

T.C.  
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI  
PROGRAMINIZ



FEMİNİST DÜŞÜNENİN İSLÂMÎ İZDÜŞÜMLERİ:  
FATİMA MERNİSSİ

Yüksek Lisans Tezi

Sebile KARTAL

Danışman

Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE

SAMSUN  
2023

## TEZ KABUL VE ONAYI

**Sebile KARTAL** tarafından, **Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE** danışmanlığında hazırlanan “**FEMİNİST DÜŞÜNCENİN İSLÂMÎ İZDÜŞÜMLERİ: FATİMA MERNİSSİ**” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 31.10.2023 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

	<b>Unvanı Adı Soyadı</b> <b>Üniversitesi</b> <b>Ana Bilim/Ana Sanat Dalı</b>	<b>Sonuç</b>
<b>Başkan</b>	Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE Ondokuz Mayıs Üniversitesi Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı	<input checked="" type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret
<b>Üye</b>	Doç.Dr. Özgür KIRAN Samsun Üniversitesi Sosyoloji Ana Bilim Dalı	<input checked="" type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret
<b>Üye</b>	Dr.Öğr.Üye. Senem GÜRKAN Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Hizmet Ana Bilim Dalı	<input checked="" type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

Prof. Dr. Ahmet TABAK  
Enstitü Müdürü

## BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım Yüksek Lisans tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

Etik Kurul Gerekli mi ?

Evet  (Gerekli ise ekler kısmına ekleyiniz)

Hayır

07/07/2023  
Sebile KARTAL

## TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

**Tez Başlığı :** FEMİNİST DÜŞÜNCENİN İSLÂMÎ İZDÜŞÜMLERİ: FATİMA MERNİSSİ

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 06.07.2023 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 14

Tek kaynak oranı : % 3 çıkmıştır.

07/07/2023  
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE

## ÖZET

### FEMİNİST DÜŞÜNCENİN İSLÂMÎ İZDÜŞÜMLERİ: FATİMA MERNİSSİ

Sebile KARTAL

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Yüksek Lisans, EKİM/2023

Danışman: Unvanı Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE

Tez çalışması, feminist düşüncenin toplumsal adalet ve toplumsal cinsiyet eşitliği söylemlerinin Faslı sosyolog Fatima Mernissi'nin görüşlerindeki İslami izdüşümlerle ilişkilerini değerlendirmektedir. Mernissi, feminist olarak tanımlanmayı kabullenmemekle birlikte, feminist söylemin sunduğu fikirleri benimsemiştir. Görüşlerinde feminist söylemin etkileri görülse de, Mernissi'nin Müslüman kadınların özgürleşme mücadelesini, Batı dünyasındaki kadınların konumlarıyla karşılaştırdığı görülmektedir. İslam dünyasında kadınların, geleneksel değerlerin ataerkil formlarıyla pasifleştirilmesine karşı başta hadis rivayetlerindeki zayıf temellere eleştiriler yöneltmiştir. İslam dünyasında Hz. Peygamberin kendi eşlerine yönelik olumlu tutumlarıyla kadını aşağılayan hadis rivayetleri arasındaki çelişkileri vurgulamıştır. Binbir Gece Masallarındaki Şehrazat örneğinden yararlanarak Doğu'nun güçlü kadınlarının Mernissi'nin düşünce dünyasına ve kadın algısına etkilerini açıklamaktadır. Sanılanın aksine, yaşadığı coğrafyada ve sözlü kültürde akli önemseyen kadınların güçlü duruşa sahip olduklarını vurgulamaktadır. Mernissi'nin, toplumda kadının ezilmesine neden olan sorunları sadece eleştiren, toplumun fotoğrafını çekmekle yetinen bir akademisyen olmadığı, akli ve bilgiyi ön plana çıkararak problemlere çözüm yolları aradığı, çözüm önerileri ürettiği örnekleri çalışmamızda ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Mernissi'nin eleştirdiği Doğu'da ve Batı'da kadınların önüne konulan mekân, zaman sınırına dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Kadınların önüne konulan Doğuda mekân Batıda zaman sınırını akıl ve bilgiden alınan güçle aşmanın imkânları Mernissi'nin sunduğu çözüm önerileri üzerinden aranmıştır. Bu bağlamda Mernissi'in önerdiği, oluşturmaya çalıştığı güçlü kadın kimliğinin sadece Doğu kadınına değil, aynı zamanda Batı dünyasının kadınına ilham olabileceği akıl ve bilgi ekseninde ele alınmıştır. Bu anlamda tez çalışmasında özgürlük arayışında nereden kimden kaynaklanırsa kaynaklansın, herhangi bir dayatamaya boyun eğmeyen kadınlara aklin ve bilginin rehber olabileceği düşünülmektedir. Araştırma sonucunda Doğu'da mekana, Batı'da zamana hapsedilmek istenen kadının özgürlük yolunun bilgi ve akıl ile donatılmak olduğunu her iki kültürü yakından tanımış bir entelektüel olarak Mernissi'nin bütün dünya kadınlarına yaşayarak ve yazarak göstermeye çalıştığını belirtmeliyiz.

**Anahtar Sözcükler:** Fatima Mernissi, Feminizm, İslâmî feminizm, Toplumsal Cinsiyet

## ABSTRACT

### ISLAMIC REFLECTIONS OF FEMINIST THOUGHT: FATİMA MERNİSSİ

Sebile KARTAL

Ondokuz Mayıs University

Institute of Graduate Studies

Department of Philosophy and Religious Sciences

Master, October/2023

Supervisor: Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE

This thesis evaluates the relationship between feminist discourses of social justice and gender equality; and the Islamic projections in the views of the Moroccan sociologist Fatima Mernissi. Mernissi does not accept being defined as a “feminist”, she has embraced the ideas presented by feminist discourse. Although her views are influenced by feminist discourse, Mernissi compares Muslim women's struggle for emancipation with the position of women in the Western world. She criticized the passivization of women in the Islamic world through patriarchal forms of traditional values, particularly the weak foundations of hadith narrations. She emphasized the contradictions between the Prophet Mohammed positive attitudes towards his own wives and the hadith narrations that degrade women in the Islamic world. Utilizing the example of Scheherazade from the Thousand and One Nights tales, she explains the influence of the powerful women of the East on Mernissi's world of thought and perception of women. Contrary to popular belief, she emphasizes that women who care about reason have a strong stance in the geography and oral culture she lives in. In this thesis study, it was tried we try to show that Mernissi was not an academic who only criticized the problems that caused the oppression of women in society and was not content with taking a photograph of the society, but that she sought solutions to problems by emphasizing reason and knowledge and produced solutions. It was also drawn attention to the space and time limits placed in front of women in the East and the West, which Mernissi criticized. The possibilities of overcoming the limitations of space in the East and time in the West with the power of reason and knowledge are sought through Mernissi's solution proposals. In this context, it is discussed on the axis of reason and knowledge that the strong female identity that Mernissi proposes and tries to create can inspire not only the women of the East but also the women of the Western world. In this sense, it is thought that reason and knowledge can be a guide for women who do not submit to any imposition, regardless of where and from whom it originates in the search for freedom. As a result of the research, it should be noted that Mernissi, as an intellectual who has closely recognized both cultures, has tried to show the women of the world by living and writing that the way to freedom for women who are wanted to be imprisoned in space in the East and time in the West is to be equipped with knowledge and reason.

**Keywords:** Fatima Mernissi, Feminism, Islamic feminism, Gender

## ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR

Bugünden 23 yıl önce yüksek lisans sınavı mülakatında hocalarımlın sorduğu soruya verdiğim cevap üzerinden şekillendi hayatım: Niçin yüksek lisans yapmak istiyorsun. Anladım ki yaşamın esrarını çözmek imkansız, ama anlamlı bir hayat sürmek belki zor ama mümkün. 50 yaşına geldiğimde anlamlı bir hayat yaşamak istiyorum. Nice fasılalar nedenler girdi. Tez bitmedi, ya da ben bitiremedim. Kaderin tuhaf tecellisi şimdilerde 50’li yaşlara çok yakınım. Yaşamak istediğim anlamlı hayatın içerisinde karşılıyorum ellili yaşları. Şimdi görüyorum yıllar içinde fasılalarla yazmaya çalışırken tezimi, benim kaderimi inşa etmek istediğim kadının yol arkadaşı olmuşum. Tezimin ana konusu Fatima Mernisi’yi şükranla anıyor, adını yaşatmanın onurunu taşıyorum. Bu vesile ile tez konumu belirlemede fikir veren Fatima Mernisi ile yolumun kaderimin kesişmesine vesile olan hocam Prof. Dr. Mahmut AYDIN’a teşekkür ederim. Bu tez ilk yazıldığında bu yüzyılın başında idik. Neredeyse çeyrek asır geçti. Tezin gözden geçirilme süreci adeta restorasyon gibiydi. Çalışmamı titizlikle inceleyip yoluma ışık tutan Araştırma Görevlisi Kübra HACİEMİNOĞLU ÜLKER’e teşekkür ederim. Yıllar süren yolculuk boyunca yoluma işaret taşları koyan, beni ve tezimi destekleyen tez danışmanım Prof.Dr. Erkan PERŞEMBE’ye sabrı için, yol göstericiliği, ustalığı için teşekkür ederim. Ve kendime teşekkür ederim.

Sebile KARTAL

## İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL VE ONAYI .....	i
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI .....	ii
TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI .....	ii
ÖZET .....	iii
ABSTRACT .....	iv
ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR .....	v
İÇİNDEKİLER .....	vi
SİMGELER VE KISALTMALAR .....	vii
<b>1. GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
1.1. Araştırmanın Önemi Amacı .....	1
1.2. Araştırma Yöntemi .....	4
<b>2. FEMİNİZM KAVRAMI VE İSLAMİ FEMİNİZME YAKLAŞIM</b> .....	<b>6</b>
2.1. Feminizmin Tanımı .....	7
2.2. Anaerkil Toplum Yapısı .....	8
2.3. Ataerkil Toplum Yapısı .....	10
2.4. Feminizmin Tarihçesi .....	12
2.5. Feminist Teoriler .....	16
2.5.1. Aydınlanmacı Liberal Feminizm .....	16
2.5.2. Marksist Feminizm .....	21
2.5.3. Radikal Feminizm .....	23
2.5.4. Sosyalist Feminizm .....	25
2.6. İslami Feminizm .....	26
<b>3. FATİMA MERNİSSİ, HAYATI, DÜŞÜNCELERİ</b> .....	<b>33</b>
3.1. Fatima Mernissi'nin Hayatı .....	33
3.2. Fatima Mernissi'nin Eserleri .....	37
3.3. Fatima Mernissi'nin Kaynakları .....	40
3.4. Fatima Mernissi'nin Temel Görüşleri .....	43
3.4.1. İslâm'da ve Diğer Tek Tanrılı Dinlerde Kadın .....	43
3.4.2. Ataerkil Yapı ve Hadis .....	46
3.4.3. Hilafet ve Kadın .....	51
3.4.4. Bireysellik, Bid'a ve Nuşuz Kavramı .....	56
3.4.5. Örtünme Meselesi .....	60
3.4.6. Takı, Makyaj, Moda ve Güzellik İmgesi .....	63
3.4.7. Doğum Kontrolü .....	66
3.4.8. Bekâret Meselesi ve Ataerkil Yapı .....	68
3.4.9. Harem ve Kadın .....	71
<b>4. SONUÇ</b> .....	<b>75</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>83</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....	<b>87</b>

## SİMGELER VE KISALTMALAR

age	: Adı geçen eser
agm	: Adı geçen makele
bk	: Bakınız
C	: Cilt
çev	: Çeviren
drl	: Derleyen
krş	: Karşılaştırınız
s	: Sayfa
S	: Sayı

# 1. GİRİŞ

## 1.1. Araştırmanın Önemi Amacı

Toplumun iki ana unsuru olan kadın ve erkek, biyolojik özellikleri bakımından farklıdır; buna cinsiyet denir. “Toplumsal cinsiyet terimi ise kadın ya da erkek olmaya toplumun ve kültürün yüklediği anlamları ve beklentileri ifade eder; kültürel bir yapıyı karşılar ve genellikle bireyin biyolojik yapısıyla ilişkili bulunan psikolojik özelliklerini de içerir” (Dökmen, 2010: 20). Toplumsal yaşamda var olan farklı cinsiyet rollerine sahip insanlar, aynı zamanda, çeşitli kıstaslara göre derecelendirilmiş bir toplumsal düzen içerisinde yaşarlar.

Toplumsal cinsiyet eşitliği terimi ile, kız çocuklarının, erkek çocuklarının, kadınların ve erkeklerin eşit hak, sorumluluk ve fırsatlardan yararlanma haklarına sahip oldukları ima edilmektedir. Burada eşitlikten kastedilen, kadınların ve erkeklerin aynılaştırılmaları değil, kadınların ve erkeklerin hak, sorumluluk ve kendilerine tanınan toplumsal fırsatların, onların kadın ya da erkek olarak dünyaya gelmelerine bağlı olmaması gerektiği anlamına gelebilmektedir. Toplumların yüzyıllardır süregelen cinsiyet algıları, kadın ve erkeğe biçilen roller ve bu rollerin kültürün farklı bileşenleriyle ilişkileri, dinsel geleneklerle birlikte inşa edilmiştir. Tarihsel süreçte çeşitli dinlerin toplumsal cinsiyet rolleri konusunda ortaya koyduğu modeller, genellikle ataerkil yaklaşımla ön plana çıkmıştır. Toplumsal cinsiyet algılarının dinin emri gibi gösterilip meşrulaştırılması kadınların, erkeklerle eşit haklara sahip olmalarını kısıtlamıştır.

İslâm dini, Arap Cahiliye toplumunda var olan, kadını aşağılayan ataerkil baskın tutumları eleştirerek kadınlara önemli haklar getirmiştir. Ancak daha sonraları ataerkil söylemin hâkim olduğu yorum geleneği, kadını diğer dinlerdeki gibi ikincil konuma indirgemiş ve bu da İslâm’ın özündenmiş gibi algılanmıştır. Kur’an’ın kadınla ilgili ilkelerinin sübjektif boyutta yorumlanması da kadının ötekileştirilmesine sebep olmuştur. Kur’an’da erkekle birlikte muhatap alınan kadının sahip olduğu konumlar, onu hayatın her alanında var olmasını sağlayacak şekildedir. Daha sonra geleneğe bağlı süreçte oluşan Kur’an’la çelişen rivayet kültüründe, eski Arap toplumunun kadına yönelik dışlayıcı yaklaşımı anlam kazanmıştır. Gerçekte insanın varoluş problemlerini çözmeye gelmiş bir din olarak İslam, kadını erkekten ayrı bir varlık olarak ele almamaktadır. Birçok ayette kadınlar ve erkekler birlikte anılarak yapılması

gereken ve sakınılması gereken eylemler ve olgular aktarılmaktadır. Örneğin Tevbe Suresinde “İnanan erkeklerle inanan kadınlar birbirlerinin dostlarıdır. Birbirlerine iyiliği emrederler, kötülüklerden sakındırırlar.” (Tevbe, 71). ayeti, bu konuya iyi bir örnek olarak verilebilir. İslam diniyle kadınlar, ailelerine veya statülerine bakılmaksızın, artık toplumun tam ferdi olarak kabul edilmiş ve önceden sadece erkeklere tanınan birçok hakkı özgürce kullanmaya dinen ve hukuken hak kazanmışlardır.

Kadın ve erkek, biyolojik ve psikolojik özellikleri itibariyle birtakım farklılıklar taşırlar. Ancak toplumsal açıdan baktığımızda kadının bu özellikleri onun toplumsal sahnede kendi kalarak yer almasına engel teşkil etmemelidir. Temel objesi kadın olan feminizm, bu doğrultuda kadının toplumdaki statüsü, ev içi ve dışındaki rolleri, ikincilliği, ezilmişliği ve sömürüsü, cinsiyet farklılıkları, ataerkil toplum yapısı ve erkek egemen iktidar yaklaşımları ve baskıları gibi konuları geniş ölçekte tartışır. Söz konusu konuların, geçmişte olduğu gibi günümüzde de tartışılıyor olmasının, ilgili sorunların devam ediyor olmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür.

İslami feminizm kavramı, İslam kültürü içinde gelişen bir olguya; Müslüman kadınların birey olma çabalarına işaret etmektedir. Bu çabaların yansıması, entelektüel Müslüman kadınların din ve gelenek içinde kadının durumunu ele aldıkları çalışmalarında ifadesini bulmakta ve Müslüman dünyadaki kadın sorunları, feminist söylemde dikkate alınarak tartışılmaya başlanmıştır (Aynur, 2013: 91).

Tez çalışması, ataerkil toplum yapılarında ötekileştirilen, ezilen kadın cinsinin kimliğinin, haklarının korunmasını savunan feminist söylemin Müslüman kadın entelektüeller üzerindeki (İslam coğrafyasındaki) etkilerini dikkate almayı amaçlamaktadır. Müslüman feministlerden Amine Wedud, Fatıma Mernissi ve birçok kadının konuyla ilgili eleştirileri, İslam dünyasında kadının ezilmişliğinde, ataerkil geleneğin etkilerini vurgulamakta ve kutsal metinlerin yeniden değerlendirilmesini önermektedirler. Bu kapsamda Müslüman toplumlarda kadın haklarının konumunu Fatıma Mernissi örneğinde ele alacağız.

Çalışmanın amacı kapsamında, feminist düşüncenin kadın sorununa nasıl yaklaştığını ve Müslüman Feministleri nasıl etkilediğini Fatıma Mernissi'nin yaklaşımıyla birlikte değerlendirmeye çalışacağız. Feminist düşünceye getirilen tanımlarda erkek düşmanlığını temel alan bir söylem bulunmayışından yola çıkarak feminizme yönelik söz konusu yanlış algılayışın kadının toplumda erkekle aynı sosyal

konuma gelmesinin doğal olarak ataerkil toplum yapısının temellerini sarsacak olmasından kaynaklandığı ileri sürülebilir. Buna bağlı olarak Batılı Feministlerin ve Müslüman Feministlerin görüşlerinin salt erkek düşmanlığı kapsamında değerlendirilmesinin yeniden gözden geçirilmesi önerilebilir. Feminist teoriler temelde ataerkil toplum yapısını, onun insan ilişkilerine yansımalarını eleştirmektedir. Bu konuyu bakış açısı ile feminizmin, kadının toplumdaki ikincil konumunu anlamaya ve dönüştürmeye yönelik bir kurtuluş projesi olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada, Müslüman Feminist olarak nitelendirilen Fatima Mernissi'nin Müslüman kadınlara nasıl bir kurtuluş projesi sunduğu, geleneksel İslami yapı içinde neleri eleştirdiği, Batılı feministlerle onun görüşleri arasında benzerliklerin neler olduğu sorularına cevabı arayarak; bu doğrultuda feminist düşüncenin Müslüman kadın hakları savunucularını hangi noktalarda etkilediğini ortaya koymayı amaçladık. Bu nedenle Mernissi'nin görüşlerine geçmeden önce hayatı üzerinde duruldu. Böylece çocukluğundan itibaren onu kadın sorununu düşünmeye nelerin yönlendirdiği değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Mernissi, Müslüman toplumlarındaki kadın sorununun temel nedeni olarak ataerkil yapıda var olan kadın düşmanlığı geleneğinin dolaylı olarak kutsal metinleri de etkilendiğini düşündüğü için kadın düşmanlığının güçlenmesinde etkili olan “İşlerini kadınlara tevdi eden bir kavim asla felah bulmaz” (Buhari, (64) Meğazi 82, V. 136). “Uğursuzluk evde, kadında ve attadır” (Buhari, (56) Cihad 47, III. 217). Buna benzer rivayetler üzerinde durmaktadır. Kadının sosyal yaşamına yönelik kutsal metinlerin ve sosyal hayatta Müslüman kadınların karşılaştığı sorunların, Mernissi tarafından nasıl değerlendirildiği ve çözüm önerileri gerçekten önem taşımaktadır. Mernissi, Fas toplumunda kırsal yöredeki harem ortamında geleneksel Müslümanlıkla ilgili değerlerle büyümüştür. Ailesinin yönlendirmesiyle eğitim hayatındaki başarısını Üniversite’de Sosyoloji alanında devam ettiren Mernissi, şehir hayatının değişen formu içinde gelenekten taşınanla, modern yaşamın getirdiği tezatları kadın-erkek ilişkilerinde gözlemlerken feminist düşünceden yansıyan kadın haklarıyla ilgili çözümlerine odaklanmıştır. Mernissi, Müslüman toplumlar ve Batıdaki kadın haklarına yaklaşımı, her iki toplumdaki aydınların diğerine yönelik yaptığı önyargılı yaklaşımlar kapsamında da eleştirerek değerlendirmektedir.

Çalışmada feminist düşüncenin İslami izdüşümlerini Mernissi örneğinde aramızın önemini izah etmek gerekirse: Öncelikle Mernissi iyi bir din eğitimi

almıştır. Aldığı bu eğitimin kendisini, görüşlerini ortaya koyarken nasıl yönlendirdiğini açık bir şekilde ifade etmektedir. İkinci olarak Mernissi, sosyoloji alanında bir akademisyendir. Üçüncü olarak batı toplumunu iyi tanması sebebiyle Müslüman toplumlar üzerinde yaptığı değerlendirmelerin tutarlı ve titiz çalışmalar sonucu ortaya çıkmış olmasıdır. Burada şunu da belirtmek gerekir ki o geleneklere olan bütün saygısına rağmen yeri geldiğinde gelenekleri de eleştirmekten kaçınmamaktadır. Tüm bunlarla birlikte ürettiği malzemenin çokluğu da göz ardı edilemez. Ayrıca yaptığımız literatür taramalarına dayanarak, bu çalışmanın ülkemizde Mernissi üzerine onun kendi eserlerinden hareketle yapılmış ilk çalışma olduğunu belirtmeliyiz (en azından bu tezi yazmaya başladığımız 20 yıl öncesi durum böyle idi. Bugün süreç içinde birkaç çalışmanın yapıldığı görülmektedir.). Bu da çalışmanın önemini arttırmaktadır. Çünkü bu çalışmanın, ülkemizde özellikle Müslüman Feminist düşüncenin tanınması ve bu literatüre mütevazı bir katkı sağlayabileceğini düşünmekteyiz. Bu nedenle çalışmanın konusunu, “Fatima Mernissi Örneğinde Feminist Düşüncenin İslamî İzdüşümleri” olarak belirlemeyi uygun bulduk. Mernissi’nin görüşlerinin bütüncül ve sistematik bir şekilde ele alınıp değerlendirilmesi sırasında oldukça yoğun malzeme birikiminin anlaşılıp değerlendirilmesi süreci yaşadığımız zorluklara rağmen motive ediciydi. Mernissi’nin kadın hakları ile ilgili görüşlerinin bütün olarak bir araya toplanmış olması Türk okuyucusuna Müslüman toplumlarda kadın erkek dinamiklerine farklı bir bakış açısı yakalama noktasında yol gösterici olacağı kanaatindeyiz.

Çalışma, giriş, iki ana bölüm ve sonuç bölümlerinden oluşmaktadır. Birinci bölümde “Feminizm ve İslami Feminizm kavramları değerlendirilmektedir. İkinci bölümde “Fatima Mernissi’nin Hayatı, Düşünceleri” ana başlığı altında çalışmamızın asıl konusunu oluşturan Fatima Mernissi’nin hayatı ve çalışmalarından yola çıkarak Müslüman kadına ilişkin temel görüşlerine yer verilmiştir.

## **1.2. Araştırma Yöntemi**

Bu çalışma, Faslı Sosyolog Fatima Mernissi’nin kendi ülkesinde yaşadığı ve gözlemlediği kadınların konumuna ilişkin görüşlerini ele alarak değerlendirmeyi amaçladığım için nitel bir araştırma özelliğine sahiptir. Sosyal Bilimlerde sıklıkla kullanılan nitel araştırma yöntemi, olgular arasında nedensel ilişki kurmayı amaçlamaz. Bunun yerine insanların bakış açıklarını ve sosyal gerçekliği nasıl inşa

ettiklerini anlamaya, sosyal olguları derinlemesine ve ayrıntılı bir şekilde betimlemeye ve sosyal olgu ve olayları bunlar arasındaki karmaşık ilişkileri kendi bağlamı içerisinde yorumlamaya çalışmaktadır. Buna göre Mernissi'nin kendi eserlerinden hareketle İslam'da kadın olgusunun, Batı dünyasındaki kadın hareketleriyle etkileşimli olarak nasıl ele alındığı ve eleştirilerin feminist hareketlerin doğasıyla ilişkileri çözümlenmeye çalışılacaktır. Bu kapsamda İslami feminist kimliğini kabullenmeyen Sosyolog Mernissi'nin, İslam toplumunda kadın erkek ilişkilerinde her iki cinsiyete ait sorunlu yaklaşımları dikkate alan açıklamaları ilginç bir araştırma zenginliği sunmaktadır. Araştırmada “doküman incelemesi tekniği” kullanılmış, var olan literatür üzerinden yorumlama yapılmıştır.



## 2. FEMİNİZM KAVRAMI VE İSLAMİ FEMİNİZME YAKLAŞIM

Kadın anlamına gelen Latince ‘femina’ kökeninden türeyen feminizm, Fransızcaya 1837’den sonra girmiştir. Feminizmin öznesi kadındır (Badran, 2017: 38). Feminizm, kadının toplumdaki statüsünü dikkate alarak kadınların ev içi ve dışındaki rollerini, ezilmişliğini, cinsiyet farklılıklarını, erkek egemen iktidar yaklaşımlarını ve baskıları geniş ölçekte tartışmaya açmıştır. “Feminizm, kadınların dünyaya, erkeklerin gözlerinden onların çıkarları açısından değil kendi gözleriyle bakmasını savunan, kendi seslerini bulmalarını isteyen bir düşünce akımıdır” (Tekeli, 2017: 131). Dolayısıyla feminizm kadınların, sadece kadın olmaktan doğan sorunlarını inceleyen, sorgulayan, cinsler arasındaki hiyerarşinin ortadan kalkmasını, kadınların kurtuluşunu hedefleyen bir ideolojidir (Mitchell, 2006: 20).

Feminist düşünce, XVIII. yüzyılda İngiltere’de filizlenmeye başlamıştır. Bu dönemde feminizm, cinsiyetler arasında var olan eşitsizliğin ortadan kaldırılması ve kadın haklarının genişletilip geliştirilmesi gerekliliğini savunur. XIX. Yüzyılın sonlarında özellikle oy hakkı üstünden yürütülen fikri mücadele daha sonrasında bir adım ileri giderek eğitim ve çalışma alanındaki doğal hak taleplerine dönüşmüştür (Marshall, 2009: 240). İngiliz Feminist Marry Wollstonecraft “Kadın Haklarının Savunusu” çalışmasında “Tanrı’nın yarattığı varlıklar olarak kadınların, erkekler gibi eşit olduğunu, kadınların daha ciddi bir şekilde eğitilmeleri gerektiğini, ahlâksal ve zihinsel yeteneklerini geliştirmelerine izin verilmesi gerektiğini” savunmuştur (Donavon, 2001: 18).

İnsan hakları konusunda önemli devrimci atılıma sahip Fransız devrimi, kadın haklarına yönelik ayrımcılığın ortadan kalkmasına katkı sağlayamamıştır. Sanayi devrimiyle hızlı bir değişme sürecine giren Avrupa’da, kadınlar özellikle ağır çalışma şartları ve erkeklere göre düşük ücret ödenmesine karşı ekonomik haklarına yönelik baskıya karşı hareketlilik kazanarak, Fransa ve Almanya’da kadın işçi hareketi olarak öne çıkmışlardır (Çakır, 1996: 20-21).

Feminizm, erkek egemen dünyanın kavramlarını sorgulamayı amaçlarken, kadınların hayatta karşılaştıkları birtakım zorlukları önleme amacını da taşımaktadır. Zamanla kadınlar, gündelik yaşamda karşılaştıkları ve bir anlamda erkekler tarafından sömürülmeleri sonucunda yaşadıkları tehdit, aşağılanma, saldırı ve tecavüz gibi birçok

tedirgin edici olaya direnmeyi feminist hareketlerle öğrenmişlerdir.

Kadının erkek egemenliğine dayalı ataerkil toplumda var olma savaşını vurgulayarak, kimlik arayışına, kadın deneyimine, kadınlığı cinsellikle özdeşleştiren bir topluma, kadın bedeninin salt cinsel bir obje olarak görülmesine, kadın olmaktan kaynaklanan ezilmişliğe, cinsel ayrıma dayalı aile içi şiddetin getirdiği sorunlara, kadının özel alan ve kamusal alanda karşılaştığı ataerkil tabulara, gelenek ve önyargılara yönelik mücadelede çok çeşitli feminist akımlar tarih sahnesinde yer almıştır (Şahin, 2013: 7).

### **2.1. Feminizmin Tanımı**

Webster sözlüğü feminizm kavramının kökenin Latince “femina” (kadın) dan geldiğini belirtir. Latince “femina” (kadın) ve “izm” kelimelerinden oluşan feminizm, kadınların politik, ekonomik ve sosyal haklarda erkeklere tamamen eşit olmaları gerektiğini savunan teori bir başka deyişle kadınların haklarını kazanma hareketini ifade eder (Webster’s sözlüğü, “Feminizm” maddesi).

Bir başka ifadeyle feminizmi genel olarak kadın-erkek ayrımcılığına karşı çıkararak, cinsler arasında siyasal, ekonomik ve toplumsal eşitliği savunan görüş olarak tanımlamak mümkündür (İmançer, 2002: 151). Buna göre feminizm temelde kadın ile erkek arasındaki iktidar ilişkisini değiştirmeyi amaçlayan siyasi bir harekettir (Çaha, 1996: 41).

Feminist düşünceye getirilen tanımlarda erkek düşmanlığını temel alan bir söylem bulunmayışından yola çıkarak feminizme yönelik söz konusu yanlış algılayışın kadının toplumda erkekle aynı sosyal konuma gelmesinin doğal olarak ataerkil toplum yapısının temellerini sarsacak olmasından kaynaklandığı ileri sürülebilir. Feminizm ve onun gelişmesinde önemli rol oynayan kadın hareketleri bu açıdan ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Bu durumu Mualla Türköne şu şekilde ifade etmektedir: “(feminist/kadın) hareketinin giderek yükselişi ile sarsılmaz ve kendinden emin görünen ataerkil yapıyı sarsmaya başlaması; (kadın) hareketiyle ve dolayısıyla anaerkil ya da eşitlikçi kuramla şiddetli bir mücadeleye girilmesine yol açmıştır. Ve bu görüşler şiddetli eleştirilere hedef olmuştur” (Türköne, 1995: 35) .

Mackinnon’nun belirttiği gibi “feminist kuramda örtük paralel bir önerme vardır: cinselliğin kalıba dökülmesi, yönü ve ifadesi, toplumu kadınlar ve erkekler diye iki cins olarak örgütler. Bu bölünme, bütün toplumsal ilişkilerin temelinde yatar.

Cinsellik, cinslerin toplumsal ilişkilerinin yaratıldığı, örgütlendiği, ifade edildiği ve yönlendirildiği toplumsal süreçtir. Bu süreç kadın ve erkek olarak bildiğimiz toplumsal varlıkları yaratırken, bunların ilişkilerini de toplum yaratır (Mackinnon, 2003: 21). Bir cinsin diğerinin üzerinde üstünlük kurması kendi içinde yanlış olmaktan öte insanlığın gelişmesi önündeki en önemli engeldir. İnsan ırkının yarısı üzerindeki baskı, insan mutluluğu çeşmesi ilkesini silmekte, hayatı insana değerli kılan her şeyi değersiz bir mevkie getirmekte ve türleri fakirleştirmektedir. Bu da en fazla sayıda insana en fazla iyi ilkesinin yerine gelmesini engellemektedir (Mill, 1987: 125).

