

Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Bağlamında Türkiye’de İslami Feminizm ve Havle Kadın Derneği

Batuhan Parmaksız¹ & Bengü Öztan²

Özet³

Feminizm temel olarak cinsiyetler arası eşitsizliğe odaklanan, bu eşitsizliğin nedenlerini sorgulayan ve toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesini merkezine alan bir ideolojidir. Bununla birlikte Batılı ve/ya ana akım feminist hareketlerin evrensel kadın kimliğine vurgu yapması özcu bir yaklaşımın doğmasına ve bu kimliğe uymayan farklı inanç ve kimliklerdeki kadınlara özgü sorunların göz ardı edilmesine yol açmıştır. Bunun sonucunda toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk, din, cinsellik vb. konular üzerinden kadınların sorun alanları çeşitlenmiş; bu çeşitlilik feminist söylemlere yansımıştır. Müslüman kadınların eşitlik taleplerini hem İslami hem de feminist bir terminolojiden yararlanarak dile getirmesi ve Batılı feminist söylemleri eleştirmesi İslami feminizm olgusunu tartışmaya açmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslami Feminizm, Müslüman Feminist, Toplumsal Cinsiyet, Müslüman Kadın Hareketi

Abstract

Feminism is an ideology that mainly focuses on gender inequality, questions the reasons for this inequality and places the gender equality struggle at its center. However, the emphasis of the Western and/or mainstream feminist movements on the universal female identity has led to the emergence of an essentialist approach and ignoring the problems peculiar to women of different beliefs and identities that do not fit this identity. As a result, women’s problem areas have been diversified over issues such as gender, class, race, religion, sexuality, etc.; reflected in feminist discourses. The fact that Muslim women expressed their demands for equality using both an Islamic and feminist terminology and criticized Western feminist discourses opened the phenomenon of Islamic feminism to discussion.

Keywords: Islamic Feminism, Muslim Feminist, Gender, Muslim Women’s Movements

¹ Arş. Gör., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, batuhan.parmaksiz@asbu.edu.tr, ORC ID: 0000-0002-0755-5127.

² Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Siyaset Bilimi ABD, bengü.oztan@gmail.com, ORC ID: 0000-0002-3008-6832.

³ Makaleye yaptıkları yorum ve katkılardan dolayı Dr. Öğr. Üyesi Seval Yaman’a teşekkürlerimizi sunarız.

Giriş

Feminizm, eşitlik, özgürlük ve hak arayışında ayrımcılıktan ve dışlayıcılıktan uzak; çeşitliliğin ve farkındalığın dikkate alındığı bir kolektif bilinç oluşturulmasını hedefleyen ve aynı zamanda cinsiyetçiliği ve cinsiyetçi baskıyı sona erdirmeye çalışan bir hareket olarak ifade edilmektedir (Hooks, 2000). Feminist hareketin tarihine bakıldığında bir yandan evrensel bir kadın kimliği mücadelesi verilirken diğer yandan farklı toplum ve kültürlerle özgü farklılıkların göz ardı edildiği ya da özcü bir yaklaşım sergilenerek *evrensel kadın kimliğine* uymayan başka ötekiler oluşturulduğu görülmektedir. Oluşturulan yeni ötekilerin kendi varoluş mücadelelerini başlatması, feminizmi çeşitlendirmenin yanı sıra teorik tartışmaların yoğunlaşmasını da beraberinde getirmiş; feminizmin kendi içinde kavramsal tartışmaları doğurmuştur.

İslami feminizm de bu noktada karşımıza çıkan ve oksimoron olarak de ele alınan bir kavramdır. İslami feminizmin temel mücadelesinin, bireysel ve toplumsal yaşamda önemli bir yeri olan İslam’a dayandırılarak tarihsel süreç içerisinde oluşmuş ataerkil yapıyı yıkmak, onun yerine İslam’ın özünde yer aldığı iddia edilen cinsiyetsiz ve anti-cinsiyetçi yapıyı ortaya çıkarmak olduğu söylenebilir. Elbette buna ek olarak Müslüman kadınların yaşadıkları toplumların kültür ve gelenekleri dolayısıyla farklı sorunlara maruz kaldığını da belirtmek gerekmektedir.

Türkiye’de Müslüman kadın hareketinin⁴ feminist düşünce ve söylemle arasındaki ilişkiyi belirleyen hem olumlu hem olumsuz etmenler olmakla birlikte toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda Müslüman kadın hareketine önemli bir kaynak sağladığı söylenebilir. Müslüman kimliğiyle, önce temel bir insan hakları talebi olarak kamusal alanda var olma mücadelesi veren kadınlar, daha sonra hem ana akım feminist hareketi özcü ve üstenci yaklaşımları dolayısıyla eleştirmiş hem de muhafazakâr camianın ataerkil İslami anlayışına karşı Kur’an’ın cinsiyetsiz/anti-cinsiyetçi yorumunu ortaya koymaya çalışmıştır. İslami feminizmin temel dayanak noktasını oluşturan bu yaklaşım ve duruş, Türkiye’de de Müslüman kadınların toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesine önemli katkılar sunmuştur. Buradan hareketle bu çalışma şu sorulara cevap aramaktadır: Türkiye’deki Müslüman kadın

⁴ Burada “kadın hareketi” kullanımı önemli bir ayrımı ifade etmektedir. Kadın hareketi, kadın hakları ve kadınların güçlendirilmesi konusunda herhangi bir konuda kadınların bir araya gelmesine yönelik bir mobilizasyonu ifade ederken, feminizm düşüncesi erkeklerin kadına yönelik tahakkümüne son vermek amacıyla toplumsal cinsiyet rolleri üzerine yoğunlaşmakta ve bu hususta çeşitlenmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: (Marx Ferree, M., & McClurg Mueller, C., 2007). Türkiye’de Müslüman kadın hareketi 1980’lerden itibaren varlık gösterirken İslami feminizmin bir hareket olarak yer edinmesi, kurumsal bir düzeyde temsil edilebilmesi 2010’lu yılların sonunda mümkün olabilmektedir.

hareketinin tarihsel değişimi ve/ya gelişiminde İslami feminizm tartışmaları nasıl şekillenmiştir? İslami feminizm olgusunun toplumsal cinsiyet eşitliği bağlamında Türkiye'deki Müslüman kadın hareketine katkıları nelerdir? Türkiye'de kendilerini hem Müslüman hem feminist olarak adlandıran ilk kurumsal örgütlenme girişimi olan Havle Kadın Derneği'ni ortaya çıkaran süreç nasıl gelişmiştir?

Bu sorular çerçevesinde, toplumsal cinsiyet eşitliği tartışmaları bağlamında İslami feminizmin Türkiye'deki Müslüman kadın hareketine katkılarını ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda öncelikle İslami feminizm kavramının teorik çerçevesi incelenecektir. Ardından tarihsel sürecin değerlendirilmesi adına 1990'lı yıllardan günümüze kadarki Müslüman kadın hareketi ve güncel sorunlara ilişkin tartışmaları ele alınacaktır. Son olarak da kendilerini hem Müslüman hem feminist olarak tanımlayan Havle Kadın Derneği incelenecektir.

FEMİNİZM, İSLAMİ FEMİNİZM VE TOPLUMSAL CİNSİYET

Feminizm ve Toplumsal Cinsiyet İlişkisi

Feminizm, en temelde hayatın tüm alanında yer alan cinsler arası eşitsizliğe odaklanan, bu yapıya neden olan noktaların sorgulanmasını ve açığa çıkarılmasını amaçlayan bir ideoloji olarak açıklanabilir. Temelde modern bir hareket olarak karşımıza çıkan feminizm; eşitlik, hak ve özgürlük gibi modern evrensel ideallere dayanmaktadır. Bu ideallere ulaşmada öne çıkarılan kavramlar ve eleştiriler, feminizm tartışmalarını çeşitlendirmiştir. Bu çeşitliliği sağlayan durumlardan biri de şüphesiz feminizmin tarihsel gelişimidir.

Feminizmin ataerkil düzene karşı getirdiği eleştiriler sadece eşitlik, hak ve özgürlük talepleri kapsamında fikrîsel dünyayı besleyen bir yapı değil; aynı zamanda kimliksel, örgütsel, toplumsal vb. değişimleri de içinde barındıran canlı bir bütünsel politikadır. Bu kapsamda toplumsal cinsiyet ilişkilerini ve normlarını değiştirme ve dönüştürme amacını güder. Tarih boyunca değişerek ve gelişerek üretilen kadın-erkek dikotomisine karşı, toplumsal cinsiyet eşitliğinin her alana kapsayıcı bir şekilde nüfuz edebilmesini hedeflemektedir. Bu durum toplumsal cinsiyete dair normların/kodların değişmesi ile sınırların ve karşıtlıkların keskin çizgilerinin bulanıklaşmasına neden olmaktadır.

Feminizmin tarihsel gelişimine kısaca bir göz gezdirildiği zaman tek ve sabit bir süreç olduğunu söylemek imkânsızdır; farklı perspektifler birbirleriyle ilişkili ve birikimli bir şekilde ilerlemiştir. Feminizmin tarihsel

gelişimi, her ne kadar indirgemeci bir yapı sergileniyor gibi görünse de, zaman dilimleri ile dalga metaforu kullanılarak daha iyi anlaşılabilmesi sağlanmıştır. Tüm feminist dalgalar hem birbirlerinin belirleyicisi hem de hazırlayıcısı konumundadır. Bazı gruplar tarafından feminist hareketlerin tarihsel gelişimi üç kronolojik dalgadan oluşurken bazıları dört dalgadan oluştuğunu söylemektedir (Baumgardner, 2011). Ancak genel eğilim üç kronolojik dalgaya ilişkin olduğu için bu çalışmada üç feminizm dalgasından bahsedilecektir. Birinci dalga feminizm, cinsiyetler arası “farklı ama eşit” düşüncesinden hareketle mülkiyet hakkı, oy hakkı, çalışma alanlarına girme ve eğitim haklarında erkeklerle eşit haklar sağlamayı amaçlamıştır. Diğer bir deyişle, birinci dalga feminizm kadının kamusal alana erkeklerle eşit haklar çerçevesinde girebilmesi için çalışmıştır. Bu dönemde gerçekleşen çabalar, kadınların lehine kazanımlarla sonuçlansa da toplumsal alandaki sorunların ve erkek egemen düşüncesinin toplumsal alandaki yerleşik yerinin değişmediği anlaşılmıştır. Bu kapsamda ikinci dalga feminizm ise eşitlik ve ayrımcılığın her alanda sonlanması adına çalışmalar yapmış; özel alanı ve konu dışı gibi görünen üreme ve cinsel özgürlüğe ilişkin konuları da gündemine almıştır. Bu dönemde varoluşçuluk, yapısalcılık ve post-yapısalcılık akımlarının da etkisiyle feminizm tartışmaları daha da çeşitlenmiş ve kadınların sahip oldukları diğer kimliklerinin de farklı bir eşitsizliğe yol açtığı düşüncesi ortaya çıkmıştır. Bu noktada cinsiyet kimliği, cinsel yönelim, eğitim seviyesi, din, ırk, etnik köken, sosyal ve/ya ekonomik statü ve benzeri birçok konu tartışmaya açılmıştır. Bu durum literatürde kesişimsellik (intersectionality) olarak ifade edilen kavramı mücadeleyle buluşturmuştur. Bu kapsamda üçüncü dalga feminizm, kadın sorununun sadece erkeklerden değil aynı zamanda hemcinslerinden de farklı olabileceğini, özcü yaklaşımlardan kaçınılmasını ve kadınlar arasında bir hiyerarşiden ziyade kapsayıcılık olması gerektiğini savunmuştur. Bu dönemde de özellikle toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk, cinsellik, milliyetçilik, siyaset vb. kavramlar feminist teorilerle açıklanmaya çalışılmıştır. İslami feminizm de tam da bu noktada kendine yer bulmuş ve büyümeye başlamıştır.

Feminizm, erkek egemen toplumun yarattığı eşitsizliği ve hiyerarşiyi tanımlayabilmek ve tartışabilmek adına patriyarka kavramının yanına toplumsal cinsiyet kavramını eklemiştir. Toplumsal cinsiyet kavramı, kişilere toplum tarafından biçilmiş/verilmiş rollerin olduğunu ifade etmektedir. Bu noktada rol kelimesi mevcut durumu oldukça yansıtmaktadır. Sosyolojik bir terim olarak “rol”, bireyin bir grup içindeki pozisyonuna ve bu pozisyona ilişkin görev ve sorumluluklarına işaret etmektedir. Şüphesiz bu roller çeşitlenmekte; bireyler birbiriyle etkileşim içinde olduğu için birden fazla

role sahip olabilmektedir. Cinsiyet açısından bakıldığında çoğunlukla heteronormatif bir yapı ile karşılaşmakta ve toplumsal cinsiyet normları/rolleri bu yapının üzerinden çeşitli etmenlerle şekillenmektedir. Bu etmenlere örnek olarak bireyin yaşadığı toplumdaki/gruptaki din anlayışı, kültürel normlar, sınıf, ulus, ırk gibi unsurlar verilebilir. Bireylerden doğdukları andan itibaren toplumun yazdığı *senaryoya* uygun şekilde *rollerini* oynamaları beklenir. Toplumdaki dişilik ve erillik kavramları, bireylere yüklenen roller, toplumsal konumlar ve/ya sorumluluklar üzerinden şekillenmektedir. Bu roller ve sorumluluklar bir dizi norm ve/ya toplumsal beklentilerle bezeli olup diğer insanlar tarafından her daim canlı tutulmaktadır. Bu normlar, çeşitli siyasi, sosyal ve kültürel yapılara gömülü şekilde ilerleyip aktarımını sağlar. İlgili yargılar, çoğunlukla keskin hatlarla belirlenmiş olup bu kalıp yargıların dışına çıkılması tasvip edilmez. Ayrıca, bireylerden bu normlara uymaları ve kendilerini o toplumun bir üyesi olarak görmeleri beklenir.

