvoir'ın varoluşçu akımı ve fenomenolojik düşünceyi birleştirmesi, ona toplumsal cinsiyetin yapısal eleştirisini yapma fırsatı sunmuştur.

Beauvoir'ın düşünsel temelleri, Maurice Merleau-Ponty'nin fenomenolojik yaklaşımlarından etkilenmiştir. Merleau-Ponty'nin beden ve algı üzerine geliştirdiği fenomenolojik analiz, Beauvoir için kadınların toplumsal ve kültürel bağlamda yaşadıkları deneyimlerin derinlemesine incelenmesine olanak tanımıştır (Beauvoir, 2004: 160). Bu nedenle, Beauvoir'ın düşünce sistemini anlamak için Merleau-Ponty'nin fenomenolojik yaklaşımının nasıl yorumlandığını irdelemek, feminist fenomenolojinin nasıl şekillendiğine dair önemli ipuçları sunacaktır.

Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi, “ben”in fenomenleri ya da şeyleri deneyimleme biçimi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ancak Merleau-Ponty'ye göre, “ben”in bu deneyimleri, salt bir algılama eylemi olmaktan ziyade, “ben”in de dahil olduğu bir bütünlük içinde deneyimlenmektedir. Bu, yalnızca dışsal fenomenlerin algılanmasından çok, öznenin bu fenomenlerle birlikte var olma haliyle ilgilidir. Merleau-Ponty, bunu şu şekilde ifade eder: “Dünya düşündüğüm değil, yaşadığım şeydir; dünyaya açığım ve hiç kuşkusuz onunla iletişim kurarım ama ona sahip değilimdir; o, tüketilemez olandır” (Merleau-Ponty, 2017a: 22). Bu perspektife göre, fenomenlerin idrak edilebilmesi için, fenomenlerin var olma biçiminin anlaşılması gerekmektedir. Bu bakış açısı, fenomenolojiyi bir “oluşum fenomenolojisi” olarak tanımlar; yani fenomenlerin yalnızca sabit ve objektif varlıklar olarak değil, sürekli bir oluş ve değişim içinde var oldukları bir çerçevede ele alınması gerektiği ifade edilir (Merleau-Ponty, 2017b: 24).

Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi* adlı eserine dair yaptığı yorumda, fenomenolojik açıklamanın önemini vurgulamaktadır. Beauvoir'a göre, adı geçen eserde en önemli şey, yaşanmış bir deneyimin fenomenolojik açıdan açıklanmasıdır. Bu açıklama, özne ve nesne ikiliği üzerinden gerçekleşmektedir. Beauvoir, fenomenolojinin, “insana sahici varoluş hakkını” geri verdiğini belirtmektedir (Beauvoir, 2004: 160). Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinde olduğu gibi, Beauvoir da nesne ile öznenin birbirine bağlı olduğunu savunur. Fenomenolojik bakış açısına göre,

nesne ancak öznesiyle bağlantısı içinde anlam kazanır ve özne de yalnızca nesneler aracılığıyla varoluş bulur. Beauvoir'ın bu yaklaşımı, Merleau-Ponty'nin düşüncelerini felsefi açıdan daha da derinleştirerek, özne ile nesne arasındaki ilişkinin, insanın dünyada varoluşunu anlamak için temel bir referans noktası olduğunu öne sürer.

Beauvoir'ın fenomenolojik bakış açısına göre, beden, bu ilişkiyi kurma aracıdır. Fenomenoloji, insanın bedenini ve dünyayla kurduğu bağları yeniden tanımlar; beden, özne için yalnızca fiziksel bir araç değil, dünyayla olan ilişkisini belirleyen temel bir unsurdur. Beauvoir, fenomenolojiyi bir anlamda bedenin, dünyaya dair algılarımızı ve deneyimlerimizi nasıl şekillendirdiğini vurgulayan bir perspektif olarak kullanır. Bu bağlamda, “fenomenoloji, bedenimizi bize geri verirken aynı zamanda şeyleri de bize geri verir” (Beauvoir, 2004: 160) diyerek, bedeni ve nesneleri anlamının, dünyadaki varoluşumuzu anlamının önkoşulu olduğunu ifade eder.

Sonuç olarak, Beauvoir'ın fenomenolojiye dair görüşleri, özne ve nesne diyalektiğinde dünyanın kavranması meselesini yeniden şekillendirirken, fenomenolojiyi feminist bir perspektife taşımaktadır. Beauvoir'ın felsefi düşünce sisteminde fenomenoloji, cinsiyet, toplumsal yapı ve bireysel özgürlük gibi kavramlarla iç içe geçerek, kadınların toplumsal ve bireysel varoluşlarına dair derinlemesine bir çözümleme sunmaktadır. Feminist fenomenolojinin bu zeminde geliştiğini ve Beauvoir'ın bu alandaki katkılarının, toplumsal cinsiyetin anlaşılmasında nasıl yeni ufuklar açtığını görmek mümkündür.

Simone de Beauvoir'ın fenomenolojik düşüncesi, özne ve nesne arasındaki ilişkiyi daha kapsamlı bir şekilde ele alırken, feminist bir bakış açısıyla bu ilişkilerin toplumsal ve kültürel bağlamdaki anlamını da tartışmaktadır. Fenomenoloji, yalnızca varoluşsal bir yöntem olarak değil, toplumsal cinsiyet, kimlik ve özgürlük gibi temel feminist kavramlarla da ilişkilendirilen bir bakış açısına dönüşür. Beauvoir, bu düşüncelerini fenomenolojik bir çerçevede şekillendirerek, kadınların toplumsal bağlamda maruz kaldığı eril egemen yapıları sorgular ve bu yapıları aşma yollarını arar. Bu bağlamda, fenomenolojik yöntem, kadınların toplumsal konumlarını anlamak ve toplumsal cinsiyetin yapısını çözümlemek için önemli bir araç haline gelir.

Beauvoir, *İkinci Cinsiyet* adlı eserinin başlangıcında, kadınların toplumsal varlıklarını sorgulayan bir soru sorarak, bu sorunun temeline iner: “Artık hiç bilmiyoruz, kadınlar hala var mı, yok mu, hep var olacaklar mı, bunu arzu etmek gerekir mi gerekmez mi, bu dünyada nasıl bir yer işgal ediyorlar, nasıl bir yer işgal etmeleri gerekir?” (Beauvoir, 2019: 23). Bu soruyla, Beauvoir, kadınların varlıklarını, toplumsal rollerini ve yerlerini tartışmaya açar. Ancak, bu soruşturmanın özünde yatan daha temel bir soru vardır: “Kadın nedir?” Bu sorunun yanıtlanmasında, Beauvoir fenomenolojiyi bir yöntem olarak kullanmaktadır. Bununla birlikte, asıl sorulması gereken mesele, Beauvoir’ın feminist fenomenolojisinde, kadın meselesi ya da feminizm gibi öznel bir sorunu çözümlmek için fenomenolojinin hangi kavramlarını kullanacağıdır.

Beauvoir’ın feminist fenomenolojisinde, kadınların bedeninin deneyim tasvirinde hangi fenomenolojik mefhumların temel alındığı, üzerinde durulması gereken kritik bir sorudur. Bu soruyu anlamak için fenomenolojinin temel kavramlarını incelemek gereklidir. Örneğin, Johanna Oksala, Beauvoir’ın feminist fenomenolojisinde kullanılan kavramın “transandantal indirgeme” olduğunu öne sürerken (Oksala, 2023: 137-139), Debra B. Bergoffen, Beauvoir’ın fenomenolojisinde kullandığı kavramın “yönelimsellik” olduğunu iddia etmektedir (Bergoffen, 1999: 21-24; Bergoffen, 2000: 67-69). Diğer bir yandan, Sara Heinämaa, Simone de Beauvoir’ın feminist fenomenolojisinin temelinde yer alan mefhumun “fenomenolojik yaşayan beden” olduğunu savunur ve Beauvoir’ın en temel meselesinin, kadın meselesi değil, “kadın gerçekliği” meselesi olduğuna işaret eder (Heinämaa, 1997: 21).

Bu farklı yorumların ötesinde, asıl önemli olan, feminist fenomenolojinin hangi felsefi çerçevelere dayandığını ve bu çerçevelerin İslami feminizm üzerindeki etkilerini anlamaktır. Feminist fenomenolojinin gelişimi, toplumsal cinsiyet, kimlik ve özgürlük gibi kavramların çözümlmesinde nasıl bir araç sunduğunu ve bu anlayışın İslami feminizme nasıl etki ettiğini araştırmak, toplumsal cinsiyetin anlamını ve feminizmin temel meselelerini derinlemesine ele almayı sağlar.

Bu bağlamda, Beauvoir’ın fenomenolojik yaklaşımının, toplumsal cinsiyetin yapısal sorunlarını anlamada nasıl bir katkı sunduğu ve bu katkının İslami feminizmle nasıl bir etkileşim içinde olduğu soruları, feminist fenomenolojinin etkilerini daha açık bir şekilde ortaya koyacaktır. Bu çerçevede, feminist fenomenoloji, sadece Batı

felsefesinde değil, aynı zamanda farklı kültürel ve dini bağlamlarda da toplumsal cinsiyetin ve kadın haklarının tartışılmasına zemin hazırlayan bir düşünsel araç olarak şekillenmiştir.

İslami feminizmi fenomenolojik açıdan ele almak, kadınların İslam'daki dini deneyimlerini, toplumsal yapılarla etkileşimlerini ve toplumsal cinsiyet normlarının kavranışını daha derinlemesine anlamamıza olanak tanır. Fenomenolojik yaklaşım, kadınların İslam'daki sosyal rollerini ve kimliklerini nasıl inşa ettiklerini ve bu inşa sürecinde karşılaştıkları toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine nasıl tepki verdiklerini incelemeyi mümkün kılar. Bu bağlamda, fenomenoloji, kadınların dini ve kültürel deneyimlerini anlamak için güçlü bir araç sunar, çünkü bu deneyimler yalnızca bireysel değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel bir bağlamda şekillenir. Kadınların İslam'daki rollerine dair yaşadıkları deneyimleri çözümlemek, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin dayandığı yapıları anlamayı sağlayarak, İslami feminizmin nasıl bir tepki geliştirdiğini ve bu tepkinin toplumsal yapılarla nasıl ilişkili olduğunu gösterir. Bu tür bir analiz, İslami feminizmin daha derinlemesine bir şekilde anlaşılmasını sağlayacak ve kadınların deneyimlerini çok aşamalı bir biçimde irdeleyerek, bu deneyimlerin toplumsal cinsiyet, kimlik ve özgürlük bağlamında nasıl şekillendiğini gözler önüne serecektir. İslami feminizm, kadınların dini metinler ve toplumsal normlar çerçevesinde yaşadıkları deneyimleri anlamak için fenomenolojik bir bakış açısının gerekliliğini vurgular. Bu perspektif, kadınların dini uygulamalara ve toplumsal cinsiyet rollerine dair deneyimlerini sadece teorik olarak değil, somut bir biçimde açığa çıkarmaya olanak tanır.

Fenomenolojik açıdan ele alınması gereken bir diğer önemli konu ise “beden fenomenolojisi”dir. Beden, fenomenolojik bir çerçevede, yalnızca bir biyolojik varlık değil, aynı zamanda öznenin toplumsal ve kültürel anlamlar yüklediği bir varoluş alanıdır. Beden, toplumsal cinsiyetin en temel düzeyde ifade bulduğu bir alan olarak, İslami feminizmde de önemli bir tartışma konusudur. İslami feminizm, kadınların bedenleri üzerindeki toplumsal denetimi ve bu denetimin dini ve kültürel bağlamdaki anlamlarını sorgular. Bu bağlamda, beden fenomenolojisi, kadınların dini normlarla şekillenen beden deneyimlerini anlamak için kritik bir kavramsal araçtır. İslami feminizmde, bedenin nasıl toplumsal cinsiyetle ilişkili olarak algılandığı ve bu algının kadınların dini kimlikleri ve toplumsal rollerini nasıl etkilediği üzerinde durulması gereken bir noktadır.

Beden fenomenolojisi, toplumsal cinsiyet normlarının ve dini uygulamaların kadınlar üzerindeki etkilerini anlamada önemli bir araç olabilir. Kadınların bedenlerini nasıl algıladıkları, toplumsal yapılarla nasıl etkileşimde bulundukları ve bu etkileşimlerin kadın kimliğini nasıl şekillendirdiği üzerine yapılan fenomenolojik analizler, İslami feminizmin toplumsal cinsiyet eşitsizliğine karşı geliştirdiği eleştirileri daha derinlemesine anlamamıza yardımcı olabilir. Bu tür bir analiz, bedenin toplumsal ve dini yapıların bir yansıması olarak nasıl deneyimlendiğini inceleyerek, kadınların İslam'daki toplumsal rollerinin ve kimliklerinin toplumsal bağlamda nasıl yeniden inşa edilebileceğine dair önemli ipuçları sunar.

Sonuç olarak, fenomenolojik bir yaklaşım, İslami feminizmi anlamada, toplumsal cinsiyet, kimlik ve beden üzerine yapılan derinlemesine çözümlemeleri mümkün kılar. Kadınların dini deneyimleri ve toplumsal cinsiyetle ilgili yaşadıkları deneyimlerin fenomenolojik bir analizini yapmak, İslami feminizmin toplumsal cinsiyet eşitsizliğiyle mücadelesinin daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlar.

3.2.1. Beden Fenomenolojisi Bağlamında İslami Feminizmin Değerlendirilmesi

Beden fenomenolojisi, kadınların bedeninin toplumsal, dini ve kültürel normlarla nasıl şekillendiğini anlamak için güçlü bir araçtır. İslami feminizm ile beden fenomenolojisi arasındaki ilişki, kadın bedeninin toplumsal cinsiyet normlarından nasıl etkilendiği, İslam'daki kadın hakları perspektifinden nasıl yeniden şekillendirilebileceği ve bu yeniden şekillendirmenin toplumsal eşitlik mücadelesindeki rolüyle ilgilidir.

Beden fenomenolojisi, vücudu sadece bir biyolojik varlık olarak değil, bir anlam yaratma, kimlik inşa etme ve toplumsal normlara karşı bir direniş noktası olarak da inceler.

İslami feminizm ve beden fenomenolojisi arasındaki ilişkinin daha iyi kavranabilmesi için öncelikli olarak beden fenomenolojinin nasıl bir anlam ifade ettiği incelenmelidir. Bu bağlamda özellikle ele alacağımız iki önemli düşünür bulunmaktadır. Bu düşünürler, Maurice Merleau-Ponty ve Judith Butler'dır.

Merleau-Ponty'nin düşünce tarihindeki en önemli farklılığı, beden in fenomenolojisini doğrudan mesele haline getirmiş olmasından kaynaklanmaktadır (Esenyel, 2016: 147). Merleau-Ponty, geleneksel kabullerin aksine, algılama sürecinde beden in özel bir rolü ve önceliği olduğunu vurgular. Merleau-Ponty nezdinde, beden, dünyayı deneyimleme şeklimizin temel ve ilk şartıdır.

Merleau-Ponty, beden in geleneksel düşünce tarihinde genellikle diğer nesneler arasında bir fiziksel varlık olarak değerlendirilmesine itiraz eder. Nitekim diğer nesneleri ancak bedenimiz aracılığıyla algılarız. Bu bağlamda, Merleau-Ponty'ye göre, diğer nesneler yalnızca bedenimiz sayesinde bizim için varlık kazanırlar; bu da beden in, dışsal nesneler arasında basit bir nesne olmadığını gösterir (Primozic, 2013: 121).

