



İslami Feminizm

İslami Feminizm Dinî Bir Hareket midir?

Saadet Bayazıt*

Özet

Kadın haklarını ve toplumsal cinsiyet eşitliğini dinî bir çerçevede tartışma çabası olarak bilinen İslami feminizm, kadın varlığını, din ve sosyal gerçeklikle ilişkilendirerek eşitlik ve özgürlük temelinde ele alan bir sosyal harekettir. İslami feministler, kadının İslam içindeki durumunu tarihsel, kültürel ve siyasal etkileşimler bağlamında tartışmakta ve feminizm perspektifiyle ele almaktadırlar. Öte yandan kadının ihmal edilmiş haklarının ve özgürlüklerinin varlığını dinî temelde kendine yeni birtakım meşruiyetler arayarak savunan İslami feminizm, müslüman kadınlar arasında bağımsız bir tartışmaya ve Kuran'ın bağımsız yorumu temelinde ortaya çıkan modern bir sosyal harekete dönüşmüştür. Bu çalışma müslüman dünyada yeni ve etkili bir sosyal gerçeklik olarak ortaya çıkan İslami feminizmin düşünce, eylem ve yönelimlerinin dinî bir hareket olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Feminizm, Müslüman Kadın, İslami Feminizm, Feminist Teolojiler, Dinî Hareketler.

Abstract

Islamic feminism is a social movement that seeks to explore women's rights and gender equality within a religious framework. Through the association of religion and social reality, it addresses women's existence in terms of freedom and equality. Islamic feminists examine the status of women in Islam by taking historical, cultural, and political contexts from a feminist perspective into consideration. On the other hand, Islamic feminism, which defends the neglected rights and freedoms of women by seeking new legitimacy on religious grounds, has evolved into an independent debate among Muslim women and a modern social movement based on an independent interpretation of the Qur'an. This study examines whether Islamic feminism's thinking, actions, and perspectives, which have become a significant social force in the Muslim world, can be classified as a religious movement.

Keywords: Feminism, Muslim Women, Islamic Feminism, Feminist Theologies, Religious Movements.

* İlahiyatçı, Din Sosyoloğu (email: saadeton2002@gmail.com).

“Sosyal değişme artık kaçınılmaz olmuştur. Şimdiye kadar harekete geçmiş olan cereyanların geri döndürülmeleri mümkün değildir. Daha uyanık ve daha gerçekçi unsurlar ortaya çıkmalı ve bu değişmeye bir yön verilmelidir; aksi takdirde değişmenin, en ciddi bir tehlike teşkil edeceğinden şüphe yoktur.”

(Fazlurrahman, 1992: 326)

Giriş

Bu çalışmada “dinî hareket” kavramı, taşıdığı özelliklere ve ortaya koyduğu farklılıklara dikkat çekilerek yeni bir sosyal hareket formu olarak tebarüz eden “İslami feminizm” örneklığı üzerinden ele alınıp çözümlenmektedir. Bu nedenle öncelikle feminizm kavramı tarihsel, kültürel ve siyasal kodları eşliğinde incelenmekte ardından da İslam dünyasında müslüman kadınlar özelinde ilgi ve rağbet görmeye başlayan İslami feminizm söylemi, bir mecra ve hareket tarzı olarak müzakere edilmektedir.

İslami feminizmin feminizmle kurduğu ve sürdürdüğü soy bağı önemlidir. Kabul etmek gerekir ki bu ilişkideki ana mihver, kurucu ve geliştirici söylem her durumda feminizme aittir. Bununla birlikte İslami feminizmle feminizm arasındaki ortak payda, kadın varlığını bütün boyutlarıyla açığa çıkarma, onu yeniden tanıma ve tanımlama ve belli başlı mağduriyetler karşısında onu hiçbir şekilde dışarda bırakmamak üzere koruma ve kurtarma niyet ve çabalarını yansıtmaktır. Bu çabalar feminizmde çoğunlukla dindışı değerler ekseninde somutlaşırken İslami feminizmde dini müktesebatın kritiğı üzerinden kendine yeni bir mecra açmaktadır.

Feminist teoloji hem ortaklık hem de kendine farklı bir yol belirleme noktasında ana akım söylemlerden ayrışan kimi türevleriyle din konusunda bir açıklık politikasına erişme çabasıdır. Öyle ki pek çok feminist teori -buna dini feminist yapılar da dahildir-, din söz konusu olduğunda kendi fiili durumunu nasıl mutlaklaştıracağı hususunda bir netliğe ihtiyaç duymaktadır. Bu bağlamda seküler ya da dini feminizmlerin ana gündemleri arasında dini doğrudan karşısına almak kadar onunla aynı istikamette nasıl yol alınabileceğine dair arayışlar da önem kazanmaktadır.

Tam da bu noktada çalışma, İslami feminizmin dine gönderme yaparak gelişen söylem ve eylem pratiklerinin onun dini bir hareket olarak görülmesine izin verip vermeyeceğini tartışmayı incelemektedir.

Sosyal bilimsel literatürde yer aldığı şekliyle sosyal hareketlerle dini -sosyal- hareketler arasındaki ayrım gündelik kabuller dünyasında sıklıkla ihlal edilse de bu çalışma söz konusu hareketlerin dini ve sosyal boyutlarını karşılaştırma sorumluluğu taşımaktadır.

Dinî hareketlerin kendine özgü yapısal özelliklerinden yola çıkıldığında, doğrudan kadın varlığını eşitlik ve özgürlük temelinde, din ve sosyal gerçeklikle ilişkilendirerek konu edinmeyi amaç edinen bir serüvenin dinîlik boyutu önem kazanmaktadır. İslami feminizmin belli başlı iddia ve söylemlerinin dinî temelde kendine karşılık bulma arayışı, süreç içinde hareketin din nezdindeki statü ve mahiyetinin gözden geçirilmesini gerekli kılmıştır. İslam'ın kadının fiili durumuna ilişkin tarihsel, kültürel ve siyasal etkileşimler içinde somutlaşan yorumlarının müslüman feministler ya da İslami feministler tarafından tartışılma biçimi kendine din içinde nasıl bir meşruiyet bulmaktadır? Dahası kadının durumunu modern feminist telakkiler içinde gözden geçirme çabası İslami perspektif içinde nasıl karşılanmaktadır?

Kadın konusunu dinî zemin ve meşruiyet temelinde ele alan bir çaba olarak İslami feminizmin belli başlı yönelimlerinin bir dinî hareket olarak sayılıp sayılmayacağı bu makalenin merkez problemini oluşturmaktadır. Dolayısıyla bir sosyal hareket olarak İslami feminizmin kendi meşruiyetini hangi usul ve referans silsilesiyle kurduğu ve bütün bu bağlantıların onun dini statüsünü nasıl ve ne ölçüde belirlediği önem kazanmaktadır.

İslami feminizmi dinî bir hareket olarak ele almak, en başta kavramın genel geçer tanımlamalarına bakmayı zorunlu kılmaktadır. Feminist duyarlılıkları takip ederek kendine bir karşılık bulmakta zorlanmayan İslami feminizm, zamanla, belli bir teolojik çerçeveye ihtiyaç duyarak söylemini dinî tasavvurlarla da ilişkilendirmiş ve sonuçta yeni bir sosyal hareket olarak ortaya çıkmıştır.

Feminizm: Bir Hak Arayışı

Feminizm, kendi haklarının öteden beri gasp edildiğini, varlık ve hayat tasavvurlarının örselendiğini iddia eden kadın aktivizmlerinin süreç içinde giderek saçaklanan söylemlerini, belli başlı varyantlarını ve genel bütünlük içinden ayrışarak özerkleşmeyi talep eden duyarlılıklarını mütemadiyen güncelleyen bir teyakkuz durumudur. Bilinen belli başlı formlarıyla 19. yüzyıldan itibaren görünürlük kazanan feminist hareketler, sosyo-politik gerçekliklerin birer parçası olmalarının yanı sıra daha derin köklere erişim sağlayan bir tarihsellik içinde ele alınmaya da fırsat vermektedir. Sanayileşme ve bununla birlikte ilerleyen

insan gücünün çeşitlendirilmesini önceleyen sosyo-ekonomik düzen arayışları, açıkça fark edilen bir hak mağduriyetinin özellikle kadınlar aleyhine işleyen yönlerini yeni bir ideolojik formülasyon eşliğinde tartışmaya açmıştır (Mangan, 2020; Kadıoğlu, 2005; Freedman, 2003). Gelişme süreçlerini ve başlıca amaçlarını da içeren bir kuşatıcılıkta tanımlamak gerekirse feminizm, cinsiyet temelli eşitsizliklerin karşısında durarak, bu mücadelesini toplumsal, siyasal ve kültürel bağlamlarda kadınların haklarını savunarak veren yeni bir ideolojik harekettir. Aslına bakılırsa feminizm, örgütlü siyasi hareketleri yönlendiren bir ideolojiden çok daha fazlasıdır. Her şeyden önce bir epistemolojidir. Toplumun yapı(lanma)sını anlamada, toplumsal cinsiyetin rolünü vurgulayan bir zihin ve tutum yapısıdır (Cooke, 2001: ix). Öyle ki dinle kültür arasındaki ilişkiyel ortaklık, kadını, erkek karşısında yeniden “yaratmayı” zorunlu kılan modern bir ideolojiyle buluşturmuştur. Bu haliyle feminizm bir normlar ve ilkeler bütünü, bir dizi somut politika önerisi, bir birlik ve eylem çağrısı, bir analiz tarzı, bir ideoloji ve bir kimliktir (Feldman, 2011: 26).

Feminizm belki de bu haliyle minimal düzeyde, kadınlar için daha iyi bir değişim, onlar için adalet isteyen bir harekettir; dolayısıyla bir sosyal ve siyasal haklar doktrini, bu haklar için çalışan bir platform, kadınların bir grup olarak iddialarının ve yarattıkları teoriler bütünüün savunulması ve uzun vadeli sosyal değişimin gerekliliğinin kabul edilmesi anlamlarına da gelebilir (Loades, 1991: 2). Bu da kadınları, hemcinsleriyle birlikte kendi adlarına hareket eden, kimliklerinin ve rollerinin sabitlenmeyeceği ve ikincilleştirilmeyeceği alternatif topluluklara yöneltecektir (Cooke, 2001:vi).

Feminizmin, yaygın ve popüler terminolojisini takip ederek söylemek gerekirse, kadınların erkek egemenliği karşısında maruz bırakıldıklarını düşündükleri mahrumiyet ve mağduriyetin felsefi, kültürel ve teolojik köklerini tartışmaya açan ve daha başlangıçta bu ayrışmayı eşitlik temelinde düzeltmeyi, süreci her iki cins açısından makul ve dengeli bir noktaya erdirmeyi önceleyen kurucu dili, zamanla cinsiyetçi bir gerilim edebiyatına mahkûm olan güçlü bir tazyikle yer değiştirmiştir. Kadınların yeni sınıfsal çelişkiler içinde başlı başına ayrıksı bir bütünleşmenin “cins” bir adresi olarak öne çıkması, giderek güçlenen bir dilin, söylem ve ideolojinin de başlatıcısı olmuştur. Bu nedenle bütün çeşitliliği içinde feminizmi, kadınların hakları, düşünce ve hareket özgürlükleri adına girilen bir mücadele olarak görmek gerekir. Söz konusu mücadele, kadınların maruz kaldığı “baskı”ları ve eril kimliklerin yanındaki “ikincil konum”larını eleştirmenin yanı sıra “verili” cinsiyet normlarını da hedef alır (Okutan, 2017). Çünkü feminizm,

merkezine kadınları alsa bile daha genel anlamda, hiyerarşik bir düzene göre oluşturulmuş eril ve dişil tanımlarını, erkeklik ve kadınlık ilkelerini tartışmayı hedef olarak öncelemiştir (Rochefort, 2019: 7-8). Öyle ki feminizm, erkeklerin ve kadınların davranışlarına ilişkin beklentilerin nasıl da adaletsiz durumlara yol açtığını değerlendirmek için birtakım analitik araçlar sağlar. Feminizm, cinsiyet ayrımcılığına ilişkin siyasi ve entelektüel farkındalığı, bu ayrımcılığı ilerleten davranışların reddini ve yine bu ayrımcılığın ortadan kaldırılması için aktivist projelerin savunuculuğunu içerir (Cooke, 2001: ix).

Feminizmin mevcut gelişme çizgisinde temel hareket noktası, ilgili literatürün de gösterdiği gibi, verili süreçlerin her durumda kadın aleyhine işleyen kalıtsallığından ve onu sıklıkla ikincil bir varlık olmaya ikna eden zihniyet örüntülerinden kaynaklanır (Walters, 2005; Rochefort, 2019; Bryson, 2019; Mangan, 2020). Feminist hareketlerin kadını edilgenleştiren çabalar karşısında ortaya koyduğu enerjik varlık bilinci, oluşan bilişsel ve fiziksel şiddetin oranına karşılık gelecek bir denklik bulmakta da gecikmemiştir. Ne var ki bugün feminist hareketlerin ulaştığı son nokta, başlangıçta kadınları harekete geçiren hak arayışını fazlasıyla geride bırakmış ve onu, bir cinsiyet gerilimi ve mücadelesinin tarafgir bir öznesi haline getirmiştir.

