

# İSLÂMÎ FEMİNİZM...

## YA DA "ELEŞTİREL ELEŞTİRİNİN ELEŞTİRİSİ"NE GİRİŞ

Sibel Özbudun\*

*"Aslında insanlar seni  
hayal kırıklığına uğratmıyor!  
Sadece sen yanlış insanlar  
üzerinde hayal kuruyorsun!"<sup>1</sup>*

**Prolog: "Bu tutmuş, bu kesmiş, bu tüylerini yolmuş..."**

Türkiye "İslâmî Feminizm"den onun sayesinde haberdar oldu. Ve hemen unuttu.

Çünkü kuramına ne denli hâkim olduğu sorusundan bağımsız olarak, Türkiye'nin adını hak eden ilk "İslâmî feministi", öylesine vahşi, öylesine tüyler ürperici bir şekilde cezalandırılmıştı ki, tamlama bundan böyle bir dehşet yüküyle damgalanarak bilinçaltının derinliklerine itilecekti.

Adı Konca Kuriş'ti... Otuzsekiz gün işkence görmüş bedeni öldürüldükten sekiz ay sonra Konya'da bir Hizbullah evinin bodrumunun beton dökülmüş tabanından çıkartıldığında, Türkiye'nin İslâmcı kadınları "İslâmî feminizm" tartışmasına kapanmıştı. Öyle ki, vasiyetine karşın, cenaze namazına dahi katılamadılar.<sup>2</sup>

---

\* Doç. Dr.

1 F. Dostoyevski.

2 "Gonca'nın cenazesi önemliydi aslında. Ona verilmiş sözümüz vardı, ama biz Gonca'nın cenaze namazını bir evde kıldık. Önce bir camide kılmayı düşündük, sonra gazeteciler gelir diye vazgeçtik. Gonca'nın vasiyeti olduğu için teyzesi kıldırmak istedi. Ben yine erkekleri suçluyorum. Madem ki, Gonca'nın böyle bir vasiyeti var ve madem ki bu iş için hayatını ortaya koydu isteğinin yapılması gerekiyordu. Ama erkekleri biliyoruz, yaptırılmazlar. Ben öyle ortamlarda arbede çıkarılmasından hoşlanmıyorum. Medyanın da bu konuları, çok iyilik olsun diye, örneğin "kadınların önü açılın", "özgürce cenaze namazı kılabilirler" diye ele aldığını zannetmiyorum." (Tuksal 2009).

“Dini saptırıyor, devletle çalışıyor,” söylemlerine boyun eğdiler.<sup>3</sup> Kaybolduğu andan itibaren “Konca’yı geri istiyoruz!” kampanyasını başlatan, cenazesini kaldıran, Mersin Bağımsız Kadın Platformu’nda birlikte çalıştığı feministler oldu.<sup>4</sup>

Çünkü “İslâm düşmanı ve laik-feminist Konca Kuriş, Allah ve Kur’an-ı Kerim karşıtı fiilleri ve söylemleri nedeniyle, Hizbullah savaşçıları tarafından kaçırılarak üslerimizde sorgulanmıştır. Dinsiz-laik TC’nin resmi din söylemleri ile talimatları paralelinde hareket eden ve Siyonistlerce de kullanılan Konca Kuriş, Müslümanları şüpheye sevk edecek fiiliyatlara giriştiği için şeri hükümler gereği cezalandırılmıştır,<sup>5</sup> diyordu Türk Hizbullahı, hükmünde... Onun katli, Kur’an’da erkeklerin daha üstün olduğuna dair bir ayet olmadığını; Müslümanların kutsal kitabını bugüne dek hep erkeklerin yorumlayageldiğini, oysa kadınların tefsir yapsa durumun çok farklı olacağını; Türkçe ibadette hiçbir sakınca olmadığını; kadının aybaşı döneminde namaz kılıp oruç tutabileceğini; İslâm’da başörtüsü zorunluluğunun bulunmadığını, yalnızca kadınların göğüslerini kapatmalarının emredildiğini; kadınların erkeklerle birlikte Cuma ve cenaze namazları kılacaklarını... düşünmeye cesaret edebilecek dindar kadınlar için bir gözdağı, bir ibret gösterisiydi. Tabii Hizbullahçı katillerinin onu öldürdükten sonra kıldıkları “şükür namazı” da!

Konca’nın katilleri, 2011 başlarında, zamanaşımından, “tutuksuz yargılanmak” üzere salıverildiler... Davul-zurna eşliğinde alındılar cezaevinin kapısından. Ve birkaç gün içerisinde de sırta kadem bastılar.

Bir çocuk oyunu vardır, anımsarsınız: “Şuraya bir kuş konmuş; bu tutmuş, bu kesmiş, bu tüylerini yolmuş, bu pişirmiş, bu yemiş...” Türkiye’nin ilk deklare İslâmî feministi, yürekli bir kadın, İslâmcı/ataerkil bir tetikçi-devlet-yargı-medya-aile<sup>6</sup>

3 “Kaçınıldığında oturup ne yapabileceğimizi tartıştık. Ama kendi arkadaşlarımız içinden bile ona asla sahip çıkmamız gerektiğini, onun dini saptırdığını, çok gereksiz ifadelerde bulunduğu söyleyen kadınlar çıktı. Buna rağmen değişik illerden 18 kadın, ismimizi vererek bir açıklama hazırladık, ama hiçbir gazete yayımlamadı. İstanbul’da önemli isimleri aradığımızda bize Gonca’nın devlet için çalıştığını, kısa zamanda bir yerden çıkacağını, bu yüzden kesinlikle destek vermeyeceklerini söylediler. O sıralarda bizim gazeteler ondan ‘feminist’ diye bahsediyordu; kimse ‘Müslüman feminist’ filan demiyordu.” (Hidayet Şefkatli Tuksal, a.y.).

4 Yıldırım (2013).

5 Yalçın (2013)

6 “... ‘Benim cenazemde kadınlar ön safa geçsin, tabutumu da taşısın’ diye vasiyet eden Konca Kuriş’in kızı Sırma, annesinin arkadaşlarıyla birlikte en öne geçmek istedi. Ancak Nakşibendi tarikatına mensup olduğu ileri sürülen ve gelini Konca’nın kapanmasında büyük rolü olan kayınpederi 75 yaşındaki Abdullah Kuriş, buna karşı çıktı. Abdullah Kuriş, önce geçmek isteyen hanımlara, ‘Kadınlar arkaya’ diye çıkıştı. Torunu Sırma Kuriş, ‘Annemin vasiyeti var, onu yerine getirerek önde saf tutacağım’ dedi ama dede Kuriş buna da aldırmadı. Kadınlar arka-

oyunu içerisinde sonsuzluğa dek susturulmuş oldu böylelikle. Biri tuttu, biri öldürdü, biri göz yumdu, biri hakkında tezvirat yaptı, biri suçladı, biri sustu, biri katillerini salıverdi...

### Türkiye’den “Mahçup” Sesler

Konca Kuriş’in devlet onaylı bir kolpoyla ortadan kaldırılması, Türkiyeli İslâmcı kadınların “feminizm” ile ilişkilenmelerinde bir “kırılma noktası” olarak kalacaktı bundan böyle.

Ülkü Özel Akagündüz, kadın konusunda kafa yoran dindar/İslâmcı kadınların genel olarak feminizm, özel olarak da “İslâmî feminizm” konusundaki tutumlarını dökümlendiği yazısında şu gözlemleri aktarıyor, örneğin:

“Türkiye’de kadınlar üzerine düşünen, konuşan ve yazan dindar kadınların çoğu ‘feminist’ olarak tanımlanmak istemiyor. Ancak onlar için daha da ürkütücü olan kavram İslâmî feminizm. Nazife Şişman bu terkinin ‘stratejik bir boyutu’ olduğunu düşünürken, Yıldız Ramazanoğlu, Türkiye’de bu tanıma uyan bir dindar kadının olmadığını savunuyor.

Şu satırların yazarı, içinde bolca ‘feminizm’ geçecek yazıyı kaleme alırken çok endişeli; ‘Üzerime bir daha çıkmamacasına bir feminist etiketi yapışır kalırmış bir de... Kara gecelerdeki kara kâbuslardan beter’. Feminizm, erkek düşmanlığı, sapkınlık, cadalozluk, evde kalmışlık, hatta çirkinlikle aynı anlama gelirken yersiz bir kaygıya kapıldığımızı kim söyleyebilir? Bugün, kendisini ‘dindar’ olarak tanımlayan çoğu başörtülü okumuş-yazmış kadın, ‘feminizm’ kelimesine aynı ürkeklikle yaklaşıyor. Kimi, çektikçe uzayan bu ‘kara sakız’dan kurtulmaya çalışırken yorgun düşüyor, kimi de kelimenin bir cezalandırma yöntemi olarak kullanılmasına meydan okuyor; ‘Feministim kardeşim, var mı bir diyeceğiniz!’

Mazisi 1980’lerin sonlarına dayansa da yeni yeni gündemi meşgul eden bir kavram daha var ki, evlerden irak; ‘feminizm’ kelimesi bile onun yanında pek bir masum duruyor: İslâmî feminizm. Görüşlerine başvurduğumuz kadınlar ‘Bu bir proje’ diyorlar. Bu terkip, ‘dışarıdan’ gelen ve arkasında ‘ılımlı İslâm’ı gizleyen stratejik bir boyut taşıyor. Onlara göre, ‘ilk cuma namazı kıldıran kadın’ unvanına sahip Amine Wadud da bu projenin bir parçası.”<sup>7</sup>

Akagündüz, 1990’lı yıllarda anaakım medyayı “heyecanlandıran” “İslâmî feminist” yaftasının bu yakıştırmanın muhataplarının nasıl reddedildiğini şöyle aktarıyor:

---

da saf tutarken, sadece Mersin Bağımsız Kadın Derneği Başkanı Abide Nevla Ölçer, erkekler arasına girdi ve ön sırada namaz kıldı.” (“İstedığı gibi olmadı”, Hürriyet, 24 Ocak 2000).