Feminist teorinin temelde erkek düşmanlığını amaçlamadığını, asıl eleştirisinin ataerkil toplum yapısına yönelik olduğunu bir kez daha vurgulamak gerekir. Çünkü kadına yapılan baskının temeli ataerkil yapıdan kaynaklanan cinsiyet rollerinde yatmaktadır. Bu bağlamda feminist teorinin eleştirdiği ataerkil toplum yapısı ve onun karşısı olarak algılanan anaerkil toplum yapısını incelemek gerekmektedir.

## **2.2. Anaerkil Toplum Yapısı**

Toplumsal gerçekliği oluşturan iki biyolojik cinsin birbirine göre hakim olabilme durumunu yansıtan Ataerkil ve Anaerkil toplum yapısını anlayabilmek için bu kavramların kökenlerini tahlil etmek gerekir.

Webster sözlüğünde anaerki(ma'triarch) kelimesinin Latince kökenli anne (matri) ve erk(-arch) kelimelerinden oluştuğu belirtilir. Anaerkillik (matriarchy), "kadının kabilenin veya ailenin lideri olarak tanımlandığı, çocuğun ve soyun baba yerine anneye dayandırıldığı sosyal yapı tipi" olarak tanımlanır. (Webster's Sözlüğü, "Anaerki" Maddesi).

"Erk ise iktidar, kudret, kuvvet, idare, kabiliyet hâkimiyet, yapabilme gücü, güç" (Hançerlioğlu, 1993: 71). Bir bireyin, bir toplumsal kümenin, bir toplumun, başka bir birey, küme ya da toplumları egemenliği, baskısı ve denetimi altına alma, özgürlüklerine karışma ve onları belli biçimlerde davranmaya zorlama yetisi veya yeteneği; iktidar" anlamlarına gelmektedir (Türkçe Sözlük, "Erk" Maddesi).

Anaerkil teriminin iki kullanımı vardır: Birincisi "annelerin aile reisi olduğu bir toplumsal örgütlenme tipi ve soyun annelere göre belirlendiği yaygın kullanımla özdeşdir. Anaerkilliğin ortaya çıkışı, toplumsal yapı temelinden ziyade özel durumlarla ilgilidir. (Bu çalışmada anaerkil kavramı aksi belirtilmedikçe bu anlamda kullanılacaktır). İkincisi ise anaerkilliğin daha spekülatif olan ve evrimci kuramlara

dayanan ikinci kullanımı, annelerin başlıca güç konumlarını elinde tuttıkları bir topluma göndermede bulunur.” (Marshall, 1998: 23). Ancak bu görüş eleştiri ile karşılanmaktadır. “İlkel toplumda aile yoktu. Kandaşlık bağlarına dayanan ana soylu akraba toplulukları vardı. Bu yüzden “ana erkil kavramı mantıksal tutarlılığı olmayan, olsa olsa ataerkil erkeğin kendisini haklı göstermek için bir zamanlar kadınlar tarafından baskı altında tutulduğunu iddia etmeye çalışmaktan başka bir şey değildir. Bu yüzden anaerkil yerine ana soylu akraba topluluklarından söz etmek daha doğrudur” (Kızılkaya, 2004: 10).

Anaerkil kuram, birçok eleştiri almış özellikle dayandırıldığı evrim kuramının uğradığı sarsıntı sebebiyle gözden düşmüştür. Bununla birlikte özellikle feministler arasında hala kabul görmektedir. Anaerkil ve ataerkil kuramların kabul görmesi zaman içinde birbiri ile yer değiştirmektedir. Ancak ilkel anaerkil kuramda yer alan birtakım görüşler (Örn., başlangıç için cinsiyete dayalı iş bölümünü, cinsler arası tamamlayıcılığı ve “çift” kavramını, hatta anatomik farklılıkları dahi yok sayarak; bunların yerine kadın egemenliğini, ilkel sürüyü koymak gibi), çok kuşkulu ve tartışmalıdır. Ancak kuramın kadın hareketi tarafından dönüştürülerek, içerdiği doğruların seçilerek ve yeni bulgularla desteklenerek kullanılması; kadın hareketi için belli bir emel sağlamak ve hareketin yükselişinde rol oynamaktadır (Türküne, 1995: 14).

Görüldüğü gibi ataerkilliğin karşıtı olarak ilkel dönemlerde kadının politik gücü elinde bulundurduğu anaerkil dönemin varlığı tartışmalıdır. Buna karşın, kadının üretim dengelerine bağlı olarak toplumda ataerkil düzene oranla daha saygın olduğu dönemlerin varlığının daha çok kabul gören bir görüş olduğu düşünülmektedir. Bu yüzden kuramcılar anaerkil kavramı yerine daha çok ana soylu akraba grupları kavramını kullanmayı tercih etmektedirler. Bununla birlikte anaerkil yapı ve ataerkil yapı kuramı çerçevesinde yapılan tartışmalar daha çok ataerkil yapının evrensel olup olmadığına yönelmiştir. Bu yöneşte ataerkil yapının tam zıttı olan kadının politik gücü elinde bulundurduğu anaerkil yapının varlığını ileri süren kuramların savlarını ispatlamada yeterli olmamaları önemli rol oynamaktadır.

Tarihin hiçbir döneminde ataerkil yapının zıttı olacak bir anaerkil yapının olmayışı ataerkil yapının evrensel yani vazgeçilmez olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Bu bağlamda ataerkil kavramının kökenlerini ve günümüzde ataerkil

yapının konumunu incelemek söz konusu sorunun cevaplanmasına yardımcı olacaktır.

### **2.3. Ataerkil Toplum Yapısı**

Çoğu zaman anaerkilliğin karşıtı olarak algılanan ataerkil kavramı, “Latince baba (patria) ve erk (arch) kelimelerinden oluşmaktadır. Ataerkillik (patriarchy), babanın ya da en yaşlı erkeğin kabilenin veya ailenin lideri olarak tanımlandığı, çocuğun ve soyun babaya nispet edildiği sosyal yapı modeli olup, anaerkilliğin karşıtı” olarak kullanılır (Webster’s Sözlüğü, Maddesi. 1986).

Ataerkil sistem, en yalın hali ile erkeğin, kadın üzerinde hâkimiyetini oluşturan uygulamaların, toplumsal ve kültürel yapıların tümü olarak tanımlanabilir (Saraçgil, 2005: 10). “Ataerkillik terimi, başlangıçta erkek aile reislerinin otoritesi üzerine kurulu toplumsal sistemleri tanımlamak için kullanılmıştır. Bugün ise, genel olarak erkek tahakkümünü yansıtan daha genel bir anlamla yüklüdür. Deniz Kandiyoti, farklı akrabalık sistemleri içinde kadınların hayat seçeneklerini kısıtlayan, yaşam stratejilerini yönlendiren, direnme ve mücadele biçimlerini etkileyen farklı erkek egemenliği sistemlerini tanımladığını savunur. O Türkiye’nin de içinde yer aldığı ataerkillik şeklinin özelliklerinin şunlar olduğunu belirtir. Saygınlık kalıpları yaşlara dayalıdır. Kadınlar ve erkekler için farklı hiyerarşiler söz konusudur, cinslerin faaliyet alanları ayrılmıştır (ve hatta mekânda da ayrıştırılarak kurumsallaştırılabilir), nihayet kadınların emeğine ve üreme kapasitelerine evlenerek dahil olduğu erkek soyu tarafından el konulur” (Kandiyoti, 1995: 367).

Genelde anaerkillik, ataerkil toplum yapısının karşıtı olarak algılanır. Ancak Reed, bu yaklaşımı anaerkilliğe niçin karşı konulduğunu açıklarken eleştirir. “Anaerkilliğin kabul edilmesine karşı direnç gösterilmesi, kısmen çağımızda erkeğin kadına egemen olması olgusunun tam tersi olan kadının erkeği yönettiği yanlış imgesinden kaynaklanmaktadır. İki toplumsal düzenin birbirinden tümüyle ayrı özellikler gösterdiğinin hesaba katılmaması nedeniyle böyle bir yanılgıya düşülmektedir. Cinsel eşitsizlik, özel mülkiyet ve toplumun sınıflara ayrılması olgusuyla sıkı sıkıya bağlı olan baskı, sömürü ve cins ayrımının çeşitli belirtilerinden biridir. Toplumun hem komünal hem de eşitlikçi olduğu anaerkil çağda ne toplumsal eşitsizlik var olabilirdi ne de cinsel eşitsizlik” (Reed, 1994: 173).

Ataerkil toplum yapısını oluşturan bir cinsin diğeri üzerine hâkimiyeti üzerine kurulan ilişkilerin aksine “en ilkel insan toplumlarında bile, gelişmiş toplumlarda, bireylerin, sınıfların ya da bir cinsin öteki cinse uyguladığı egemenliğe benzer bir şey

yoktur.

Bu bağlamda günümüz toplumlarında hâkim olan ataerkil toplum yapısı ile bu yapının oluşmasından önce var olan anaerkil toplum yapısı üzerine iki farklı teorinin geliştirildiği söylenebilir. Birinci teoriye göre, ilkel toplumlarda ataerkil yapının zıttı bir anaerkil bir toplum yapısı hâkimdi. Ancak söz konusu yapı, üretim biçimlerine bağlı olarak ataerkil yapıya dönüştü. Diğer teoriye göre ise, tarih boyunca kadının politik gücü elinde bulundurduğu ataerkil yapının karşıtı olan anaerkil yapı hiçbir zaman bulunmadı. Ancak özellikle erkeğin neslin devamına katkısının bilinmediği ve toplayıcılığın ardından tarımla geçinmenin hâkim olduğu zamanlarda kadının toplumsal öneminin fazla olmasına bağlı olarak ana soyuna dayalı akraba topluluklarından oluşan bir toplumsal yapı görülmektedir. Teorisyenler bu iki görüş etrafında farklı görüşler belirtmektedir. Ancak farklı görüşleri savunan teorisyenler kadının lehine olan söz konusu sosyal yapının, avcılık ve mülkiyet edinme ile başlayan ve sanayi devrimi ile doruk noktasına ulaşan bir ivme ile kadının aleyhine olmak üzere değişim gösterdiği noktada birleşmektedirler.

Ataerkillikten önce ana soylu ve anaerkil bir toplum yapısının var olduğunu savunan tez, kimi sosyal bilim çevrelerine ve çoğu feministlere göre hala geçerliliğini korurken, kimilerine göre ise kullanılan etnolojik malzemenin sonradan yanlış ve doğrulanamaz nitelikte olduğunun anlaşılması ve 19. yüzyılın genel evrim kuramının inandırıcılığını kaybetmiş olması nedeniyle gözden düşmüştür. Ancak, tartışma ataerkinin başlangıçtan beri her zaman var olup olmadığı, mutlak ve evrensel, dolayısıyla ‘vazgeçilmez bir olgu’ olup olmadığı bağlamında devam etmektedir (Türköne, 1995: 16). Bununla birlikte “toplumların dar anlamda tarihsel denilen dönemlerinde, erkeklerin mutlak iktidar biçimini alan bir ataerkil düzen hakimiyeti açıktır; ancak batı toplumlarında ataerkil ideoloji son bulduğuna ve bu iktidar türü artık ölmekte olduğuna göre, ataerkil sistem mutlak, evrensel ve vazgeçilmez bir olgu değil, koşullara bağlı, görelî (mümkün, muhtemel) bir olgudur (Tuksal, 2000: 2).

Görüldüğü gibi ataerkil dönemden önce anaerkil bir dönemin varlığı tartışmalıdır. Erkeğin kadın üzerindeki hâkimiyetini bir anlamda yasallaştıran ataerkil toplum yapısı da artık dönüşmektedir. “Dönüşmenin gerekliliği üzerine hem fikir olan feminist çevreler; yönü, hedefleri ve metotları konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Bu olgu, yıkılanın yerine neyin getirileceği konusunda bazı belirsizliklere sebep

olmaktadır. Ancak dönüşüm sürecinin bu noktasında bile, bireylerin kimlik ve cinsiyet anlayışları ve karşı cins ya da hem cinsleriyle ilişkileri, büyük ölçüde feminist tezlerin etkisi altında değişikliklere ve hatta alt üst oluşlara maruz kalmaktadır” (Tuksal, 2000: 3).

Kadın sorunlarına çözüm üretilme sürecinde başta feminist düşüncesi benimsenler olmak üzere kadın sorunları üzerine araştırma yapanların çoğu bu sorunların kaynağı olarak erkeklerden ziyade ataerkil sistemi eleştirmektedir. Bu da birtakım sorunlara sebep olmaktadır. Bunun sonucu olarak “ataerkillik gereğinden fazla kullanılmaktan ötürü anlam kaybına uğramış, kimi zaman tüm gerçekliğin tek başına üzerine yüklendiği, kimi zaman ise yansıtabileceğinden çok daha dar bir kapsamı ifade etmek üzere kullanılan problematik bir kavram” halini almıştır (Saraçgil, 2005: 12). Bu bağlamda ataerkillik olgusunun ev içi üretim, cinsellik, kültür, şiddet, devlet kurumları ve ücretli iş olmak üzere altı temel yapıya bölünmesi ve ataerkilliğin çeşitli dışavurumlarının bu öğelerin birbirleri ile karşılıklı ilişkilerinde bulmaya çalışılması öneriliyor. Söz konusu yapılarda birbirleri ile iç içe geçiş olmakla birlikte özel ve kamusal olmak üzere iki temel alanda toplanıyor (Walby, 1990: 24).

Burada belirtilmesi gereken bir başka husus ataerkillik sadece kadın erkek ilişkilerini anlatan bir organizasyon modeli olmayıp aynı zamanda dünyayı algılama şeklini düzenlemeye de yön vermektedir. Ataerkil toplum yapısının dönüşümünde etkin rol oynayan feminist düşünce de kendi içinde gelişip olgunlaştığı bir süreç yaşamıştır. Feminist düşüncenin kendini oluşturması ve ataerkil yapıyı dönüştürme süreci tarihçesiyle verilmeye çalışılacaktır.

#### **2.4. Feminizmin Tarihçesi**

Kadının erkek karşısında ezildiği, en azında ikincil bir konumda olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu duruma karşı çıkışlar ne zaman başladığı sorusu gündeme gelmektedir. Henüz adı konmuş olmasa bile kadın lehine söylemlerin ortaya çıkışı çok eskilere dayandırılmaktadır. “Kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olmaları için çaba harcayan bu akımın kökleri Antikçağ Yunan Pitagorasçılığındadır.” (Hançerlioğlu, 1993: 157).

Eflatun da Devlet’inde kadınlara erkeklerle eşit görev verilmesi gerektiğini savunur. Ona göre kadınlara erkeklerle eşit görevler verilmelidir. O kadın ve erkeğin her işi birlikte yapmalarını ister; ancak bu yapılırken her iki cinsin hangi işte kuvvetli hangi işte zayıf olduklarının göz önünde bulundurulması gerektiğini vurgular. Ayrıca

kadınlardan erkeklerin yaptığı işleri yapması istenmesi durumunda kadınların da erkeklerle aynı eğitimi almaları gerektiğini söyler. O söz konusu isteğin adetlere aykırı olduğunun ve uygulamaya geçirmenin zor olduğunun da farkındadır. Ancak insanlar bu yeniliğe karşı çıksalar da kadınları eğitmek gerektiğini aklın sonunda galip geleceğini belirtir. Bazılarının bu görüşe iki cinsin farklı yaratılışta olmaları noktasında karşı çıkılabileceğini belirtir ve en önemli yaradılış farklılığının sadece neslin devamını sağlama noktasında olduğunu hatırlatır. Her iki cinste de bir işi iyi yapanlar ve kötü yapanlar olacağını vurgular ve devlet yönetimi dâhil bütün işleri kadın ve erkek cinsinden iyi yapacak kişilere vermek gerektiğini vurgular (Eflatun, 1980: 139-145).

Doğuda kadınların eşitliği olarak ifade edilebilecek bu hareket, bu araştırmanın temel konusunu oluşturan Mernissi'yi de oldukça etkilemiş olan doğulu sultan Şehrazat'ta görülür. "Hükümdar Şehriyar'ın kadın karşıtı tutumuna karşı eşi Şehrazat, kadının: Ana, eş, kız kardeş ve kız çocuk olarak varlığını yücelten, belki de dünyada ilk (Aristofenes'in Lysistrata'sı ilk sayılırsa, ikinci) ve en önemli feminist görüşü oluşturabilecek bir anti-tez getirmektedir" (Onaran, 1992: 9).

Her ne kadar feminist düşüncenin köklerini çok eski dönemlerde bulmak mümkün olsa da feminist teorinin sistemli bir düşünce halini alması daha geç dönemlerde gerçekleşir. "Feminizm, Fransız devriminin ardından kadın özgürlüğünün, kadınların seçme, seçilme ve mülkiyet haklarının savunulması biçiminde ortaya çıkmış, çeşitli eylem ve reformlar sonucunda bazı hakların elde edilmesinden sonra ise erkeğin kültürel egemenliğiyle mücadeleye yönelik bir harekete dönüşmüştür (Ana Britannica, C 8, 2004).

Feminist düşüncenin kadın sorunlarını çözmeye yönelik bir proje olarak niçin ortaya çıktığı anlamak için feminist teorinin sistemli bir düşünce halini aldığı dönemi ve söz konusu dönemde kadının sosyal statüsünün nasıl olduğunu incelemek gerekmektedir. Söz konusu dönem incelendiğinde geleneksel ekonomik yapının değiştiği, buna bağlı olarak da kadın erkek arasında var olan görev dağılımının da değiştiği görülür.

18. yüzyılın ortasında başlayıp 19. Yüzyılın başlarına kadar yaşanan toplumsal değişimler, özellikle de sanayi devrimi kadınının aile içindeki konumu bunun sonucu sosyal konumunda farklılaşmalara sebep oldu. Aile içinde yapılan üretim, sanayi devriminden sonra fabrikalara kaydı. Aile içi üretimde üretime erkekle birlikte katılan

kadın bu gelişme ile üretim alanından çekilmek zorunda kaldı. Böylece aile ekonomisine katkısı da azalmış oldu. Ekonomik katkının ortadan kalkması kadının ev içinde söz hakkını azalttı. Kadının ekonomik anlamda erkeğe bağımlılığı onun sosyal anlamda erkeğinin benliğinde ve korumasında kaybolmasına sebep oldu. Öyle ki “Kadının, kocasının koruyucu kolları arasında aileye ait olduğu fikri tüm liberal erkek kuramcılarının ortak düşüncesi” haline geldi. Bu düşünce en belirgin uygulamayı “hane halkının efendisi olan erkeklerdir” ifadesinde buldu (Donovan, 2001: 20-22).

Feodal ekonomik düzenden sanayiye dayalı ekonomik düzene geçiş kadın ve erkeğin sosyal statülerinde görülen eşitsizliğin kadının aleyhine olmak üzere daha da belirginlik kazanmasının başladığı kopma noktasını oluşturur. Yine bu süreç, kadınların haklarını arama çabalarının başlangıç noktasını oluşturur.

Bir maddenin ya da bir hayvanın değeri nasıl onun insana sağladığı/sunduğu katkı (özellikle ekonomik) ile anlam kazanıyorsa, getirisi daha çok olan daha değerli oluyorsa, sanayi devrimi sonrasında Avrupa kadını da kendini benzeri bir anlam/değer kaybı ile karşı karşıya buldu. Orta ve yukarı burjuvazinin hiçbir iş yapmayan aylak kadınları erkeklerce hakir görülmeye başlandı. Halk sınıfları arasında küçük aile işletmelerinin ortadan kalkmasıyla ağırlaşan cinsler arası rekabet birçok mesleğin kadınların elinden alınmasına sebep oldu. 18. Yüzyılda yeni makinelerin icadıyla iş bölümü arttığında, kadınlara hep düşük ücretli işler bırakılmaktaydı. Kadın ve erkek arasındaki fark 14. Yüzyıldan beri artıyordu ve 18. Yüzyılda kadın ücretlerinin erkeklerinkinin yüzde 50'sine ulaşılabilirdiği tek bir dal kalmadı (Michel, 1993: 52).

Görüldüğü gibi sanayi devrimini takip eden dönemde ev içindeki üretimin fabrikalara taşınması kadının aile ekonomisine olan katkısını azalttı. Ekonomik gücünü yitirip bu konuda ikincil rol üstlenen kadın aile içindeki statüsünde de ikincil bir rol üstlenmek zorunda kaldı. Ekonomik olarak ev dışında çalışıp para kazanan erkeğe bağımlı hale gelen kadın, karar verme konusunda da erkeğine bağımlı hale geldi. Bu durumdan rahatsız olan dönemin Avrupalı kadını kendini yeni arayışlar içinde buldu.

Avrupa'da yaşanan olumsuzluklardan rahatsız olan birçok kadın da özgürlük için Amerika'ya göç etme yolunu tercih etmiştir. Avrupa'dan farklı olarak Amerika'daki yönetim kadınlara birçok haklar vermişti, fakat zamanla burada ataerkil toplum yapısı benimsenmeye başlandı. Özgürlük hareketinde kilisenin ve rahibelerinde önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Rahibeler güç durumdaki

kadınlara destek olmuşlar, bu kadınlar dünyanın çeşitli bölgelerine yardım maksatlı giderken özgürlük düşüncesini de beraberlerinde götürmüşlerdir (Michel, 1993: 50).

Bu dönemde kadın hakları konusundaki söylemleri ile dikkat çeken ve feminist kadınların öncüsü olan Mary Wollstonecraft, kadınların erkekle eşit eğitim haklarına sahip olması gerektiğini vurgulamıştır. Bazı kaynaklar 18. Yüzyılda yaşanan isyanlara katılanların yarısının kadın olduğu belirtilir. Ancak “tarihi, olaylardan söz edilirken geçen insan deyimini hep erkek biçiminde anlaşıldığından, kadınların bunlara katılımının gerçek boyutları gözden kaçmıştır” (Michel, 1993: 58).

Sanayi Devrimini takip eden süreçte oluşan birinci dalga feminist hareketin söylemleri erkeklerle eşit haklar ve eşit ücret konuları çerçevesinde geliştirilmiştir. Ancak ikinci dünya savaşını takip eden süreçte yaygınlık kazanan ikinci dalga Feminist düşünce söylemlerini daha çok kadının birey olma bilinci ve birey olarak hayatını her konuda devam ettirebilecek güce ve özgürlüğe sahip olması çerçevesinde oluşturulmuştur. Birey olma ve kadınlık bilinci noktasına yoğunlaşmıştır. Feminizmin sosyal bir hareket olarak güçlendiği dönem ise 1960’tan günümüze uzanan zaman dilimidir. Bu dönemin en önemli sembolü “kişisel olan politiktir” sloganıdır (Beauvior, 1986: 12). Bu sloganın çatısı altında bir araya gelen kadınlara, sorunlarının birbirine benzer olduğunun farkına varmaya başlamışlardır. Kutsal aile, kadının cinsel yaşamı ve mahrem sayılan aile hayatı, bu dönemde yoğun bir biçimde tartışılmaya başlanmıştır (Işık, 1998: 42).

Feminist hareket ile birçok kadın bir araya gelmiş “daha önemlisi kadın erkek eşitsizliğine karşı bir şeyler yapılması gerektiğini, bu konuda ilgisiz birçok kadına fark ettirmişlerdir.” (Ecer, 1984: 24). Feminizm, 1968 sonrasında daha geniş bir alana yayılma eğilimi göstermiştir. Günümüzde de feminizm, bazı vurgu farklılıklarıyla değişik ülkelerdeki çeşitli kadın gruplarınca benimsenmektedir.

Bu bağlamda feminizmin geçirdiği tarihi süreç incelendiğinde feminist düşüncenin döneminin ve içinde geliştiği toplumun sosyal ve ekonomik yapısından doğrudan etkilendiği görülür. Yine dönemin öne çıkan toplum felsefelerinin de feminist düşünce üzerinde belirleyici etkileri söz konusudur. Bu yüzden kadının statüsünü yükseltmeyi amaçlayan feminist düşünce bunun nasıl yapılacağı konusunda farklı yöntemler benimsemiştir. Bu yüzden feminist düşünceyi daha iyi anlamak için feminist düşünceyi benimsedikleri temel söylemleri baz alarak kendi içinde çeşitli sınıflara ayırmak daha faydalı olacaktır.

Ataerkil toplum yapısının dönüşümde etkin rol oynayan Feminizm temelde kadının sosyal konumunu yükseltmeyi hedeflemektedir. Ancak bunun nasıl olacağı konusunda farklı açılımlar içermektedir. Bu farklı yaklaşımlardan bazı feminist teoriler doğmuştur. Söz konusu teoriler ortaya çıktıkları dönemin yaygın görüşleri doğrultusunda kadın sorununa çözüm yolları önermişlerdir (çözümler sunmaya çalışmışlardır). Bu yüzden ulaşılmak istenen amaç aynı olsa da kullanılan ya da önerilen yöntemler birbirinden farklıdır. Bu durum bazen feminist teoriler arasında ciddi çelişkiler ve görüş ayrılıklarına kadar varabilmektedir. Aşağıda söz konusu feminist akımlar incelenerek, getirdikleri farklı çözüm önerileri özetlenip ortak noktaları belirlenmeye/ belirtilmeye çalışılacaktır.

## **2.5. Feminist Teoriler**

Feminist düşünce üzerinde yapılan sınıflamalar tarihsel sürece bağlı olarak birinci ve ikinci dalga feminist hareket şeklinde yapıldığı gibi etkilendikleri temel toplumsal felsefelere göre de yapılmaktadır. “Temelde ataerkil toplumsal düzenini eleştiren feminist görüşü bir bütün olarak çözümlemeye imkân tanıyan temel bir teori geliştirilmediğinden, feminist düşünürler, liberalizm, Marksizm, psikanaliz, varoluşçuluk, radikalizm gibi düşünce akımlarının etkisinde kalarak oluşturdukları teoriler ile kadın haklarına alternatif çözüm arayışlarını sürdürmektedir. Bu feminist teoriler, kadınların ataerkil toplumsal düzen yapısı içinde değersizleştirildiklerini varsaymakta ve bunu nedenini sorgulamaktadır” (İmançer, 2002: 152).

### **2.5.1. Aydınlanmacı Liberal Feminizm**

Feminist akımlar içinde ilk ortaya çıkan liberal feminizmdir. Liberal feministler söylemlerini liberal düşüncenin bireycilik, özgürlük, devlet ve piyasa ekonomisi tezleri paralelinde geliştirmişlerdir. Bu doğrultuda liberal feministlerin önemle üzerinde durdukları konular, bireyin doğal hakları, eğitimde fırsat eşitliği, kamusal alana çıkış, ekonomik eşitlik, siyasal ve hukuksal eşitlik, özel alanın yeniden düzenlenmesi başlıkları altında incelenebilir.

Fransız ihtilalini takip eden yıllarda ortaya çıkan liberal feminizm dönemin yaygın düşüncesi temel insan hakları ve özgürlüklerinin vazgeçilmezliği üzerine kurulmuştur. Bu dönemde feministler, erkeklerin sahip olduğu doğal hakların aynısına sahip olabilecekleri konusunda umut besliyorlardı. Fakat Doğal Haklar Doktrinini geliştiren ve icra eden erkek teorisyenler, ne yazık ki feministlerin bu umudunu göz

ardı ettiler. Çünkü kadını, kocasının himayesinde aileye ait olduğu fikri tüm liberal erkek kuramcılarının ortak düşüncesidir” (İmançer, 2002: 53).

Liberal aydınların erkeklere sunduğu doğal haklardan kadınları mahrum etmelerine karşın doğal haklar geleneğinden gelen feminist kuramcılar, kadınların birer vatandaş olarak, erkekler ile aynı temel haklara sahip birer insan olduklarını ileri sürmektedirler. Temel doğal haklar doktrinin kadınlara uyarlanmış hali olan Duygular Bildirisinde bu durum şu şekilde dile getiriliyor. Bütün erkekler ve kadınlar eşit olarak yaratılmışlardır, yaratıcıları tarafından verilmiş ve vazgeçilemez haklara sahiptirler ki bunların arasında yaşam, özgürlük ve mutluluğun peşinden koşma hakkı vardır (Donovan, 2001: 16).

Liberal feministler duygular beyannamesinin yazarlarının üzerinde durdukları sorunlar özetlemekte oy verme hakkı, evlilik sözleşmesi, boşanma hakkı, toplumsal önyargılar, ücret eşitsizliği, eğitimde fırsat eşitliği, namus konusunda fırsat eşitliği, etrafında yoğunlaşmaktadır. Bu konulardaki eşit olmaktan uzak olan toplumsal ve hukuksal tutum “kadını, muhtaç ve düşkün bir yaşam sürmeye mecbur bırakmakta, özsaygısı ile öz güvenini de sistematik olarak zayıflatmaktadır (Donovan, 2001: 19).

Liberal feministlerin temel iki söylemi "erkeklerle eşitlik" ve “kadınların özgürlüğü” kavramları etrafında şekilleniyordu. Talep ettikleri eşitlik çalışma yaşamında eşitlik, aile yaşamında eşitlik ve sosyal hayatta eşitlik olarak bilinmektedir (Çaha, 2010: 49). Söz konusu alanlarda eşitlik sağlanmadığı sürece kadınların sosyal hayatta karşılaştıkları sorunlara çözüm üretmeleri imkânsızdır. Çünkü bunlar olmadığı sürece kadın ikinci sınıf vatandaş sayılacak ve toplumsal aşağılanma ile karşı karşıya kalacaktır.

Kadını toplumsal aşağılanmadan kurtaracak en önemli araç akıldır. Akıl fiziksel gücün aksine kadın ve erkeğe paralel dağıtılmıştır. Önemli olan kadının aklını duygularının üzerinde tutması ve duygularını akli ile yönetmesidir. Kadın bunu başardığında eğlence ya da tanıtım nesnesi olmaktan kurtulacak hem kendinin hem de toplumun öznesi olacaktır. Kadını özne yapacak olan aklın doğru kullanılması ise kadınların iyi eğitim almasına bağlıdır. Bu bağlamda akıl, eğitim ve eleştirel düşünme gücü arasında birbirini tamamlayan bir bütünlük vardır. Eleştirel düşünce kadının kendi kaderlerini belirlemede yardımcı olacaktır. Hedeflenen sadece kadınların erkekler üzerinde değil, aynı zamanda kendi üzerlerinde iktidarlarının olmasıdır (Donovan, 2001: 32). Tarih boyunca kadının ezilmesinin en önemli sebebi zihinsel

kapasitesini kullanamamasıdır. Ancak tarihsel olarak kadının zihinsel kapasitesini erkekten daha az kullanmasının, birçoklarının ileri sürdüğü gibi kadının doğal olarak erkekten daha düşük bir zihinsel kapasiteye sahip olmasından değil, tamamen eğitimdeki fırsat eşitsizliğinden kaynaklandığını ileri sürmektedirler. Bu nedenle, liberal feministlere göre kadın ve erkeğin aralarındaki mevcut dengesizliği gidermek için yapılması gereken, kız ve erkek, çocukların ayırım gözetilmeksizin aynı eğitim imkânlarından eşit olarak yararlanmalarını sağlayacak düzenlemeler yapılmalıdır (Demir, 1997: 49).

Liberal feministlerin öncülerinden olan Wollstonecraft, kadının evliliğine özellikle kadının sosyal konumunu yükseltmek için yapılan evlilikleri ağır dille eleştiriyordu (Donovan, 2001: 29). Bu yaklaşım liberal feministlerin en aykırı görüşleri olmakla birlikte daha sonra oluşan olan feminist teorilerin de ortak bir şekilde savunduğu temel argümanlardandır.