Müslüman dünyada feminizm iki ana damar üzerinden toplumla temas kurmaktadır. Bunları, seküler ve İslami feminizm(ler) şeklinde tasnif etmek mümkündür. Badran'ın da gösterdiği gibi (2009), müslüman dünyasındaki seküler feminizm hareketleri, kamusal alanlarda "toplumsal cinsiyet eşitliği"nin uygulanmasına odaklanırken, ailenin özel alanında da "toplumsal cinsiyet tamamlayıcılığı" kavramına ağırlık vermiştir. Badran, Batılıların İslam'da feminizmin "var olmadığını" ve bir oksimoron olduğunu varsaymasına karşın, Doğu'da feminizmin müslüman kültüre yönelik Batılı saldırının bir başka biçimi ve aynı zamanda dine karşı küfür olarak görüldüğünü belirtir. Badran, Batı feminizmi ile müslüman kadınların feminizmi arasında ayrım yapar ve ardından, "seküler feminizmin" müslüman dünyasında nasıl "eylem odaklı" olduğunu ve "eşit vatandaşlardan oluşan laik bir ulusal devlet bağlamında" dinî bağlılıktan bağımsız olarak ortaya çıktığını, bunun yanında İslami feminizmin ise nesnel bir araştırma ve Kur'an ile dinî metinlerin bağımsız yorumu (içtihat) temelinde ortaya çıkan bir tartışma olduğunu gösterir. Badran'ın temel iddiası, İslami feminizmin müslüman ülkelerde ortaya çıkışının "seküler feminizm"e rağmen ve yanı sıra var olduğunu göstermektir; çünkü cinsiyet eşitliğine bu ülkelerde farklı bir yaklaşım benimsenmiştir. İslami feminizm de müslüman dünyanın yeni ve etkili bir sosyal gerçekliğidir.

İslami Feminizm: Temkin, Telafi ve Müsavat

İslami feminizm, kadın hakları ve toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesinin dini de dikkate alan bir çerçevede yürütülme çabasıdır. Terkinin, taşıdığı problemleri ne ölçüde yansıttığı tartışmalı olsa da yine de onunla kastedilen İslam temelinde feminizmin nasıl ele alındığıdır.

İslami feminizm, öncelikle, feminist teorinin kadınların “ezelden” sahip olduklarına inandıkları haklarının sahiden olup olmadığına dair eleştirel yaklaşımları dinî bir perspektif özelinde gözden geçirme ve bütün bu iddialara akılcı bir sorgulama eşliğinde yeni karşılıklar bulma arayışı olarak görülebilir. Dolayısıyla bu arayış, İslam’ın kadınlara yönelik kolaylaştırıcı, geliştirici ve güçlendirici imkanlarını teyit etme çabası içinde değerlendirilebileceği gibi yine aynı başlıklar altında kısıtlayıcı, baskılayıcı ya da mahkûm edici olduğuna inanılan birtakım suçlamaları da yansıtabilir.

İslami feminizm, ana akım feminizmin İslamlaştırılmasına yönelik bir çabayı yansıttığı iddiasından, kavramın, İslami gelenek ve teolojik çerçevede neye tekabül ettiğine kadar birbirinden bağımsız pek çok soruyu ve tartışmayı kapsamaktadır. Kavramın daha en başta pek çok yaklaşıma fırsat veren bu ikircikli yapısı, İslami feminizmin içeriği noktasında birtakım çelişki ve tereddütleri de beraberinde getirmiştir. Kynsilehto’nun da vurguladığı gibi,

“İslami feminizm, terimin ortaya çıktığı 1990’lı yıllardan bu yana yaygın olarak tartışılan ve çoğu zaman hararetli müzakerelere konu edilen bir olgu olmuştur. Bu tartışma bir yandan İslami feminizmin kadın hakları ve İslam’a ilişkin daha geniş söylemlere nasıl dahil edildiğinden ve müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu toplumlardaki kadınların yanı sıra azınlıkta olduğu toplumlardaki müslüman kadınların konumundan da kaynaklanmaktadır. Öte yandan tartışma, etiketleme pratikleri ile bu etiketlere direnmek isteyenlerin konumları arasındaki çelişkilere de uzanmaktadır. Örneğin bir başkası hakkında “İslami feminist” olarak konuşma ve/veya isimlendirme hakkına kim ya da kimler sahiptir? Bu etiketlere nasıl uyum sağlanır, nasıl karşı çıkılır ve nihayetinde nasıl direnilir? Bu sorular akılda tutularak, feminizmi kavramsallaştırmanın farklı yollarına veya farklı feminizmlere ilişkin tanımların çokluğu ve feminizmlerle bağlantılı olarak ‘İslami’ veya ‘İslamcı’ tartışmaları da göz önünde bulundurulduğunda, ‘İslami feminizm’ teriminin münhasır bir tanımını yapmak birçok endişeyi de beraberinde getirecektir” (2008: 9).

İslami feminizmi anlamak için yürütülecek bir çaba her iki kavramın önce ayrı ayrı, sonra da birlikte incelenmesini gerektirmektedir. İslami feminizm tartışmalarının bir şekilde aşmak zorunda olduğu tarihsel bağlamın ürettiği sorunlar bir tarafa bırakılırsa, günümüz-

de kadın üzerine geliştirilen söylem ve eylem pratiklerinin çoğu, fiili durumun ortaya çıkardığı “nahos” örnekleri sık sık hatırlatarak bir çıkış yolu bulma çabasıdır. Nitekim Saba Mahmood da feminizmin müslüman dünyadaki başlangıç söylemlerini tartışırken, kurucu politik “girizgah”lara ve “vukuat”lara işaret etmektedir:

“Avrupa feminizminin Asya, Afrika ve Orta Doğu’nun geniş bölgelerinde, sömürge yönetiminin meşrulaştırılması ve yaygınlaştırılmasında oynadığı karmaşık rol, bir süredir kapsamlı bir şekilde belgelenmekte ve tartışılmaktadır. Bu eleştirel gelenek içinde yetişmiş olan birçoğumuz için, kadınlara ilişkin eski sömürgeci söylemin bugün feminist edebiyatın yeni türlerinde, ABD’nin Müslüman dünyasındaki “teröre karşı savaşını” meşrulaştırmak amacıyla yeniden canlandırıldığına tanık olmak şaşırtıcıdır. Batılı emperyal gücün, ataerkil kültürlerden gelen yerli kadınların “kurtarıcısı” rolüne bürünerek jeopolitik egemenliğini meşrulaştırmaya çalıştığı sahte mantığı bir kez daha çözmek zaman zaman nankör bir görev gibi görünüyor. Görünüşe göre, ideolojik olarak gerekli ancak entelektüel olarak sıkıcı olan bu görev, Cezayir, Mısır, Endonezya ve Hindistan üzerine yapılan ve feminizm ve imparatorluk tarihlerini bolca ve titizlikle ortaya koyan önceki çalışmaların gerçeklerini yeniden konumlandırmanın ötesinde çok az hayal gücü gerektiriyor” (Mahmood, 2011: 77-78).

İslami feminizm laik, milliyetçi ya da seküler feminizmler gibi kendi zamanlarının birer ürünüdür ve İslamcılığın ya da siyasi İslam fikriyatının yayılmasına bağlı olarak da dinî ve kültürel canlanmanın daha geniş çaplı yükselişiyle birlikte ortaya çıkmaya başlamıştır. Nitekim ilgili literatürün incelenmesi, onun, İslam’ın ana söyleminde Kur’an üzerinden temellendirilen bir feminizm türü olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Bu bağlamda İslami feminizmin ana fikri hem kamu hem de özel alanlarda hem erkek hem de kadın tüm müslümanların tam eşitliğinde somutlaşır. Bunun başarıyla gerçekleştirilebilmesi de dinî açıdan kabul görmüş külliyatın yeniden ele alınıp gözden geçirilmesini gerektirecektir (Badran, 2009: 244-247; Barazangi, 2009).

İslami feminizm, kadın haklarının güncel-politik söylemini din içinde kalarak müzakere etmekte ısrar eden cinsiyet temelli bir yönelim olarak da tanımlanmıştır. Ne var ki bu tanım, yukarıda vurgulandığı gibi kavramın kapsama alanının oldukça geniş olmasından kaynaklanan nedenlerle belirsizliğini sürdürmeye devam etmektedir. Öte yandan kadının aktüel durumunu feminist perspektif çerçevesinde ele alıp, bunu İslam içinde temellendirerek tartışma çabası, alelade bir adlandırma sadedinde bile olsa, İslami feminizm kavramını oldukça kullanışlı bir hale taşımaktadır. Ancak kabul etmek gerekir ki bütün bu

sıra dışı belirsizliklerin varlığına rağmen yine de İslami feminizm kavramında içkin olan temel nosyon, yönelimin dinî bir çerçeveye sadık bir şekilde ilerlemesini arzu eden bir gayretle eşleşmek zorundadır.

Feminist geleneğin ikinci dalgasının bir parçası olarak müslüman toplumun gündemine dahil olan İslami feminizm, gelenekte cinsiyet farkındalığını ifade etmek için kullanılabilir veya geliştirilebilecek söylem ve metodolojilerin ihtiyat ve temkini elden bırakmadan tartışılıp analiz edilmesiyle süreci başlatmaktadır. Ardından da kadın haklarının elde edilebilmesi için ikincil toplumsal cinsiyet bilincini teşvik eden söylemlerin gözden geçirilerek İslami ilkelerin ve anlam alanlarının bilgece kullanılmasının yolunu cesaretle açmak gerekecektir (Al-Sharmani, 2014: 84; Friedan, 2022).

İslam aleyhinde öne çıkarılan feminist iddialara “içeriden” ve “dışarıdan” destek veren ve bütün bu saldırıları arkalayan çalışmalar hiç de az değildir¹. İslami feminizm, bir yandan tüm bu eleştirileri göğüslemek ve bir din olarak İslam’ı hak etmediği suçlamalar karşısında savunmak amacıyla harekete geçerken² bir yandan da “içeriden” yöneltilen muhalif, kızgın ve sitemkâr bir eleştiri edebiyatına malzeme sunan söylem repertuarıyla yüzleşmek durumunda kalmaktadır.³ Toprak, bu gerekçeli durumlardan hareketle İslami feminist hareketlerde içkin bir dinî ikaz ve protesto formunun varlığına işaret etmektedir:

“İslami feminizm”, kendine özgü lehçe ve sunum pratikleriyle hakim ve baskın cinsiyet rejimine karşı yeni bir din dili üreterek kadın öznelliğine İslami bir çerçeve kurmaya çalışmaktadır. Kadının modern dünyada iyice belirginleşen mağduriyetini gerekçelendiren bir dil arayışı, onu dinsel-geleneksel bir düzlemle ilişkilendirdiği ölçüde yeni bir hak talebiyle ayrıştırmakta ve giderek toplumsal cinsiyetçi iddia ve temsiller eşliğinde kendine müstakil bir dil ve beyan talebinde bulunmaktadır” (Toprak, 2023: 130).

1 Bu çerçevede “içeriden” olumlayıcı katkılar için Amine Wadud (1999), Zahra Ali (2019), Asma Barlas (2019), Margot Badran (2009), Mulki Al-Sharmani (2014) ve Amira El-Azhary Sonbol’u (2001); “dışarıdan” eleştirel karşı çıkışlar için de Fatima Mernissi (2011), Fatmagül Berktaş (2000) ve Saba Mahmood’u (2011) öncelikli olarak hatırlamak gerekir.

2 “Gücümüz yalnızca çağdaş yaşamın gerçekliklerinden değil, aynı zamanda İslam’ın adil ve özgürleştirici olduğu, kadınları otonom varlıklar kıldığı kanaatimizden ve inancımızdan kaynaklanıyor. (Böylece), kadınları özgürleştirmiş, bize 1400 yıl öncesi için devrim niteliğinde olan haklar vererek statümüzü yükseltmiş olan İslam’ı kendimiz için yeniden keşfediyoruz. Bugün eşit ve aynı değerde insanlar olarak muamele görme isteğimize rehberlik eden; ısrarcı bir biçimde eşitlik ve adalet buyuran Kur’an’ın bu ahlakî bakışı, İslam’ın bu özgürleştirici ve devrimci ruhudur” (Ali, 2019:131).

3 İslami feminizme yönelik ilgi ve arayışların entelektüel serüveni için Amina Wadud’un içtenlikli gözlemleri önemlidir (Bkz. Wadud, 2021: 33-45).

İslami feminizmin türlü dışlanmışlıklar, sorular ve gerekçeler eşliğinde kendini var eden motivasyonu, giderek onu, dinî, geleneksel ve kültürel sabitelerin dışında kalmaya zorlamıştır. İslami feministler için geleneksel süreklilik içinde olağanlaşan mağduriyet ve mahrumiyet süreci, eksiklikleri ve yaşanmışlıkları telafi edici bir dil ve söylem üretme ihtiyacıyla yeni bir sorumluluk bilincine evrilmiştir. Kabul etmek gerekir ki İslami feminist söylem, din, gelenek ve kurumsallaşmış yapıların çeperlerine dahil olmak için zorlandığı pazarlıklara katılmamak adına kendi varlığını farklı bir konum bildiriyle açıklamayı tercih etmiştir.