Toplumsal cinsiyet kavramı ilk başta sosyologlar ve psikologlar tarafından üretilmiş olsa da sonrasında feminizm temel ve merkezi kavramlarından biri haline gelmiştir. Feministlerin bu kavramı sahiplenmelerinin ve incelemelerinin temelde iki nedeni bulunmaktadır: (1) “Toplumların dişillik ve erillik normları üzerinden kadınları erkeklere tabi kılma yollarını (yolları olarak gördükleri şeyleri) tarif edebilmek için bir dil sağlaması” ve (2) “Eril ve dişil rollerin biyoloji tarafından değil toplum tarafından tanımlanmış olduklarına işaret etmesi ve bu da söz konusu rollerin değiştirilebileceklerini ima ediyor olması” (Stone, 2015: 91). Ancak bu durum daha farklı bir tartışmayı doğurmuştur. Bu yaklaşıma göre toplumsal cinsiyet değiştirilebilir, yeniden yapılandırılabilir veya ortadan kaldırılabilir bir nitelik taşımaktadır. Toplumsal cinsiyetin akibetinin ne olacağına dair tartışmaların yanı sıra toplumsal cinsiyet neden kadının erkeğin ardılı konumunda olduğunu açıklamada yetersiz kalmıştır. Bu noktada da çeşitli teoriler eklenerek açıklanmaya çalışılmış ve bu durum feminizme ilişkin söylem çeşitliliğinin bir diğer etkeni olmuştur.

Foucault (2012) toplumdaki iktidar kavramı üzerine yaptığı araştırmalar sonucunda iktidarın tüm toplumsal ilişkilerin içine nüfuz ettiğini; katmanlı toplumsal ilişkiler şeklinde ilerlediğini, ilişkisellik sonucu gücünü elinde tutabildiğini ve üretken olduğunu belirtir. Eril iktidara Foucaultcu anlayışla yaklaşan feminist teorisyenler, eril iktidarın toplumsal cinsiyet normlarına göre hareket ettiğini, kadınların da bu normlara uyması sonucu yeniden üretildiğini ve üretildikçe de güçlendiğini söylemişlerdir. Judith Butler (2016) *Cinsiyet Belası*'nda ise toplumsal cinsiyetin uygulandığı ölçüde gerçekliği yakaladığını ve bu nedenle *performatif* olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre,

toplumsal cinsiyet, belirli bir düzen içinde gerçekleştirilen pratiklerden oluşan bir toplumsal etkinliktir. Bireyler, alışlagelmiş eylemleri gerçekleştirirken bunları *bedenen* yaparlar. Diğer bir deyişle, kişiye toplum tarafından biçilen rollerin/sorumlulukların eyleme dökülmesi, kişinin sahip olduğu değil *yaptığı* davranışlardır. Toplumsal cinsiyet kavramı farklı kurumlar ve pratikler aracılığıyla çeşitlilik gösterir ve performatif yapısından kaynaklı içerikleri değişebilmektedir.

Toplumsal cinsiyet pratikleri uygulandığı sürece var olduğu savından hareketle normların sürekli bir değişim halinde ve *yeniden anlamlamaya* açık olduğu söylenebilir. Çünkü bireyler her bir normu bir öncekinden veya birbirlerinden az da olsa farklı şekilde gerçekleştirirler. Butler (2016), hiç kimsenin toplumsal cinsiyet normlarından dışında kolaylıkla kalamayacağını iddia eder. Çünkü normlar içinde doğduğumuz hayatı etkileyen, şekillendiren ve sınırlayan bir yapıya sahiptir. Feminist söylemler ise kişinin hayatını etkileyen, şekillendiren ve sınırlayan pratiklerin farkına varılması ve sorgulanması adına toplumsal cinsiyet kavramına odaklanmıştır. Çeşitli kavramları ve teorileri eklemeyerek yeni iddialar gerçekleştirilmiş; mevcut yapı ve pratikler *alt-üst* etmeye çalışılmıştır. Bu çaba, bir yandan yeni toplumsal cinsiyet ilişkilerinin oluşmasına neden olurken diğer yandan da mevcut düzendeki sınırların değişmesini sağlamıştır.

Bir Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Mücadelesi Olarak İslami Feminizm

1990’lı yılların başından bu yana tartışılan İslam-feminizm ilişkisine ilişkin kavramsallaştırma ve tanımlanmanın yapılması oldukça zordur. İslam-feminizm literatürü incelendiğinde, kavramsal olarak “İslamcı feminizm/feminist, İslamcı kadın hareketi, İslâmî feminizm/feminist, İslâmî kadın hareketi, İslâmî kadın hareketliliği, Müslüman feminizmi/feminist, Müslüman kadın hareketi, dindar feminist, dindar kadın hareketi, türbanlı feminist, türbancı feminist, başörtülü feminist” gibi birçok farklı kullanımın olduğu görülmektedir (Tunç, 2018: 236). Bir kavram tartışması yapan Tunç (2018), Müslüman feminizm/feminist, İslami feminizm/feminist ve İslamcı feminizm/feminist kavramlarının kullanımları arasındaki farklara dikkat çekmektedir. Buna göre, Müslüman feminizm/feminist kavramı, Müslüman kimliğinin benimsendiği bireysel bir feminizm tecrübesini ifade ederek, bir grubu tanımlamada yetersiz kalmaktadır. İslami feminizm/feminist kavramında ise İslami feminizm – feminist İslam ikileminin ortaya çıkabileceği ve İslami-ci bir söyleme dönüşmesi tehlikesinin bulunduğu belirtilmektedir. İslamcı feminizm/feminist kavramı ise, İslam’ı merkeze alan bir kimliği nitelediğinden bir nevi İslamcılık olarak adlandırılmış, İslamcı

kadınların hakim İslamcılığa karşı anti-cinsiyetçi bir İslamcılık mücadelesi olarak ele alınmıştır ve ilgili yazında kullanılan kavramsallaştırma için bu kullanımın daha uygun olduğu belirtilmiştir (Tunç, 2018: 243-244). Ancak, bu kavram tartışmasında iki sorun ortaya çıkmaktadır. Birincisi, feminist hareket veya kadın hareketi içerisinde yer alan kadınları “İslamcılık” kavramıyla nitelendirmek ve/ya değerlendirmek hali hazırda bir İslamcılık siyaseti gütmeyen kadınlar için problemlili olabilmektedir. Çünkü İslam-feminizm literatürüne katkıda bulunan ancak İslamcı siyasetin içinde olduğunu kabul etmeyen veya böyle bir amaç gütmeyen birçok aktivist, yazar, akademisyen mevcuttur. İkincisi, ilgili literatürde farklı kavramsallaştırmalar kullanılsa da nihayetinde, İslamcı feminizm kavramı ile hem Müslüman kimliğini hem de feminist kimliğini sahiplenen kadınların ifade edildiği görülmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta dini kimliğini gündelik yaşamının önemli bir parçası olarak görenler ve görmeyenler olarak dindar-seküler ayrımıdır. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, ilgili literatüre katkı sunanlardan dini kimliğini ön planda tutanlar, cinsiyet temelli eşitsizliğin nedenlerini ararken sorunu inandıkları dinin yani İslam’ın özünde⁵ değil, tarihsel süreç içinde kök salan ataerki yorumlarda, sahih olmayan hadisler dolayısıyla meşrulaştırılan patriarkal İslam hukuku düzeninde ve geleneksel/kültürel bağlamda ortaya çıkan ataerki İslam anlayışında ararlar. Seküler feministler ise, ataerki yapının aynı zamanda dinden kaynaklı olduğunu vurgularlar.⁶ Yine de hem dindar hem de seküler Müslüman feministlerin ilgili literatüre önemli katkıları olduğu bir gerçektir. Nihayetinde bu bilgilerin ışığında, bu yazıda ilgili literatür, yukarıda bahsedilen endişelerden azade olarak birbirlerinin yerine kullanılacak şekilde İslami feminizm olarak adlandırılacak ve bu hareketin içerisinde yer alanlar Müslüman feminist olarak ele alınacaktır. Yine de dindar-seküler ayrımı kapsamında Müslüman feministler olarak kastedilenin dindar Müslüman feministler olduğunu belirtmemiz gerekir.

Kavramsal tartışmalara ek olarak ilk defa 1990’ların başında kullanılan ve o zamandan bu yana tartışılan İslami feminizmin net bir tanımının yapılması da oldukça zordur. Badran (2017: 37) İslami feminizmi “İslâmî bir paradigma dahilinde ifade edilen feminist bir söylem ve uygulama” olarak tanımlamaktadır. Güç (2008) ise İslami feminizmi “Müslüman kadınların birey olma çabası” ve “Müslüman kadın bilinçliliği” olarak ele alarak daha geniş bir tanım sunmaktadır:

⁵ Burada kastedilen, İslam’ın temel kaynağı olan Kur’an ve İslam peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.) döneminde yaşanan İslam’dır.

⁶ Seküler Müslüman feministler ve dindar Müslüman feministler arasındaki farkların ayrıntılı bir incelemesi için bkz.: (Güç, 2018; Şahin Aynur, 2013). Seküler-dindar ayrımları kavramsallaştırılırken İslamcı veya İslami feministler ile Seküler Müslüman feministler kullanımı yaygındır.

“İslamcı feminizm, din ve gelenek içindeki kadının durumunu eleştirel bir bakış açısı ile değerlendiren, toplumsal cinsiyet eşitliğine (gender equality) özel bir önem veren, geleneğin ve dini yorumların ataerkil karakterini sorgulayan, bunları yaparken de başta Kur’an-ı Kerim olmak üzere dini metinleri referans alan bir söylemdir” (Güç, 2008: 653-654).

Ali (2017), İslami feminizm çalışmalarının üç alanda yoğunlaştığını belirtmektedir. Birincisi, İslam’ın temel kaynakları, adalet ve eşitlik prensipleri temel alınarak cinsiyetçi ve ataerkil manaların ortaya çıkarılması, İslami içtihadın gözden geçirilerek düzeltilmesi ve tefsirin yeniden yorumlanması üzerine yapılan çalışmalardır (Ali, 2017: 25). Bu çalışmalar kapsamında feminist hermenötik yöntem ön plana çıkmakta ve temel kaynak olarak Kur’an incelenmektedir. Badran (2017: 46), İslami feminist hermenötiğin benimsediği üç yaklaşımdan bahseder. Bunlardan ilki, yaratılış hikâyeleri ve cennet bahçesi hadisesi gibi erkeklerin üstün olduğunu vurgulayan “asılsız” hikâyelerin düzeltilmesi için Kur’an ayetlerini yeniden inceleyen yaklaşımdır. İkincisi, kadın ve erkeklerin tartışmasız bir biçimde eşit olduğunu beyan eden ayetleri iktibas eden yaklaşımdır. Üçüncüsü ise cinsiyetler arası farklılıkları ortaya çıkararak erkek egemenliğinin meşrulaştırılmasında rol alacak şekilde yorumlanan ayetleri bağlamlandıran yaklaşımdır. Müslüman feministler, bu üç yaklaşımda da Müslüman toplumlardaki ataerkil yapı dolayısıyla kadınların uğradığı ayrımcılıkların çoğu zaman Kur’an aracılığıyla meşrulaştırılmasını önemli bir sorun olarak görmektedirler (Barlas, 2017; Wadud, 1999). Örneğin, Adem ve Havva kıssasında Havva’nın Adem’in kaburga kemiğinden yaratıldığına dair bir bilginin ayetlerde bulunmadığı belirtilmektedir (Hassan, 1996; Tuksal, 2012; Wadud, 1999). Barlas (2017), Kur’an’a dayandırılarak meşrulaştırılan bu ataerkil yorumu feminist terminolojide yer alan “*cinsel-metinsel baskı*” üzerinden değerlendirmektedir. Ona göre, İslam’ın ataerkil bir din olarak gösterilmesinin sebebi Kur’an’ın ataerkil olarak okunmasıdır (Barlas, 2017: 72). Kur’an’ın ataerkil bir metin olarak okunmasının ise üç sebebi vardır: Ataerkil toplumlarda yapılan okunması, Orta Çağ boyunca az sayıda âlimin elinde tutucu metotlar aracılığıyla okunması ve ilk zamanlardan beri dini bilginin belirlenmesi sürecinde yer alan devlet desteğiyle yapılan okunmasıdır (Barlas, 2017: 70). Barlas’a göre (2017: 85-86) Kur’an kadınlara doğrudan hitap eden, özünde eşitlikçi bir bakış açısı sunan, ataerki ve ayrımcılık karşıtı argümanlar içeren kutsal kitaptan biridir. Müslüman feministlerin amacı da Kur’an’da yer alan bu argümanları ortaya çıkarmaktır. Bunu gerçekleştirmek için Kur’an’ın kadın bakış açısıyla yeniden yorumlanması ve cinsiyetçi imaların yapı-söküme uğratılması gerekmektedir. Lamrabet (2017), Kur’an’ın kadın bakış