Merleau-Ponty, beden in anlamını tartışırken, fiziksel beden kavramını zihinsel algı ile ilişkilendirmeyi hedefler. Beden ne sadece özne ne de yalnızca nesne olarak izah edilebilir. Merleau-Ponty'nin düşüncesi çerçevesinde, beden hem öznenin hem de nesnenin özelliklerini taşır. Beden, bu iki kavram arasındaki farkları ortadan kaldırarak, bu ayrımı sonlandırır. Bedende, varoluşun temeli olarak, dünyayla olan etkileşimimizin şekillenışı gerçekleşir

Merleau-Ponty fenomenolojik bedeni, kendi niteliği ile içsel bir şekilde gelişerek diğer öznelliklerden farklılaşan bir varlıktır. Başka bir ifadeyle beden, ötekiyle birlikte varlık kazandığında hem kendi içindeki farklılıkları hem de başkasındaki özgünlükleri ifade eden bir öznellik olarak ortaya çıkar. Merleau-Ponty'nin düşüncesinde, beden yalnızca etten oluşan bir yapı değil, ontolojik bir bağlamda “dünyanın bedeni” veya “varlığın bedeni” olarak tanımlanır (Copleston, 2000: 82). Merleau-Ponty bu düşüncelerine ışık tutacak şekilde şu sözleri kaleme almıştır: “dünya beden in kumaşından yapılmıştır.” (Merleau-Ponty, 2019: 34); “Beden, dünyanın ölçüsüdür.” (Merleau-Ponty, 1994: 279); “Beden, dünyaya açılan bakış açımızdır.” (Merleau-Ponty, 2017c: 22). Anlaşılacağı üzere Merleau-Ponty'nin ontolojik perspektifinde, beden varoluşsal bir temele dayanmaktadır ve dünyayı anlamlandırmamıza kılavuzluk etmektedir. Aynı zamanda, *entre-deux* (ikisi-arasında) olarak tanımlanabilir (Aydoğdu, 2010: 147). Bu doğrultuda bedeni “içinde yaratıldığı farklılığa hiçbir zaman indirgenmeyecek olan, seçenek olarak bir kıvrım” şeklinde tanımlamamız da mümkündür (Vasseleu, 1999: 52).

M. Merleau-Ponty'nin fenomenoloji anlayışında beden ile ilişkili olan ve Merleau-Ponty'nin özellikle üzerinde durduğu bir kavram bulunmaktadır. Bu kavram ise "cinsellik"tir. *Algının Fenomenolojisi*'nin beşinci bölümünde Merleau-Ponty "Cinsiyetli Varlık Olarak Beden"i cinsellik bağlamında bedenin nasıl bir anlam ifade ettiğini aydınlatmaya çalışmaktadır.

Merleau-Ponty, fenomenolojik felsefesinin mühim bir ögesi olarak bedenin işlevine işaret etmiş ve cinselliği de söz konusu olan bu bedenin deneyimlenişiyle özdeşleştirmiştir. Merleau-Ponty'nin felsefesinde, "cinsellik" salt anlamda bedensel bir durum değildir. Cinsellik aynı zamanda, insanın dünyayı algılama şeklinde ve "başka"larıyla kurduğu ilişkilerde önemli bir rol oynar. Cinsellik, Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinde, özne ve bedenin dünyayla temasının bir refleksiyonu olarak şekillenir. Merleau-Ponty, cinselliği psikanalitikçiler merkezinde soruşturarak şunları belirtir:

"Cinsellik, otonom bir döngü değildir. Bütün bilen ve eyleyen varlığa içsel olarak bağlıdır; davranışın bu üç kesimi tek bir tipik yapı gösterir; hepsi karşılıklı bir ifade ilişkisi içindedir. Burada psikanalizin en uzun süreli kazanımlarıyla karşı karşıya geliyoruz. Freud ilkesel olarak ne beyan etmiş olursa olsun, aslında psikanalitik araştırmaların vardığı yer insanı cinsel bir altyapıyla açıklamak değil, önceden bilinç ilişkileri ve tavırları olarak anlaşılan ilişki ve tavırları cinsellikte bulmaktır ve psikanalizin işaret ettiği şey, psikolojiyi biyolojik kılmak değil, "saf olarak bedensel" olduğuna inanılan işlevler içinde diyalektik bir hareket keşfetmek ve cinselliği yeniden insan varlığıyla bütünleştirmektir." (Merleau-Ponty, 2017a: 225).

Merleau-Ponty'nin düşünce sisteminde, cinsellik ne tamamen otonom ya da kendi başına işleyen bir reaksiyon ne de bedenden tamamen bağımsız bir süreçtir. Cinsellik, her zaman "bilinçli varlık" ile bağ kurmuş ontolojik bir gerçektir (Aydoğdu, 2010: 129). Bu bağlamda Merleau-Ponty'nin fenomenolojik düşüncesinde karşımıza çıkan cinsellik yaklaşımı, tensel deneyimlerin ve öznellikler arası etkileşimlerin birleşimidir. Cinsellik, yalnızca biyolojik bir mesele olmanın ötesinde, aynı zamanda varoluşsal bir deneyim olarak bedeni, özgürlüğü ve toplumsal yapıları anlamada bir araç işlevi görür (Merleau-Ponty, 2017a: 244-245). Dolayısıyla cinsellik, yalnızca kişisel bir deneyim olmanın ötesinde, aynı zamanda toplumsal ve varoluşsal bir çerçevede değerlendirilmesi gereken geniş kapsamlı bir fenomendir.

Merleau-Ponty'de karşımıza çıkan bedenin bu çok yönlülüğü postyapısalcı feminist teorisyenlerden biri olan Judith Butler ile beden, toplumsal cinsiyet bağlamında ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Merleau-Ponty ve Judith Butler, bedenin hem bireysel

hem de toplumsal deneyimler içindeki fonksiyonunu kavramada kritik katkılarda bulunmuş iki düşünürdür. Farklı felsefi geleneklere mensup olmalarına karşın, her iki düşünür de bedenin toplumsal cinsiyet ve kimlik oluşumundaki merkezi rolüne dair benzer bir bakış açısına sahiptir.

Merleau-Ponty fenomenolojik bir temelde bedeni, dünya ile olan etkileşimin ilk koşulu olarak ele alırken; J. Butler, postyapısalcı bir yaklaşım benimseyerek bedeni, toplumsal cinsiyet rollerinin tekrardan oluşturulduğu bir saha olarak tanımlar. Her iki düşünürün de beden minvalinde benzer düşünceleri genellikle ontolojik ve toplumsal cinsiyetle ilişkili olgulara dayanır. Lâkin Butler, postyapısalcı bir yaklaşım benimseyerek fenomenolojiden uzaklaşmış ya da fenomenoloji noktasında Merleau-Ponty'den ayrılmış değildir. Yalnızca beden inşası minvalinde Merleau-Ponty fenomenoloji ile ilişkilendirirken Butler postyapısalcı bir yaklaşım ile ele almıştır. Dolayısıyla bedenin, toplumsal cinsiyet ile olan ilişkinin anlaşılabilmesi uğruna Judith Butler'ın düşüncelerini incelememiz ve fenomenolojiyi felsefi düşüncesinde hangi bağlamlarda ele aldığını gözden geçirmemiz gerekmektedir.

Butler'ın felsefi düşüncesinde toplumsal cinsiyet, toplumsal kurallar ve kültürel değerler aracılığıyla şekil almış bir kavramdır. Toplumsal cinsiyet kimliklerini belirler ve bu kimlikler bireylerin davranışlarını etkilediği gibi aynı şekilde konuşma üsluplarını ve giyim tarzlarını da etkilemektedir. Toplum tarafından bireylerden beklenen bu davranışlar, bireylerin belirli bir cinsiyet kimliği ve davranış biçimini kabullenmelerine sebebiyet verir (Butler, 2014: 154).

Butler toplumsal cinsiyetin, fenomenolojik açıdan ele alınmasının feminizme nasıl bir katkı sağladığını soruşturmaktadır. Butler, toplumsal cinsiyetin oluşumuna dair fenomenolojik bakış açısının sınırlı yönlerini tartışmaktadır (Butler, 2007: 163). Butler, fenomenolojinin toplumsal cinsiyet üzerine sunduğu yaklaşımın kimi kısıtlamalar taşıdığına işaret ederek, bu sahadaki feminist teorinin farklı düşünsel yaklaşımlar ile birleştirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Söz konusu olan tartışma, toplumsal cinsiyetin bir yandan anlamını bir yandan da deneyimini derinlemesine kavrayabilmek için çeşitli teorik perspektiflerin bir arada kullanılmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır (Direk, 2009: 39). Bu yaklaşım ile Butler özellikle beden kavramına değinmektedir.

“Bedenin değişmezliğini, kontörlerini, hareketlerini kuran şey, tamamen maddesel olacaktır; ancak maddesellik tahakkümün sonucu ve onun en üretken etkisi olarak yeniden düşünülecektir. “Toplumsal cinsiyetin” bu nokta itibarıyla, “beden” ya da bedene atanmış cinsiyet olarak düşünülen maddenin yüzeyine yüklenmiş bir yapı olarak anlaşılmasının imkânı olmayacaktır. Bu yüzden “cinsiyet”, ne birinin sadece sahip olduğu bir şey ne de birinin ne olduğunun değişmez tanımıdır: “cinsiyet”, “biri”ni tam anlamıyla yaşayabilir kılan ve bir bedeni, kültürel anlaşılabilirlik alanı içerisinde, hayat boyunca niteleyen normlardan biri olacaktır” (Butler, 2014:8-9).

Butler nezdinde, toplumsal cinsiyetin farklı durumları ve performansları, bedenin çeşitli manalarını taşımaktadır. Trans bireyler bu duruma en önemli örnektir. Trans bireylerin deneyimleri, biyolojik belirlenmişliğinin ötesinde bir durumdur. Bu durum neticesinde Butler’ın bedene dair görüşü, toplumsal cinsiyet ile ilişkilidir. Toplumsal cinsiyet ise biyolojik cinsiyetten farklı olup toplumsal normları kapsamaktadır. Bedeni ve toplumsal cinsiyeti sadece biyolojik bir faktörden ibaretmiş gibi görmek yerine, Butler bu kavramları toplumsal normlarla şekillenen, dinamik süreçler olarak değerlendirir. Bundan ötürü beden, toplumsal cinsiyetin daha özgür ve eşit bir biçimde tekrardan düzenlenmesine imkân tanır. Netice itibarıyla Butler’ın felsefi çerçevesinde, beden ve toplumsal cinsiyet olgularının biyolojik ya da doğal cinsiyetten tamamen farklı bir biçimde toplumsal normlarla belirlendiğine işaret etmekte olup akabinde bu yapının da hiçbir zaman sabit kalmayacağını, dinamik yapısından mütevellit sürekli değişimi uğrayacağını ve yeniden yapılandırmaların mümkün olduğuna dikkat çekmektedir.

Düşünce tarihinde beden fenomenolojisi bu şekilde kendini açığa çıkarırken İslam düşüncesi açısından kadın bedeninin toplumsal, dini ve kültürel bağlamlarda nasıl algılandığını anlamada İslami feminizm ve beden fenomenolojisi arasında güçlü bir ilişki kurulabilir. Dolayısıyla öncelikli olarak İslam’da kadın bedeninin nasıl şekillendiğini irdeleyip takiben İslami feminizm ve beden fenomenolojisi arasındaki ilişkinin hangi yollardan kurulduğunu aktarabiliriz.

İslam’da kadın bedeni, tarihsel, kültürel ve dini perspektiflere bağlı olarak farklı şekillerde ele alınmıştır. Kadının toplumsal rolü ve bedeniyle ilgili toplumsal ve dini gelişmeler hem Kur’an’da hem de hadislerde çeşitli biçimlerde ifade edilmiştir. Ancak bu algı, zaman içinde farklı kültürel, coğrafi ve sosyal koşullar neticesinde farklılıklar göstermiştir.

İslam’da kadın bedeni, genel anlamda korunması ve sahip çıkılması gereken bir emanet olarak kabul edilmektedir. Kadınların ve erkeklerin bedenleri, Tanrı’nın bir

yaratısı olarak eşit değere sahiptir.¹² Ancak, İslam'ın bazı yorumlarında kadının bedeni, en temelde “arzu nesnesi”¹³ olarak görüldüğünden dolayı kadınların bu durumdan sakınmaları gerektiği vurgulanmıştır. Dolayısıyla, kadın bedeni çoğunlukla “örtünme”nin (hijab) sembolü olarak kabul edilmektedir. İslam'da karşımıza çıkan örtünme uygulamaları, kadın bedenini, dışardan gelebilme ihtimali bulunan toplumsal ve fiziksel olumsuz etkilerden muhafaza edebilme gayesi güder.

Kadın bedeninin örtünmesi gerektiğini belirten birkaç ayet bulunmaktadır. Bu ayetler şu şekildedir:

“İman eden kadınlar, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Ziyinetlerini açmasınlar, ancak kendiliğinden görünen kısmı hariç. Başörtülerini yakalarının üzerine örtsünler...” (Nur 24/31).

“Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına, dışarı çıkarken örtülerini üzerlerine almalarını söyle. Bu, onların tanınmalarını ve eziyetten korunmalarını sağlar.” (Azzab 33/59).

Bu ayetler İslam'da kadının örtünmesini gerekli kılan ayetler olup kadın bedeninin, İslam düşüncesi açısından hangi açılarda ele alındığını göstermektedir. Bu hususlar İslami feministler tarafından eleştirilmektedir.

İslami feministler, geleneksel İslam yorumlarının kadın bedenini sadece toplumsal ve dini normlara göre şekillendirmesini eleştirerek, kadının bedeninin sadece bir erkek arzusu veya toplumsal düzene hizmet etmek için var olmadığını savunurlar. Örneğin Mernissi bu hususu şu şekilde dile getirmiştir “örtünme meselesini ele aldığımızda, tartıştığımız şey, kadınların bu konuda neler hissettikleri değil, Buhari'nin bu konudaki söyledikleridir, yani hangi erkek otoritenin fikrinin geçerli olduğudur. Kadınların bu konudaki isteklerini ve hisleri ise göz önüne alınmaz” (Mernissi, 2003: 164-165).

¹² Çalışmamızın ikinci bölümünde yer alan “Kuran'da Kadın ve Kadın Haklarının Şekillenışı” başlıklı bölümde kadın ve erkeğin Tanrı huzurunda yaratılışlarının eşit olduğundan bahsetmiştik.

¹³ Çalışmamızın birinci bölümünde yer alan “Semavi Dinlerde Kadın Anlayışı” başlıklı bölümde kadın bedeninin nasıl “arzu nesnesi” olarak nitelendirildiğinden söz etmiştik.

İslami feminizm, kadının bedeni üzerindeki kontrolün, erkeğin değil, kadının kendisine ait olması gerektiğini savunur. Bu görüş, kadının bedenini sahiplenmesi, kendi kimliğini ve özgürlüğünü ifade etmesi gerektiğini öne sürer.¹⁴ Bu hususa örnek olarak Kasım Emin, 1900 yılında *Yeni Kadın* başlıklı daha radikal bir eser yayımlamıştır. Emin, bahsedilen eserinde, kadınların kendilerini kısıtlayan her türlü engelden kurtulmaları gerektiğini vurgulamış ve bunun ilk adımının çarşaflarını yırtıp atmak olduğuna dikkat çekmiştir. (Özalpat, 2008: 150). Emin, kadınların konumu ile toplumun konumunun ilişkili olduğunu, kadınları örtünmeye zorlamanın ve toplumsal yaşamdan koparılmasının İslamiyet'e uygun olmadığını dile getirmiştir (Abisaab and Abisaab, 2000; Qayyum, 1973: 61-62; Bohdanowicz, 1951: 26).

İslami feminizm, kadın bedenini, özgürlüğün ve kimliğin bir imkânı olarak kabul eder. Başka bir ifadeyle İslami feminizmde beden, kadının özgürlüğünü ifade etme ve kimliğini keşfetme aracıdır. Bu durumun benzer bir örneği beden fenomenolojisinde karşımıza çıktığını görmüştük. Zira Merleau-Ponty'nin beden fenomenolojisinde, bedenin dünyaya açılan ilk kapı olduğu savunurken, İslami feminizm de kadınların bedenini, toplumsal normların ve dini baskıların ötesinde, özgür bir kimlik ve varlık alanı olarak savunur.