7 Akagündüz (2006).

"Türban değil başörtüsü takan ve kendilerini 'feminist' diye tanımlamayan kadınlara yakıştırılan bu yeni mefhum, gelişigüzel kullanılmaya devam etse de ortalarında onu sahiplenen kimse yok. Kendisini kadın konularıyla sınırlamasa da uzun süredir kadınla alakalı düşünen ve yazan Nazife Şişman, her tanımlamanın bir sınırlama getirdiğinden hareketle, önemli bir noktaya dikkat çekiyor: 'Tanımlamanın kim tarafından ve ne maksatla yapıldığını gözden kaçırmamalı. İslâmî feminizm terkinin stratejik bir boyutu var. İslâm'ın 'yumuşak karnı' olarak nitelenen 'kadın' kanalından girerek uyumlu İslâm üretmeyle bağlantısı var. İşte bu sebeple Soros ve pek çok Amerikan vakfı 'Müslüman kadın' konulu projelere büyük bütçe ayırıyor."<sup>8</sup>

Avukat Sibel Eraslan ise Akagündüz'e "İslâm kelimesiyle feminizm kelimesi birbiriyle çatışır," diyor. "Eraslan, bu tanımla, kadın bedeni üzerinden yürütülen üçüncü dünya ülkelerini modernleştirme çabası arasında bir ilinti kuruyor; Afganistan 'burka', Kuzey Afrika 'hayk', Irak 'hicab', İran 'çador' ve Türkiye 'türban'dan vazgeçmeden özgürleşme süreci tamamlanmış sayılmayacak."<sup>9</sup>

İlahiyat Fakültesi'nde hazırladığı, kadını aşağılayan, ikincilleştiren hadislerin "ilahî irade" ya da Muhammed Peygamber'in pratiğinden çok, dönemin ataerkil "ethos"unun ürünü olduğunu savunduğu doktora tezi "Kadın aleyhtarı rivayetlerde ataerkil geleneğin tesirleri" (1998) kitap olarak yayınlandığında<sup>10</sup> 'İslâmî feminizm'in öncülerinden ilan edilen Hidayet Şefkatli Tuksal da "İslâmî feminizm yeni bir kavram değil. Bu akımı başlatan da ben değilim. Ben dindar bir insanım," diyor ve kendisini 'kadın hakları savunucusu' şeklinde tanımlıyor. "'Feminist misin?' sorusuna 'Hayır' demeyişi de sırf, bu kelimeye yüklenen olumsuz anlamla mücadele etme isteğinden ve yaptığı işin dünya literatüründeki karşılığının böyle olmasından."<sup>11</sup>

"Kadın" sorunuyla daha yakından ilgili olup da "İslâmî feminizm" tanımlamasına daha şedid bir tarzda karşı duranlardan biri de Yıldız Ramazanoğlu... " 'Türkiye'de kendisini İslâmcı feminist olarak tanımlayan kimse yok,' diyor. (...) Yıldız Hanım da Amine Wadud'un eylemlerine kuşkuyla bakıyor. Ona göre Wadud, ümmetin maslahatından uzaklaşıyor ve yapıp ettikleriyle 'kullanıldığı' hissini uyandırıyor. Bu arada, bir endişesini dile getiriyor Ramazanoğlu; 'Şimdi, daha tehlikeli bir yoldayız. Batılı propagandalara alet oluyorsunuz suçlamasına he-

8 a.y.

9 a.y.

10 Hidayet Şefkatli Tuksal, Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri, Kitabiyat Yayınları 2000.

11 Ülkü Özel Akagündüz, a.y.

def olmamak için artık sorunları hiç dile getirememesi riski var. Ortada sadece işgalcilerin destekçisi Müslüman kadınların yanlış ve haince çabaları kalacak. Endişem bu.”<sup>12</sup> Ramazanoğlu'nun zaman içerisinde bu pozisyonunda daha da katılaştığı anlaşılmakta. “Ben Batı'nın verileri ile düşünmek zorunda değilim. Aslında bizim anlayışımıza baktığımızda kadın ve erkek birbirine eşit olamaz,” diyor örneğin 2012 tarihli bir söyleşisinde...<sup>13</sup>

Ne ki, özellikle Ramazanoğlu'nun pozisyonundan da anlaşılacağı üzere, Türkiye'de İslâmcı kadınların feminizm, özellikle de “İslâmî feminizm” tartışmaları karşısındaki pozisyonu, İslâmcı “ağabeyler”in şerri karşısında duydukları ürküntüden/yılgınlıktan ibaret değildir. İslâm geleneğinde kadınların ikincil pozisyonundan rahatsızlık duyan İslâmcı kadınlar için bir başka caydırıcı unsur da, “İslâmî feminizm” tartışmalarının Batı'nın radikal İslâm'a karşı desteklediği “ılımlı İslâm” ya da “İslâm'ı modernleştirme” projesinin bir parçası olduğuna dair yaygın kanıdır.

Şu hâlinde, İslâmî feminizmi biraz daha yakından tanımakta, içerdiği olasılık ve çelişkilere göz atmakta fayda var.

### **“İslâmî Feminizm”... Ne ki?**

Tanımı derseniz bu konuda en çok kafa yormuş bir kaleme, çalışmalarını İslâm ülkelerinde feminizm üzerinde yoğunlaştırmış tarihçi Margot Badran'a bırakalım. Feminizm'in ilk dalgasının Batı-merkezli bir oluşum olmayıp, XIX. yüzyıl sonu-XX. yüzyıl başlarında hem Batı ülkelerinde, hem de milliyetçilik hem de hümanizm/modernleşme yönelimleri bağlamında Orta Doğu/İslâm ülkelerinde eşzamanlı ortaya çıktığını öne süren Badran (2008: 25 ve 2009: 215-16) “İslâmî feminizm” teriminin 1990'lı yılların başlarında dünyanın çeşitli bölge ve momentlerinde (Asya ve Afrika'nın Müslüman ülkeleri, Batı'daki Müslüman diasporalar, muhtedî çevreler<sup>14</sup>) kullanılmaya başladığını belirtmektedir (2009: 243-245). Te-

12 a.y.

13 Cansu Çamlıbel, “Yıldız Ramazanoğlu: ‘Kırılgan Feminist’ten Kadın-Erkek Yorumu: Eşit Olamayız”, Hürriyet, 3 Aralık 2012, s. 20.

14 Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective (1999) ve Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam (2006) başlıklı kitapları, ama daha çok da 2005 yılında Manhattan'da karma bir cemaate namaz kıldırması ile İslâm dünyasında fırtınalar kopartan Amina Wadud, bir Afro-Amerikalıdır. Standing Alone in Mecca: An American Woman's Struggle for the Soul of Islam (2005) ve Tanrika: Traveling the Road of Divine Love (2003) başlıklı kitapların yanı sıra “Islamic Bill of Rights for Women in the Bedroom” (2006) (Yatak odasında İslâmî Kadın Hakları Bildirgesi) başlıklı bir bildirgenin de ya-

rime ilk kez 1992'den bu yana Tahran'da yayınlanmakta olan kadın dergisi *Zanan* çevresinde toplanan (kadın ve erkek) yazarları tanımlamada başvurulduğuna tanık olduğunu aktaran Badran'a göre bu yeni hareketi Türkiye'de Nilüfer Göle (1991) teşhis ederken; Güney Afrika'da, aktivist Shamima Shaikh, Malezya'da (Amina Wadud'un kurucuları arasında yer aldığı) İslâm Kız Kardeşler örgütü ilk kullanıcılarından olmuştur.

Badran'a göre İslâmî feminizmin özü, Kur'an'ın tüm insanların eşitliğini va'zettiği, buna karşın kadınlarla erkekler (ve diğer toplumsal kategoriler) arasındaki eşitlik ilkesinin, İslâm'ı benimseyen toplumların ataerkil geleneklerince ihlâl edildiği, çarpıtıldığı savıdır. "Klasik biçimini dokuzuncu yüzyılda alan İslâm hukuku (*fıkıh*) zamanın ataerkil düşünce ve davranışlarıyla yüklenmişti. *Şeriat*'ın çeşitli çağdaş formülasyonlarının arkaplanını, bu ataerki-etkilenimli fıkıh oluşturmaktadır. Ataerkil fikir ve pratikleri desteklemek üzere kimi zaman hadisler de (...) sıkça kullanılmıştır. Bazı durumlarda *hadislerin* kaynağı ya da güvenilirliği kuşkuludur, kimi zamansa, sonuçları kadınlar açısından olumsuz olacak şekilde, bağlam-dışı olarak kullanılmışlardır." (Badran 2009: 247) Böylelikle İslâmî feministlerden bazıları Kur'an'ın "kadın bakış açısı"yla tefsiri üzerinde yoğunlaşırken, kimileri *hadisleri* odağa yerleştirmekte, bazılarıysa *Şeriat* temelli yasaların formülasyonlarını mercek altına almaktadır.

### "Feminizm" mi?

Ne ki, İslâmî kaynaklardaki ve İslâm pratiğindeki *machism'e* eleştirel yaklaşan İslâmcı kadınlar arasında pek azı (özellikle İslâm ülkelerinde yaşayanlar) "feminist" yaftasını kendine yakıştırmaktadır.<sup>15</sup> Çeşitli nedenlerle...