açısıyla yeniden yorumlanabilmesi için ayetlerin evrensel ve geçici ayetler olmak üzere iki farklı kategoride incelenmesi gerektiğini belirtmektedir. Evrensel ayetler, evrensel ahlak değerlerini kapsayan, zamana ve mekâna bağlı olmayan ve metnin özünü oluşturan ayetlerdir. Geçici ayetler ise, dönemin ihtiyaç ve sorunlarına cevap veren ve azınlıkta olan ayetlerdir. Ona göre, metinlere sadık kalmak bu iki kategoride yer alan ayetlerin birbiriyle karıştırılmamasını gerektirir (Lamrabet, 2017: 57). Kur'an'ın kadın bakış açısıyla yeniden yorumlanmasına ilişkin bir diğer husus da kadın ve erkek rollerinin dağılımıyla ilgilidir. Kur'an'a göre kadın ve erkek arasında biyolojik cinsiyetleri açısından farklılıklar olduğu kabul edilse de hak ve görevler (yani toplumsal cinsiyeti belirleyen dağılımlar) hususunda adaletli ve eşit sorumluluklar yüklendiği belirtilmektedir. Barlas'ın (2019) da belirttiği gibi, Kur'an kadınları ve erkekleri ikili karşıtlıklar açısından tanımlamaz, kadını daha az veya kusurlu erkekler olarak görmez, iki cinsiyeti eşitsiz tasvir etmez. Kur'an biyolojik cinsiyeti toplumsal cinsiyetle bağdaştırmaz, dolayısıyla iş bölümünü buna göre belirlemez ve insan öznesini "erkeğin akıl sahibi, kadının duygusal olması" gibi eril ve dişil niteliklerle ilişkilendirmez. Yani İslam'da insan öznesinin tanımlanması cinsel kimliğe dayalı olarak değil, Kur'an öğretilerine uygun olarak yerine getirilen ahlaki eylemlerdir (Barlas, 2019: 154). Wadud (1999: 36-38) da Hücurat Suresi 13. ayetine referansla Allah'ın insanları cinsiyetlerine, kimliklerine ve konularına göre değil, takva⁷ açısından ayrıma tabi tuttuğunu belirtmektedir. İslami feminizmin tartışma konularından olan bu yaklaşımın temel hedefi, Kur'an'a dayandırılarak meşrulaştırılan ataerkil, eşitsiz ve adaletsiz düzeni yıkmaktır. Elbette buradan çıkarılacak anlam, hâkim ataerkil düzenin yerine anaerkil bir düzenin kurulması değildir. Müslüman feministler nihayetinde Allah'ın sözlerini tüm zamanlar için, tüm toplumlar için geçerli ve evrensel bir şekilde anlaşılır kılınması için çaba göstermektedirler. İslam'ın özüne ulaşmanın başat yolunun bu olduğunu düşünmektedirler.

İslami feminizmin üzerine yoğunlaştığı ikinci alan, İslam tarihinin kadınca ve feminist bir bakış açısıyla yeniden yazılması ve toplumsal cinsiyet rollerinin düzeltilmesi üzerine yapılan çalışmalardır (Ali, 2017: 26). Lamrabet'e (2017: 56) göre problemin temeli "Kur'an'ın özgürleştirici mesajına ve peygamber geleneğine rağmen, medeniyetin yüzyıllarca reddedilmesiyle kadını değersizleştiren bir kültürün kurumsallaştırılmış olmasıdır." İslam hukukunun temelini birinci kaynak olarak Kur'an oluşturmaktadır. İkinci kaynak ise sünnet ve hadislerdir. Kur'an ve sünnetin bir soruyu cevapsız veya

⁷ Wadud'a (1999: xxvi) göre takva "bir sosyal-ahlaki sisteme uygun kısıtlamaları, kişinin şuuru veya Allah'ı bilme ve anma temelinde gözetilen dindar bir davranış biçimi"ni ifade etmektedir.

çözumsuz bırakması durumunda, içtihadı başvurulmaktadır ve yerleşik içtihat ilkelerine göre Kur’an ve sünnet ile uyumlu olduğu sürece yerel örf ve adetlere başvurmak caizdir. Bu durumda, İslam hukukunun örf ve âdet hukukuyla tamamlandığı anlaşılmaktadır (Al-Hibri, 1997: 6). Dolayısıyla, ataerkil kültür, muhakeme ve gelenekler İslam hukukunu yüzyıllardır etkilemiştir (Al-Hibri, 1997: 42-43). Güç (2018: 61), İslam tarihi içerisinde cinsiyetçi bir bakış açısını meşrulaştıran şeyin gelenek içinde sistemleşmiş ataerkil yapı olduğunu belirtmektedir. Tuksal (2012: 42) da yapmış olduğu hadis ve rivayet incelemeleriyle ataerkil ve geleneksel söylem ve kabulleri teşhis ederek, bu çabayı nihayetinde din olarak kabul görmeye başlamış insan yorumlarını ayıklama çabası olarak nitelemektedir. İslami feminizmin amaçlarından biri de bu ayıklamaları titizlikle yaparak, İslam tarihini yeniden yazmak ve kadınlara ilişkin ayırıcı ve ikincil yorumları tarih sahnesinden silmektir.

Son olarak, İslami feminizmin yoğunlaştığı alanlardan üçüncü alan, eşitliğin sağlayıcısı olan tevhid anlayışı ile “kural” olarak değil “yol” olarak şeriatı temel alan, feminist ve kadınca bir Müslüman düşüncenin geliştirilmesi üzerine yapılan çalışmalardır (Ali, 2017: 27). Lamrabet (2017) şeriatın iki tanımının olduğunu belirtmektedir. Birincisi, bir yasalar bütünü (*al ahkam al quraanya*) olarak şeriat, diğeri de Kur’an’ın özünü oluşturan evrensel Vahy’in yoludur. 19. yüzyılda ortaya çıkan ve dört klasik hukuk ekolüyle Kur’an’dan ve hadislerden yola çıkılarak oluşturulan fıkı, şeriattan ayırmak gerekmektedir. Müslüman içtihat ve hukuk, insan ve toplum tarafından üretildiğinden ve bir insan yorumu içerdiğinden Vahy’in bir parçası değildir; bu anlamda kutsal da değildir. Dolayısıyla fıkhaya yönelik eleştirel bir tutum geliştirilerek Kur’an’ın özüyle çelişen, cinsiyetçi ve ataerkil yorumlar ayıklanmalı, eşitliği amaçlayan şeriat anlayışı ortaya konulmalıdır (Lamrabet, 2017: 60-61). Tuksal’ın (2012: 42) da belirttiği gibi “Dinin Allah’tan gelen ilk formu, çok çeşitli ellerde, nice yorumlara ve dönüşümlere uğramıştır.” Müslüman feministlerin temel amacı kadınların aleyhine gelişen bu dönüşüm süreçlerini tersine çevirerek kadınca bir Müslüman düşüncenin geliştirilmesidir. Bunun temel dayanağı da Allah’ın birliği anlamına gelen tevhid anlayışıdır. Bu anlayışa göre, Müslüman feministler, Allah’ın karşısında herkesin eşit olduğunu vurgulamakta ve Allah’tan başka bir gücün ve otoritenin kabul edilmesinin vahameti üzerine durmaktadırlar (Ali, 2017: 33).

Müslüman feministler, ataerkil uygulama ve dayanakları temellendiren tefsirler, İslam hukuku ve gelenek/kültür bağlamında oluşan İslam anlayışına içeriden, yani İslam inancına ve Müslüman kimliğine sahip çıkarak İslam’ın özüne ulaşmayı ve cinsiyetsiz/anti-cinsiyetçi olduğuna inandıkları İslam anlayışını ortaya koymayı hedeflemektedir. Elbette Müslüman feministlerin

bu çabaları Müslüman coğrafyadan birçok engel ve tepkiyle karşılanmaktadır. Müslüman coğrafyadan gelen tepkiler, Müslüman feministlerin karşılaştıkları tek sorun değildir. Müslüman feministler aynı zamanda özcü yaklaşımları içeren Batılı feminizm ve oryantalist bakış açısıyla da mücadele etmektedir. Güç'ün (2008: 653) de belirttiği gibi "Batılı bir perspektiften bakıldığında 'Müslüman kadın', ister seküler olsun ister dindar olsun bütün kadınlara işaret etmektedir." Öte yandan, dini ataerkil bir yapı olarak ele alan feminist yaklaşımlar, İslami feminizm gibi bir olgunun kendi içinde çelişkili olduğunu iddia etmekte ve din ile araya mesafe konulmadığı sürece toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesinin mümkün olmadığını ileri sürmektedirler (Ali, 2017: 15). İslami feminizmi Batılı feminist yaklaşımdan ayıran tek konu dini kimlikleri değildir. Batılı feminist söylemde aileye yöneltilen sert eleştiriler, kadın bedenine ilişkin cinsel özgürlük, kürtaj gibi talepler İslami feminizmin gündeminde değildir (Güç, 2008: 670). Bu farklı yaklaşımlar İslami feminizm olgusunu ortaya çıkaran sebeplerin göz ardı edilmesine neden olabilmektedir. Farklı toplumlarda, farklı sorunlar yaşayan Müslüman kadınlar toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesinde feminist terminolojiyi kullanırken özcü yaklaşımları da ayırmaktadır. Nihayetinde bu özcü yaklaşımlara maruz kalan Müslüman kadınlar, mevcut ataerkil toplumsal düzen nedeniyle zaten ayrımcılığa uğrarken, Müslüman kimlikleri nedeniyle ikinci bir ayrımcılığa daha uğramaktadırlar. Bu nedenle, İslami feminizm, Black feminizm ve postkolonyal feminist eleştiri⁸ ile aynı çizgide değerlendirilebilmektedir (Ali, 2017).

Sonuç olarak, İslami feminizm kavramı ve düşüncesi 1990'lardan bu yana cinsiyet ayrımcılığına uğrayan Müslüman kadınlar için önemli bir yer işgal etmektedir. Tarihsel süreç içerisinde, ataerkil İslam anlayışını kurumsallaştıran tefsirler, İslam hukuku ve geleneklere ilişkin İslami feminizmin getirdiği eleştiriler hem Müslüman kadınların gündelik ve toplumsal yaşamlarındaki eşitlik mücadelesine katkı sunmakta, hem de İslam'ın mesajının evrensel boyutta ve tüm tarih boyunca taşınması için doğru anlaşılmasını sağlamaktadır. Kadınlar, şiddet, taciz ve tecavüz vakaları, cinsel ayrımcılık gibi karşılaştıkları birçok sorunun, içinde buldukları toplumun kültürel yapısı ve geleneklerle meşrulaştırılmasının zorluklarını yaşamaktadır. İslam da hem bireysel hem de toplumsal yaşamı düzenleyen bir din olarak Müslüman çoğunluk toplumların kültürel yaşamında önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle Müslüman feministlerin, İslam'ın doğru anlaşılmasına yönelik mücadeleleri, temelinde bir toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesidir.

⁸ Hem emperyalizme hem de Batı'nın oryantalist bakış açısına karşı çıkan post-kolonyal feminizm ile hem ırk hem de cinsiyet ayrımcılığına karşı eleştiri geliştiren Black feminizm, kesişimsel boyutuyla üçüncü dalga feminist hareketler içerisinde değerlendirilmektedir.

TÜRKİYE’DE MÜSLÜMAN KADIN HAREKETİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ VE İSLAMİ FEMİNİZM TARTIŞMALARI

Türkiye’deki İslami feminist söylem ve etkinliklerin, tıpkı diğer hareketlerde ve ideolojilerde olduğu gibi yekpare zaman aralıkları biçiminde tarihsel gelişimini incelemek mümkün değildir. Ancak birbirleri arasındaki devamlılıklara ve değişikliklere dikkat çekerek genel çerçevelerden bahsetmek, günümüzdeki İslami feminizm anlayışını ve Havle Kadın Derneğinin oluşumunu anlamaya yardımcı olacaktır. Bu nedenle Türkiye’deki Müslüman kadın hareketinin gelişimini ve değişimini anlamak adına hem 1990’lı yıllar hem de 2000’li yılların incelenmesi gerekmektedir.

1990’lı Yıllara Bakış: Müslüman Kadın Hareketinin Oluşumu

İslam ve feminizm ilişkisi aslında 1980’lerle birlikte sosyal bilimcilerin ilgisini çekmeye ve bu iki hareket arasında paralellik/ilişkisellik olup olmadığı araştırılmaya başlanmıştır. Ayrıca, Türkiye’deki feminist harekete bakıldığında 1980’ler politik ve ideolojik birikimlerin artırılması ve genişletilmesi çabaları, dergi ve kulüpler etrafında bir araya gelme ve kamusal kampanyalar çevresinde ilerlerken 1990’lı yıllar daha kalıcı yapılar ve çözümler geliştirilmesi, diğer bir deyişle *kurumsallaşma* girişimleri üzerinde ilerlemiştir (Bora ve Günal, 2016: 7-8). Şüphesiz, 80’lerden 90’lar Türkiye’ sine devredilen düşünce ve kolektif hareketler, kurumsallaşma çabalarının önemli bir ayağı olmuştur. Aynı zamanda kurumsallaşma girişimleri 2000’lerde de süregelen önemli bir alan olarak karşımıza çıkmaya devam etmiştir.

1980’li yıllarda Türkiye’nin gündemine bakıldığında İslamcı hareketlerin görünürlük kazandığı ve toplumsal ve siyasal alanda kendine yer açtığı görülmektedir. İslamcı hareket kendi amaçları çerçevesinde kadınlar için bir alan açmaya ve onları bu alana dâhil etmeye çalışırken, bir grup kadın ise İslamcı hareket doğrultusunda toplumsal alanda mücadele vermeye başlamıştır. Bu kapsamda, İslamcı kadın dergilerinin sayısının artmasının yanı sıra diğer İslamcı dergilerde kadınlar için ayrılan kısımların ve sayfaların olması, İslamcı hareketin kadınlara ulaşma çabasına örnek olarak gösterilebilir (Acar, 2015: 73). Ayrıca, *türban/başörtü meselesi* olarak adlandırılan, kamuoyunda oldukça yer alan, üniversiteli kadın öğrencilerin başını çektiği ve açlık grevine kadar uzanan çeşitli eylemler dönemin önemli olayları olarak anımsanmalıdır. Türban/başörtü meselesi 90’lı yılların da en ateşli hak savunuculuğu etkinliklerinin içinde yer almıştır.