O hâlde kadınları dinî ve kültürel “zemin”den ve bu bağlamdaki karar alma süreçlerinden uzak tutma çabasının üzücü gerçekliğini aşmak nasıl mümkün olacaktır? Dahası, İslam’ın sosyal gerçekliği üzerinden “müslüman kadınların geleceği”ni, sahici bir çaba içinde müzakere edebilmek için ne lazım gelmektedir? Bütün bu tartışmaların kesişme noktası sanki bu sorularla belirginleşmektedir.

İslami feminizmin zorunlu bir şekilde devraldığı genel feminist argümanlar ve belli başlı kavramsal sermayenin geleneksel Doğu-Batı gerilimi içinde taşıdığı anlamlar da bu alandaki ihtiyat, çekince ve dikkat kesilmeleri artırmıştır. Özellikle sömürgeci politikalar eşliğinde şekillenen kadın tartışmalarının, modernleşmede ön almaya fırsat veren radikalizmi, tipik feminist söylemlerin müslüman dünyaya yönelik genellemeci, toptancı ve yüzeysel çıkarımlarına karşı ciddi bir farkındalık üretmiştir. Bu bağlamda İslam coğrafyasında ortaya çıkan kadın hareketlerinin devraldığı müktesebat, konuya ilgi duyan müslüman kadınlarda haklı olarak önemli bir bariyer oluşturmuştur. Nitekim,

“Ortadoğu’da kadın hareketlerinin ve kadınların konumuna ilişkin analizlerin sıklıkla düştüğü yanlış, tarih dışı kategorilerin işe koşularak toplumsal gelişmelerin bunlarla açıklanması çabasıdır. Böyle yapıldığında, örneğin modernleşmenin kendisinin kadınlar için özgülleşme anlamına geldiği, İslam’ın ise kadınların kapatılması demek olduğu türünden hızlı ve özensiz yargılara varılması kolaylaşır” (Bora, 2021: 297-298).

İslami feminizm, “toplumsal cinsiyet adaleti”ne⁴ adanmış bir konuşma, eylem, yazı ya da yaşam biçimini ve mevcut inanç pozisyonunun esnetilip genişletilmesi için İslami epistemolojiyle girilen netameli bir ilişkiyi tanımlamaktadır. Böylelikle kendilerini bu söyleme yönelip ondan direnişçi bir kimlik inşa etmek için retorik stratejiler üreten İslami feministler, tüm müslüman kadınlarla birlikte ve onlar adına ve onların adil bir topluma erkeklerle birlikte tam katılım hakkından yararlanma hakları için mücadele etme iddiası taşımaktadır (Feldman, 2011: 27). Adalet ve vatandaşlık kavramları nasıl tanımlanırsa tanımlansın, ödünç alınmış modern birer eklenti olarak değil, kurucu İslam toplumunun özünde var olan ruhun ayrılmaz ideallerini sürdürmek üzere şekillenecektir. Bu bağlamda İslami feminizm, topluluk ve aidiyete yaptığı vurgu nedeniyle Batı feminizminin kapsamını ve sınırlarını genişleten yeni bir akım olarak da tanımlanabilir. İslami feminizme ilişkin bu tartışmalar, kavramın içerdiği konu ve problemlerin çeşitliliğine dayanmaktadır. Bunlar, kadının İslam’daki yeri ve önemi, hakları ve eşitliği, eğitimi ve gelişimi, sosyal ve ekonomik katılımı, siyasi ve hukuki konumu gibi başlıkları içerir (Feldman, 2011: 28; Badran, 2009; Failinger, Schiltz, Stabile, 2013; Yıldırım, 2019: 62-89).

İlgili konu başlıkları, birbirini takip eden ve tamamlayıcı özellikler taşısa da genel olarak İslami feminizm ifadesinin birkaç farklı içerik ve niyet ekseninde ele alındığını da unutmamak gerekir. Öyle ki kavram sayesinde bir yandan İslam, değerli ve geliştirici bir referans seti olarak görülebilirken bir yandan da bunun tam tersi bir konumda ele alınıp itham ve mahkûm edilebilmektedir. Ağırlıklı olarak müslüman kadınlar tarafından seslendirilen bu yaklaşımların iki temel amacı vardır: Toplumsal cinsiyet eşitsizliğini onaylayan ataerkil dinî bilginin izini sürerek sorunsallaştırmak ve eşitlikçi (müsavat), aynı zamanda da İslami etik ve teolojik ilkelere dayanan alternatif okumalar üretmek (Al-Sharmani, 2014: 86).

4 Kavramın İslami temellendirme çabası içinde “cinsiyet adaleti”yle ilişkilendirilerek ele alındığı çalışmaların pek çoğunda konu genellikle benzer boyutlarda ele alınmaktadır. Geçmişte ve günümüzde müslüman kadınların kendi toplumlarında ve dünya çapında toplumsal cinsiyet adaleti mücadelesine nasıl katıldıklarının ele alındığı metinlerde öncelikle müslümanların toplumsal cinsiyet normları ve uygulamalarına ilişkin müzakerelerine yer verilmekte, bu amaçla da çeşitli metodolojik yaklaşımlar, dinî ve seküler kaynaklar ve teorik çerçeveler ortaya konulmaktadır. Böylece literatür, müslüman teolojisini ve İslami feminizmi seküler toplumsal cinsiyet çeşitliliği kavramları karşısında tanımlayan ve müslüman kadınların ezilmesinin hegemonik bir emperyalist strateji olarak kullanılmasını tartışan kadın akademisyenlerin katkılarını ortaya koymaktadır. Nihayet bu zaviyeden ilerlemek şartıyla “toplumsal cinsiyet adaleti”nin Allah’ın isteği ve Hz. Muhammed’in gösterdiği örneklik çerçevesinde incelenmesi amacıyla Kur’an, hadis ve sünnetle doğrudan ilgilenilmektedir. Bunun için de Güneydoğu Asya’dan Kuzey Amerika’ya, İslam’ın ilk dönemlerinden günümüze kadar müslüman kadınların alim, düşünür ve aktivist olarak ortaya koydukları failliklerini araştırmak konunun derinlemesine incelenmesi için zorunluluk içermektedir (Kırş. El Omari, Hammer, Khorchide 2020; Walters, 2005: 17-25).

Bu çeşitlilik bize, İslami feminizmin birbirinden farklı üç ayrı güzergahının olabileceğini göstermektedir. Bu bağlamda, İslami feminizmin teolojik ve siyasi müfredatı, İslam'ın kadına yönelik tarihsel yorumlarının eleştirilmesi, İslam'ın kadına verdiği hakların savunulması ve yine İslam'ın toplumsal cinsiyet eşitliği konusundaki potansiyelinin geliştirilmesi şeklinde sıralanabilir.

Zehra Ali'ye göre İslâmî feminizm, genel olarak düşünsel planda çalışmalarını şu üç alana yoğunlaştırmıştır:

1. Kaynaklardan, yani adalet ve eşitliğin temel prensiplerinden yola çıkılarak maskülen ve cinsiyetçi manaların ortaya çıkarılması amacıyla fıkhnın (içtihat) gözden geçirilip düzeltilmesi ve tefsirin yeniden yorumlanması,
2. Müslüman kadınların tarihinin (yeniden) yazılması yoluyla yeni bir bilgi birikiminin yaratılması, müslüman tarih yazımında konum ve rollerinin iyileştirilmesi ve İslam tarihinin kadınca ve feminist bir bakış açısıyla gözden geçirilerek düzeltilmesi. Ayrıca aydın, düşünür, bilgin ve tarihçi kadınlar yetiştirilmesi, kadınlar tarafından ve kadınlar hakkında hazırlanmış dinî ve bilimsel bir bilgi birikiminin oluşturulması,
3. Dünya ölçeğinde, insanlar arasındaki eşitliğin sağlayıcısı olarak tevhit prensibini ve kural olarak değil yol olarak şeriatın derin anlamları üzerine düşünmeyi baz alan kadınca ve feminist bir Müslüman düşüncenin geliştirilmesi (2019: 25-27).

Görüldüğü gibi İslami feminizmin kapsamına ilişkin tartışmalar, bir başka açıdan da kavramın din ve gelenekle kurulan ilişkisine dayanmaktadır. Bu bağlamda pek çok Müslüman feminist, İslam'ın kurucu çağıyla sonraki dönemler arasındaki bariz farkları kadınlar üzerinden takip etmekte ısrarcı olmuştur. Örneğin erken dönem müslüman otoritelerinin cinsiyet farklılıklarını makuliyet kaygısıyla rasyonalize eden söylemlerine karşılık geleneksel bakiyede karşılaşılan uygulamalar bütünüyle temellerden kopuş yönünde yeni birtakım tercihlerin önünü açmıştır. Nitekim pek çok araştırmacı da müslüman feministlerin aynı çelişki, farklılaşma ve kopuş dinamiklerinin mirasını yorumlamakta bulduklarını iddia etmektedir:

“Feminist tarihçiler, Peygamber dönemindeki kadınların “Allah'ın ve Peygamber'in kendilerine tanıdığı tüm hak ve özgürlüklerden yararlandıklarını” iddia etmektedir. O nesilde, açık sözlü olan ve İslam toplumunun inşasına katkıda bulunan, isimleri kaydedilmiş birçok önde gelen müslüman kadın vardı. Ancak bundan sonra, kayda değer kadınlar İslam tarihinden hızla silinmiştir. Ne oldu? Bunun nedeni Kur'an'da

mi daha sonraki hadis ve sünnet derlemelerinde mi yoksa İslam'ın hızla yayılması sırasında yabancı fikir ve geleneklerin özümsemesinde mi bulunabilir? Siyasi ve dinî elitlerin iç içe geçmesi, kadınların otoritesini, haklarını ve dinlerine katılımını mı zayıflattı? İslam'ın yayılmasından sonraki ilk yüzyıllarda, hükümdarlardan doğaçlama yapmaları ve Kur'an ilkelerini fethettikleri halkların yasaları, gelenekleri, yönetim tarzları ve siyasi kurumlarıyla tamamlamaları istenmiştir. Bu, yedinci yüzyılın başlarında, İslam'ın siyasi, sosyal ve ekonomik alanların yanı sıra dinî uygulamalarda da bölgesel farklılıklar göstermeye başladığı anlamına geliyordu" (Feldman, 2011: 41).

Böylece,

"Müslüman feminizmi, feminist ve İslamî alanların kesişimi aracılığıyla, bu iki alanda yeni sorgulamalar başlatmaktadır: Feminist alanda, Batı'nın, özgürleşmenin ve kurtuluşun tek yolu olarak empoze edilen kolonyal ve neokolonyal modelinin hakimiyetini ve feminizmin dine aykırı olduğu ve ondan uzak durulması gerektiği fikri sorgulanıyor. İslamî alanda ise ataerkil ve cinsiyetçi bir bakış açısıyla oluşturulmuş müslüman hukuku sorgulanıyor; klasik müslüman tarihinde kadınların rolünün ve statüsünün marjinalleştirilmesini ve erkeklerin bilgi birikimini ve dinî otoriteyi, kadınların aleyhine olmak üzere kendilerine mal etmeleri kınanıyor. Feminizm teriminin Batılı ve kolonyal anlamı, çoğunlukla bu ismin hor görülmesine ve müslüman kültürüne daha yakın görünen bir sözün tercih edilmesine sebep olmaktadır. O da "kadın reformizmi" dir" (Ali, 2019: 24).

Toparlamak gerekirse, İslami feminizm, genelde feminist tez ve iddiaları İslam'la temellendirme çabası olarak tanımlanmaktadır. Bu yaklaşıma göre feminizmin, Batılı paradigmalara dayalı olarak kadın haklarını yeniden ortaya koyma ve hatta teyit etme çabası, müslüman dünyasında benzer bir karşılığa sahip değildir. Çünkü İslam'ın, Batılı kadın öznenin yerel/lokal sosyolojik gerçeklik dünyasında keşfettiği temel insan hakları, cinsiyet eşitliği talepleri ve genel gidişatın düzenlenmesine ilişkin kurucu tezlerinin çoğunu içerdiği düşünülmektedir. Dolayısıyla, müslümanlar için kadın hakları konusunda üretilmiş modern argümanların hiçbiri yeni veya özgün değildir. Ancak bu haklar, zaman içinde Kur'an ve Hz. Peygamberin bıraktığı manevi mirasa (sünnet) aykırı olarak ihmal ya da tahrif edilmiş ve nihayetinde müslüman kadınlar hak gaspına uğramıştır.