Bu nedenlerden ilki (ki Türkiye'deki çekimserlikte etkili olmuşa benzemektedir), İslâmî camia içerisinde "ihane"le damgalanma (Konca Kuriş uç da olsa bu olasılığın hangi sonuçlara yol açabileceğine değgin trajik bir örnektir) ya da daha hafifinden, "feminist, erkek düşmanı, cadoloz vb." damgasını yeme konusundaki ürküntüdür.<sup>16</sup>

---

zarı olan İslâmî feminist Asra Nomani Hint-Amerikalı; *Believing Women* in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an (2002) kitabının yazarı Asma Barlas Pakistan-Amerikalı; *Women and Gender in Islam* (1992)'ı İslâmî feminizm alanında öncü bir çalışma olan Leila Ahmed-Mısırlı Amerikalıdır...

15 Kadın konusunda duyarlı yazarların "feminizm" tanımlaması karşısındaki tutumlarının bir dökümü için bkz. Pepicelli (2008).

16 "Kendisini kadın duyarlılığı olan bir İslâmcı şeklinde tanımlayan Sibel Eraslan, feminist etiketini yapıştırılmış çoğu dindar kadının geleneksel bir hayat sürdürdüğünü söylüyor. 'Cihan Ak-

Bu itiraz, daha entelektüel bir düzeyde, "Batılı yaftaları benimsemek zorunda değiliz" apolojizmiyle bağlantılanır. Bunu en rafine formülasyonlarından birini Barlas'da (2008: 20-22) bulabiliriz:

"Yine de feminist tanımı benim seçimim değil. Özellikle kendinden tanımlı Batı dünyanın her yerinde Müslümanlara karşı katliamları devreye sokarken bu türden görünüşte küçük bireysel direniş edimleri önem taşıyor.

İkinci olarak, her biçimiyle feminizm bu şiddete suçortaklığı etmekte: özellikle de İslâm'ı baskıcı olarak niteleyip kurtuluşu Batı'nın emperyalist yağmacılığının dışında okuduğunda.

Feminizm eşzamanlı olarak kendi söylemsel çerçevesi dışına düşen eleştirileri gasp edip susturuyor. Şeylerin adını koymak, bilincimizden bağımsız olduklarına inansak da, onları şekillendirmektir. Bir şeye İslâmî feminizm adını verdiğimizde, onu başka bir şey olarak görme olasılığına kapanırız, benim sorunlu bulduğum, tam da böylesi bir kapanma. (...)

Feminizmin içirme kapasitesi - bir meta ya da master anlatı olarak eşitliğe değgin her türlü söyleyi kendine tabi kılıp asimile etme girişimi- hem emperyalleştirici, hem de indirgemecidir.

Tarihin tüm dışta bırakmaları nihaî olarak epistemolojiktir. (Chakrabarty). Aynı şey dahil etmeler içinde söylenebilir.

Feminizmin Aydınlanma'nın doğrudan mirası olmadığı kabul; ancak evrenselleştirici bir siyasal kuram olarak işlediği sürece 'insan olmanın farklı tarzlarına, içinde mücadele ettiğimiz sonsuz karşılaştırılmazlıklara' uyum sağlayamayacağını düşünüyorum."

Bununla bağlantılı daha kötü niyetli bir okuma ise, feminizmin İslâm alemini bölmek, nifak sokmak, akılları karıştırmak ve Batı mukallitliğini yaymak suretiyle teslim almak üzere manipüle ettiği bir "bi'dat" olarak görülmesidir - genellikle

---

taş, Yıldız Ramazanoğlu, Hidayet Şefkatli Tuksal, hepimiz çocuklarımıza bakarız, yemeğimizi pişirir, misafirimizi ağırlarız. Buna rağmen, içnelemelerden kurtulamadık. 38 yaşındayım. Şu ana kadar yaşadıklarım bir hayli yıpratıcıydı.' Hidayet Şefkatli Tuksal da, Sibel Hanım'ın tarifine uyan bir hayat yaşıyor. Nitekim 'feminizm' üzerine görüşlerini belirtirken bir yandan da bebeğini emziriyordu. 'Dinimize göre kadın çocuğuna süt vermek zorunda değilmiş, ev işi yapmasa da olurmuş,' şeklindeki gelenekten kopuk yorumları gerçekçi bulmayan Tuksal, 'Çocuğumu tabii ki ben emzireceğim. Bundan daha büyük keyif olur mu?' diyor. Kulağına gelen kimi sözleri de tuhaf bulmakla beraber artık ciddiye almıyor. Hiç tanışmadığı hâlde bir kadının şöyle dediğini işitmiş; 'Bu kadın var ya, bu kadın, kocasına bir bardak su bile vermiyormuş.' 'Kocama bir bardak su da veriyorum, yemek de yapıyorum,' diyor Hidayet Hanım, 'Kavgaya dayalı bir mücadeleyi tasvip etmiyorum. Aksi takdirde en sevdiğimle, kocamla, oğlumla ve babamla mücadele etmem gerekecek.' (Akagündüz 2006)

“gelenekçiler”in sarıldığı bu argümanların Türkiye’deki “İslâmcı feministler” arasındaki önde gelen sözcüsü, hiç kuşkusuz ki *İşgal Kadınları, Emperyalist Feminizmle Uyanış Arasında*<sup>17</sup> kitabıyla, “kırılğan feminist” Yıldız Ramazanoğlu’dur. Batılı feministlerin İslâm dünyasında kadına yönelik eril şiddet karşısında dünyayı ayağa kaldırırken, Batı emperyalizminin Afganistan, Irak ve İslâm coğrafyasının diğer ülkelerinde yol açtığı yıkım ve katliamlar karşısında sessiz kaldığını belirten Ramazanoğlu, Batılı feministleri, emperyalizmin bir nevi “Halkla İlişkiler” sektörü olarak işlemekle suçluyor.<sup>18</sup>

“Ekim 2005’te Barselona’da 1. Uluslararası İslâmcı Feminizm Kongresi düzenlendi. Bu kongreyi düzenleyenlere baktığımız zaman kendini ateist agnostik olarak tanımlayan kadınların çoğunlukta olduğunu görüyoruz.”

Ateist ve agnostik kadınlar İslâmcı feminizm kongresi düzenliyorlar! Ne kadar hayırsever kadınlar bunlar! Ateist kadınların Müslüman kadınları bu kadar düşünmesi karşısında gözlerimiz yaşardı. Sadece bununla kalsa iyi. İsraili kadınlar da Filistinli kadınları düşünürlermiş:

“İsraili feminist kadınların düzenlediği bir toplantı vardı. Konu: Filistinli erkeklerin kadınlara uyguladığı şiddet. Dünyanın en sürekli ve en acımasız şiddetini uyguladıkları bir yerde babaların eşlerin oğulların öldürüldüğü gözlerin bağlanıp götürüldüğü bir ülkede Müslüman kadınların en büyük düşmanı olarak müslüman erkekleri gösterme çabası vardı.”

“Bu yıl Avrupalıların düzenleyeceği bir seri toplantının ana başlığı: Orta Doğu ve Kuzey Afrika’daki İslâm Toplularında Kadına Yönelik Şiddet. Büyük Ortadoğu Projesinin bir ayağı sanırım.” (...)

---

17 Yıldız Ramazanoğlu, *İşgal Kadınları, Emperyalist Feminizmle Uyanış Arasında*, Kapı Yayınları, 2012.

18 “Emperyalist feminizm” terimi Batı-dışı coğrafyalardan kendilerini “feminist” olarak tanımlayan aktivistlerden bazılarının, Batılı feministlerin “merkez-dışı” (“Batı-dışı” olarak anlaşılmalı) saydıkları kadın hareketlerini “anaakımlaştırma” konusundaki girişimlerini eleştirmek üzere başvurdukları bir kavram. Terim özellikle “gelişmekte olan” ülkeleri dünya ekonomisine “entegre etme”ye yönelik DB, IMF, BM vb. inisiyatifinde düzenlenen uluslar arası toplantılarda üçüncü dünyalı “başlıbozuk” “kız kardeşler”i standart feminist jargon ve anlayışta “sosyalize etmeye” çalışan anaakım Batılı feminizmin “tekçiliği”ne karşı, feminizmlerin çoğulluğunu vurgulamak üzere imal edilmiştir. [Türkçeye çevrilmiş bir örnek için bkz. S. M. Shib vd. 2006.] Feminist organizasyonların katılımcılarının dinsel tercihlerini sorunsallaştıran bu “yerli” kullanımı ise, Türkiye’de İslâmcıların söyleminde genellikle hakim olan “ya şu, ya bu” apolojizmi/kestirmeciliğiyle malûl gözükmekte. Emperyalizmin yüzyıllardır Batı-dışı coğrafyalarda yol açtığı yıkım ve katliamlara karşı olmak, bu coğrafyalarda kadınlara yönelik, fundamentalizm(ler)den beslenen vahşet boyutlarındaki şiddeti onaylamak anlamına gelmemeli...



Yıldız hanım: "Batı'nın değerlerini İslâmî değerlerden ayırt etmek için en çok telafuz edilen kavram, toplumsal cinsiyet eşitliği oldu son on yıllarda" diyor.<sup>19</sup>

Nihayet "İslâmî feminizm" tanımlamasına bir itiraz da ters yönden, "toplumsal cinsiyet hiyerarşisi üzerine yaslanan bir dinin nasıl olup da toplumsal cinsiyet demokrasisi ve kadın-erkek eşitliği çerçevesi olmaya uyarlanabileceğini" (Haideh Moghissi)<sup>20</sup> sorgulayan Müslüman ülkelerde yeşeren seküler/laik feminizm(ler)den gelmektedir.