İslami feminizmin felsefi perspektifinde, beden fenomenolojisi, kadının bedenini toplumsal cinsiyet normlarından bağımsız bir şekilde yeniden şekillendirme amacını taşır. Bu yaklaşım, kadının bedeni üzerinde kendi öznel deneyimlerine ve özgürlük anlayışına dayalı bir tanımlama yapmayı hedefler.¹⁵ Beden, yalnızca dışsal bir varlık olmanın ötesinde, aynı zamanda bireysel bir deneyim ve anlam yüklü bir alan olarak ele alınır. Bu çerçevede, kadının bedeni, özgürlüğünü ifade etme ve toplumun belirlediği normları aşma noktasında bir araç haline gelebilir.

¹⁴ Bu husus İslami feminizmin, egzistansiyalizm ile olan ilişkisini de şekillendirmektedir. Nitekim kadınların hak ve özgürlük uğruna kendi kimliklerini özgürce inşa etme çabaları bir başkaldırı örneğidir. Özgürlük uğruna başkaldırı egzistansiyalizmin özünde bulunmaktadır. İslami feministlerin patriyarkal düşünceler tarafından sürekli olarak engellenmesi, toplumsal rollerin toplum tarafından kadınlara atfedilmesi kadının topluma yabancılaşmasına sebebiyet verdiği gibi aynı zamanda kendi benliğine yabancılaşmasını da açığa çıkarmaktadır. Bu durum kimlik çatışmasının neticesidir.

¹⁵ Bu husus İslami feminizmin, dekonstrüksiyon ile olan ilişkisini de açığa çıkarmaktadır. Nitekim İslami feminizm, İslam'ın kutsal kaynaklarına ilişkin ileri sürülen patriyarkal yorumları tekrardan gündeme getirerek, kadınların toplumsal rollerine ilişkin eşitlikçi bir tutumu amaçlamaktadır. Bu durum dekonstrüksiyon ile ilişkilidir.

3.3. Feminist Egzistansiyalizm ve İslami Feminizm

İslami feminizm ve egzistansiyalizm, felsefi ve ideolojik kökenleri bakımından farklılıklar arz etse de her iki düşünsel çerçeve de kadınların kimliklerini, özgürlüklerini ve varoluşlarını sorgulayıp yeniden yapılandırmayı amaçlayan bir yaklaşım benimsemektedir. Bu bağlamda, İslami feminizm ve egzistansiyalizmi ilişkilendirmenin hem bazı zorlukları hem de imkanları bulunmaktadır. Bu ilişki, kadınların toplumdaki yerini, kimliklerini ve özgürlüklerini daha derinlemesine anlamamıza ve bu kavramları daha kapsamlı bir biçimde kavrayabilmemize olanak tanıyacaktır. Dolayısıyla, öncelikle egzistansiyalizmin düşünce tarihinde nasıl şekillendiğini kısaca özetleyip, ardından İslami feminizmin feminist egzistansiyalizmle nasıl bir ilişki içinde olduğunu ele almak faydalı olacaktır.

Egzistansiyalizmin doğuşu, 19. yüzyılın sonlarına kadar uzanmaktadır. Fransız düşünür Gabriel Marcel, egzistansiyalizmi bir felsefi hareket olarak adlandırmış ve bu akımın temel önermesi, “varoluş özden önce gelir” şeklinde özetlemiştir (Flynn, 2006: 247). Egzistansiyalizmin temelleri ise, Danimarkalı filozof Søren Kierkegaard’a dayanmaktadır (Flynn, 2014: 141). Egzistansiyalizm, insanın varoluşsal arayışını önceleyen ve bireyin özgürlüğünü, sorumluluğunu ve anlam arayışını vurgulayan bir felsefi yaklaşımı ifade eder. Kierkegaard, insanın içsel çelişkilerinden, özgürlükten ve kaygıdan hareketle insanın varoluşunu anlamaya çalışmıştır. Egzistansiyalist düşünürler, bireyin dünyadaki varlığını, özgür iradesini ve bu iradeye dayalı olarak kendi anlamını yaratma sorumluluğunu ön plana çıkarırlar. Bu felsefi akım, insanın bireysel varoluşunu, toplumsal normlardan ve dışsal otoritelerden bağımsız olarak ele alır.

Egzistansiyalizmin en temel meselelerinden biri, bireyin varoluşunun anlamını, kimliğini ve özgürlüğünü kendi özbilincinde inşa etme sorumluluğudur. Bu bağlamda, kadınların kimliği ve özgürlüğü de egzistansiyalist düşünce çerçevesinde yeniden ele alınabilir. Egzistansiyalist düşünürler, özgürlüğü ve varoluşu insanın özünden önce gelen bir deneyim olarak kabul ederken, kadınların toplumsal rollerinin ve kimliklerinin de bu özgürlük çerçevesinde ele alınması gerektiğini savunmuşlardır. Bu çerçevede, İslami feminizmin de toplumsal cinsiyet rollerini sorgulayan, kadınların toplumsal ve dini kimliklerini yeniden yapılandırma amacı güden bir yaklaşım sunduğu söylenebilir.

İslami feminizm, kadınların İslam'daki dini ve toplumsal rollerini sorgularken, kadınların özgürlüğünü ve kimliğini yeniden inşa etmeye yönelik bir düşünsel çerçeve sunar. İslami feminizmin, feminist egzistansiyalizmle ilişkisi, kadınların toplumsal ve dini bağlamda özne olarak varlıklarını ve özgürlüklerini nasıl inşa edebileceği sorusuna odaklanmaktadır. Egzistansiyalist felsefe, bireyin özgürlüğünü ve varoluşunu kendi seçimlerine dayalı olarak inşa etmesi gerektiğini savunurken, İslami feminizm de kadınların dini metinler ve toplumsal normlar çerçevesinde kendi kimliklerini ve özgürlüklerini yeniden tanımlamalarını amaçlar.

Netice itibarıyla, İslami feminizm ve egzistansiyalizm arasındaki ilişki, her iki düşünsel çerçevenin kadınların özgürlüğünü, kimliğini ve varoluşunu sorgulama ve yeniden yapılandırma amacına dayanmaktadır. Egzistansiyalist düşüncenin, bireyin özgürlüğü ve varoluşu üzerine odaklanması, İslami feminizmin de kadınların toplumsal ve dini kimliklerini yeniden ele alarak özgürleşme süreçlerini incelemesine olanak tanır. Bu bağlamda, İslami feminizmin feminist egzistansiyalizmle olan etkileşimi, kadınların toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine karşı geliştirdikleri çözüm yollarını daha derinlemesine anlamamıza yardımcı olabilir.

Feminist egzistansiyalizm, kadınların varoluşsal deneyimlerini, toplumsal cinsiyet normları ve dini inançlarla şekillenen kimliklerini sorgularken, İslami feminizm de benzer bir şekilde kadınların toplumsal rollerini, dini kimliklerini ve özgürlüklerini yeniden değerlendirmeye çalışır. Bu iki düşünsel çerçeve arasındaki ilişki, kadınların toplumsal yapılarla etkileşimlerinde özgürlüklerini nasıl inşa edebilecekleri sorusunu daha kapsamlı bir biçimde ele alır. Her iki akım da kadının özne olarak varoluşunu sorgulayan, özgürlüğünü ve kimliğini kendi iradesiyle inşa etmesini savunan bir bakış açısı sunar. Bununla birlikte, İslami feminizm, kadınların İslam'daki dini metinler ve toplumsal normlar ışığında kendi kimliklerini inşa etmelerini hedeflerken, feminist egzistansiyalizm daha çok bireyin varoluşsal özgürlüğünü ve kendi anlamını yaratma sorumluluğunu vurgular.

Egzistansiyalist düşünce, insanların dünyadaki varlıkları üzerine bir tanımlama yapmaktan ziyade, insanın dünyadaki varlıklarının anlam arayışlarının temel özlerini irdeler. Bu, insanın hayatını anlamlandırabilmesi ve dünyadaki amacını sorgulayabilmesi için dışsal bir kaynağa başvurmaksızın, tamamen içsel bir sorgulama ve deneyim sürecine dayanır. Egzistansiyalist felsefe, bireyin özgürlüğünü ve sorumluluğunu, kendi varlığının

anlamını yaratma sürecinde bir aracı olarak kabul eder. Birey, kendi seçimleriyle varoluşunu şekillendirirken, bu süreçte toplumsal normlar ve dışsal otoritelerden bağımsız olarak kendi kimliğini ve amacını inşa etme sorumluluğuna sahiptir.

Bu bağlamda, feminist egzistansiyalizm, toplumsal cinsiyet normlarının ve dini inançların kadının varoluşunu nasıl şekillendirdiğini sorgularken, aynı zamanda kadının bu normlara karşı nasıl bir özgürlük mücadelesi verebileceğini ve kendi kimliğini nasıl inşa edebileceğini de ele alır. Kadın, toplumsal yapılar ve kültürel normlar tarafından şekillendirilen bir kimlikten ziyade, kendi içsel iradesiyle özgürleşebilecek bir özne olarak kabul edilir. Bu yaklaşım, kadının sadece dışsal baskılardan değil, aynı zamanda içsel varoluşsal kaygılarından da kurtulmasını savunur. İslami feminizm de benzer şekilde, kadınların İslam'daki sosyal rollerini ve kimliklerini yeniden değerlendirme sürecinde, kadınların özgürleşmesinin yalnızca toplumsal değil, aynı zamanda dini ve varoluşsal bir temele dayanması gerektiğini savunur. İslami feminizm, kadınların İslam'ın özünden kaynaklanan haklarını yeniden keşfederek, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine karşı bir duruş sergiler. Bu noktada, İslami feminizm, kadınların dini metinlerden aldıkları ilhamla, toplumsal yapıları sorgulama ve özgürleşme süreçlerini daha derinlemesine ele alır.

Latince “*ex*” ve “*sister*” kelimelerinin birleşiminden türetilen varoluş (*existence*) kavramı, “bir şeyden dışarı çıkmak” ya da “taşmak” anlamını taşır (Kierkegaard, 1996: 133). Bu anlam, varoluşçuluğun temeline yerleşen özgür irade ve bireyin kendini aşma çabasıyla ilişkilidir. Varoluşçuluk, bireyin kendi varlığını anlamlandırma çabası ve özgür iradesiyle sınırlarını aşma isteğini ifade eder.

20. yüzyılın en önemli felsefi akımlarından biri olan egzistansiyalizm, insanın düşünsel yapısını, varoluşsal sorunlarını ve özgürlük arayışlarını merkeze alarak insanın dünyadaki yerini sorgular. Bu felsefi akım, insanın varoluşunun özünün, bireysel özgürlüğü ve sorumluluğu keşfetme süreci olduğuna inanır.

Egzistansiyalizm ile insan arasındaki ilişki, varoluşun anlamını ve amacını keşfetmeye yönelik bir çaba olarak şekillenir. İnsan, varoluşsal boşluk hissiyle başlar; bu boşluk, bireyin içsel dünyasında anlam arayışına sürükleyen bir boşluktur. Bu anlam arayışı, insanların yaşamlarını anlamlı kılabilmek için çıktıkları varoluşsal bir yolculuğun başlangıcıdır. İnsanlar, varoluşsal boşluk hissinden kurtulabilmek ve yaşamlarına anlam katabilmek amacıyla, kendi varlıklarını sorgulamaya başlarlar. Bu bağlamda,

egzistansiyalizm, bireyin özgürlüğü, sorumluluğu ve anlam arayışını vurgularken, varoluşsal boşluğun da bu sürecin önemli bir parçası olduğunu kabul eder. İnsan, bu boşlukla yüzleşerek, kendi varoluşunu anlamlandırma ve onu kendi özgür iradesiyle şekillendirme çabası içerisine girer. Bu süreç, egzistansiyalist düşünceye göre, insanın özgürleşmesi ve gerçek anlamını bulması için gereklidir.

Egzistansiyalizmin düşünce tarihinde sirayet edişinde ileri sürülen birçok önemli kavram bulunmaktadır. Bu kavramların neler olduğunu, düşünürler nezdinde egzistansiyalizmin nasıl şekillendiğini, düşünce tarihinde hangi bağlamlarda açığa çıktığını inceleyelim.

İnsan hayatı, Heidegger'in terminolojisiyle ifade edecek olursak "hergünkü" gibi sürer, yani rutin ve alışılmış bir şekilde devam eder. Ancak toplumsal evrim ve değişim süreçleri içerisinde, bu monotonluk insanı tatminsizlik ve huzursuzluk hissine sürükleyebilir. Böyle bir durumda, birey kendisini bir boşluğa düşmüş gibi hisseder. Bu boşluk, bireyi dünyadaki yerini ve yaşamının anlamını sorgulamaya zorlar. Bu tür bir varoluşsal kriz, insanı hem kendi iç dünyasıyla hem de başkalarıyla ve çevresiyle yüzleşmeye sevk eder. İnsan, dünyadaki yerini anlamak ve kendi varlığının anlamını keşfetmek için derin bir sorgulama sürecine girer.

Dünya ile yüzleşmeye çalışan bir akıl sahibi varlık, sahip olduğu etkenlerle bu yüzleşmeyi başaramadığında ise absürd ya da saçma ile karşı karşıya kalır. Saçma ve absürd, ilk bakışta olumsuz ve anlamsız bir durum olarak görülse de aslında insan ile dünya arasındaki ilişkinin başlangıç noktasını oluşturur. Absürdün hissedilmesiyle insan, gerçekten "uyanmış" olur; çünkü insanın dünyayı ve kendi varoluşunu anlamaya çalışması, varoluşsal bir farkındalık yaratır. Absürdün açığa çıkardığı bu duygu, insanı kaygıya sürükler ve dünya ile olan uyumsuzluğunu hissetmesine neden olur.

Absürdün fark edilmesi, insanı bir çıkmazda bırakabilir. Bu çıkmaz, bazen intihar düşüncelerine yol açacak kadar derinleşebilir. Émile Durkheim, toplumsal bir fenomen olarak intiharı incelediğinde, bu durumun toplumsal faktörlerden kaynaklandığını belirtmişken, Camus, intiharı bireysel bir fenomen olarak ele alır. Camus'ye göre, hayatın acımasızlığı ve insanın dünyadaki yerinin anlamsızlığı, intihar düşüncelerini tetikleyebilir. Camus, intiharı bir kaçış olarak görür ve yaşamın sonlandırılmasının, varoluşsal bir kaygıdan kaçmanın cesur bir çözüm olmadığını savunur. İntihar, ona göre, cesaretin eksik olduğu bir çıkış yoludur.

Bu noktada, Aristoteles'in de benzer bir görüşe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Aristoteles'e göre, hayatın acı veren yanları, ölümle sonlandırılmamalıdır; çünkü ölüm, acılardan kaçmanın, yani korkakça bir çözümün bir yolu olarak görülür. Acı ne kadar yoğun olursa olsun, yaşamı sonlandırmak, insanın varoluşsal sorumluluğundan kaçması anlamına gelir (İnceoğlu, 1999: 23). Bu nedenle, Aristoteles, yaşamın zorluklarıyla yüzleşmenin ve bu zorluklara cesurca katlanmanın daha anlamlı olduğunu savunur. Kısacası, absürd ile yüzleşme, insanın varoluşsal krizle başa çıkma sürecinde önemli bir yer tutar. Bu süreç, insanı intihar gibi kaçış yollarına sürükleyebileceği gibi, aynı zamanda yaşamın anlamını yeniden değerlendirmeye ve onu cesaretle kucaklamaya da teşvik edebilir.