Liberal feministler, Mill'in en yüksek fayda görüşünden etkilenmişlerdir. Bu noktada toplumsal açıdan en yüksek faydanın kadınlarla erkeklerin aynı sosyal statüye sahip olmalarına bağlı olduğunu ileri sürmüşlerdir. "İnsan ırkının yarısını bağımlı durumda tutarak, tüm ırkın gelişmesinin yavaşlayacağı belirlenebilir. Kadınların bastırılması, en yüksek yararı sağlamaz. Kadınlar, akılla iyi duyguların aynı anlama geldiği bir toplumda onlara verilen görevleri üzerlerine alıncaya kadar, insan ırkı çok ağır ilerleyecektir (Donovan, 2001: 3).

Bu dönemde kadın haklarını savunan kadınlar kutsal kitaba dayandırılan eleştirilere maruz kalmışlar onlarda kutsal kitabın bu yöndeki emir ve yasaklarını eleştirmişlerdir. Kutsal kitabı eleştirel bir tarzda tefsir etmeye çalışmışlardır.

Sarah Grimke'nin *Letters on Equality* (Eşitlik Üzerine Mektuplar, 1838) liberal gelenek içinde, kadının bağımlı konuma itilmesine karşı geliştirilen en inandırıcı iddiaları ortaya koyar. Bu radikal mektuplar, Grimke'nin köleliğin kaldırılması davası adına 1837'de Kuzey Massachusetts boyunca çıktığı konferans turu sırasında yazılmıştır. Tur sırasında İncilin kadınların kamu önünde konuşmasını kesinlikle yasaklayan emrini ihlal ettiği için şiddetle tenkit edildi Köleliğin kaldırılması taraftarlarının siyah kadın öncülerinden olan Maria Stewart, aynı önyargıya maruz kalmış ve kürsüden inmeye zorlanmıştı, ama bunu protesto etmiştir. Wollstonecraft ve Wright gibi Grimke de eleştirel düşünmenin yararına inanmıştır; kadınların doğal haklarının erkekler tarafından tanınmadığını ve kadınlarla erkeklerin ahlâki ve düşünsel açıdan

eşit olduklarını ileri sürmüştür. Grimke'nin eleştirel gücü kadınlara uygulanan baskıyı meşrulaştırmak için kullanılan kutsal kitaptaki temel bölümlerle ilgili yaptığı metin analizlerine dayanmaktadır. Grimke, kutsal kitabı eleştirel bir tarzda tefsir eden kişilerin başında gelir. Grimke'nin üzerinde durduğu temel nokta, İncil'e dayandırılan hatalı bakışın "Kitabı Mukaddes'in tahrif edici yorumuna, bağlı olarak geliştiği olmuştur. Grimke, isyankâr (çatışkılı) ruhu ile tinsel hakikati kabul için gerekli olan (erkek) ruhban araçları reddeder. Ona göre, bu araçlar hakikate ulaşmaya engel olurlar (Donovan, 2001:44).

Grimke, kadınların yüzyıllardır kemikleşmiş görüşlerinin ve geleneklerinin ağırlığı ile çarpışmak için kendi hakikatlerini dillendirmek ve meşrulaştırmak zorunda olduklarını belirtir. Bu tür meşrulaştırma Wollstonecraft'ta olduğu gibi Grimke'de de radikal Protestan geleneğin içinden çıkmıştır, kadınlar emirleri ruhban sınıftan değil tanrısal akıl ile kurdukları doğrudan iletişimden alırlar.

Grimke, kadınlık sorununu kadınların dış görünüşleriyle birlikte eleştirir. Birçok kadının giyimindeki hafifmeşrepliğin, onların ahlâklı ve erdemli varlıklar olarak ciddiye alınmasını engellediğini belirtir. "Bebekler gibi giydirilmeye devam edersek hiçbir zaman istediğimiz yere yükselemeyeceğiz, faydalı olamayacağız" der

Ruhban sınıf, kadınları(n) "Tanrının onları tasarladığı yerde dimdik durmalarına" ve kölelik gibi ahlâkı konularda fikir beyan etmelerine izin vermek yerine onları tekrar hareme yerleştirir. "Biz, ruhban sınıftan olan kardeşlerimizin, kadını ahlâkı çalışmalardan ve düşünsel kültürden uzaklaştırdıklarını ve kadının yeteneklerini, efendisinin damağının eğlendirilmesine olanak verecek ve onun hayvani rahatını ve zevkini karşılayacak şekilde kısıtladıklarını görüyoruz. Kendi Güneyli gençliğini hatırladığında, (kadınların) sadece bir koca avlamak amacını güden toplumsallaşma tarzını kötüler.

Gerçekten de Grimke, yuvanın ilk önemli feminist eleştirisinde, özel alanın evli kadınlar için genellikle bir tiranlık olduğunu öne sürer. "Erkek kocalığa (birçok ülkede tiranlık ile eş anlama gelen bir kelime) has karakteri ile kadının üstünde sınırsız ve zalim tüm iktidarını kullanır." Ve Grimke, "kadınların kocalarının görüşleri ve kaprisleri yüzünden boyun eğerek katlanmak zorunda oldukları çok fazla gizli acılar çektiklerini" belirterek, şikâyet eder.

Grimke'ye göre erkekleri ve kadınları kamusal ve özel ve alana yerleştirme,

geleneklerin keyfiliği ile ilgilidir. Çünkü kadınlar ve erkekler ahlâkı ve düşünsel anlamda eşit olduklarını göre, aynı ahlâkı ve düşünsel haklara ve sorumluluklara sahiptirler. Aklın cinsiyeti yoktur... Zihnin gücünün cinsiyeti yoktur ve... Erkeklerin görevleri ve kadınların görevleri; erkeklerin alanı ve kadınların alanı hakkındaki fikirler sadece keyfi fikirlere dayanır. Dahası, temel eşitliklerinden dolayı, kadınlar kendi bakışlarını ifade etme ve vaaz sorumluluğuna sahiptir. Grimke Bağımsızlık Bildirisinin dilini kendini ifade etmek için kullanır. Burada ortaya koyduğum ilkelere göre, erkek ve kadın eşit yaratılmışlardır ve lütfkâr yaratıcı tarafından aynı düşünsel güçlere ve aynı ahlâki sorumluluklara sahip kılınmışlardır. Bunun sonucu olarak erkeğin yaptığı ahlâki olarak ne kadar haksız, bu kadın için de ahlâki olarak o kadar haklıdır. Buradan, vaaz vermek eğer erkeğin göreviyse, aynı zaman da kadının da görevidir, sonucuna varırız(Donovan, 2001 :38).

Sonuç olarak, Grimke'nin analizi, erkeklerin ve kadınların doğal olarak eşit ve ontolojik olarak aynı olduklarını varsayan Aydınlanma düşüncesine dayanır. Hatta Grimke kadına önce insan sonra dişi olarak bakmanın zararlı olduğunu ısrarla belirtir. "Hiçbir şey kadının itibarına erkeğe dişiliğiyle ulaşmaya çalışması olgusundan daha fazla zarar veremez" İnsan olarak itibarı üzerinde hak iddia etmesi için kadının, "bütün yaptıklarını cinsiyet ayrımı gözetmeden yapması ve söylediklerini cinsiyet ayrımı gözetmeden söylemesi gereklidir."

Liberal feminizmin önde gelen isimlerinden biri olan Stanton'nun önermeleri doğal haklar teorisine dayanmaktadır. Aynen nefes alma hakkı gibi, medeniyetin vazgeçemeyeceği doğal haklar vardır... Medeni erkek ve kadının doğal hakları, yönetme; mülk edinme ve güçlerinin uyumlu gelişimi ve arzularının tatmin edilmesidir

Kadınlar insandır; doğum yeri belli, doğuştan özgür vatandaşlardır; mülk sahibidirler, vergi mükellefidirler; hala haklarımızı kullanmak için oy vermekten alıkoşuluyoruz... Cinsiyetimiz dışında, yasal bir seçmenin ihtiyacı olan ve anayasa tarafından istenen her türlü niteliğe sahibiz. Biz ahlâklı, erdemli, akıllı ve gururlu beyaz adama her bakımdan eşit insanlarız.

Sadece oy kullanma hakkı için değil, fakat jürilerde eşit haklara sahip olmak için de ısrar eden Stanton'un temel liberal tezi, birey olan kadınların kendi ayakları üzerinde durabilmeleri için haklara sahip olmaları gerektiğidir: Bize en asgari temel hakları bağışlayın, biz de "kendimize, mülkümüze, çocuklarımıza ve evlerimize özen gösterelim" (Donovan, 2001: 43-44).

Sonuç olarak özelde Türkiye’de genelde dünyada “liberal feministleri kadın ve erkeğin yaşantılarında, değerlerinde ve tercihlerinde özgür ve serbest olduğu bir liberal demokrasi projesi çiziyorlar. Kadınlar için nihai amaç olarak gösterilen hedef ise "erkek kadar iyi olmaktan öteye gitmemektedir. Özgürlüğün de eşitliğin de, serbestiyetin de referans noktası olarak erkek gösterilmektedir. Dolayısıyla bir kadının ideali erkek olmaktan öteye gitmemektedir. Sosyal hayatta rekabet, başarı, hareket ve ifade özgürlüğü, cinsel özgürlük ve ailede eşit iş bölümü gibi değerlerin hepsi bu referans noktası etrafında işleniyor. Bu ideal gerçekte kadın "erkekleştirmeyi" beraberinde getirmektedir. Ancak bu erkekleşme cinsiyetinden soyutlanarak değil, tersine cinselliğine bürünerek, erkeğin sahip olduğu birden fazla kadına sahip olma geleneğini tersine çevirerek, yani birden fazla erkeğe sahip olarak gerçekleştirilmek istenen bir erkekleşmedir (Çaha, 1996: 158).

### **2.5.2. Marksist Feminizm**

Marx ve Freud’un teorileri erkeklere özgü ve erkeksi koşullarda geliştirdikleri için eleştirilmektedir. Marksist feminizm, feminizm ve Marksizm’in mutsuz evliliği şeklinde de değerlendirilmektedir. Söz konusu eleştirel yaklaşımlarla birlikte birçok düşünür, feminist düşüncenin gelişiminde Marksizm’in önemli rol oynadığı görüşündedir.

Liberal feministlerin aksine sosyalist feministler, sadece eşit yasal haklar veya eşit fırsatlar elde ederek kadınların siyasal, yasal veya sosyal dezavantajların ortadan kaldırılabileceğine inanmazlar. Sosyalist feministler, cinsiyetler arasındaki ilişkinin sosyal ve ekonomik yapının kendisinden kaynaklandığını ileri sürerler. Temel argümanları üretim ve yeniden üretim süreçlerine endekslilik olarak ortaya çıkan özel/kamusal alan ayrımları etrafında gelişmektedir. Kadının bugünkü ikinciliğinin arkasında yatan biricik faktör, ekonomik modelin tarihsel boyutu, yani kapitalizmdir. Kapitalizm, erkeği tarihsel olarak kamusal alana, kadını ise özel alana yerleştirmiştir. Çocuk doğurma ve bakma, çocukların sosyalizasyonu, ev işleri, neslin devamı, erkeğin ihtiyaçlarını tatmin ve psikolojik gerilimlerini giderme görevleri kapitalist sistem içinde kadına yüklenmiştir. Diğer taraftan, çalışma alanını evden ayırarak erkeğe tahsis etmiştir (Çaha, 1996: 165- 166).

Her ne kadar kadınların bir sınıf oluşturup oluşturamayacakları yâda hangi sınıf içinde yer alacakları konusundaki kriterler tartışmalı olsa da Marksist feministler kadın sorunlarına çözüm üretirken önerilerini aynı zamanda Marksizm’in de temel tezi olan

sınıf bilinci üzerine geliştirmişlerdir. “Marksistler kadının ezilmesinde cinsiyet farklılığının pek de etkili olmadığını belirtmekte, kadının asıl kötü durumunda oluş nedeni sınıf farklılığı olduğu konusu üzerinde ısrarla durmaktadırlar. Aslında Marksist feministlerin de bu iki tür baskı arasında (sınıf ve cinsiyet) bir ilişkinin varlığına inanmalarına karşın ikisini uzlaştırmakta zorlu çektikleri söylenebilir (Demir, 1997: 56).

Sınıf tanımının öğeleri itibariyle bakıldığında kadınların toplumsal üretimdeki konumları, mülkiyet ilişkilerindeki yerleri ve sahip oldukları bilinç bakımından tek bir sınıf oluşturmaları mümkün değildir. Zira kadınlar hem için, hem de burjuva sınıfının erkekleri ile arkadaş, kardeş eş veya annelik ilişkisi içerisindedirler. Dolayısı ile kadınların bu iki temel sosyal sınıfın dışında bir sınıf oluşturdukları söylenemez. Ancak kadınların ev işleri noktasında ücretsiz çalışmış olmaları emeğin göz ardı edilmesidir. Bu noktada kadın bilinçlendirilmelidir. “Toplumda ücretsiz işçi olan kadının sömürülmesi anlaşılmadan, toplumdaki sömürüyü anlamamız mümkün değildir. Kadının ücretli işçi haline getirilmesi, başka bir deyişle ev işlerinin ücrete tabi olması tezini ortaya atarlar. Böylece kadın sınıfsız topluma doğru yapılan, kapitalizme karşı mücadeleye işçi sınıfının bir parçası olarak katılacaktır.” (Işık, 1998: 44).

Marksit feministler kadının sömürüldüğü fahişelik konusunu ahlâki değil ekonomik bir sorun olarak görürler. Bu kurumda çalışan kadınları ekonomik imkansızlıktan dolayı bir mahkumiyet olarak görürler (Demir, 1997: 58).

Kadının ezilmişliğine aile yapısının neden olduğu ve bu durumun devamlılığını sağladığı için Engels tek eşli aile yapısına şiddetle karşı çıkar. Buna bağlı olarak çocukların bakımı ailenin görevi değil toplumun görevi haline gelmelidir. “Engels, Marks’ın görüşünü şöyle temellendirmektedir: Tarihsel gelişim sürecinde ilkel toplumlarda kadın ve erkeğin iş bölümü vardır, fakat cinsiyet uzlaşmazlığının olmadığını savunmaktadır. Engels liberal feministlerde olduğu gibi kadını özgür olması ile üretim ve bunun sonucu elde edilen ekonomik güç arasında yakın ilişki olduğunu öne sürer. Ona göre “kadınların kurtuluşu ancak kadınlar üretime, geniş toplumsal ölçekte katıldıkları ve ev içindeki görevleri yalnızca iyice önemsiz hale geldiği zaman mümkün olur.” Bunun oluşmasının en pratik yolu en kısa söylemle ataerkil toplumsal yapıda var olan aile şeklinin kaldırılıp alternatif aile şeklinin oluşturulması ile olacaktır (Engels, 1997: 106).

Marksist feminizm kadınların sorunlarına kapitalist ekonomik yapıyı eleştirerek çözüm aramaktadır. Kadın sorununun temelinde sanayileşme ile hız kazanan geniş aile yapıdan çekirdek aile yapısına geçiş kadına yeni bir sosyal statü vermiştir. Buna göre ev işlerini yapmak sadece kadının görevidir ve bu işler herhangi bir ücrete tabi değildir. Zaten kadın sorununun kaynağı da budur. Bu soruna Marksist feminizmin sunduğu çözüm şu iki başlık etrafında incelenebilir: Ev işlerinin toplumsallaştırılması ve ev işlerinin ücretlendirilmesi.

Kadınların yapmakla yükümlü oldukları ev işlerinin ekonomik değerinin olmaması sebebiyle kadın hem aile hem de toplumda ikincil konuma itilmiştir her ne kadar kadının dışarıda çalışması güçlendirecek olsa da bu durumda kadın evde de çalışmak zorunda olduğu için biri ücretsiz olmak üzere iki vardiya olarak çalışmasına neden olacaktır. Bunun için kadının yapmakla yükümlü olduğu işler eğitimin okullara bırakılması gibi toplumsallaştırılmasını önermektedirler.

Bu konuda diğer çözüm ise ev işlerinin ücretlendirilmesi konusudur ancak bu durumda kadınlara ödenecek ücretin hangi kaynaklardan sağlayacağı sorunu ortaya çıkmaktadır (Demir, 1997: 53-62).

Sonuçta Marksist feminizm kadın sorununa çözüm üretmeye çalışırken kadın erkek arasında var olan mevcut yapıyı irdelemek yerine kapitalizm sonucu ortaya çıkan ekonomik yapı ve sonuçlarını incelemiş kadın sorununu bu çerçevede tartışmıştır. Bu yaklaşım ekonomik olarak güçlü olanın bireysel olarak da güçlü olması açısından değerlendirildiğinde isabetli bir tutum olarak değerlendirilebilir. Ancak bireysel anlamda gücün ya da saygınlığın olmadığı yerde ekonominin de tek başına çok fazla bir anlamının olmadığı göz ardı edilmemelidir. Bunların birbirlerine önceliği olmayan ancak birbirlerini tamamlayan, birinin olduğu yerde diğerinin de olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

### **2.5.3. Radikal Feminizm**

Radikal feministler diğer feminist sistemleri erkekler için geliştirilmiş olan ideolojilere dayandıkları için kadın sorununa çözüm üretmeyecekleri noktasında eleştirirler. Radikal feministlere göre kadın sorunun temelinde marksist feministlerin dediği gibi erkek eksenli üretim bulunmaz. Kadın erkek arasındaki ilişkiyi anlamak için kadın ve erkeğin üretim sürecinde üstlendikleri rollere bakarak, üretim sistemleri incelenerek kadın sorunları anlaşılabilir. Araştırma üretim ilişkilerinin ötesine taşınmalıdır. Bu yapıldığında sorunun iktisadi sınıflar arasındaki çelişki değil, siyasi

sınıflar arasındaki çelişkide olduğu görülecektir.

Radikal feministlere göre kadının kurtuluşu için hem kapitalizmin hem de patriyarkinin tamamen ortadan kaldırılması gerekir (Demir, 1997: 65). Bu sistem çok eski geçmişe sahip olduğu için sadece reformlarla düzeltilmesi mümkün değildir tamamen ortadan kaldırılması gerekir. Bu yüzden cinsel sınıf sisteminin ortadan kaldırılması gerekir.

Onlara göre de kadın tarihte ilk sömürülen gruptur. Bu baskının temelini ataerkil yapıdan kaynaklanan cinsel cinsiyet rolleri yatmaktadır. Kadına yönelik söz konusu baskı bütün toplumlarda vardır. Çok yaygın olması ve ön yargılar sebebiyle her zaman fark edilemeyebilir. Kadın ve erkek ataerkil toplumlarda biyolojik farkla ayrılmışlardır. Ve kadına yapılan baskının temel nedeni biyolojik farklılık öyle ise kadının özgürlüğünün kaynağı biyolojik devrim olacaktır (Işık, 1998: 47-48).

Biyolojik devrimin sağlanması için üretim sistemine bakış açısının değişmesi gerekir. Sünni döllenme, anlaşmalı annelik gibi uygulamalar yasallaştırılmalı, biyolojik anneliğin önemi ortadan kaldırılmalı taşıyıcı anne formülü ile çocuk doğuran her anne çocuğuna bakmak zorunda kalmayacaktır. Çocuk sahibi olmak istemeyen anneler de çocuk doğurmak zorunda kalmayacaktır.

Radikal feministler bu bakış açıları ile toplumda var olan annelik ve kadınlık ilişkine bakış açısını tamamen geçersiz olduğunu varsaymaktadırlar. Onlara göre her kadının anne olmak isteyeceği her çocuğu anneye ihtiyaç duyacağı gibi toplumsal yargıları tamamen toplumun öğretmesi ya da dayatması olarak kabul etmektedirler. Bizler kız çocuklarına oyuncak bebeklerle oynamayı öğretmeseydik acaba onlar gerçekten anne olmayı isteyecekler miydi sorusunu sormaktadırlar.

Radikal feministler ataerkil toplum yapısını sadece bu noktada eleştirmezler. Onlar aynı zamanda var olan evlilik kurumunu, kadının bedeninin denetimini, geleneksel kültür anlayışını eleştirirler. Var olan aile kurumu kadının köleleşmesinin en önemli nedenidir bu yüzden kadının kurtuluşu söz konusu aile yapısının kaldırılmasına dayanır. Kadının bedenen tek hâkimi, sahibi kadındır bunu kimseye vermemesi gerekir. Var olan yayınlarda kadınların bedenlerinin kullanılmasını eleştirirler.

Radikal feministler ataerkil toplum yapısında var olan geleneksel yapıya ciddi eleştiriler getirerek alternatif oluşturmaya çalışsalar da diğer akımlarda olduğu gibi

çözüm üretmede başarılı olmamışlardır. Bu başarısızlıkları kendilerinin de kabul ettiği gibi ataerkil toplum yapısının çok köklü bir geleneğe sahip olmasından kaynaklanmaktadır (Demir, 1997: 62-71).

1960'ların sonrasında gelişen radikal feminizm eleştirilerini kadınların lezbiyen olmaları noktasına kadar getirmişlerdir (İmançer, 2002: 158). Feminist düşünceye getirilen eleştirilerin temelinde bu şekilde radikal söylemlerin de etkili olduğu söylenebilir.

#### **2.5.4. Sosyalist Feminizm**

Sosyalist Feminizm 1970 yıllarda ortaya çıkmıştır. Bu noktada diğer akımlardan sonra gelmesi sebebiyle onların eksiklerini görme şansına sahip olmuş bir anlamda sentez oluşturma yoluna gitmiştir. Sosyalist feminizm kapitalist feminizm ve radikal feminizmin bir sentezi olarak değerlendirilebilir. Sosyalist feministler radikal ve kapitalist feministlerin düştükleri hataya düşmeden onların görüşlerini bir araya toplama yolunu benimsemişlerdir.

Sosyalistler feministler radikal feministlerin yaptığı gibi kadın sorunlarının sınıfsız bir toplumda çözüleceği noktasında Marksist feministleri eleştirirler. Bununla birlikte kadın sorununun sadece ataerkil yapısında görmek ve bu yapıyı değiştirerek kadın sorunlarını çözüleceğini savunan radikal feministleri de eleştirirler. Onlara göre kadın erkek ilişkilerindeki sorunları ekonomiye dayalı sınıf farklılıkları kadar cinsiyete dayalı sınıf farklılığı da etkiler. Bu yüzden sadece ekonomiye dayandırılan sınıfsal farklılığın ortadan kalkması sorunu çözmeye yetemez. Aynı zamanda cinsiyete dayalı sınıfsal farklılığın da kaldırılması gerekir (Demir, 1997: 73). Sosyalist Feminist yaklaşımın içeriği, ataerkillik ve kapitalist yapının birlikte düşünülmesinin, kadının konumunun anlaşılması için gerek olduğu savıdır (Işık, 1998: 44).

Sonuçta yukarıda söylemlerini özetlemeye çalıştığımız feminist akımlar Ali Bulaç'ın dillendirdiği gibi erkeklerin ürettikleri ideolojiler orjinli olması noktasında ciddi eleştiriler almaktadır. "Feminizm kendine tarihte maddi ve yasal bir temel arıyorken, modern bilimlerin kuşku verici malzemelerinden yararlanmakta sakınca bulmuyor. Oysa feminizm dünyayı, tabiatı, tarihi ve siyaseti kendine göre tanımlamakla suçladığı erkek –egemen ideolojiye böylesine ortak bir paydada birleşmemeliydi. Feminizm bizi antropolojinin verileriyle ikna edemez. Bu girişim biz erkeği değil, insan türünün geleceğini tehdit etmek istiyor (Dilipak, 1990: 131). Söz konusu eleştiriye feminist düşünürlerin kendi söylemlerini oluşturamamaları

noktasında katılmak mümkün olsa da feminizmi insanlığın geleceğini tehdit ettiğini savunan görüş başlangıçta belirttiğimiz erkeklerin ataerkil toplum yapısını tehdit eden bir oluşumun tüm insanlığı tehdit ettiği noktasında algıladıkları görüşü doğrulamaktadır.

## **2.6. İslami Feminizm**

Feminist teoriler, toplumsal cinsiyet eşitsizliğine karşı tutumları, erkek egemen ilişkileri eleştirirken, çalışma hayatında, siyaset, eğitim alanındaki hakları ve toplumsal hayata dair birçok sorunsal durumla mücadele etmektedirler. Feminist kuramcılar, toplumsal cinsiyete ilişkin geleneksel ideolojilerle mücadele ederken ve kadınların erkeklere göre doğuştan aşağı konumda bulunduğu ya da irrasyonel oldukları türünden iddiaları doğallaştırmalarının üstesinden gelmek için büyük çaba sarfetmişlerdir (Chanter, 2019: 21). Hıristiyanlık ve diğer dinlerde var olan kadına ilişkin olumsuz yaklaşımın İnsan hakları söyleminin taşıdığı önemle kırılmasının zaman aldığı görülmüştür. İslam dininin katı geleneksel yorumlarının geri bıraktığı Müslüman dünyada da kadınların genellikle toplumsal hayattan soyutlanmış konumda oldukları bilinmektedir.

İslami feminizmin kökleri, 19. Yüzyılda İslam ülkelerindeki modernleşme çabalarına katılan entellektüel kadın ve erkeklerin düşüncelerinde bulunabilir. Osmanlı (Türkiye), Mısır ve İran'da başlayan tartışmalar, farklı toplumsal tecrübelerden etkilenmiş olsalar da ortak bir çizgi oluşturmaktadır. Bu kadın hareketleri, eleştirel kadın bakış açısının ürünü oldukları için İslam kültürü içinde gelişen bir kadın bilinçliliğinin varlığına da işaret etmektedir (Güç, 2008: 652). Batılı ülkelerin sömürgeleştirdiği birçok Müslüman ülkenin bağımsızlığını kazandıktan sonra modernleşme rüzgarıyla önemli değişimler yaşadığı bir vakıdır. Özellikle Kuzey Afrika kıyısında yer alan Cezayir, Fas gibi ülkeler resmi dillerini bile sömürgecilerin diline dönüştürmüştür. Bu ülkelerde eğitim haklarından kadınların da yararlanmasıyla, geleneğin dayattığı sınırlamalara karşı önemli tutum değişiklikleri gözlenmeye başlamıştır. Böylece Müslüman kadınlar, feminist hareketlerin kadınlara sağladığı haklar konusunda duyarlık kazanarak erkek egemen kültürün dayattığı gelenekle mücadele arayışlarına yönelmişlerdir.

Müslüman kadınların özgürlük mücadeleleri, her zaman fazlasıyla karmaşık, ikilemlerle ve çatışmalarla dolu olmuştur. Sömürgeciliğe direnmek ve kadın hakları savunucusu olmak, birlikte sürdürülmesi zor konumlardır. Bu ikisini uzlaştırmak için

kadınlar çeşitli stratejilere başvurmak zorunda kalmışlardır. Bu stratejilerden biri kadın haklarının İslam'ın özünde bulunduğu, cinsiyetçi uygulamaların ise dinden değil, gelenekten kaynaklandığına ilişkin söylemdir (Bora, 2021: 285).

Müslüman toplumlarda modernliğin genişleyen tesirinden (mesela kadınlar ve erkekler arasında giderek büyüyen şehirleşme, okuryazarlık ve istihdam oranları ve toplumsal cinsiyet rolleri ve tutumlarındaki değişimler) dolayı, Müslüman kadınlar da eşitlikçi fikirler ve modern yaşam, özellikle de aile yapısı ve toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair feminist yeniden inşalar doğrultusunda hareket etmektedirler (Tohidi, 2004: 283). Müslüman kadınlar bazı ortak sorunlar ile yüzleşirlerken yaşadıkları topluma göre değişen özgül sorunlar nedeniyle farklı tecrübelerle de sahiptirler. Bu husus, İslami feminist söylem altında birleştirilen yaklaşımların tek bir çizgide devam etmediğini anlamak açısından önemlidir (Güç, 2008: 653).

İslami feminizm, çoğunlukla çoğul dinlere ve/veya çok sayıda etnisiteye sahip Müslüman çoğunluklu toplumlarda kimliklerin değişen din, sınıf, etnik ve ulusal aidiyet kombinasyonlarında yeniden biçimlendirildiği tarihsel bağlamda gelişmiştir (Badran, 2005: 6). Bu nedenle kadınlar arasındaki ırk, din ve sosyal sınıfa dayalı farklılıkların oluşturduğu eşitsizliklere de karşı çıkmıştır. Müslüman feministler kadın yerine kadınlardan, eşitsizlik yerine adaletsizlikten söz etmişlerdir. İslami feminizm göçmen ve azınlık konumunda olan kadınların hegemonyacı feminist söylem üzerine eleştirileri ile meşru tartışma zemini bulmuşlardır (Dilli ve Gürkan, 2020: 128).

İslam dini, cahiliye Arap kültüründe var olan kadının aşağılandığı, sosyal haklarının kısıtlandığı olumsuzlukların yaşandığı bir coğrafyada, kadın hak ve özgürlükler açısından adeta devrim yaşatmıştır. Hz. Muhammed ve dört halife döneminden sonra, ataerkil söylemin yeniden hakimiyetiyle kadın ikincil konuma indirgenmiş ve rivayet kültürüne dayalı inşa edilen tutumlar İslâm'ın özündenmiş gibi gösterilmiştir. Kur'an'ın kadınlara ilgili ilkelerinin sübjektif boyutta yorumlanması kadının ötekileştirilmesine ve bu şekilde tarih içinde pratiklere yansımaya sebep olmuştur. "Kutsal kaynakların yorumu dahil, tarihi süreçte oluşturulan gelenek, erkeklerce eşitsiz temsili sağlanması için kullanılmıştır." (Ali, 2017: 33).

Toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerine Müslüman ülkelerde yapılan çözümler, İslâm'ın rolü üzerine ısrarla durmaktadır. Gerek feminist gerekse antifeminist yaklaşımlar, İslâm'ın kadın özgürlüğüne ne kadar olanak tanıdığını tartışmaktadır. Bu tartışmalardaki yaklaşımlar, cinsiyetler arasında dinin emrettiği eşitsizliğin savunusu

ile dini metinlerin ve İslâm tarihinin ilk ilerlemeci yorumları arasında değişmektedir (Kandiyoti, 2013: 92). Müslüman geleneksel kültürlerinde var olan erkek egemen dini algıların yorduğu, baskı altına aldığı ve aşağıladığı kadınların, kendilerine tanınan hak ve özgürlükler konusunda arayışlarını dinin saf kaynağı Kur'an metninde arayış çabaları boşuna değildir.

Dolayısıyla genel olarak bakıldığında İslâmi feminizm, din ve gelenek içindeki kadının durumunu, eleştirel bir bakış açısı ile değerlendiren, toplumsal cinsiyet eşitliğine özel bir önem veren, geleneğin ve dini yorumların ataerkil karakterini sorgulayan, bunları yaparken de başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere dini metinleri dikkate almaktadır.

Müslüman kadınların İslâm dini çerçevesinde cinsiyet eşitliği talep etme hareketlerini bir İslâmî feminizm ifadesi olarak adlandıranlar, çoğunlukla Müslüman kültürden aydınlar, sosyal bilim araştırmacıları ve Müslüman feminist aktivistlerden oluşmuştur. Ancak ilgili kadınların hepsi bu tanıma kullanmamakta ve aralarından bazıları kendini eleştirel bir tutumla tanımlamaktadır (Ali, 2017: 23).

Müslüman kadın düşünürler, din ve gelenek içinde kadınla ilgili konuları eleştirel bir bakış açısı ile değerlendiren, toplumsal cinsiyet eşitliğini vurgulayan, geleneğin ve dini yorumların ataerkil karakterini sorgulayan, başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere dini metinlerde kadın-erkek ilişkilerine dair ifadeleri ve İslâm tarihinde kadının durumunu inceleyen çalışmalar üretmişler ve İslâmi feminist olarak anılsın veya anılmasın, bu konudaki literatüre katkı sağlamışlardır (Güç, 2019: 401).

