T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

TÜRKİYE'DE DİNDAR KADINLARIN KADIN MESELELERİNE YAKLAŞIMINDA ADALET SÖYLEMİ

Doktora Tezi

BÜŞRA BİLGİN

İstanbul, 2025

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

TÜRKİYE'DE DİNDAR KADINLARIN KADIN MESELELERİNE YAKLAŞIMINDA ADALET SÖYLEMİ

Doktora Tezi

BÜŞRA BİLGİN

Tez Savunma Jürisi

1. Tez Danışmanı : Doç. Dr. Hafize Şule ALBAYRAK
2. Üye : Prof. Dr. Ali COŞKUN
3. Üye : Prof. Dr. Fatımatüz Zehra KAMACI PEKGEÇGİL
4. Üye : Prof. Dr. Emine Sare AYDIN
5. Üye : Dr. Öğr. Üyesi Zehra Zeynep SADIKOĞLU

İstanbul, 2025

ÖZET

TÜRKİYE'DE DİNDAR KADINLARIN KADIN MESELELERİNE YAKLAŞIMINDA ADALET SÖYLEMİ

Bu tez Türkiye'de dindar kadınların kadın meselelerini ele alırken adalet söylemini nasıl deneyimlediğini ve bu kavramı hangi toplumsal, kültürel ve dini bağlamlar içinde geliştirdiklerini anlamaya yönelik bir çalışmadır. Tez, kavramsal kuramsal ve tarihsel çerçeve başlıklı bölümün ardından gelen nitel veriyi inceleyen olgusal çerçeve bölümü ile iki ana bölüme sahiptir. İlk bölümde adalet kavramı ele alınarak kadın, cinsiyet ve aile temaları üzerinden dinî epistemoloji içerisinde adalet kavramının anlamı ve dindar bireyler nezdindeki karşılığı tartışılmıştır. Kuramsal çerçevede kadın çalışmalarında tek tip söylemin tartışılmaya açıldığı postkolonyal düşüncenin verileri ile harekete geçilmiştir. Bu minvalde kadınların Batılı beyaz-orta sınıf feminizminin talepleri yönünde yönlendirildiği hegemonik ilişkinin izi sürülmüştür. Kadınların kimliklerinden doğan sebeplerle yaşadıkları ayrımcılıkların çeşitlenebildiği ve bu ayrımcılık eksenlerinin kesiştiği noktalar üzerinde durulmuştur. Postkolonyal ve postyapısal düşüncenin kadın araştırmaları alanında sağladığı imkân doğrultusunda dindar kadınların anaakım feminist görüşlerin aksine kendi sahalarında özgün kimlikler ve hareket alanları oluşturan birer özne oldukları bulgulanmıştır. Müslüman dindar kadınların seküler toplumlar içinde özgün sorunlarına çözüm ararken yaşadıkları ele alınarak tezin araştırma örneklemindeki kadınların tecrübelerine ışık tutulmuştur.

Çalışmadaki veriler, dindar ve kadın meselelerine yaklaşımda adalet söylemini benimseyen kadın katılımcılar ile yapılan yarı yapılandırılmış mülakatlar sonucunda şekillenmiştir. Katılımcılarla yapılan görüşmelerde kadın meselelerine yaklaşımları, kadınların temel sorunlarını nasıl tarif ettikleri, adalet kavramını hangi referanslarla tanımladıkları, adalet söylemini sivil alanda nasıl tecrübe ettikleri, cinsiyet eşitliği ve cinsiyet adaleti kavramlarını nasıl anladıkları, feminizmle ilişkileri ele alınmıştır. Ayrıca modernleşme süreçleri ve dini-geleneksel değerlerin katılımcı kadınların adalet söylemini nasıl şekillendirdiğini gözlemleyerek bu alandaki modern ve dini-geleneksel olan arasındaki gerilim incelenmiştir. Bu araştırma günümüzde dindar kadınların sorunlarını nasıl ele aldığını görmek ve bu çerçevede çözümsüz gördükleri alanlarda adalet kavramı etrafında alternatif bir söylem ve pratik geliştirme girişimlerini ortaya koymak bakımından kıymet arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: dindar kadın, adalet, eşitlik, seküler, feminizm, hegemonya