Camus'ye göre, insanın varoluşsal krizle başa çıkma biçimi, absürd ile yüzleşmeyi öğrenmek ve yaşamın anlamını bu absürd içerisinde bulmaktır. Camus, intiharı bir çözüm olarak görmez, aksine intiharın, absürdün ortadan kalkmasını sağlamadığını savunur. Onun için, yaşamın sonlu olduğunu kabul etmek ve bu sonlulukla yüzleşmek, insanın varoluşsal sorumluluğunun bir parçasıdır. İntihar, sadece insanın yaşamını hızlandırmakla kalmaz, aynı zamanda absürdün ortadan kalkması için bir çözüm sunmaz. Yaşamın anlamı, onun sonlu olmasında değil, tam da bu sonluluğu kabul edebilmekte ve her anını yaşama cesaretini gösterebilmektir.

Camus'nün intihar hakkındaki düşüncesi, onun varoluşsal felsefesinin temel taşlarından birini oluşturur. Camus, intiharı “yanılma” olarak tanımlar, çünkü intihar, insanın yaşamla yüzleşme ve absürd ile birlikte var olma iradesini reddetmek anlamına gelir. Bu noktada, Camus'nün söyledikleri, hayatın acımasız, zorlayıcı veya saçma yönlerini kabul etmenin, insanın yaşamını anlamlı kılmamanın bir yolu olduğunu vurgular. Yaşamda mutluluk ve huzur her zaman mümkün olmayabilir, ancak her anıyla yaşamayı tercih etmek, insanın varoluşsal özgürlüğünü ve sorumluluğunu kabul etmesi anlamına gelir.

Camus'nün düşüncesine göre, insanın yaşamı anlamlandırma çabası, dünyanın kaotik ve saçma doğasını kabul etmekle mümkündür. Dünyanın saçmalığı, insanı sadece bir çıkmaza sokmaz, aksine insanı kendi varoluşunu sorgulamaya ve anlam arayışına sürükler. Bu noktada, intihar sadece bir kaçış olur ve kaçış, hiçbir zaman gerçek bir çözüm sunmaz. Camus'nün felsefesinde, yaşamın anlamı, bu absürd içinde var olmayı öğrenmekte ve her anıyla yaşamı kabullenmekte yatar.

Camus'nün "İntihar bir yanılmadır" şeklindeki alıntısı, onun yaşamla yüzleşmenin ve absürd ile birlikte var olmanın önemini vurgulayan en net ifadesidir. İnsan, dünyadaki saçmalıklarla karşılaşsa bile, bunları kabul ederek yaşamı sürdürmeli ve yaşamın her yönüyle var olmalıdır. Çünkü yaşamın anlamı, sadece idealize edilmiş mutluluklarda değil, tüm duygularıyla, tüm zorluklarıyla ve tüm karmaşasıyla yaşanmasında yatar.

Egzistansiyalizmin en temel kavramlarından biri olan özgürlük kavramı, egzistansiyalist düşünürler tarafından insana bir sorumluluk olarak yansıtılmıştır. Özgürlük ile birlikte insan, yaşamının anlam ve amaçlarının farkına varacak ve varoluşsal bir tamlığa erişim sağlayacaktır. Özgürlük ise "kaygı"yı oluşturmaktadır. Kaygı (*angst*), varoluşsal düşüncenin en ehemmiyetli kavramlarından biridir. Kaygı, insan, varlığının anlamına ulaşma konusunda yaşayacağı içsel sıkıntının adıdır. Kaygıyla insan, varlığının anlamını sorgulamaya ve anlam arayışında amaçlarının neler olduğunu sorgulayabilecektir. Dolayısıyla kaygı, insanın varoluşsal sancısının en önemli adımlarından biridir. Kaygı, bireyin içsel dünyasında meydana geldiği gibi dışsal dünyasında da vuku bulmaktadır. İçsel dünyanın, dışsal dünya ile çelişmesi durumunda "yabancılaşma" kavramı ortaya çıkacaktır. Birey topluma yabancılaştığı gibi kendine de yabancılaşabilmektedir.

Egzistansiyalizmin temelinde bulunan özgürlük, kaygı ve yabancılaşma gibi kavramlar en nihayetinde egzistansiyalizmin en önemli kavramına kilit aralamaktadır. Bu kavram "anlam arayışı"dır. Egzistansiyalizm, bireylerin varlıklarının anlamlarını onlara sunmaktadır. Lakin bu anlamlar, sabit değildir. Nitekim her bireyim anlam arayışı ve neticesinde ulaşacağı sonuçlar farklılık göstermektedir. Böylece her birey kendi varoluşsal sorgulamaları neticesinde yaşam arayışını tamamlayabilecektir. Yaşamın anlamında bir neticeye ulaşamayan insanlar için egzistansiyalizmin son temel kavramı olan "intihar" kavramı gündeme gelecektir.

Egzistansiyalizm düşünce tarihinde bu şekilde açığa çıkarken çalışmamız kapsamında öncelikli olarak feminist egzistansiyalizmin ne olduğuna ve takiben İslami feminizmi, egzistansiyalizm temelinde nasıl ele alabileceğimize odaklanabiliriz.

Feminist egzistansiyalizm, kadınların; kimlik ve özgürlük arayışlarını, varoluşsal anlamlarını kavramaları bağlamında kullanılan felsefi bir disiplindir. Feminist egzistansiyalizm bu bağlamda, egzistansiyalist felsefenin temel ilkelerinden faydalanmaktadır. Egzistansiyalizimde karşımıza çıkan kavramlar İslam feminizminde de

egzistansiyalizm bağlamında karşımıza çıkmakta olup varlığın anlam arayışı toplumsal cinsiyet eşitliğine dayalı bir konumda ele alınmıştır.

Kadınların toplumda ötekileştirilmesi, ikinci sınıf vatandaş konumuna itilmeleri ve “diğer”i olarak nitelendirilmelerine karşı çıkan egzistansiyalist feministler bu bağlamda kadınların, toplumda kaybettikleri değerlerini tekrardan kazandırmayı amaçlamışlardır. Bu durumun temelinde ise “özgürlük” kavramı yer almaktadır. Dolayısıyla, feminist egzistansiyalizmin temel kavramlarının neler olduğunun incelenmesi feminist egzistansiyalistlerin hedeflerine ayna tutacaktır.

Özgürlük meselesi, sadece sosyal normlara karşı bir direniş değil, aynı zamanda kadınların kendi varlık arayışlarının anlaşılabilmesi için gereklidir. Egzistansiyalist feministler en temelde kadınlardan koparılan özgürlüklerinin tekrardan kadınlara teslim edilebilmesini gayelemektedirler. Egzistansiyalizmde özgürlüğün taşıdığı sorumluluk bilinci insanın içsel dünyasında nasıl kaygıya dönüşmüşse aynı şekilde feminist egzistansiyalizmde de kaygı, içsel bir sıkıntıya sebebiyet veren duygu durumunun adıdır. Söz konusu kaygı, kadınların kimlik inşalarında yaşadıkları duygu durumundaki karmaşadır. Kaygı, egzistansiyalist düşüncede insanın varoluşsal sancısının ilk adımı olduğu gibi, feminist yaklaşımda da kadınların hak arayışlarının ilk adımını oluşturmaktadır.

İçsel kaygıların, dışsal kaygılarla uyuşmadığı noktada öne sürülen egzistansiyalist kavram, yabancılaşmadır. Feminist egzistansiyalistler ise kimlik belirlemede bu sorunun meydana geldiğini ileri sürmüşlerdir. Kimliklerini toplumsal baskı neticesinde özgürce beyan edemeyen kadınlar ilk adımda kaygılanır ikinci adımda benliklerine yabancılaşmaya başlarlar. Bunun en temel nedeni ise toplumun, kadın için uygun gördüğü rollerin dışına çıkmasının engellemiş olmasıdır. Toplum tarafından kadınlara empoze edilen rol ve kimlikler kadının özgürleşmesi önünde engel teşkil etmektedir. Feminist egzistansiyalizm ise kadınların kendi kimliklerini özgürce bulmaları gerektiğini vurgulayarak, kendi benliğine yabancılaşan kadınların kaygı durumundan kurtulmasını hedeflemektedirler.

Feminist egzistansiyalizmde karşımıza çıkan bu kavramların, egzistansiyalist felsefi düşüncede de karşımıza çıktığını gördük. Bu kavramlar aynı zamanda İslami feminizm bağlamında da karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla, İslami feminizm ve

egzistansiyalizm arasındaki en temel ilişki aynı kavramları geliştirerek yeni düşünceleri gün yüzüne çıkarmalarından kaynaklanmaktadır.

Çalışmamızın bu bölümüne kadar olan kısımda geleneksel İslam anlayışında kadınların nasıl ötekileştirildiğini irdelemiş olduk. Buna karşılık İslami feminizm, kadınların toplum tarafından kendilerine atfedilen rolleri kabul etmeyerek kendi özgür kimlik arayışlarını İslam'ın uygulamalarına göre şekillendirmek istemişlerdir.

İslami feminizm, İslam'ın kaynaklarında kadınlara tanınan özgürlüğün kadınlara verilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Nitekim, İslami feminizmde kadınların özgürlüklerinin engellenmesi, İslami kaynaklardan ziyade toplumun kadınlar için sınırladığı rollerin dışına çıkması engellendiğinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle İslam'ın özünde bulunan eşiklik ve özgürlük kavramları feministlerin dini değerleri tarafından kendilerine tanınan haklarının temin edilmesinde önem arz etmektedir.

İslami feminizmde kadınların sürekli olarak engellenmesi durumunu Orta Doğu'da kadın hareketleri bağlamında incelemiştik. Kadınların hak ve özgürlük uğruna kendi kimliklerini özgürce inşa etme çabaları bir başkaldırı örneğidir.

Özgürlük uğruna başkaldırı egzistansiyalizmin özünde bulunmaktadır. İslami feministlerin patriyarkal düşünceler tarafından sürekli olarak engellenmesi, toplumsal rollerin toplum tarafından kadınlara atfedilmesi kadının topluma yabancılaşmasına sebebiyet verdiği gibi aynı zamanda kendi benliğine yabancılaşmasını da açığa çıkarmaktadır. Bu durum kimlik çatışmasının neticesidir. Kim olduklarını özgürce ifade edemeyen kadınlar toplumsal rollerin altında ezilmişlerdir. Toplum, kadın için annelik rolünü uygun görmüşse, kadınlar başka kimliklerinin varlığına kendilerini kapatabilirler. Oysa İslami feminizm, bu yabancılaşmayı aşmayı ve kadınların özgürleşmesini savunur. Bu durumun sağlanma koşulu ise kadınların kendi kimliklerini inşa etmeleri ile mümkündür.

3.4. Fark Ontolojisi Bağlamında İslami Feminizmin Değerlendirilmesi

Fark ontolojisi, İslami feminizmin felsefi temellerini güçlendiren önemli bir düşünsel çerçeve sunar. Hem fark ontolojisi hem de İslami feminizm, toplumsal cinsiyetin ve kimliğin sabit olmadığını, aksine toplumsal yapılar, kültürel normlar ve dini öğretilerle şekillendiğini kabul eder.

Diğer bölümlerde de olduğu gibi, İslami feminizmin fark ontolojisi bağlamında irdelenmesinin öncelikli koşulu felsefe tarihinde fark ontolojisinin nasıl bir anlamı karşıladığını irdelemek ile mümkündür. Dolayısıyla felsefe tarihinde fark ontolojisinin hangi manaları karşıladığını anlayabilmek için Heidegger, ve Deleuze’ün düşüncelerini incelememiz gerekmektedir. Elde ettiğimiz sonuçlar akabinde fark ontolojisinin İslami feminizm ile olan ilişkisini gözler önüne sereceğiz.

Deleuze’ün düşünce sisteminde fark meselesi, ontolojinin temeline dayanmaktadır. Deleuze’ün fark ve oluş filozofluğu, özellikle Batı metafiziği geleneğini eleştirirken, farklılıkları ötekileştiren siyasal ve ahlaki bağlamda bilgi ve iktidar ilişkisini sorgulamasıyla önemli bir yere sahiptir. Başka bir ifadeyle Deleuze, Batı metafiziği geleneğini reddederken ve kendi düşünce sistemini oluştururken, oluşu, pratiği ve yaşamı insanı aşan herhangi bir hakikat ya da varlık anlayışından bağımsız olarak ele alır. Deleuze’ün en çok karşı çıktığı husus da budur (Küçükalp, 2009: 132). Bunun yanı sıra, Deleuze, iktidar meselesini de “ağaç görünümünde” ele alarak, bu konuyu da eleştirilerine dahil etmektedir.

Deleuze nezdinde, aşkın özne felsefesi, Descartes’ın bütün varlıkları özdeş kılmasından dolayı farklılık ve teklik arasındaki ayrımın görünmez hale gelmesine ve üstünün örtülmesine yol açmıştır. Bu durum, hiyerarşik düşüncenin varlık anlayışını “ağaç kılığında düşünme”ye yönlendirmektedir (Er, 2012: 17-18). Söz konusu ağaç biçimi, iktidarın bir yansıması olarak kabul edilir (Deleuze ve Parnet, 1990: 44). Deleuze’ün karşı çıkışı, özellikle klasik ve modern anlayışların yarattığı aşkınlık sorununa dayanır. Deleuze, büyük ya da küçük fark etmeksizin, grup liderlerinden ABD Cumhurbaşkanı, psikologlardan genel müdürlere kadar, tüm bu figürlerin aşkın darbelerle iş gördüklerini belirtir (Deleuze ve Guattari, 1990: 9). Deleuze’ün geleneksel düşünceye karşı çıkışı, “fark” meselesi üzerinden şekillenir. Bu perspektiften sonra, Deleuze’ün “kendinde fark” anlayışına geçebiliriz. Kendinde fark, bir “derecesel” farklılık değil, zıtlıkları kapsayan bir farktır (May, 1997: 186).

Deleuze, fark mefhumunun ne olduğunu düşünce tarihinde araştırırken şu sonuca varır: Fark, düşünce tarihinde yalnızca yaratıcı ve bireyselleştirici bir bölümüyle ortaya çıkmış, ancak hiçbir zaman kendi özünü tam anlamıyla kavrayamamıştır. Kıta Avrupa felsefesinde, Deleuze’ün özgünlüğü, tam olarak “kendinde fark” kavramıyla açığa

çıkmaktadır (Er, 2012: 51). Ayrıca, Deleuze, farkı hem ontolojik hem de epistemolojik bir düşüncenin başlangıcı olarak ele alır (Baş, 2016: 9). Greklerde fark meselesini ararken, Deleuze, Platon ve Aristoteles'i incelemeye çalışır. Bu bağlamda, Deleuze'ün fark felsefesi ışığında, Platon ve Aristoteles'in nasıl ele aldığını incelemek faydalı olacaktır.

Deleuze, aşkınlığa karşıt bir tutum sergileyerek, felsefenin içine düştüğü bu durumu Platon'a dayandırır (Deleuze, 2020: 158). Hatta, modern felsefenin kabul ettiği Platonizmi bozanın da bizzat Platon olduğunu belirtir (Pearson, 2002: 13). Bu yüzden, Deleuze, Platonculuğun yıkılması gerektiğini savunur (Er, 2016: 52). Ancak, Deleuze'ün bu yaklaşımı, Platonculuğun tamamen reddedilmesi olarak anlaşılmamalıdır. Zira Deleuze, Platonculuğun tersyüz edilmesiyle birlikte, Platonculuğun bazı değerlerinin korunacağını ifade eder (Deleuze, 2017: 92).