İslami feminizmin öncelikli amacının dinî ve geleneksel yapıyı bir tür reforma tabi tutarak müslüman kadınlara adil ve eşitlikçi bir tartışma ortamı sağlamak için uygun bir ortam sağlamak olduğu söylenebilir. Nitekim İslami feminizmin çıkış noktası da yanlış gidenin ne olduğu-

nu bulmak ve anlamak, tekrar gözden geçirerek alternatifler üretmektir. Başka bir deyişle, İslami feminizm, ortaya çıktığı ilk günden beri bilginin üretilmesi konusuna odaklanmıştır: Bu da dinin yorumlarına ve genel olarak otoritede ataerkinin hakim olması gibi gayet iyi bilinen ve tarih boyunca kabul edilmiş gerçekleri tekrarlayıp durmaktan çok daha anlaşılır bir amaçtır. Bu çerçevede Orta Çağ İslam geleneğinin büyük kısmında kadınların “metinsel anlamda görünmez” olduğunu iddia edenlerden söz edilebileceği gibi “kadınların diskurlar üzerindeki izlerinin” yeniden keşfedilmesini sağlayacak retorik analizler önerenlerden de söz etmek mümkündür. Nihayet bu dinamik gerekçeler, feminist harekette yer alan müslüman kadınları metinleri yorumlama, şekillendirme ve geliştirme hakkından mahrum bırakılmalarının bir sonucu olarak karşı bilgi üretmeye ve diskurlardaki varlıklarını sürdürmeye teşvik etmektedir (Ali, 2019: 147-148).

İslami feminizm, bu amaç ve prensipleri modern feminist söylemler eşliğinde Kur’an ve Sünnet’teki temel-kurucu kodlara erişerek bulma çabasındadır. Böylece İslami feminizm, İslam’ın kadına verdiği hakların geleneksel yorumlarının ötesine geçerek, dinî metinleri toplumsal cinsiyet eşitliğini merkeze alarak yeni bir okumaya tabi tutmaktadır. Ne var ki Kur’an’ın yeniden yorumlanmasının hem Arap dilbiliminde hem de Kur’an tarihinde özel beceriler gerektiren, zaman alıcı ve zor bir süreç olması kadar muhafazakârların tepkisinden kişisel görüşlerdeki tuzaklara kadar ortaya çıkabilecek pek çok sonucun farkında olmayı zorunlu kıldığını da unutmamak gerekir (Barazangi, 2009). Yine de her şeye rağmen İslami feministler, “din” olarak İslam’ın kadınları ikinci sınıf vatandaş olarak görmediğini, aksine onlara eşit haklar ve fırsatlar tanıdığını savunmaktadır. Bu nedenle de İslami feministler, zaman içinde bu hakların ihlaline yol açan tarihsel yorumları ele alırken, İslam’ın toplumsal cinsiyet eşitliği potansiyelinin pekâlâ geliştirilebileceği varsayımından vazgeçmeme eğilimindedir (Feldman, 2011: 64).

İslami feminizm, İslam’ın temel kaynaklarına odaklanarak Müslüman toplumlarda kadının mahrumiyetini eleştirel bir mesafe üzerinden analiz eder. Seküler feminist bakış açısına göre, İslam’ın kadını “sürekli karşısına alan” “dinsel ve ataerkil” dili mahkûm edilir, kadının dinî ve sosyal “acziyet”i birtakım sondajlarla öne çıkarılır. Kadını özgürleştirme fikri, onun dinsel aidiyetinden kopmasını gerektirecek bir duyarlılıkla işlenerek şekillendirilir. Modern seküler feminist çizgi, müslüman toplumdaki uygulamaları doğrudan ele alarak, bu bağlamda üretilen geleneksel ve kültürel söylemleri ısrarla dinle ilişkilendirir ve mevcut problemleri İslam’a ve onun süregelen kadim kültürüne bağlar (Badran, 2009: 219).

Bu bağlamda ortaya çıkan bir diğer İslami feminizm biçimi de genellikle İslamcı hareketlerle ilişkilendirilen söylem ve oluşumlardır. Öyle ki İslami feminizm ifadesinin “İslamcı feminizm” terkihiyle seyrek de olsa yer değiştirme potansiyeline sahip olabileceğini de unutmamak gerekir. İslamcı hareketler, modern dünyada İslam’a nitelikli ve gerçekçi bir yer açma çabalarından doğar. Esasen İslamcılık ifadesi, her şeyden önce kadın hareketine İslami bir hedef ve temellendirme çabası vaat etmektedir. Nitekim “İslamcı” sıfatı bir kişiyi, bir yandan müslüman olan ve laiklikle ve dinî vecibelerin ara sıra yerine getirilmesiyle kolayca bir arada var olabilen bir kültürel kimlik ile diğer yandan da İslami bir devletin kurulması için mücadele etmeye adanmış bir yaşam biçimini tanımlayan İslamcı arasındaki süreklilikte bir yere yerleştirmektedir. Bu hâliyle de kavram kadınların sırf kadın oldukları için haksızlığa uğradıklarına dair bir bilinci ifade etmektedir (Badran, 2009; Badran, Cooke, 1990). Bu bağlamda İslamcı feminist söylemler, kadın meselesini modern dünyada İslam’ın varlığını sürdürmesinin bir sonucu olarak ele alır ve bu fiili duruma yeni bir açıklama getirme mecburiyetini dinî bir vecibe olarak sahiplenir. İslamcı feminist hareketler, eleştirilere ve iddialara karşı savunmacı veya mukabil cevaplar üreterek karşılık verirler.

Feminist Teoloji: Dinî Statünün Yeniden İnşası

Feminizm mevcut dinî söylemleri sürekli olarak kadının mağduriyetini perçinleyen bir referans dizgesi olarak kodlar. Onun dine ilişkin eleştirileri çoğunlukla kadının varlık dünyasındaki konumunu, statü ve rolünü azaltmaya, var olanı aşındırmaya ve giderek onu daha edilgen bir durumda tutmaya yönelik teolojik argümanları sorgulamayı önceler. Bu yaklaşıma göre toplum hem dinî hem de seküler yönleriyle erkeklerin gerçeklik hakkında ne düşündüğünü imgelemiş ve bu nedenle kadınlar, kendilerini sıklıkla deneyimlerinin dikkate alınmadığı bir dünyada faaliyet gösterirken bulmuşlardır. Feminizm, ataerki bir dünyada, kadınlara kendilerine yabancılaşmadan tecrübelerine sahip çıkmaları ve bunları ifade edebilmeleri için elverişli bir alan sağlar.

Feminizm kendi iddialarını verili dinsel bağlamlar üzerinden dile getirirken ister eleştirel ve karşıt konumda olsun isterse korumacı ve temellendirici bir söylemi takip etsin, her durumda müstakil bir teolojiye ihtiyaç duyar. Bilindiği gibi teoloji, geleneksel olarak ilahi olanla ve insan doğasının ruhani yönüyle ilgilenen bir disiplindir. Feminist yaklaşımlar, bu ilginin erkek görüşlerinin hakim olduğu bir perspektiften yana olduğu noktasında hemfikirdirler. Onlara göre, çoğu dinî

gelenekte kadınlar, kendilerini eşit ve değerli hissetmemekte ve bu nedenle de dine karşı mesafeli bir tutumda karar kılmaktadırlar. Öte yandan aynı duyarlılıklardan hareketle feminizmin teolojiye ihtiyaç duymasının bir başka nedeni de kadınların kimi dinî geleneklerde maruz kaldıkları utanç verici muameleleri sorgulama arzusudur (Isherwood, McEwan, 1994:11-12; Lacugna, 1993).

Amina Wadud (2009) ve Asma Barlas (2019) gibi isimlerin çalışmalarında örneklenen İslami feminist yönelimlerde, Kur'an temelli etik/teolojik ilkeler, İslam hukukunda toplumsal cinsiyet normlarının ve hükümlerinin oluşturulması için gerekli yapı taşları olarak öne sürülmektedir. Wadud'a göre, Tevhid ilkesine dayanan Allah-insan ve insan-insan ilişkileri Kur'an ahlakını ifade etmede öncü olmuştur. Ona göre bu ahlak dört temel hakikate dayanmaktadır:

1. Tanrı birdir ve adildir,
2. İnsanlar Tanrı ile dikey ilişkiler içindedirler ve Tanrı'nın yeryüzündeki vekilleri olarak O'nu tanımaya ve O'na ibadet etmeye çalışırlar,
3. İnsanlar birbirleriyle ancak yatay ilişkiler içinde olabilirler. Çünkü aralarındaki herhangi bir dikey veya hiyerarşik ilişki Allah'ın birliğini ve insanların ilahi olana boyun eğmesini olumsuz etkileyecektir,
4. Allah'ın kelamı olarak Kur'an, adalet yörüngesine işaret eden bir anlamlar hiyerarşisine sahiptir. Dolayısıyla, Kur'an'ın çoklu anlamlarını ayırt etmek, anlamların en iyisini belirlemek ve çeşitli tarihsel ve sosyal bağlamlar boyunca Kuran adaletinin yörüngesini takip etmek müslümanların görevidir (Al-Sharmani, 2014: 87).

Dinin kadın hakları üzerinden sıkı bir eleştiriye tabi tutulmasını arzu edenlerin ortaya koyduğu karşıt edebiyat, bu iddiaları din üzerinden temellendirerek cevaplandırma çabası nihayetinde etkili bir teolojik dile sık sık müracaat etmeye mecbur kalacaktır. Isherwood ve McEwan'ın birlikte vurguladıkları gibi,

“Elbette pek çok kişi feminizm ve teolojinin neden birbirinden faydalanması gerektiğini, hatta neden feminist teoloji diye bir disiplinin olması gerektiğini soracaktır. Bunun cevabı, diğer özgürleşme teolojileri gibi feminist teolojinin de pratikle, ‘praksisle’, kadınların ve erkeklerin yaşanmış gerçekliğiyle ilgilenmesidir. Böylece her gün yaşanan pratik sorunlara somut çözümler üretilir. Bunu önce eleştirisini gündelik yaşamda deneyimlenen sorunlara uygulayarak, sonra da çözüm önermek için kendi yöntemlerini kullanarak yapar. Ancak akademik bir disiplin olarak feminist teoloji, kendi pratiği üzerine eleştirel bir düşünme sağlamak için bu pratik bağlılık aşamasının ötesine geçer. O, sadece dışarıdan gelen eleştirileri dinlemek ve bunları ataerkil ve kuşkulu bulup reddet-

mek yerine cevaplamanın yollarını bulmakla kalmaz, aynı zamanda kendi pratiğinin eleştirisini de kapsar. Kuşkusuz akademik unsur gereklidir, çünkü feminist teoloji entelektüelleşmek ve dolayısıyla meseleleri biraz soyutlaştırmakla ilgili değildir; ancak ilerlemek istiyorsa bu çifte eleştiri ve düşünme sürecine dahil olmalıdır” (1994:10-11).

Kabul etmek gerekir ki bu bağlantıları kurabilmek için de feminizmin beslendiği ve modern dünyanın da harekete geçirip açığa çıkardığı belli başlı sorularla temas kurmaya açık bir din dilini tedavüle sokmak gerekecektir. Bununla beraber feminist teologlar, bugünün sorunlarını eskinin başka bağlamlarda kullanılmış cevaplarıyla değil, bugün bize ulaştırdığı makul ve muteber açıklamalarla karşılaşmaktan yanadırlar (Isherwood ve McEwan, 1994).

İslami feminizm, İslam ve feminizm arasındaki ilişkiyi çeşitli formlarda tartışan bir süreç olarak okunabilir. Bu temasta, feminizmin genel geçer söylemlerine dayanılırken aynı zamanda da İslami teolojinin yardımına başvurulmaktadır. İslami teoloji, feminizmin ortaya koyduğu iddiaları din temelinde ele almakta ve tartışmaktadır. Aslına bakılırsa bir din olarak İslam, başka hiçbir dinde olmadığı kadar toplumsal cinsiyet pratikleri nedeniyle şeytanlaştırılmıştır (Haideh, 1999). Halbuki din, insan haklarını ve onurunu desteklerken, geleneksel cinsiyet ilişkileri din ile karıştırıldığında her ikisinin de önünde bir engel haline gelebilmektedir. Böyle durumlarda siyasi, sosyal, ekonomik ve hukuki yapıya yönelik her türlü başkaldırı, karşıtları tarafından muhtemelen dine ve Tanrı'ya yönelik bir meydan okuma olarak algılanacaktır. Ayrıca bu gibi durumlarda beklenmedik bir şekilde Tanrı adına dramatik ve hatta ölümcül bir karşılık verilmesi bile muhtemeldir. İslami feministlere göre bu tür bir tepki dine değil geleneğe yöneliktir ve sonuçta bu durum Tanrı'ya kulluk etmekten ziyade erkek ayrıcalığını koruma çabası olarak okunur. Halbuki İslam'da din, her şeyi kapsayan bir yaşam biçimidir. Bir alanda, hayatın başka bir yönünü etkilemeyen hiçbir değişiklik olamaz. Dinin temel önermesi, Tanrı'nın adaletsizliğinin yazarı olamayacağıdır; bu nedenle de müslüman feminist düşünce, zulmün haram olduğu iddiasıyla söylemini kurar (Feldman, 2011: 29).