"Moghissi tüm İslâmî ve etkin kadınların, 'faaliyetleri feminizmin en geniş tanımına dahi uymamasına karşın' feminist olarak tanımlanmaktadır. Kendisi feminizmi tanımlamasa da, Moghissi İslâmî feminizm terimi Şeriat'a ve onun öngörülmuş toplumsal cinsiyet hak ve rollerine inanan (...) kadın siyasal elit mensuplarını kapsadığından yakınmaktadır. Bir başka eleştiri, terim ve Kur'an'ı yeniden yorumlayan mümin kadınların başarıları üzerine vurgunun İranlı kadınlar arasındaki siyasal, ideolojik ve dinsel farklılıkları perdelediği ve sosyalistlerin, demokratların ve feministlerin gözüpek çabalarını maskeleydiği yolundadır."<sup>21</sup>

Bu tip itirazlara İranlı bir sosyalist grup tarafından İngiltere'de yayınlanan *Rah-e Kargar* dergisi çevresinin, "Anayasa ve ülkeyi yöneten erkek ruhban sisteminde desteklenen iktidar yapısının mutlak biçimde erkek-egemen olup son kullanma tarihi çoktan geçmiş olan bir dönem için kaleme alınmış olan Şeriat tarafından yönetilen İslâmî bir hukuksal ve siyasal sistemde" herhangi bir reformun mümkün olamayacağı yönündeki itirazlarını da ekleyeyim (Moghadam 2002: 1151).

Bu itirazlara karşın, çeperi giderek genişleyen bir çevrenin, "İslâmî feminizm" tanımlamasını zamanla benimsediğini söyleyebiliriz. Başlangıçta "İslâmî feminist" etiketine daha sakınlı yaklaşım son demlerde bu tanımlamaları benimseyenler arasında Afro-Amerikalı ilahiyatçı Amina Wadud, İranlı Ziba Mir-Hosseini (Pepicelli 2008: 94, 95); Türkiye'den terime geçmişe göre daha "ılımlı" yaklaşmaya başladığını belirten Hidayet Tuksal; ve "feminist yaftasına karşı uzun süre direnen, ancak Badran'ın *Feminism and the Qur'an*'daki tanımı karşısında<sup>22</sup> "eğer İslâmî

19 Akt. Maraşlı (tarihsiz) Ayrıca bkz. Öz (2013).

20 Akt. Pepicelli (2008:94).

21 akt.: Moghadam (2002: 1149).

22 Badran'ın, yıllar boyu tartıştığı Barlas'ı ikna eden feminizm tanımı şöyle: "1) Tikel bir din, ulus ya da kültürün temel düsturlarında benimseyebileceği ancak pratikte uzak durduğu toplumsal cinsiyet eşitliği ve kadın haklarının kabulü ; 2) Bu gibi hakların hem kadınlar hem de erkekler için hayata geçirilmesini sağlayacak yolların teşhisi. Badran'ın 'yetkisini Kur'an'dan alan' ve 'münhasıran İslâmî paradigmadan beslenen bir söylem olarak terimin kuramsallaştırılmasına katkısı, özellikle Barlas gibi, önceleri bu yaftayı reddeden kimi aktörlerince göre-

feminizm buyusa o zaman aşikârdır ki ben de İslâmi feministim” sözleriyle yelkenleri suya indiren Asma Barlas bulunmaktadır (Rhouni 2010: 31).

### **Seküler Feminizmden...**

Feminizmin nüfusun çoğunluğunun Müslüman olduğu ülkelerde öncelikle seküler bir girişim olarak başladığı, konu üzerine çalışan hemen tüm yazarların ortak kanısıdır.<sup>23</sup> En gelişkin biçimini Margot Badran’da (2009) bulduğumuz anlamıyla, İslâm coğrafyasına feminizm, milliyetçilikler çağından postkolonyal-seküler bir söylem olarak dahil olmuştur. Mısırlı reformistler Şeyh Muhammed Abduh, Kasım Amin gibi isimlerin öncülüğünde dinin kadınların eğitim görmeleri, toplumsal yaşama katılmaları, çalışmaları, giderek siyasal haklarını kullanmaları karşısında bir engel teşkil etmediğini göstermeyi hedefleyen söylemler, bağımsızlığına yeni kavuşmuş genç Arap-müslüman devletlerin dinin siyasal ve toplumsal yaşamdaki etkisini asgarileştirerek ulusal burjuvazilerini yaratma/güçlendirme çabalarına denk düşer.

Ne ki bu çaba, XX. yüzyılın son çeyreğinde, yerini seküler rejimlerin yarattığı düş kırıklığından beslenen bir “yeniden İslâmîleşme”ye bırakacak, ya da daha yaygın tanımıyla Arap/İslâm dünyasındaki seküler yönelişler tabandan (İran, Mısır) ya da devlet eliyle (Pakistan ve Endonezya) (Nasr 2001: 10-11). siyasal İslâm’ın yükselişine yol verecekti.

Rhouni’yle (2010: 25) ile birlikte vurgulayalım: İslâmî feminizm, 1970’lerden itibaren Müslüman çoğunluklu toplumlarda sesleri giderek daha fazla çıkan İslâmî hareketlere, daha doğrusu onların kadın hakları ve toplumsal cinsiyet ilişkileri konusunda artan ölçülerde muhafazakârlaşan tutumlarına bir tepkidir: “Bir başka deyişle, yeni alimler mücadelenin dinsel bir çerçeve dahilinde yürütülmesi gerektiğini ve fikhın inşa ettiği aile ve toplumsal cinsiyet ilişkileri modeli ciddi bir biçimde sorgulanıp tartışmaya açılmadıkça kadın haklarında bir ilerleme sağlanamayacağını kabul etmişlerdi.” (Rhouni 2010: 25). Bu saptamanın Türkiye’deki “İslâmî feminizm” tartışmaları açısından getirileri üzerine düşünmeyi daha sonraya erteleyerek devam edelim.

Seküler feminizmden İslâmî feminizme yönelen hattın en çarpıcı örneğini, hiç kuşku yok ki, (kendisini “İslâmî feminist” olarak tanımlamasa da) Faslı feminist Fa-

---

li kabul edilmesinde aslî bir rol oynamıştı.” (Rhouni 2010: 31).

23 Fatma Aliye Hanım örneğinden hareketle Osmanlı’nın son demlerindeki ilk feminist dalganın İslâm’la daha barışık olduğunu öne süren Tuksal (akt. Akagündüz 2006) bu konuda istisnadır.

tima Mernissi'nin düşünsel serüveni oluşturur.

Mernissi üzerine doktora tezi çalışması gerçekleştiren Rhouni (2010) bu serüvende seküler ve İslâmî olmak üzere iki evre saptaması, kanımca doğrudur. Mernissi'nin bu dönemlerini karakterize eden iki önemli yapıtı ise, ilk baskısı 1975'te yapılan *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society*<sup>24</sup> ile ilk kez 1987'de Fransa'da Fransızca olarak yayınlanan [*Le Harem politique: Le Prophète et les femmes, Albin Michel*] *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (1991)'dir.

Gerçekten de bu iki kitap arasında hem bir sürengenlik hem de ciddi bir kopuş gözlemek mümkündür. *Beyond the Veil* genel olarak dinin, özel olarak da İslâm dininin kadınlar üzerindeki tahakkümün kurumsallaşmasındaki rolüne yönelik güçlü bir eleştiri ve itirazdır.

Mernissi (2011: 77-95) bunun için işe Arap coğrafyasında kadınların Cahiliye döneminde hiçbir haklarının söz konusu olmadığı, pazarda alınıp satılan bir mal ya da zevk aracından ibaret oldukları, kız çocukların diri diri gömüldükleri, mirastan hiç pay almadıkları vb. oysa İslâm'ın kadının onurunu tesis edip haklarını güvence altına aldığı yolundaki meşrulaştırıcı söylemin eleştirisiyle işe başlar.

Mernissi'ye göre İslâm-öncesi Arap dünyasında kadının konumu hiç de İslâmî literatürde resmedildiği ölçüde "umutsuz" değildi. Dahası, kabile tipi örgütlenmenin ağırlıkta olduğu ve/fakat ticaretin de yoğun bir biçimde yerleşikliğe geçiş, kentleşme ve sınıfsal ayrımların keskinleşmesi yönünde etkilediği İslâm-öncesi Arap dünyasında tektip bir soy ilişkisi hâkim değildi. Bazı kabileler soyu erkek hattından izlerken (atayanlı) diğerleri ise anayanlı bir özellik sergilemekteydi, yani soy kadına dayandırılmaktaydı. Soyun kadından izlenmesi durumunda poliandri (çokkocalılık) durumlarına rastlanmaktaydı, çocuğun (toplumsal rolü asgarî olan: bu durumlarda miras dayıdan yeğene yönelecek) babasının tayini ise, bu durumlarda kadının beyanına bağlıydı.<sup>25</sup>

24 Benim elimdeki kaynak, kitabın 2011 yılında Saqi Essentials tarafından yapılan baskısıdır.

25 Mernissi (2011: 88-89) Buharî'den kalkınarak İslâm-öncesi Arap kabilelerinde geçerli olan dört evlilik tipini şöyle aktarmakta: Buharî İslâm öncesi dört tip evliliği sıralamakta:

Bugünkü (Buharî zamanı) gibi, bir erkeğin vesayeti altındaki kadını ya da kızını başlık parası karşılığında başka bir erkeğe evlendirmesi;

Nikah el İstibda: Bir erkek, karısını cinsel ilişki kurması için başka bir erkeğe gönderir; kadın döndükten sonra koca kadının gebe olup olmadığı belli oluncaya dek onunla ilişkidenden kaçınır, ancak belli olduktan sonra isterse ilişkiye girebilir.