ABSTRACT

THE DISCOURSE OF JUSTICE IN THE APPROACH OF RELIGIOUS WOMEN TO WOMEN'S ISSUES IN TÜRKİYE

This dissertation explores how religious women in Türkiye experience the discourse of justice while addressing women's issues and how they develop this concept within social, cultural, and religious contexts. The study is structured into two main sections: the first outlines the conceptual, theoretical, and historical framework, while the second examines empirical data through a factual framework. The Introduction section analyses the concept of justice within the religious epistemology context, focusing on themes such as women, gender, and family. It discusses the meaning and perception of justice among devout individuals. The theoretical framework employs insights from postcolonial thought, challenging the monolithic discourse in women's studies. This approach traces the hegemonic relationship directing women towards the demands of Western, white, middle-class feminism. It highlights how the voices and unique experiences of subaltern subjects with diverse identities are often devalued. The study emphasizes the intersectionality of various forms of discrimination arising from women's identities and explores how these axes intersect. Postcolonial and poststructuralist perspectives in women's studies are utilized to argue that devout women, contrary to mainstream feminist views, establish unique identities and spaces for action within their fields. The challenges faced by Muslim religious women in secular societies are addressed, focusing on insights from the experiences of women in the study's sample group. In this context, the relationship between Muslim women and feminism in the last quarter of the century is discussed. The study also evaluates the historical approach to women's issues in Türkiye, given its focus on the attitudes of religious women in Türkiye. The qualitative data, shaped by semi-structured interviews with religious women who adopt the discourse of justice in their approach to women's issues. The interviews explore participants' approaches to women's issues, how they define women's fundamental problems, the references they use to define the concept of justice, their experiences with justice discourse in the public sphere, their understanding of gender equality and gender justice, and their relationship with feminism. Additionally, the research examines how modernization processes and religious-traditional values influence the justice discourse of the participating women, focusing on the tension between modern and religious-traditional elements in this area. This study is significant for understanding how religious women address their current issues and develop alternative discourses and practices around the concept of justice in areas they perceive as unresolved.

Keywords: religious woman, justice, equality, secular, feminism, hegemony

ÖNSÖZ

Müslüman kadınların modern dünyadaki kadınlık deneyimlerine dair alakam elbette kendi kimliğimden ayrı düşünülemez. Ancak kadına dair meseleleri araştırmamın akademik bir ilgiye dönüşmesi doktora ders döneminde katıldığım "II. Toplumsal Cinsiyet Adaleti Kongresi: Kadın ve Yoksulluk" başlıklı kongreye tekabül etmektedir. Bu kongrede tebliğ olarak da sunduğum *Türkiye'de Kent Yoksulluğu ile Mücadelede Kadın Gönüllüleri Rolü* başlıklı makalemin ikincilik ödülü alması beni motive etmiş ve çalışmalarımın bu alanda verimli olabileceğini düşünmüştüm. Bu sırada ilgilerimi kendisiyle paylaştığım Doç. Dr. H. Şule Albayrak hocamın teşvikiyle KADEM genel merkezinde süreli olarak gerçekleşen kadın araştırmaları temalı bir okuma programına dahil olmuştum.

Müslüman-dindar kadınların ana akım feminizmle ilişkilerini ve konumlanışlarını benim zihnimde bir soru haline getiren de bu okuma programı sırasında yaşanan bir olay olmuştur. Bu toplantılar genellikle önce tüm okuyucuların bulunduğu bir salonda yazarın herkese hitap ettiği, soruları yanıtladığı ardından daha serbest ikram ortamında çay veya kahve eşliğinde ağırlanarak sonrasında kurumdan ayrıldığı bir akışta ilerlemekteydi. 2017 yılında takip ettiğim bu okuma programlarında birbirlerinden çok farklı dünya görüşlerine sahip yazarlar yer alıyordu. Elbette bunların bir kısmı KADEM'e ve temsiline karşı mesafeli olabiliyordu. Ancak gündem genelikle yazarın çalışması ve kadın sorunları olduğundan reel siyaset bu birkaç saatin dışında kalıyordu. Bu oturumların birinde davet edilen yazarın giriş anından itibaren oldukça tedirgin olduğunu gözlemledim. Öyle ki bu tedirginliği (eski bir öğrencisi oturumun moderatörlüğünü yapmasına rağmen) oturum sırasında gerginliğe dönüştü. Katılımcıların yorum ve sorularına iğneleyici yanıtlar vermeye başladı. Katılımcılar nezdinde kurumu feminizmin söylediklerini ters yüz edip kendilerine mâl ettikleri yönüyle bir nevi sigaya çekiyordu. Halbuki alandaki çalışmalarından oldukça faydalandığım gündelik hayat pratiklerindeki kadınlık hallerine dair önemli çalışmaları olan yazar; kendisini burada dinlemeyi de heyecanla beklediğim bir isimdi. Oturum sırasındaki şaşkınlığım ve anlam veremediğim gerginlik ikram sırasında bambaşka bir boyuta taşındı. Yazar sohbet esnasında dindar kadınlarla kendisinin de irtibat halinde olduğunu anlattı ve başka bir dindar kadın hakları savunucusu sivil hareketi örnek verdi. Onlara yaptığı ziyareti anlatırken oradaki mütevazi mekân ile buradaki ikram salonunda bulunan mobilyaları mukayese etti ve üstü pek de kapalı olmayarak KADEM'in kadınlar için hak savunusu yapmaya layık olmadığını söyleyiverdi. Yine de salonda bulunanlar tarafından sohbet