Deleuze'ün, Platonculuğa yönelik bu hareketinde en önemli kavramlardan biri “*simülakrum*”dur. Baudrillard, *simülakrum* kavramını, gerçekliği olmayan, ilk örneği bulunmayan ve kopyanın kopyası olan bir olgu olarak tanımlar (Baudrillard, 2018: 24). Deleuze ise *simülakrumu*, sıradan bir taklitten farklı olarak, konum ve model düşüncesinin tersyüz edilmesi ve sorgulanması olarak tanımlar (Deleuze, 2017: 104). Deleuze, *simülakrumu*, Platonculukta ikili anlam taşıyan bir kavram olarak kullanır. İlk anlamı, Platon'un fark yaratamamasını ifade ederken, diğer anlamı ise Platonculuğun yeniden şekillendirilmesinde kullanılır (Smith, 2020: 52-53). Bu bağlamda, Deleuze, aslında yeni bir Platonculuk kurma girişimindedir. Deleuze'ün bu teşebbüsü, fark meselesinin mahiyetini ortaya koyma yolunda, “tekrar” ve “seçilim” kavramları üzerinden şekillenir (Deleuze, 2017: 103). Fark meselesi bağlamında, Platonculuğun yıkımı sonrasında, Deleuze'ün fark anlayışına ve özellikle “kendinde fark” kavramına yoğunlaşmak gerekir. Ayrıca, Deleuze'ün Aristoteles'in çelişki anlayışına yaptığı yorumlar da bu bağlamda önemli bir yer tutar.

Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinin altıncı kitabında, devinim meselesinin tamamen karşıt iki uç arasında gerçekleşeceğini belirtir (Aristoteles, 1997: XI. 1067b-30). Bu ayrımında, karşıtlıkların en büyük farkı oluşturacağı düşüncesi, Deleuze'ün felsefesinde de kendini gösterir. Deleuze, Aristoteles'i referans alarak “en büyük fark karşıtlıktır” (Deleuze, 2017: 56) der. Ayrıca, bu düşüncenin temellerini Herakleitos'ta da bulmak

mümkündür. Zira Herakleitos, “Karşıt olan şeyler bir araya gelir ve uzlaşmaz olanlardan en güzel uyum doğar. Her şey çatışma sonucu meydana gelir” (Herakleitos, 2005: 45) der.

Deleuze, Jean Hyppolite’in *Varlık ve Varoluş* adlı eseri üzerine yazdığı yazısında farkın ontolojisi üzerine derinlemesine bir soruşturma başlatır ve “Farkın bir ontolojisini yapamaz mıyız?” sorusunu sorar (Deleuze, 2002: 23; akt. Baş, 2016: 18). Ancak bu sorunun yanıtı, Deleuze’ün düşüncesinde net bir şekilde bulunmaz. Kısacası, Deleuze’ün fark kavramı bağlamında asıl amacı, bu kavramı değiştirmeden, ontolojiye ilişkin kendi karşıtıyla tasvir edilmeyen "iyi"ye ulaşmaktır (Baş, 2016: 15). Parmenides’in “Varlık, var; değilse, değil” (Parmenides, 2019: B6, 1-2) ifadesindeki yapısal benzerlik, Deleuze’te şu şekilde dile gelir: “Varlıkta fark vardır” (Deleuze, 2005: 38).

Heidegger’in varlık üzerine yaptığı irdelemelerin yanı sıra, düşünme üzerine yaptığı çalışmalar da büyük önem taşır. Zira, varlığın esas sorusunun unutulmuş olması gibi, düşünmeye de sırtını dönmüş bir insan profili ortaya çıkmaktadır. Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?* adlı eserinde şu şekilde ifade eder: “İnsan, düşünülmesi-gerekene yeterince yönelmediğinden değil, düşünülmesi-gereken insandan yüz çevirdiği için düşünmüyor” (Heidegger, 2020a: 23).

Düşünmenin nesnesine dair yaptığı soruşturmalarda, *Metafizik Denemeler: Özdeşlik ve Farklılık* adlı eserinin “Metafiziğin Onto-teolojik Doğası” başlıklı bölümünde, Hegel’in düşünme nesnesi ile bizim düşünme nesnemiz arasında yaptığı ayırmada şu sonuca ulaşmaktadır: Hegel için İdea anlamında mutlak olan şey düşünme nesnesi iken, bizim için “fark olarak farktır” (*difference as difference*) (Heidegger, 2018: 46-47). Heidegger’in fark ontolojisinde, düşünme ve varlık en temel iki huduttur. Bu minvalde Parmenides’i yeniden okuma gerekliliği doğar ve Parmenides’in “*to gar auto noein estin te kai einai*: düşünme ve varlık aynıdır” yargısının nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koyar. Heidegger’e göre, düşünülmesi gereken şey, var olanların farklarıyla birlikte var olma gerekliliğidir (Heidegger, 2018: 58). Heidegger’in fark ontolojisi tam olarak bu noktada şekillenecektir.

Heidegger, Parmenides’in “*to gar auto noein estin te kai einai*: düşünme ve varlık aynıdır” yargısındaki kavramları tek tek analiz ederek, bu ifadenin Klasik anlayışta nasıl yanlış anlaşıldığını ve aslında ne anlama geldiğini açıklamaya çalışır. Parmenides’te

geçen “*noein*” terimi, Heidegger tarafından sadece “düşünce” olarak çevrilemez. Bu, Klasik anlayışın en büyük hatalarından biridir; çünkü böyle bir çeviri, düşünmenin öznelleştirilmesine yol açar. Heidegger’e göre, düşünmeyi öznelştiren yaklaşım Parmenides’e ait değil, Kant ve Alman idealistlerine aittir (Heidegger 2014: 157). Grekçe’deki “*noein*” terimi, Heidegger’e göre iki anlam taşır. Bunlardan birincisi “kavramak, anlamak, kabul etmek ve izin vermek” iken, ikincisi ise “bir tanığı dinlemek” anlamına gelir. Heidegger, ilk anlamı çerçevesinde ele almayı tercih eder. Önemli bir noktayı tekrar vurgulamak gerekirse, Heidegger, “*noein*” kavramını yalnızca düşünce olarak ele alınmasını reddeder. Heidegger, Parmenides’in yargısının şu şekilde de düşünülebileceğini belirtir: “Varlık kendini yalnızca anlayışta sunar ve her anlayış bir varlık anlayışıdır” (Heidegger 2012: 89). Heidegger’e göre, Parmenides’in esas ifade biçimi şu şekildedir: “Kavrayış (anlayış, düşünce) ve varlık birbirine aittir ve bunlar arasında karşılıklı bir ilişki vardır” (Heidegger 2014: 186). Bu noktada, ontolojik fark üzerinden ilişki kurarak, düşünmenin mahiyetini açığa çıkarmak mümkündür.

Ontolojik fark, varlık ile varolan arasındaki ayrımı konu alır. Heidegger burada, “varolanın varlığının ne olduğu” üzerine düşünülmemiş olan bir soruyu sorgular. Bu, varlıkla ilgili ayrımın nasıl yapılacağı sorusudur. Heidegger’e göre, burada en temel unsur farktır. Çünkü varlıkta her zaman unutulmuş bir fark vardır. Parmenides’teki özdeşlik, Heidegger’e göre, aynılık değil, fark olarak ortaya çıkar. Varolanda kendini gösterecek olan varlık, fark aracılığıyla görünür kılınır (Kılıç 2016: 165). Bu bağlamda, farkın karşısında her zaman düşünme yer alır.

Fark ontolojisi ve İslami feminizm arasındaki ilişki, kadınların toplumsal ve dini rollerinin, sadece biyolojik cinsiyetin ve geleneksel normların değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel farklılıkların ürünü olduğuna işaret eder. İslami feminizm, kadınların kimliklerinin ve toplumsal rollerinin yeniden yapılandırılmasını savunurken, fark ontolojisi bu yapıların sabit ve evrensel olmadığını, aksine tarihsel, kültürel ve toplumsal bağlamlara göre şekillendiğini vurgular. Bu bakış açısı, İslami feminizmin, kadınları toplumsal yapılar içinde daha eşit bir konumda görmek için, İslam’ı yeniden yorumlaması gerektiğini savunan bir düşünsel çerçeve oluşturur.

İslami feminizm, İslam’ın temel kaynaklarını (Kur’an ve hadisler) kadınların haklarını ve toplumsal rollerini yeniden tanımlamak için kullanır. Geleneksel İslam

yorumları, kadınların toplumsal ve dini rollerini belirlerken genellikle patriyarkal bir bakış açısını benimsemiştir. İslami feminizm, bu geleneksel bakış açılarını eleştirerek, kadının bedeni, toplumsal rolü, eğitimi, evlilik ve boşanma hakları gibi konularda eşitlikçi bir perspektif geliştirmeyi hedefler.

Fark ontolojisi, toplumsal cinsiyetin ve kimliğin sabit bir biçimde tanımlanmadığını, aksine toplumsal yapılar ve kültürel bağlamlar içinde sürekli olarak inşa edildiğini savunur. Bu bakış açısı, İslami feminizmin, kadınların toplumsal rollerinin yeniden yapılandırılması için gerekli olan felsefi temeli sağlar. İslami feminizm, kadınların kimliklerinin ve rollerinin, sadece biyolojik cinsiyetleriyle değil, aynı zamanda toplumsal yapıların, kültürel normların ve dini öğretilerin etkisiyle şekillendiğini kabul eder. Bu bağlamda, fark ontolojisi, kadınların toplumsal konumlarının yeniden yapılandırılmasını savunan İslami feminizmin felsefi temellerini güçlendiren bir araç olabilir.

Fark ontolojisi, toplumsal cinsiyetin biyolojik belirlenmişlikten çok daha fazla bir şey olduğunu savunur. Toplumsal cinsiyet, kültürel ve toplumsal normlarla inşa edilen bir kimliktir ve bu kimlik, zaman içinde değişen ve farklı bağlamlarda şekillenen bir yapıdır. İslami feminizm, bu anlayışı benimseyerek, kadınların toplumsal cinsiyet rollerinin sadece biyolojik belirlenmişlikten kaynaklanmadığını, aksine bu rollerin toplumsal yapılar ve kültürel normlarla şekillendiğini kabul eder. Bu, toplumsal cinsiyetin yeniden inşası sürecinde, kadınların eşitlik taleplerinin İslam'ın özünden türetilen haklarla temellendirilmesini sağlar.

Fark ontolojisi, toplumsal yapılar ve kimliklerin sürekli olarak yeniden inşa edilen dinamik yapılar olduğunu öne sürer. Bu, İslami feminizmin kadınların toplumsal rollerinin yeniden yapılandırılmasına yönelik önerilerini destekleyen bir düşünsel çerçeve oluşturur. Kadınların toplumsal cinsiyet rollerinin ve kimliklerinin yeniden şekillendirilmesi, sadece kadınların haklarını savunmakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal yapıları ve kültürel normları da sorgular. Bu bağlamda, fark ontolojisi ve İslami feminizm, kadınların toplumsal ve dini rollerinin yeniden yapılandırılmasını savunan bir perspektifi birleştirir.

Fark ontolojisi, İslami feminizmin felsefi temellerini güçlendiren önemli bir düşünsel çerçeve sunar. Hem fark ontolojisi hem de İslami feminizm, toplumsal cinsiyetin ve kimliğin sabit olmadığını, aksine toplumsal yapılar, kültürel normlar ve dini öğretilerle şekillendiğini kabul eder. İslami feminizm, kadınların toplumsal rollerini ve kimliklerini yeniden yapılandırmayı savunurken, fark ontolojisi bu süreçte kadınların rollerinin ve kimliklerinin sürekli olarak yeniden inşa edilmesi gerektiğini vurgular. Bu iki düşünsel çerçeve, kadınların toplumsal ve dini haklarını savunmak ve eşitlikçi bir toplum inşa etmek için güçlü bir felsefi temele sahiptir.

3.5. Feminist Dekonstrüksiyon ve İslami Feminizm

İslami feminizmi dekonstrüksiyon sahasında ele almak, hem İslam'ın toplumsal yapı ve kültürel değerlerini hem de feminizmi yeniden sorgulamak ve şekillendirmek için önemli bir fırsat sunar. Bu yaklaşım, İslami kaynakların geleneksel yorumlarını sorgularken, aynı zamanda feminizmin kökleşmiş anlayışlarını da yeniden değerlendirmeyi amaçlar. Dekonstrüksiyon, her iki düşünsel çerçevenin -hem İslam'ın hem de feminizmin- içeriklerinin ve anlamlarının dönüştürülebileceğini vurgular. Bu bağlamda, İslami feminizm hem İslam'ın patriyarkal yorumlarını hem de feminizmin toplumsal cinsiyet normlarına dair geleneksel anlayışlarını sorgulayarak, özgürlük ve eşitlik arayışlarını yeniden gözden geçirme olanağına sahiptir.

Dekonstrüksiyon, metinlerin ve kavramların değişmez manalarını sorgulayan bir yöntem olarak, İslam'ın kutsal metinlerine dair geleneksel patriyarkal okumaların eleştirilmesine olanak tanır. Bu, İslami feminizmin özellikle kadınların toplumsal rollerine dair eşitlikçi bir perspektif geliştirmesini sağlar. Dekonstrüksiyon, geleneksel düşüncelerin ve ideolojilerin sorgulanarak, yeniden inşa edilmesine olanak tanır (Derrida ve Prenowitz, 1995: 112). Bu noktada, İslami feminizm, kadınların toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden biçimlendirilmesi gerektiğini savunarak, patriyarkal anlayışların sorgulanmasına ve bu anlayışların yerine adalet, eşitlik ve özgürlük gibi feminist değerlerin yerleştirilmesine katkıda bulunur.

İslami feminizmin dekonstrüksiyon bağlamında en önemli yönlerinden biri, patriyarkal yorumların ve kültürel normların sorgulanmasıdır. İslam'ın geleneksel

yorumlarının, kadınları marjinalleştiren ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğini pekiştiren açıklamalarını yeniden ele almak, İslami feminizmin temel amacıdır. Bu, İslami öğretileri, kadınların özgürlüklerini ve haklarını savunacak şekilde yeniden okumayı gerektirir. Aynı şekilde, feminizmin toplumsal cinsiyet normlarına ilişkin kökleşmiş anlayışlarını sorgulamak da önemlidir. Bu süreç, kadının toplumsal alandaki yerini yeniden şekillendirme amacını taşır.

Dekonstrüksiyonun bir başka önemli yönü, kadınların toplumsal rollerine dair eşitlikçi bir tutum geliştirilmesine olanak sağlamasıdır. İslami feminizm, kadınların toplumsal rolleri ve hakları üzerine yapılan geleneksel yorumları sorgulayarak, kadınların toplumsal ve dini alanlarda eşit haklara sahip olmalarını savunur. Bu, sadece kadınların haklarının savunulmasıyla sınırlı kalmaz; aynı zamanda kadınların dini inançlarındaki özgürlükleri, toplumsal ve kültürel yapılarla ilişkilerini de sorgular.

Netice itibarıyla, İslami feminizmin dekonstrüksiyon çerçevesinde ele alınması, hem İslam'ın hem de feminizmin temel kavramlarının yeniden yapılandırılmasına olanak tanır. Bu süreç, patriyarkal yorumların ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin sorgulanması ve kadınların toplumsal ve dini eşitliklerinin savunulması için önemli bir adım oluşturur. İslami feminizmin dekonstrüksiyonu, kadınların toplumsal rollerine ilişkin eşitlikçi bir tutum geliştirmeyi amaçlarken, aynı zamanda İslam'ın ve feminizmin kavramlarını yeniden inşa etmeye yönelik bir yöntem sunar.

Dekonstrüksiyon, temelde metinlerin hiçbir zaman kesin, evrensel ve değişmez anlamlar taşıyamayacağını savunur. Bu yaklaşım, toplumsal düzenlerin ve normların metinlere dayandırılmasını eleştirir ve metinlerin anlamlarının tarihsel, kültürel ve toplumsal bağlamlara göre değişebileceğini vurgular. İslami feminizm de bu bakış açısını benimseyerek, kadınların toplumsal haklarının sağlanmasında metinlerin sabit ve evrensel anlamlar taşımasının geçerliliğini sorgular. İslami feministler, toplumsal düzenin ve kadınların toplumsal rollerinin, tarihsel süreçler ve değişen toplumsal koşullar göz önünde bulundurularak şekillendirilmesi gerektiğini savunurlar.