Bir kadının sayıları ondan az olmak üzere çok sayıda erkekle ilişki kurduğu, gebe kalınca da hepsini birden çağırıp (erkekler bu çağrıya uymamazlık edemez) içlerinden birinin çocu-

Öte yandan, *Cahiliye* döneminde kadınların dilsiz ve mazlum/madun yaratıklardan çok, özerk davranma yetisine sahip, kabile siyasetinde sözü geçen, kendi mülklerini yöneten, ticaret yapabilen, sınırlı da olsa, savaşa katılan bireyler olarak sahne aldığını ilk dönem Arap-İslâm tarihçilerinin anlatılarına, özellikle de ilk tebliğ yıllarında İslâm toplumundaki (ve çağdaşı pagan Arap topluluklarındaki) kadınların örneklerinden hareketle göstermektedir [Muhammed Peygamber'in ilk karısı (bir dul olan) Hatice'nin ticaret yaptığı, dürüstlüğüyle temayüz eden Muhammed'i kervanlarını gözetmek üzere işe aldığı, kendisinden 15 yaş kadar küçük olan Muhammed'e evlenme teklif ettiği, onun yeni dinine özgür iradesiyle ilk biat eden kişi olduğu ve en önemlisi Hatice yaşadığı sürece Muhammed Peygamber'in tekeşli bir ömür sürdürdüğü akıldan çıkartılmamalıdır. Muhammed Peygamber'in çoğul evlilikleri ancak Hatice'nin ölümünden sonra gerçekleşmişti; ölümden önceki eş sayısı ise dokuzdu].

Mernissi (2011: 91-94) Muhammed Peygamber'in Arap dünyasında ticaretin ve onun sağladığı servet birikiminin az-çok eşitliğe dayalı, ortaklaşmacı kabile sisteminin temellerini aşındırdığı ve uzun erimli dönüşümlere yol açtığı bir döneme denk düştüğünü vurgularken, maddeci-marksist bir tahlil çerçevesine yerleşmektedir. Ticarete girişen bireyler, akrabalığın sınırlandırıcı ilişkilerinden daha farklı ittifakların peşindedir artık. Mekke gibi gelişkin kentsel merkezlerde eski ve yeni ittifaklar arasındaki çatışma özellikle şiddetlidir. Geleneksel bağlılıkların ihlali, güçsüz üyeler için tecrit ve güvensizlik anlamına gelmektedir. Mülkü ortak çıkarlar adına yönetmekten sorumlu eşraf, artık bireysel çıkarlarının peşine düşmüştür; bu da güçsüzlerin durumunu daha da kırılganlaştırmaktadır. Kadın ve çocukların mirasa kurumsallaşmış erişimleri olmadığından, dayanışma ağlarının zayıflamasından en fazla zarar görenler, onlardır. Miras muharebelere katılıp ganimet edinenlerin hakkıdır, yani yetişkin, gücü yerinde erkeklerin.

Ancak mirastan dışlanmış olmaları kadınların mülke erişimi olmadığı anlamına gelmemektedir. Korunmaları ve refahları kabilenin prestijini oluşturur. İslâmî kurumların çoğunun eski sistemin dağılması karşısında durumu kırılgan olanları korumaya yönelik olduğu söylenmektedir. Çokkarınlılığın çok sayıda müslümanın öldüğü Uhud savaşı sonrasında tesis edilmiş olması, bu görüşü doğrular gibidir.

---

ğün babası olduğunu söylediği ve o kişinin de çocuğun babalığını üstlendiği evlilik tipi.

Bir kadının kendisine gelen tüm erkeklerle cinsel ilişkiye girdiği, gebe kalması durumunda ise çocuğun bir fizyonomist tarafından en çok benzediği erkeğe atfedildiği ilişki tipi. Bu kadınlar baghaya (fahişe) olarak tanımlanmakta.

Muhammed Peygamber dinini kurumsallaştırırken ilki dışındaki tüm pratikleri lağvedecekti.

İslâm'ın başarısı özçıkarcı ve komünalist esinleri bağdaştırarak tutunumlu bir sistem yaratmasında görülmektedir. Komünal esinler *Pax Islamica* için savaşa yönlendirilirken, özçıkarcı eğilimler ise, yeni bağılıklara, özel mülkün yeni aktarım biçimlerine izin verir, aynı zamanda kadın cinselliğini sıkı bir denetim altına alan aile kurumuna yönlendirir. Ümmet'in kabile ilkeleri doğrultusunda örgütlenildiği vurgulanmaktadır. Kan davası ve *lex talionis*'i (göze göz, dişe diş) kabile örgütlenmesinden devralmıştır. Yanı sıra ümmet kabilelerin savaşçılığını kabileler-arası savaştan *cihaf*a döndürmede başarılı olmuştur. Kabilenin komünalistik yapısı birey (mümin) merkezli ümmet'e doğru evrilirken, bireyler arasındaki bağ, kandan iman birliğine dönüşecektir.

Yağma merkezli kabileler *ümme*'e dahil oldukça, iç barış konsolide olurken saldırganlık ortak düşman, kafiye (zengin Bizans ve Pers imparatorlukları) yönetilecektir.

Öte yandan atayanlı aile, erkek için mülklerini kendi çocuklarına miras bırakabilmenin güvencesini oluşturur.

İslâm, biyolojik babalığı iki yoldan güvence altına almaktadır: İslâm öncesi cinsel pratiklerin büyük bölümünü zina ilan etmekle ve iddet aracılığıyla babalık üzerine sıkı bir güvence getirmekle. Erkeğe benzer bir süre uygulanmadığından, iddet aynı zamanda kadın cinselliğine getirilen bir sınırlandırmadır. İddetin, Kur'an'daki, "kadınların Allah'ın rahimlerinde yarattığını saklaması meşru değildir" (2: 228) hükmüne karşın uygulanması, kadınların sözüne güvensizliğin de bir göstergesidir. Bu, kadın bedeni üzerindeki denetiminin erkeğin eline geçmesine doğru büyük bir adım oluşturur.

Böylelikle İslâm'ın Peygamberinin yarattığı toplumsal düzen, atayanlı, tektarıcı bir rejimdir. Bu ancak kabilenin yerini ümmete bırakması koşulunda gerçekleşebilir. Sıkı denetim altında ataerkil ve atayanlı aile, bundan böyle kabile bağılılıklarının yerini alacaktır.

Ancak Mernissi (2011: 41-55) bu maddeci tahlil çerçevesiyle yetinmeyerek bir de İslâm'ı psikanalitik bir yaklaşımla ele alır.<sup>26</sup> İmam Gazali'nin *İhya-yı Ulûm üd-din*'inden hareketle İslâm'daki kadın üzerine baskıların onun (denetimsiz kalması durumunda bir *fitne*= kaos kaynağı olacak) cinselliğini denetim altına almayaya yönelik olduğu gözlemini paylaşmaktadır, *Beyond the Veil* de.

---

26 Rhouni (2010: 178-193) İslâm'ın bilinçaltını çözümlenmeye yönelik klasik bir örnek oluşturran *La femme dans l'inconscient musulman*'ın yazarı olarak geçen Fanta Ait Sabbah'ın (1982) gerçekte Fatema Mernissi olduğunu öne sürmektedir.

Bu yapıtın pek çok argümanını paylaştığı *The Veil and the Male Elite*'den temel farkı, din-karşıtı, sekülerist tonudur:

Son yüzyılda İslâm'ın cinsiyet rollerindeki her türlü değişikliği yasakladığını savunan gelenekçilerle kadının özgürleşmesine ve tecridinden kurtulmasına, cinsiyetler arasında eşitliğe olanak sağladığını savunan modernistler arasında tartışmalar süregitse de, her iki taraf da İslâm'ın toplumun kutsal temeli olarak varlığının süregitmesi gereği konusunda hemfikirdir. Benim burada göstermeye çalışacağım ise, resmî siyasa olarak yorumlanan İslâm ile cinsiyetler arasındaki eşitlik arasında temel bir çelişki olduğudur. Cinsel eşitlik İslâm'ın, yasalarında aktüalize olan, heteroseksüel aşkın Allah'ın düzeni için tehlikeli olduğu yolundaki öncülü ihlâl eder. Müslüman evliliği eril tahakküm üzerine temellenmektedir. Kadınlar Allah'a göre yıkıcı bir unsur olduklarından, mekânsal olarak sınırlandırılmalı aile dışındaki konulardan uzak tutulmalıdırlar. Kadınların domestik-olmayan mekâna erişimi erkeklerin denetimi altına yerleştirilmiştir.

Ancak İslâm kadının için aşağılığı tezini savunmaz. Tersine, cinsiyetler arasındaki potansiyel eşitliği doğrular. Mevcut eşitsizlik kadının düşkünlüğüne ilişkin ideolojik ya da biyolojik bir kurama yaslanmaz; onun kudretini sınırlamaya yönelik özgül toplumsal kurumların sonucudur o: yani tecrit ve aile yapısındaki yasal maduniyet (Mernissi 2011: 27).

### ...İslâmî Feminizme

*The Veil and the Male Elite*'de bu sekülerist ton radikal bir değişime uğrar. Pek çok yazar tarafından İslâmî feminizmin temel eseri kabul edilen bu yapıtta İslâm apolojizmi çok daha vurguludur. Mernissi, bu çalışmasında tüm çabasını İslâm'ın kadın-karşıtı söyleminin bir yandan muhaddislerin (hadis aktarıcıları), ya da genelde erkek elitin Muhammed'in söz ve davranışlarını içinde yaşadıkları toplumun ataerkil değer sistemi doğrultusunda yeniden yorumlamaları, bir yandan da Peygamber döneminin tarihsel zorunluluklarına bağlar. *The Veil and the Male Elite*'e göre İslâm dini, özellikle de İslâm'ın Kutsal Kitabı Kur'an kadın ve erkeklere eşit olarak seslenmekle kadın-erkek eşitliğini temelde tesis etmektedir.<sup>27</sup>

---

27 Ahzab suresinin "Müslüman erkekler ve müslüman kadınlar, mümin erkekler ve mümin kadınlar, taata devam eden erkekler ve taata devam eden kadınlar, doğru erkekler ve doğru kadınlar, sabreden erkekler ve sabreden kadınlar, mütevazi erkekler ve mütevazi kadınlar, sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkekler ve oruç tutan kadınlar, ırzlarını koruyan erkekler ve (ırzlarını) koruyan kadınlar, Allah'ı çok zikreden erkekler ve zikreden kadınlar"dan söz eden 35. suresinin, Muhammed Peygamber'in eşlerinden Ümmü Salama'nın Kutsal Kitab'ın neden yalnızca erkeklere hitap ettiğini sorması üzerine nüzul ettiği aktarılmaktadır (Mernissi 1991: 118).