nezaketle tamamlandı kendisi asistanı ve özel aracı ile birlikte kapıdan teşekkür ile uğurlandı.

İşte o gün aynı salonda oturan aynı kitabı okumuş ve aynı soruları soran kadınların nasıl aynı olamayacağını ve aralarındaki şeffaf katmanı gözlemlemiş oldum. Kadınların hangi gerekçeyle bir görüşü savunabilecek, talep edebilecek, reddedecek yahut kabul edecek salâhiyete sahip sayılabileceğini merak etmeye başladım. Bu şeffaf katmanları teşkil eden mekanizmayı araştırmaya o gün karar verdim. Böylece dindar kadınların hangi meşruiyet krizleriyle yüzleştiğini, feminizmin hegemonik yönünü ve dindar kadın öznenin hareket alanını değerlendirmeye başladım. KADEM'in adalet söylemi ile bu sürece ne tür bir katkı sunabileceğini ise herhangi bir indirgemeci yaklaşıma râm olmadan içeriden kadınların kendi seslerine kulak vererek anlamaya karar verdim.

Öncelikle bu çalışmanın ortaya çıkmasına vesile olan, akademik değerlendirmelerini ve yönlendirmelerini benimle paylaşan, çalışmanın teorik ve uygulama yönüyle teşekkülünde büyük emeği olan, görüşmelerimizi her yönüyle verimli kılan her daim özenli kıymetli hocam ve danışmanım Doç. Dr. H. Şule Albayrak'a sonsuz şükranlarımı sunarım. Tez yazım sürecimde hayatımın farklı alanlarında tahminimin ötesinde yaşadığım birkaç büyük zorlukta akademik süreçlerin haricindeki rehberliği, hassasiyeti ve hiç unutamayacağım gönülden desteği için kendisine bilhassa minnettarım. Doktora öğrenimim sırasında kendisinden aldığım dersler yanında tez izleme süreçlerime katkıları ve her zaman yaptığı dikkatli yönlendirmeleri için değerli hocam Prof. Dr. Ali Coşkun'a teşekkür ederim. Prof. Dr. Fatımatüz Zehra Kamacı'ya tez izleme süreçlerinde oldukça kritik anlarda verdiği dönütler ve dakik yorumları yanında; bana ve çalışmama olan inancını sıklıkla dile getirerek motivasyonumu tazelediği için teşekkür ederim. Tez savunma jürimde yer alarak çalışmamı incelikle değerlendiren ve önemli katkılar sunan Prof. Dr. Emine Sare Aydın'a müteşekkirim. Tez yazım sürecinde zaman zaman kendisiyle istişare etme imkânı bulduğum isabetli yorumlarıyla bana destek olan; aynı zamanda tez savunma jürisinde yer alarak önemli katkılar sağlayan kıymetli hocam ve dostum Dr. Öğretim Üyesi Zehra Zeynep Sadıkoğlu'na teşekkürlerimi sunarım.

Çalışmamın başlangıcında kendisiyle istişare etme imkânı bularak özellikle teorik düzeydeki okumalarıma katkılar sağlayan kıymetli hocam Prof. Dr. Tahsin Görgün'e ve tez yazım aşamasında birkaç defa sorularımla kendisine danıştığım ve önemli katkılarıyla ufkumu açan kıymetli hocam Prof. Dr. Alev Erkilet'e teşekkürlerimi sunarım. Saha sürecim sırasında katılımcılara ulaşabilmemi ve KADEM genel merkezde odak görüşmeler yapmamı kolay kılan; çalışmama gösterdiği ilgi ve merak ile beni ziyadesiyle onurlandıran Doç. Dr.