Badran, İslami feminizmi teolojik olarak temellendirilmiş bir toplumsal cinsiyet eşitliği ve adalet arayışı olarak görmektedir. Ayrıca o, toplumsal cinsiyet adaleti ile ilgilenen Müslümanlar için giderek artan küresel cazibesi nedeniyle de seküler feminizmden daha radikal ve güçlü olabileceğini iddia eder. Kamusal alanla ilgili olarak, İslami feministler, yer yer laik feministleri geride bırakan iddia ve taleplerle dikkat çekebilmektedir. Örneğin, dinî kurumların yönetimi, imamet ya da hilafet teorisini kadınları da içine alacak şekilde genişletme talebi,

bu bağlamda zikredilmesi gereken önemli birer hedef olarak dikkat çekmektedir (Badran, 2009: 250). Öte yandan özel alanda da İslami feministler, evlilikte ve ailede kadınlar üzerinde geleneksel erkek otoritesine meydan okumakta ve erkekler de dahil olmak üzere tüm müslümanları İslam'ın eşitlikçiliği ile yaşamaya davet etmektedir. Görünen o ki kimi İslami feminist söylemler şaşkıncu bir şekilde kamusal alanda eşit haklar, özel alanda ücretsiz imkanlarla yetinen ilerleyen laik feminizmden daha radikal bir tutum içinde olabilirler.

Bununla birlikte ana kalıp feminist teolojik yönelimlerin önemli ölçüde yapısal bir değişikliğe uğradığını da hatırlamak gerekir. Nitekim, Davaney'e göre,

“Son yıllarda bu durumu önemli ölçüde değiştiren bir dizi gelişme meydana gelmiştir. Her şeyden önce hem genel olarak teolojide hem de mevcut entelektüel disiplinlerin daha geniş alanlarında, feminist teoloji de dahil olmak üzere teolojik düşüncede uzun süredir devam eden varsayımların yıkılmasına katkıda bulunan geniş çaplı teorik değişimler ortaya çıkmıştır. Bu değişimler çeşitli şekillerde “post-modernizme ya da post-yapısalcılığa geçiş”, “yeni bir tarihselciliğin ortaya çıkışı”, “maddi ve somut olanın rehabilitasyonu”, “farklılık ve heterojenliğin kutsanması”, “boyun eğdirilmiş bilgilerin yükselişi” ve benzeri şekillerde adlandırılmıştır. Ancak bu tür gelişmeler yeni bir teolojik birlikle değil, bu yeni teorik ortama çok farklı, hatta çelişkili yanıtların eklenmesiyle sonuçlanmıştır. Feminist teoloji, teolojik spektrumda giderek daha az tanımlanabilir tekil bir alan haline gelmekte ve yine giderek daha çok çeşitli metodolojik ve maddi teolojik gündemlerin bir özelliği ya da versiyonu olmaktadır. Aynı zamanda, feminist teolojik düşüncenin kendi içinde de feminist teolojide yeni yönelimlere yol açan ve hatta bunu mecburi kılan yeni zorluklar ve yapıcı öneriler şekillenmiştir. Bu değişiklikler hem feminist düşünceye özgüdür hem de bu daha geniş tartışmaları yansıtmaktadır. Sonuç olarak feminist teologlar artık kendilerini teolojik spektrum boyunca çeşitli teorik konularda bulmakta, feminist taahhütlerini farklı ve değişik teorik çerçeveler kullanarak ifade etmektedir” (1997: 198-200).

Bu bağlamda kadının gerçekliğini din karşısında tahkim amacıyla teolojiye eleştirel bir perspektifle bakıldığı da sıklıkla vakidir. Ne var ki artık bunun tersi de söz konusudur ve bu zaviyede dinin gerçekte kadını koruyan-kollayan yönlerinin zaman zaman bilerek-isteyerek ihmal edilmesinden kaynaklanan hak ihlalleri de söz konusudur.

Feminist teolojik düşüncede birbiriyle bağlantılı üç iddia dile getirilmiştir:

Bunlardan ilki, tüm çeşitliliğine ve özelliğine rağmen, kadın deneyiminin ortak bir karaktere sahip olduğu varsayımdır. Bu ortaklık bazen

edilgen bir kadın doğasına atıfta bulunurken, bazen de onların ezilmişliğinin tarihsel gerçekliğine işaret etmektedir. Diğer başka durumlarda ise bu görüntü, baskıya karşı mücadeleyle gelişen eleştirel feminist bilincin yapısıyla ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla, kadınların deneyimlerine başvurmak, kuşkusuz dikkatleri kadın yaşamlarının somut özelliğine çekmektir; ancak aynı zamanda kadınları bir şekilde kadın olarak tanımlayarak feminist dayanışmanın temelini oluşturan ve feminist düşünceye içerik sağlayan evrensel ve ortak bir özü de ileri sürmektir.

“Kadınlık” anlayışlarının ardından gelen ikinci iddia, kadın deneyimlerinin aynı zamanda teolojik iddiaların test edildiği normatif bir alan olarak görülmesidir. İster “kadının tam insanlığı” fikri ister “kadının kendini onaylaması, gücü ve özgürleşmesi” şeklindeki fikriyat olsun, teolojik pozisyonlar, kadınların eleştirel bilincini ve biçim değiştirmiş deneyimlerini nasıl somutlaştırdıkları ve bunlara nasıl katkıda buldukları noktasından değerlendirilmelidir. Dahası, çoğu feminist teolog için bu normatiflik nosyonları yalnızca kadınların kadınlar adına tarihsel olarak olumlu seçeneklerini değil, aynı zamanda bu değerlendirme kriterinin uygunluğunun kadın deneyiminin ayrıcalıklı karakterinden kaynaklandığına dair daha geniş kapsamlı varsayımı da yansıtıyordu. Bazı feminist düşünürler için bu ayrıcalık, kadınların ontolojik doğası ve statüsüyle ilgili iddialardan kaynaklanırken, diğerleri için kadınların baskıya karşı tarihsel deneyimlerinin ve dönüştürücü mücadelelerinin, eleştirel yargıda bulunmak için benzersiz bir şekilde yetkili bir bakış açısı sağladığı inancından kaynaklanıyordu. Ancak ister tarihsel olarak türetilmiş ister ontolojik olarak verilmiş olsun, feminist teolojik düşünce, yaygın olarak, kadınların deneyimlerine başka yerlerde eksik olduğunu varsaydığı bir ağırlık vermiştir.

Feminist teolojide yapılan üçüncü bir hamle de -ister örtük ister açık olsun- dinî geleneklerin, özellikle de Hristiyanlığın nasıl yorumlandığıyla ilgilidir. Hristiyan feminist teologlar arasında genellikle, özcü kadın benliği kavramına paralel özcü bir gelenek kavramı mevcuttur. Şüphesiz bu, basit bir paralellik değildir ve zamanla da çeşitli biçimler almıştır. Bazı feministler, özellikle de daha muhafazakâr ve Evanjelik kadınlar, Kutsal Kitap geleneğinin, doğru anlaşıldığında özgürleştirici olan birleşik bir bütünlük ürettiğini savunmuştur. Daha yaygın olarak, genellikle İncil’de yer alan gerçek özün özgürleştirici olduğu öne sürülmüştür; geleneğin tamamı hayat verici olmasa da hatta belki de tam tersi, yine de geleneğin kalbinin özgürleştirici bir karaktere sahip olduğu düşünülmüştür. Daha da önemlisi, pek çok feminist, feminist bilinç ile İncil’in özü arasında bir rezonans ya da tekabül yettiğini ileri sürmüştür (Davaney, 1997: 200-201. Ayrıca bkz. Loades, 1991, Lacugna, 1993).

Feminist teolojinin kadın hakları temelinde ortaya koymaya çalıştığı söylem çeşitliliği, geleneksel kadın algısının teolojide yer bulan karşılıklarını yerle bir etme çabasıyla vücut bulmuştur. Bu bağlamda feminizmin eleştirisinden en çok da dinî ve kültürel referanslar pay almıştır. Hatta feminist düşünceyi zamanla ideolojik bir yapı ve söylem biçimine ulaştıran tahayyül de din ve kültüre yönelik eleştirilerle gücünü artırmıştır. Öte yandan kadının kutsal kitaplardaki konumunu yeni ve “sert” bir okumaya tabi tutan seküler feminist hareketler de orada her durumda kadını ikincil ve edilgen kılan bir bilgiye erişmekte zorlanmamıştır. Bu veriler ve tanıklık zinciri de zamanla feminizmi, dinle karşı karşıya getirecek bir yere taşımıştır. Feminist söylemler dinî de kadının mahrumiyetini, mağduriyet ve aciziyetini temellendiren bir bağlam üretici olarak tescilleme çabasında olmuşlardır:

“Özellikle kadınların dinle olan ilişkisi her zaman karmaşık, çelişkili ve gerilimli olmuştur. Din, kadınlara zaman zaman kendilerini ifade olanağı sunsa da kadını ikincil ve bağımlı olarak değişmez bir biçimde tanımlamasıyla onlar için yalnızca ideolojik düzlemde kalmayan bir cendere oluşturmuş ve kadınlar yüzyıllar boyunca kendilerine ve başkalarına, eksiksiz insanlığa ulaşabilme ve soyut düşünme yetisine sahip olduklarını kanıtlayabilmek için çırpınıp durmuşlardır” (Berk-tay, 2000: 209).

Öte yandan, kadının konumunu kutsal kitaplar nezdinde olumlu bir yere yerleştirme ve dolayısıyla onu erkekten ayırmayan bir dil de siyasi ve dinî hermenötikte kendine bir karşılık bulmuş olsa bile ortaya çıkan feminist teoloji, kadın hareketinin ideolojik zeminine olumlu katkı sunmaktan çoğu zaman uzak kalmıştır:

“Belki de zaman içinde feminist teolojideki en önemli tartışmalar, özellikle de teolojik biçimiyle, kadın öznenin doğası ve statüsü etrafında dönmüştür. Yakın zamana kadar feminist teolojilerin çoğu, iddialarını kadın deneyimi etrafında şekillendirmiştir. En temel düzeyde feminist teologlar, kadınların yaşamlarının ve deneyimlerinin teolojik düşünce-de yer almadığını ya kendi başlarına önemsiz gördüklerini ya da erkeklerin tanımladığı insan deneyimi kategorisi altında toplandıklarını ve böylece görünmez kıldıklarını belirtmişlerdir. Feminist teologlar, insan yaşamını yeterince açıklayan herhangi bir teolojinin yalnızca erkeklerin değil, kadınların yaşamları ve düşünceleriyle de mücadele etmesi gerektiğini ilan etmişlerdir” (Davaney, 1997: 199).

Bu gerilim süreci, Batılı feminist hareketlerin hemen her noktada, dine mesafeli bir dille söz almalarını kolaylaştırmıştır. Feminist teori, dinin, kadın haklarını daha yaratılışın ilk evrelerinden itibaren (Âdem/Havva) Tanrısal güç ekseninde bir diğerinin aleyhine olmak üzere şe-

killendirdiği iddiasından hareket etmektedir. Feminist teoloji, öncelikle feminizm ve teolojinin birbirini yansıtması ve tamamlamasıyla ilgilidir. Burada feminizm, eşit olmayan bir toplumda kadınlar için eşit erişim talep etmekten ziyade, toplumsal eşitsizliği yansıtan geniş kapsamlı sosyal analiz bağlamında anlaşılmalıdır. Bu bağlamda teoloji ise elbette Tanrı'nın doğası ve bunun toplumda yaratacağı etkiler üzerine düşünmektir. Özellikle Yahudi-Hristiyan geleneğinde ana akım yorum haline gelen çıkarımlar erkekler tarafından gerçekleştirilmiştir ve bu nedenle Tanrı, erkek olarak görülmüş ve bu yansımadan doğan toplum da ataerkil olmuştur (Isherwood, McEwan, 1994: 9-10). Her ne kadar saf teolojik teori düzeyinde, Tanrı, erkek olmasa da ideoloji düzeyinde Tanrı, Yahudi ve Hristiyan dinlerinde erkektir ya da öyle algılanmıştır. Bu noktada dindar muhafazakârlar ile radikal feministler arasında beklenmedik bir mutabakat olduğu bile söylenebilir. Öyle ki her ikisi de Tanrı'nın aşkın bir şekilde erkek olduğu konusunda hemfikirdir (Elwes, 1992:18)⁵.

Artık feminist teoloji, erkeği, Tanrının hegemonik tezahürü, kadını da onun edilgen bir parçası saymama koşuluyla ancak kutsayabilmektedir. Feminist teorinin teolojik arka plana duyduğu ihtiyaç anlaşılır bir durumdur. Böylece feminist teoloji yardımıyla dinlerde özellikle Yahudilik⁶ Hristiyanlık⁷ ve İslam'da⁸ mutlaklaştırılan cinsiyet rejimi-

5 Kimi İslami feminist söylemler şaşırıcı bir şekilde kamusal alanda eşit haklar, özel alanda ücretsiz imkanlar gerektiren laik feminizmden daha radikal bir tutum içinde olabilirler.