Muhammed Peygamber yaşamı boyunca eşlerine ve ümmetindeki kadınlara son derece insanca ve nazik davranagelmiş, onlara asla el kaldırmamıştır. Muhammed'in sağlığı boyunca kadınlar toplumsal ve siyasal yaşama herhangi bir kısıtlamayla karşılaşmaksızın, özgürce katılabilmişlerdir.

İki örnekle açıklayayım. İlki, Ebu Bakra'nın aktardığı söylenen "işlerini bir kadına emanet eden kişi hiçbir zaman refaha eremez," yollu hadise dair. Mernissi (1991: 49-61) bu hadisin yapıbozumunu şöyle yapmaktadır: Ebu Bakra'ya göre Muhammed Peygamber bu sözü, Hüsrev'in ölümünden sonra Sasanîlerin başa kızını geçirdiklerini öğrendiğinde söylemiştir. Mernissi hadis âlimi el-Askalanî'ye dayanarak Ebu Bakra'nın bu sözleri Muhammed'in karısı Ayşe'nin Halife Ali'ye karşı yürüttüğü Cemel savaşındaki yenilgisinden sonra anımsadığını söylemektedir. Müslümanlığı seçmeden önce Tayf kentinde bir köle olan, ancak ihtidasının ardından hem özgürlüğüne, hem de çok kısa bir sürede hatırı sayılır bir servete kavuşan Ebu Bakra Ayşe'nin savaş öncesi güç toplamak üzere konuşlandığı Basra eşrafı arasındaydı. Karşı karşıya olduğu seçim, zordu; bir yanda Muhammed'in en sevdiği eşi olan Ayşe, bir yandaysa damadı Ali...

Şeceresini onlarca kuşak geriye doğru izleyebilmek, İslâm öncesi Araplarda aristokratların bir ayrıcalığıydı; geçmişinde bir köle olan Ebu Bakra'nın böyle bir olanağı yoktu - Basra eşrafı arasında yer aldığı ileri yaşlarında bu durum, onun için bir rahatsızlık kaynağı olsa gerek. Mevcut konumunu ve kimliğini İslâm'a borçlu olduğunun fazlasıyla bilincindeydi. Toplumsal ve siyasal istikrar, bu nedendir ki onun için son derece önemliydi.

Ebu Barka, bu nedenle tarafsızlığı seçti. Ancak Cemel savaşının Ali'nin zaferiyle sonuçlanması, tarafsız kalmayı seçmiş eşraf açısından kritik bir durum yaratmıştı. Söz konusu hadisi Ayşe Ali'nin ordusu karşısında büyük kayıplara uğrayıp yenildiğinde hatırlaması, bu bakımdan anlamlıdır. ["Ebu Barka'nın ilginç bir biçimde tarihin akışına uygun, siyasal açıdan elverişli anımsama açısından şaşırtıcı bir belleği vardı," diyor Mernissi (1991: 58)].

Mernissi'ye göre Ayşe savaş öncesi ve sırasında siyasal bir önder gibi davranmış, kabilelerin ileri gelenleriyle ittifak müzakerelerinde bulunmuş ve binlerce kişilik bir orduyu yönetirken Araplar tarafından (Ali yandaşları dışında) yadırganmamış, tersine, saygı görmüştür. Bir başka deyişle, ne Peygamber'in sağlığında, ne de ölümünü izleyen yıllarda Müslümanların "işlerini kadınlara emanet etme" konusunda olumsuz bir tutumları yoktu. Kadın-düşmanı hadisler, daha çok aktarıcılarının kritik siyasal tercihleri ya da iktisadî çıkarlarıyla bağlantılıdır!

İslâm'ın feminist yorumu açısından daha sorunlu bir alan, bizatihî Kur'an'da-

ki kadın-aleyhtarı ayetlerdir.

Bunlar arasında en belirgin olanı, hiç kuşku yok ki, erkeğin kadından üstün olduğunu buyuran ve itaatsiz kadınlara şiddete cevaz veren Nisa suresinin 34. ayetidir:

Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur. Onun için sâliha kadınlar itaatkârdır. Allah'ın kendilerini korumasına karşılık gizliyi (kimse görmese de namuslarını) koruyucudurlar. Baş kaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve (bunlarla yola gelmezlerse) dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür.

Mernissi (1991: 155) bu ayetin, şiddetli bir kavgada kocasından dayak yiyen bir Ensar kadınının kısasa hükmetmesi için Muhammed Peygamber'e müracaat etmesi üzerine nazil olduğunu aktarmaktadır. Mernissi, Muhammed bu ayet karşısında, "Ben bir şey istedim, Allah başka türlüünü istedi," dediğini aktarmaktadır.

Evet, insan peygamber de olsa, döneminin ethos'unu aşabilme olanakları sınırlıdır. Mernissi, Nisa 34'ü (ve *hicab* dahil diğer kadın aleyhtarı hükümleri) Muhammed'in Medine'deki son yıllarında kırılma çağına konumuyla ilintilendirir.

Mernissi Hicrî 5 yılının (İS 627) Müslümanlar için özellikle zor bir yıl olduğunu vurgular. Uhud savaşı yenilgisinin yaraları henüz kapanmamışken, Mekkeliler, müttefik aşiretlerle birlikte 10 bin kişilik bir orduyla Medine'yi kuşatmıştır. Muhammed'in Medine'de toparlayabileceği asker sayısı ise, 3000'i geçememektedir. Azad edilmiş bir köle olan Farslı Salman'ın önerisiyle Peygamber, kent etrafına bir hendek kazdırır. Kent halkı düşmanla sıcak temas yaşamaksızın, uzun süreli bir kuşatmaya göğüs germek durumunda kalacaktır. Daha kötüsü, kentten içinden Muhammed'e karşı hoşnutsuzluk homurtuları yükselmektedir. Münafıklar bu taktikle açıkça alay etmekte, müminler ise kaygılarını gizleyememektedir. Kent bir iç savaşın eşiğindedir.

Süregiden gerilim ve kentten huzursuzluğu, Muhammed peygamberin eşleri dahil kentten kadınlarının başına patlayacaktır. Önceleri sokaklarda serbestçe gezinen kadınlar, tedirgin ve hoşnutsuz bir erkek ordusu tarafından sürekli tacize uğramaya başlamıştı. Öte yandan, yaşlanan peygamberin genç karılarını idare edemediği, onların arzularını karşılayamadığı yolunda dedikodular sarmıştı ortalığı. Muhammed Peygamber, bir yandan da kadınların fitne kaynağı olduğu ve hareketlerinin mutlaka sınırlandırılmaları gerektiğini düşünen Ömer'in baskısı altındaydı.



Ben-i el Mustalik kabilesi üzerine bir sefer sırasında Ayşe'nin düşürdüğü kol-yesini aramak için geride kalması ve bir süre geçtikten sonra Safwan İbn-ül Mu-attal ile birlikte kervana yetişmesi bardağı taşıran son damla olmuşa benzemektedir. Ayşe'nin Muhammed Peygamber'i aldattığı söylentileri böylece ayyuka çıkar. İslâm böylelikle kadınlar için bir "özgürlük müjdesi" olmaktan çıkacaktır. Örtünme, iki kadının bir erkeğe eşitlendiği miras ve tanıklık hukuku, özel ve kamusal alanın birbirinden net bir biçimde ayrışması ve kadınların özel alana taalluk edilmesi, erkeğin kadın üzerindeki üstünlüğünü tanıyan ve "söz dinlemeyen" kadına yönelik şiddete cevaz içeren hükümler, bu koşullar altında birbirini izleyecektir. "Kadın dostu" peygamberin arzusu hilafına, "Erkek elit" in dediği olmuştur!

Mernissi'nin bu iki örneği, İslâmî feministlerin yöntemi konusunda bir fikir vermektedir: Kadınların toplumsal konumuna kaynak teşkil eden ayet ve hadisleri tarihsel-toplumsal bağlamları içerisinde yeniden kurgulayarak ezeli-ebedî hükümlerden çok konjonktürel ve bağlamsal yönlerini sergilemek...