İslami feminizmin bu bakış açısı, geleneksel ve patriyarkal yorumların ötesine geçmeyi hedefler. İslam'ın kutsal metinlerine ilişkin geleneksel yorumların sabit anlamlara dayandırılması, toplumsal yapılar ve cinsiyet eşitsizliği gibi sorunları

pekiştirebilir. Ancak, metinlerin tarihsel bağlamda değişen anlamları göz önüne alındığında, toplumsal düzenlerin bu metinlere sıkı sıkıya bağlı kalması, toplumsal adaletin sağlanmasına engel olabilir. Bu nedenle, İslami feministler, İslam'ın kutsal kaynaklarının yeniden yorumlanmasını ve sorgulanmasını talep ederler.¹⁶

İslami feminizmin temel amacı, kadınların toplumsal haklarını ve özgürlüklerini savunmak ve bu hakları kutsal metinlerle tutarlı bir şekilde temellendirmektir. Ancak bu, geleneksel ve patriyarkal yorumlardan bağımsız olarak, İslam'ın özündeki eşitlikçi ve adaletli değerleri açığa çıkarmayı gerektirir. İslami feministler, İslam'ın kadınları aşağılayan veya toplumsal cinsiyet eşitsizliğini pekiştiren yorumlarının aksine, daha eşitlikçi ve özgürleştirici bir bakış açısı geliştirmeyi amaçlarlar.

Özetle, İslami feminizm, dekonstrüksiyonun önerdiği gibi, metinlerin tarihsel ve kültürel bağlamda değişebileceğini kabul ederek, İslam'ın kutsal kaynaklarının geleneksel yorumlarının ötesine geçmeyi ve bu kaynakları kadınların toplumsal haklarını güvence altına alacak şekilde yeniden yorumlamayı hedefler. Bu yaklaşım, toplumsal cinsiyet eşitliği ve adaletin sağlanmasında önemli bir adım atılmasını sağlar ve patriyarkal yapıları sorgulayarak daha eşitlikçi bir toplum anlayışına katkıda bulunur.

Dekonstrüksiyon, anlamın ve dilin sabit, evrensel bir doğası olmadığını savunarak, metinlerin ve ideolojilerin tarihsel bağlamda değişebileceğini vurgular (Derrida, 2007: 21-28). Bu bağlamda, patriyarkal düşüncelerin ve toplumsal yapılarının sorgulanması ve yeniden yapılandırılması gerektiğini öne sürer. Dekonstrüksiyon, patriyarkal düşüncenin temellerini sorgularken, bu düşüncelerin kökenlerini ve etki alanlarını deşifre etmeye çalışır. Bu süreç, geleneksel ve baskın düşünce biçimlerinin eleştirilmesi ve daha adil, eşitlikçi düşünce yapılarına yönelmenin yolunu açar.

İslami feminizm, benzer şekilde patriyarkal yapıları ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğini sorgulamak amacıyla dekonstrüksiyonu bir yöntem olarak kullanır. İslami feminizm, İslam'ın kutsal metinleri ve öğretileri üzerine yapılan geleneksel patriyarkal yorumları eleştirir ve bu metinleri yeniden yorumlayarak kadınların eşitlikçi bir şekilde toplumda yer almasını savunur. İslami feministler, patriyarkal yapıları deşifre ederken,

¹⁶ Çalışmamızın ikinci bölümünün, ikinci ve üçüncü alt başlıklarında İslami feminist kadınların Kur'an'ı tekrardan yorumladıklarına değinmiştik. Detaylı okuma için bahsedilen bölümler incelenebilir.

metinlerin ve anlamların tarihsel bağlamda nasıl şekillendiğini, toplumsal ve kültürel normların nasıl inşa edildiğini analiz ederler. Bu yaklaşım, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini ortadan kaldırmayı ve kadınların özgürlüklerini yeniden tanımlamayı hedefler.

Dekonstrüksiyon, anlamın ve dilin toplumsal yapılarla nasıl şekillendiğini anlamak için bir araç sunarken, İslami feminizm bu aracı kullanarak İslam'ın kadınlara ilişkin öğretilerinin yeniden inşa edilmesini savunur. İslami feminizm, patriyarkal yapıları sorgularken, aynı zamanda İslam'ın özündeki adalet, eşitlik ve özgürlük gibi değerleri vurgular. Böylece, dekonstrüksiyonun yardımıyla, kadınların toplumsal rollerine ve haklarına dair yeni bir anlayış geliştirilmiş olur.

Sonuç olarak hem dekonstrüksiyon hem de İslami feminizm, patriyarkal düşüncelerin sorgulanması ve yeniden ele alınması gerektiğini vurgular. Her iki düşünsel çerçevede toplumsal cinsiyet eşitsizliğini ve baskıcı yapıları aşmak için anlamların yeniden inşa edilmesine olanak tanır. İslami feminizm, dekonstrüksiyonun sunduğu yöntemle, İslam'ın kaynaklarına dair patriyarkal yorumların ötesine geçmeyi ve daha eşitlikçi, adaletli bir toplumsal yapı kurmayı amaçlar.

SONUÇ

İslami feminizm hem Doğu'nun İslami değerlerini hem de Batı'nın eşitlikçi anlayışını birleştiren bir düşünsel çerçeve sunar. Bu birleşim, kadınların toplumsal rollerini ve haklarını yeniden tanımlamak için önemli bir imkân yaratmaktadır. İslami feminizmin doğuşunda, özellikle İslam'ın kadınlara tanıdığı hakların patriyarkal yorumcular tarafından engellenmesi önemli bir etken olmuştur. Geleneksel yorumlarla kadınların hakları kısıtlandığı için, İslami feminizm, İslam'ın özündeki eşitlikçi ve adil değerleri tekrar gündeme getirerek kadınların haklarını savunmaktadır. Bu bağlamda, İslami feminizmin temelinde, Doğu ve Batı arasındaki ayrımın sorgulanması ve bu iki farklı düşünce geleneğinin nasıl bir araya getirilebileceği sorusu yer alır. İslami feministler, Batı'daki feminist düşüncelerle benzer bir eşitlik anlayışını savunsa da bu düşünceleri İslam'ın temel ilkeleri ile uyumlu bir şekilde şekillendirmeye çalışırlar. Batı feminizminin bireysel özgürlük ve eşitlik anlayışı ile İslami feminizmin, Tanrı'nın kadına tanıdığı haklar çerçevesinde şekillenen eşitlik anlayışı arasında bir fark bulunmaktadır.

İslami feminizm, Batı feminizminin sunduğu evrensel eşitlik anlayışını, İslami öğretilerle birleştirerek toplumsal yapılar ve kültürel normlar çerçevesinde kadınların haklarını savunur. Bu farklılıklar olsa da her iki feminist kuram da temel olarak insanların eşit olması gerektiği fikrinde birleşir. Batı feminizmi, kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olması gerektiğini savunurken, İslami feminizm de kadınların İslam'a dayalı olarak eşit haklar ve adalet içinde yaşamalarını savunur. Bu noktada, her iki düşünsel perspektifte eşitlik, özgürlük ve adalet gibi temel kavramlarda ortak bir paydada buluşur. Sonuç olarak, İslami feminizm, Batı feminizmi ile olan ilişkisini, kadın hakları ve eşitlik konusunda benzer hedefler güderek kurar. Ancak, bu ilişki aynı zamanda farklı toplumsal yapılar ve kültürel bağlamlar dikkate alındığında, her iki düşünce sisteminin de özgünlüklerini koruduğu ve farklı perspektifler sunduğu bir sentez yaratır. İslami feminizmin amacı, Batı'nın evrensel değerlerini İslami öğretilerle birleştirerek, kadınların özgürlüklerini ve haklarını daha adil bir şekilde savunmaktır. Bu bağlamda, İslami feminizm, eşitlikçi, özgürlükçü ve adaletli bir toplum düzeni kurmayı amaçlayan önemli bir düşünsel hareket olarak öne çıkmaktadır.

Çalışmamıza adını veren “İslami Feminizmin Felsefî Boyutu” başlığı, iki temel sorunun etrafında şekillenmiştir: “İslami feminizm mümkün müdür?” ve “Eğer

mümkünse, İslami feminizm felsefi bir düzeyde düşünülebilir mi?” Bu sorular, çalışmamızın temel yönelimlerini belirlemiş ve felsefi bir çerçevede İslami feminizmin ne şekilde ele alınabileceğini sorgulamamıza zemin hazırlamıştır. Çalışmamızın genel tezine göre, İslami feminizm, ancak bir felsefi düşünce yapısı olarak ele alındığında anlam kazanabilir. Nitekim bu hususun geçerliliği, çalışmamızın “İslami Feminizm ve İslamcı Feminizm Arasındaki Ayrım” bölümünde açıklığa kavuşturulmuş ve İslami feminizmin, felsefi bir yaklaşım ile nasıl özgül bir anlam taşıdığı gösterilmiştir.

İslami feminizmin tekrardan kadınlarla ilgili savları yeniden gözden geçirmeyi talep etmesi felsefenin temel kuramlarıyla örtüşmektedir. Felsefi bir düşünce yapısına sahip olan İslami feminizm, düşünsel olarak, toplumsal yapıları, dini metinleri ve normatif değerleri yeniden şekillendirerek kadınların özgürlükleri ve hakları üzerine derinlemesine bir sorgulama yapmaktadır. Bu bağlamda, felsefi bir boyut içinde düşünüldüğünde, İslami feminizm, sadece toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini ele almakla kalmaz, aynı zamanda bu eşitsizliklerin kökenlerine ve bunların nasıl dönüştürülebileceğine dair bir yol haritası çizmektedir. Özellikle fenomenolojik açıdan İslami feminizmi ele almak, kadınların İslam'daki deneyimlerini, dini uygulamaların toplumsal yapılarla nasıl etkileşimde bulunduğunu ve toplumsal cinsiyet normlarının nasıl şekillendiğini daha iyi kavramamıza olanak tanımaktadır. Bu yaklaşım, kadınların İslam'daki sosyal rollerini ve kimliklerini hangi toplumsal ve kültürel koşullara bağlı olarak inşa ettiklerini ve bu insanın toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine karşı nasıl bir direniş geliştirdiğini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Fenomenolojik bir bakış açısıyla yapılan bu analiz, İslami feminizmin daha derinlemesine bir biçimde anlaşılmasını sağlamakta, kadınların deneyimlerini çok aşamalı bir biçimde incelememize olanak tanımaktadır. Felsefi bir çerçevede ele alındığında, İslami feminizm, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin ötesine geçerek, toplumsal yapılar ve dini öğretiler arasındaki ilişkiyi sorgulayan ve yeniden şekillendiren bir düşünsel hareket olarak ortaya çıkmaktadır. Bu düşünsel hareket, kadınların toplumsal haklarını savunmanın ötesinde, İslam'ın kadınlara verdiği hakların doğru bir şekilde anlaşılmasını ve uygulanmasını amaçlamaktadır. Bu bağlamda, felsefi bir yaklaşım, İslami feminizmin evrensel eşitlik, özgürlük ve adalet anlayışını derinlemesine bir şekilde kavrayabilmemizi sağlar.

Çalışmamızda, İslami feminizmi felsefî temeller üzerinden ele almayı tercih ettik. Felsefî kuramların çoğunda karşımıza çıkan temel düşünceler, İslami feminizmin özünü anlamada önemli bir rol oynamaktadır. Bu doğrultuda, fenomenoloji, egzistansiyalizm, fark ontolojisi ve dekonstrüksiyon gibi felsefî akımların temel düşüncelerini İslami feminizmle ilişkilendirerek, bu düşünce akımlarının kadınların toplumsal ve dini rollerine dair nasıl bir ışık tuttuğunu incelemiş olduk. Her bir felsefî akım, İslami feminizmin farklı boyutlarını ihtiyatla anlamamıza katkı sağlamıştır ve bu sayede felsefî bir bakış açısıyla İslami feminizmi yeniden düşünme olanağı bulduk.

İslami feminizmde kadınların sürekli olarak engellenmesi, Orta Doğu'daki kadın hareketleri bağlamında önemli bir tartışma konusu olmuştur. Kadınların hak ve özgürlük uğruna kendi kimliklerini özgürce inşa etme çabaları, toplumsal baskılara karşı bir başkaldırı örneğidir. Bu başkaldırı, özellikle özgürlük ve kimlik arayışı konusunda egzistansiyalizmin temel ilkeleriyle örtüşmektedir. Egzistansiyalist düşünce, bireylerin kendi varlıklarını ve özgürlüklerini bulma sürecini anlamaya çalışırken, bu süreçteki engellerin ve yabancılaşmanın üstesinden gelmeyi hedefler. İslami feminizmin kadınların toplumsal rollerinin ve kimliklerinin önceden belirlenmiş normlarla şekillendirilmesine karşı duruşu, bu özgürlük arayışının temelini oluşturmaktadır.

İslami feministlerin, patriyarkal düşünceler tarafından sürekli engellenmesi, kadınların toplumsal rollerinin toplum tarafından onlara atfedilmesi, kadınların topluma yabancılaşmalarına neden olduğu gibi, aynı zamanda kendi benliklerine yabancılaşmalarını da ortaya çıkarmaktadır. Bu durum, kimlik çatışmasının bir sonucudur. Toplum, kadına belirli roller yüklerken, kadınların bu roller dışında kimliklerini inşa etmelerine engel olmaktadır. Kadınlar, toplumun atadığı annelik gibi belirli bir rolü kabul etmek zorunda bırakıldıkları zaman, diğer kimliklerine dair istek ve ihtiyaçlarını bastırmak zorunda kalabilirler. Ancak İslami feminizm, bu yabancılaşmayı aşmayı ve kadınların özgürleşmesini savunur. Kadınların kendi kimliklerini özgürce inşa etmeleri, İslami feminizmin en temel hedeflerinden birini oluşturur. Bu hedefin gerçekleştirilmesi, kadınların toplumsal normlardan ve beklentilerden bağımsız olarak kendi kimliklerini tanımları ve bu kimlikleri özgürce ifade etmeleri ile mümkündür.

Kimliklerini özgürce ifade edemeyen kadınlar, toplumsal rollerin baskısı altında ezilmektedirler. Bu durum, kadınların benliklerini ve potansiyellerini tam anlamıyla

gerçekleştirmelerini engelleyen bir durumdur. İslami feminizm, kadınların bu baskılardan kurtulmalarını, toplumsal cinsiyet normlarına karşı kendi kimliklerini özgürce inşa etmelerini savunur. Bu, sadece bireysel bir özgürlük meselesi değil, aynı zamanda toplumsal adaletin sağlanması açısından da büyük bir öneme sahiptir.

Özetle, İslami feminizm kadınlara biçilen rollerden onları kurtararak kendi varlık olanaklarında yeniden düşünmelerine ve haklarını talep etmelerine olanak sağlamaktadır. Felsefi bir bakış açısıyla incelendiğinde, bu özgürleşme süreci, toplumsal cinsiyet normlarının sorgulanması ve bireylerin kendi kimliklerini özgürce ifade etmeleri ile mümkündür. Bu yaklaşım, kadınların toplumsal ve dini rollerine dair var olan baskıları aşmalarını ve daha eşitlikçi, özgür bir toplumda yaşamalarını sağlamayı amaçlar. Bu ise dekonstrüktif bir tavrı gerektirir.