1980’li yıllarda Türkiye’de Müslüman kadınların günümüzdeki yaklaşıma yakın ve/ya paralel talepleri görülse de İslami hareketin kendilerine açtığı

alan içine sıkışmış bir varoluş çabası yürüttüklerine dikkat çekilmelidir. Diğer bir deyişle, Müslüman kadınlar ancak İslami hareket çerçevesinde hem hane içinde hem de hane dışında kendilerini anlamlandırabiliyorlar ve İslamcı siyasi hareketle birlikte mücadele ediyorlardı. Kadın hem hane içinde hem de hane dışında mevcut toplumsal roller üzerinden konuşuluyor ve bu rollerin getirdiği eylemler ve sorumluluklar İslamcı hareket temelli açıklanıyordu. Örneğin bu dönemde piyasada oldukça yer alan *Kadın ve Aile, Mektup ve Bizim Aile* gibi İslamcı kadın dergilerini inceleyen Acar (2015: 75-80) ev içinde kadının eş, anne ve ev kadını rolleri ve sorumluluklarına sahip olduğu söylemlerinin çeşitli açılardan ele alındığını, ev dışında ise eğitim ve çalışma hayatı üzerinden değerlendirildiğini belirtmektedir. Eğitim hayatına -karma eğitim düzeni olmasına rağmen- pozitif bakılırken kadının iş hayatı ihtiyaçlar çerçevesinde değerlendirilmiştir. Kadının çalışma hayatında yer alması ancak ihtiyaç dâhilinde olması düşüncesi dillendirilmiştir. Her bir dergi bu konulara verdiği yoğunluk, ele alış biçimleri ve yaklaşımları birbirinden farklı olsa da kadına dair roller aynı kategoriler üzerinden verilmiştir (Acar, 2015).

1990'li yıllarda yaygınlaşan İslamcı kimlik politik/kültürel harekete bakıldığında modernizme karşı postmodern eleştirilerden faydalanan; gelenekten beslenen ancak gelenekselci ve anti-modernist olmayan bir hareket olarak değerlendirilmektedir (Berktaş, 2015: 117). 80'lerden devralınan ve 90'larda devam eden İslamcı kimliğe sahip kadınların kamusal alanda görünürlüğünü artırma talebi, toplumsal cinsiyet ilişkilerini ve ataerkinin farklı bir gözle sorgulanmasını feminist camiada yeniden gündeme getirmiştir. Bu noktada çeşitli tartışmalar yaşanmış ve nasıl ele alınacağı konusunda fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Örneğin başörtü meselesi bir yandan -dönemin İslamcı hareketine bakışıyla paralel bir şekilde- modernizme ve laikliğe karşı olarak algılanmış ve örtünmenin kadını tahakküm altına almanın yollarından biri olarak görülmüştür. Diğer yandan ise feminizmin eşitlik anlayışını çeşitliliği ve farklılığı içine alan, somut bir bireysel ve kolektif kimliğe dayanması gereken bir yapı olduğunu söyleyerek bu harekete destek vermiştir.

Başörtü meselesinden hareketle Müslüman kadın hareketi, radikal ve baskıcı laik düzenlemelere karşı mücadeleyi sürdürürken kadın ve insan hakları temelinde hareket etmiştir. Bu mücadele hem yerleşik laik devlet anlayışına hem de içinde buldukları kimlik hareketine karşı yürütülmekteydi. İslam dininin erkek merkezli şekilde kurgulanmasına ve erkeklerin elinde tekelleşmesine eleştiri getiriyorlardı. Ayrıca kadınlar, İslamcı mücadelenin içinde aktif bir şekilde yer almalarına rağmen ikincil konumda kalışlarını dile getirmekten de çekinmiyorlardı. Şüphesiz bu durum 1990'lı yıllardaki hareketi 1980'li yıllardan ayırmaktadır. Seksenli yıllarda

kamusal hak talepleri, dışlanma ve mağdurluk kavramları üzerinden hareket edilirken doksanlı yıllar kurumsallaşmanın ve yeni girişimlerin başladığı ve hareketin içinde kadın-duyarlı bakış açısının oluşmaya başladığı bir dönemdir (İlyasoğlu, 1996: 63). Ayrıca kendi içlerinde çok sesliliğin olduğu ve ele alınan konularda odaklanılan noktaların çeşitlilik gösterdiği de unutulmamalıdır. Aynur İlyasoğlu (1996: 65), bu farklılıkları bir zenginlik olarak nitelendirmiş ve uzlaşmaz farklılıklardan ziyade çeşitlilik taşıyan bir bütünlük olarak görmüştür.

90’lardaki Müslüman kadın hareketi, kendi içinde farklılık ve/ya çeşitlilik gösterdiği gibi feminizme yaklaşımda da çeşitlilik göstermektedir. Bu yaklaşım farklılıkları birleştirici olduğu gibi ayrıştırıcı da olabilmektedir. Bir yanda, Müslüman kadın hareketindeki çok sesliliğin birlik olmayı engellemekten ziyade örgütlenmeyi ve farklı kadın kimliklerini kucaklama imkânı sağladığı düşüncesi ile feminist dalgayla sağlıklı ilişkiler kurulması düşüncesi yer almaktadır. Diğer yanda ise feminizm ile doğrudan veya dolaylı olarak anılmak endişe verici bir durum olarak düşünülebilmekte ve/ya karşıdaki kişiyi eleştirme mahiyetinde kullanılabilir. Öyle ki Mualla Gülnaz Birikim Dergisi’ndeki yazısında hemcinslerine şöyle seslenmektedir:

“(…)Müslüman kadınlar, ‘feminist’ olarak adlandırılma korkusunu üzerlerinden atmalı, modern dünyanın ve insanın çıkmazlarını kavramak ve çözümler üretebilmek için, sürekli sorgulama ve yenilenme içinde olan, Batılı yeni feminist oluşumlardan haberdar olmalı ve kadın olarak benzer problemlerle karşı karşıya olduğu hemcinslerinin birikiminden yararlanmalıdır” (Gülnaz, 1996: 68).

Müslüman kadın hareketine bakıldığında kamusal alana dair örtünme talepleri hakkında eylemler düzenlenirken diğer taraftan da düşünsel alanda çalışmalar yürütülmüştür. Yine bu hareketin içinde yekpare bir yapının olduğundan bahsetmek; fikir birliği olduğunu söylemek mümkün değildir. Sadece kamusal alanda örtünme taleplerinin yerine getirilmesi için savaş veren kadınların olmasının yanı sıra İslam kültüründeki kadın/erkek dikotomisini inceleyen ve bu konudaki kadın bilincinin arttırılması için çaba sarf edenler de mevcuttur. Feminist söylemin etkileri, İslam kültürü ve dinde kadın erkek ikililiğinin sorgulanmasını sağlamıştır. Bu kapsamda da toplumsal cinsiyet, cinsiyetçilik, ataerki ve hiyerarşi gibi kavramların gelenek ve din içindeki yeri tartışılmaya açılmıştır. Öyle ki gelenek ve din kavramlarına yoğunlaşarak bu iki kavramın eleştirilmesinin yolu açılmıştır. Bu bağlamda gelenek üzerine odaklanılırken geleneğin nasıl erkek merkezli bir şekilde oluşturulduğu, ataerki yapısı ve kadınların bunun içindeki konumuna dair sorular sorulmuş ve gelenek, kadına yönelik baskıcı ve kontrol edici davranışların nedenlerinden biri olarak ele alınmıştır. Kutsal metinler ile birlikte dini kaynaklar da markaj

altına alınmış; toplumsal cinsiyet ilişkileri, ataerki ve kadın-erkek dikotomisi üzerinden yeniden sorgulanmış ve incelenmiştir.

Son olarak, bu dönemin diğer bir özelliği ise siyasi parti ve cemaatlerden azade bir şekilde kadın örgütlenmelerinin yavaş yavaş ortaya çıkmasıdır. Bu örgütlenmeler ilk başta kamu tüzel kişiliğine sahip olmayan platformlar şeklinde doğarken sonrasında dernekleşerek gelişmiştir. Bunlara örnek olarak KASAD-D, AK-DER, HAZAR Derneği ve Başkent Kadın Platformu⁹ verilebilir. HAZAR Derneği ve Başkent Kadın Platformu, “dindar kadının yeni örgütlenmeleri içinde reformculuğun sınırlarını daha ciddi bir şekilde zorlayan ve dindar kadının hem Müslüman toplum içinde hem de laik düzendeki ‘çifte ezilmişliğine’ karşı koyan” (Aslan Akman, 2008: 80) bir yapıya sahip olmasının yanı sıra feminizme dair araştırmalar ve tartışmalar yapan yanları da mevcuttur. Öyle ki Başkent Kadın Platformunun içinde kendilerini feminist olarak tanımlayan üyeler de yer almaktadır.

Özetlemek gerekirse, bu dönemde kendilerini Müslüman feminist olarak adlandıran ve/ya bu adlandırmaya yakın hisseden kadınlar, feminist hareketin içindeki seçkin-tahakkümcü yapıyla mücadele etmelerinin yanı sıra bir kadın olarak toplumsal cinsiyet normlarının kadınları ezdiği için eleştirmeleri arasında bir çelişki olmadığını anlatmaya çalıştılar (Bora ve Günal, 2016: 8). Bunu yaparken de çeşitli odaklarla savaşım içindeydiler. Bu nedenle 90’lı yıllar daha geniş kitlelere ulaşılması; eğitilmiş, orta sınıf ve kentli kadınların tekelden çıkarak öteki kadınlarla iletişim kurabilmesi ve inanç kültürü üzerinden erkek egemen yapının ve pratiklerinin eleştirilmesi açısından oldukça önemli girişimlerin ve kurumsallaşma çabalarının yer aldığı bir dönem olmuştur.

2000’li Yıllar: Müslüman Kadının Kamusal Alana Çıkışı ve İslami Feminizm Tartışmaları

Türkiye’de son 20 yılda siyaseten yaşanan değişim ve dönüşümler 2000’li yıllardan itibaren İslami feminizmin artarak daha da görünür hale gelmesini sağlamış, kendilerini hem Müslüman hem feminist olarak tanımlayan kadınların sayısında gözle görülür bir artış yaşanmıştır. 2000’li yıllarda kamusal alanda daha görünür hale gelen Müslüman kadınlar, toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelik İslami referanslarla daha fazla söylem üretmeye başlamış, İslam-feminizm tartışmaları başlatılmış ve 2010’lu yıllara gelindiğinde, Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisyatifi (KŞKMİ), Reçel Blog, Kadınlar

⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Aslan Akman, C. 2008. “Sivil Toplumun Yeni Aktörleri Olarak İslami Eğilimli Kadın Dernekleri”, *Toplum ve Demokrasi*, 2 (4), Eylül – Aralık.

Camilerde gibi birçok Müslüman kadın hareketi ortaya çıkmıştır. Nihayetinde 2018 yılında Türkiye’de bir ilk olan, Müslüman feminist kimliğiyle örgütlü bir hareket olarak Havle Kadın Derneği (*Türkiye’de İlk Müslüman Feminist Kadın Derneği: Havle*, 2019) kurulmuştur.

28 Şubat süreciyle Müslüman kimliklerini kamusal alana taşımak isteyen dindar insanların ve özellikle başörtülü kadınların kamusal alandan dışlanması, İslamcı hareket gibi Müslüman kadın hareketini de dönüştürmüştür. 1980’li yıllardan itibaren Milli Görüş hareketi içerisinde yer alan İslamcı kadroların, gelenek ve aile değerleri açısından muhafazakâr, ekonomik politikalar açısından liberal, temsili demokrasi bağlamında cumhuriyetçi ve demokrat olarak tanımlanan (Kalın, 2013: 430) Muhafazakâr Demokrat kimliğini benimseyerek iktidara taşındığı dönem olan 2000’li yıllarda, neoliberal politikalar ve AB uyum süreci kapsamında atılan demokratikleşme adımları sayesinde kamusal alan dönüşüme uğramış, bu süreç de normalleşme süreci olarak ele alınmıştır. Bununla birlikte 1990’larda kamusal alanın tamamen dışına itilen Müslüman kadınların 2000’li yıllarda kamusal alanda, eğitimden sanata, sivil toplum kuruluşlarından kültürel birçok faaliyete kadar sosyalleşebildiği her alanda görünürlüğü gözle görülür bir şekilde artmıştır (Günindi Ersöz, 2015: 94-95). Bu görünürlüğün artmasıyla beraber, ana akım/geleneksel İslamcılık anlayışından farklılaşan, kadın ve toplumsal cinsiyet eşitliği konularına yaklaşımda muhafazakâr İslamcı anlayışa muhalif, Müslüman kimliğiyle özgürlük, hak ve eşitlik taleplerinde bulunan ve hem İslam hem de feminizmden yararlanarak söylem üreten bir Müslüman kadın aktivizminin artmaya başladığı söylenebilir. 1990’larda olduğu gibi bu Müslüman kadınların kendilerini feminist olarak tanımlamada çekinceleri devam etmekle birlikte İslami feminizm kendi alanını belirginleştirmeye başlamıştır. Bu tanımlamada yaşanan temel sorunun Türkiye’de seküler feminist hareketin İslam’a ve Müslüman kimliğine bakışındaki özcü yaklaşımları olduğu söylenebilir. Marshall’ın (2008) çalışmasında görüldüğü üzere, Türkiye’de seküler feministlerin dini, kadın haklarını baskılayan kurumsal bir yapı olarak ele almaları ve Müslüman kadınların eşitlik taleplerinin mevcut kimlikleri çerçevesinde mümkün olmayacağını düşünmeleri bu çekincelerin temelini oluşturmaktadır. Bu düşünce, Türkiye’de Müslüman kadınların feminist terminolojiye bakışlarında da olumsuz bir etki yaratmıştır. Zira Yılmaz’ın da ifade ettiği gibi:

“Türkiye’de kendisini feminist olarak tanımlayan ve yine kendisini laikliği korumakla mükellef sayan kadınlarla, özellikle başörtüsü tartışması üzerinden 1968’den bu yana açık bir biçimde çatışmalı bir süreç geçiren İslamcı kadınlar için feminist terminoloji oldukça ‘alerjik’ bir etki yaratır” (Yılmaz, 2014: 378).