6 Melissa Raphael, Yahudiliği merkezine alan feminist teorisinde, dinî ve seküler feminizmin ortak kritik anını "put kırma" olarak tanımlamaktadır. Rafael, modern kadın özgürlüğü hareketini, kadın bilincini 'erkek' denen kendini putlaştıran tanrıya, onun gücünün bir yansıması olan 'Tanrı'ya ve Tanrı denen tanrının 'erkek' için yarattığı 'Kadın' denen dişil puta karşı üç kat bilişsel tutsaklıktan kurtarmaya yönelik felsefi ve duygusal açıdan riskli bir girişim üzerine kurulu olarak okumaktadır. Bu bir anlamda radikal özgürlükçülük olarak okunabilecek perspektiftir. Raphael, Yahudi kadın özgürlükçülerinin çalışmalarından hareketle, kadınların imajlarının arkasında 'kaybolmasını' engellemeye çalışan yaklaşık 30 yıllık Yahudi feminizmini geri alma riski taşıyordu. Ona göre Yahudi queer teorisi, aslında kadın Yahudi özneyi bir kez daha yerinden ederek feminizmin başladığı soruya geri döndürmüş olabilir. Nitekim kendisi de bir queer teorisyen olan Ann Pellegrini'nin daha öncesinde sorduğu gibi, eğer tüm erkek Yahudiler kadınsa, o zaman kadınlar nedir; nasıl Yahudi olurlar? (Raphael, 2019).

7 Natalie Watson, Hristiyanlığı merkezine alan çalışmasında son dönem feminist teolojinin yönlerini, fikirlerini ve katkılarını tartışırken, feminist teolojinin tarihsel arka planını incelemekle, Hristiyan kutsal metinlerini feminist bir bakış açısıyla okumanın değerini tartışmakta ve bu yaklaşımın Hristiyan geleneğinin eleştirel, yaratıcı ve yapıcı bir şekilde yeniden okunmasını nasıl sağlayabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Bu vesileyle de insanları feminizmi kiliseye yönelik bir tehdit olarak değil, aslında günümüz dünyasındaki yaşamını geliştiren zorlu bir bakış açısı olarak görmeye teşvik eden bazı yeni fikirler ortaya koymaktadır (Watson, 2003).

8 Amina Wadud, feminist teolojisini İslam üzerinden inşa etmeye çalışırken, İslam düşüncesinin temel disiplinlerinden biri olan Kur'an tefsirine toplumsal cinsiyeti kapsayıcı bir yaklaşım getirmektedir. Wadud'un hedefi, kadınların kamusal ve özel rollerini sınırlandırmak, hatta müslüman kadınlara yönelik şiddeti meşrulaştırmak için kullanılan belirli dinî metinleri ve anahtar

nin yapısı ele alınmakta ve yine bu bağlamda kadının hangi zihniyet yapıları (nas, dogma, itikat) eşliğinde bir statü kazandığına açıklık getirilmektedir. Bugün hatırı sayılır bir literatür, kadını dinler nezdinde ele almakta hatta dinlerin kadına bakış açısının temel kriter ve koordinatları da yine bu bakış açısı içinde netleştirilmeye çalışılmaktadır:

“Feminist teoloji, dinî inancın kültürel koşullanmasını açığa çıkararak, kadın ve erkeklerin din anlayışına farklı bir yaklaşım sunmaktadır. Bu, bazıları için dinî ilkelerin yeniden incelenmesini, geleneksel ibadet biçimlerinin anlamlı mı yoksa anlamsız mı olduğunun yeniden düşünülmesini ve yeniden değerlendirilmesini içerir. Bazıları için ise geçmişin ancak şimdiki zamanın nasıl kurulduğunu göreyerek deneyimlenebileceğini anlayan, gerçeği arayan bir disiplindir. Hakikat, iktidardaki yetkililerin otoriter açıklamaları yoluyla değil, yalnızca halkın yaşamlarındaki anlamının deneyimlenmesi yoluyla keşfedilebilir” (Isherwood, McEvan, 1994:74).

Kadının ideolojik bir çerçeve içinde dinde aranılan yeri, kuşkusuz modern okumaların bir parçasıdır ve bu çaba, kendisine görece hiçbir yaşama hakkı tanımayan dinleri kayda değer bir referans çerçevesi olarak da görmemektedir. Buna karşılık kadını mutlak düzeyde ikincilleştiren bir söylemin de nihayetinde dinden beslendiğine inanılan bir argüman seti eşliğinde hiyerarşik bir cinsiyet tasavvurunu gündeme getirmesi kaçınılmaz olacaktır. Feminist teolojinin oldukça ileri sayılabilecek kimi yorumlarına göre,

“Din, sabit durmak, yerleşik ‘gerçekleri’ tekrarlamak, kabul edilmiş yorumlarla sınırlandırılmak değildir. Din, günümüzdeki topluluk birliğiyle, herkesin birbiriyle ilişkisiyle bağlantı kurması ve ağ oluşturması, taşınması ve önemsemesiyle ilgilidir. Dolayısıyla feminist teoloji, ataerkil üstünlük kavramlarına sıkışıp kalmış dinî ve teolojik düşüncenin radikal bir eleştirisini sunar. Oysa bu eleştirinin görevi şudur: Teolojinin mevcut uygulamasında ve yorumunda kadınlar ve erkekler için neyin baskıcı olduğunu belirlemek, kendine güvenen, yerel ve içsel yorumların kadınlar ve erkeklerin dinden ihtiyaç duyduğu manevi desteği sağladığını kabul etmek, yerel ihtiyaçlara yönelik adil ve katılımcı bir sistem vizyonunu paylaşmak, kitlesel katılımın etkili yollarını sağlamak, kadınları ve erkekleri daha adil bir toplum yaratmanın araçları haline getirmek ve yeni topluluklarda katılım, bilgi ve canlılık açısından elde edilen artışların başkasının pahasına elde edilmemesi gerektiğini kabul etmek” (Isherwood, McEvan, 1994:75).

kelimeleri inceleyerek, orijinal anlamlarının ve bağlamlarının bu tür yorumlara meydan okuduğunu ortaya koymaktır. Onun analizlerinin açıklığa kavuşturduğu asıl nokta, Kur’an’ın temel dilinde toplumsal cinsiyet önyargısı ve önceliğinin bulunmamasıdır. Böylece onun inşa ettiği teolojinin yaslandığı Kuran anlayışı, kadınların eşitliğini teyit etmekte ve Müslüman toplumlarında kadınların tarihsel olarak maruz kaldıkları -ve yasal olarak maruz kalmaya devam ettikleri- eşitsiz muameleye karşı çıkmak için meşru bir zemin oluşturmaktadır (Wadud, 1999).

Sonbol, başta İslam hukuku olmak üzere belli başlı teolojik ve fıkhi ekollerin kadınlara karşı konuşulduğu ve modern seküler reformların mutlaka özgürleştirici olduğu yönündeki yaygın varsayımlara meydan okumaktadır. Sadece metinlere değil, bağlamlara, İslami yasaların çeşitli tarihsel koşullarda nasıl yorumlandığına ve uygulandığına odaklanarak bu iddiaları çürütmeye çalışmaktadır. Ona göre,

“Farklı Müslüman ülkelerdeki Müslüman kadınların tarihsel olarak daha iyi bir konumda olduklarını ve kişisel statü yasalarına daha fazla katkıda bulduklarını (...) yasanın kodlanmış laik hukukun katılığundan ziyade İslam hukukunun daha esnek ve gelişen yasal sistemine dayandığını” göstermektedir” (Sonbol, 2001: 108-146).

Nihayet Amina Wadud gibi o da Kur’an’ın daha dinamik ve kapsayıcı bir şekilde anlaşılmasını savunmaktadır. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de muhafazakâr din adamlarının ataerkil hegemonyayı ve ahlaki hiyerarşiyi sürdüren seçici, tarih dışı, kadın düşmanı bir Kur’an ve İslam tarihi okuması yaptıklarını iddia ederek, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini desteklemek için sıklıkla kullanılan kritik Kur’an ayetlerini ve İslam tarihini yeniden okumaya davet etmekte, Kur’an’ın aile ilişkileri, evlilik ve boşanma konularında toplumsal cinsiyet eşitliğini desteklediğini, metin analizi ve tarihsel eleştiri yoluyla savunmaktadır (Sonbol, 2001).

Sosyal ve Dinî Hareketler: Seküler Temellendirmeler, Teolojik Meşruiyet

Bu çalışmanın asıl problem cümlesi, İslami feminizmin bir dinî hareket olup olmadığıdır. İslami feminizm, İslam’ın içinden gelen, ondan kaynaklanan bir “İslami hareket” midir yoksa onu da içine alan başka bir şey midir? Kadın sorununu dinî zemin, kültürel bağlam ve ortak referans dünyası içinde tartışan İslami feminizm, artık bir gelenek oluşturmayı başarmıştır. Dünyanın birbirinden farklı bölgelerinde, din ve kadın arasındaki ilişkiselliği, hak ve mahrumiyet temelinde ele alan bir duyarlılık, kamusal bir dile erişmekte de gecikmemiştir. Esasen genelde dinî özelde de İslami feminizm hareketleri, mevcut dinlerin kadın tasavvurundan gündelik hayatta üretilen etkileşimlere kadar pek çok konuda yeni bir disiplin oluşturmada, siyasi ve kültürel söylem geliştirmede oldukça mesafe almıştır. Ne var ki bu hareketliliğin sonuçta dinî bir çaba ve gayret olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği hâlâ muğlaklığını korumaktadır. Belirtmek gerekir ki mevcut reel-politik tartışmalar ve dinî sosyal hareketlilik, din ve kadın konulu çalışmaların belli bir kıvama erişmesine fırsat vermekte başarılı olsa da

ortaya çıkan bu durumun dinsel açıdan ne tür bir keyfiyet oluşturduğu henüz yeterince tartışılmamıştır (Subaşı, 2012).

İslami feminizm, dinî gerekçeler ve temellendirmeler eşliğinde, İslam'ın modern dünyada maruz kaldığı koşullar söz konusu olduğunda, mevcut eleştiri ve saldırılara karşı içeriden hareketle ortaya konan bir yenile(n)me çabası mıdır? Ayrıca o, İslam geleneği içinde derin entelektüel ve politik karşılıkları olan "ihya", "tecdit" ya da "ıslah" kavramlarıyla (Subaşı, 2003) ilişkilendirilmeyi mümkün kılan bir niyet ve tasavvura mı sahiptir yoksa karşı karşıya ge(tiri)ldiği düşünülen İslam'la modern toplum arasındaki zıtlaşmanın zorunlu bir sonucu olarak gündem yaratan yeni bir sosyolojik gerilim hattı mıdır?

Bu tartışmanın kuşkusuz esas önemi, İslami feminist söylem akışlarının pek çoğuna damgasını vuran eleştirel tahkimatın din söz konusu olduğunda nereden söz aldığıyla alakalıdır. Bu bağlamda İslami feminist söylemin bağımsız bir sosyal hareketi mi yoksa verili bir dinî hareketi mi yansıttığı önem kazanmaktadır. Kaçınılmaz bir şekilde türlü deneyim ve karşılaşmaların bir sonucu olarak ortaya çıkan İslami feminist bloklaşma, sosyal gerçeklik dünyasına, her seferinde kendisini yeniden temellendirmeye çalışan bir hareket olarak dahil olmaktadır. Müslüman kadınların kendi dinî ve kültürel bağlamlarının kuşattığı bir sosyolojik zeminde feminist diskuru takip ederek coşkuyla hareket geçirdikleri sorular, din konusunda İslami feminizm hareketini yer yer eleştirel yer yer savunmacı yer yer de her ikisini birden sahiplenen stratejik bir tutuma yöneltmektedir.

İslami feminizm, merkezine aldığı konular, problem alanları ve kadınlar için vaat ettiği söylemlerle, öncelikle bir sosyal-toplumsal hareket özelliği taşımaktadır. Bilindiği gibi sosyal hareketler, gündelik hayata nüfuz eden sosyolojik bağlamlar, hakim paradigmlar ve baskın zihniyet yapılarıyla şekillenir ve kitleleri kendi hikayelerine ortak ederler. Bu meyanda İslami feminist hareketler de duyarlılıklarını canlandırılan problematikler açısından sosyal; bütün bunları dinî bir lügatçe içinde müzakere ettikleri için de dinî birer hareket olarak değerlendirilme imkanına sahip olabilmektedir. İslami feminist söylemler, sosyal hareket düzeyinde kamusallaşırken, dinî-kültürel sermaye ve bakiyenin kuşattığı geleneksel bir habitusa karşı da ondan bağımsız yeni bir yer tayininde karar kılmaktadır.

Feminizmin sosyal bir hareket olarak tanımlanmasına izin veren bilindik özellikleri, İslami feminizmin de aynı şekilde bir sosyal hareket olarak tanımlanmasını zorunlu kılmaktadır. Bilindiği gibi sosyal hareketler, dikkate değer sayıdaki insanın, toplumun başlıca özelliklerle

rinden birini ya da birkaçını değiştirmek (ya da değiştirilmesine karşı direnmek) için birlikte çaba harcamalarını ifade etmektedir. Bununla beraber toplumsal hareketleri her durumda kolektif davranışlardan ayrı olarak değerlendirmek gerekir. Toplumsal hareketler, bir amaca hizmet ederler ve örgütlüdürler; kolektif davranışlar ise çoklukla gelişigüzel ve kaotiktir. Bu bağlamda feminizm bir sosyal hareket iken ayaklanmalar, geçici modalar ve çılgınlıklar, panikler, kült dinleri ve söylentiler ise kolektif hareketler arasında yer almaktadır. Toplumsal hareketlerin bu yapısı, onu sosyal değişim süreçlerinin önemli birer katalizörü kılmaktadır (Marshall, 1999: 746-747). Böylece geniş kapsamlı ve çeşitli grupları oluşturan kadınlar ve erkekler, umutlar, duygular ve çıkarlar etrafında harekete geçmektedirler (Tilly, 2008: 20; Neveu, 2019). Touraine'e göre de sosyal hareketler, "birbirleriyle hâkimiyet ilişkileri ve çatışma düzleminde karşı karşıya gelen, aynı kültürel yönelime sahip ve bu kültürün ürettiği aktivitelerin toplumsal kontrolü için mücadele eden aktörlerin hareketidir" (1999: 43).