### **Kur'an'a Feminist Hermönötik**

Aslına bakılırsa bu yöntem, ne İslâmî feministlere, ne de özgül olarak feministlere özgüdür. Hadislerin sahihliğini doğrulama, ya da isnad ilmi, hadisi aktaran kişinin güvenilirliğinin yanı sıra, hem hadisin dile getirilişinin hem de aktarımının (ya da aktarım zincirinin) tarihsel-siyasal koşullarını açığa çıkarmayla ilgilidir, yani hermönötiktir, ya da en azından hermönötiğe kapı aralamaktadır.<sup>28</sup>

[Öte yandan, İslâmî feministlerin başvurduğu gerek ayetlerin nüzulünün, gerekse hadislerin tarihsel koşullarının yeniden kurgulanması/yorumlanması yöntemi, feminist teolojiye değındir. Bülent Baloğlu'nun (2011) deyişleyle:

Bu anlayışa göre, dini alan tamamıyla erkek hâkimiyetindedir. Buna bağlı olarak, tarih boyunca dinî gelenekler erkekler tarafından inşa edilmiş, dinî hayata şekil veren kuralların tamamı da onlar tarafından konmuş ve uygulanmıştır. Eski ve Yeni Ahit metinlerinin ekseriyeti erkekler tarafından yazılmıştır ve bunlar neredeyse hep erkekler hakkındadır. Kadınların nadiren zikredildiği pasajlarda, onlara biçilen roller hep uç, marjinal rollerdir. Dolayısıyla, günümüz toplumunda yaygın bir biçimde süregelen kadınlara yönelik ayrımcılığın kökünü kurutabilmek için öncelikle

---

28 "İslâmî feminist hermönötik" terimini ilk kullanan, "İslâmî feminist" olarak nitelenebilecek alimlerin çalışmalarını "Kur'an'ın feminist hermönötiği" olarak tanımlayan Nasr Hamid Ebu Zeyd'dir. (Rhouni 2008: 103) "Kur'an'a dayalı, yani kutsal yazının sağladığı ilkelere türetilmiş bir yorumsal metodoloji" izlediğini Asma Barlas (2005) da "Qur'anic Hermeneutics and Women's Liberation" makalesinde metodolojisini "hermönötik" olarak tanımlamaktadır.

dinî metinlerin yeniden ele alınması, bunların yorumunda ve uygulanmasında baştan beri eksik olan kadın bakış açısının ve tecrübesinin dikkate alınması zorunludur. Bunu erkeklerin yapması düşünülmemeyeceğine göre, olaya teoloji eğitimi almış kadınların müdahale etmesi gerekmektedir. İşte bu kadınlar nezdinde, Kilise hayatının yenilenebilmesi ve inanç toplumunun yeniden hayat bulabilmesi için yegâne yol, Hıristiyanlığın taze ve güncel bir biçimde sil baştan okunması ve yorumlanmasıdır. Bu düpedüz yeni bir teoloji inşasıdır ve adı da “feminist teoloji”dir].

Feminist bir İslâmî teoloji kurgulama girişimi, aktörlerinin kendilerine ve yaptıklarına ilişkin kanaatlerinden bağımsız olarak, son dönemlerde İslâm dünyasında içtihat kapısının yeniden açılmasına yönelik çağrılarla uyum göstermektedir. Rhouni (2008, 2010) İslâmî feminizmi özellikle reformist âlimler Mısırlı Nasr Hamid Ebu Zeyd ile Cezayirli Muhammed Arkoun’un düşünceleri çerçevesine yerleştirirken hiç de haksız değildir. Bu düşünürlerden Arkoun’a göre içtihat, bir yasanın sahipliğini onu Tanrı’yla bağlantılandırarak kanıtlanma yolundaki asıl arayışını (ta’ssıl) kapsamaktadır. Arkoun’a göre Klasik Çağ (7.-13. yy.) farklı eğilimlerden farklı analiz araçlarına sahip âlimlerin katıldığı *münazara* ruhunun başat olduğu bir entelektüel çağdır. Alimane bir arayış olarak *ta’sıl*’ın sona erip, Sünni İslâm düşüncesinde *ictihat kapısının kapanması* olarak betimlenen *taklid*’in başlamasını Arkoun dogmatik kapanmanın başlangıcı olarak tanımlar. Bu ise kabaca, Abbasî halifesi Me’mun zamanında (813-833) Bağdat’ta büyük itibar gören akılcı Mu’tezile hareketinin Halife Mütevekkil döneminde (847-861) kovuşturulmaya uğramasına, özellikle de Halife el Kadir’in Bağdat camilerinde Kur’an’ın yaratılmış olduğunu iddia edilenlerin katledilmesi yolunda hutbe (*el Akide’t ül Kadiriye* - Kadiri doktrini) okutturmasına denk düşmektedir.

Ancak günümüzde, klasik çağın ta’ssıl yöntemleriyle yetinmek, olanaksızdır. Çünkü klasik çağ müçtehitleri, bir metnin sahipliğini, onun izinin Tanrı’ya ya da ilahî iradeye dek sürülebilmesi koşuluna bağlamakla yetinmişlerdir; bir başka deyişle, otantiklik iddiasından, *özselcilikten* kaçınmamaktadırlar. Oysa, her bir yorum yorumcunun içinde devindiği toplumsal, tarihsel, lingüistik ve siyasal çerçeve tarafından biçimlenmiştir. Bu nedendir ki günümüzde önceki alimlerin metodolojisi aşılmalıdır (Rhouni 2008: 105)...

Gerek Zeyd, gerekse Arkoun, yalnızca hadislerin değil, Kur’an’ın da, kuru dilin kaçınmayacağı “yerel bir dil”den oluştuğunu söylemektedirler. Arkoun’a göre İslâm, “etnokültürel grupların, dillerin, inanç sistemlerinin, kolektif imgelem ve belleklerin sosyolojik ve antropolojik yapılarının, en çeşitli ve en indirgenemez deneyim ve siyasal rejimlerin kaynaştığı devasa bir havza”ya işaret etmektedir (akt. Rhouni 2008: 104).

Bu durumda izlenmesi gereken yöntem, hermönötiktir; yani kurucu metinlere, onların kültürelliğinin (bir başka deyişle tarihsel-toplumsal olarak tikelliği/özgüllüğünün) önkabulüyle yaklaşmak... Arkoun bunun için "klasik İslâmoloji"nin sınırlarını aşan ve modern toplumbilimlerin birikim ve metodolojilerinden yararlanan uygulamalı bir İslâmoloji'yi öngörmektedir:

Arkoun İslâm'ı, eleştiriye karşı tahammülsüz ve modern yaklaşımlara özde düşman olduğu için dikkatle yaklaşılması gereken ayrı bir din olarak ele alınmasına karşıdır. Ona göre İslâmî düşünce ancak yeni yaklaşımlara açık olarak dinamizmini yeniden kazanabilir. İslâm'ı tarihe, antropolojiye, lingüistiğe vb. tabi kılan uygulamalı İslâmoloji, İslâm'ı (Ortodoksluklar tarafından) mitolojileştirme, (Emevîlerden post-kolonyal devletlere) devletleştirme ve (İslâmcı hareketlerce) ideolojileştirme süreçlerinden kurtulmasını sağlayacak bir araçtır (Rhouni 2008: 112, dn. 118).

Arkoun'un önerdiği hermönötik metodolojiyi "İslâm'da kadın" konulu çalışmalara taşıyan Ebu Zeyd ise, kadın konusunda İslâmî düşüncenin "yorum ve karşı-yorum" krizini aşmayı başaramadığı kanısındadır. Bundan kastı, toplumsal cinsiyet eşitliğini hem savunanların hem de karşı çıkanların genellikle aynı stratejiyi kullandığıdır: kendi konumlarına yakın metinleri asıl kabul edip, kendi görüşleriyle çelişen, muarızlarının görüşlerine yakın metinleriyse özel yorumlara tabi tutmak. Bu, Zeyd'e göre, Kur'an'ın tarihsel bağlamını, iletişimsel ya da diyalojik vechesini, betimleyici boyutunu gözden uzak tutan, dinsel metinleri okumanın başat paradigmasına meydan okumada yetersiz kalan bir yaklaşımdır. Bu eğilim yalnızca dinsel metinlerin anlamlarının manipülasyonu ve ideolojizasyonu olmakla kalmaz, aynı zamanda metinlerin okunma ve anlaşılma tarzlarında da bir değişiklik yaratmamaktadır. Bu, Kur'an metinlerinin, ortaya çıkış bağlamlarından bağımsız olarak, münhasıran buyurucu ya da kalıcı yasa hükümleri olduğu fikrine meydan okuyan toplumsal cinsiyet eleştirisi açısından özellikle önemlidir (Rhouni 2008: 109-110).

### **Epilog: İslâmî Feminizm - Sınırları Ne?**

Ne Arkoun ne Zeyd (ne de onları izleyen Rhouni) İslâm'a dayanak oluşturan İlahî Hakikât fikrini tartışmaya açmaktadırlar. Ancak önerdikleri yol, İslâm'ın temel kaynaklarını (Kur'an ve hadisler) bağlamsallaştırdığı (ve kültürellediği) ölçüde, İslâm'ın çoğullaştırılmasına açılır. Bu ise, mantıksal sonuçlarına vardırıldığına, Tekil ve Tek'çi bir İlahî/Mutlak Hakikât'in var olup olmadığı tartışmasına yol açacaktır. Öyle ya, eğer Müslümanların kutsal kitabı Kur'an özgül tarihsel koşullarda, özgül bir topluma hitap ediyor ise, hadisler özgül olarak konumlanmış bireylerin, pozisyonlarını güçlendirmek üzere kimini unutup kimini yeniden hatırlar-

ladıkları söylemlerden, yani iktidar araçlarından ibaretlerse, bir başka deyişle siyasallık bağlamının dışına çıkamıyorlarsa, bu durumda günümüz müslümanları ya da farklı toplumlar açısından otoritesi neye dayan(dırıl)acaktır?

Böylesi bir pozisyon, din(ler) dahil her türlü söylemi, iktisadî-siyasal-tarihsel-toplumsal bağlamı içerisinde ele alma gereğini vurgulayan Marksist düşüncenin yabancıları değildir, kuşkusuz; Marksistlerin böyle bir “din yorumu”na karşı çıkacaklarını sanmıyorum. Nihayetinde Marksist bakış açısından hiçbir din, farklı toplumsal sınıf ve katmanların dünya görüşleri ve sınıfsal çıkarlarına ilişkin fikirleri yani ideoloji bağlamının dışına çıkamaz.

Burada sorun, İslâm’ı (ya da genel olarak dini) bir iktidar kurma/sürdürme aracı olarak temellük eden yeni siyasal hareketlerin (Siyasal İslâm ya da diğer çeşitli fundamentalizmler) Kur’an ve hadisleri (ya da genelde dinsel metinleri) “kadın bakış açısıyla” yorumlamaya kalkışan “feminist cüret”e karşı nasıl pozisyon alacağıdır. Bu pozisyon, Konca Kuriş’ten kız çocukların eğitilmesi konusundaki ısrarı nedeniyle Taliban’ın saldırısına uğrayan Afgan kızı Malala Yusufzay’a, çeşitli vakalarda karışımıza çıkmaktadır. Siyasal İslâm (ya da dini bir iktidar-kurma aracı olarak gören tüm fundamentalizmler) kadının bedenini nasıl tasarruf edileceği, ya da kadınların toplum içerisindeki (ya da “dışındaki” mi demeli?) yeri konusunda son derece net ve vahşet sınırındaki yaptırımlarla desteklenen “fikirleri” vardır.