İslâmî feminizm, Kur'an-ı Kerim'den yola çıkarak toplumsal adaletsizlik ve yoksulluk konusunu gündemine taşımıştır. Bu anlamda özellikle meşhur "Başlarına bir kadını geçiren bir kavim asla iflah olmaz" hadisini tartışmaya açmıştır (Mernissi, 2002: 43). Feminizmden etkilenen ve görüşlerini Müslüman kamuoyunda tartışmaya açmak isteyen Müslüman düşünürler ağırlıklı olarak Kur'an'ı referans almışlardır. Bu çerçevede 1890 yılında Mısır'daki kadınlar, yüzü örtmenin ve kendilerine dayatılan diğer uygulama ve kısıtlamalara karşı kurtuluş metni olarak Kur'an'ı ölçü almışlardır. Melek bint Hifni Nasif, camide ibadet, eğitim, çalışma hayatına katılım gibi İslam'ın kadınlara tanıdığı haklar konusunda kamusal talep iddialarını 1911 yılında Kahire'deki bir konferansta sunmuştur (Korkmaz, 2017: 74). Batı Dünyası'nın öncü Müslüman feministlerinden Amina Wadud, Kur'an'ın erkekler ve kadınlar arasında ontolojik eşitliği kurduğunu iddia etmektedir ve Kur'an tefsirini, çerçevelemesi gereken üç etik

ve kozmolojik ilkenin geri kazanılmasına çağrıda bulunmaktadır: İslâmî feminizmin belkemiğini oluşturan birlik (tevhid), adalet (adl) ve Allah bilinci (takva). Wadud, birliğin her türlü ikiliğe üstün geldiği İslâmî değerler dizisinin özünde olan eşitliği gerçekleştirmek adına, tüm Müslümanları kendi toplumlarında reform yapmaya ve öncelikle yoksulluğu ortadan kaldırmaya davet etmektedir (Dilli ve Navarro, 2019: 138).

Kur'an temelli İslami feminizm projesi, halen kuruluş/başlangıç aşamasında olmasına rağmen, titizlikle ayrıntılandırılmaya devam etmekte ve hızlı bir şekilde daha geniş bir alan kazanmaktadır (Badran, 2002: 202-203). Son yıllarda Fatima Mernissi, Nevval el-Saadawi, Asma Barlas, Amina Wadud, Sa'diyya Shaikh, Riffat Hassan, Azizah al-Hibri, Kecia Ali, Leila Ahmed, Ziba Mir-Hosseini, Asghar Ali Engineer, Hidayet Şefkatli Tuksal gibi bazı Müslüman entelektüellerin "feminist Kur'an yorumu" geliştirmeye çalıştıkları gözlenmektedir (Korkmaz, 2017: 74).

Zahra Ali'ye göre İslami feministlerin öncelikle yoğunlaştıkları alan, adalet ve eşitlik ilkelerinden yola çıkılarak maskülen yaklaşım içeren fikhın gözden geçirilip yaklaşımların düzeltilmesi ve tefsirin de yeniden yorumlanmasıdır (Ali, 2017: 25-27). Kur'an'ın kadınları da dikkate alarak yorumunu dikkate alma gerekliliği, yaşadığımız zamanda kadınların yaşam biçimlerinin farklılaşması (eğitim, meslek edinme ve hayata daha çok müdahil olabilme) ve bu farklılıklarla uyum açısından önem kazanmıştır.

İslami feminizm bir yandan Ortadoğu, Uzakdoğu ve Afrika'da sömürgeci güç rejimlerine karşı kendilerine direnme alanı sağlayan, ancak özellikle muhafazakâr kültürel gelenek yapısına ve ataerkil bir aile modeline dayalı idealleştirilmiş bir adaletsiz yapıyı oluşturan hareketlere karşı, İslam'ın özündeki evrensel hümanizmi ve insancıl yaklaşımı inşa etme mücadelesini öne çıkarmayı amaçlamaktadır (Dilli ve Gürkan, 2020: 131).

Göle'ye göre hem İslamcılık hem de feminizm, cinsellik ya da din bağlamında özel ve mahrem olanı, siyasetin içine sokmaktadır. Feminist hareket aslında, modern toplumların ortak dürtülerini takip etmektedir. Bu yaklaşım, kişisel ve mahrem olduğu için söylenmesi en zor ve yasak olanın, itiraf edildikten sonra kamusal ve bilinebilir olduğuna işaret etmektedir. Göle'ye göre İslam'ın siyasileşmesi Müslüman ahlâkın, estetiğin ve İslami aktörlerin tarih sahnesine geri dönmesini sağlamakta ve onları bu

konuda güçlendirmektedir. İslamcılık, Müslüman aktörlere kamusal alanda görünürlük sağlayarak, farklılıkları pekiştirme yolunu açmakta, kadınların örtünmesi ise, kamusal görünürlük ve mahremiyet arasında gizli kalan gerilimleri ve anlamları ortaya çıkarmaktadır (Göle, 2000: 30-31).

İslami feminizm, her toplumsal hareket gibi evrim geçirerek çeşitlenmiş, olgunlaşmış ve dönüşmüştür. Farklı tarihsel bağlamlar ve farklı siyasi konjonktürlerde, farklı İslami feminist teoriler ve İslami pozisyonlar üretilmiştir. Dolayısıyla İslami feminizm yerine, çoğul bir yorumlama İslami feminizmlerden söz etmek yerinde olacaktır (Dilli ve Gürkan, 2020: 131).

İslâmî feminizmin esas meselesi kadınları erkeklerden üstün görmek değildir. Aksine, İslâmî feminizm, adil bir toplumun inşası için, "cinsiyet adaletini merkezine alan, tek tip kadın anlayışına karşın farklılıkların hem kadınları, hem de demokrasiyi zenginleştirdiğine inanan; kadın ve erkeğin toplumsal hayatta sunulan haklara, fırsatlara ve olanaklara eşit oranda sahip olması gerektiğini savunan; demokratik mekanizmaları kullanarak kadının siyasal, sosyal ve ekonomik alanda temsil oranını arttırmayı hedefleyen bir sivil toplum hareketi" olarak meşruiyetini ve toplumsal hayattaki önemini vurgulamaktadır (Dilli ve Navarro, 2019: 1387).

Zahra Ali'nin "İslami Feminizmler" isimli eserinde farklı bakış açılarından İslami feminist düşünce incelenmiştir. İslami Feminist fikrin temel noktası, dini, sosyal mücadeleden soyutlamayan, nevi şahsına münhasır bir yaklaşıma sahip olduğu gerçeğidir. Zahra Ali, İslami Feminizmin başından itibaren tartışmalı bir konu olduğunu dile getirmektedir. İslam coğrafyasının içinden çıkan feminizme karşı şüpheci ve karşıt tavır ve Batı'da var olan dinin, bu örnekte de İslam'ın, ataerkil yapısından kaynaklı kadının özgürlük mücadelesinin, teoloji ile arasına mesafe koyması gerektiği inancının, karşıt olmalarına rağmen birbirlerinin argümanlarını desteklemesi dikkatten kaçmamalıdır. İşte bu noktada Zahra Ali, dinin temelinde var olan eşitlik algısının ve dinin inşinin bu eşitliğin bir sağlayıcısı olduğu düşüncesini ortaya koyar ve İslam Coğrafyasına ait orijinal bir fikrin varlığını savunmaktadır (Ali, 2017: 15-16).

'İslâmî feminizm' teriminin en alışlagelmiş şekilde kullanılmaya başlanması 1990'lı yıllara denk gelmektedir. Örneğin Güney Afrikalı Müslüman feminist Shamima Shaikh; siyahî Afrika'yı ezen, yoksulluğa mahkum eden ve dinden döndüren sömürgeci ataerkil yapıya karşı, 1990'lı yıllarda yapmış olduğu her konuşma ve

makalede ‘İslâmî feminizm’ terimini sistematik olarak kullanarak hem kadını ikinci sınıf gören yapıya, hem de bir dini diğerinden ‘geri’ gören söyleme tavrı almıştır (Dilli ve Navarro, 2019: 138).

İslami Feminizmi savunanlara göre, Kur’an’ın tarih içindeki yorumu ataerkil kültür ve dil kalıpları içinde yapıla geldiği için bugün kadınları ikinci plana düşüren bir İslami gelenek ortaya çıkmıştır. Bu geleneğin gerçek, tek ve değişmez İslam yorumu olduğunu iddia etmek doğru olmaz. Müslümanlar farklı zamanlarda, farklı koşullarda Kur’an’daki aynı mesajları ve metinleri farklı biçimlerde yorumlayabilmişlerdir. Örneğin Müslüman düşünürler bir zamanlar demokrasiyi İslam’a aykırı bulur, bunun yerine monarşik bir rejim önerirlerdi. Oysa bugün için Müslümanlar dünyanın birçok yerinde demokrasinin, İslam’ın ruhunu daha iyi yansıttığı fikrine ulaşmış bulunmaktadır (Çaha, 2010: 348). “O halde, tarihsel şartlar içinde ataerkil bir anlayış etrafında anlaşıla gelen İslam’ın pekâlâ ataerkil olmayan bir yorumu da söz konusu olabilir. Bu yorum, kadını erkeğin yanında ikincil konuma düşürmeyen, eşitlikçi ve adaletçi bir yorumdur” (Çaha, 2010: 344).

Malezya’da İslami Kız Kardeşler (Sisters in Islam-SIS) İslami feminist grup, kadınların haklarını savunan avukat, akademisyen, gazeteci, aktivist ve hakkını ararken zorluklarla karşılaşan ve/ya duyarlılık gösteren birçok kadının oluşturduğu bir topluluktur. Grubun kurucuları, İslami feministler olarak, öncelikle İslam kaynaklarının yorumlanması üzerinde durarak “Şayet Allah adilse, Kur’an ve hadislerde ortaya konan kural ve politikalar niçin eşitsizlik yaratmaktadır?” sorusundan yola çıkmışlardır. Dolayısıyla İslamiyet adına kadınların karşılaştıkları ayrımcılık ve diğer sorunlara çözüm yolları bulmaya çalışmaktadırlar. SIS, uluslararası arenada İslam’ın bir eşitlik ve adalet dini olduğunu savunan öncü bir topluluk haline gelmiştir (Gürkan ve Barut, 2021: 45).

İslami Feministler, dinin temelinden gelen eşitliğin savunucularıdır ve feminizmi savunurken dinin dışlanması gerektiği düşüncesini reddederler. Olara göre İslami Feminizm, kadınlara sosyal yaşamda ve devlet-toplum alanındaki değişimlerde rol alacak gücü vermektedir. Farklı kültürler içinden gelmiş aileler içinde yaşayan kadınların kafa karışıklığını gidermek için İslami Feminizmin bir araç olarak kullanılabileceğini dile getirirken, kişilerin kendi potansiyellerinin farkına varmalarını da başarabilecek bir düşünce stili olduğunu dile getirmektedir. Bu fikir akımı ile ağırlıklı Müslüman toplumların da aslında etkilenebileceğini, cinsiyet eşitliğinin

sağlanması açısından önemini ve din- kültür bağlamında ortaya çıkan bir takım yanlış okumaların da önüne geçilmesi açısından önemini vurgulamaktadır (Badran, 2017: 48).

Badran'a göre, İslami Feminizm düşüncenin önemli isimlerinden ve fikir annelerinden biri olan Fatima Mernissi, seküler bir feministtir ve kendisini İslami Feminist olarak tanımlamamaktadır. Badran'a göre İslami Feminizm salt olarak Doğu veya Batının ürünü değildir. Bu iki coğrafya içinde de var olan Müslüman kadınların ortaya çıkardığı küresel bir fenomendir (Badran, 2009: 245).

Pakistan asıllı Amerika vatandaşı Asma Barlas da kendisinin "feminist" olarak nitelendirilmesine şiddetle karşı çıkar. Cinsiyetçi perspektiften uzak bir biçimde, ataerkillikten arındırılarak yaptığı Kur'an okumaları sonucunda ortaya koyduğu fikirler, İslami Feminist düşünceler ile paralellik göstermiştir. İslami Feminist düşüncenin ana argümanı olan toplumlardaki cinsiyet eşitsizliğinin geleneklerden kaynaklandığı, Kur'an'ın ataerkil olmadığı düşüncesi ile paralellik gösteren hatta yazdığı eserle dolaylı olarak İslami Feminist argümanı destekleyen ve doğrulayan bir eser ortaya koymuştur. Barlas, daha önce bahsedilmiş olan diğer İslami Feminist düşünürlerden kendisini ve çalışma alanını, konumlandığı terminoloji açısından ayırmaktadır (Barlas, 2008: 15).

İslâmî feminizm yalnızca erkekler ile kadınlar arasındaki farklılıklara ve eşitsizliklere değil, kadınlar arasındaki ırk, din ve sosyal sınıfa dayalı farklılıklara ve bu farklılıklardan kaynaklı eşitsizliklere de vurgu yapar. Bu sebeple Müslüman feministler 'kadın' yerine 'kadınlar'dan, 'eşitsizlik' yerine 'adaletsizlik'ten söz ederler (Dilli ve Garcia, 2019: 1375).

### 3. FATİMA MERNİSSİ, HAYATI, DÜŞÜNCELERİ

Bu bölümde İslâm'da kadın konusunu, kendi hayatından yola çıkarak, yaşayarak, gözlemler yaparak, sosyolojik eleştirileri kaleme alan, feminist düşüncenin izdüşümü gibi kabul edilebilecek yaklaşımları bulunan Fas'lı Sosyolog Fatima Mernissi ve görüşlerini inceleyeceğiz. Fatima Mernissi'nin hayatı, çalışmaları ve eserleri ile ilgili kısa açıklamalar yaptıktan sonra kadın konusunda görüşlerini ele alacağız.

#### 3.1. Fatima Mernissi'nin Hayatı

Daha önce ifade edildiği gibi, Fatima Mernissi Faslı sosyolog ve yazardır. 1940 yılında Fas'da orta sınıf bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Muhafazakâr babası, onu Fas'taki sömürgeleştirilmiş ilk özel karma okullardan birine kaydettirmiştir. Daha sonra Rabat'taki Muhammed V Üniversitesi'nde okuduktan sonra Fransa Sorbonne'da Siyaset bilimi eğitimi görmüştür. Lisansüstü eğitimine Amerika Birleşik Devletleri'nde devam ederek 1973 yılında Brandeis Üniversitesi'nden Sosyoloji alanında doktora derecesi almıştır. Daha sonra "Peçenin Ötesinde, Müslüman Toplumda Erkek-Kadın Dinamikleri (1975)" başlığıyla kitap haline gelen doktora tezi, İslâm dünyasındaki ataerkil tahayyülü eleştiren bir çalışma olarak takdir görmüştür. Fas'a döndüğünde, uzun süre ders verdiği ve yine Rabat'ta bulunan Fas Muhammed V Üniversitesi'nde Sosyoloji bölümünde Öğretim üyesi olarak katılmıştır.

Fatima Mernissi, kendini Fas'ta, haremde büyüyen bir kız olarak tanımlamaktadır. Otobiyografisine başlarken Mernissi, kendini annesine yakın, erken gelişmiş bir çocuk olarak sunar. Özellikle Fas haremlerinde yaşayan kadınlarla ilgili olarak hayatın bazı önemli gerçeklerini, annesi ve Yasmina adlı anneannesi sayesinde fark ettiğini anlatmaktadır. Mernissi, kendi yaşam döngüsünde etkin olan annesinin mutlu olması gerektiğini söylediğinde, bunu nasıl başaracağını düşündüğünü, özellikle harem ile dış dünya arasındaki sınır fikrini anlamaya ve keşfetmeye çalıştığını ifade eder (Mernissi, 1994: 81).

Çocukluğunda terasa çıkarak ya da komşu bir evden geçerek haremden kaçmanın yolunu öğrendiğini ve evin kısıtlamalarından kurtulmanın harem kadınları için sembolik olarak önemli olduğunu, çünkü bunun, en azından hayatlarının bir bölümünü kendi kontrolleri altına aldıkları birkaç örnekten biri olduğunu söylüyor.

Mernissi, annesinin söylediklerini kabul eder, ancak kişisel olarak ne harem içinde bir hayata ne de korunaklı aile biriminin dışında bir hayata bağlanmaya hazır değildir. Mernissi, sonunda harem dışında yaşama ihtiyacını kabul eder ve annesinin kendine ait bir hayat kurma ve bu hayatta istediğini yapma özgürlüğüne sahip olma hayallerini gerçekleştirir (Mernissi, 1994: 119).

Mernissi'nin doğduğu yıllarda Fas'ta Fransa ve İspanya'nın Fas'ın sınırlarını kabul etmemesinden kaynaklanan kaos/kargaşa vardır. Bu durumu, ailesindeki kadınlar erkeklerden gördükleri baskı sebebiyle erkeklere verilmiş ilahi bir ceza olarak görmektedir. Mernissi'nin teyzesi Habibe “Allah kuzey ordularını Fas'a kadınları koruyan sınırı(hudud) ihlal eden erkekleri cezalandırmak için gönderdi. Siz bir kadını dövdüğünüzde Allah'ın kutsal yasalarını ihlal etmiş oluyorsunuz. Güçsüzü incitmek/dövmek yasal değildir (haramdır)” sözleriyle değerlendirir (Mernissi, 1997: 3).

Mernissi'nin çocukluğuna dair dikkat çeken bir öykü de erkekler ile kadınlar arasındaki radyo dinleme ayrıcalığıdır. Bu durumu şöyle anlatıyor: “Avlunun sağ tarafında en büyük salon olan erkeklerin yemek odası vardı. Orada erkekler yemek yer, haberleri dinler, kart oynarlardı. Sadece erkekler içinde radyonun bulunduğu kabini kullanma hakkına sahipti. Radyo kullanılmadığında kabinin kapısı kitli olurdu. Babam radyonun iki anahtarının kendisinde ve amcamda olduğundan emindi. Her nasılsa erkekler dışarıda olduğunda kadınlar, Kahire radyosunu düzenli olarak dinleyebiliyorlardı. Görünürde erkekler yoksa Chama ve anne(m) onun ritmiyle dans edebiliyorlar, Lübnanlı prenses Asmahan ile “ahvaé (aşığım şarkısını söyleyebiliyorlardı. Babam bize o dışarıda iken neler yaptığımızı sorunca Kahire Radyosunu dinlediğimizi söylediğimizde yetişkinlerin Samiri ve beni tanımlamak için hain kelimesini ilk kez kullandıklarını çok iyi hatırlıyorum. Bizim cevabımız ortalıkta yasal olmayan anahtarın dolaştığını gösterdi. Daha keskin ifadeyle kadınlar anahtarı çalmıştı ve onun kopyasını yaptırmıştı.” Bunun üzerine babasının kadınlar, radyonun anahtarının kopyasını yapabiliyorlarsa giriş kapısını açan bir tane de yakında yapabilirler açıklamasını yaptığından bahsetmektedir. Bu olaydan dolayı annesi Fatima Mernissi'ye kızdığına oda dürüst olmaya çalıştığını söyler annesi dürüst olmak ile sır saklamanın farklı şeyler olduğunu ona anlatır (Mernissi, 1997: 7-8).

Annesi Mernissi'ye kelimeleri ağzından çıkarmadan önce çiğnemesi gerektiğini söyler. Bir cümleyi söylemeden önce, dudaklarını sıkıca kapayarak, her kelimeyi kendi

dilinde yedi defa çevir. Çünkü sözlerin ağzından çıktığında birçok şey kaybedebilirsin. Bunun üzerine bin bir gece masallarında anlatılanlardan birini hatırladım. Yanlış söylenen tek bir kelimenin, onu söyleyen halifeyi ya da kralı hoşnut etmeyen talihsizlere nasıl felaket getirebileceğini hatırladım. Bazen siaf veya cellat bile çağırılırdı. Bununla birlikte onları nasıl dizeceğini ve akıllıca bir araya getireceğini bilenleri kelimeler koruyabilirdi. Şehrazat'ın yaşamı ve hikâyeleri Mernissi'nin gerek çocukluk yıllarında gerekse yetişkinlik döneminde önemli bir rol oynar (Mernissi, 1997: 10).

Mernissi annesinden söz ederken annesinin erkeklerin üstün olduğu fikrine karşı çıktığı ve Allah hepimizi eşit yarattı dediğini belirtir (Mernissi, 1997: 9). Buradan yola çıkarak Mernissi'nin daha çocukluk yıllarından itibaren eşitlik ve özgürlük fikirleri ile büyütüldüğünü söylemek mümkündür.

Mernissi, özgürlük düşüncesinin kendisinde yerleşmesinde annesinin ne kadar etkili olduğunu gösteren bir başka anıyı da şu şekilde aktarıyor: Çocukluğunda haksızlığa uğradığında ağlamayı annesinin kaftanına saklandığı alışkanlık haline getirince annesinin tavrı nettir. Annem, Samir'in benim yerime tüm isyanları yapacağına güvenemeyeceğimi söyleyip duruyordu: “Yürümeyi ve koşmayı öğrendiğin gibi, bağırmayı ve itiraz etmeyi de öğrenmelisin. Hakarete uğradığında ağlamak, daha fazlasını istemektir gibidir.” Büyünce dalkavuk/itaatkar bir kadın olacağımdan o kadar endişeliydi ki, yaz tatili ziyaretimizde, çatışma olduğunda, yüzleşme sahnelemede eşsiz olduğu bilinen Yasmina Nine'ye danışırdı (Mernissi, 1997: 9).

Büyük annenin tutumu ve öğütleri pedagojik açıdan da dikkat çekicidir. Annesine Fatimayı Samir'le kıyaslamayı bırakmasını tavsiye eder, “güçlü bir kişilik yaratmanın birçok yolu olduğunu söyler ve Fatima'ya Samire sığınmak yerine kendisinden küçük çocukları nasıl koruyabileceğini öğretirse Fatima'nın bu beceriyi kendisi için de kullanabileceğini belirtir (Mernissi, 1997: 10).

Mernissi kadın anlayışının oluşmasına şekil veren büyük annesinin ölümünü şu şekilde anlatır: “Yasmina öldüğünde ben on üç yaşındaydım. Ağlamam gerekirdi ama ben ağlamadım. “Anneanneni hatırlamanın en iyi yolu demişti bana” demişti bana ölüm döşeginde, “en sevdiği Şehrazat öyküsünü, Tüyden Elbiseli Kadın'ı anlatma geleneğini yaşatmandır.” Bende Şehrazat tarafından anlatılan o öyküyü ezberledim. Bu öykünün ana fikri bir kadının hayatını göçebe gibi sürdürmesi gerektiği idi. Bir

kadın daima tetikte olmalıdır. Seviliyor olsa bile. Çünkü öyküden öğrendiğimize göre, sevgi sizi yutup bir hapis haneye dönüştürür.” (Mernissi, 2001: 3).

Mernissi, 19 yaşında doğduğu ve büyüdüğü şehir olan Fez’den ayrılır. Rabat’taki V. Muhammed Üniversitesine kaydolur. Bu olayı hayatının en tehlikeli sınırlarından birini geçmek olarak anlamlandırır. Mernissi buradaki ilk yıllarında daha sonradan eşi olacak kişiden yardım alır. Bu yılları şu şekilde anımsar. “Rabat beni ürkütmüştü; o geniş caddelerinde eskiden Fez’den komşumuz olan yükseköğrenim yapan Kemal olmadan kıpırdayamıyordum bile.”(Mernissi, 2001: 3). Mernissi kadın erkek ilişkileri üzerine ilk tartışmaları da Kemal ile yapmaya başlar. Bu tartışmalar daha çok yukarıda adı geçen Şehrazat öyküsü etrafında sürdürülmüştür. Bu tartışmalar sonunda sözlü geleneğinin insan üzerindeki etkilerini fark ederler. Mernissi daha sonra Sosyoloji bölümündeki öğrencilerine bu bölgede anlatılan hikâyeleri toplattırır ve onları yazıya geçirir. O bu çalışmayı şu şekilde özetler: “Bu konuda bizi de öğrencilerimizi de şaşırtan şey, sözlü geleneğin öykülerinin çoğunda daha akıllı olan cinsin İslâm otoritelerinin olmasını umduğu taraf olmadığıdır. İslâmi yasalar, erkeklere kadınlar üzerinde hâkimiyet kurma hakkını veriyorsa da sözlü gelenekte durum tam tersi gibi görülüyordu.” (Mernissi, 2001: 4).

Çalışmalarında Batılı feminist düşünce ve Müslüman dünyadaki uygulamaları karşılaştıran Mernissi, kadın haklarına yaklaşımında Batı ile Doğu arasında bir köprü kurmaktadır. Müslüman kadının statüsünü ve rolünü açıklamak için hadisleri kullanırken, İslami referansları kullanarak ataerkil yorumların geçerliliğini eleştiriye tabi tutmaktadır (Tuppurainen, 2010: 41).

Mernissi, İslam’ın Müslüman kadına sunduğu haklardan yola çıkarak, Hz. Peygamber’in hayatındaki kadınlara yaklaşımlarına yönelik bazı rivayetlerden yararlanarak zayıf rivayetlerde vurgulanan ataerkil yaklaşımların İslam gerçeğiyle uymadığını vurgulamaktadır. Kadınların onurunun savunucusu Muhammed Peygamber’in güzel tutumunu değiştiren baskın ataerkil yorumcuların rivayetlerinin sorgulanması bu bakımdan önemlidir (Mernissi, 2003: 14).

Fatma Mernissi doğu ve batı kültürleri arasında bir köprü ve Arap feminizminin karizmatik bir savaşçısı olarak görülmektedir. Mernissi 30 Kasım 2015’te 75 yaşında aramızdan ayrılmıştır.

### 3.2. Fatima Mernissi'nin Eserleri

Mernissi Rabat'ta V. Muhammed Üniversitesi'ne bağlı Bilimsel Araştırmalar Kurumu'nda Sosyoloji profesörü olarak görev yapmıştır. Ayrıca, 1973'ten beri UNESCO'ya danışmanlık ve Birleşmiş Milletler Üniversite Konseyi Üyeliği de bulunan Mernissi, siyaset bilimi ve sosyoloji alanlarında İslâm dünyasında kadının yeri üzerine çalışmalar yapmıştır.

Başlıca eserleri şu şekilde sıralanabilir:

The Forgotten Queens of İslâm (İslâm'ın Unutulmuş Kraliçeleri), Mernissi'nin bu eseri, M. Ali Kayabal ve Filiz Nayır'ın ortak çalışması ile "Hanım Sultanlar" ismi ile Türkçe'ye kazandırılmış bulunuyor. Mernissi kendisini bu çalışmaya sevk eden nedenin Benazir Butto'nun seçimleri kazanması üzerine İslâm ülkelerinde kadın yönetici olmayacağına dair politik söylemlerin oluşturulması olduğunu belirtiyor. Bu çalışmasında Mernissi halifelik kurumunu değerlendiriyor ve neden şimdiye kadar Müslüman ülkelerde hiç kadın halife olmadı sorusunun cevabını arıyor. Mernissi'nin bu çalışmada cevap aradığı diğer soruları şu şekilde özetleyebiliriz: Müslüman ülkelerde tarih boyunca kadın yöneticiler devlet idaresinde görev aldılar mı? Bu görevi alanlar kimlerdi ve görevlerini hangi unvanla sürdürdüler. Devlet yöneticisi olan kadınların yönetime geçmesinde içinde buldukları kültürün etkisi ne oldu. Bu durumu İslâm alimleri nasıl karşıladı (Mernissi, 1997). Mernissi'nin bu sorulara verdiği cevapların bir kısmına "İslâm Tarihinde Görev Almış Kadın Sultanlar" başlığı içinde değinilecektir.

The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam (Örtü Ve Erkek Seçkinler:İslâm da Kadın Haklarının Feminist Bir Yorumu" çalışması, özellikle hadis geleneği içinde yer almış kadına dair rivayetlerin değerlendirilmesini içermektedir. Peygamberin kadınların durumunu iyileştirmeye yönelik politikasının aksini ifade eden bu rivayetlerin niçin ve nasıl hadis literatürü içinde yer aldığını sorgulamalarının yorumları yer alıyor. İslâm'da var olan kadınların örtünmesi geleneği de değerlendiriyor ve örtü ayetleri farklı bir bakış açısı ile değerlendiriliyor (Mernissi, 1991).

The Harem Within: Tales of a Moroccan Girlhood(İçimizdeki Harem: Faslı Kızlık Hikayeleri) ve Dreams of Trespass: Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood (Yasak Düşler:...) adıyla farklı basılan kitabı da aynı aynı başlıkları içermektedir. Bu kitaplar, Mernissi'nin özellikle çocukluk yıllarını içeren anılarından

oluşuyor. Mernissi anılarından bahsederken çocukluğunun geçtiği haremde hayatın kadınlar ve erkekler tarafından nasıl yaşanıp algılandığının ipuçlarını veriyor bize. Anılarını değerlendirirken aynı zamanda kadın erkekler arasındaki ilişkiler üzerine değerlendirmeler de yapıyor. Kadın hakları savunucusu olan Mernissi'nin bu duruşunun temellerini çocukluk yıllarında haremde yaşayan akraba kadınların ona çizmiş olduğu özgürlük yolunda görebiliyoruz. Annesinin ve büyük annesinin kadın özgürlüğünden yana olan öğrettikleri olmadan öyle görülüyor ki Mernissi bugün ki söylemlere sahip olamazdı. Fatima'nın büyükannesi Yasmina, dokuz eşten biriydi. Kocasının çiftliğinde ve çevredeki kırsal alanda ata binme özgürlüğüne sahipti, ancak kadınları erkeklerden ayıran hudud'u veya kutsal sınırı kendi içinde taşıyordu. Fatima'nın annesi tek eşti, ancak geniş ailesinin diğer kadınlarıyla birlikte şehirde kapalı bir avluda yaşıyordu ve tek görevi kadınların sokağa çıkmasını engellemek olan bir bekçi tarafından korunuyordu. İnzivaya çekilmek zorunda kaldıklarında, büyümlü prenseslerin ve maceraperest kanatlı kadınların terasta, Habiba Teyze'nin masallarında ve Kuzen Chama'nın doğaçlama tiyatrosunda görüldüğü kendilerine ait hayali bir dünyayı yeniden yarattılar. Ancak Fatima'nın harem ile Fransız sömürgeciliğine karşı savaşan milliyetçiler tarafından yaptırılan kız okulu arasındaki dar sokaktan geçmesine izin verildi. Mernissi bu çalışmasında harem olgusuna farklı bir yaklaşım getirmektedir. Harem denildiğinde oryantalistler tarafından yapılan çalışmaların da etkisi ile ilk akla gelen özellikle doğulu hükümdarların çok sayıdaki eş ve cariyelerinin yaşam alanı değildir. Mernissi harem olarak algıladığı yapı kadınlarla erkeklerin ayrı dünyalarda yer alması, kadının kamusal alandan izole edilmesi gibi özellikleri taşıyor (Mernissi, 1994).

Scheherazade Goes West (Haremden Kaçan Şehrazat): Bu kitap yukarıda sözünü ettiğimiz "Dreams Of Trespass" kitabını tanıtmak için batıya yaptığı yolculuklarda Mernissi'nin yaşadıklarını ifade etmektedir. O, "Dreams Of Trespass", kitabında çocukluk anılarından yola çıkarak doğu haremını anlatmıştı. Haremden Kaçan Şehrazat kitabında ise batıda yokmuş gibi görünen harem olgusunun gerçekte var olduğunu ortaya koymaya çalışır. Ancak birçok şey gibi batı ve doğu haremının birbirinden farklı özellikleri vardır. Harem olgusu kadını belirli sınırlar içine alarak, kadının gücünü kontrol etmeyi amaçlar ve erkek egemenliğini toplumsal açıdan hakim kılan bir yapıdır. Bu açıdan gerek doğu gerek batı haremi aynı şeyi amaçlar. Kadının güçsüzleşmesini sağlayarak erkek egemenliğini sağlamak. Ancak bu amaca ulaşmak için doğu haremi kadını mekâna mahkûm ederken Batı haremi zamana mahkûm eder

(Merniss, 2001). Bu konuya ‘Takı, Makyaj ve Moda ve Güzellik İmgesi’ başlığı altında yeniden dÖnülecektir.