Saliha Okur Gümrükçüoğlu'na teşekkür ederim. Saha çalışmama katılarak vaktini, ilgilerini, kadın kimliğinin teşekkülüne dair tecrübelerini, cinsiyet adaleti olgusuna dair fikirlerini, kadın meselelerine yaklaşımdaki önceliklerini açık yüreklilikle benimle paylaşan birbirinden kıymetli kadınlara minnettarım.

Tezimin kisve-i tâb'a büründüğü süreçte okumaları ve yaptığı mühim yorumlarla bana yol gösteren değerli dostum Dr. Fatma Ekinci'ye, yine tezimi okuyarak yorumlarını ileten ve eksikleri hızlıca tespit etmesiyle bana hayli destek olan kıymetli dostum Arş. Gör. Halil İbrahim Yılmaz'a ve kendisiyle sosyoloji üzerine istişare etmekten büyük keyif aldığım ve çok şey öğrendiğim sevgili dostum Merve Reyhan Ekinci'ye teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca bu zorlu süreçte eş zamanlı olarak sürdürdüğüm öğretmenlik vazifemde bana yol gösteren; mesai ile birlikte bir tez yazım sürecini devam ettirebilmem için gereken motivasyonu sağlamamda kaynaklık teşkil eden değerli hocalarım Umut Ağbayram ve M. Şakir Karahan'a teşekkür ederim.

Bu zorlu yolculuğu kolaylaştıran ve desteklerine her zaman ihtiyaç duyduğum aileme de yer vermek isterim. Üzerimde sayamayacağım emekleri bulunan ve hala şefkatli ellerini omuzlarımda hissettiğim ebeveynlerim Nihal ve M. Nizameddin Küçükkayış'a şükranlarımı sunarım. Kardeşlerim Ayşe Betül Yılmaz ve M. Salih Küçükkayış'a her daim anlayışları ve destekleri için teşekkür ederim. Kıymetli eşim Yavuz Selim Bilgin'e her zorluğa rağmen çalışmamı tamamlamam için sunduğu destek ve verdiği cesaret için müteşekkirim. Sevgili oğlum Mehmet Agâh'a bu süreçte birbirimize borçlu olduğumuz tüm oyun vakitlerini ödemek üzere söz verip sabrı için teşekkür ediyorum.

Büşra BİLGİN
İstanbul, 2025

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **i**
ABSTRACT ..... **ii**
ÖNSÖZ ..... **iii**
İÇİNDEKİLER ..... **vi**
ŞEKİL LİSTESİ ..... **viii**
GİRİŞ **1**
BİRİNCİ BÖLÜM: TEORİK VE TARİHSEL ÇERÇEVE **23**
1. İslam'da Adalet Kavramı **23**
1.1. Adalet Kavramının Kökeni ve İslam'ın Aslî Kaynaklarındaki Kullanımı 24
1.2. Kadın Cinsiyet ve Aile Bağlamında Adalet 27
1.3. Çağdaş İslam Düşüncesinde Adalet Kavramının Dönüşümü 33
2. Modern Dünyada Feminizm ve Müslüman Kadın: Karşılaşma **41**
3. Hegemonya, Maduniyet ve Kesişimsellik Çerçevesinde Kadın Meselelerine Bakış **52**
3.1. Hegemonya Kuramı: Toplumsal Güç ve İktidar İlişkileri 53
3.2. Maduniyet ve Dindar Kadının Temsili 74
3.3. Kesişimsellik: Toplumsal Kimlikler ve Ayrımcılık Eksenleri 77
3.4. Saba Mahmoud ve Dindar Kadın Özne 79
3.5. Hegemonya, Maduniyet ve Kesişimsellik Perspektifinden Adalet Söylemi 84
4. Türkiye'de Kadın Meselelerini Ele Almak: Yaklaşımlar **92**
4.1. Tanzimat Sonrası Gelişen "Kadın" Meselesi 92
4.2. Cumhuriyet Dönemi ve Yeni Türk Kadını İmgesi 105
4.3. Dindar Kadınların Kamusal Görünümleri 109
İKİNCİ BÖLÜM: OLGUSAL ÇERÇEVE: DİNDAR KADINLARIN KADIN MESELELERİNİ ELE ALMADA ADALET SÖYLEMİ **116**
1. "Kadın Olmak" Algısı **117**
1.1. Bireysel Yaşantı ve Tecrübeler 119
1.2. Toplumsal Bağlam ve Çevre 125
1.3. "İnşallah Dindarımdır": Katılımcıların Dini Kimliklerini İfade Etmesi 131
2. Kadın Sorunlarının Tanımlanması ve Değerlendirilmesi **133**
2.1. Dindar Kadınların Gözünden Kadın Sorunları 133
2.2. Sorunların Çözümü ve Görülen Eksikler 141