Ancak soru(n) burada bitmez. “Siyasal İslâm’ın asi çocuğu”<sup>29</sup> olarak nitelenen “İslâmî feminizm”, dinin/İslâm’ın siyasal bir araç olarak temellüküne itiraz etmeksizin, İslâmî kaynakların bağlamsallığını (dolayısıyla da eleştirilebilirliğini) tartışmaya açma çelişkisiyle malûdür. Sekülerizmle arasında mesafe koyup (eleştirel olarak da olsa) “siyasal İslâm” bağlamına yerleşirken,<sup>30</sup> aynı zamanda İslâmî yorumların çoğulluğunu ima etmektedirler. Bu, hem “tekçi” bir yaklaşımın temellerini dinamitlediği ölçüde anti-fundamentalist, ama aynı zamanda dine yönelik her türlü eleştirinin ancak ve ancak dinsel bağlama yerleştiğinde kabul edilebilir olduğu savından hareket etmesi, yani seküler (ya da ateist) eleştiri olanaklarını yok sayması açısından dinselleştirici bir söylem olarak ortaya çıkmaktadır.

İslâmî feminizmin bir başka çelişkisi de, onu “dışarı”dan destekleyen Batılı çevreler, özellikle de feminizm(ler)e ilişkindir.

29 Tanım Mir-Hossaini’ye aittir. Aktaran Rhouni (2010: 25).

30 Bu, özellikle, siyasal İslâm’ın yakın zaman öncesine dek siyasal iktidar konumlarından uzak olduğu, “laik” bir ülke olan Türkiye’de, seküler seçeneklerden yoksun olmayan siyasal İslâm kökenli Türkiyeli İslâmî feministler için geçerlidir.

Bilindiği üzere, “Yeşil Kuşak” stratejisi günlerinde sosyalist sisteme karşı desteklediği siyasal İslâm’ın kendisine karşı dönüşünü sancılı bir sürecin sonunda kavrayan Batı dünyası, İslâm dünyası için seküler seçenekten vazgeçmişliği içinde, siyasal iddialarından arınmış, piyasa ekonomisi ve küresel entegrasyon projeleriyle uyumlu bir “ılımlı İslâm” fikrine sarıldı. İslâmî feminizmin, Batı için İslâm’ı kendi içinden ehlileştirme tasarımlarıyla uyarlı, desteklenebilir bir seçenek olarak görülmesinin bağlamı, sanırım böylesi bir zemine yerleşmektedir. Müslüman-olmayan ya da Batılı seküler feministlerin, aralarına yeni katılan İslâmî feminist “kız kardeş”i heyecanla selamlamalarının, onun çeşitliliği ve çoğulluğu kutsayan post-modern<sup>31</sup> söylem ile uyarılığının yanı sıra, böyle bir siyasal tercihle bağlantılı oluşu genellikle göz ardı edilmektedir. *Bir başka deyişle İslâmî feminizm, İslâm’ı “çoğullaştırırken”, onun seküler ya da ateist alternatiflerini yok etmekte, yani düşünsel alanı “dinselleştirmektedir”.*

\* \* \*

Toparlamak gerekirse, İslâmî Feminizm, Arap-İslâm coğrafyasında XX. yüzyıl sonlarında modernizm/sekülarizm siyasaları karşısındaki düşkünlüğünden beslenen (ve sosyalist seçeneğe deva olması temennisiyle Batı dünyası tarafından desteklenen) siyasal İslâm’ın toplumsal yaşamda yol açtığı muhafazakârlaşma karşısında, kadın mağduriyetinin sesi olarak, 1990’lı yıllardan itibaren yükselişe geçmiştir. Bu özelliğiyle, siyasal İslâm’a yönelik, bir eleştiridir; ancak İslâmî bir eleştiri... Bir başka deyişle, siyasal İslâm’ın kadın politikalarını, İslâmî kaynaklara (Kur’an ve hadisler) dayandırarak eleştirme girişimi.

İslâmî feminizm böyle yapmakla, ister istemez İslâm’ın çoğul yorumlarının mümkün olduğu fikrini benimsemektedir - nihayetinde “herkesin İslâm’ı/dini kendine” önermesine kapı aralayacak bir reform girişimine mündemiçtir.

Ancak bunu yaparken, seküler ya da ateist bir konumun olmazsa olmazını oluşturan din-dışı bir duruşu olanaksızlaştırmaktadır. İslâm’ın eleştirisi ancak İslâm’a dayanarak yapılabilirse, insanın ya da toplumun üzerinde yer alan İlahî bir iradenin varlığını, ya da Mutlak bir Hakikâti varsaymayan yaklaşımlar, tartışma alanının dışına itilecektir...

Bu ise, her türlü “Mutlak Hakikât” iddiasına doğası itibarıyla karşı duran seküler eleştirellik açısından İslâmî feminizmin sınırlılığını oluşturmaktadır...

*Çeşmeköy, 3 Ağustos 2013*

31 York Üniversitesi Atkinson College’de sosyoloji ve kadın araştırmaları profesörü, İranlı sosyalist siyasal mülteci, Haideh Moghissi’nin (2002) İslâmî köktencilik ile feminizmi bağdaştırma çabalarını eleştirdiği kitabı için “Postmodern Analizin Sınırları” başlığını seçmesi, anlamlıdır.

## KAYNAKÇA

- Akagündüz, Ülkü Özel (2006). "İslâmî Feminizm: Adı var kendi yok", Aksiyon, 6 Mart 2006.
- Badran, Margot (2008). "Engaging Islamic Feminism" (25-36), Islamic Feminism: Current Perspectives. Anitta Kynsilehto (der.) Tampere Peace Research Institute Occasional Paper no. 96.
- (2009). Feminism in Islam. Secular and Religious Convergences. Oneworld, Oxford.
- Baloğlu, Bülent (2011). "Kadın-Merkezli Bir İslâmî Teoloji İnşasına Doğru mu?" <http://www.habername.com/haber-kadin-merkezli-bir-islami-teoloji-insasina-dogru-mu-68218.htm>.
- Barlas, Asma (2005). "Qur'anic Hermeneutics and Women's Liberation". 29 Ekim 2005'te İspanya, Barselona'da gerçekleştirilen İslâmî Feminizm Kongresi'ne sunulan tebliğ, <http://www.asmabarlas.com/TALKS/Barcelona.pdf>.
- (2008). "Engaging Islamic Feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative"(15-23). Islamic Feminism: Current Perspectives. Anitta Kynsilehto (der.) Tampere Peace Research Institute. Occasional Paper no. 96.
- Göle, Nilüfer (1991). Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme, Metis Yayınları.
- Maraşlı, Sema (tarihsiz): "Müslüman Kadınları Kocalarından Kurtarmak", <http://www.marasturk.com/makale/ sema-marasli/musulman-kadinlari-kocalarindan-kurtarmak/86.html>.
- Mernissi, Fatema (1991). The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam. New York: Addison-Wesley.
- (2011). Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society. Saqi Essentials.
- Moghadam, Valentine M. (2002). "Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate", Signs: Journal of Women in Culture and Society, c. 27, no. 4]
- Moghissi, Haideh (2002). Fewminism and Islamic Fundamentalism. The Limits of Postmodern Analysis. Londra & New York: Zed Books.
- Nasr, Sayyed Vali Reza (2001). Islamic Leviathan. Islam and the Making of State Power. Oxford University Press.
- Öz, Asım (2013). "Ramazanoğlu: Sadece batılı referanslarla konuşmak problemli", 29.01.2013, <http://www.okumayeri.net/OzelSoylesiler.aspx?id=384&cid=2>
- Pepicelli, Renata (2008). "Why Keep Asking me about my Identity? Thoughts of a Non-muslim" (91-101). Islamic Feminism: Current Perspectives. Anitta Kynsilehto (der.) Tampere Peace Research Institute. Occasional Paper no. 96.
- Rhouni, Raja (2008). "Rethinking 'Islamic Feminist Hermeneutics': The Case of Fatima Mernissi (103-115), Islamic Feminism: Current Perspectives. Anitta Kynsilehto (der.) Tampere Peace Research Institute. Occasional Paper no. 96.
- (2010). Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi.

Brill: Leiden & Boston.

Sabah, Fatma Ait (1982) *La femme dans l'inconscient musulman*, Paris: Editions Le Syca-more.

Shib, S. M., S. Marcos, O. Nnaemeka, M. Waller (2006). "Feminist Emperyalizm ve Farklılık Siyaseti Üzerine Sohbet", Marguerie Waller ve Sylvia Marcos (der.), *Farklılık ve Diyalog, Feminizmler Küreselleşmeye Meydan Okuyor*, İstanbul: Chiviya-zıları.

Tuksal, Hidayet Şefkatli (2009). "Kadın Bakış Açısına Sahip Olmalıyız", 9 Ağustos 2009, <http://kendineaitbiroda.wordpress.com/2009/08/09/kadin-bakis-acisina-sahip-olmalyiz-yazar-hidayet-sefkatli-tuksal/>

Yalçın, Soner (2013), "Konca Kuriş'ten de utanmıyorlar", <http://www.odatv.com/-n.php?n=konca-kuristen-de-utanmiyorlar-2010111200>

Yıldırım, Nurşen (2013). "Bir Kadını Anımsamak", *Kadınların Kurtuluşu*, Nisan.