Women’s Rebellion and İslâmic Memory (Kadınların isyanı ve İslâmi Hafıza): Mernissi bu çalışmasında İslâm dünyasında Müslüman kadınların statüyle ilgili sorunları, kadınların eğitimi, okuryazarlık seviyeleri, çalışan kadın algısı, cinsel kimlik ve cinsiyet rollerini açıklamaktadır (Mernissi, 2003).

Beyond the Weil: Male/ Female Dynamics in Modern Muslim Society (Peçenin Ötesi: Modern İslâm Toplumunda Kadın Erkek Dinamikleri): Mernissi burada köktenci anlayışın kadının peçeyi çıkarmasına yüksek sesle karşı çıkmasından bahsetmektedir. Köktenci anlayışın bütün günahları peçenin ardında bulmasını sorgulamaktadır. Batıda kadın-erkek eşitsizliğinin biyolojik faktörlerden kaynaklandığını ancak İslâm toplumunda aksine kadının güçlü ve tehlikeli bir varlık olarak görüldüğü belirtilmiştir. Ve bütün cinsel kurumların, kadının bu gücünü bastırma ve kontrol etme amacı ile oluşturulduğu söylenebilmektedir (Mernissi, 1995).

Women and İslâm: An Historical and Theological Enguiry (Kadın ve İslâm: Tarihsel ve Teolojik Bir Soruşturma): Mernissi, İslâm’da kadının konumunu açıklarken, Ortodoks(geleneksel) İslâm’ın aksine, feminizm ile ‘gerçek’ İslâm arasında uyumluluk olduğunu iddia etmektedir. Mernissi’ye göre, Peygamberin yaşam tarzı, kadınlara sosyal ve siyasi haklarla birlikte bir güç konumu tanıyordu. Ancak daha sonra Müslümanlığa ilişkin değerler, kadınların çıkarlarına karşı yeniden ataerkil gelenekle değişime uğramıştır (Mernissi, 2002).

İslâm and Democracy: Fear of Modern World (İslâm ve Demokrasi: Modern Dünyanın Korkusu): İslâm demokrasi ile bağdaşabilir mi? Fatima Mernissi bu kitabında, Müslüman dünyada demokrasi ve insan hakları olanakları hakkında kışkırtıcı sorular soruyor. “Ortadoğu’da köktendincilik mi galip gelmeli yoksa demokrasi mümkün olabilecek mi?” tartışmalarını yapıyor.

Mernissi’nin derleme niteliğindeki diğer eserleri:

Women in MoslemParadise, (Kali Pres, 1986, Yeni Delhi).

Esquisses d’un Phantasme, (Şhams, 1986, Kazablanka),

Al Hub fi Hadaratina Al İslâmia, (Androjen-Dar al Alamiya, 1983, Beyrut),

L’Amour Dans es Pays Musulmans (Jeune Afrique ne Plus, 1981)

As-Suluk Al Cinsi Fi Müçtamaa İsalmi Raas Mali (Dar; Al Hadasa, Beyrut, 1984)

Qui l'Emporte l'Homme Ou La Femme? (1982, Kendi yayını)

Nissaou al Gharb (SMER, 1984, Rabat), Le Khalife Amoureux (Galerie Marsam, 1991, Rabat)

Women in Muslim History (Sormogh Women's Resource and Puplication Centre, Lahor, 1989)

### 3.3. Fatima Mernissi'nin Kaynakları

Mernissi'nin kadın sorunları üzerine görüşlerine geçmeden onun kadına bakışını şekillendiren 1001 Gece Masallarının kahramanı ve anlatıcısı konumundaki Şehrazat'ın yaşamını incelemek gerekmektedir. Çünkü Şehrazat'ı anlamadan, Mernissi'nin görüşlerini anlamak imkânsızdır.

Fatima Mernissi'nin yaşamının şekillenmesinde ve düşüncelerinde oluşmasında Binbir Gece Masalları'nın doğulu prensesi Şehrazat önemli bir yer tutar (Binbir Gece Masalları, 2016). Mernissi'nin çocukluk yılları annesinden ve büyük annesinden Şehrazat'ı ve onun eşine anlattığı hikâyeleri dinleyerek geçer. Şehrazat ve onun anlattığı hikâyeler Mernissi'nin kadın erkek ilişkilerine bakış açısını daha çocukluk yıllarında şekillendirmeye başlar (Mernissi, 2001).

Binbir Gece Masalları Şehrazat ve onun kadınlara düşman olan eşi Acem kralı Şehriyar ekseninde gelişir. Şehriyar eşinin kendisini bir köle ile aldattığını öğrenir. Bunun üzerine bütün kadınlara düşman olur. Şah Şehriyar eşinin başını vurdurur. Sonra vezirine, her gece kendisine bakire bir kız getirmesi emrini verir; sabah olunca da onları öldürtür ve üç yıl boyunca böyle davranmaktan vazgeçmez. Yine bir gün Şah vezirine her zamanki gibi, bir genç kız bulmasını emreder; vezir çıkıp arar; fakat hiçbir kız bulamaz, tüm üzüntüsü ve kırgınlığı ile eve döner; şahtan korkmaktadır (Onaran, 1993: 32). İşte Şehrazat'ın hikâyesi bu noktada başlar. Bu vezirin, güzellik, çekicilik, parlaklık ve mükemmellikten yana nasibini almış iki kızı vardır; büyüğü Şehrazat küçüğü Dünyazat isimlerini taşırlar. Şehrazat'ın tek özelliği sadece güzelliği değildir. Şehrazat aynı zamanda kitaplar, yıllıklar, eski hükümdarların efsanelerini ve geçmiş halkların öykülerini okumuş; hatta eski çağlardaki halkların, hükümdarların ve şairlerin yaşam ve yapıtlarından oluşan bin ciltlik kitaplığı da varmış. Çok güzel konuşur dinlemesine doyum olmazmış (Onaran, 1993: 1). Mernissi, Haddavi'den yaptığı alıntıda Şehrazat'ın tıp eğitimi aldığını da belirtir (Haddavi, 1990: 11). Şehrazat babasına, beni hükümdarla evlendir. Ya kurtulur yaşıyorum ya da ölümüm birçok kız için bir kurtarıcılık olur der. Şehrazat, evlendiği Krala her gece sonunu

bitirmediği hikayeler anlatarak, onu eğitir. Bin bir gecenin sonunda Şehrazat son hikayeyi anlatır ve sözlerini bitirir. Bunun üzerine kral, “Ey bilge ve güzel konuşan Şehrazat! Beni eğittin ve benden başkalarının başına gelen olayları gözümde canlandırdın; geçmiş zamanlardaki şahların ve halkların söylediklerini ve başlarından geçen olağan dışı ya da harika ve sadece düşünmeye değer şeyleri dikkatle izlettin. Ve gerçekte, şu bin bir gecede seni dinleyerek derinden derine değişmiş ve sevinç ve de yaşam mutluluğuyla dolu bir ruh kazandım.” der. Binbir Gece Masalları’nda kral, kadınlardan nefret etmenin bir hastalık olduğunu, bir erkeğin anlaşmazlıkları gidermek için şiddet yerine, sevgi sözcükleri kullanması gerektiğini açıkça kabul ediyor. Akıllı bir kadının erkekleri etkileyerek diyaloga, şiddeti terk etmeye götürme yeteneği ortaya çıkıyor” (Onaran, 1993).

Bu konuşmaların üzerine Şehrazat geçen zaman içinde dünyaya gelen üç çocuğunu içeri getirilmesini ister ve şunları söyler. “Ey zamanın şahı, işte, geçen üç yılda, Nasip Dağıtıcı’nın benim aracılığım ile sana bağışladığı üç çocuk” der. Şah Şehriyar çocuklarının başını okşar. Bunun üzerine kardeş Dünyazat şu sözleri söyler: “ve şimdi, ey zamanın şahı, çocuklarının annesi kız kardeşim Şehrazat’ın başını kestirecek ve böylece başka hiçbir kadının sevemeyeceği ve anne yüreği ile yetiştiremeyeceği üç şehzadeyi annesiz mi bırakacaksın?” Bunun üzerine şah Şehriyar Şehrazat’a döner ve şöyle der: “Ey Şehrazat, esirgeyen, bağışlayan Tanrı adına yemin ederim ki, çocuklarımızın dünyaya gelmesinden önce de seni seviyordum. Çünkü sen Tanrı’nın seni donattığı niteliklerle beni kazanmayı bildin ve sende kötülükten uzak, sofu, temiz, tatlı, tüm düzenbazlıklardan arınık, her bakımdan lekesiz, saf, narin, ağırbaşlı güler yüzlü ve bilge bir kadın bulduğum için seni olanca ruhumla sevdim.” (Onaran, 1993: 224-228).

Yukarıda serüveni kısaca aktarılan Şehrazat’ın özelliklerini Mernissi şu şekilde anlatır: “Ülkenin bütün kadınlarını ve kendini ölümden kurtarma konusunda başarılı olmak için çok önemli üç konuda usta olunması gerekiyor; çok geniş bir bilgi birikimini kontrol edebilme, katilin zihninden geçenleri olduğu gibi okuyabilme yeteneği ve soğukkanlılıkla hareket etmeye kararlı olmak. İlk beceri büyük bir bilgi birikimi gerektiren zihinsel bir yetenektir” (Mernissi, 2001: 38).

Kahramanımızın ikinci yeteneği ise psikolojik: yalnızca sözcükleri kullanarak bir katilin fikrini değiştirme yeteneği. Bir katili etkisiz hale getirmek için konuşmayı kullanmak, cesurca bir taktik; başarmak içinse, kurbanın, katilin olası hareketlerini iyi,

anlayıp bunları aynı bir satranç oyunundaki gibi, gelişen olaylarla bütünleştirmeyi bilmesi gerekiyor. Saldırgan hükümdarın, en başta Şehrazat'la konuşmadığını unutmamalıyız. Öykü anlatımının ilk altı ayında, adam sessiz kalarak tek bir söz bile etmeden dinliyor. Yani Şehrazat'ın onun yüz ifadeleriyle vücut hareketlerini izlemekten başka, zihninden geçenleri bilme olasılığı yok. Ölümcül olabilecek, yanlış bir psikolojik hesaba düşmeden gece konuşmasına nasıl devam edebilir? Şehrazat, daha çok bilgisini, olayları önceden tahmin etmek için kullanan askeri bir strateji uzmanı gibi, doğru tahminler yürütmek yolunda kullanmak zorundadır; çünkü en ufak bir hata ölüm olacaktır.

Şehrazat'ın son yeteneği ise, doğru düşünebilmek için korkusunu kontrol altında tutma; yönlendirilmektense, saldırganla arasındaki o dinamik etkileşimi yönlendirmeye yönelik soğukkanlı olabilme yeteneğidir. Şehrazat hayatta kalır; çünkü çok akıllı bir strateji uzmanıdır. Hollywood'un şuh kadınları gibi veya Matisse'nin odalığı gibi soyunup uysalca Hükümdar'ın yatağına uzansa öldürülürdü. İşte Şehrazat'ın bu tutumu Mernissi'nin şu söyleminin temelini oluşturur. “Bir harem içinde boynunuza kadar aşağılanma içinde olsanız dünya sizin aleyhinize dönüyor olsa dünyayı tersine döndürecek tek kişi siz olabilirsiniz” (Mernissi, 1997: 140).

Mernissi, Şehrazat'ın başarısının nedenlerini açıkladıktan sonra ona olan hayranlığını açık bir şekilde dile getirir. “Bütün güçsüzlüğüne rağmen, Şehrazat güç dengelerini değiştiren zirveye ulaşmak için karmaşık bir durumu dosdoğru yorumlamayı başarır. İşte bu yüzden, bugün bile benim gibi kendini politikada bütünüyle çaresiz hisseden birçok kadın, Şehrazat'a hayranlık duymaktadır. Şehrazat, en güçlü karar mercii olan Hükümdarın fikrini yavaş yavaş değiştirerek yalnızca kendini kurtarmakla kalmaz; aynı zamanda koskoca bir krallığı da kurtarır” (Mernissi, 2001: 39).

Asırlarca eski olan Binbir Gece'de Şehriyar, kadınlardan nefret etmenin bir hastalık olduğunu, bir erkeğin anlaşmazlıkları gidermek için şiddet yerine, sözcükleri kullanması gerektiğini açıkça kabul ediyor. Akıllı bir kadının durumunu inceleme ve erkekleri etkileyerek diyaloga, şiddeti terk etmeye götürme yeteneği, Doğulu Şehrazat'ı çağdaş uygarlaşma efsanesi ve şiddete karşı aklın sembolü haline getiriyor (Mernissi, 2001: 41).

Mernissi, kadınların erkeklerin baskılarından kurtulmanın yolunun akıllarını kullanmaktan geçtiğini ileri sürer. Günümüzde kadınların bedenlerini kullanma

politikası ile özgürlüklerini elde edemeyeceğini yine Şehrazat 'ta yaptığı vurguyla anlatır. “Doğu’da tek başına bedeni kullanmanın, bir kadının durumunu değiştirmek için hiçbir faydası olmaz. Hükümdarın ilk karısı, acınacak bir şekilde başarısızlığa mahkûm oldu; çünkü isyanı, bedensel bir politika ile sınırlıydı. Kocasını yanıltmak ve onu aldatmak, bir kadını ancak intihar hedefine ve akılsız bir muhalefete götürür. Şehrazat kadınlara en önemli silahlarının aklını kullanmak bilgiyi artırmak olduğunu öğretir. Bunu yaparken de onların erkeklere, kadınlara karşı duydukları basit türdeşliğe dayalı ihtiyaçtan kurtulmaları konusunda yardımcı olmalarını önerir. En azından bir diyalogun başlaması için farklı olanla yüzleşmeye, sınırların kabul edilip, saygı gösterilmesine ihtiyaç vardır. Konuşmanın akıcılığında tat almayı öğrenmek, savaşın sonuçlarını katı kurallarla belli olmadığı, yenilenle yenilenin önceden belli olmadığı durumları yaşamakla belli olur (Mernissi, 2001: 41-42).

Mernissi, Şehrazat’ı günümüz açısından değerlendirdiğinde ona önemli bir misyon yükler. “Çağımız Şehrazat’ı alıp 20. yüzyıl Arap düşünce dünyasının merkezine getirmiştir; çünkü Şehrazat bundan çok önce, 9.yüzyılda, Bağdat’ta, politik liderlerinin bugün hala yanıtlayamadığı, çok önemli felsefi ve politik soruları açık bir biçimde dile getiriyordu:

“Adil olmayan bir yasaya niçin uyulmalı? Erkeklerce yazıldığı için mi?” (Mernissi, 2001: 47). Mernissi bu soruyu Şehrazat’a sordururken kutsal metinleri özellikle hadisleri ve onların arka planını irdelerken çoğu zaman üstü kapalı da olsa kendisine sormaktadır. Aşağıda Mernissi’nin sorduğu bu sorular ve verdiği cevaplar temel bazı başlıklar altında incelenmeye çalışılacaktır.

### **3.4. Fatima Mernissi’nin Temel Görüşleri**

Tezin asıl konusu, feminizmin İslâmî izdüşümlerinin Fatima Mernissi örneğinde incelenmesiydi. Bu ana başlık altında Fatima Mernissi’nin temel görüşlerini ortaya koyarak feminist düşüncenin İslâm dünyasındaki yansımalarını onun görüşleriyle değerlendirmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda çalışmamızda Mernissi’nin kendi eserlerindeki İslâm’da kadın konusuna yönelik değinilerini belirli başlıklar halinde sistematize etmeyi uygun bulduk

#### **3.4.1. İslâm’da ve Diğer Tek Tanrılı Dinlerde Kadın**

Fatima Mernissi, İslâm’da kadın olgusunu cinsiyet rolleri bağlamında değerlendirir. İslâm dininde yer alan cinsiyet rollerini tespit ederken Kur’an’da yer alan tanımlamaları referans alır. Erkeklerin kadınlara üstünlüğü meselesini Bakara

sureti 228. Ayetindeki "...ve erkekler onlardan (kadınlar) bir derece üstündürler. Allah aziz ve hikmet sahibidir." İfadeye göre değerlendirir.

Mernissi, ayette yer alan erkeklerin kadınlardan üstün olduğunu belirten yargıyı o dönemin Arap toplumunun ekonomisinde var olan erkek ağırlıklı yapıya dayandırır. Bu ayetteki "onlardan üstündür" sözünün piyasada statüsü ağırlıklı bulunan ve evlerinin geçimini sağlama rolü nedeniyle erkekleri öne çıkardığını belirtir. Çünkü ilahi yasada kadınlar maddi mallara doğrudan ulaşamayan varlıklar olarak tanımlanırlar. Mernissi söz konusu ayetin kadının acizliğini açık bir şekilde ifade ettiğini belirtir. Ayrıca diğer bir ayette de konuyla ilgili Müslüman ailesinde rollerin ve ilişkilerin düzenlenmesine esas teşkil ettiğini belirtir (Mernissi, 2003: 105). Nisa sureti 34. Ayetindeki ifadeye göre cinsler arasındaki iş bölümünde kadınlar, kendi ihtiyaçlarını karşılamaktan aciz kişiler olarak tarif edilir: "Allah'ın onlardan (insanlardan) bir kısmını diğerlerine (farklı oldukları noktalarda) üstün kılması ve mallarından harcama yapmaları nedeniyle erkekler, kadınların koruyucusudur. Onun için iyi kadınlar Allah'a itaatkardırlar." (Nisa, 34).

Mernissi, bu ayetin bazı Müslüman ülkelerde aileyle ilgili yasaların çoğunun (evin nafakası erkeğe aittir örneğinde olduğu gibi) temelini oluşturduğunu belirtir. Bu bağlamda İslâm'da kadın algılayışını şu şekilde açıklar: "İslâm'ın kadını, her şeyden önce açıkça cinsel obje olarak tanımladığı aşıkârdır; Kadın, patriyarkal meşruiyet içinde cinsel hizmetleri yerine getirir. İnsan ırkını yeniden üretir. Patriyarka, kadının iffetini, mekânın ayrılması pahasına garanti eder. Bu mekânsal ayırım, kadını, kocasıyla ve enest yasasıyla kadına yasaklanmış olanlar haricindeki erkeklerle ilişkiye girmesini sınırlar ve onu, dar bir alana, yani ekonomik olmayan olarak tanımlanan ev içi alana hapseder (Mernissi, 2003: 107).

Ona göre kadının cinsel nesne, erkeğin ise geçimi sağlayan kişi olarak tanımlandığı, toplumsal cinsiyete özgü tarifıyla özdeşleşmiş cinsel eşitsizlik, kutsal kitabın tatlı şiiri üzerinden yazıyı, makamı ve sözcükleri öğrendiği Kur'an kurslarında başlayarak küçük çocuğun hafızasına yerleşir. Bu kurslarda her gün Kur'an okunur yazılır, dinlenir ve yasa olarak uygulanır. Bu, 14 yüzyıldan fazla bir süredir her iki cinsten Müslüman ruhuna şekil veren en dinamik güçlerden biridir (Mernissi, 2003: 107).

Mernissi cinsel eşitliğin sade İslâm'a özgü olduğu şeklindeki önyargıyı eleştirir ve bu sorunun tek tanrılı dinlerin ortak özelliği ve temeli olduğuna dikkat çeker:

“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. Musevilikte ve Hıristiyanlıkta bu eşitsizlikler konusunda, İlahiyat alanı ve feminist çalışmalarda ayrıntılı eleştiriler yapılmıştır. Bakire Meryem’in temsil ettiği kadın figür, cinsel ilişkiye girmeksizin doğurabilen sakatlanmış bir kadındır. Bir kadının, Meryem’in koşullarında bakire kaldığı halde doğum yapması için, Hıristiyan Ruhunda İslâm evrenindeki mekânsal hareketsizlik kadar sakatlayıcı olan dönüşümler yaşamış olması gerekir. Kadınların aşağı konumları ve kadınların alçaltılmasının dayanaklarından biri olarak bu dinlerin geleneğinin sahip olduğu anlatılara yönelik olarak tüm dünyadaki feminist araştırmalar arasında bir görüş birliği ortaya çıktığı görülüyor.” (Mernissi, 2003: 114).

Görüldüğü gibi kadının ezilmesine yönelik anlatılar, sadece İslâm dinine özgü bir durum olmayıp diğer tek tanrılı dinlerde de var olan bir olgudur. Ancak bu özellikle mekâna bağımlı kılınması sebebiyle İslâm dininde kadının ezilmişliğinin diğer dinlere göre daha fazla olduğu görünümünü verir. Bu algıya neden olan kadınların mekâna mahkûm edilmeleri konusunda dinlerin farklı tutum içinde olmalarını Mernissi şu şekilde açıklar. “İki toplum arasındaki farkın, farklı kadın cinselliği anlayışlarından kaynaklandığını düşünüyorum. Kadınların tecrit edildiği ve denetim altında tutulduğu toplumlarda, örtük anlayış, kadının cinselliğinin aktif olduğudur; kadınların davranışlarını denetim ve baskı altında tutma gibi yöntemlerin olmadığı toplumlardaysa kadın cinselliğinin pasif olduğu anlayışı hakimdir.” (Mernissi, 2003: 37).

Mernissi, Müslüman toplumlarda var olan kadının cinsel aktifliği algılayışı ile Batı’da var olan kadın cinsel pasifliği anlayışını Gazali ve Freud arasında yaptığı karşılaştırma ile ortaya koyar. Bu karşılaştırmada Freud’un kadınının biseksüelliğine daha yakın olduğuna vurgu yaparken Gazali’nin ise hadislere de dayanarak kadının cinsel aktifliğine vurgu yaptığını belirtir (Mernissi, 2003: 41-48).

İslâm’daki kadının cinsel aktifliği algılayışı Müslüman toplumlarda kadının fitne olarak algılanmasının ve mekâna mahkûm edilmesinin temel nedenidir. “Cinselliği aktif olan Müslüman kadının saldırganlığının dışa dönük olarak görülmesi şaşırtıcı değildir. Saldırganlığın doğası kesinlikle cinseldir. Müslüman kadın, erkeğin ona karşı

koyma iradesini eriten ve onu pasif, uysal bir role indirgeyen öldürücü bir cazibeyle donanmıştır. Erkeğin seçme şansı yoktur; onun cazibesine olsa olsa teslim olabilir. – fitneyle, ilahi düzen karşıtı ve toplum karşıtı güçleriyle özdeşleştirilen bir cazibedir bu.” (Mernissi, 2003: 49).

Kadının tehlikeli algılanışı sadece toplumsal yapıda değil kutsal metinlerde de kendine yer bulmuştur. Mernissi buna örnek olarak peygamberin şu hadisini gösterir. “Benden sonra ümmetim için, kadınlardan daha büyük fitne ve fesat kaynağı bırakmadım.” (Buhari, 1868: 419). Mernissi Müslüman toplumlarda kadın algılayışını şekillendiren bu hadisi hatırlattıktan sonra şu sonuca varır. “İronik olan, İslâm ve Avrupa kaynaklarının da aynı sonuca varmasıdır. Kadınlar sosyal düzene zarar verir. Gazali’ye göre aktif oldukları için, Freud’a göre aktif olmadıkları için” (Mernissi, 2003: 51).

Sonuçta İslâm toplumlarında kadının cinsel aktifliği algılayışı birçok toplumsal yapının temelini oluşturmaktadır.” Kadınlar sadece insanlığın dışında değil, ona bir tehdit olarak görülür. Müslümanların farklı cinslerin bir arada bulunmasını engellemeye çalışması, segregasyonda ve sonuçlarında, yani görücü usulü evlilik, annenin oğlun hayatındaki önemli rolü ve (Tek taraflı boşama ve çok eşlilik kurumlarını ortaya koyduğu gibi) evlilik bağının kırılmasında kendini gösterir. Müslümanların yerleşik sosyal yapısı, bu nedenle bütünüyle kadın cinselliğinin yıkıcı gücüne bir saldırı ve savunma olarak görülebilir (Mernissi, 2003: 53).

### **3.4.2. Ataerkil Yapı ve Hadis**

İnsanlık tarihinde erkeklerin toplumlar arasındaki var olma mücadelelerinde, diğer bir ifadeyle savaşlarda aktif unsur erkekler olmuştur. Savaş ortamlarının yıkıcılığı, ölümle karşı karşıya gelme riskinin yüksekliği gibi mücadele sahnesinde erkeğin gücü her zeminde ön planda bulunmuştur. Savaşların galibi erkekler olurken, yenilen tarafın kadınları her zeminde zorunlu esaretin, tecavüzlerin ve aşağılanmanın kurbanları olmuştur. Tarih boyunca çok az sayıda kadın yöneticiler görülmüştür. Ancak yönetici kadınların idaresindeki erkeklerin bu iktidarı koruyup, geliştirmede savaşı yetenekleri her daim egemen olmuştur.

Kadınların yöneticilik görevinde bulunamaması durumu, Arap toplum yapısında hakim olan kabilecilik asabiyeti ve kabilenin devamını sağlayabilecek geleneğin erkekler üzerinden devamlılık kazanacağı gerçekliği üzerinden anlam kazanmaktadır. Müslüman geleneğinde Hz. Peygamber’in “Kendi işlerini bir kadına emanet eden bir

kimse asla iflah olamaz” (Buhari, (64) Meğazi 82, V. 136) hadisinin kadınların yönetici rolü konusunda oldukça olumsuz bir yaklaşımı beslediği görülmektedir. Mernissi bu hadisi “Bir kadın düşmanlığı geleneği” başlıklı çalışmasında ayrıntılı olarak tartışmaktadır. O çalışmasının başında şunları dile getirmektedir. “Bir Müslüman kadın olarak hiçbir şey beni bu hadisin uygulamaya ilk koyulduğu dönemin özellikleri ve söz konusu hadis ve onun kaynağı (ravisinin) hakkında çift yönlü bir – tarihsel ve metodolojik- araştırma yapmaktan alı koyamaz. Bu hadisi kim nerede ne zaman niçin ve kime söyledi? bilmek istiyorum.” (Mernissi, 1991: 49).

Söz konusu hadisin Ebu Bakra tarafından aktarıldığı, Hz. Peygamber’in Pers yöneticisi Kisra’nın öldüğü duyunca, yerini kimin aldığını sorup, kızkardeşinin yetkiyi aldığı O’na söylenince söylediğinden bahsedilir. Muhtemelen Hz. Osman’ın katli sonrasında Hz. Ali ile Hz. Ayşe arasında ortaya çıkan fitne döneminin de söz konusu hadis rivayetinde rolü olduğu belirtilmektedir.

Mernissi, o dönemi şu şekilde anlatır: “Basra’nın işgalinden önce Aişe Mekke’ye hacca gitti. Orada Osman’ın katledildiğini ve Ali’nin dördüncü halife olarak seçildiğini öğrendi. O Mekke’de iken Ali’nin seçilmesine karşı çıkan ordunun yönetimini almaya karar verdi. Günler kararsızlıkla geçti. O Basra’ya mı yoksa Kufe’ye gitmeliydi? O davasına yardım edecek politikalar ve karargâhını kurmasına izin verecek politikasına yetecek kadar öneme sahip bir şehre ihtiyaç duyuyordu. Sayısız bağlantılar, görüşmeler ve tartışmalar sonrasında Basra şehrini seçti. Ebu Bakra, şehrin tanınmış fertlerinden biriydi ve zor bir durumda herkes tarafından kendisine güveniliyordu. O ya peygamberin kuzeninin ve halifenin karşısında yer alacak ya da Allah’ın sevgilisine daha yakın ve dünyada ve cennete peygamberin eşi olan Aişe’nin ordusunda yer alacaktı. Söz konusu hadisin bu dönemi yatıştırmak amacıyla gündeme gelişinin altındaki durum görülmektedir (Mernissi, 1991: 50).

Aişe, sadece peygamberin metoduna olan inancından dolayı aksiyon metodundan vazgeçmedi, daha önemli sebepleri vardı. Peygamberin ölümünden beri ilk kez Müslümanlar kendilerini bir tartışmanın içinde karşı karşıya buluyorlardı bu peygamberin İslâm için en kötü durum olarak tanımladığı fitneydi, iç savaş, kendilerine bildirilenin aksine Müslümanın silahlarının içe çevrilmesi. Allah dünya hâkimiyeti ve fethi için dışarıyı istemiştir. Bu yüzden Aişe, Ali’ye isyan etme sebebini açıklamak zorundaydı. O üç halifeye adaletle yardım eden Osman’ın katillerini bulmadığı için suçluyordu. Osman’ı kuşatma altına alanlardan bazıları ve kimliği

bilinenler Ali'nin ordusunda askeri lider olarak/ komutan olarak yer almaktalar. Çok sayıda Müslüman Aişe gibi düşünüyor olmalıydı çünkü Basra şehrinin büyük bir kısmı onu hoş karşılamış, ona silah ve asker vermişlerdi. Ali'yi temsil eden yönetici sürüldükten sonra Aişe kendisi gibi Kureyş kabilesinin üyeleri olan iki yardımcısı Talha ve Zübeyir ile karargâhını Basra'ya kurdu (Mernissi, 1991: 54).

Ebu Bakra, Aişe tarafından kendisiyle diyaloga geçildiğinde fitneye karşı olduğunu belirterek, “Senin anne(umm) olduğun doğrudur. Senin bizim üzerimizde hakların olduğu doğrudur. Fakat ben peygamberin şöyle dediğini işittim; “kim gücü/yönetimi bir kadına verirse iflah olmaz” (Mernissi, 1991: 56-57).

Mernissi bu noktada “Öyleyse niçin Ebu Bakra emsalsiz tamamen bir kadın düşmanlığı davranışı ile kendini ünlendirdi sorusunu sorar” (Mernissi, 1991: 58).

“Ebu Bakra kritik dönemde diğer hadisi de hatırladı. Ali'nin öldürülmesinden sonra Ali'nin oğlu ve halefi hakkında vazgeçtiğini yazılı olarak açıkladı. Ebu Bekir'in söz konusu hadisi hatırladığı zaman beklenmedik yankıların bulunduğu politik durumdan daha uygun bir zaman olamazdı. Peygamberin şöyle dediğini işittiği kabul edilir: “Ali'nin oğlu Hasan barışın adamı olacak.” Hasan peygamberin zamanında oldukça küçük bir çocuk olmalıydı, (kızı Fatıma'dan dolayı) büyük babası bunu söylemiş olmalı! Abu Bakra acayip ve çok etkili bir şekilde tarihin akışına uyan politik açıdan elverişli hadisleri hatırlamada gerçekten şaşırtıcı hafızaya sahip görünüyor (Mernissi, 1991: 58).

Mernissi, İmam Malik'in ravilere uyguladığı kriterlere atıfta bulunarak Ebu Bakra hakkında şunları söyler: “Eğer biz bu kuralları Ebu Bakra'ya uygularsak halife Ömer İbn Hattab tarafından yanlış tanıklık yapmak suçundan kırbaçlamaya mahkûm edildiği bilgisi nedeniyle, onu elenmek zorunda kalırız. Eğer Malik'in fıkıh için olan prensiplerini takip ediyorsa Ebu Bakra hadis kaynağı olarak kabul edilemez (Mernissi, 1991: 60).