2.3. Toplum İçinde Çeşitlenen Kadınlık Tecrübeleri 144
3. Adalet ve Eşitliğin Anlamlandırılması 153
3.1. Toplumsal Cinsiyet Adaletine Dinin Etkisi 154
3.2. Ayrımcılığı Gidermede Eşitlik ve Adalet Söylemlerinin Fonksiyonu: Kadın ve Erkeğin Arasını Bulmak 159
4. Sivil Tecrübeler ve Hak Savunucusu Diğer Kadınlarla İrtibat 168
4.1. Feminizm: Ne Kadar Yakın Ne Kadar Uzak? 169
4.2. Duyarlılık ve Motivasyonlar Bağlamında Kadın Meselelerine Çözüm Aramayı Seçmek 176
4.3. Farkındalık ve Etki Oluşturmak: Sivil Toplumda Dindar Bir Kadın Olmak 180
5. Kadın Sorunları Bağlamında Dine ve Dini Unsurlara Yaklaşım 185
5.1. Dini Kaynaklarda Kadına Dair Söylem 185
5.2. Dinî Gelenek ve Aslî Kaynakların Müslüman Kadınların Kimliğine Tezahürü. 187
SONUÇ 192
KAYNAKÇA 200
EKLER 214
EK-1: Yarı Yapılandırılmış Görüşme Katılımcı Listesi 214
EK-2: Katılımcılarla Yapılan Mülakatlarda Kullanılan Yarı-yapılandırılmış Görüşme Formu 215
EK-3: Bir Mülakat Örneği 218

ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1: Dünyada ve Türkiye'de Kadın Hakları Arayışı 9
Şekil 2: Crotty'nin Tartışmalarında Dile Getirdiği Varsayımlar 17
Şekil 3: Dindar Kadınların "Kadın Olmak" Algısı 119
Şekil 4: Kadın Sorunlarının Tanımlanması ve Değerlendirilmesi 133
Şekil 5: Adalet ve Eşitliğin Anlanlandırılması 154
Şekil 6: Sivil Tecrübeler ve Hak Savunucusu Çeşitli Kadınlarla İrtibat 168
Şekil 7: Kadın Sorunları Bağlamında Dine ve Dini Unsurlara Yaklaşım 185
Şekil 8: Kelime Bulutu 191

GİRİŞ

Kadın hakları söylemi ve toplumsal düzeyde kadınları ilgilendiren meselelerin ayrı bir araştırma alanı olarak ele alınması son yüzyılda yaygınlaşmış bir olgudur. Türkiye'de "kadın meseleleri" tartışmalarının modernleşme serüveniyle ilintili olarak geliştiğini söylemek mümkündür. Hem bu çalışmada hem de güncel planda tartıştığımız kadınlara dair çözüm bekleyen problemlerin ortaya çıkışını takip ederken sanayileşme ve akabinde yaşanan modernleşme süreçlerinin tesirini fark etmemek mümkün değildir. Zira dünyanın birçok bölgesinde geleneksel üretim-ekonomi mekanizmalarının işlediği süreçlerde kadınların kamuyla ilişkisinin sınırlı kaldığını söyleyebiliriz. Ancak sanayileşme olgusu ile ortaya çıkan işçi sınıfı başta Avrupa'da olmak üzere kadınların fabrika gibi ev dışı emek-iş alanlarında var olmasına ihtiyaç duymuş bu da kadınların ev dışında yeni bir hiyerarşi ve ilişkiler ağı içerisinde konumlanmasını gerektirmiştir. Kadının kamusal alana çıkışını hızlandıran ekonomik gelişmeler modernleşmenin rasyonalite, bireycilik, ilerlemecilik ve sekülerleşme gibi olgulara dayanan felsefesiyle birleşmiştir. Bu noktada yeni ihtiyaçlar kadınlara yönelik fizikî ortam ve şartların iyileştirilmesi gibi somut taleplerle birlikte epistemolojik ve ontolojik alanlarda da kendini göstermiştir. Kadın ve erkeğin insan olmaktan kaynaklanan hak ve sorumlulukları, cinsiyet rolleri ve farklılıkları çeşitli zeminlerde yeni soruları gündeme getirmiştir. Kadınların çalışma, iaşe elde etme ve maddi tasarruflarda bulunma gibi ekonomik anlamda aldıkları sorumluluk; kamusal alanda kendi alanlarını genişletmeye yönelik eğitim, farklı iş sektörlerinde eşit maaş alma, siyasi temsil vb. talepleri doğurmuştur (Bock, 2017, 280-340). Bu tasvir kadınların tarih boyunca edilgen konumda olduklarını iddia etmek veya kadınların ihtiyaçlarını yalnızca bir yüzyıla sığdırdığını söyleme gayreti değildir. Kadın çalışmalarında farklı akımların seslendirdiği üzere tarihin bir bölümü kayda geçerken kadınların bulunduğu alanı kısmayı tercih etmiştir; zira askerî hamlelere odaklanan bir tarih söylemi içinde savaş sahnesinin çoğunlukla dışında kalan sadece kadınlar değil, yaşlılar, çocuklar, hasta ve bakıma muhtaç birçok grup bu anlatının dışında kalmıştır.[1] Dolayısıyla tarihi düzlemde sistemli bir kadın hakları arayışının olmayışı hayatı algılama ve yaşama biçiminin farklılığı dolayısıyla ihtiyaç