Ünal (2015: 16) Müslüman kadınların seküler feministlere olan eleştirilerinin hem kendilerini feminist olarak tanımlamada hem de İslam ve feminizm üzerine yapılan tartışmalarda önemli bir belirleyici olduğunu ifade etmektedir. Müslüman kadınların kendilerini İslami feminist olarak tanımlayıp tanımlamamayı tercih etmede ve buna yönelik endişelerinde, İslami feminizmin Batılı feminist söyleme yönelttiği eleştiriler belirleyici bir rol oynamaktadır ve bu kapsamda yapılan tartışmalarla paralellik göstermektedir. Örneğin, ontolojik olarak İslam'ın kadını baskılayıcı değil özgürleştirici olduğuna inanan Yıldız Ramazanoğlu, sadece feminizmin ne anlama geldiğini açıkladığında feminist olarak adlandırılabilceğini ifade etmektedir. Kendisini kırılğan feminist olarak tanımlarken, bunun temel nedenini de kırılğan feminist duruşun, feminizmi de eleştirdiğini, zayıflıklarını ayıkladığını ve başarılarını sahiplendiğini aynı zamanda feminizm aynasında Kur'an'ın daha iyi anlaşıldığını belirtmektedir. Nihal Bengisu Karaca da İslami feminizmin yalnızca İslam'ın ağırlık merkezine alınarak mümkün olacağını belirtirken, kendisini tek bir kimlikle (ne sadece anne ne başörtülü kadın ne de sadece feminist) tanımlamayı tercih etmediği için İslami feminist olarak da tanımlamamaktadır. Sibel Erarslan, feminizme ilişkin "işbirliği, sevgi, arkadaşlık" kavramlarını ciddiye aldığını, feminizmi dayanışma ve dostluk olarak gördüğünü belirtirken, kendisini feminist olarak tanımlamak yerine gelenek eleştirisini de içinde barındırdığını düşündüğü "kadın bilinci" kavramını tercih etmektedir. Hidayet Şefkatli Tuksal da feminist literatür ve yöntemlerden yararlandığını, kadın hakları mücadelesine feminizmin önemli katkıları olduğunu belirtirken Müslüman ve feminist kimliğini sahiplendiğini ve feminist kimliğin İslamcı toplumda bir kusur olarak görüldüğünü, tam tersinin de İslamcı kimlik için geçerli olduğunu ifade etmektedir (Ünal, 2015: 17-19). Son olarak Berrin Sönmez, farklı bir perspektiften yaklaşarak dünyaya İslam penceresinden baktığını ama dünyaya kendini kapatmadığını, bunun da İslam ve feminizmin kapsayıcı ilkeleriyle mümkün olduğunu ve ideolojik bir olguyu yansıtan "İslamcı" tanımlamasını reddederek kendisi için İslami feminist tanımını kullandığını ifade etmektedir (Tunç, 2018: 237).

Kavramsal tartışmalara ek olarak, kendilerini hem Müslüman hem feminist olarak tanımlayan Hidayet Şefkatli Tuksal, Berrin Sönmez gibi aktivistlerin 2000'li yıllarda İslami feminizmin Türkiye'deki seyrini de belirlediği görülmektedir. Seküler feminizm ve Müslüman kadın hareketi arasında İslami feminizmin kendi alanını belirginleştirmesinde, İslami eğilimli muhafazakâr bir partinin iktidarda olması da etkili olmuştur. Çünkü İslami feminizm, eril siyasal iktidar tarafından İslam'ın nasıl kullanıldığına yönelik açıklama getirilmedi ve kamusal alanda Müslüman kadınların

görünürlüğünün artmasıyla geleneksel İslami anlayışta yaşanan gerilimi aşmada önemli bir eleştiri zemini ortaya koymaktadır (Yılmaz, 2014: 375). İslami eğilimli muhafazakâr bir parti olan AK Parti’nin kadın haklarına yönelik önemli birçok kazanımı¹⁰ hayata geçirmiş olmasına rağmen, kadınlara yönelik politikalarında ve söylemlerinde muhafazakâr bir perspektifle ve İslam’a referansla yaklaşmakta, aileyi kadının doğal odağı olarak görmekte, ev içi sorumluluklar ve geleneksel kadın rolleri üzerinden (anne, eş) kadın konusunu ele almaktadır (Coşar & Yeğenoğlu, 2011; Günindi Ersöz, 2015; Unal, 2015). 2011 yılında Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığının kurulması ve kadın politikalarına yönelik “Güçlü Kadın, Güçlü Aile, Güçlü Toplum” söylemi, evliliklerin özendirilmesi, kadınların doğurmaya teşvik edilmesi, kadına ve toplumsal cinsiyete yönelik bu bakış açısını yansıtmaktadır. Kadın, anne ve eş sıfatıyla “aile, cemaat ya da toplum gibi kolektif yapıların bir parçası” ve “geleneği taşıyan/aktaran/yeniden üreten” bir araç olarak değerlendirilmektedir (Altuntaş & Demirkanoglu, 2017: 82). Coşar ve Yeneroğlu (2011) tarafından “neoliberal-dini/muhafazakâr ataerkillik tarzı” olarak nitelendirilen bu yeni ataerkil bakış açısı, feminist/kadın hareketlerin eleştirilerine konu olmakla birlikte İslami feminizmin duruş olarak kendini hem seküler feminist hareketten hem de muhafazakâr düşünceden ayırması açısından önemlidir.

İslami feminizmin eleştirel olarak ele aldığı konulardan biri dindar muhafazakâr düşüncenin, kadını kutsal annelik ve eş üzerinden ele alması ve kadına roller biçilmesine yönelik söylemlerdir. Örneğin, Bülent Arıncı’nın “Hanımefendi sus, bir kadın olarak sus” ve “Kadın da iffetli olacak. Herkesin içerisinde kahkaha atmayacak. Bütün hareketlerinde cazibedar olmayacak” sözlerini eleştiren Hidayet Şefkatli Tuksal (2015), kadına ilişkin, akıl edemeyen, düşünemeyen, akli eksik bir varlık olarak kabulün dindar muhafazakâr düşüncede önemli bir etkisi olduğunu belirtmektedir. Dinlerden çok daha önce var olan ataerkil anlayışın tarihsel süreç içinde hadis

¹⁰ Anayasa’nın 10. Maddesinde 2004 ve 2010 yıllarında yapılan değişikliklerle “Kadınlar ve erkekler eşit haklara sahiptir. Devlet bu eşitliğin yaşama geçmesini sağlamakla yükümlüdür.” fıkrası ile “Bu maksatla alınacak tedbirler, eşitlik ilkesine aykırı olarak yorumlanamaz.” ibaresi eklendi. 2007 yılında gelir vergisi kanununda yapılan değişikliklerle hane içinde kadınlar tarafından üretilen ürünlere ilişkin gelir vergisi muafiyeti getirildi. 2009 yılında TBMM çatısı altında Kadın-Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu (KEFEK) kuruldu. 2010 yılında, Kadın İstihdamının Artırılması ve Fırsat Eşitliğinin Sağlanması konulu Başbakanlık Genelgesi yayımlandı. Kadına yönelik şiddete ilişkin, ceza kanununda yapılan değişikliklerle daha önce cinsel suçlar aile ve toplum düzenine yönelik suçlar olarak kabul edilirken bireye yönelik suçlar başlığı altında ele alındı. 2006 yılında “Çocuk ve Kadınlara Yönelik Şiddet Hareketleri ile Töre ve Namus Cinayetlerinin Önlenmesi için Alınacak Tedbirler” konulu Başbakanlık Genelgesi yayımlandı. 11 Mayıs 2011 tarihinde Türkiye, Kadınlara Yönelik Şiddet ve Ev İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi’ni (İstanbul Sözleşmesi) imzaladı ve parlamentosunda çekincesiz olarak onaylayarak taraf olan ilk ülke oldu ve Mart 2012’de yürürlüğe konuldu.

ve rivayetlerle, ataerkil bir İslam anlayışını da ürettiğini ifade eden Tuksal, Türkiye’de bu sorunun üstesinden gelinmesinin ancak “erkekliğin iktidar üzerinden kurulma biçiminin tartışmaya açılması”yla mümkün olacağını söylemektedir. Ayrıca, kadını erkeğin tamamlayıcısı olarak görmekten vazgeçilmesi gerektiğini, bir kocası olmasa da kadının bir özne olduğunun kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir (Tuksal, 2015). Tuksal, başka bir röportajında kutsal annelik söylemleriyle inşa edilmeye çalışılan toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin eleştirilerini de şöyle ifade etmektedir:

“Kadınların annelik dışında da bir sürü yeteneği, tasavvuru var. Annelik bir kadının hayatının tümünü kapsayan bir şey değil! Üniversiteyi bitirmiş bir erkek tamamen eve kapansa herkes ona deli gözüyle bakar ama birçok kadından bu bekleniyor. Evde otursun, yemek yapsın, çocuk baksın, bulaşık yıkasın. Bunlar çok doğal geliyor erkeklere. Ne var bunda diye soranlara diyorum ki, her gün gidin bulaşık yıkayın, çocuğunuza bakın o zaman ne olduğunu göreceksiniz. Çok sıkıcı bir hayat. Yapılmak istenmeyen işler kutsal annelik söylemiyle kadının üzerine yıkılmaya çalışılıyor. Bu en güzel yönetme politikası!” (Tuksal, 2012a).

Benzer bir şekilde Berrin Sönmez (2016) de politik muhafazakârlığın kadına cinsiyet rolleri biçmesini eleştirerek özellikle Müslüman kadınlara yönelik ayrımcılığı boyutunu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Dindarlık ülkemizde kadın üzerinden görünürlük kazanıyor. Erkeklerin böyle bir hükümlülüğü yok. 28 Şubat sürecinde başörtülü kadınlar işten, üniversiteden atılırken, erkekler sakalını kesip devam etmişti, şimdi de öyle. Sanki tesettürün yükü kadına ait gibi... Oysa İslam’da erkeğin de kadının da tesettürü vardır. Modernleşmeye de engel değildir. Ama öte yandan bakıyoruz, erkekler son derece Batılı kıyafetlerle, daracık kotlarla ortalarda... Üstelik bu kıyafetlerle namaza da camiye de gidebiliyorlar, hiç sakıncası yok. Bize dönüp Peygamber dönemindeki kadınlar gibi giyinmemizi isterken, kendileri Peygamber gibi giyinmeyi hiç düşünmüyorlar. Ve kadına had bildiriyorlar.”

Berrin Sönmez ve Hidayet Şefkatli Tuksal, dindar muhafazakâr camianın ataerkil İslami anlayışa dayandırdıkları söylemleri yine İslam’ı referans göstererek eleştirmektedirler ve karşıt söylem üretmektedirler. İslami feminizm olgusunun 2000’li yıllarda daha belirgin olmasını sağlayan da 1990’larda camia içinde kalan eleştirilerin artık kamusal alana taşınmasından kaynaklanmaktadır. Ancak İslami feminizmin tek gündemini bu oluşturmamakta, aynı zamanda Türkiye’deki seküler feminist düşüncenin başörtülü / Müslüman kadınlara yönelik yaklaşımları da ele alınmaktadır. Müslüman feministler görünür oldukça Türkiye’deki seküler feministlerden

ayrılan düşünce ve yaklaşım tarzları da belirginleşmeye başlamıştır. Seküler feministler, muhafazakâr kadınların duyarlılıklarını göz ardı eden özcü yaklaşımları ve kullandıkları dil nedeniyle eleştirmektedirler. Tuksal (2019), daha çok radikal feministlerin dile getirdiği ve gündem olan “Aileniz batsın!”, “Erkekler her gün şu kadar kadın öldürüyor!” gibi söylemleri doğru bulmadığını, cinsiyetsiz veya akışkan cinsel kimlikli queer bir toplum hayaline ilişkin taleplerin hedonist bir savrulma tehlikesini içinde barındırdığını belirtmektedir. Aynı zamanda aileyi, dini, ev kadınlığını hedef alan radikal feminist söylemleri İslami feminizm perspektifinden eleştirmektedir:

“...geçmişte de, bugün de mazbut dindar kadınlar, patriyarkayla işbirliği yaptıkları, erkek tahakkümüne karşı mücadele vermedikleri, feminist mücadeleyi zorlaştırdıkları gibi bir suçlamayla karşılaşabiliyorlar. Buna kendi özelimden cevap verecek olursam, anne ve eş olmaktan, aile kurmuş olmaktan memnun bir kadın olarak, radikal feministlerin keyfi için bu konforundan vazgeçmek istemiyorum. Ama bu, ne kendi ailedeki sorunları hasıraltı etmemi getiriyor, ne de erkek egemenliğine bağlı sorunları görmezden geliyorum. Bunlarla mücadele ediyorum, hatta zaman zaman radikal feminist arkadaşlarımla birlikte mücadele ediyoruz” (Tuksal, 2019).