Mernissi, Müslüman toplumlarda kadın düşmanlığının nedenlerinden biri olarak kabul ettiği hadis hakkındaki yorumunu şu şekilde bitirir. “Bu tartışmayı kapatmak için kadın düşmanlığı içeren hadislere karşı fukahanın birinci yüzyıl görüşüne kısaca göz atalım, bugün bize kutsal olarak sunulan gerçek kabul edilmez. Buhari ve diğerleri tarafından sahih (gerçek / doğru) olarak toplanmış olsa bile bu hadis çoğunlukla tartışmalı kabul edilmiştir. Fukaha politika ve kadın konusunda bu hadise ağırlık

vermede hemfikir değildir. Kadınları karar merciinin dışında bırakmak için bu hadisi delil olarak kullananlar bulunmaktadır. Fakat bu argümanı temelsiz/gereksiz ve bağlayıcı bulmayanlar da vardır. Taberi ona karşı yer almış din bilginlerinden biridir, o bu hadisi kadınları tartışma yapma güçlerinden mahrum etmek ve politikadan mahrum edilmelerini savunmak için doğru bir dayanak kabul etmemiştir” (Mernissi, 1991: 61).

Söz konusu rivayet göz önünde bulundurulduğunda Müslüman devletlerde yönetici olmuş kadınların niçin tarih sayfalarında gizli kaldığı daha kolay anlaşılmaktadır. Bununla birlikte söz konusu rivayet, kadın düşmanlığını içeren yegâne durum değildir. Buna benzer ilgili rivayetlere kaynaklarda bolca rastlanmaktadır.

Mernissi ortaokul yıllarındaki derslere atıfta bulunarak şunları söyler. “Öğretmenlerin bize öğrettiği Buhari’de yer alan hadislerin birçoğunda kendimi oldukça kötü hissediyordum. Özellikle; “Köpek, eşek ve kadın müminin önünden geçerse ibadeti/ namazı bozar.” hadisi şok ediciydi. Zihnimden silinebileceğini umarak onu bir daha asla tekrar etmedim. Ben ki kendimi zeki yaratıcı, güzel, hırslı, istekli bulurdum, sadece 16 yaşımıdayken bunu kendi kendime söylemeyi alışkanlık haline getirmiştım. Bana zarar veren böyle bir hadisi peygamber niçin söylemiş olabilir? Özellikle bu çeşit söz/söylem Muhammed’in hayatıyla ilgili bize başka yerlerde onların söyledikleriyle uyumadığı için. Aziz Muhammed gençliğinin baharında onu romantik hayallerinin vazgeçilmez üyesi yapmış bir genç kızı Aişe’yi böylesine kıran bir şeyi nasıl söyleyebilirdi? Muhammed sadece bir devlet başkanı değildi. O aynı zamanda Aişe’nin aşkıydı. Bir ravi olarak Amr bin As peygambere sordu. Senin dünyada en çok sevdiğin kişi kimdir? O Aişe diye yanıt verdi. Liderinin kalbindeki ilk yeri tutan kişinin bir konumda olmadığını iştirmek şaşırtıcıydı. Erkeklerin arasında en çok sevdiğin kimdir? Sorusunu yöneltti. Peygamber en çok sevdiği erkeğin Aişe’nin babası Ebu Bekir olduğunu söyledi. Ebu Bekir duygusallıkla sınırlanmış duyarlılığı ile bilinen bir adamdı (Mernissi, 1991: 64-65).

Arabistan’da güç baskındı, kılıç kraldı. O kadını erkeğe tercih ederek alışılmamış bir mesajı öğütledi. Ebu Hureyre ise kadını kible ile ibadet edenin arasına girmesi durumunda ibadeti bozucu unsur yaptı. Böyle bir hadisin tehlikesini anlamak için kiblenin ne olduğunu tanımını yapmalıyız.

Kible Kâbe yönüne bir yönlendirmedi. Peygamber İslâmiyet'in ilk yıllarında ibadet için Kudüs'e yöneldi. Daha sonra Kâbe'ye yönelme ayeti geldi. Bundan sonra dünyanın neresinde olursa olsun Müslümanlar bu mekâna yönelmeye başladılar. Bununla birlikte peygamber savaş ve yolculuk gibi durumlarda önüne herhangi bir engel koyarak kendisine kible oluşturur ve ibadetini yerine getirirdi. Bu bilgileri aktaran Mernissi şu soruyu sorar "Köpek, eşek ve kadın müminin önünden geçerse ibadeti/ namazı bozar." Sözü söylemiş olabilir mi?"

Mernissi yukarıdaki soruya cevap aramaya sözün ravisini irdeleyerek başlar. Mernissi'ye göre ravisi Ebu Hureyre'nin kadınlarla hatta bütün dişilerle sorunu vardır. Dolayısı ile kadınları aşağılayan bu sözü aktarması normaldir. Bununla birlikte bu hadis konusunda Aişe ile çeşitli tartışmaları olmuştur. Bu hadisi Ebu Hureyre'nin kadın karşıtı tek rivayeti değildir. Ebu Hureyre ayrıca dinsel temizlenme ritüellerini gerektiren durumlarla ilgili hadislerde de Aişe ile tartışmaya girmiş daha sonra bu sözü peygamberden duymadığını itiraf etmiştir. Sahabe, Aişe'ye, Ebu Hureyre'nin Allah'ın elçisinin şöyle dediğini açıkladığını söylediler: "Üç şey kötü şans getirir: ev, kadın ve at. Aişe cevap verdi: Ebu Hureyre, kendi dersini çok kötü öğrendi. Peygamber sözünün ortasında iken o bizim eve geldi. O, sadece sözlerinin sonunu işitti. Peygamberin söylediği şey: Allah Yahudilerin söylediği bir yanlışı açıklıyordu; onlar, üç şeyin kötü şans getirdiğini söylerler: ev, kadın ve at (Mernissi, 1991: 66-73). Buhari, eksik dinlediği hadisi sanki hakkında hiç sorun yokmuş gibi sundu. Her defasında farklı ravi zinciriyle onu üç defa zikretti. Bu süreç genelde bir hadisi güçlendirir, onunla ilgili konsensüsün etkisini verir. Bu konudaki Aişe ile Ebu Hureyre arasındaki tartışma ise hiç hatırlanmadı. Daha kötüsü bu kadın düşmanı hadisi yanında kadının vizyonunu aynı şekilde yıkımın kutbu ve kötü şans olarak yansıtan başka benzer replik sürdürdü: "Peygamber şöyle dedi: ben kendimden sonra erkek için kadından daha ölümcül tehlike nedeni bırakmadım" Bu hadisin kaynağı kendisinin nadir asketizmi (kendini her türlü dünya işinden uzak tutan) ve geceleri dualarla ve arınmalarla bölünmesi ile tanınan Abdullah İbn Ömer'di. Abdullah, Buhari tarafından oldukça yüksek değerdeki bir kaynaktı. O kadınların cehenneme atılacağı konulu bir başka ünlü hadisin yazarıydı. "Abdullah İbn Ömer şöyle dedi: Peygamber dedi ki: cennete bir bakış attım, oradaki insanların çoğunluğunun fakirler olduğu dikkatimi çekti. Cehenneme göz attım ve orada kadınlar çoğunluktaydı" (Mernissi, 1991: 76).

Üzerinde bunca tartışma olan hadisleri Buhari nasıl olur da sahih hadis olarak kitabına alır. Üstelik hiçbir uyarıda bulunmadan söz konusu eleştirilere hiç değinmeden? Bu soruları sonran Mernissi bütün bunların imamların kadın düşmanı olduğu anlamına gelmediğini söyler.

Sonuçta bütün tektanrılı dinler, kutsal ile kadın arasındaki bu ihtilafı tartışmalar nedeniyle yaralanmıştır. İslam dünyası, sembolik olarak, peçe ile örtünmeye çalışarak, gizleyerek, örterek kadının gizemi tercih etmiştir. Bu fobik tutum biz peygamberin kendi taraftarlarını cahiliye simgelerini ve batıl inançları vazgeçirmeye cesaretlendirirken görmemizden beri daha çok şaşırtıcıdır. Mernissi, İslâm'ın mesajındaki alışılmamış ilerlemeyi kadınla ve dünyayla kaynaştırmayı başaramamış, derin batıl inançlı 7.yy Arapları üzerinde, İslâm'ın mesajının sadece sınırlı ve yüzeysel bir etkisi söz konusu olabileceğini sorgular.

### **3.4.3. Hilafet ve Kadın**

Mernissi İslâm ülkelerinde kadın hükümdarlar konusundaki araştırmasını Benazir Butto'nun 16 Kasım 1988 yılında seçimleri kazanıp Pakistan başbakanı olması üzerine İslâm dünyasında özellikle de İDA (İslâmi Demokratik İttifakı) Navaz Şerif'in "İslâm devletleri hiçbir zaman bir kadın tarafından yönetilmedi" iddiası üzerine yapmıştır (Mernissi, 1992: 7).

İslâm devletlerinde kadınların asla devlet yönetiminde bulunmadıkları iddiası üzerine yaptığı araştırmada Mernissi, resmi tarihte yer almasalar eski kitapların sararmamış ipeksi sayfalarının hisırtıları arasında hanım sultan ve melikelerin özellikle Asya'daki Müslüman coğrafyalarda bulunduğunu, annelerden kızlarına miras olarak da yönetimin intikalinden bahsetmektedir. Adları Melike Ürve, Âlem el-Hurra, Hanım Sultan Raziye, Şeceret üd-Dür Türkan Hatun, ya da daha alçak gönüllü, Tac-ül Âlem (evren Tacı) ve Nur-ül Âlem (evren Işığı), vb. idi. Bazılarına iktidar miras yolu ile kalmıştı; bazıları ise iktidarı kapmak için varisleri katletmeye mecbur olmuştu. Çoğu kendi başlarına savaşlar yönetmiş, yenilgilere uğramış, ateşkesler yapmıştı. Bir kısmı becerikli vezirlere bel bağlamış, diğerleri, yalnız kendilerine güvenmişti. Her biri halkına karşı kendine özgü bir tavır takındı, onlara bildiği gibi adalet dağıttı ve vergilendirdi. Bir kısmı uzun zaman tahtlarında kalabilmiş, bir kısmı ancak tahta çıkacak zaman bulabilmişti. Çoğu, halifeler gibi öldüler yani zehirlenerek ya da hançerlenerek. Döşeklerinde huzur içinde canlarını teslim edenler ise, pek enderdi (Mernissi, 1992: 8-9)

Mernissi, tarih boyunca İslâm ülkelerinde görev almış kadın yöneticilere hayranlık duyar ve bu hayranlığın nedenini şu şekilde açıklar. “Kur’an’ın iletildiği Arap dilinde iktidarın iki kavramı, imam ve halife sözcüklerinin dışıl karşılığı yoktur. Lisan el-Arab Sözlüğü de üstüne basarak (Halife ancak eril biçimde söylenir) diye öğretiyor bize. Dışlanmanın ilke diye kabul edildiği bir metinde, maskeli bile olsa siyasi karar mekânına kadınların sızması, haremde dehlizlerinde, dizi dizi perdelerin, peçelerin ve muharabiyelerin arkasından bile olsa, mutlaka övgüye değer ve kahramanca bir serüvendir. Bizlerden daha az koza sahip olduğu sanılan eski zamanların kadınları, biz modern kadınların acınacak biçimde başarısız kaldığı yerde işin içinden nasıl sıyrılmayı başardılar? Müslüman ülkelerin çoğunluğu demokrasi oyununu benimsemiş; halkları temsi eden meclisleri, oylamayla belirlenen grupları ve ne zaman seçim yapılacağı ilan edilse, akın akın oy sandıklarına gelen Müslüman kadınları benimsemiş görünüyor. Oysa kadınların boy gösterdikleri kurumlar, pek ender. Çoğunlukla, Müslüman parlamentoları ‘Halk’ ya da ‘Devrim konseyleri’ haremle benzer: Hepsi tek cinslidir. Tek bir cins, diğer cinsin sorununu, hem de onun yokluğunda çözmek için, düşünüyor kafa yoruyor. Bu ise kuşkusuz ne düşünen cinsin ne orada bulunmayan cinsin ne de diyalogu gerektiren cinsler arası sorunların çözümü için bulunabilecek en iyi yoldur.” (Mernissi, 1992: 10-11)

Mernissi kadın hükümdar konusu işlerken öncelikle şu soruyu soruyor. İslâm’da ece nasıl denir? Öyle bir din ki bu, Kur’an’da Saba (melikesi) Ecesi’den söz ederken adını bile anmıyor. “Kendisine her şeyden (bolca) verilmiş ve büyük de tahtı olan bir hanımı (Belkis’i) onları yönetir buldum.” (Neml Suresi, 23). Eceler adlarıyla mı, soyadlarıyla mı, yoksa kocalarının, babalarının ya da oğullarının adlarıyla mı çağrıldılar? Unvana hak kazandılar mı? İslâmi iktidarı çağrıştıran en önemli unvanlar olan halife ve imam dışında hangi unvanları elde ettiler?

Yukarıdaki soruları soran Mernissi, sorularının cevabını şu şekilde vermektedir: Hemen söylemeliyim ki, bildiğim kadarıyla, hiçbir kadın şimdiye kadar ne halife ne imam unvanını kelimenin sözlük anlamında, yani kadın ve erkek cemaate namaz kıldırarak kişi anlamında taşımadı. Hiçbir kadın, halife unvanını taşımadı. Buna bakıp da İslâm’da devlet başkanlığı yapmış kadınların asla var olmadığı mı söylenecek? Unvan tek başına bir yönetim, bir dışlanma ölçütü olabilir mi hiç? Halifelik unvanı, bir yönetim ölçütü olarak kabul edilirse, devlet başkanlarının çoğunu tasfiye gerekecek; çünkü aralarında pek azı bu unvanı taşıdı. Halife, Mesihler (Kurtarıcılara)

özgü dinsel bir boyuta sahip olduğu için minicik bir azınlığın son derece değerli unvanıdır. Telaşımın nedenlerinde biri de şu: Yalnızca kadın halife olmuş mudur? Sorusunu sorarken bile suçluluk hissine kapılmaktan kendimi alamıyorum. Bir kadın olarak bunu sorgulamaya cesaret etmenin düşüncesi bile, geleneksel Müslüman eğitimiyle programlanmış olduğum için sıkıcı bir küfür gibi yaşadım.” Mernissi bunun kadın erkek sorunu olmadığını bir kültür sonucu olduğunu açıklar (Mernissi, 1992: 10-14).

Bu konuya aydınlık getirmek için halifeliğin iyi anlaşılması gerektiğini düşünür bunun içinse halifeliğin zıttı olan sultan ya da meliki iyi anlamak gerekmektedir. Bunun için Mernissi İbn Haldun’un görüşlerine yer verir. Hilafet mülk ile zıt anlamlıdır. Burada otorite, emirin tam tersine, yasa olan şeriata uyması gerektiğinden, kendi tutkularını bastırır. İbn Haldun da bize siyasal model olarak İslâm’ın yüceliğinin burada saklı olduğunu anlatıyor: Arzu ve hırsları bastırılmış halife bağlıdır. Oysa melik kendisinden üstün hiçbir yasa tanımaz. Hilafet ise mülkte olmayan başka bir avantaja sahiptir. Mülk, yalnızca dünya yüzünde idaresi altında bulunanların çıkarları ile ilgilenir; hilafet ise ruhani yapısı itibarıyla öbür dünyayı da yüklenir. Mülk bu dünyadaki çıkarları hedefler... Oysa ruhani yasama gücünün amacı, insanların bu dünyadaki ve öbür dünyadaki mutluluklarını sağlamaktır. Demek ki bu dünyadaki ve öbür dünyadaki çıkarları açısından, cemaati yasalara itaat etmeye sevk etmek Tanrı’nın buyruğu yasalar gereğince bir zorunluluktur. Bu amaç da Tanrı buyruğunun muhafızlarına, yani enbiyaya (peygamberler) ve onların yerini alanlara, yani halifelere aittir (İbn Haldun, 1988: 478-495).

Tanımlı gereği, halife başkasının yerini alan biridir. Peygamberin görevini devralarak dinsel yasalara göre bir grubun insana yeryüzünde uyumlu, cennette de mutlu bir yaşamı garanti eder. Herhangi birbiri çıkıp halife olmak iddiasında bulunamaz; bu ayrıcalığa ulaşmanın yolu, çok katı ölçütlere bağlıdır. Buna karşılık salatah (üstünlük sağlamak) kökünden gelen sultan ve dinle ilgisi olmayan kudret yan anlamını taşıyan melik gibi unvanlara kim olsa erişebilir. (İbn Haldun, 1988: 478-495). Söz konusu nedenle kadınlar bu unvanları alabilirle, çünkü bunlar hiçbir dinsel anlam taşımaz. Ama halifelige asla talip olamazlar. Bunu anlamak için halifelige seçilebilirlik için gereken ölçütlerin üzerine eğilmek gerekir; kadınların uzak tutulmasının gizemini bunlar ortaya koyabilir. Arap olmayan devlet başkanları

arasında pek azı, halife unvanını taşımak ayrıcalığına erişebilmiştir; oysa bir ülkeyi boyunduruğu alan her asker, sultan ya da melik unvanına talip olabilir.

Mernissi, halife kavramının kökenlerini ve tarihi bilgileri bir araya getirerek neden hiç kadın halifenin olmadığını bundan da öte neden hiçbir kadının halifelik makamına talip olmadığını açıklamaya çalışır. Demek ki halife unvanına talip olamayanlar yalnız kadınlar değil. Müslüman dünyasında iktidara geçerek, bu unvanla şişip inandırıcı ve ikna edici olabilenler çok enderdir. Halifenin görevi anlaşıldığında, Müslüman siyasal sisteminin ve bunu altında yatan felsefenin de bir bütün olarak anlaşılacağı görülecek ve hepsinden de öte, siyasette kadının ortaya çıkışının gerekli tartışma mesajı olduğu anlaşılacaktır. Kadınların Müslüman siyaset sahnesinde boy göstermesi; halife askeri gücünü yitirmiş de olsa, normalde bu sahne onun itibari denetiminde kalmak zorunda olduğundan, alt kademenin iktidara geçtiğini, sistemde dengelerin bozulduğunu kanıtlamaktadır.

Sonuçta halife eril bir sözcüktür ve dişil olarak kullanılmaz; buna karşılık sultan ve melik sözcüklerinin dişilleri bulunuyor. Arapça dilbilgisi kurallarının, siyasal iktidarı erkeklerle kadınlar arasında yönetip düzenlediği söylenebilir. Gerçekten de hiç kadın halife bulunmamasına karşılık (benim bildiğim kadarıyla) pek çok kadın sultan ve melike var. Ama ister hatun, melike ya da hanım sultan olsun, ister haremın gölgesinde dizginleri elinde tutan gözdeleler ister adları paraların üzerine basılmış resmi devlet başkanları olsun, hiçbiri hiçbir zaman, halife unvanını taşımadı. Bu durum kedilerini devlet başkanlığı gibi yüce bir rolden sonsuza dek uzaklaştıracağı sonucuna varılabilir mi? Bu noktada kimlerin halife olabileceği sorusunun cevabı söz konusu sorunun da cevabı olacaktır. Bilindiği halife olabilmek için peygamber soyundan gelmesi gereklidir. Bu yüzden tarih boyunca Arap olmayan bir devlet başkanının halife olması çok ender rastlanan bir durumdur. Böyle bir talep çoğu zaman halifelik iddiasında bulunanların katledilmesi ile son bulmuştur. Bütün bunlardan yola çıkarak kendini halife ilan etmenin, her güçlü insanın kolay kolay aklına gelmediğini söyleyebiliriz. Bunun olağanüstü varlıklara özgü bir ayrıcalık olduğu düşüncesi, zihinlere derinlemesine yerleşmiştir. Bu unvana bir kadının talip olması, ayaklanmaya yol açardı ve benim bildiğim kadarıyla, hiçbir kadın bunu yitirecek kadar sağduyusunu yitirmedi (Mernissi, 1992: 28-29)

Mernissi, kadınların halifelik görevine ne sebeple talip olmadığını açıkladıktan sonra şu konuya dikkat çeker: Halifeliğe seçilebilmenin iki ölçütü var: erkek olmak ve

Arap olmak. Arap olmak ölçütüne şiddetle karşı çıkıldığı, binlerce Müslüman, herhangi bir Müslümanın da halife olabileceğini savunmak uğrunda öldüğü halde, tek bir Allah'ın kulu bile, bu unvanın yalnız erkeklere özgü koşuluna karşı çıkmadı. Hele hele, halife makamına oturmak için erkek olma ölçütünün İslâm'ın temeli eşitlik ilkesine ters düştüğünü söylemek için hayatını tehlikeye atmadı. Acaba İslâm şu iki noktayı bağdaştırmayı nasıl becerdi: bir yanda herkes için eşitlik ilkesi, diğer yanda halife olmak için böylesine kısıtlayıcı ölçütler koymak?.. Bunun yanı sıra Arap kültürünün dışında devlet yönetimine gelen kadınlar devlet başkanı anlamına gelen 'hurra' (özgür kadın), 'sitt' (hanım), 'emire' Müslüman Arap dünyasında melike, hanım sultan, al- hurra ve sitt gibi unvanlar, yöneten ya da yönetime ortak olan kadınlara verilirken Asya'daki İslâm ülkelerinde, özellikle de Türk ve Moğol hanedanlarında, hatun unvanı sıkça görülüyor.

Mernissi, Türk halklarında kadınların durumunu şu şekilde değerlendirir. Fatih olarak gelip yirmi otuz yıl sonra İslâm'ın fethine uğrayan Moğol prensler çok önemli bir sorunla karşı karşıya kaldılar: toplum hayatında yüksek düzeyde bir yer edinmiş olan kadınlar yeni dinin zorunlu kıldığı basit yaşama nasıl ayak uyduracaklardı? Bu sorunun cevabını yine Mernissi şu şekilde veriyor. "İslâm, kadınların sosyal hayattaki rolleri ve ağırlıkları karşısında, Asya bozkırlarının geleneklerine boyun eğmek zorunda kalmıştı." (Mernissi, 1992: 29) Bu söylemini doğrulamak için İbn Batuta'dan şu alıntıyı yapıyor. "Türkler ve Tatarlar arasında bunlar (kadınlar) çok mutlu yazığıya sahipler. Bir emirname yazıldığında altına mutlaka şu sözcükler ekleniyor: sultan ve hatunlarının buyruğudur (Mernissi, 1992: 19)

Mernissi, geleneksel olanı irdelerken nasıl sıkıntı çektiğini bunun nedenlerini şu şekilde dile getiriyor. Telaşımın nedenlerinden biri de şu: Yalnızca kadın halife olmuş mudur? Sorusunu sorarken bile suçluluk hissine kapılmaktan kendimi alamıyorum. Bir kadın olarak bunu sorgulamaya cesaret etmenin düşüncesi bile, geleneksel Müslüman eğitimiyle programlanmış olduğum için sıkıcı bir küfür gibi yaşadım. Şu güneşli 6 Şubat 1989 sabahında, Rabat'ın en büyük camilerinden Camii as-Sunna'nın birkaç adım ötesinde, yanımda bilgisayarım, kadınlar ve hilafet üzerine ahkâm kestiğim için, kendimi suçlu hissediyorum. Deyimlerin bu garip bileşimi, yeni ve yoğun bir sıkıntı yaratıyor.

Kadınla halifeyi bir araya getirmenin baş döndürücü şaşkınlığı, benim gibi, sağlam bir Müslüman eğitimi görmüş herkesi aynı ölçüde sarardı; bu aşkınlık, okurken

tarihi kaynaklara indikçe canlılığından hiçbir şey yitirmedi. İyi bir Müslüman eğitimi size her aklınıza geleni söylememeyi, her şeyi ve herkesi yerli yerine oturtmayı, hiyerarşiler ve ‘hudutlar’a saygılı davranmayı öğretir. Müslüman tektanrıcılığının ruhu olan halife sözcüğü ile kadın sözcüğünün bir araya gelmesi, nerdeyse bir küfür gibidir. Tarih bize halifenin her zaman için kadını mülk, gibi dünyevi bir itibarı bile temsilcisi ve ilke düzeyinde de tanrı otoritesine vekâletin en büyük kaynağı olarak halife, kadınların devlet başkanı görevine erişmelerine sürekli karşı çıkmıştır; hem de kadınlar ancak dünyevi mülkü yönetmek, hanım sultan olmaktan başka hiçbir şeye talip olmadıkları halde. Ama bu bile onlara yasaklanmıştır. Bir devleti yönetmeyi isteyecek derce yükselabilen, parmakla gösterebilecek kadar az sayıda kadın da her başvuruşlarında ruhani liderliklerinin geçerliliğinin halife tarafından reddedildiğini görmüşlerdir.

Sonuçta her ne kadar göz ardı edilse halifelik unvanı dışında değişik unvanlarla çok sayıda kadın tarih boyunca Müslüman devletlerinin başına yönetici olarak geçmişlerdir.

#### **3.4.4. Bireysellik, Bid’a ve Nuşuz Kavramı**

“Nuşuz” kavramı, İslâm literatüründe kadının kocasına itaatsizliği olarak algılanmaktadır. Amine Vedud, “nuşuz’u” evlilikte dengenin bozulması (Muhsin, 2000: 116) alt başlığı ile değerlendirir. Mernissi ise “nuşuz’u” yaygın olan “kadının kocasına isyanı” anlamını genişleterek İslâm dini içinde gerçekleşen her türlü yenilik ve isyan hareketi olarak değerlendirir.

Mernissi, kadın erkek arasındaki ilişkiyi ve statü paylaşımını şu şekilde değerlendirir. “İslâmi kozmogonide cinsler, itaat ve otoriteyi temsil etmede önemli rol oynarlar. Cinslerden biri kadınların efendisi ve Tanrının köleleri olabilirler ve bu erkek cinsidir. Kadınlar hiçbir şekilde inisiyatif kullanamazlar. Eğer bunu yaparlarsa tüm düzen tehlikeye girer çünkü onların işlevi ve görevi itaat etmektir.” (Mernissi, 2003: 162).

İslam toplumlarında erkeklerin kadınların üzerinde hâkimiyet kurduğu hiyerarşiye dayalı bir düzen vardır. Kadınların bu hiyerarşiye karşı çıkışları bilindiği gibi “nuşuz” kavramı ile ifade edilir. “Nuşuz”un gerçekleşmesi nelere sebep olabilir sorusunun cevabını Mernissi, eşitlik kavramının İslâm toplumları açısından nasıl bir tehlike oluşturduğu gerçeğinden yola çıkarak açıklamaya çalışır. Bunu İngiliz ve Arap dilinde yer alan aileye yönelik kavramları karşılaştırarak yapmaya çalışır. Mernissi bir

kadın ile bir erkek arasındaki güçlü bağın İngilizcede “çift” sözcüğüyle dile getirildiğini ama sözcüğün Arapça karşılığının olmadığını belirtir. Çift anlamına gelen bir tek kelime olmamasına rağmen aşk anlamına gelen elli kelimenin varlığını bildirir ve bu durumu şu şekilde değerlendirir. “Rasgele bir olay olmaktan öte olan bu dilsel sapma, gördüğüm kadarıyla, katı cinsiyet rolleri klişesinin hiyerarşik düzenin temel, olduğu toplumlarda, gün gibi açık sembolik bir mesajdır. Kadınlar statükoya meydan okuduklarında, yalnızca patriarkal gücü (kocalarıyla ilişkilerini) tehdit etmekle kalmazlar aynı zamanda tüm sistemin varlığını (daha özelde Tanrının itaat isteğini) tehlikeye sokarlar. Aşk kelimesi konusundaki bu enflasyon, görüşüme göre, bir şaşırtmacadır; boşanma ve çok eşlilik uygulamalarıyla kurumsal olarak istikrarsızlaştırılmış Müslüman ailesinde çiftin bulunmayışını saklama girişimidir.” (Mernissi, 2003: 160-163).

Mernissi, son zamanlarda İslâm dünyasında kadının kurtuluşuna yönelik yazıların nuşuz kavramını yeniden gündeme getirdiğini vurgular. Nuşuz isyanı içerdiği için hep tepkiyle karşılanmıştır. Bu tepki sadece kadının isyanına karşı olmayı içermez. İslâm dünyasında hep var olan ümmetin dağılması parçalanması korkusundan dolayı bireysellik ve yenilik hareketleri kimden gelirse gelsin olumsuz karşılanmıştır ve “bid’at” olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte İslâm da Allah’tan başlayıp peygambere onun halifelerine, yöneticilere, eşlere şeklinde birbirini takip eden hiyerarşi vardır. Bu yapının sürekliliği içinde itaat ve teslimiyet gerekmektedir. Mernissi bu yapıya olan eleştirisini şu şekilde dillendirmektedir. “Her iki cinsten de istenen, ilahi yasaya itaat ve teslimiyet, ümmeti güçlendirmek arzusundaki her Müslümanın görevidir. İslâm itaat demektir, yasaların hakimiyetini, kabul etmektir. Allah, peygamberleri ve çevremizde bulunan işaretler aracılığıyla, iradesinin bilinmesini sağlar: peygamberlerin görevi tamı tamına bu işaretlere ulaşılmasında yardımcı olmaktır. Bize tekrar tekrar söylendiği gibi İslâm’da ruhban sınıfı yoktur ancak bu, Kur’an’ı anlaşılmasını kontrolleri altında tutan erkek hiyerarşisinin bulunmadığı anlamına gelmez. Bunlar, kutsal yasaların seçkin erk yorumcularıdır. Örneğin 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'ye göre, İslâm'ın ilk yüzyıllarından bugüne kadınların kendilerinden beklenen pasif dişilik modellerinde karşı çıkmışlardır. Bu yüzden her dönem içinde nuşuza bir cevap bulmak mümkündür. Ancak kadınların pasif dişilik modeline karşı çıkmaları hiçbir zaman günümüzdeki kadar tehdit edici olmamıştır. Çünkü kadınlar muhalefeti artık yazı yolu ile dile getiriyorlar. Önceleri, kadınların patriyarkaya karşı direnişleri kayıtlara geçmemiştir. Tepkiler masallarda, özlü sözlerde hareketlerde dile getirilmiştir (Mernissi, 2003: 165).

Mernissi ilk yüzyıldan başlayarak İslâm'ın öngördüğü aile yapısına karşı çıkan kadınların olduğunu belirtir. Bu kadınlar eşleri ile olan ilişkilerinin şeklini evlilik sözleşmesine koydukları şartlar doğrultusunda şekillendirmişlerdir. Söz konusu kadınlar eşlerini birden çok kadınla evlenme ve boşama hakkından yoksun bırakmışlardır. Mernissi kadınlar ilk “feministler” olarak vasıflandırır ve onların bu tutumlarını, niçin onlara kimsenin karşı koyamadığını şu şekilde değerlendirir. “Böylece İslâm'ın kadına vermediği hakkı kendi kendilerine garanti altına aldılar: İsteddiği zaman kocasını terk etme hakkı. İslâm ilahiyatçıları, bu ilk feministler akımının yasayı ihlalini önleyemediler çünkü bu kadınlar, yasa ve düzeni korumakla yükümlü halifeler ve kadılar üzerinde inanılmaz güç kullanmalarını sağlayacak üç özelliğe sahiptiler. Bu özellikler: güzellik, zekâ ve soyluluktur. Bu özelliklerin bir araya gelmesi, bir kadının nuşuz, yani geçerli kadınlık modellerine karşı isyan hakkını haklı çıkarmaya yetiyordu.” (Mernissi, 2003: 166).