[1] Tarih yazımının kritik edilmesi yalnızca feminizmin tarihe yaklaşımıyla değil Tarih literatürü içinde de güncel bir mesele halini almıştır. Annales okulu; annales tarihçileri, olayların birbirinin peşisıra zincirlendiği ve grand narrative tarihçiliği, tekrarlanamayanı tarih olarak kabul eden tarihçiler, olay anlatıcıları, yeganenin tarihçileri gibi isimlerle anılabilecek tarihçi ve tarih anlayışından farklı olarak; bu olayların temellendiği bütünsel toplumsal dokuyu vurgulamışlar, toplumların tarihinin ancak yapılara inildikçe anlaşılabileceğini ortaya koymuşlardır.

duyulmamasına bağlamak eksik ve yüzeysel bir izah olacaktır. Öte yandan kadınların tamamen sistemin dışına itildiğini savunarak onların böyle bir girişimde bulunmadığını düşünmek de farklı tarih ve dönemlerdeki kadınlık hallerini açıklamaktan yoksun bir tutum olacaktır. Öyleyse tarihten bugüne değişen toplumsal yaşamın, kadınların kendilerini konumlandırmalarını ve talep ettikleri hakların şekillenmesinde etkili olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir.

Geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemlerine[2] atfedilen süreçte toplumsal yenileşme olgusu "tepeden tabana" inmeci bir üslup benimsemiştir (Ahmad, 2015, 25-60). Yapılan tercihler Batı dünyasından siyasî ve askerî alanda geri planda kalmışlığın tazmini olarak ilerlemiştir. Müslüman toplumsal taban uzun zaman düşünsel düzeyde Batı'nın üstünlüğünü kabul etmediğinden[3] onlara benzemek yahut onların yoluna benzer bir yoldan geçerek toplumsal bir devrim arayışına girmemiştir. Siyasal, toplumsal ve kültürel konularda ülkenin ihtiyacı olan değişiklikler yahut halihazırdaki sorunlar halkın kendisinden ziyade yönetici elitler yahut entelektüeller tarafından tartışılmış (Georgeon, 2016, 78); çoğu zaman yönetici erk tarafından karara bağlanarak halkın yeni duruma uyum sağlaması[4] beklenmiştir (Züchrer, 1995, 214). Nitekim Türkiye'de toplumsal meselelerden biri olan kadın temalı tartışmalar da başlangıçta benzer bir sürecin ürünü olarak kamusal gündemin parçası haline gelmiştir. Hatta kadınların kendi taleplerinden çok erkeklerin batılılaşma yahut modernleşme olgusunu kadının görüntüsü, kamusal alandaki varlığı, eğitimi yahut çalışması etrafındaki görüşleri daha çok konuşulur olmuştur. Bahsi geçen dönemde farklı görüşlerden kadınlar da kendilerine dair