Tuksal’ın “birlikte mücadele ediyoruz” vurgusu da seküler feminist hareketle ortaklık zemininin olduğunu ve kadın hakları mücadelesinde diyalog kanallarının açık olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla İslami feminizmin hassasiyeti Müslüman kimliğinin sağladığı inançlarına yöneliktir. Bu durum kamuoyunda yer alan “Kürtaj cinayettir”, “Her kürtaj bir Uludere’dir” söylemleriyle başlayan kürtaj tartışmalarında daha da netlik kazanmaktadır. Hidayet Şefkatli Tuksal, Yıldız Ramazanoğlu, Cihan Aktaş gibi isimler kürtaj tartışmalarında hem hükümetin kadın bedenine yönelik muhafazakâr/dindar söylemlerini eleştirmiş hem de seküler feministlerin “Bedenim benimdir” söylemine karşılık “emanet beden” söylemiyle ön plana çıkmıştır (Kubilay, 2014). Tuksal (2012a), hükümetin bu sözlerini eleştirdiği röportajında kendisinin de kürtaja karşı olduğunu ifade etmiş ve seküler feminist hareketin sloganlarını da şu sözlerle eleştirmiştir:

“Ne yazık ki feminist arkadaşlarımla çok klişe sloganlarla hareket etmelerini doğru bulmadım. Feminist politika yapmak, hükümete de çatmak istiyorlar. Tamam ama öyle bir dil kullanılıyor ki, Türkiye’de bununla sonuç almak imkânsız. Kaç kadın geldi o gösteriye? Muhafazakâr kadınların da kürtaj ve doğum kontrolü ile ilgili sorunları var.”

Benzer bir şekilde Berrin Sönmez (2016) de Aile Bütünlüğünü Olumsuz Etkileyen Unsurlar ile Boşanma Olaylarının Araştırılması ve Aile Kurumunun

Güçlendirilmesi İçin Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan Meclis Araştırması Komisyonu üzerine konuştuğu bir röportajda seküler feministlerin kendini konumlandırırken kullandıkları dili eleştirmektedir:

“Seküler feministlerin büyük bir kısmı ülkemizde KADER dahil olmak üzere, sosyalist ve radikal feminist ekollerin yansıması şeklinde ortaya çıkıyor. Onların AK Parti ve Erdoğan karşıtlığı da var. “Hükümet ne yaparsa kötüdür” önyargısıyla hareket ediyorlar. Feminizm dili sivridir ve köşeli konuşarak dikkat çeker ama niyet okumayı abarttılar...”

Sonuç olarak, 2000’li yıllarda Türkiye’de İslami feminizmin kendi alanını belirginleştirmeye başlaması, özellikle 28 Şubat sürecini yaşamış ve kamusal alandan dışlanan Müslüman kadınların gündeme getirdiği tartışmalarla mümkün olmuştur. 1990’lı yıllarda İslamcı hareketin içerisinde değerlendirilen Müslüman kadınlar, normalleşme süreciyle birlikte kamusal alanda daha görünür hale gelerek ataerkil İslami anlayışa karşı da mücadele başlatmışlardır. Muhafazakâr bir partinin iktidarda olmasıyla kadına ilişkin politikalar ve söylemlerin ataerkil İslam anlayışı çerçevesinde ifade edilmesi, Müslüman kadınların İslam’ın özüne inerek karşıt söylemler üretmesinde etkili olmuştur. Son olarak, İslami feminizm görünür olmaya başladıkça seküler feminizme yönelik eleştiriler de dile getirilmiş ve kendi alanını belirginleştirmeye başlamıştır. Ancak örgütlü bir İslami feminizm hareketinin oluşması 2010’lu yıllarda mümkün olabilecektir. 28 Şubat sürecini yaşamayan veya bu dönemde genç olan ve muhafazakâr bir parti iktidarında büyüyen yeni nesil Müslüman kadınların 2010’lu yıllarda farklı bir dil ve eleştiri zeminiyle daha örgütlü bir hareket haline geldiği görülmektedir. Bu yeni oluşumlardan Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi (KŞKMI), Reçel Blog ve Kadınlar Camilerde gibi Müslüman kadın hareketleri Havle Kadın Derneği’ne giden yolda incelenmesi gereken hareketlerdir.

Müslüman Kadın Hareketi’nde İslami Feminizmin İzleri: KŞKMI, Reçel Blog ve Kadınlar Camilerde

Düccane Cundioğlu 2004 yılında kaleme aldığı “*Reçel Yapamayan İslamcı Kadınlar*” başlıklı yazısında aile değerlerini sembolize ederek kullandığı reçel kavramıyla “çocuklarını iyi bir eş, iyi bir anne, iyi bir ev hanımı olarak yetiştirmek cesaret ve kabiliyetini yitirmiş bulunan yorgun anneler” den şikâyet etmekteydi (Cundioğlu, 2004). Bu yazının kaleme alındığı yılda Müslüman kadınlar henüz başörtüleriyle üniversiteye giremiyor, 28 Şubat sürecinin etkilerini ve seküler baskıları hala yaşıyorlardı. Kadınların başörtüleriyle üniversiteye girmeleri ancak 2008 yılında, kamu görevinde bulunabilmeleri 2013

yılında ve TBMM’de temsil edilebilmeleri 2015 yılında mümkün olabilmişti. 2010’ların ortalarına gelirken 20’li yaşlarda olan ve muhafazakâr bir iktidar partisi döneminde büyüyen Müslüman kadınlar başörtüsü sorununu hala yaşamaktaydılar. Buna ek olarak, Düccane Cundioğlu’nun yazısı gibi kadınların eğitilmiş olmasından, ailedeki rollerini “ihmal etmesinden” şikâyetçi olan ve Müslüman kadınlara nasıl olmaları gerektiğini söyleyen onlarca yazı kaleme alınmıştı. Öyle ki, ataerkil İslami anlayışa uygun hareket etmeyen Müslüman kadınlar “süslüman” ilan edilmişti (Eygü, 2015). 2010’lu yıllara gelindiğinde, eğitilmiş, muhafazakâr dilden rahatsız olan yeni nesil Müslüman kadınlar kendi söylemlerini oluşturmaya, İslam’ı kadın bakış açısıyla değerlendirmeye, önceki nesil Müslüman kadın hareketinin verdiği mücadeleyi daha ileri taşımaya ve gündelik hayatta karşılaştıkları sorunları daha yüksek sesle dile getirmeye başladılar. Farklı eylem ve söylem biçimleriyle yeni Müslüman kadın hareketleri olarak ortaya çıkan kadınlar, gündelik yaşamda kendilerinden bir Müslüman kadın olarak beklenenin sadece ev işleri, anne ve eş olunmasından, kendileri yerine karar verilip kendileri hakkında konuşulmasından rahatsız olmakta, daha görünür hale gelen ve kadına karşı artan şiddetin dini ve geleneksel yorumlarla meşrulaştırılmasına karşı çıkıp Müslümanca bir inisiyatif almakta, camilerde ve dini mabetlerde kadınların ikincilleştirilmesini İslam’a uygun bulmayarak iyileştirme için mücadele vermektedirler. Bu yeni Müslüman kadın hareketini üçüncü kuşak olarak ele alan Yavuz Özınanır, farklılaşan yönlerini şöyle ifade etmektedir:

“Bu kuşak, 1980’li ve 1990’lı yılların mücahidesi olan İslamcı kadınlardan beslense de, bu hareketten farklı bir kadın hareketinin temellerini atıyor ve kendi sözlerini söylemek istiyor. Mücadelelerini geçmişteki İslamcı kadınların aksine sadece Kemalist ideoloji ile değil, aynı zamanda İslamcı erkeklere karşı da veriyor ve kendilerini İslamcı değil Müslüman olarak adlandırıyorlar” (Yavuz Özınanır, 2016: 118).

Yeni kuşak Müslüman kadın hareketlerinden ilki olan Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi (KŞKMİ) 2013 yılında erkek ve kadınların eşit ve denk yaratıldığına inanan Müslüman kadınların bir araya gelerek kurduğu bir oluşumdur. Kuruluş manifestolarında, oluşumun ortaya çıkış sebebi şöyle ifade edilmektedir:

“Allah (c.c.) bir toplumu azgınlıkları ve zulümleri sebebiyle helâk ederken, o toplumda yaşayıp da bunları sessizce izleyen kitleyi de diğerleri ile beraber helâk etmiştir. Toplumun sessizliği suçluların cesaret bulmasına zemin hazırlar. Sessizlik, suça ortaklıktır. Biz Müslümanlar, kadına karşı işlenen taciz, tecavüz, şiddet ve cinayet gibi zulümlere karşı sessiz kalamayız!” (Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi, 2013b).

Kendi ifadeleriyle “erkekliğin bir iktidar kimliğine dönüşerek kadınlar üzerinde baskı ve şiddet aracı olmasına karşı çıkan”, “kadınların sadece kadın

olmalarından dolayı uğradıkları eşitsizlik, ayrımcılık ve şiddetle mücadele etmeyi amaçlayan”, “kadınların hayatlarını doğrudan veya dolaylı olarak etkileyen her türlü şiddet ve eşitsizlik mekanizması üzerine” söylem üreten ve tavrı alan KŞKMİ, tüm kadın örgütleriyle dayanışmaya açık olduklarını ve kimliğini sormaksızın zulme uğramış tüm kadınların yanında olduklarını beyan etmektedir (Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi, 2013a).

KŞKMİ'nin kurulmasından bir sene sonra inisiyatifin içinde bulunan kadınların öncülüğünde Müslüman kadınların kendileri adına söz söyleyebileceği ve kendilerini ifade edebileceği bir blog kuruldu. Düccane Cundioğlu'nun yazısında aile değerleri olarak sembolize ettiği reçel, 2014 yılında 6 kadının bir araya gelerek kurduğu bu blog sitesine de ilham kaynağı oldu ve Reçel Blog adıyla bir hareket başlattılar. Bu hareketi şöyle açıkladılar:

“Kadınların ve bilhassa Müslüman kadınların; gündelik deneyimlerine, toplumsal meseleleri algılayışlarına, ilgilerine, meraklarına, dertlerine, umutlarına, kaygılarına, mücadelelerine dair kendi sözümüzü söyleyeceğimiz bir mecramız olsun istedik. Kalemimizi, klavyemizi, tenceremizi, meyvelerimizi, şekerimizi aldık geldik” (“Reçel Nedir?,” 2014).

Reçel Blog zaman içerisinde eğitim, evlilik, boşanma, cinsellik, annelik, İslam ve kadın, İslam ve feminizm, başörtüsü, gündelik yaşamda karşılaşılan sorunlar, kadına yönelik şiddet ve taciz, erkeklik gibi birçok konu üzerine fikirlerini yazıya döken kadınların sesi haline gelirken, Akyılmaz ve Köksalan'ın (2016) da ifade ettiği gibi yeni bir kadın kimliği inşasında da önemli bir rol oynadı.

Yeni kuşak Müslüman kadın hareketlerinden biri de Kadınlar Camilerde hareketidir. Kadınların camilerdeki konumunun iyileştirilmesi için çaba gösteren bir grup Müslüman kadın tarafından başlatılan kampanyayla bir harekete dönüşen Kadınlar Camilerde, hem camilerde kadınlara, yaşlı ve engellilere ayrılan yerlerin kısıtlı, yetersiz, düzensiz olması, ücretsiz ve sürekli abdesthane bulunmaması gibi fiziki sorunları, hem de camilerde olmak isteyen kadınların kısıtlanması, erkekler tarafından hakarete varan davranış ve sözlere muhatap olmaları, cami cemaatinden dışlanması gibi sosyal sorunları ele alarak bu sorunları çözmeyi ve camilerde kadınların durumunu iyileştirmeyi amaçlamaktadır. Bununla birlikte yapılacak idari düzenlemelerin yeterli olmayacağını düşünen Kadınlar Camilerde, herkesi kapsayacak bir cami kültürünü inşa ederek yaygınlaştırmayı hedeflemektedir (Kadınlar Camilerde, 2017).

Kadınlar olarak eşitlik, özgürlük ve adalet talebinde bulunan, kendilerinin sadece eş, anne, bacı ve kız çocuğu gibi sıfatlarla tanımlanmasını istemeyen,

ataerkil İslami anlayışa dayanarak kadınları ikincilleştiren, kadınlara cinsiyet rolleri biçen muhafazakâr camiaya itiraz eden, uğradıkları ayrımcılıklara ve şiddete karşı İslami söylemler üreten, sadece söylem düzeyinde kalmayıp eylem düzeyinde de aktif olan bu üç kadın hareketi kendilerini grup olarak İslami feminist olarak tanımlamasalar da İslami feminizmin izlerini taşımaktadırlar. Her şeyden önce Müslümanlar olarak İslam’ın cinsiyetsiz/anti-cinsiyetçi özüne ulaşma çabası göstermekte ve kadın bakış açısıyla ataerkil İslami anlayışı yıkmaya çalışmaktadırlar. Hem muhafazakâr camiadan hem de seküler feministlerden gördükleri olumsuz tepkilere karşı “*ne erkek İslam ne seküler feminizm*” (Yavuz Özınanır, 2016: 120) diyebilmektedirler. Eylem ve söylemlerinde farklılaşmakta ve kendilerine özgü dil ve eylem biçimi oluşturmaktadırlar. KŞKMİ, kadına şiddete karşı bir Cuma hutbesi okunması için girişimleri sonuçsuz kalınca sosyal medya üzerinden bu hutbeyi paylaştı (Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi, 2014). Kadınlar Camilerde hareketi, her hafta farklı bir camide kadınlarla Cuma namazlarında buluşma ve toplu Cuma namazları gibi etkinlikler düzenleyerek ve sosyal medyada #KadınlarCamilerde etiketini dolaşıma sokarak kadınların camilerde yaşadıkları sorunları ilişkin farkındalık oluşturmaya çalışıyorlar (Kadınlar Camilerde, 2020). Reçel Blog’a yazan kadınlar da kendileri için her konuda kendi endişelerini, düşüncelerini, fikirlerini paylaşıyor ve kendi söylemlerini üretiyorlar. Nihayetinde tüm bu mücadelenin temel sebebini ise bloğun yazarlarından Huri Küçük şöyle ifade etmektedir:

“Şu Gök kubbenin altında gerçekten adil, huzurlu bir hayat kurulacaksa, bu okumak için, çalışmak için vs. vs. için evden çıkan kadınların eve “geri dönmesi” ile değil, sevgilerine ve her alanda verdikleri emeklerine gerçek anlamda itibar edildiğinde gerçekleşecektir” (Küçük, 2014).