İslami feminizmi dekonstrüksiyon perspektifinden ele almak, hem İslam'ın toplumsal yapı ve kültürel değerlerini hem de feminizmi yeniden şekillendirmeyi hedefleyen bir yaklaşımı temsil eder. Bu bağlamda, İslami feminizmi dekonstrüksiyon temeli üzerinden incelemek, İslami kaynakların geleneksel yorumlarının ve feminizmin kökleşmiş anlayışlarının sorgulanmasına imkân verir. Dekonstrüksiyon, yalnızca İslam'ın ve feminizmin kavramlarının yeniden biçimlendirilebileceğini vurgulamakla kalmaz, aynı zamanda bu süreçte kadınların özgürlük ve adalet arayışlarının da yeniden değerlendirilmesini sağlar. Bu doğrultuda, düşünceler, ideolojiler ve geleneksel kaynaklar üzerinde yapılan sorgulamalar, daha önce sabit kabul edilen anlamların ele alınarak yeniden düşünülmesini sağlar. Böylece yeni bir düşüncenin temelleri atılabilir. Bu bağlamda, İslami feminizmde sıkça karşılaşılan patriyarkal yorumlar dekonstrüksiyon yoluyla sorgulanarak, toplumsal cinsiyet normlarının yeniden şekillendirilmesi için bir fırsat yaratılabilir.

Dekonstrüksiyon, geleneksel metinlerin ve kavramların “doğal” ya da “değişmez” anlamlarının sorgulanmasını ön plana çıkarır. Bu bağlamda, İslami feminizm de İslam'ın patriyarkal yorumlarını ve feminizmin toplumsal cinsiyet normlarını ele alarak bu yapıları yeniden inşa eder. İslami feminizmin bu şekilde ele alınması hem İslam'ın hem de feminizmin kavramlarının derinlemesine bir şekilde yeniden şekillendirilmesine ve bu iki farklı düşünce sisteminin birleşiminden doğan yeni bir bakış açısının ortaya çıkmasına

olanak verir. Bu süreç, kadınların özgürlük ve eşitlik arayışlarını daha kapsamlı bir biçimde anlamamızı sağlamaktadır.

Çalışmamızda, İslami feminizmin temel sahasının daha iyi anlaşılabilmesinin koşulunun, felsefe ile olan ilişkisini anlamaktan geçtiği vurgulanmıştır. Özellikle kutsal kaynaklarda kadın hakları, Müslüman feminist kadın yazarların düşünceleri ve Orta Doğu'daki kadın hareketleri, İslami feminizmin felsefi boyutlarının açığa çıkmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu bağlamda, İslami feminizmin felsefi boyutunun anlaşılması hem toplumsal cinsiyet eşitliği hem de kadınların İslam içindeki rolü konusunda önemli katkılar sunmaktadır.

Netice itibariyle, İslam ve feminizmin karşılaşmasından doğan “İslami feminizm”in olanaklılığını, felsefi temellerle ele almak bu düşünce sisteminin daha derinlemesine anlaşılmasını sağlar. Bu bakımdan, çalışmamızın literatüre katkısı, İslami feminizmin felsefi boyutunun önemine dikkat çekmekte ve İslami feminizmin genel şemasının anlamlandırılabilmesi için felsefi düşüncenin ne denli önemli bir rol oynadığını vurgulamaktadır. Bu çalışma, İslami feminizmin felsefi bağlamda olanaklılığını tartışan çalışmalara katkı sağlamayı hedeflemektedir. İslami feminizmin felsefi boyutunun anlaşılması, bu düşünce akımının temel ilkelerinin daha iyi kavranabilmesi için gereklidir.

KAYNAKÇA

- Abisaab, M., and Rula Jurdi Abisaab, (2000), "A Century After Qasim Amin: Fictive Kinship and Historical Uses of 'Tahrir al-Mara'", *Al Jadid*, Vol:6, No:32, Summer, Erişim Adresi: <http://www.aljadid.com/features/ACenturyAfterQasimAmin.html>, Erişim Tarihi: 22.08.2024.
- Afary, J. (2009). *Sexual Politics in Modern Iran*, Cambridge, Cambridge University Press, UK.
- Afary, J., (1989). "On the Origins of Feminism in Early 20th-century Iran", *Journal of Women's History*, 1.2 pp. 65-87.
- Afshar, H. (1996). "Women and The Politics Of Fundamentalism in Iran", (Edited by H. Afshar), *Women and Politics in The Third World*, pp. 124-144, Routledge, London.
- Akarsu, B., (1975), *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Akarsu, B., (1979), *Çağdaş Felsefe Akımları*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Al- Ali, Nadjé S., (2002), "The Women's Movement in Egypt, With Selected References To Turkey", *United Nations Research Institute for Social Development Programme on Civil Society and Social Movements*, Paper Number 5, April.
- Alcoff, L., M., (2000), "Phenomenology, Post-structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience" (Edited by L. Fisher and L. Embree), *Feminist Phenomenology* (1st bs, pp. 39-56), Springer Science and Business Media Dordrecht.
- Altuntaş, N., (2013), "Feminizm", *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İdeolojiler*, (Der. Ömer Çaha ve Bircan Şahin), ss. 343-392, Orion Kitapevi, Ankara.
- Amin, C., M., (2001), Selling and Saving "Mother Iran": Gender and the Iranian Press in the 1940s. *International Journal of Middle East Studies*, 33/ 3s. 335-361, Erişim Adresi: <http://www.jstor.org/stable/259455>, Erişim Tarihi: 20.08.2024.
- Amin, Q., (2001), *The Liberation of Women: The New Woman "Two Documents in the History of Egyptian Feminism"*, The American University in Cairo Press, Cairo.
- Arat, N., (1986), *Kadın Sorunu*, Say Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles, (1997), *Metafizik* (Çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Arslan, E., (2017), *Richard Swinburne'de Kötülük Problemi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Astell, M., (1730), *Some Reflections Upon Marriage*, Kings Head İn St. Paul's Church- Yard., London.
- Atan, M., (2015), "Radikal Feminizm: 'Kişisel Olan Politiktır' Söyleminde Aile". *The Journal Of Europe- Middle East Social Science Studies Dergisi*, Cilt 1, Sayı 2, 1-21.
- Avcı, M., Saygılı, S., Denizer, N., Bayrakdar, N., (2018), *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Kötülük Problemi*, Eğitim Kitabevi, Konya.

- Aydoğdu, H., (2010), *Maurice Merleau-Ponty'nin Fenomenolojik Ontolojisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Badran, M., (2009), *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, A Oneworld, Oxford.
- Basalel, Y., (2001), “Aile”, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 1. Cilt, Gözlem Yayınları, İstanbul, ss.42-46.
- Baş, N., (2016), *Deleuze ve Hegel Karşıtlığı Olarak Fark ve Çelişki Kavramları*, Dokuz Eylül Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Baudrillard, J., (2018), *Simülakrlar ve Simülasyon*, (Çev. Oğuz Adanır), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Beauvoir, S., de., (2004), “A Review of The Phenomenology of Perception by Maurice Merleau-Ponty”, *Simone de Beauvoir: Philosophical Writings*, (Edited by M. A. Simons, M. Timmerman, & M. B. Mader), (pp. 159-164). University of Illinois Press.
- Beauvoir, S., de., (2019), *İkinci Cinsiyet*, 1. Cilt, (Çev. Gülnur Savran), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Bergoffen, D. B. (2000). “From Husserl to de Beauvoir: Gendering the Perceiving Subject”, (Edited by L. Fisher & L. Embree), *Feminist Phenomenology* (pp. 57-70). Springer Science and Business Media Dordrecht.
- Bergoffen, D., B., (1999), “Marriage, Autonomy, and the Feminine Protest”, *Hypatia*, 14(4), 18-35.
- Berktaş, F., (2004), “Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye”, *Sivil Toplum ve Demokrasi Konferans Yazıları*, No:7, Sivil Toplum Kuruluşları Eğitim ve Araştırma Birimi, Bilgi Üniversitesi.
- Beşli, G., M., (2018), *Müslüman Feminist Bir Kadının Yaşam Öyküsünden 1980'lerden Günümüze İslamcı Kadın Hareketi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Bohdanowicz, A., (1951), “The Feminist Movement in Egypt”, *The Islamic Review*, August.
- Bora, A., (2008), “Ortadoğu'da Kadın Hareketi: Farklı Yollar, Farklı Stratejiler”, *10. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 39, s. 55-67.
- Borland, J., A., (2017), “How Jesus Viewed and Valued Women”, *Crossway*, 3/8, Erişim Adresi: <https://www.crossway.org/articles/how-jesus-viewed-and-valued-women/> Erişim Tarihi: 25.12.2024.
- Butler, J., (2007), *Taklit ve Toplumsal Cinsiyete Karşı Durma*, (Çev. Osman Akınhay), Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Butler, J., (2014), *Bela Bedenler*, (Çev. Cüneyt Çakırlar ve Zeynep Talay Tümer), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.

- Camus, A., (2010), *Sisifos Söylemi* (Çev. Tahsin Yücel), Can Yayınları, İstanbul.
- Carrel A., (1991), *Başarının Sırları*, (Çev. Refik Özdek), Yağmur Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, A., (2010), *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, A., (2017), *Büyük Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul.
- Copleston, F., (2000), *Felsefe Tarihi: Çağdas Felsefe Maine de Biran'dan Sartre'a*, (Çev. Aziz Yardımlı), Cilt 9, İdea Yayınevi, İstanbul.
- Çaha, Ö., (2003), "Feminizm", *Siyaset*, (Der. Mümtaz'er Türköne), ss. 559-589, Lotus Yayınları, Ankara.
- Çakır, S., (2008), "Kapitalizm ve Patriyarkaya Karşı: Sosyalist Feminizm", *Toplum ve Demokrasi Dergisi*, Cilt 2, Sayı 4, 185-196.
- Çetin, Z., (2016), "Çelişkili Bir Dönemin, Viktorya Döneminin Kadını Olmak". Erişim Adresi: <https://gaiadergi.com/celiskili-bir-donemin-kadini-olmak/> Erişim Tarihi: 23.11.2024.
- Çüçen, A., K., (2003), *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi, Bursa.
- Deleuze, G. ve Guattari, F., (1990), *Kapitalizm ve Şizofreni 1- Göçebebilimi İncelemesi: Savaş Makinası*, (Çev. Ali Akay), Bağlam Yayıncılık, Ankara.
- Deleuze, G. ve Parnet, C., (1990), *Diyaloglar*, (Çev. Ali Akay), Bağlam Yayıncılık, Ankara.
- Deleuze, G., (2005), *Bergosonculuk*, (Çev. Hakan Yücefer), Otonom Yayıncılık, İstanbul.
- Deleuze, G., (2017), *Fark ve Tekrar*, (Çev. Burcu Yalın ve Emre Koyuncu), Norgunk Yayıncılık, İstanbul.
- Deleuze, G., (2020). *Yazı ve Fark*, (Çev. P. Burcu Yalın), Metis Yayınları, İstanbul.
- Demir, Z., (2014), *Modern ve Postmodern Feminizm*, Sentez Yayıncılık, İstanbul.
- Demir, Z., (2014), *Modern ve Postmodern Feminizm*, Sentez Yayıncılık, İstanbul.
- Derrida, J., and Prenowitz, E., (1995), "Archive Fever: a Freudian Impression", *Diacritics*, 25(2), 9-63.
- Derrida, J., (1999), "Differance", *Toplumbilim*, (Çev. Önay Sözer), (10), ss. 49- 61.
- Derrida, J., (2007), *Marx'ın Hayaletleri*, (Çev. Alp Tümertekin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Dikici, E., (2016), "Feminizmin Üç Ana Akımı: Liberal, Marxist ve Radikal Feminizm Teorileri", *International Journal of Social Science*, 43, 523-532.
- Direk, Z., (2009), "Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi", *Cinsiyetli Olmak*, (Der. Zeynep Direk), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Direk, Z., (2018). *Cinsiyetli Olmak Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Doi, A., R., I., (1990), *Women in Shari'ah: Islamic Law*, A. S. Noordeen, 3rd Edition, Malaysia.
- Donovan, J., (2020), *Feminist Teori: Amerikan Feminizminin Entelektüel Gelenekleri*, (Çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek ve Fevziye Sayılan), İletişim Yayınları, İstanbul.

- Duby, G., ve Perrot, M., (2005), *Kadınların Tarihi- Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları* (Çev. Ahmet Fethi), III. Cilt, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- el-Sharmani, M., (2014), “Islamic Feminism Transnational And National Reflections”, *Approaching Religion*, v. 4, No. 2, 83-94.
- Enginün, İ., (2010), *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat’tan Cumhuriyet’e 1839 – 1923*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Er, S., E., (2012), *Gilles Deleuze’ün Fark Felsefesi-Bergson, Nietzsche ve Spinoza Okuması*, Çizgi Kitabevi, Konya.
- Esenyel, M., Z., (2016), *Fenomenolojide Beden Problemi: Husserl, Sartre ve Merleau-Ponty*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Esfahani, M., K., (2014), “Iranian Women: One Step Forward”, Two Steps Back, *Ortadoğu Etütleri*, 5 (2), 31-53.
- Esposito, J., (1992), *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, Oxford University Press, New York.
- Esposito, J., (1999), *Islam and Democracy*, Oxford University Press, New York.
- Esposito, J., (2003), *The Oxford History of Islam*, Oxford University Press, Oxford.
- Farabi, (1980), *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi ül-Mevcudat*, (Çev. Mehmet Aydın vd.), Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Farabi, (2005), *Fusûsü'l-Medenî*, (Çev. Hanifi Özcan), İFAV Yayınları, İstanbul.
- Farabi, (2017), *İdeal Devlet*, (Çev. Ahmet Arslan), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Firestone, S., (1993), *Cinselliğin Diyalektiği: Kadın Özgürlüğü Davası*, (Çev. Yurdanur Salman), Payel Yayınevi, İstanbul.
- Flynn, T., R., (2012), “Existentialism.” *The Journal of Speculative Philosophy*, 26(2), pp. 247-267.
- Foucault, M., (1992), *Hapishanenin Doğuşu*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Yayınevi, Ankara.
- Foucault, M., (2001), *Kelimeler ve Şeyler*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Yayınevi, Ankara.
- Freud, S., (2014), *Sevgi ve Cinsellik Üzerine*, (Çev. Akın Kanat), İlya İzmir Yayınevi, İzmir.
- Freud, S., (2018), *Psikanalize Giriş Dersleri*, (Çev. Selçuk Budak), Öteki Yayınevi, İstanbul.
- Freud, S., (2020), *Cinsellik Üzerine*, (Çev. A. Avni Öneş), Say Yayınları, İstanbul.
- Fuller, M., (2020), “Woman in the Nineteenth Century”, *3 Books to Know Early Feminism*, (Edited by August Nemo), pp. 193-406, Tacet Books.
- Gardner, C. V., (2006), *Historical Dictionary of Feminist Philosophy*, Lanham, Scarecrow Press, Maryland.
- Gazali, Z., (2001), *Zindan Hatıraları* (Çev. H. Hüseyingil), Madve Yayınları, İstanbul.