[2] Geç Osmanlı devri ifadesi Osmanlı tarihçilerinin üzerinde ittifak ettiği bir tabir olmamakla birlikte Cumhuriyet devrinde modernleşme hareketinin zemini sayılabilecek idarî ve toplumsal yenileşme girişimlerine işaret eder. Literatürde III. Selim ile başlayan orduda yenileşme fikrine kadar geriye götürüldüğü örnekleri olmakla birlikte esasen Tanzimat fermanıyla (1856) başlayan yenilik hareketlerinden 1922 yılına kadar yaşanan süreci kapsar. Erik Jan Zürchrer, Modernleşen Türkiye'nin Tarihi başlıklı kitabının başında modern Türkiye toplumunu anlamak için Cumhuriyet dönemi Osmanlı devletinin son döneminde modernleşme eğilimlerini birlikte değerlendirmek gerektiğini söyler. Öte yandan Kemal Beydilli 1774-1922 yılları arasını "Yakın Dönemler" şeklinde adlandırmıştır. Beydilli, Osmanlı devletinin kaçınılmaz olarak yapısal değişikliklere girmek durumunda kaldığını 1774'teki Küçük Kaynarca antlaşmasıyla eşleştirmiştir. Dolayısıyla Osmanlı tarihinin dönemlendirilmesi meselesi de araştırmacılar arasında tartışılan bir mesele halini almıştır. Bu durumu ortaya çıkaran tüm ön kabul ve bakış açısı farklılıklarını başka bir bağlamda incelemek üzere ayrı bir yere koyarak bu çalışmada Tanzimat döneminde Cumhuriyet devrine kadar olan süre Geç Osmanlı dönemi olarak adlandırılacaktır. 1923 ile 1940lı yıllara uzanan süreyi kapsayan hatta 1946'da tek partili dönemin bitişiyle ilişkilendirilen Erken Cumhuriyet dönemi ise Geç Osmanlı dönemiyle arasındaki toplumsal bağ ve süreklilik yönüyle bu adla birlikte anılacaktır.

[3] Tahsin Görgün, Müslüman toplumların 17., 18. ve hatta 19. Yüzyılda bile Batı'nın İslam toplumlarından daha güçlü veya önde olabileceğini zihnen kabul edemediğini aktarır. Yalnızca Osmanlı toplumunda değil sömürgecilikle karşı karşıya kalmış kolonyal toplumlarda dahi Batı'nın ancak teknik olarak üstün olabileceği manevi ve düşünsel düzeyde böyle bir üstünlük kuramayacağı inancının hâkim olduğunu söyler. Elbette postkolonyal düzlemle şartlar ve düşünceler başka noktalara evrilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Görgün, 2022).

[4] Elbette kolonyal süreçler yaşamış toplumların Modernleşme yahut Batılılaşma tecrübeleri başka bir mekanizmayla işlemiştir.

meseleleri tartışıp çeşitli basılı yayınlarda fikirlerini[5] serdetmişlerdir. Gazete dergi yazılarıyla yetinmeyip kitap yazan yahut kadınlara yönelik çeşitli organizasyonlar kuran isimler olmuştur. Tekin bu kadınların da sınıfsal kimliğine vurgu yaparak kadın hakları tartışmalarının "konaklar"da doğduğunu söylemiştir (Tekin, 2004, 77-80). Ancak bu kadınlar, Türk modernleşmesinin Cumhuriyet dönemindeki resmî anlatısındaki kadınların en temel haklarına dahi Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla kavuştuklarına dair yorumların altında adeta ezilmişler; yok sayılmışlardır. Uzun yıllar içinde isimleri unutulmuş belki de henüz hayattayken yeni sistem eliyle yok sayılmışlardır.[6]

Yukarıda anlatıldığı üzere bu topraklarda yüz yıl kadar evvel bir bakıma taraflı bir hal alan kadın hakları savunusunun ilerleyen yıllarda da farklı dönemlerde farklı gruplara gözünü kapattığı söylenebilir. Cumhuriyet devrimleriyle tek bir perspektif üzerinde kurumsallaşan kadın haklarını koruma söylemi; iddiasının aksine çeşitliliğe açık olamamıştır. İlginç biçimde Türkiye'de altmışlı yıllardan sonra gelişen sosyalist düşünce içinde kadın hakları söylemi kendine ayrı bir yer edinmiştir. Benzer tarihlerde dünyada ikinci dalga feminizmin kadınlık durumlarının ve kadınların taleplerinin farklılığını daha açıktan tartıştığını düşündüğümüzde, Türkiye'de bu akışın dünyayı nispeten geriden ve sınırlı biçimde takip ettiğini söylememiz yanlış olmaz. Elbette Türkiye'deki kadınların sivil mücadele yürüttükleri, bununla birlikte bazı kazanımlar elde ettikleri ve bu sivil mücadelenin bugünün popülist söylemlerinde olduğu kadar, siyasi-sosyal bazı kazanımlarında ve kurumsallaşmış bir kadın mücadelesinde olumlu katkıları olduğu yadsınamaz. Her ne kadar Avrupa'daki sivil toplumun kamusal düzlemde doğuşu Türkiye'deki sivil toplum anlayışından epey farklı ve daha özerk bir sahayı imlese de, altmışlar sonrasındaki kadın hareketini yine kendi özgünlüğü içinde sivil bir girişim saymak mümkündür.[7] Bir nevi bayrak devri sayılabilen bu değişim sonrasında bazı kadınlar görünmeye başlamış ancak bazı kadın gruplarının maduniyeti süregelmiştir. Ana akım feminizmi temsil eden paydaşlar, hakkını savunmak için öncelikle bahsi geçen kadınların kendi bulundukları yere gelmesi gerektiğini öngörmüşlerdir. Bir başka deyişle kadın; geleneksel-dinî bağlarını koparmalı yahut onu modernist ve tarihselci bir yapı-söküme uğratıp başkaca bir biçime sokmalı ve tahakkümden kurtulmalıdır. Mağdur/kadın ancak o zaman savunulmayı ve korunmayı hak edecektir. Geleneklerine yahut inançlarına uygun bir hayat sürmeyi seçen bir