HAVLE’NİN KIZLARI: HEM MÜSLÜMAN HEM FEMİNİST HAVLE KADIN DERNEĞİ

2018 yılının Eylül ayında kurulan Havle Kadın Derneği, Müslüman Kadın hareketi içerisinde kendilerini hem Müslüman hem feminist olarak tanımlayan kadınların kurduğu örgütlü ilk yapı olması açısından önemli bir yere sahiptir. “Kadınların ve bilhassa kendini Müslüman kimliğiyle tanımlayan kadınların hayatın her alanında karşılaştıkları zorluk ve engelleri tespit etmek ve bunlarla mücadele etmek” (Havle Kadın Derneği, 2018a) amacıyla kurulan Havle Kadın Derneği hem Türkiye’deki feminist hareketin birikiminden yararlanmayı hem de bu birikime katkı sunmayı

hedeflemektedir. Manifestolarında Hücurat suresi 13. ayeti ile Tövbe suresi 71. ayetine referansla üstünlüğün ancak takvada olduğunu ve kadın ile erkeğin birbirinin vekili olduğunu vurgulayarak dini metinlerin ve pratiklerin erkek egemen perspektifle ele alınması sonucu kadınların ikincilleştirilmesine itiraz ettiklerini, bunun hem Allah'ın isimlerine hem de İslam'ın temel mesajına uymadığını belirtmektedirler. Misyonlarını ise şu şekilde ifade etmektedirler:

“Misyonumuz, kadın-erkek eşitliğini Müslüman ve feminist bir çerçevede savunmak, kadınların hayatın her alanında (iş ve aile hayatlarında, ilişkilerinde, evliliklerinde, okulda, camide, hastanede ve benzeri pek çok kamusal alanda) uğradıkları haksızlıkların ve verdikleri mücadelelerin hikâyesini duyurmak, toplum tarafından önlerine konulan engelleri aşabilmeleri adına kurumsal çözümler üretmektir” (Havle Kadın Derneği, 2018b).

Türkiye’de İslami feminizmin kurumsallaşması için önemli bir adım olan Havle Kadın Derneği, önceki kuşak Müslüman kadın hareketinden aldıkları mirasa da sahip çıkmaktadırlar. Dernek kurucuları neden Havle ismini seçtiklerini şöyle açıklamaktadırlar:

“Derneğimizin ismi Mücadele Suresi’nin ilk dört ayetinin inmesine vesile olan Havle Binti Salebe’den geliyor. Kısaca, Havle Binti Salebe, kocası tarafından uğratıldığı haksızlığa itiraz eden Müslüman bir kadındı. Havle’nin duası ve yakarışları üzerine Allah, İslam öncesi Arap toplumunda yaygın bir adet olan ve kadınların medeni halini arafta *birakarak büyük bir mağduriyet yaratan* zihar adetini haram kıldı. Ayrıca Hidayet Şefkatli Tuksal’ın vaktiyle bir konuşmasında “Bir zaman gelecek, genç kadınlar “Havle’nin Kızları” diye dernek kuracak, ben de üye olacağım” demiş. Biz de hem buradan ilhamla hem de geçmişteki Müslüman kadın hareketiyle olan bağı görünür kılmak adına böyle bir isimde karar kıldık” (Havle Kadın Derneği, 2019).

Havle Kadın Derneği düzenlediği atölyelerle hem sahada kadınlarla buluşmakta hem de düzenlediği konferanslarla İslami feminizmin teorik ve pratik tartışmalarını yapmaktadır. “Kadın, Beden ve Cinsellik” atölyeleri ile İstanbul, Ankara, Bursa, Konya ve Diyarbakır illerinde kadınlarla bir araya gelen Havle Kadın Derneği, Covid-19 pandemisi dolayısıyla örgütlenme ve mobilizasyon temalı “Birlikte Ne Yapmalı, Nasıl Yapmalı?” başlıklı atölyeleriyle İstanbul, Eskişehir, Ankara, Konya, Diyarbakır ve İzmir illerinde kadınlarla çevrimiçi ortamda bir araya gelmişlerdir.

Düzenlediği konferanslarla İslami feminizme yönelik teorik tartışmaları, Müslüman feministlerin deneyim ve tecrübelerini, aktivistlerin ve STK’ların çalışmalarını ele almışlardır. “Müslüman Feministler Hikâyelerini Anlatıyor:

Birlikte Mücadele ve İlk Adımlar” başlıklı ilk konferansını 24-25 Kasım 2019 tarihinde İstanbul’da gerçekleştiren Havle, kadın, aile, ev içi emek, Kur’an, Sünnet, fıkıh, Müslüman erkekler, Türkiye’de Müslüman kadın mücadelesi, feminizm ile kesişimler gibi konuları ele almışlardır. İkinci konferansını 19-20 Aralık 2020 tarihlerinde gerçekleştiren Havle, evrensel feminizm tanımının yerel bağlamda yaşanan sorunlar için yeterli olmamasından hareketle “Feminizmin Yerelleşmesi” başlıklı bir konferans düzenlemiş ve açılış söyleşisini de Amina Wadud gerçekleştirmiştir. Türkiye’de feminizm, Müslüman kadınlar, göçmenlik, doğurganlık, yerelde kadın mücadeleleri ve deneyim paylaşımını ele aldıkları konferansta yerele özgün bir İslami feminizmin imkânları, Müslüman kadınların mücadelelerinde kendilerini nasıl tanımlayıp konumlandıkları konuları tartışılmıştır.

TCK 103. maddeye ilişkin tartışmaları da gündemine alan Havle Kadın Derneği, yaptıkları Erken Yaşta Evlilik Araştırmasıyla yaygın kanının aksine “Türkiye toplumu erken yaşta evliliğe karşı” sonucunu ortaya çıkarmıştır (havlekadin, 2020). Araştırma kapsamında yaş grubu, cinsiyet, evlilik yaşı, oy verilen parti kategorilerinde Türkiye ortalamasına paralel bir hedef grubu belirlenerek 12 ilde 2818 kişiyle anket çalışması ve 6 ilde 54 kişiyle derinlemesine mülakat yapılmış, ortaya çıkan sonuçların bazıları şu şekilde açıklanmıştır:

- “Herkes” erken yaşta evliliklere karşı.
- Toplumun yüzde 68’i kadınlarda yüzde 71’i erkeklerde evlilik yaşının 18 yaş üstü olduğunu düşünüyor.
- Erken yaşta evliliğe karşı çıkanların büyük bir kısmı “namus” konusu olduğunda geri adım atıyor.
- Ne olursa olsun kız çocuğumu 18 yaşından önce evlendirmem diyen kadınların oranı erkeklere göre daha fazla.
- “Evlilik için yasal yaş sınırı 21 olmalı”
- “Kadınlar 19, erkekler 20 yaşına kadar çocuktur”
- Erken yaşta evlenen kadınlar evliliklerini çocuk olarak yaşadıklarını belirtiyorlar.
- Erken yaşta annelik hem sağlık açısından riskli hem de aşlamayan bir zorluk olarak ifade ediliyor.
- Erken yaşta evlenen kadınların büyük kısmı şiddete maruz kaldıklarını ifade etmektedir.
- Erken yaşta evlenenler, evlenmeyenlere göre eğitimin dışında kalıyor.

Havle Kadın Derneği, bu araştırmayla erken yaşta evliliklere ilişkin İslam'a dayandırılarak meşrulaştırılma girişimlerinin aksine toplumdaki algının farklılığını ortaya koymuştur. Yaptıkları çalışmalara ek olarak kullandıkları dil de kendilerine has mücadelelerine özgünlük katmaktadır. Örneğin, 2021 yılındaki 8 Mart Dünya Emekçi Kadınlar Günü'nde düzenlenen kadın yürüyüşünde taşıdıkları dövizlerden bazıları şunlardır:

- "Haklarımızı Allah verdi ataerki gasp etti."
- "(Haşa) Allah mısınız? Haddini bilmeyen erkek(lik)lere isyanımız var."
- "Tahrik sadece bahane, tesettür erkeklerin gözlerinde."
- "Hem Müslüman hem feministim. Var mı bir diyeceğin?"
- "Geceleri de, sokakları da, camileri de istiyoruz."
- "Maşallah diye laf atınca taciz helal olmuyor."
- "Equally Muslim Feminist"

Havle'nin kurumsal bir yapıda başlattığı adımlar Türkiye'de hem Müslüman kadın hareketi için hem de feminist hareket için önemli bir yeri tutmaktadır. KŞKMİ, Reçel Blog, Kadınlar Camilerde hareketleriyle daha da görünürlük kazanan Müslüman kadınların, feminist hareketlerle girdiği ilişki Havle Kadın Derneği ile yeni bir boyut kazanmıştır. Öyle ki Derneğin kurucu üyelerinden Sena Elbaşı, Türkiye'deki feminist hareketin birikim ve kazanımlarının farkında olduklarını ancak din alanında var olan boşluğu doldurmaya çalıştıklarını ifade etmektedir (Yesil Dusun, 2021).

Havle Kadın Derneği, aynı kuşak diğer Müslüman kadın hareketlerinden farklı olarak sürdürülebilirliğini ve devamlılığını proje destekleriyle sağlamakta ve daha çok pratiğe yönelik faaliyetler gerçekleştirmektedir (*Türkiye'de İlk Müslüman Feminist Kadın Derneği: Havle*, 2019). Ayrıca, her ne kadar Derneğin kurucuları arasında geçmişte de aktif bir şekilde sivil toplum içinde yer alan isimler bulunsa da kurumsallaşma ve görünürlük açısından birtakım eksikler göze çarpmaktadır. Sistemik bir arşiv, duyuru, yazın kaynağı olarak web siteleri bulunmamakta; blog siteleri aktif olarak kullanılmamakta ve duyuruları sadece sosyal medya paylaşımları yoluyla gerçekleştirmektedirler. Yapılan projelere, düzenlenen etkinliklere ve konferanslara yönelik paylaşımlar sosyal medya ile sınırlı kalmaktadır. Ayrıca gerçekleştirilen çalışmaların içeriğine ilişkin paylaşımlar yeterli düzeyde değildir. Yine de Türkiye gibi çoğunluğu Müslüman kimliğiyle yaşayan bir ülkede ilgili alandaki boşluğu doldurma girişimlerinin önemli olduğunu ve toplumsal cinsiyet eşitliği için çeşitli katkılar sunma potansiyelini barındırdığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Sonuç Yerine

Bugün hala kadınların ekonomik ve siyasi katılımdan erkeklerle eşit oranda yararlanamaması, kendilerine biçilen toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden ayrımcılığa uğraması, şiddete maruz kalması ve öldürülmesi toplumun temel bir sorunu ve bir gerçeklik olarak ortada durmaktadır. Bu nedenle, kimlikleri fark etmeksizin kadınların toplumsal cinsiyet eşitliği için verdiği mücadeleler ve çabaların tümü kadın hareketlerine anlamlı katkılar sunmaktadır.

Bu yazıda Müslüman kadınların, Türkiye’deki eşitlik mücadelesini konu alarak tarihsel süreçte İslami feminizmin Türkiye’deki seyrini ve katkılarını inceledik. 2000’li yıllara kadar kamusal alanda Müslüman kimlikleri ve başörtüleriyle yer bulamayan kadınların mücadelesi İslamcı hareket içerisinde değerlendirilmekte ve bir paralellik de göstermekteydi. 2000’li yıllara gelindiğinde, AB uyum süreci kapsamında uygulanan politikalarla kamusal alanın normalleşmesi sağlanarak hem kadın hakları konusunda önemli adımlar atılmış hem de Müslüman kadınların kamusal alanda görünürlükleri artmıştır. Yine de temel bir insan hakları meselesi olarak başörtüsü sorununun kademeli olarak tamamen çözülmesi 2010’lu yılları bulmuştur. Müslüman kadın hareketinin feminist hareketle ve feminizm düşüncesiyle arasına mesafe koymasının önemli sebeplerinden biri de bu başörtüsü sorununun ve Müslüman kimliğinin seküler feminist hareket tarafından ele alınış biçimiyle ilgilidir. Bir diğer sorun da Müslüman kadın hareketinin kamusal alanda görünür olmasının ardından kendisini geleneksel ve muhafazakâr İslamcı düşünceden ayırmasıyla başlamıştır. Müslüman kadınların görünürlüğünün artmasıyla birlikte, 28 Şubat’ta devletin deyim yerindeyse “evinde otur” çağrısı bu sefer muhafazakâr İslamcı camiadan “evine dön” çağrısına dönüşmeye başlamıştır. Müslüman kadınların, kendilerinin sadece anne ve eş olarak değerlendirilmesine, şiddetin geleneksel ve kültürel bağlamda meşrulaştırılmasına, kendileri yerine söz söylenmesine karşı hem Müslüman camiaya hem de seküler feminizme yönelik itirazları Türkiye’de İslami feminizmin de kendi alanını belirginleştirmesini sağlamıştır. Kendilerini hem Müslüman hem feminist olarak tanımlayan ve Müslümanlığı İslamcılığın, feminizmi seküler düşüncenin tekeline alan kadınların görünürlüğü de bu itiraz ve eleştirilerle birlikte artmıştır. 2010’lu yıllara gelindiğinde eğitilmiş ve genç Müslüman kadınlar hem önceki kuşak Müslüman kadın hareketinin birikimini devralmış hem de kendilerine has yeni eylem ve söylem biçimiyle farklılaşmaya başlamışlardır. İslami feminizmin izlerini taşıyan KŞKMİ, Reçel Blog ve Kadınlar Camilerde hareketlerinin inisiyatif alması, kendi sözlerini söylemesi ve eylemleriyle pratiğe dökmesi 2018 yılında hem Müslüman hem feminist olan Havle Kadın Derneği’nin kurulmasına giden yolda önemli

katkıları sunmuştur. Havle'nin kurulmasıyla kendilerini hem Müslüman hem de feminist olarak tanımlayan kadınlar, İslami feminizmi de kurumsal bir yapıda pratiğe dökmeye başlamıştır.