Mernissi İslâm'ın ilk yüzyılının feministleri olarak vasıflandırdığı kadınlara örnek olarak Sakine ve Ayşe Bint Talha'yı örnek gösterir. Özellikle Sakine'nin davranışları dikkat çekicidir ve bugün bile çok az kadının yapabileceği davranış modelidir. Mernissi' nin bize erdiği bilgilere göre Sakine Zeyd ile yaptığı evlilik sözleşmesine eşinin başka kadınla evlenme hakkının olmaması, kadın arkadaşı Ümmü Menşuz'un yakınında yaşamasına izin vermesi, isteklerine karşı çıkmaya yeltenmemesi şartlarını koşturdu (Mernissi, 2003: 166). Ancak bir hafta sonu Sakine'nin eşi metresinin yanına gidince, sakine eşini mahkemeye verir ve Medineli hakimin önünde eşine şöyle bağırır; “bugün canının istediği kadar yüzüme bakabilirsin, çünkü, beni bir daha asla göremeyeceksin.” Sakine çok şık giyinen bir kadındır ve zamanın modasına yön verirdi. Değil kadınlar erkekler bile onun saç modelini taklit etmeye çalışırlar dönemin halife Ömer bin Abdülaziz duruma müdahale eder ve zabıtlarından

Sakine'nin saçını taklit eden erkeklerin kafalarını tıraş etmelerini ve cezalandırmalarını emrederdi.

Mernissi İslâm'ın öngördüğü pasif kadın modeline karşı çıkan bir başka kadın olan Ayşe'yi şu şekilde anlatır. “Bu dönemin bir diğer naşiz'i, Halife Ebubekir'in kızı ve yeğeni Ayşe Bint Talha idi. Örtünmeyi reddeden Ayşe'ye bunun nedeni sorulduğunda cevabı “Yüce Allah beni güzelliğimle farklı yarattı. İnsanların bunu fark etmelerini ve onlardan üstünlüğümü kabul etmelerini istiyorum. Örtünmeyeceğim. Hiç kimse beni başka türlü bir şey yapmaya zorlayamaz” oldu (Mernissi, 2003: 167).

İslâm tarihinde kadınlar her ne kadar geleneksel yapıya karşı çıkmak isteseler de İslâm hukukçular naşiz bir kadının nikah sözleşmesine koyduğu şartlara erkeklerin uymak zorunda olmadıklarını belirtirler.

Mernissi günümüzde nuşuz'un İslâm dünyasında bir tehdit oluşturmaya devam ettiğini belirtir. Son dönemde kadınlar aldıkları eğitim sonu gerek iktisadi alanda gerekse bilgi alanında erkeklerle artık gücü paylaşmaktadırlar. Buna paralel olarak nuşuz da eskiye göre daha güçlü bir alan kazanmaktadır. Bu durumu Mernissi'nin de görüşlerine katıldığı Fetna Sabbah şu şekilde dile getirmektedir. “Diplomasını alan her genç kız iş aramaya çıkar ve bu, son derece mantıklı bir gelişmedir; ne var ki aynı gelişme İslâm'ın bir kuralı olan nafaka olgusuna, yani erklerin evli oldukları kadın ya da kadınların geçimini sağlama zorunluluğuna ters düşer. Bir kadını para kazanması bile, kendi başına ataerkil hiyerarşinin yadsınmasıdır; Kur'an'da Nisa Suresi 34. Ayette Allah, erkekler ve kadınların birbirlerine karşı durumları hakkında ayrıntılı açıklamalar bulunmaktadır: “Allah'ın onlardan (insanlardan) bir kısmını diğerlerine (farklı oldukları noktalarda) üstün kılması ve (bir de) mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler, kadınların koruyucusudur. (Onun için) iyi kadınlar, (Allah'a) itaatkâr; Allah'ın (kendilerini) korumasına karşılık gizliyi (namuslarını) koruyanlardır. Geçimsizliğinden endişe ettiğiniz kadınlara gelince, onlara öğüt verin; onları yataklarda yalnız bırakın ve kendilerini (kısa süreli yanınızdan) uzaklaştırın! Size gönülden bağlanırlarsa artık onların aleyhine başka bir yol aramayın! Şüphesiz ki Allah yücedir, büyüktür (Nisa Suresi, 34). İktisadi bakımdan bağımlı olduğu için kadının edilgen ve itaatkâr olarak tanımlandığı bir sistemde, kendi sorumluluğunu üstlenebilen ücretli bir kadın olsa olsa bir sapma olarak görülebilir.” (Sabbah, 1995: 26-27). Sabbah eğitilmiş ve çalışan kadının bu durumunu iki nedenle sapma olarak değerlendirir. “Bu kadınlar, iki farklı nedenle yasalara ters düşerler; birincisi evlerini

terk ederler, ikincisi ve en önemlisi de güç kalesini, yani bilgiyi kuşatırlar. Oysa o güne dek bilgi, kadınların toplum dışında bırakılmasını haklı göstermek için kullanılan en önemli dayanak olmuştur.” (Sabbah, 1995: 31).

### 3.4.5. Örtünme Meselesi

Gerek Batı’da gerek İslâm dünyasında örtünme ve peçe İslâm dinine özgü bir olgu olarak algılanmaktadır. Ancak Fatmagül Berktaş “örtünme ve peçenin, İslâmiyet’ten çok önce Yahudilerde, Yunanlılarda ve Bizans’ta, yani tüm Doğu Akdeniz uygarlığında özellikle üst sınıflar arasında yaygın bir uygulanmakta” (Berktaş, 2003: 85).” olduğunu belirtmektedir.

Berktaş tarihte örtü ve peçenin yaygınlaşma sürecinin -Asur yasalarına dayandırarak- şu şekilde geliştiğini belirtir. Mezopotamya’da “ataerkilliğin kurumsallaşması ile kadınların örtünmesi uygulaması da özellikle üst sınıflar arasında yaygınlık kazandı. Hangi kadınların peçe kullanması gerektiği, hangilerinin ise hakkı olmadığını konusu Asur Yasası’nda ayrıntılı olarak belirlenmişti. Kadının sözüm ona “saflığının” çok gerilere giden bu simgesi, kadınları cinsel aktivitelerine göre sınıflandırmaya ve erkeklere, hangi kadının bir erkeğin koruması altında, hangisinin ise “kolay av” olduğunu göstermeye yarıyordu. Buna göre, “bey”lerin karılarının ve kızlarının peçelenmesi zorunluydu.; hanımlarına eşlik eden cariyeler ile sonradan evlenmiş tapınak “fahişeleri” de peçe takmak zorundaydılar. Buna karşılık fahişelerin ve kölelerin peçe takması yasaktı; yasağa uymadıkları saptanırsa giysileri üzerinden çıkarılıp alınarak, kırbaçlanarak kulakları kesilerek cezalandırılırlardı(Berktaş, 2003: 83).”

Asur Yasalarının kadınlara yönelik maddeleri ile kadınların dışarı çıkarken örtünmelerini açık bir dille isteyen Ahzab Süresi 59. ayetinin ilahiyatçılar tarafından değerlendirilmesi bize bu konu hakkında daha aydınlatıcı bilgiler sunacaktır. Kanımızca böyle bir araştırmanın yapılması söz konusu madde ve ayetin kadınların örtünmesinin gerekliliğini, onların tanınmaları ve herhangi bir erkeğin saldırısından korunmasını sağlama nedenlerine dayandırmaları noktasında önemlidir.

Tarihte yaygınlaşması bu şekilde olan örtünün Müslümanlar açısından günümüzde uygulanışını Mernissi iki açıdan değerlendirmekte ve bunları birbirinden farklı olduğunu vurgulamaktadır. Bu noktada Mernissi kadınların örtünmesinin kişisel tercihe dayalı bir estetik amaçlı olabileceğini ya da siyasi amaçlı olabileceğini de belirtir. Bu iki örtünme olgusunun birbirinden ayrılması gerektiğini vurgular. Mernissi

örtü meselesinin anlaşılabilmesi için hicab kavramının kökenleri üzerinde durur. “Arapçası “hicap” olan örtünmenin anlamı “perde”dir. Bu Şeffaflığı önlemekle, bir şeyi gözden uzak tutmakla ilgilidir. Burada, bir kadının politikacıların ya da kocasının baskısı olmadan, kendi kararıyla başına eşarp takması, başını yüzünü kapamasından bahsetmediğimi söylemeye gerek yok. Bu tür örtünme, özgür seçimdir ve kozmetik tercihle, kişisel saç ve yüz süsleme tarzıyla ilgili bir zevk meselesidir. 1980’lerde bir ideal olarak alkışlanan ve bazen de devletin dini programı olarak uygulanan kadının örtülmesi esas olarak siyasidir.” (Mernissi, 2003: 12).

Mernissi örtünme sorununu hicretin beşinci yılında inen Ahzab suresinin 53. ayetinde yer alan “hicab” kavramından yola çıkarak tartışmaya açar. Mernissi bu ayetin iniş sebebini fukaha dayandırarak şu şekilde açıklar. Bu süreci malik b. Enes özetle şu şekilde aktarmaktadır. Peygamber kuzeni Zeynep ile yeni evlenmiştir. Düğün yemeğine gelen misafirlere birkaçı konuşmayı uzatır ve düğün evinden bir türlü ayrılmayı bilemezler. Zeynep odanın köşesinde oturmaktadır. O çok güzel bir kadındı. Bu durumdan peygamber sıkılır. Bir ara odadan çıkar diğer eşlerinin odalarını gezer. Geri döndüğünde üç adam yine oradaydı her nasılsa en sonunda ayrıldılar. Peygamber düğün odasına geldi bir ayağını odaya koydu. Benimle kendi arasına bir perde astı hicab ayeti bu anda indi. Mernissi bu ayetin nüzulünü şu şekilde değerlendirir. Bu ayet peygamberin rahatsız eden bir olayın ardından alışılmamış bir hızla nazil olmuştur. O zamana kadar olan süreçte ayetler çoğu zaman toplumda yaşanan olaylar ve sorunlar doğrultusunda gelirdi ancak hiçbirinde olay ve ayetin nazil olma süreci bu kadar kısa sürmemişti. Peygamber ve toplum bazen bir ayetin gelişi için uzun ve sancılı bir bekleme süreci yaşardı (Mernissi, 1991: 87-88).

Mernissi, “Hicab” ayetinin inmesini toplumsal ortamla da ilişkilendirir. Peygamber Mekke’nin fethine kadar siyasi ve askeri anlamda belirsiz bir dönem geçirmiştir. Zeynep ile evlendiği düğün gecesi ve inen ayette bu karmaşık dönem ve toplumsal kriz ortamında gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu ayetin inen tarihi kontekst içinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Bilindiği gibi ayetin sonu peygamberin ölümünden sonra onun eşleri ile evliliği yasaklamaktadır. Mernissi bu durumu toplumsal kriz öyle hat safhadadır ki sembolik bir tehdidi de içerir şeklinde değerlendirir. Hicab ayetinin bu çok karışık bir durumu çözmek için geldiğini, vurgular.

Mernissi bu noktada hicab kavramını irdeler ve hicab kavramının işlevleri ve üç boyutu üzerine vurgu yapar. “Üç boyut birbirine sıkıca bağlıdır. Birinci boyut

görseldir. Saklamak, gizlemek anlamındaki hicaba kelimesinin köküdür. İşlevi bakıştan gizlemektir. İkinci boyutsa mekâna ilişkindir. İşlevi cinsler arasında sınır çizmek, eşik oluşturmak, onları birbirinden ayırmaktır. Üçüncü boyut etik ahlâki bir fikir içerir, yasaklanmış alana ait olan belirtir (Mernissi, 1991: 93).

Göle, Mernissi'nin hicab kelimesini içinde yer aldığı ayeti şu şekilde yorumladığını belirtir. “Perde anlamına gelen hicab (yani tesettür), başlangıçta kadın ve erkek arasında değil, tersine iki erkek arasında bir engel koymak için amacını taşımaktadır. Mernissi, örtünmeye ilişkin ayetin somut bir olaya yanıt, değerlerini yitirmiş bir cemaate konulan yasak olduğu varsayımını ileri sürer, Mernissi söz konusu olayı Taberi'nin yorumundan hareketle açıklar: peygamber evlenir ve karısı olan Zeynep'le kalmak için sabırsızlanmaktadır, ancak sohbet dalmış saygısız bir davetli grubunu başından atmayı başaramaz. Başörtüsü, kibarlığından dolayı çekingen davranan peygamberi incite, kaba adetlere sahip bir topluma ve nezaketsizliğine Allah'ın verdiği yanıtıdır; en azından Taberi'nin yorumu budur (Göle, 2001: 128).

Göle, Mernissi'den yaptığı alıntıyı şu şekilde sürdürmektedir. “Başka bir deyişle, Mernissi'ye göre tesettür başlangıçta kadın erkek arasındaki özel, samimi ilişkiyi (intimite) korumaya yöneliktir. Tesettür ayeti peygamber tarafından Müslüman toplumu ikiye ayırmak için ortaya atılmıştır: İç dünya (ev) ve dış dünya (kamu yaşamı). Ancak daha sonra, yüzyıllar içinde, tesettür “cinsiyet ayrımcılığını” ve “kadınların kapatılmasını”, “içeride tutulmasını “ifade eder hale gelmiştir.” (Göle, 2001: 128).

Mernissi kadınların örtünmesinin İslâm dünyasında merkezi bir yer almasının nedenini İslâm dünyasında bireyselliğe karşı takınılan olumsuz yargının sebep olduğunu belirtir. Bu konudaki düşüncelerini şu şekilde dile getirir: “İslâm düzeninde kontrolsüz isteklerin ve disiplinsiz tutkuların simgesi olarak görülen kadının, özellikle şiddetli bir şekilde bastırılmış bireysel eğilimlerin simgesi olduğunu iddia edeceğim. Günümüzde örtünme kadın hakları meselelerinin Müslüman köktendinciler açısından bu merkezi önemde olmasının, bu hareketin bireyselliğe karşı güçlü bir dünyevi tepki duymalarından kaynaklandığı şeklinde yorumlanabileceğine inanıyorum. İslâm toplumunun amacı, bireyin mutluluğu değil ümmetin yaşamasıdır.” (Mernissi, 2003: 160-161).

Mernissi, kadınların örtünmelerine yönelik erkeklerin gösterdiği çabayı İslâm peygamberin tavrından uzaklaşma ve kadınlara erkeklerin keyfi dayatması olarak

algılar. Bu durumu eleştirerek şu soruyu sorar. “Kendi din anlayışlar ve kutsal gelenek adına biz kadınlara başımıza bir örtü örtmemiz, göğsümüzü kalın çarşaf altında gizlememiz için bize bağırp duran ve bizi ürkek bir sessizlik içinde yere bakarak iffetli bir şekilde yürümeye zorlayan neden bu kadar çok Müslüman erkek politikacının olduğunu, 1980’ler boyunca kendi kedime sorup durdum. Merak ediyorum eğer amaçları (kendi anlayışlarına göre, başıboş bırakılırsak yoldan çıkarız diye) bizi İslâm’a getirmekse, niçin kadınların onurunun savunucusu olarak ortaya çıkan ve camileri erkeklerle eşit bir şekilde kadınlara da açan Muhammed peygamberin o güzelim İslâm’ını değil de kendilerinin dar ve baskıcı İslâm yorumunu dayatıyorlar?” (Mernissi, 2003: 13). Bu soruyu soran Mernissi, 1980’li yıllarda özellikle bazı devlet adamları tarafından teşvike dilen örtünme politikasını insanların dikkatini başka yöne çekmek olarak algılar.

#### **3.4.6. Takı, Makyaj, Moda ve Güzellik İmgesi**

Mernissi takı, makyaj ve benzeri aksesuarları, kadınların kendilerini güçsüz hissettikleri durumlarda arkalarına sığındıkları nesnelere olarak değerlendirir. O Avrupa’ya yaptığı yolculuklarda gazetecilerin soruları karşısında tedirginlik hissettiğinde nasıl davrandığını şu şekilde dile getirir. “Güçsüzlüğümü saklamak için Yasemin’in istediği gibi özgür bir yolcuymuş gibi davranarak çok sayıdaki gümüş bileziklerimin ve her seferinde daha bol sürülmüş Chanel rujumun ardına gizleniyordum” (Mernissi, 2001: 8).

Kadınlar özellikle makyajı daha güzel olmak için yaptığı herkes tarafından bilinen bir gerçekliktir. Bu tümce farklı bir bakış açısı ile okunduğunda altından daha farklı bir anlam çıkar. Yüzümdeki çirkinliği makyaj ile kapatmak istiyorum. Makyaj yapmayacak kadar güzelliğime güvenmiyorum. Makyaj yapma psikolojisinin altındaki gizli gerçekliği açık yüreklilikle ifade edebildikten sonra Mernissi’nin makyaj ile güçsüzlük arasında kurduğu ilinti daha da belirginlik kazanmaktadır.

Mernissi Batının güzellik imgesinin bazı İslâm ülkelerinde kadına yapılan baskının bir başka versiyonu olduğunu ve en az onun kadar aşağılayıcı olduğunu vurgular. O bunun farkına Amerika’da bir giyim mağazasında yaşadığı deneyimin sonunda farkına vardığını belirtir. Bu durumu şu şekilde değerlendirir “bu üzücü deneyim sayesinde, Batıdaki güzellik imgesinin kadını; İran, Afganistan ve Suudi Arabistan gibi dinde aşırıya giden devletlerde polis tarafından zorla uygulanan örtü kadar yaralayıp aşağılayabileceğini fark ettim.” O batının kadın anlayışı konusunda

bu kanaate varmasına sebep olan olayı şu şekilde anlatır. “Amerikan mağazasındaki şık bayan tezgâhtar, masasından bile kımıldamadan bana bakarak benim bedenime uygun hiç etek olmadığını söyledi. “Bu koskoca mağazada bana uygun bir etek yok mu?” dedim.” Bundan çok kuşkulandım ve kadını bana yardımcı olamayacak kadar yorgun olabileceğini düşündüm. Bunu anlayabilirdim. Ama sonra tezgâhtar, bir imamın fetvası gibi gelen, o aşağılayıcı fikrini söyledi. Sözü tartışmaya yer bırakmıyordu: “Çok büyüünüz” dedi. “Neye göre büyüüm?” diye sordum ben de gözlerimi ondan hiç ayırmadan; çok önemli bir kültür boşluğuyla karşı karşıya olduğumu fark etmiştim. “Kırk iki bedene göre,” oldu tezgâhtarın cevabı. Sesinde, din kanunlarını dayatanlara özgü, o keskin sertlik vardı. “Standart bedenler kırk ve kırk ikidir,” diye devam etti (Mernissi, 2001: 173).

Tezgahtara Herkesin kırk iki beden olması gerektiğini kim söylüyor? Sorusunu yönelttiğinde “Her yerde geçerli, bütün dergilerde, televizyon reklâmlarında. Bundan kaçamazsınız, Calvin Klein, Ralph Lauren, Gianni Versace, Giorgio Armani, Mario Valentino, bütün büyük mağazalar bu ölçütlere uyarlar.” cevabını alır. “Tanrı aşkına nereden geliyorsunuz siz? Sorusuna, “ben kadın giysilerinin bedenlerinin olmadığı bir ülkeden geliyorum,” dedim ona. “Malzemelerini kendim alırım, civardaki terzi kadın veya usta da bana istediğim ipek ya da deri eteği diker. Ancak onları gördüğüm zaman ölçülerimi alırlar. Ne terzi kadın ne de ben yeni eteğimin kaç beden olduğunu biliriz. Bunu dikim esnasında birlikte anlarız. Fas’ta ben vergilerimi zamanında ödediğim müddetçe kimse benim bedenimle ilgilenmez. Aslında doğruyu söylemek gerekirse, ben de kaç beden olduğumu bilmiyorum” cevabını verir (Mernissi, 2001: 175).

Mernissi tezgâhtar kadını sözlerini şu şekilde yorumlar:

“Sözleri çok basit görünüyordu, ama bu sözlerin ima ettiği tehdit öyle zalimceydi ki, ilk kez “42 beden”in kadınlara dayatılan Müslümanların örtüsünden bile daha katı bir kısıtlama olabileceğinin farkına vardım” (Mernissi, 2001: 176).

Mernissi bu olaydan yola çıkarak erkek egemen yapıyı kurmak için Müslüman erkeğin kadını mekâna, batılı erkeğin ise zamana– birbirlerinden farklı ama benzer şekilde- nasıl mahkûm ettiğini şu şekilde açıklıyor: “Kadınları meydanlardan uzaklaştıranlar erkek egemenliğini kurmak için yeri kullanan Müslüman erkeğin aksine, Batılı erkek de zaman ve ışığı kullanıyor. Bir kadını güzel olması için on dört yaşında görünmesi gerektiğini iddia ediyor. Kadın 50 veya daha kötüsü, 60’ında gösteriyorsa sınırı aşmış demektir. Spot ışıklarını kız çocuğuna çevirip onu güzelli-

ideali olarak gözeterek, olgun kadını görünmezliğe mahkûm ediyor. Çağımızın batılı erkeği, aslında Immanuel Kant'ın 19. yüzyılından kalma teorilerini dayatıyor: Kadın güzel olmak için, çocuksu ve aptal görünmek zorundadır. Kadın olgun iddialı görünürse, ya da kalçalarının genişlemesine aldırılmazsa, çirkinliğe mahkûm ediliyor. Böylece Avrupa haremının duvarları genç güzelliği, çirkin olgunluktan ayırıyor” (Mernissi, 2001: 176-177).

Mernissi, kadının zamana mahkûm edilmesini Batı'nın haremi olarak değerlendirir ve bu yaklaşımı Müslümanların sergilediği tutumdan daha tehlikeli üstelikte daha tehlikeli bulur. “Batı'nın bu yaklaşımları Müslümanlarınkinden çok daha tehlikeli ve kurnazca; çünkü burada kadınlara karşı kullanılan silah zamandır. Zaman, yer kavramından daha belirsiz, daha durağandır. Batı erkeği, kadın güzelliğini, idealleştirdiği bir çocuklukta dondurmak için imgeleri ve sahne ışıklarını kullanıyor ve kadınları, yaşlanmayı – yılların olağan ilerleyişini – utanılacak bir değer kaybı olarak görmek zorunda bırakıyor. Batı'nın bu zamanla sınırlı örtüsü, Ayetullahcılarının dayattığı yerle sınırlı örtüden çok daha çılgınca bir şey. Batı haremının içindeki şiddet, Doğu hareminden daha belirsizdir; çünkü Batı'da yaşlılık doğrudan saldırıya uğramamakta, ancak estetik tercih maskesi altında gizlenmektedir. Batı erkeği, ışıkları erginleşmemiş kadına çevirerek, daha yaşlı ve olgun kadının üzerini örtüyor, onu çirkinlik örtüleriyle sarıp sarmalıyor. Bu fikir benim tüylerimi diken diken ediyor; çünkü bu fikir bu görünmez haremi doğrudan kadının cildine damgalıyor” (Mernissi, 2001: 177).

Mernissi, kadının zamana mahkûm edilmesini Batı'nın haremi olarak değerlendirir ve bu yaklaşımı Müslümanların sergilediği tutumdan daha tehlikeli üstelikte daha tehlikeli bulur Mernissi, kadının doğuda mekâna batıda zamana hapsedilmesinin amacının kadınlarda yetersizlik hissini uyandırmak olduğunu söylüyor. “Her iki kültürde de amaç aynı: kadınlara kendilerini rahatsız, yetersiz ve çirkin hissettirmek, Zamanı harcayan Batılı kadınlar yaşla beraber tecrübe kazanıp olgunlaşıyorlar ve modanın kâhinleri tarafından çirkin ilan ediliyorlar, aynen halka açık mekânları kullanan İranlı kadınlar gibi” (Mernissi, 2001: 178).

Mernissi, Batı erkeğinin gücünün kadınlara neyi giyinmeleri ve nasıl görünmeleri gerektiğini dikte etmelerine dayandırıyor. Ardından kadınlar bunu nasıl kabul ediyorlar sorusunu soruyor. Bu sorunun cevabını Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'dan yaptığı alıntı ile vermeye çalışıyor. “Sembolik şiddet doğrudan vücuda,

büyüymüşçesine, hiçbir belirgin fiziksel zorlama olmaksızın kazınan bir güç şeklidir. Ancak bu büyüün işleminin tek nedeni, vücudun en derin katmanlarına kazınan yasaları harekete geçirmesidir (Bourdieu, 1998: 44).

Mernissi, sembolik şiddet kavramından yola çıkarak kadınların itaat yaklaşımlarını kadınların sembolik şiddetin büyüü itaat özelliğine kapıldıklarını söyler. Ona göre kadınlar sadece diyet yaparak ya da genç görünmeye çalışarak erkeklere itaat edip kendi hayatlarını zorlaştırmazlar. Kadınlar aynı zamanda kendilerinden yaşlı ve uzun boylu erkeklerle evlenmeyi tercih ederek de hayatlarını zorlaştırırlar.

Mernissi, kadının 42 bedene hapsedilme geleneğinin kendi toplumunda bilinmemesinden mutluluk duyduğunu dile getiriyor ve moda algılayışına yönelik eleştirisini su şekilde bitiriyor. Muhafazakâr, erkek seçkinlerin bunu bilmeyişine öyle seviniyorum ki. Kökten dincilerin kadınları örtünmekten başka, bir de kırk iki bedene girmeye zorladıklarını bir düşünsenize! Size uygun bulamıyorsunuz diye, nasıl inandırıcı, politik bir gösteri düzenleyip sokaklarda insan haklarımız ihlal ediliyor diye bağırabilirsiniz ki? (Mernissi, 2001: 182).

Kadın başkalarını kendisini görmek istediği forma girmek için sürekli çaba harcamak zorunda kalır. Kendini geliştirmeye harcayacağı enerjiyi başkalarının istediği görünmek için harcar. Bunu başarmak için yaptığı rejim gıda kısıtlaması biyolojik ve psikolojik olarak olumsuz yönde etkiler. Bu kadına erkeklerin bir dayatmasıdır ve kadının düşünmesini engelleyen bir durumdur. Kadını erke egemenliği tarafından algılanan bir obje haline getirir. Sonuçta varlığı onu seyreden gözüne bağlı olan, hareketsiz bir obje konumuna mahkûm edilmek, çağımız eğitilmiş, Batılı kadının bir harem kölesine çeviriyor.

Mernissi'nin dediği gibi kadının 42 bedene mahkûm edilmesi gerçekten kişisel hakların ihlalidir. Ancak burada belirtilmesi gereken nokta en azından ülkemiz açısından ele alındığından kadının 42 bedene mahkûm edilmesi sadece Batılı ve batılı yaşam tarzını benimsemiş Türk kadının değil artık ülkemiz muhafazakâr erkek seçkinlerin dolayısıyla muhafazakâr kadının gündemine uzun zamandır girmiş görünüyor.

### **3.4.7. Doğum Kontrolü**

Mernissi, Müslüman toplumlarının sorunlarına değinirken söz konusu ülkelerde yaşanan aşırı nüfus artışı ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan işsizlik ve göç sorununa değinir. Bu sorunun çözümlenmesinde politikacıların takip ettiği metodun kadınları etkin bir şekilde doğun kontrolüne yönlendirmek olduğunu belirtir. Mernissi bu yaklaşımın atında sorunların sorumlusu olarak kadınları görmek olarak belirtir. “Kadınlar bir kez daha tüm sorunların kaynağıdır” bu noktada üçüncü dünya ülkelerinin ekonomik sorunların önüne geçmek için hızlı nüfus artışını engellemek için sorumluluğu niçin sadece kadına yüklediğini sorgular ve çocuk yapmak için iki kişiye gerek olduğunu hatırlatır (Mernissi, 2003: 78).

Arap devletleri, kamuoyunu nüfus patlaması konusunda harekete geçirmeye ve bu patlamanın nedenlerini araştırmaya (ki bu araştırma temeldeki nedenin kadınların cahiliye, bunu sonucu olan ekonomik marjinalleşmesinin olduğunu görecekti) çalışmak yerine, uluslar araştırmalarının, kadınların eğitiminin doğum oranını frenlemenin yollarından biri olduğunu göstermesi gerçeğine rağmen, örtünmeyi teşvikle meşguldüler (Mernissi, 2003: 12). Demografik baskıya ve şimdi Akdeniz havzasında ciddi bir sorun haline gelmiş bulunan göçe bulunacak çözüm, gerçekte kadınlı ilgilidir. Ancak çözüm kadınları hap almaya zorlamak değil, onlara kendi ekonomik ve siyasi özerkliklerinin inşasına katılmaları için şans vermektir (Mernissi, 2003: 12-15). Mernissi, bunu sağlanması için kadınların eğitilmesinin önemine vurgu yapar. Eğitilmiş kadın ile doğum oranı arasındaki olumlu ilişkiyi ortaya koyar. Mernissi bu yaklaşımını Fas örneğiyle ortaya koysa da diğer Müslüman ülkelerdeki durum Fas’takinden farklılık arzetmez (Mernissi, 2003: 92-94).

Mernissi, doğum kontrolü ve eğitim noktasında kadınlara söz hakkı verilmesini savunurken feministlerle paralel bir düşünce sergilemiş olmakla beraber bu sorunu sadece kadın hakları ve kadın sorunları açısında ele almayıp olaya toplumsal bir boyut katarak feminist düşüncenin tezini bu noktada ileri götürmektedir.

Mernissi, özellikle Arap politikacıların görmeyi istedikleri kadın tipine vurgu yapar ve bunun karşısına şu sloganı geliştirir. Beyninin içine güçlü bir kadın koy! Mernissi, siyasilere itaatkâr kadın arzusu değişmedikçe kadınlar için pek bir şeyin değişmeyeceğini savunur. Ve ekler Ne Müslümanlar ne de sapkın Kapitalist ülkeler, bağımsız kendine güvenen kadınlara karşı en ufak bir istek ya da ihtiyaç duyuyor (Mernissi, 2003: 17).

### 3.4.8. Bekâret Meselesi ve Ataerkil Yapı

Uzun süre pek çok halk bekâreti dokunulmaz saymış hatta kutsamıştır. Genç kızın bedenini saf tutma, bozulmadan koruma kadınlık ideali yapılmıştır. Mernissi bekâret verilen bu önem ve ataerkil arasında ilişki olduğunu ileri sürer. Ona göre özellikle Akdeniz toplumlarında erkek, doğayı hâkimiyeti altına alarak ya da dağları ve nehirleri fethederek değil, akraba ya da hısımlı olan kadınları kontrol ederek ve yabancı erkeklerle herhangi bir temas kurmalarını yasaklayarak statü elde edebilmektedir. Mernissi bekâret kurumunun amacını şu şekilde açıklar. “Kadınların, biyolojik ritme göre, zevkin ve arzunun ritmine göre çocuk doğurmalarını önlemek. En başta zevke karşı olan ve cinsel ilişkiyi üreme için olmadıkça günahkâr sayan Katolikliğin, bekâreti kutsamasında şaşılacak bir şey yoktur (Mernissi, 2003: 62).

Erkeklerin bekâret önem vermesi kadınları da bu konuda duyarlı hale getirmiştir. Evlilik öncesinde bekâretin bozulması durumunda kadınlar yeni arayışlar içine girmişlerdir. Mernissi bu durumu şu şekilde betimler. Bazı evliliklerde nikâhtan sonra cinsel ilişki ile tamamlandığında, gelinin bekâretinin yapay olduğu bir sır değildir (Mernissi, 2003: 61). Kadınlar erkekleri şoktan kurtarmak için yanlısalarının sürmesini sağlamak için, çok rahatsız edici buldukları gerçekte yüzleşmelerini önlemek için, görünüşü korumanın hala önemli olduğunu fark etmişlerdir (Mernissi, 2003: 62). Çözüm olarak da çoğu zaman bekâretin restorasyonu tercih edilmektedir. Mernissi bu durumu eşler arası hile, iki yüzlülük, aldatma kabul eder ve şu önemli soruları sorar: “Bir kadın hayatını beraber geçireceği, önündeki yıllar boyunca çocuklarını, sevinçlerini, üzüntülerini ve sırlarını paylaşacağı bir erkeğe neden böyle acımasız bir hile yapar. Kendisini seçen erkeğe gerçek ihanet bu değil midir?” Ona göre bu durum yüzyıllar boyunca süren cinsler arası anlayış eksikliğinin ve eşitsizliğin sonucudur. Sonuç ne olursa olsun yapay bakirelik, yalnızca bu operasyonu yaptıran kadın için değil, aynı zamanda onunla cinsel ilişkide bulunan erkek ve artık ebediyen yalan içine gömülmüş bu çift için de onur kırıcıdır (Mernissi, 2003: 63).