- Gerami, S., (1996), “Women and Fundamentalism Islam and Christianity”, *Garland Publishing, INC.*, New York & London, pp. 11-17;
- Gimenez, M. E., (1975), “Marxism and Feminism”, *Frontiers: A Journal Of Women Studies*, 1(1), 61–80.
- Güç, A., (2021), *Bir Müslüman Kadın Sorunu ve Feminizm’e Nasıl Bakmalı?* Beyan Yayınları, İstanbul.
- Güney, H., (2022), *Heidegger’de Ölüm Kavramı Çerçevesinde Varlık Problemi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Gürkan, S., L., (2010), “Talmud”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt XXXIX, Ankara, pp. 550-552.
- Haeri, S., (2018), “İran’da Geçici Evlilik ve Devlet: Kadın Cinselliği Üzerine İslami Bir Söylem”, *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*, (Der. Pınar İlkaracan), (Çev. Ebru Salman), İletişim yayınları, İstanbul, ss. 151-173.
- Hançerlioğlu, O., (2016), *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Harman, Ö., F., (2024), “Hristiyanlıkta Kadın”, *İbrahimi Dinlerde Kadın*, 26-51, Kadem Yayınları, İstanbul.
- Heidegger, M., (1975), *Early Greek Thinking*, (Translation by David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi), Harper and Row Publishers, New York.
- Heidegger, M., (2012), *The Beginning of Western Philosophy – Interpretation of Anaximander and Parmenides*, (Translation by Richard Rojcewicz), Indiana University Press, Bloomington.
- Heidegger, M., (2018), *Essays in Metaphysics: Identity and Difference*, Philosophical Library, New York.
- Heidegger, M., (2020a), *Düşünmek Ne Demektir?*, (Çev. İlhan Turan), Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Heidegger, M., (2020b), *Varlık ve Zaman* (Çev. Kaan H. Ökten), Alfa Yayıncılık, İstanbul.
- Heinämaa, S., (1997), “What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference”, *Hypatia*, 12(1), 20-39.
- Heinämaa, S., (2004), “Introduction to A Review of The Phenomenology of Perception by Maurice Merleau-Ponty”, *Simone de Beauvoir Philosophical Writings* (C. 4, pp. 153-158), (Edited by M. A. Simons, M. Timmerman, and M. B. Mader), University of Illinois Press.
- Herakleitos, (2005), *Fragmanlar*, (Çev. Cengiz Çakmak), Kabalcı Yayınlar, İstanbul.
- Hick, J., (1985), *Evil and the God of Love*, The Macmillan Press, London.

- Hooks, B., (2014), *Feminizm Herkes İçindir*, (yay. haz. Esra Aşan, Ali K. Saysel), (Çev. Ece Aydın, Berna Kurt, Şirin Özgün ve Aysel Yıldırım), BGST Yayınları, İstanbul.
- Irigaray, L., (1993), *An Ethics of Sexual Difference* (Translated by Catherine Porter and Gillian C. Gill), Cornell University, Ithaca.
- İbn Sina, (2004), *Metafizik I: Kitabu's-Şifa*, (Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul.
- İlyasoğlu, A., (2013), *Örtülü Kimlik- İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Ögeleri*, Metis Yayınları, İstanbul.
- İmam, Ayesha M., (2018), “Müslüman Dinsel Sağ (“Köktendinciler”) ve Cinsellik”. *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*, (Der. Pınar İlkaracan), (Çev. Ebru Salman), İletişim yayınları, İstanbul, ss.75-98.
- İnam, A., (1985), *Edmund Husserl'de Mantık*, Vadi Yayınları, Ankara.
- İnanç, H., ve Yazıcı B., (2018), “Kavramsal ve Kuramsal Boyutlarıyla İnsan Hakları ve İfade Özgürlüğüne Sosyo-Politik Bir Bakış”, *Akademik Bakış Dergisi*, 70, ss.132-147.
- İnceoğlu, S., (1999), *Ölme Hakkı: Ötanazi*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Jayawardena, K., (1986), *Feminism and Nationalism in The Third World*, Zed Books.
- Kabaklı, L., (2003), *Türk Ailesinde Karar Mekanizmaları ve Kadının Rolü*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Sakarya
- Kapani, M., (1993), *Kamu Hürriyetleri*, Yetkin Yayınları, Ankara.
- Kasapoğlu, A., (1994) “Aile ve Kadın Araştırmaları İçin Yedi Temel Rol Ve Statü, Ankara Üniversitesi, *DTCF Felsefe Dergisi*, 15, ss. 217-233.
- Kaypak, Ş., ve Kahraman, M., (2016), “Türkiye’de Kadının İnsan Hakları ve Anayasal Yansıması”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13/33, ss. 298-315.
- Kılıç, S., (2016), “Martin Heidegger’in Varlık Ontolojisinde Fark Metafiziği”, *Felsefe Dünyası*, 63.Sayı, 155-178.
- Kırbaçoğlu, M., H., (1991), “Kadın Konusunda Kur’ân’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, *İslâmî Araştırmalar*, 5/4, ss. 271-283.
- Kian, A., (1997), “Women and Politics in Post-Islamist Iran: The Gender Conscious Drive To Change”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 24(1), 75-96.
- Kierkegaard, S., (1996), *Baştan Çıkarıcının Günlüğü* (Çev. Süha Sertabiboğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Kockelmans J., J., (1923), *Edmund Husserl's Phenomenology* (Edited bt Arion Kelke, Adriaan Peperzak, Calvin O. Schrag and Thomas Seebom), Purdue University Press, West Lafayette.

- Kurtar, S., (2004), *Heidegger Felsefesinde Ölüm ve Doğruluk İlişkisi Üzerine*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Küçükalp, K., (2009), “Deleuze’ün Felsefe Kavrayışı”, *Kaygı Dergisi*, 12. Sayı, 131-145.
- Laçiner, S., (2007), “Ortadoğu Diye Bir Yer Var mı?” *Uluslararası Hukuk ve Politika Dergisi*, Sayı: 10, ss. 153-155.
- Latzer, M., (1994), “Leibniz’s Conception of Metaphysical Evil”, *Journal of the History of Ideas*, vol: 55, no:1.
- Leibniz, G., W., (1989), *Philosophical Essays*, (Edited and Translated by Roger Ariew and Daniel Garber), Hackett Publishing Company, Indianapolis and Cambridge.
- Leibniz, G., W., (2007), “Theodicy: A Defence of Theism”, *Philosophy of Religion: An Anthology*, (Ed. Louis P. Pojman and Michael Rea), Wadsworth Publishing Company, California, 152-158.
- Lewis, M., ve Staehler, T., (2019), *Fenomenoloji* (Çev. Osman Baran Kaplan, Mehmet Demirhan ve diğerleri), Fol Yayınları, Ankara.
- Lewis, Pauline: “Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism”, *Abbreviations and Transliterated Arabic Terms, Michigan Journal of History* Sayyid Qutb, Winter, pp. 1-47.
- Llyold, G., (2015), *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde “Erkek” ve “Kadın”*, (Çev. Muttalip Özcan). Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Lokaneeta, J., (2001), “Alexandra Kollontai and Marxist Feminism”, *Economic and Political Weekly*, 36(17), 1405-1412.
- Manafov, R., (2009), “Meşşâî Felsefe ve Kelâm Düşüncesinde ‘Adl-İ İlâhî’(Teodise) Meselesi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28(28), 32-51.
- Marshall, G., (2009), *Sosyoloji Sözlüğü*. (Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- May, T., (1997), *Reconsidering Difference-Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze*, The Pennsylvania State University Press University Park, Pennsylvania.
- McCloskey, H., J., (1960), ““God and Evil”, *The Philosophical Quarterly*, 10 (39): 97-114.
- McCloskey, H., J., (1962), “The Problem of Evil”, *Journal of Bible and Religion*, 30 (3): 187-197.
- Mellor, M., (1996), “The Politics of Women and Nature: Affinity, Contingency or Material Relations?”, *Journal of Political Ideologies*, 1(2), 147-164.
- Merleau-Ponty, M., (1994), *Algının Fenomenolojisine Önsöz*, (Çev. Medar Atıcı), Afa Yayınları, İstanbul.
- Merleau-Ponty, M., (2017a), *Algının Fenomenolojisi*, (Çev. Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımuratoğlu) İthaki Yayınları, İstanbul.
- Merleau-Ponty, M., (2017b), *Algının Önceliği*, (Çev. Yusuf Yıldırım), İstanbul: Alfa Yayınları.

- Merleau-Ponty, M., (2017c), “Cézanne’ın Kuşkusu”, *Cogito*, Maurice Merleau-Ponty, Sayı:88, Yapıkredi Yayınları, İstanbul.
- Merleau-Ponty, M., (2019), *Göz ve Tın*, (Çev. Ahmet Soysal), Metis Yayınları, İstanbul.
- Mernissi, F., (2003), *Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza*, (Çev. Aytül Kantarcı), Epos Yayınları, Ankara.
- Michel, A., (1993), *Feminizm* (Çev. Şirin Tekeli), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mill, J. S., (2000), *Özgürlük Üstüne*, (Çev. Alime Ertan), Belge, İstanbul.
- Mill, J. S., (2020), *Kadınların Köleleştirilmesi*, (Çev. Ahamet Özcan), Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul.
- Millett, K., (2011), *Cinsel Politika*. (Çev. Seçkin Selvi), Payel Yayınevi, İstanbul.
- Minces, J., (1992), *The House of Obedience Women in Arab Society*, (Translated by Michael Pallis), Zed Books Ltd, Fourth Impression, London and New Jersey.
- Moghadam, V., (1993), *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*, Lynne Rienner Publishers, Boulder and London.
- Moghadan, V., M., (2002), “Islamic Feminism and its Discontents: Toward A Resolution Of The Debate,” *Signs*, 27(4), 1135-1171.
- Moghissi, H., (1994), *Populism and Feminism in Iran*, Palgrave Macmillan, London.
- Moghissi, H., (1999), *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, Zed Books, London.
- Mohapatra, A., R., (1990), *Philosophy of Religion: An Approach to World Religions*, Sterling Publishers, New Delhi.
- Mojab, S., (2001), “Theorizing the Politics of ‘Islamic feminism’”, *Feminist Review*, (69), 124-146.
- Moran, B., (2004), *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Najmabadi, A., (1991), “Hazards Of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran”, *Women, Islam and The State*, (Edited by Deniz Kandiyoti), pp. 48-76, Macmillan, New York.
- Notz, G., (2018), *Feminizm*, (Çev. Sinem Derya Çetinkaya), Phoenix Yayınları, Ankara.
- Oksala, J., (2023), The Method of Critical Phenomenology: Simone de Beauvoir As A Phenomenologist, *European Journal of Philosophy*, 31(1), pp. 137-150.
- Onion, A., Sullivan, M., Mullen, M., ve diğerleri (2009). “Elizabeth Cady Stanton” *History, A&E Television Networks*, Erişim Adresi: <https://www.history.com/topics/womens-history/elizabeth-cady-stanton> Erişim Tarihi: 23.11.2024.
- Ormsby, E., L., (2001), *İslâm Düşüncesinde İlâhî Adâlet Sorunu (Teodise)*, (Çev. Metin Özdemir), Kitabiyat, Ankara.

- Outram, D., (2007), *Aydınlanma* (Çev. Sevda Çalışkan ve Hamit Çalışkan), Dost Kitabevi, Ankara.
- Ozankaya, Ö., (1975), *Toplumbilim Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Ökten, K., H., (2004), “Heidegger’in Varlık ve Zaman’daki Ölüm Çözümlemesi”, *Cogito Düşünce Dergisi*, s. 40, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, ss.122-155.
- Özalpat, D., (2008), *İslam Devletlerinde Toplumsal Cinsiyet ve Hukuk: İran ve Mısır Örnekleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Özmen, E., (2018), “Oedipus Karmaşası (XXIV): Kastrasyon (I)”, *Birikim Dergisi*, Erişim Adresi: <https://birikimdergisi.com/haftalik/9229/oedipus-karmasasi-xxiv-kastrasyon-i> , Erişim Tarihi: 01.08.2024.
- Parmenides, (2019), *Fragmanlar*, (Çev. Kaan H. Ökten), Alfa Yayınları, İstanbul.
- Primožic, D., T., (2013), *Merleau-Ponty Üzerine*, (Çev. Zeynep Zafer Esenyel), Sentez Yayıncılık, İstanbul.
- Qayyum, S., A., (1973), “Women in West Asia A Case-Study of Egypt”, *Islam and the Modern Age Quarterly Journal*, Vol: 4, No: 3, August, s. 61-62.
- Quraishi-Landes, A., (2011), “What If Sharia Weren’t the Enemy? Rethinking International Women’s Rights Advocacy on Islamic Law”, *Columbia Journal of Gender and Law*, Vol. 25, No. 5, pp. 173-249.
- Ramazanoğlu, C., (1998), *Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri*, (Çev. Mefkure Bayatlı), Pencere Yayınları, İstanbul.
- Reed, E., (1983), *Kadının Evrimi, Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye*. (Çev. Şemsa Yeğin), Payel Yayınevi, İstanbul.
- Reed, E., (1987), *Bilimde Cins Ayrımı*. (Çev. Şemsa Yeğin), Payel Yayınevi, İstanbul.
- Ringer, M., (2014), “Rethinking Religion: Progress and Morality in the Early Twentieth Century Iranian Women’s Press”, Erişim Adresi: <http://cssaame.com/issues/24/ringer.pdf>, Erişim Tarihi: 05.08.2024.
- Rostami-Povey, E., (2010), “The Islamic Sexual Division Of Labour”, (Edited by M. Poya), *Women, Work & Islamism*, pp. 61-76, Zed Books, London.
- Rostami-Povey, E., (2016), “The Women’s Movement in its Historical Context” (Edited by T. Povey and E. Rostami-Povey), *Women, Power and Politics in 21st Century Iran*, pp. 17-34, Routledge, UK.
- Sanasarian, E., (1982), *The Women’s Right Movement in Iran: Mutiny, Appeasement and Repression From 1900 To Khomeini*, Praeger Publishers, Westport, Connecticut.
- Sancar, S., (2016), *Din, Siyaset ve Kadın: İran Devrimi*, Nika Yayınevi, Ankara.
- Sari, M., (2022), “Pioneer of Feminism in Egypt: Huda Shraawi”, *Journal of Current Researches on Social Sciences*, 12 (1), 1-18.

- Sartre, J., P., (2010), *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, (Çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen), İthaki Yayınları, İstanbul.
- Seedat, F., (2013), "Islam, Feminism, and Islamic Feminism: Between Inadequacy and Inevitability," *Journal of Feminist Studies in Religion*, Volume 29, Number 2, pp. 25-45.
- Sevim, A., (2005)., *Feminizm*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Shaarawi, H., (1987), *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist*, (Translated and Introduced by Margot Badran), The Feminist Press, New York.;
- Shaarawi, H., (1987), *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist, 1879-1924* (Translated by Margot Badran), Copyrighted Material, New York.
- Skidmore-Hess, D., and Skidmore-Hess, C., (2012), "Dousing the Fiery Woman: The Diminishing of the Prophetess Deborah", *Shofar*, 31(1), pp.1-17.
- Smith, D., W., (2020), "Simulakrum Kavramı: Deleuze ve Platonculuğun Ters Çevrilmesi", *Deleuze ve Antik Felsefe* içinde, (Der. ve Çev. Sadık Erol Er), 27-76. Çizgi Kitabevi, İstanbul.
- Şa'râvî, H., (2012), *Müzekkirât Hüdâ Şa'râvî*, Hindâvî, Kahire.
- Şahin, E., (2013), *Batı'da ve Türkiye'de Kadın Hareketleri ve Feminizm*, Ürün Yayınları, Ankara.
- Talhami, G., H., (1996), *The Mobilization of Muslim Women in Egypt*, University Press of Florida.
- Tandoğan, Ş., M., (2021), "İran'da Kadın Hareketleri: Beyaz Çarşamba Hareketi Örneği", *İran Çalışmaları Dergisi*, 5(2), ss. 205-234.
- Thomson, I., (1999), "Can I Die? Derrida On Heidegger On Death", *Philosophy Today*, 89-104.
- Topçu, E., (2019), "Marx'ın Bir Başka Açıdan Okunması: Marksist Feminizm", *Hece*, 270/271/272(2), 780-803.
- Tuana, N., (1992), *Woman and the History of Philosophy*, Paragon House, St. Paul.
- Tulunay, Z., M., (2006), *İran ve Mısır'da Kadın Hareketleri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Vasseleu, C., (1999), *Işığın Dokusu*, (Çev. Aydın Sarıkaya), Öteki Yayınevi, Ankara.
- Vermes, G., (2010), *Jesus in the Jewish World*, Hymns Ancient & Modern Ltd.,
- Wollstonecraft, M., (2021), *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*, (Çev. D. Hakyemez), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Yıldızdöken, Ç., (2017), *Heidegger'de Dasein'in Varlığının Zamansal Serimlenişi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Yüksel, E., (2005), *Sistematik Kelâm*, İz Yayıncılık, İstanbul.