Müslüman kadın hareketinde her kuşak hem ötekilerle kurdukları ilişkilerde hem de kendilerini ifade etmede daha cesur adımlar atmıştır. Ayrıca, her kuşak, önceki kuşaklara göre daha özgürlükçü olmakla birlikte önceki dönem Müslüman kadın hareketinden bir aktarım da gözlenmektedir. Dolayısıyla bugün Havle Kadın Derneği ile kurumsal bir yapıda temsil edilen İslami feminizm, Türkiye'de Müslüman kadın hareketinin tarihsel birikimini de içinde taşımaktadır.

Sonuç olarak İslami feminizmin, Türkiye'deki Müslüman kadın hareketine katkısının iki temel boyutta olduğu söylenebilir. Birincisi, Müslüman kadınların kamusal alanda görünür olmaya başlamasının ardından kendilerini İslamcılık siyasetinden ayırarak ataerkil İslami anlayışa karşı söylem üretmeleri hususundadır. İslami feminizmin Kur'an'ı kadın bakış açısıyla yorumlayarak İslam'ın cinsiyetsiz/anti-cinsiyetçi özüne ulaşmasına yönelik çabası ve geleneksel/kültürel bağlamda oluşan ataerkil İslami anlayışı yapı-söküme uğratma çabası Türkiye'deki Müslüman kadın hareketinin söylem üretmesine katkıda bulunmuştur. İkincisi, Türkiye'deki seküler feminist hareketin Müslüman kimliğine ve başörtüsü sorununa yönelik yaklaşımına karşı itirazları hususundadır. İslami feminizmin Batılı seküler feminizmin, dini, ataerkil bir kurum olarak ele almalarına ve Batı dışı toplumlardaki kadın mücadelelerine yönelik özcü yaklaşımlarına karşı getirdikleri eleştiri, Türkiye'deki Müslüman kadın hareketi için de söylem düzeyinde referans olmaktadır. İslami feminizmin katkılarına ek olarak, kendi alanını belirginleştirmesi ve Havle Kadın Derneği ile kurumsal bir yapıda temsiliyet bulması aynı zamanda Türkiye'deki feminist hareketin de şekillenmesi konusunda önemli bir adım olmaktadır. Nihayetinde çoğunluğu Müslüman kimliğini benimseyen bir toplumda örgütlü bir Müslüman Feminist hareketin olması, Türkiye'de feminist hareketin toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesi için anlamlı bir katkı sunma potansiyelini içinde barındırmaktadır.

Kaynakça

- Acar F., 2015, Türkiye' de İslamcı Hareket ve Kadın: Kadın Dergileri ve Bir Grup Üniversite Öğrencisi Üzerinde Bir İnceleme, *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadımlar*, haz.: Şirin Tekeli, İstanbul: İletişim yayınları.
- Akyılmaz, Ö. & Köksalan, M. E., 2016, Türkiye'de İslami Feminizm ve Kadın Kimliğinin Yeniden İnşası: Reçel Blog Örneği, *Anadolu Üniversitesi İletişim*

- Fakültesi Uluslararası Hakemli Dergisi*, 24(1).
- Al-Hibri, A., 1997, *Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women’s Rights*, *American University International Law Review*, 12(1).
- Ali, Z., 2017, *Giriş*, Çev. Ö. Elitez, Z. Ali (Ed.), *İslâmî Feminizmler içinde 2. baskı*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Altuntaş, N., & Demirkanoğlu, Y., 2017, *Adalet ve Kalkınma Partisi’nin Kadına İlişkin Söylem ve Politikalarına Bakış: Muhafazakâr Demokratlıktan Muhafazakârlığa Doğru Evrilişin İzdüşümleri*, *Akademik Yaklaşımlar Dergisi*, 8(1).
- Aslan Akman, C., 2008, *Sivil Toplumun Yeni Aktörleri Olarak İslami Eğilimli Kadın Dernekleri*, *Toplum ve Demokrasi*, 2 (4), Eylül – Aralık.
- Badran, M., 2017, *İslâmî Feminizm: Nedir?*, Çev. Ö. Elitez, Z. Ali (Ed.), *İslâmî Feminizmler içinde 2. baskı*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Barlas, A., 2017, *Müslüman Kadınlar ve Baskı: Kuran’dan Yola Çıkan Özgürlük Okuması* Çev. Ö. Elitez, In Z. Ali (Ed.), *İslâmî Feminizmler içinde 2. Baskı*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Barlas, A., 2019, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’ân*, Austin: University of Texas Press.
- Baumgardner, J., 2011, *F’em: Goo Goo, Gaga and Some Thoughts on Balls*, C.A: Selam Press.
- Berktaş, F., 2015, *Tarihin Cinsiyeti*, Metis Yayınları
- Bora, A. ve Günel, A., 2016, *90’larda Türkiye’de Feminizm*, İletişim Yayınları.
- Butler, J., 2014, *Bela Bedenler*, Pinhan Yayıncılık.
- Butler, J., 2016, *Cinsiyet Belası*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Coşar, S., & Yeğenoğlu, M., 2011, *New Grounds for Patriarchy in Turkey? Gender Policy in the Age of AKP*, *South European Society and Politics*, 16(4).
- Cundioğlu, D., 2004, *Reçel Yapamayan İslamcı Kadınlar*, <http://www.geocities.ws/islamifeminist/recel.htm>
- DEMİR, Zekiye, *Modern ve Postmodern Feminizm*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1997
- Donovan, J., 1997, *Feminist Teori: Amerikan Feminizminin Entelektüel Gelenekleri*, çev. Aksu Bora, Fevziye Sayılan, Meltem Ağduk Gevrek (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010).
- Eygi, M. Ş., 2015, *Müslüman ve Süslüman*, <https://www.milligazete.com.tr/makale/850776/mehmed-sevket-eygi/musluman-ve-susluman>
- Foucault, M., 2012, *Cinselliğin Tarihi*, 4. Basım, Çev. H. U. Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Güç, A., 2008, İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2).
- Güç, A., 2018, Feminist Söylemin İslamcı Kadın Yazınına Etkisi, *Kadın/Woman 2000*, 19(2).
- Gülnaz, M., 1996, Suyu Tersine Akıtanlar, *Birikim Dergisi*, Sayı 91 Kasım.
- Günindi Ersöz, A., 2015, Özel Alan/Kamusal Alan Dikotomisi: Kadınlığın “Doğası” ve Kamusal Alandan Dışlanmışlığı, *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 18(1).
- Hassan, R., 1996, Feminist Theology: The Challenges For Muslim Women. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 5(9).
- Havle Kadın Derneği, 2018a, <https://havlekadin.wordpress.com/>
- Havle Kadın Derneği, 2018b, Hakkında, <https://havlekadin.wordpress.com/hakkinda/>
- Havle Kadın Derneği, 2019, Türkiye’de İlk Müslüman Feminist Kadın Derneği: Havle/Röportmr: D. Meryem, <https://www.sivilsayfalar.org/2019/04/02/turkiyede-ilk-musluman-feminist-kadin-dernegi-havle/>
- Havlekadin, 2020, 16 Temmuz, https://www.instagram.com/p/CCs5f_AJ4vx/?igshid=18pgqqn9dyn50
- Hooks, B., 2016, *Feminizm Herkes İçindir*, Çev. Ece Aydın, Berna Kurt, Şirin Özgün, Aysel Yıldırım.
- İlyasoğlu, A., 1996, İslamcı Kadın Hareketinin Bugünü Üzerine, *Birikim Dergisi*, Sayı 91 Kasım.
- Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi, 2014, 27 Haziran, *Kadına Şiddete Karşı Cuma Hutbesi*, https://www.youtube.com/watch?v=TWGfh_15rRU
- Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi, 2013a, *Biz Kimiz?*, <https://kskmi.wordpress.com/biz-kimiz/>
- Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi, 2013b, *Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi*, <https://www.emekveadalet.org/duyurular/kadina-siddete-karsi-muslumanlar-insiyatifi/>
- Kadınlar Camilerde, 2017, *Kadınlar Camilerde Neyi Hedefliyor?* <http://kadinlarcamilerde.com/neyi-hedefliyoruz/>
- Kadınlar Camilerde, 2020, *Neler Yaptık?* <http://kadinlarcamilerde.com/neler-yaptik/>
- Kalın, İ., 2013, The AK Party in Turkey, J. L. Esposito & E. E.-D. Shahin (Ed.), *The Oxford Handbook of Islam and Politics* içinde, New York: Oxford University Press.

- Kandiyoti, D., 2015, *Cariyeler, Bacılar Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, çev. Aksu Bora, Fevziye Sayılan, Şirin Tekeli, Hüseyin Tapınç, Ferhunde Özbay, Metis Yayınları.
- Kubilay, Ç., 2014, İslami Muhafazakâr Kadın Yazarların Perspektifinden Kürtaj Tartışması: Eleştirel Bir Değerlendirme, *Alternatif Politika*, 6(3).
- Küçük, H., 2014, 31 Ekim, *Emeğe ve İtibara Dair*, <http://recel-blog.com/emege-ve-itibara-dair/>
- Lamrabet, A., 2017, Özcülüğün Reddi ile Müslüman Düşüncenin Radikal Reformu Arasında, Çev. Ö. Elitez, Z. Ali (Ed.), *İslâmî Feminizmler içinde*, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marshall, G. A., 2008, A Question of Compatibility: Feminism and Islam in Turkey, *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 17(3).
- Marx Ferree, M., & McClurg Mueller, C., 2007, Feminism and the Women’s Movement: A Global Perspective, D. A. Snow, S. A. Soule, & H. Kriesi (Ed.ler), *The Blackwell Companion to Social Movements* içinde: Blackwell Publishing Ltd.
- Reçel nedir?, 2014, <http://recel-blog.com/recel/>
- Sancar, S., 2011, *Türkiye’de Kadın Hareketinin Politigi: Tarihsel Bağlam, Politik Gündem ve Özgünlükler*, Birkaç Arpa Boyu, 21.
- Sancar, S., 2014, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*, 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sönmez, B, 2016, *Feminist aktivist Berrin Sönmez Habertürk’e konuştu/Röportör: B. İlter*, HABERTÜRK, <https://www.haberturk.com/gundem/haber/1243350-feminist-aktivist-berrin-sonmez-haberturke-konustu>
- Stone, A., 2015, *Feminist Felsefeye Giriş*, İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Şahin Aynur, H., 2013, İslamî Feminizm ve Feminist Kur’ân Okumaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13(3).
- Tekeli, Ş., 2015, *Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Toker, İ., 2017, Eşitlik ve Adalet Kavramları Çerçevesinde Müslüman Kadınlarda Toplumsal Cinsiyet Örüntüleri, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1).
- Tuksal, H. Ş., 2012a, *Hidayet Şefkatli Tuksal: “Uludere’de Kürtaj Yok, Çocuk Cesetleri Var”/Röportör: Ö. Çelik, Akşam*, <https://www.aksam.com.tr/guncel/her-cocuk-icin-maas-verin-sonra-uc-isteyin--119841h/haber-119841>
- Tuksal, H. Ş., 2012b, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, 4.

- Baskı, Ankara: Otto Yayınları.
- Tuksal, H. Ş., 2015, *Tuksal: Artık Erkekliği Konuşmalıyız/Röportör: S. Gümüşel Güner*, Al Jazeera Türk, <http://www.aljazeera.com.tr/al-jazeera-ozel/tuksal-artik-erkekligi-konusmaliz>
- Tuksal, H. Ş., 2019, *Hidayet Şefkatli Tuksal: Kapitalist Oluyor da Müslüman Feminist Neden Olmasın?/Röportör: İ. Özkan*, Gazete Duvar, <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2019/12/14/824704>
- Tunç, H., 2018, *İslamcı Feminizm: Kavramsal Bir Tartışma*, ANTAKİYAT/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1(2).
- Unal, D., 2015, *Vulnerable Identities: Pious Women Columnists' Narratives on Islamic Feminism and Feminist Self-Identification in Contemporary Turkey*, *Women's Studies International Forum*, 53.
- Wadud, A., 1999, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press.
- Yavuz Özinanir, S., 2016, *Kadın Perspektifli Bir İslami Yorumlama Biçimi Olarak Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi*, *Fe Dergi*, 8(1).
- Yesil Dusun, 2021, 05 Ocak, *Video Serisi 3: İnanç ve Kadın - İslami Feminizm / Sena Elbaşı - Havle Kadın Derneği*, <https://www.youtube.com/watch?v=6YsXlpuPAIs>
- Yılmaz, Z., 2014, *İslamcı Feminizm: Kadınlar İçin Neoliberalizme Karşı Bir Eleştiri İmkânı Olabilir mi?*, B. Koca (Ed.), *Türkiye'de İslam ve Sol* içinde, İstanbul: Vevo Yayınevi.
- Yörük, A., 2009, *Feminizm/ler*, *Sosyoloji Notları*, 7.