Mernissi, suni bekârete başvurulmasını nedenini şu şekilde açıklar: “Cinsel eylem iki cins arasında olsa da bakireliğin yitirilmesi (bekâreti koruma) sorumluluğunu, bencilce yalnızca kadına yükleyen zihniyetin akıl dışılığı, sahte bekâret hilesine başvuran kadının mantıksız ve bencilce hareketini açıklamaya yeterlidir. Çünkü erkekler imkânsız ister: evlilik öncesinde kadınlarla kısa süreli ilişkiler kurmak isterler, ama evlenmeye karar verdiler mi, çılgın gibi, başka hiçbir

erkeğin kirletmediği bir bakire arayışına girerler. Böyle bir erkek, akıllı bir jinekoloğun diktiği ruhsuz zara katlanmak zorundadır. Aslında bu evlilik öncesinde kendisi de başka bir kadını “kirlettiği” için, olayların kendisine geri dönmesinden başka bir şey değildir; bu ekilenin biçildiği adil bir durumdur. Çünkü o da başka erkeklerin kızlarını, kız kardeşlerini ve kuzenlerini, “kirletmiştir” dolayısıyla, kendi ahlâk anlayışına göre, bizzat kendisi erkeklerin namusuna leke sürmüştür (Mernissi, 2003: 64).

Mernissi, bu ahlâki ikiyüzlülüğe son vermek için şu öneriyi sunmaktadır. Erkekler, gerçekten bakireliğe saygı duyuyorlarsa, kendilerine karşı dürüst olmalıdırlar: Evlilik dışında ve evlilik öncesinde cinsel ilişkiye girmekten kaçınmalıdırlar(Mernissi, 2003: 64). Bu durumda, genç erkeklerin evlendiklerinde gerçek bakireyle karşılaşmalarının kuvvetle muhtemel olur (Mernissi, 2003: 65). Bekâret ve cinsel hayata dair gizli kaçak yaşanan iki yüzlülük, sahtekârlık hem ahlâkın hem de dinin isteklerine aykırıdır. Mernissi’ye göre bu sorunu ortadan kaldırmak için “erkeklerin zihniyetinde ve kişiliklerinde kökten değişiklikler, karşı cins ile ilişkilerinin yeniden bütünüyle gözden geçirilmesi ve üzerine yaşamlarını inşa edecekleri sağlam ve tutarlı ilkelerin benimsenmesini gerektirir (Mernissi, 2003: 67).

Mernissi, bekâret algısındaki ikiyüzlülüğü ataerkil erkeğin büyük trajedisi ve sosyal şizofreni (Mernissi, 2003: 65) olarak nitelendirir. Patriyarkal erkeğin büyük trajedisi de buradadır, mantıksız şizofrenik çelişkilerde yatan saygınlığı, başlangıçtan beri düşman yaratığa teslim edilmiştir. Bu düşman, kendisini yalanlar denizine ve iğrenç dalavere bataklığına çeken kadın ve onun gizli sessizliğidir. Misilleme yasası şudur: göze göz diş diş, yalana karşı yalan... Yapay bekâreti bu şekilde tanımlayan Mernissi bu zor konuyla ilgi şu can alıcı soruyu sorar. Bakirelik, yapay ve parayla satın alınabilir bir şey olarak, herhangi bir amaca yönelik olmaksızın bozuk ahlâk bataklığında yüzen bir şey midir (Mernissi, 2003: 67).

Mernissi, erkeğin kadınları dolaylı olarak da erkekleri iki yüzlülüğe iten bekâret konusundaki ısrarcı tutumu Freud’a atıf yaparak erkeğin kadın korkusunun belirtisi olarak nitelendirir. Söz konusu korku, ilk olarak, kadının ezici üstünlüğünden çünkü - yalnızca kadın kandan yaşam meydana getirebilir- ve ikinci olarak, itaat örtüsü altındaki kadının intikam alacağı şüphesinden kaynaklanır (Mernissi,2003:65).

Mernissi’ye göre tüm bu sorunların kaynağı cinsler arasındaki eşitsizliktir. Ona “sadece kadınları tek eşliliğe ve cinsel içgüdünün kontrolüne mahkûm eden geleneksel

Müslüman ailenin ideolojik köklerinde yatıyor. Erkekler ise bu gibi sınırlamaları kabul etmezler. İstedikleri kadar partner edinebilirler. Dört yasal eşin yanı sıra, her erkek, satın alma gücünün yettiği sayıda cariye edinme hakkına sahiptir. Ayrıca eşliliği tek taraflı olarak sona erdirmesi olan talak, yasal cinsel partnerlerini istediği kadar değiştirmesine izin vermektedir. Eşitsizliğin olduğu her yerde sahtekârlık, hile, ikiyüzlülük ve farkında olunsa da olunmasa da bir intikam isteği vardır. Cinslerden birine, birden fazla partnerle birlikte olma hakkı tanıyan, diğerine tanımayan toplumlarda, az çok sessiz bir mücadele dinamiğinin belireceği, bu dinamiğin kendini az çok saldırgan davranış biçimleriyle göstereceği aşikârdır. Büyü pratiği bunlardan biridir (Mernissi, 2003: 69). Mernissi'nin de aktardığı gibi kadınların tıbbi bekâretle erkekleri kandırma metodu yeni olsa da kadınların erkekleri çeşitli hilelerle kandırma deneyimi yeni değildir. Tıbbi bekâret sözde bakirelerin iç çamaşırlarına tavuk kanı bulaştırması yönteminin yalnızca modern versiyonudur. Yaşlı kadınların kuşaktan kuşağa aktardıkları Eşlerin sevgisini kazanmak için yapılan büyüler günümüzde suni/tıbbi bekâret erkekleri aldatmanın başka metotları, sahte hamilelikler, sahte doğumlar söz konusu saldırgan davranışların değişik yansımalarıdır. Kadın, kendi ihtiyaçlarını tatmin ile toplum tarafından dayatılan bir dizi çelişkili talebe uymak zorunluluğu arasında kaldığı her seferde, eşitsizlik yüzünden hileye başvurur (Mernissi, 2003: 69).

Suni bekâretin ideolojik olarak yeni olmadığını sosyolojik açıdan yeni olduğunu belirten Mernissi neden artık daha çok sahte bakire var sorusunu sorar. Söz konusu artışın birden çok nedeni vardır. Her şeyden önce sosyal değişimler yaşanmış ve mekân yeniden düzenlenmiştir. Önceden Müslüman ülkelerde kadınlar şimdiye oranla eskiden ev dışında daha az hareket özgürlüğüne sahiptiler ve bu peçe vb örtülerle oluyordu. Ancak kadınlar son zamanda eğitim haklarında ve sosyal yaşama katılmalarında ciddi değişiklikler olmuştur. Hukukta ve ekonomik yapıda değişiklikler yaşanmıştır. Kadınların eğitim durumlarında yaşanan iyileşme onlara ev dışında hareket etme imkânı ve ekonomik özgürlük sağladı. Ayrıca ataerkil yapının evi geçindirme görevi erkeğe aittir anlayışı kaybolmaya başladı özellikle feminist eğilimlerin de artması ile kadınların cinselliğe bakışı değişmiştir. Çekirdek aileye geçiş erkeğin evdeki otoritesinin de yıkılması da söz konusu artışta etkili olmuştur. Mernissi bu noktada önemli bir etkenin ergen yaşlardaki kızların peşinden koşulmasının olduğunu ileri sürer. Kızların genç yaşta memur olarak görev almaları, ailelerinden

uzakta yaşamaya başlamalarına sebep olmuştur. Bu uzak kalış nedeniyle kendilerini güvensiz bir ortamda hissetmişlerdir. Bunun sonucu iş çevresinden insanlarla akrabalık ilişkilerinden farklı ilişkiler kurmaya başlamışlardır. Kadınların kendi kaderlerini çizmesi cinsler arası ilişkileri tamamen değiştirmiştir. Mernissi bu noktada erkeklerin ailesinden uzakta güvensizlik yaşayan genç kadınları erkeklerin rahat bırakmadığını belirtir. Bu konudaki bir başka etken özellikle düşük gelirli ailelerde kadınların sınıf atlamak için yaşlı erkeklerle berberlik yaşamaları da etkilidir. Bu ve benzeri birçok neden sıralanabilir. Ancak nedenler ne olursa olsun en kötüsü tüm bunlardan kadınların sorumlu tutulmasıdır. Mernissi'ye göre erkeklerin bu tutumları devam ettikçe kadınlar söz konusu büyük aldatmadan erkekler de aldatılmadan kurtulamayacaktır (Mernissi, 2003: 70-74).

### **3.4.9. Harem ve Kadın**

Mernissi'nin, harem konusunda görüşlerinin oluşmasında birçok konuda olduğu gibi büyük annesinin etkisinin olduğunu görüyoruz. O bu durumu şöyle ifade eder. “Yasemin'e göre harem, kendisinin deyimiyle “Allah'ın bu güzel ve çözülmesi güç gezegenini dolaşarak keşfetme hakkı” başta olmak üzere , bütün haklarının kısıtlandığı zalimce bir kurumdu.

Ancak bana göre “harem” sözcüğü, yalnızca ailevi bir kurum demek değildi, bende hoş hiçbir çağrışım da uyandırmıyordu bu sözcük. Sonuçta “harem” sözcüğünün kökü olan Arap sözcüğü haraminin esas anlamı günah, yani ilahi kanun ile zevkin birbiriyle çatıştığı tehlikeli bir sınırdır. Yakın anlamlı bir sözcük olan haram ise, din kurallarınca yasaklanan şeylerle ilgilidir. Haram, dini yasalarca yasaklanan bir şeyken, bunun zıddı olan helal ise izin verilen şeydir. Ama şu kesin ki; Arap sözcüğü “harem”, sınırı geçip Batıya ulaştığında, daha farklı bir anlam kazanmıştı (Mernissi, 2001: 10).

Batılıların haremi, erkeklerin gerçek bir mucizeden istifade ettikleri, çalgınca bir şölen olmalıydı tastamam, köleleştirdikleri kadınlardan karşı konulmadan ve hiçbir sorunla karşılaşmadan cinsel haz alıyorlardı. Müslüman haremelerinde ise, erkekler, köleleştirdikleri kadınlarının kendileriyle kıyasıya mücadele ederek zevk umutlarını boşa çıkarmalarını beklerler. Benim haremim halifeler, sultanlar ve zengin tüccarlar tarafından yaptırılmış, tarihsel gerçekliğe dayanan yüksek duvarlı saraylarken, onların sanatçıları tarafından yaratılmış görsel imgelerdi. Onların haremelerinde kadınları odalığa dönüştüren Ingres, Matisse, Delacroix ve Picasso gibi ünlü ressamlar

ve efendilerine hizmet etmekten memnun dansözler olarak gösteriliyordu (Mernissi, 2001: 11).

Mernissi, Batı'da Müslüman dünyasındaki harem algısının tiyatro, bale sahnelerinde ve ressamların eserlerinde vurguladıkları cinsellik çağrışımlarının ağırlıklı olduğu hayali vurgular konusunda iki Batılı arkadaşıyla çok yönlü araştırma, gözlem ve tartışmalar yaptığını Haremden Kaçan Şehrazat" kitabında belirtmektedir. Mernissi Alman arkadaşı Hans D. ile Harem konusunda yaptığı konuşmalardan sonra Berlin'de gittikleri Batı'nın Şehrazat Balesi'nde Şehrazat'ın dans ederek bedenini ortaya çıkaran yönüne vurgu yapıldığını açıklamaktadır. Gerçekte Doğu'nun Şehrazat'ı ise, bir kadının sahip olduğu en güçlü silah olarak beynini kullanarak düşünce gücüyle ve özenli seçtiği kelimelerle kocasının onu öldürme düşüncesinden caydırmayı başarmaktadır. Doğu'nun Şehrazatı'nın beyni ön plandadır; bu da onun cinsel cazibesinin özüdür. Bu öykülerin orijinal şeklinde, Şehrazat'ın kişiliğinin üzerinde pek fazla durulmaz, tekrar tekrar vurgulanan şey, onun bilgisidir. Tek dansı, gecenin geç vakitlerinde, "samar" olarak bilinen bir tarzda sözcüklerle oynamaktır. Samar, geceleyin karanlıkta sevgililerin alçak sesle konuşarak inanılmaz duygularla birlikteliğini anlatır, özellikle ayın olduğu gecelerde mükemmelliğe ulaşır. Mernissi'ye göre Doğu'nun Şehrazat'ı gelip geçici ama yine de çok derin olan samar umudu olmadan bir hiç olurdu. Sessiz gecede onun konuşmaya olan çağrısının büyüü öyle güçlüdür ki, bedenini görmezsiniz bile. Şehrazat'ın muhteşem zekasının sonu Batı sınırına geldiğinde yok olur (Mernissi, 2001: 31). Mernissi, cinselliğe yaklaşım yönüyle kadının ve erkeğin beklenti ve ihtiyaçlarını bu zeminde tartışmaya açmaktadır.

Mernissi, Şehrazat üzerinden bu tartışmaya yöneldiğinde, kadının ve erkeğin her iki dünyada özel hayatlarında var olan gizemli konular üzerinde de düşüncelerini ifade eder: "Bu aklıma gelince, çekici kadınların beyin gücünden yoksun olduğu bir kültürde orgazmın tam anlamı ne olabilir ki, diye düşündüm. Kadının beyni yoksa, Batılılar orgazm için hangi sözcükleri kullanıyor olabilir? İlişki, sözlük anlamıyla, iki birey arasındaki iletişimdir; zaten Arapça'da da ilişki için kullanılan bir sözcük olan "kiyasa"nın tam karşılığı da "anlaşmak"tır. Cinsel ilişkide üzerinde anlaşılması gereken ise, beklenti ve ihtiyaçların uyumudur ki, bu da ancak iki taraf beyinlerini kullandığında gerçekleşebilir. Şehrazat hayatta kaldı, çünkü kocası cinsel ilişkiden zevki değil, acıyı anlıyordu. Onun bu anlayışını değiştirmek için, beynine işlemek

zorundaydı. Eğer o adamın önünde dans etseydi, adam ondan öncekilere yaptığı gibi onu da öldürdü ” (Mernissi, 2001: 32).

Binbir Gece Romanları'nın Arapçasında, Hükümdar Şehriyar, karısının, erkek kölesinin tarafını tutup onunla cinsel ilişkiye girerek yarattığı hiyerarşiyi yıkmaya karşı duyduğu arzu nedeniyle öfkeli. Kadının kocasına ihaneti, haremin yapısının ayrılmaz bir parçasıdır. Erkeklerin kadınlara hakim olmak için inşa ettiği hiyerarşiler ve sınırların geçirgen ve zayıf olduğu vurgulanır, erkekler kolaylıkla kadınlar gibi giyinerek fark edilmeden içeri girebilirler (Mernissi, 2001: 36).

Şehriyar güvenilmez karısıyla köle Mesud'u öldürmekle kalmamış, daha sonra evlendiği her gece yüzlerce masum bakirenin başını uçurmuştur. Şehrazat'ın İslam dünyasında politik bir kahraman, bir kurtarıcı gibi görülmesinin nedeni de budur. Şehrazat, Şehriyar'la evlenerek onu bilgi birikimi, konuşma üslubu ve aklıyla büyüleyerek bu korkunç planlarından vazgeçirebilmeye muvaffak olmuştur.

Bütün güçsüzlüğüne rağmen, Şehrazat güç dengelerini değiştirerek zirveye ulaşmak için karmaşık bir durumu doğru yorumlamayı başarır. İşte bu yüzden, bugün kendini politikada bütünüyle çaresiz hisseden birçok kadın, Şehrazat'a hayranlık duymaktadır. Şehrazat, en güçlü karar mercii olan Hükümdarın fikrini yavaş yavaş değiştirerek yalnızca kendini kurtarmakla kalmaz; aynı zamanda koskoca bir krallığı da kurtarır. İngiliz yazar A. S. Byatt, öykünün, ilkin Şehrazat'la kocası arasındaki o büyük eşitsizlikten dolayı "kadınlara karşı bir öykü gibi görünmesine" rağmen, kadının sonunda iradeyi tamamıyla ele aldığı vurgulamakta haklıdır. Hükümdar, en sonunda hem şafak vakti gelinlerin kafasını uçurmaya yönelik dehşetli planından vazgeçer, hem de -Şehrazat'ın; incelikle inançları, dürtüleri ve ruhuna nüfuz etmesi sayesinde- ilk altı aydan sonra-kadınlara öfke duymakta tamamıyla haksız olduğunu fark eder (Mernissi, 2001: 39).

Şehrazat, kadınlara en önemli silahlarının aklını kullanmak, bilgiyi arttırmak olduğunu öğretir. Bunu yaparken de onların erkeklere, kadınlara karşı duydukları basit türdeşliğe dayalı ihtiyaçtan kurtulmaları konusunda yardımcı olmalarını önerir. En azından bir diyalogun başlaması için farklı olanla yüzleşmeye, sınırların kabul edilip, saygı gösterilmesine ihtiyaç vardır (Mernissi, 2001: 42).

Mısırlı Taha Hüseyin'e göre, erkeklerin niyet ve eylemlerindeki şiddet, eğer bir kadın sevgisiyle yok edilirse, yerini barış ve huzur alacaktır. Uygarlık, ancak erkekler,

onlara en yakın olanlarla, kendileriyle yataklarını paylaşan kadınlarla içten bir diyalog kurmayı öğrendiklerinde gelişecektir (Mernissi, 2001: 40).



#### 4. SONUÇ

Mernissi, Hz. Peygamber'i kadınları dinleyen ve şikâyetlerine kulak veren bir önder olarak, kendi eşleriyle ilişkilerinde örnek yönleriyle dikkate almaktadır. Hz. Peygamber'in kadınları muhatap aldığı birçok sembolik örneklerden yararlanarak, zayıf hadis kültürüyle yaygınlaştırılan kadınları aşağılayan rivayetlerin Müslüman dünyadaki ataerkil yaklaşımların nedeni olduğunu vurgular. Bu çerçevede İslam'da kadın sorunlarına bu tür rivayetleri ilmi delillerle eleştirerek yaklaşmaktadır.

Mernissi, Buhari'de yer alan hadislerin birçoğunda kendisini oldukça kötü hissettiğini belirtir. Kadınların yönetici mevkiinde bulunmaması konusundaki hadis üzerine eleştirilerini, Hz. Ayşe'den gelen rivayetlere dayanarak izah etmektedir. Ayrıca; "Köpek, eşek ve kadın, müminin önünden geçerse ibadeti/ namazı bozar." Hadisinin kendisini şok edecek kadar etkilediğinden de bahseder. Kadınların konumunu aşağılayan böyle bir hadisi peygamber niçin söylemiş olabilir, düşüncesindedir.

Mernissi, İslam dünyasında kadının itaatsizliğinden çok korkulduğunu, bunun sebebinin de bir grup psikolojisi olarak İslam'a karşı en tehlikeli olan şeylerden 'bireysellik' olduğunu düşünmektedir. Batı'dan ithal edilmiş olarak kınanan ve reddedilen fikirlerin karşısındaki korkunun asıl kaynağının bir kadından korkmak değil, bireysellik korkusu olarak ifade etmektedir.

Mernissi'ye göre kadınlar, statükoya meydan okuduklarında, yalnızca patriarkal gücü (kocalarıyla ilişkilerini) tehdit etmekle kalmazlar aynı zamanda, tüm sistemin varlığını (daha özelde Tanrı'nın itaat isteğini) da tehlikeye sokarlar ve bu düzeni zayıflatan, toplumsal örgüt bağlarını koparan, hiyerarşinin piramitsel yapısını bozan davranışlar olarak düşünüldüğünden bu durum gerçekleşmeden önce önlem alınması zaruri olan bir pozisyon olarak değerlendirilmektedir.

Mernissi; kadınların medeni haklarının önündeki engelleri, çeşitli nedenlerle birlikte açıklamakta, İslam dünyasında kadın sorununun çözümlenmesi için değerlendirmeler yapmaktadır.

Mernissi, bir erkeğin saygınlığını, doğayı dize getirerek ya da dağları nehirleri fethederek değil de kendisi ile kan ya da evlilik bağı ile bağlanmış kadınların hareketlerini kontrol ederek ve bu kadınlara yabancı erkekler konusunda yasaklar koymasıyla koruduğunu düşünmektedir. Böylelikle Mernissi, kadınların yalnızca

sessiz hakem rolü oynadıklarını ve erkekler arasında mesele haline gelen bekâretin, kendine güvenden yoksun olan toplumun erkekleri tarafından takıntının dışı vurumu olduğunu açıklar.

Mernissi Batının güzellik imgesinin bazı İslâm ülkelerinde kadına yapılan baskının bir başka versiyonu olduğunu ve en az onun kadar aşağılayıcı olduğunu vurgulayarak, bu durumu Batı'nın haremî olarak değerlendirir. Mernissi, kadının doğuda mekâna, Batıda zamana hapsedilmesinin amacının kadınlarda yetersizlik hissini uyandırmak olduğunu söylemektedir.

Mernissi, Binbir Gece Hikayeleri üzerinden, kadının ve erkeğin özel hayatlarında var anlaşmazlıkların çözümüne ilişkin ilginç tahliller yapar. Şehrazat'ın, kadınlara en önemli silahlarının akıllarını kullanmaları ve bilgi seviyelerini arttırmaları gerekliliğini öğretmeye çalıştığından bahseder. Bunun sonucunda erkekler, kadınlara karşı duydukları basit türdeşliğe dayalı ihtiyaçtan kurtulmaları konusunda diyalog ve yüzleşmeye davet edilmektedir. Böylece kadınlar ve erkekler arasında karşılıklı sınırların kabul edilip, birbirlerine saygı gösterilmesinin önemi vurgulanır.

## KAYNAKLAR

- Ana Britannica (C 8). (2004). "Feminizm", Ankara:Ana Y.
- Badran, M. ve A. Zahra Ali (ed.) (2017). İslami feminizm Nedir?, İslami Feminizmler. İstanbul: İletişim yayınları.
- Badran, M. (2005). Between Secular and Islamic Feminism/s, Reflections on the Middle East and Beyond, Journal of Middle East Women's Studies, Vol.1, No.1.
- Barlas, A. (2008). "Engaging Islamic Feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative", İslamic Feminism: Current Perspectives. Kynsilehto, A. (Ed.). Tampere: Juvenes Print University of Tampere.
- Bensadon, N. (Tarihsiz). Ç: Ş. Tekeli, İstanbul: İletişim Y.
- Berktaş, F. (2003). *Tarihin Cinsiyeti, İstanbul*. İstanbul: Metis Y.
- Bora, A. (2010). Hatırlananlar ve Unutulanlar: İslâm Coğrafyasında Modernleşme ve Kadın Hareketleri. Bilig 53.
- Bora, A. ve A. Günel, (2002). 90'larda Türkiye'de Feminizm. İstanbul: İletişim Y.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed bin İsmail el-Buhari (1868) *Kitabu'l-Camii's-Sahih Leiden*. Hollanda.
- Chanter, T. (2019). *Toplumsal Cinsiyet*. Ç: M. Erguvan, Ankara: Fol K.
- Çaha, Ö. (2010). *Sivil Kadın*. Ankara: Savaş Y.
- Çakır, S. (1996). *Osmanlı Kadın Hareketi*. İstanbul: Metis Y.
- De Beauvoir, S. (1986). *Kadın Bağımsızlığa Doğru*. Ç: B. Onaran, İstanbul: Payel Y.
- Demir, Z. (1997). *Modern ve Post Modern Feminizm*. İstanbul: İz Y.
- Dilipak, A. (1990). *Bir Başka Açıdan Kadın*. İstanbul: Risale Y.
- Dilli, Ş. ve Garcia, L. (2019). "Avrupa'da Göç, Yoksulluk, Dışlanma ve İslami Feminizm", Turkish Studies, Vol:14/3.
- Dilli, Ş. ve Gürkan, S. (2020). "Fransa'da Müslüman Kadınlar ve Feminist Hareketler", Göç ve Din Üzerine, Çoştur, Y. (Ed.). London: Transnational Press.
- Donovan, J. (2001). *Feminist Teori*. Ç: A. Bora; M. Ağduk Evren; F. Sayılan, İstanbul: İletişim Y.
- Dökmen, Z. (2010). *Toplumsal Cinsiyet, Sosyal Psikolojik Açıklamalar*, İstanbul: Remzi K.
- Ecer, S. (1984). Yakın Geçmişte Feminist Hareketler. Yeni Olgu, (Nisan 1984)
- Eflatun (1980). *Devlet*, Ç: S. Eyüpoğlu; M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Emin, M. (1995). *Feminizm Nedir?* İstanbul: Türdav Basım.
- Engels, F. (1997). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. Ankara: Sol Y.

- Göle, N. (2000). *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*. İstanbul: Metis Y.
- Göle, N. (2000). *Melez Desenler*. İstanbul: Metis Y.
- Güç, A. (2008). İslâmcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17/2.
- Güç, A. (2019). İslâmcı Feminist Kim? Kavramların Gölgesinde Bir Kadın Söylemi. Milet ve Nihal Dergisi 16/2.
- Gürkan, S. ve Barut Y. (2021). Feminizmden Esinlenen İslami Bir Oluşum: Sisters in Islam (SIS). Ondokuz Mayıs Üniversitesi Kadın ve Aile Araştırmaları Dergisi (OKAD), 1/1.
- Haddavi, H. (1990). *Arap Gecelerine Giriş, Ed: Muhsin Mehdi*. NevYork.
- Hamit, H. (2001). *İslam'da Feminizm*. İstanbul: Okumuş Adam Y.
- Hançerlioğlu, O. (1993). *Felsefe Ansiklopedisi (Kavramlar ve Akımlar)*. C. 2, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hartman, H. (1981). *Unhappy Marriage of Marxism and Feminism. Women and Revolution*, Ed. L. Sargent, Boston: South End Press.
- Işık, E. (1998). *Beden ve Toplum Kuramı*. Ankara: Bağlam Y.
- İbn Haldun (1998). *Mukaddime*, C. 1, Ç: Zakir Kadiri Ugan, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- İlkaracan, P. (2003). *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik*. İstanbul: İletişim Y.
- İmançer, D. k(2002). "Feminizm ve Yeni Yönelimler." Doğu Batı Dergisi, S:19. İstanbul 1992.
- Kandiyoti, D. ve (Ş. Tekeli (drl.) (1995). *Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. İstanbul: İletişim Y.
- Kandiyoti, D. (1997). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*. Ç: Aksu Bora, İstanbul: Metis Y.
- Kandiyoti, D. (2013). *Kadın, İslâm ve Devlet: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, Ç: A. Bora, Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar, Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler, İstanbul: Metis Y.
- Kızılkaya, H. (2004). *Anasoyluluktan Günümüze Kadın*. İzmir: İlya Y.
- Korkmaz, A. (2017). "Kur'an'a Feminist Yaklaşımlar", Journal of Strategic Research in Social Science, Vol:3/2.
- Mackinnon, C.A. (2003). *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*, Ç: T. Yöney; S. Yücesoy, İstanbul: Metis Y.
- Marshall, G. (1998). *Sosyoloji Sözlüğü*. Ç: Osman Akıhay; Derya Kömürcü, Ankara: Bilim Ve Sanat Y.
- Mernissi, F. (1987) *Le harem Politique*. Abidin Miche, Paris.
- Mernissi, F. (1991). *The Veil And The Male Elite: A Feminist Interpretation Of Women's Rights In Islam*. Boston: Addison-Wesley
- Mernissi, F. (1993). *The Forgotten Queens Of Islam, Minnesota*. Univ Of Minnesota Press.

- Mernissi, F. (1994). *The Harem Within: Tales of a Moroccan Girlhood*. London:Transworld Publishers Ltd.
- Mernissi, F. (1997). *Dreams of Trespass*. Addison-Wesley Puplicing Company.
- Mernissi, F. (2001). *Haremde Kaçan Şehrazat*. Ç: Z. Savan, İstanbul: Alfa Basım Y.
- Mernissi, F. (2002). *Women and Islam: An Historical And Theological Enguiry*, Kanigiri: South Asia Books.
- Mernissi, F. (2003). *Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza*, Ç: A. Katranc,Ankara: Epos Y.
- Mernissi, F. (2003). “İslam’da Aktif Kadın Cinselliği Anlayışı”, Müslüman Toplumlarında Kadın Ve Cinsellik”, Drl: Pınar İlkaracan, Ç: E. Salman, İstanbul:İletişim Y.
- Michel, A. (1993). *Feminizm*. Ç: Ş. Tekeli, İstanbul:İletişim Y.
- Mill, J. S. (1987). *Kadınların Köleleştirilişi*. Ç: Ş. Tekeli, İstanbul:Afa Y.
- Muhsin, A. V. (2000). *Kur’an ve Kadın*. Ç: N. Şişman,İstanbul:İz Y.
- Onaran. A. Şerif. (1992). *Bin bir Gece Masalları*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Özsoy, Ö ve İ. Güler. (1996). *Konularına Göre Kur’an*. Ankara:Fecr Y.
- Ramazanoğlu, Y. (2000). *Kadının Tarihi Dönüşümü*. İstanbul:Pınar Y.
- Reed, E. (1994). *Kadının Evrimi (Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye)*. Ç: Ş. Yeğın, İstanbul: Payel Y.
- Sabbah, F. A. (1995). *İslam’ın Bilinçaltında Kadın*. Ç: A. Sönmezay, İstanbul: Ayrıntı Y.
- Saraçgil, A. (2005). *Bukalemun Erkek*. Ç: S. Aktaş, İstanbul: İletişim Y.
- Sevim, J. (2000). *Tanrının Sesi Kadın*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Şişman, N. (2003). *Emanetten Mülke Kadın Bedenin İnşası*. İstanbul: İz Y.
- Tekeli,Ş. (1995). *Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. İstanbul:İletişim Y.
- Tekeli, Ş. (2017). *Feminizmi Düşünmek*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Y.
- Tohidi, N. (2004).“İslâmi Feminizm Tehlikeler ve Ümit Vaad Eden Unsurları”, Ç:İ.Toker, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 45/2.
- Tuksal, H. Ş. (2000). *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Kitabiyat.
- Türköne, M. (1995). *Eski Türk Toplumunda Cinsiyet Kültürü*, Ankara: Ark Y.
- Türkçe Sözlük (1988). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi.
- Vogel, L. (2003). *Marksist Teoride Kadın*. Ç: M. Öngören, İstanbul:Pencere Y.
- Walby, S. (1990). *Theorizing Patriarchy*. Oxford.

Webster's Dictionary (1986). New York.

Zahra, A. (2017). *İslâmî Feminizmler*; Ç:Ö. Elitez İstanbul: İletişim Y.



## ÖZ GEÇMİŞ

Sebile Kartal, Ünye İmam Hatip Lisesi'ni bitirdikten sonra Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden, 30.06.2000 tarihinde mezun oldu. 2000 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans programına girdi. Halen Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde öğretmen olarak görevine devam etmektedir (06.09.2023).

### İletişim Bilgileri

ORCID ID : 0009-0004-2675-887X

### Yayınlar:

1. Kartal, S., Perşembe, E. (2023). "Doğal Afetlerde Kriz Yönetimi ve Din", Ed: İhsan Çapcıoğlu; Fatma ÇAPCIOĞLU, Rüveyda ÇINAR, Nobel Yayınevi, Ankara.