Her hangi bir toplumsal hareketin ete kemiğe bürünüp, kendine has bir kimlik kazanabilmesi için yapısal uygunluk (*hareketin ortaya çıkması için gerekli olan en genel toplumsal koşullar*), yapısal gerginlik (*adaletsizlik ya da kırgınlık duygusu*), genelleşmiş bir inancın büyüyüp yayılması (*halkın problemlerine çözüm öneren bir ideoloji olması*), hızlandırıcı faktörler (*eyleme geçiren olaylar*), katılımcıların eyleme seferber edilmesi (*saflara katılmalarının sağlanması*) ve son olarak da toplumsal denetim işleminin bizatihi kendisi gerekmektedir (Marshall, 1999: 747- 748). Bu meyanda yapılan başka bir tasnifte de toplumsal hareketler, hedef alınan otoritelere karşı ortak hak taleplerinde bulunan, sürgit, organize halk girişimi olmalarıyla ve çeşitli politik eylem türlerini gerçekleştirebilme kapasiteleriyle de değerlendirilmektedir. Kuşkusuz bu durum da toplumsal hareketlerin makul olmalarını, birliği, sayısal düzeyde katılımı ve katılımcıların kendilerine ya da taraftarlarına bağlılık ilkelerini halk önünde uyumlu bir şekilde sergilemelerini gerektirecektir (Tilly, 2008: 17).

O halde sosyal hareketler, baskın ve egemen grup ya da söylemlerin norm ve değerlerini zorlayan, çok sayıda kişinin katıldığı, gönüllü ve genellikle planlanmadan, doğaçlama gerçekleştirilen eylemlerdir. Bu çerçevede feminizmin de belirlenmiş kural ya da prosedürlerinin ve otorite hiyerarşisinin söz konusu olmadığı yeni bir hareket olarak geliştiği rahatlıkla söylenebilir. Nihayet bunları yönetecek kurumsallaştırılmış normlar da yoktur (Kendall, 2016:519-521):

"Toplumsal hareketler, birbirine karşıt değer sistemleri ve birbiriyle çatışan grupların bir arada var oluşundan kaynaklanır. Bunlar toplumsal hayatın farklı ve kendine özgü parçaları olarak kabul edilir. Toplumsal

yapıdaki ve normatif düzendeki değişimler, bireylerin zihninde yeni fikirlerin ortaya çıktığı bir kültürel evrim süreci içinde yorumlanır. Geleneksel normlar, davranış için tatmin edici bir yapı sağlamada artık başarılı olamadığında, birey, çeşitli uyumsuzluk biçimleriyle, toplumsal düzene meydan okumak zorunda kalacaktır. Bir hoşnutsuzluk hissi yayıldığında ve yeterince esnek olmayan kurumlar buna karşılık veremediğinde yeni bir toplumsal hareket gelişmektedir” (Della Porta, Diani, 2020: 18-19).

Burada özellikle belirtmek gerekir ki üzerinde durulan ya da etrafında toplumsal halkalar oluşturan hareketler, yerleşik düzenin marjinal düzeyde gerçekleştirilen bir reddi olarak okunmaya da fırsat vermez. Aksine böylelikle öne çıkan esas talepkârlık, toplumun yeniden ve mütemadiyen kendi tarafından üretilmesinin yanı sıra hakim toplumda baskın kuralları belirleyen genel anlam sistemlerinin tarihselliğini hatırlatan, eleştiri ve itirazlarla harekete geçen dinamik bir duyarlılığın kamusallaşmasıdır (Della Porta, Diani, 2020: 12). Bütün bunlara damgasını vuran esas motivasyon, bir dayanışma örüntüsü içinde paylaşılan değerler için harekete geçmek ve bu konuda belli bir bilinç yoğunluğuna sahip olmaktır. Dolayısıyla hemen her sosyal hareket, en başta kuşatıcı bir söylem ağına sahip olmasıyla, ardından da belirlenmiş bir hedefe yönelişi, rakip ya da muhaliflere karşı örgütlenmesi ve onlardan birtakım taleplerde bulunmasıyla kendini özerkleştirir (Neveu, 2019).

Öte yandan dinî bağlamlara, içerik ve uygulamalara odaklanan hareketler de sonuçta yöneldikleri alanın kapsamı ne olursa olsun birer sosyal hareket olarak değerlendirilebilir. Ağırliğini ve önceliklerini dinî konuların oluşturduğu hareketlerde ise bireysel ve kitlesel motivasyon, muhatap alınan süreçler, beklentiler, belli başlı eylem etapları ve kalıpları, son tahlilde sosyal hareketlerin hangi mecrada gerçekleştiğini göstermektedir. Dinî hareketler, genellikle bir inançla ya da dinî değerlerle temas içinde olan, meşruiyetini dinî referans düzlemiyle sağlayan, onları ısrarla takip eden ve uygulayan grupların ortaya koyduğu davranış ve pratiklerdir. Bu bağlamda müslüman feministlerin mevcut durumlarının harekete geçirdiği sosyal hareketlerde de diğerlerinde olduğu gibi bir talep mantığı, bir beklenti ya da çıkar ve bir davanın sürdürülmesi söz konusu olsa bile dinin belirleyici naslarıyla uygunluk ya da eylemin dinî bir temelle ilişkilendirilmesine yönelik kararlılık ve motivasyon net bir dinî açılım ve pratik bir usul (kelam/fıkıh) oluşturmadıkça bu türden sosyal hareketleri dinî hareket saymak güçtür.

Bununla birlikte dinî -sosyal- hareketlerin de gerçekte toplumsal hareketlerin özel bir türünü teşkil ettiklerini söylemek mümkündür. Nihayet dinî olanlar da yapısal ve fonksiyonel açıdan sosyal hareketlerle aynı

özellikleri taşımaktadır. Ne var ki dinî hareketlerin, kendilerini öteki sosyal hareketlerden ayırt edici birtakım özelliklerinin bulunabileceğini de unutmamak gerekir. Çünkü dinîlik iddiası taşıyan her bir hareketin sosyolojik açıdan “din”le ve “kutsal”la kurmaya mecbur olduğu bir ilişki söz konusudur. Bu ilişki(sellik) dinî ve manevi olmasının yanı sıra bütün bunların kalıcı tezahürlerini yansıtan dine ve kutsala yönelik toplumsal bir gayret olarak da okunabilir (Günay, 2014: 485-487).

Herhangi bir dinî durum üzerine geliştirilen hareketlerde de benzer durumlar söz konusudur. Örneğin dinsel bir hoşnutsuzluk duygusu etrafında bir araya gelip bir dayanışma düzlemi yaratan feminist oluşumlar da bu varlık ve birlikteliklerini, kendi duruş ve talepkârlıklarıyla özelleştirmiş olurlar. Ne var ki herhangi bir söylemsel nesnenin ya da bir eylem örüntüsünün saf bir şekilde gerçeklikle basit bir ilişki içinde olduğunu söylemek zordur. Aksine, orada olgular, nesnelere ve olaylar, içinde dolaştıkları, net bir şekil ve form aldıkları güç ve iktidar alanları tarafından derinlemesine biçimlenmektedirler (Mahmood, 2011: 90).

“Dini hareket” ifadesinin karşılığı birtakım muğlaklıklar içerse de onun da nihayetinde bir sosyal hareket olarak düzenlenmiş olduğu açıktır. Asıl tartışma, bu muğlaklığın “dinden hareket”le mi yoksa “ona karşı” mı gerçekleştiği üzerinedir. Herhangi bir tutum ve davranışın dinî bir “asl”a döndürülerek düzeltilmesini amaçlayan hareketlerde temel motivasyon, toplumsal eylemi, din üzerinden sahih bir çerçeveye taşımayı hedeflemektir (Wilkinson, 1971: 55).

İslami feminizmin din karşısında yer yer pragmatik seçicilikle yer yer de kalıcı bir çekince ve sürdürülebilir mutabakat içinde ilerleyen mesafe bilinci, sahici olanın doğası ve işleyişi hakkında birtakım tereddütlere yol açmaktadır. Dinî temelli hareketler, genellikle saygın dinî liderler tarafından yönetilir ve takipçileri arasında da güçlü bir dayanışma ve içsel bir bağlılık hissi oluşturur. Bu yolla söz konusu hareketler, toplumda dinî etkilerin yayılmasına ve değişmesine yön verirler. Dinî hareketlerin genellikle bireylerin manevi hayatlarını güçlendirmeyi, bağlı oldukları dinî topluluğa duygusal ve sosyal bir bağ kurmayı hedefledikleri düşünülür ancak bu durum her zaman tartışmaya açıktır.

Bu kapsamda ele alınmak üzere özellikle modernleşme süreçlerinin kendine özgü iklimi içinde ortaya çıkan “yeni dinî hareketler”in de mevcut temsillerden farklı olduğunun altının çizilmesi gerekir (Turan, Sancar, 2014). Çünkü yeni dinî hareketlerin hemen her örneğinde olduğu gibi, modern dünyanın gereklilikleri içinde müntesiplerini manevi açıdan tatmin etme, onların arayışlarına derinlikli bir yön

verme çabasının aksine İslami feminizm, en çok da kadın dünyasının mağduriyetini merkeze alan ve derinleştirilmiş soruları eşliğinde bu mağduriyeti gidermeye çalışan bir hak hareketi olarak başta din olmak üzere kültürel ve entelektüel alanlarda açtığı cephelerle hayatın yaşanılabilir bir kıvama evrilmesi hayalini diri tutmaktadır.

İslami feminist hareketler, müslüman kadınların İslam kültür ve medeniyet havzası içinde yaşadıkları zorluk ve dezavantajları tam anlamıyla belirlemek için, ayrıca bunların kaynaklarını açığa çıkarmak amacıyla sömürgeci, modernleşmeci ve oryantalist baskıyla ilişkilendirilebilecek boyutları ortaya koymada büyük bir çaba sarf etmişlerdir (Mahmood, 2011: 79). Ayrıca, bu temel argümanların hazırlanmasında ve ortaya çıkan maliyetlerin analizinde önemli bir mesafe kat etmişler ve bu konuda sınırları zorlamaktan çekinmemişlerdir (Cooke, 201: 154).

İslami feministler, genel müslüman kamuoyunda baskın olan geleneksel normlara bağlı yaşayan birçok kişi tarafından sıklıkla meşruiyetlerinin sorgulandığı suçlamalarla da karşılaşmış, mütemadiyen yadırganmış ve eleştirilmişlerdir. Kullanılan yöntemler, uygulamalar ve hedefler, genellikle ana akım dinî söylemlerle çelişen bir niteliğe sahip olmaları iddiasıyla hem yabancılaşma sorununu gündeme getirmiş hem de kullanılan terimlerin, dilin ve söylemin olası yıkıcı ve ayrıştırıcı yönleri vurgulanmıştır. Oysa müslüman feministlerden beklenen, türlü zorlukları olmasına rağmen bütün bu seküler aidiyetler zincirini kırmaları ve iddia ve arzularını güçlendirmek adına İslami metodolojiyi, ağırlığını derinlemesine hissettikleri geleneğin kısıtlayıcı dinamiklerine karşı yeniden hayata geçirmeleri, ihya, tecdit ve ıslah gibi her durumda içeriden duyulan kaygılarla sorunu önce İslamileştirmeleri sonra da ona ait kurucu yöntemlerle vuzuha kavuşturmayı düşünmeleridir. Ne var ki bu durum mevcut bakiye, kısmi yeterlilik ve karşılıklı işleyen duyarlılık ve duyarsızlıklarla istendiği düzeyde ilerleme imkânı bulamamaktadır (Abu-Lughod, 2021).

Şimdilik bu ameliyenin istenilen bir düzeyde gerçekleştiğinden söz etmek mümkün gözükmemektedir. Aksine yapılagelenlerin de daha çok seküler ilgilerin, duyarlılıkların ve metodolojilerin baskısına rağmen ilerlediği ve ancak çok özel inisiyatifler eşliğinde gerçekleşme imkânı bulabildiği söylenebilir. İslami feministler, kültürel ve dinsel olan arasındaki temel farklar bir şekilde ortaya konulmuş olsa bile mevcut sorunların İslam varlık bilinci, fıkıh metodolojisi ve kelami perspektifler eşliğinde nasıl okunması gerektiğine dair niyetlerini bütün bu müktesebatin erkek egemen akışkanlığı nedeniyle ya baskılamışlar

ya da bu konudaki niyetlerini ertelemeyi seçmişlerdir (Ranawana, 2020:127; Al-Sharmani, 2014: 82-94).

İslami feminizm, klasik İslami dinî bilimlerle olan “zayıf” metodolojik ve epistemolojik bağlantıları nedeniyle de sık sık eleştirilmiştir. Yasmin Moll (2009) ve Asma Barlas (2019), İslami feministlerin bağımsız düşünme çabası içinde içtihat yapmanın önemini vurguladıklarını ancak İslam geleneğinde bu rolün dinî bilgi ve yorumlama becerilerinde çok özel kriterleri karşılayan ulemayla sınırlı olduğu fikrini reddettiklerini iddia etmektedir.

Moll, çağdaş İslami feministler tarafından kullanılan modern yöntemlerin klasik müfessir ve fakihlerin takip ettiği usûl geleneğinden ayrıldığını kaydetmektedir. Böylece Moll, çağdaş İslami feminist akademisyenlerin, İslam’ın ilmi geleneklerinde yeri olmayan tarihsel, edebi ve yapı-sökümcü yaklaşımlardan yararlandıklarını iddia etmektedir. Moll, İslami feminizmin, meşruiyetini İslami gelenekten alırken, klasik dinî bilgiyi ve bu bilgiyi üreten aktörleri uzun süredir tanımlayan metodolojik çerçeveyi de bir şekilde dönüştürmeyi başardığını vurgulamaktadır (Moll, 2019). Ne var ki onun eleştirisindeki temel sorun, klasik İslami-dinî geleneğin ve metodolojilerinin tarihsel bir kritiğinden yoksun olmasıdır. İslami yorumlama geleneğini ve metodolojilerini sorgulamak, üzerine başka şeyler inşa etmek ya da değişim önermek Moll tarafından bir zayıflık olarak görülmektedir. Oysaki bu durum, aslında İslami feminizmin kendine özgü bilgi projelerini yansıtmaktadır (Al-Sharmani, 2014: 85).

Anlaşılan o ki bu konuda henüz hem genel kamuoyunu hem de İslami feministleri tatmin edecek bir orta yol çizgisi bulunabilmiş değildir. Geleneksel gerilim ve çatışma edebiyatı dikkate alındığında bunun bir hayli zaman alacağı da söylenebilir. Öte yandan bu ameliye için gerekli meşru bilgi, birikim ve yöntem konusunda müslüman kadınların öğrenme ve kendilerini geliştirme süreçleri daha yolun başındadır (Mahmood, 2011: 80; Barazangi, 2009). İslami feminist akademisyenlerin temel kabulleri arasında, İslami metin geleneğinin kutsal ve değişmez bir sabite olduğu fikri güçlü bir referans olarak yer almaktadır. Yani, Kur’an, Hadis, tefsir külliyatı, ana akım fıkıh ekolleri ve literatürü genellikle “ilahi” ve “değişmez” olarak algılanan metinsel gelenek, muhkem bir referans olarak görülmemektedir. İslami feminist akademisyenlerin burada ortaya çıkan boşlukla başa çıkmak için kullandıkları yaklaşım, metinsel geleneğin farklı katmanlarını ortaya çıkarmak ve gizemini çözmekle sınırlı gibi gözükmemektedir (Al-Sharmani, 2014: 87-88).

Sonuç

İslami feminizm, dinî bir davranış, faaliyet ya da hareket olmanın aksine, kendi başına bir söylem grubu, sosyal hareket ya da bir platform olarak değerlendirilmeyi daha çok hak etmektedir. Esasen onun dinî bir hareket olarak değerlendirilmesini mümkün kılacak bir dinîlik, İslami teoloji ekseninde farklı bir tartışmayı sürdürmeyi de gerekli kılmaktadır. Bir dinî faaliyet olarak görülmemesi onun ileride İslami teolojik geleneğin içinden kadın sorunları üzerine eğilen bir damar olarak güçlenmeyeceği anlamına gelmemektedir. Aksine mevcut gelişmeler, ileride dinî hareketlere özgü bir teoloji, ritüel ve ecir beklentisi içeren yeni bir din dilinin kendine burada da bir yer bulabileceğini ima etmektedir. Bu nedenle yapılması gereken, feminizmin kurucu argümanlarının izini sürerek İslam'da ve müslüman toplumlarda mevcut eleştirilerin üstesinden gelebilecek bir cevaplamının ne ölçüde mümkün olduğunu ortaya çıkarmaktır.

Bununla birlikte sosyal bilimlerin klasik betimlemeleri içinde İslami feminist yönelimleri birer dinî hareket olarak görmek için tartışmanın pek çok açıdan gerekçelendirilmesine hâlâ ihtiyaç vardır. Onun dinî bir hareket olup olmadığı konusunda birtakım belirsizlikler olsa da konusu, amacı ve toplumsal görünümü hesaba katıldığında bu bağlamda aceleci davranmamak gerektiğini vurgulamak uygun olacaktır.

Burada vurgulanan, dinî hareket olarak vasıflandırıldıklarında müslüman feministlerin temsil ağırlığının hangi koordinatlarda yoğunlaştığıyla alakalıdır. Müslüman kadınların geçmişin suistimallerini düzeltmek için harekete geçmeleri ve daha da ilerisine giderek İslam'ın dinî tarihinin içinde kuvvetli ve kudretli bir din diliyle var olmaları gerekir. Bu ise şartların uygun bir hâl gelmesiyle ancak mümkündür.

Kaynakça

- Abu-Lughod, Lila (2021). *Müslüman Kadının Kurtarılmaya İhtiyacı var mı?*, Çev. Hazar Gümüşsoy, İstanbul: Ketebe.
- Al-Sharmani, Mulki (2014). "Islamic Feminism -Transnational and national reflections-, *Approaching Religion*", Cilt: IV, Sayı: 2 (Aralık), ss. 82-94.
- Ali, Zahra (2019). *İslami Feminizmler*, Çev. Öykü Elitez, 3.b., İstanbul: İletişim.
- Badran, Margot (2009). *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, Oxford: Oneworld.
- Badran, Margot; Cooke, Miriam (ed.) (1990). *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*. Bloomington: Indiana University Press.
- Barazangi, Nimat Hafez (2009). "The Absence of Muslim Women in Shaping and Developing Islamic Thought", *Theological Review*, Cilt: XXX, ss. 155-182.

- Barlas, Asma (2019). *Believing Women in Islam: Un-reading Patriarchal Interpretations of the Quran*, 2.b., Austin: University of Texas Press.
- Berkday, Fatmagül (2000). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 2.b., İstanbul: Metis.
- Bora, Aksu (2021). *Feminizm Kendi Aramızda*, İstanbul: İletişim.
- Bryson, Valeria (2019). *Feminist Politika Teorisi*, Ankara: Phoenix.
- Carullah, Musa (2018). *Hatun*, Çev. Mehmet Görmez, 8. B., Ankara: Otto.
- Cooke, Miriam (2001). *Women Claim -Islam Creating Islamic Feminism through Literature-*, New York: Routledge.
- Davaney, Sheila Greeve (1997). "Continuing the story, but departing the text: A historicist interpretation of feminist norms in theology", *Horizons in Feminist Theology: Identity, Tradition, and Norms*, Ed. Rebecca S. Chopp, Sheila Greeve Davaney, Minneapolis: Fortress Press, ss. 198-214.
- Della Porta, Donatella; Diani, Mario (2020). *Toplumsal Hareketler*, Çev. Pelin Çakır, Ceren Gülbudak, İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- El Omari, Dina, Hammer, Juliane, Khorchide, Mouhanad (2020). *Muslim Women and Gender Justice -Concepts, Sources, and Histories-*, New-York: Routledge.
- Elwes, Teresa (Ed.). (1992). *Women and Religion -Women's Voices Essays in Contemporary Feminist Theology-*, Brighton: Marshall Pickering.
- Failing, Marie, Schiltz, Elizabeth, Stabile, Susan J. (Ed.) (2013). *Feminism, Law and Religion*, England: Routledge.
- Fazlurrahman (1992). *İslâm*, Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, 2.b., Ankara: Selçuk.
- Feldman, Jan (2011). *Citizenship, Faith, and Feminism: Jewish and Muslim Women Reclaim Their Rights*, USA: Brandeis University (epub)
- Freedman, Estelle (2003). *No Turning Back: The History of Feminism and the Future of Women*, New York: Ballantine Books.
- Friedan, Betty (2022). *Kadınlığın Gizemi*, Çev. Nazım Eryılmaz, İstanbul: Sander.
- Günay, Ünver (2014). *Din Sosyolojisi*, 12. b., İstanbul: İnsan.
- Isherwood, Lisa; McEvan, Dorethea (1994), *Introducing Feminist Theology*, England: Sheffield Academic Press.
- Kadioğlu, Süheyla (2005). *Batı Ülkelerinde Kadın Hareketleri*, İstanbul: Gri.
- Kendall, Diana (2016). *Sociology in Our Times: The Essentials*, The Essentials, USA: Cengage Learning.
- Key, Ellen (2019). *The Woman Movement (1912)*, New York: Kessinger Publishing (Epub).
- Kynsilehto, Anitta (2008). *Islamic Feminism: Current Perspectives*, Tampere: University of Tampere.

- Lacugna, Catherine Mowry (ed.) (1993). *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, New York: HarperCollins Publishers.
- Loades, Ann (1991). *Feminist Theology A Reader*, 2.b. Westminster: John Knox Press.
- Mahmood, Saba (2011). "Religion, Feminism, and Empire: The New Ambassadors of Islamophobia", *Feminism, Sexuality, and the Return of Religion*, Ed. Linda Martín Alcoff, John D. Caputo, Indiana: Indiana University Press, ss. 77-102.
- Mangan, Lucy (2020). *Feminizm Kitabı*, Çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul: Alfa.
- Marshall, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürçü, Ankara: Bilim ve Sanat.
- Mernissi, Fatema (2011). *Beyond the Veil Male-Female Dynamics in Muslim Society*, 2.b., London: Saqi.
- Moll, Yasmin (2009). 'People like us in pursuit of God and rights: Islamic discourse and sisters in Islam in Malaysia', *Journal of Women's Studies*, Cilt: XI, Sayı: 1, ss. 40-55.
- Moskowitz, Lalita (2019). "God is a Woman: Feminism as a Religion Protected Under the Free Exercise Clause of the First Amendment", *Journal of Gender, Social Policy & The Law*, Cilt: WWVII, Sayı: 3, ss. 399-430.
- Neveu, Érik (2019). *Sociologie des mouvements sociaux*, 7.b, Paris: La Découverte.
- Okutan Birsen Banu (2017). *Erillik ve Din*, İstanbul: Rağbet.
- Ranawana, Anupama (2020). "Persistent becoming: women's religious thought and the global", *International Politics Reviews*, Cilt: I, Sayı: 8, ss. 100-127.
- Raphael, Melissa (2019). *Religion, Feminism, and Idoloclasm: Being and Becoming in the Women's Liberation Movement*, New York: Routledge.
- Rochefort, Florence (2019). *Feminizmler Tarihi*, Çev. Özlem Altun, İstanbul: Sel.
- Sonbol, Amira El-Azhary (2001). "Rethinking Women and Islam", *Daughters of Abraham -Feminist Thought In Judaism, Christianity, and Islam*, Ed. Yvonne Yazbeck Haddad, John L. Esposito, United States of America: UPF, ss. 108-146.
- Subaşı, Necdet (2003). "İhya", "Tecdit" ve "İslah"ın Modern Kullanımları", *Tezkiye*, Sayı: 33 (Temmuz-Ağustos), ss. 130-153.
- Subaşı, Necdet (2012). "Din ve Kadın Konulu Çalışmalarda Akademik Özgünlük ve Sahicilik Sorunu", *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, C. XVII, Sayı: 32, ss. 39-55.
- Tilly, Charles (2008). *Toplumsal Hareketler 1768- 2004*, Çev. Orhan Düz, İstanbul: Babil.
- Toprak, Hicret (2023). *İtiraz, Tepki, Saflaşma -Dinî İkaz ve Protesto Hareketleri-*, Ankara: Otto.
- Touraine, Alain (1999). "Toplumdan Toplumsal Harekete", *Yeni Sosyal Hareketler/ Teorik Açılımlar*, Ed. Kenan Çayır, İstanbul: Kaknüs, ss. 35-51.

- Turan, Süleyman; Sancar, Faruk (2014). *Yeni Dinî Hareketler -Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla-*, İstanbul: Açılım.
- Wadud, Amina (1999). *Qur'an And Woman -Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective-*, New York: Oxford.
- Wadud, Amina (2009). "Islam beyond patriarchy through gender inclusive Qur'anic analysis" *Equality and Justice in the Muslim Family*, Ed. Zainah Anwar, Kuala Lumpur: Musawah, ss. 95–112.
- Wadud, Amina (2021). "Islamic Feminism by Any Other Name", *Muslim Women And Gender Justice -Concepts, Sources And Histories-*, Ed. Dina El Omari, Julianne Hammer, Mouhanad Khorchide, New York: Routledge, ss. 33-45.
- Walters, Margaret (2005). *Feminism: A Very Short Introduction*, New York: Oxford.
- Watson, Natalie (2003). *Feminist Theology*, ABD: Eerdmans.
- Wilkinson, Paul (1971) *Social Movement*, London: Macmillan Education
- Yıldırım, Kadri (2019). *Kabul ile Red Arasında İslami Feminizm*, İstanbul: Avesta.