[5] Dünyadaki feminizmin gelişimi ve suffragette kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Donovan, 2006).
[6] Geç Osmanlı dönemindeki kadın hareketinin unsurları ilerleyen bölümlerde ayrıca ele alınacağından burada kısıtlı olarak değinilmiştir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. (Zihnioğlu, 2003).
[7] Türkiye'de Sivil toplum yukarıda işaret edildiği üzere doğal ve toplumsal bir taban üzerinden gelişmemiştir. Kamusal tartışmalar genellikle devlet görevlilerinden veya devlet/muhalefet destekli aydınlar tarafından yapılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Keyman, 2006).

kadın; bunlardan arındırılmış bir yaşam biçimini reddediyorsa ana akım feminist söyleme göre zaten en başından kendine yapılacak haksızlıkları kabul etmiş demektir.

Esasında Türkiye özelinde bahsettiğimiz kadınların özgün kimlik ve değerlerini sınıfsallaştırarak dışlayan kadın hakları arayışı bir tür hegemonik iktidar problemidir. Feminizm Batı'daki doğuşu ve inşası sürecinde kendisini aydınlanmacı materyalist düşünceyle temellendirmiştir. Aydınlanmacı düşüncenin bir uzamı olarak kilise ve kurumsal dinî yapılar kadınları da baskılayan birer mekanizma gibi görülmüştür. Aristokrasi ve onunla ilişkili oluşan sınıfsal ayrılıklarının güç aldığı bir noktadan kilise; kadınları teolojik ve ontolojik düzlemde erkeklerden daha farklı konumlandırmaktaydı. Ortaçağ süresince hem siyasi hem toplumsal büyük bir otoriteyi elinde tutarak kadınları dinî zemin üzerinden ikincil kılıp mağdur eden bir kilisenin kadın hareketi içinde iyi bir konumu olamayacağını öngörmek güç değildir. Feminizmin kilise ile kurduğu çetrefilli ilişkide ilerleyen yıllarda dinî otoriteyi sınıfsal zulmün kolaylaştırıcısı kabul eden sosyalizmle daha yakın temas halinde olması şaşırtıcı olmamıştır. Sosyalizm içinden neşet eden bir kadın hareketinin varlığı; kadın hareketinin mi yoksa sosyalist devrimin mi önceleneceği konusunda epeyce tartışmalı olsa da özellikle altmışlı yıllardan sonra feminizmin sosyalist ideolojiden bir hayli beslendiğini ve ünlü feminist teorisyenlerden bir kısmının sosyalist kimliklerini sıkça vurguladıklarını hatırda tutmak gerekir (Hartmann 2012: 35-47). Kilise otoritesi bağlamında dinî yapı ve gelenekle ilgili mesafeli kurulmuş ilişkinin; farklı din ve geleneklerin de bu kapsamda değerlendirilmesine sebep olmuştur.

Kadınları tarih boyunca baskılayan dinî yapı ve gelenekler suçlamasına elbette İslam ve Müslümanlar da dahil edilmiştir. İslam toplumlarının ve İslamî geleneğin maksatlı bir üsttencilikle incelendiği oryantalist literatür ise kadınların; tesettür, çok eşlilik, haremlik/selamlık vb. örnekliğinde ilkel muameleye maruz kaldığını iddia etmiştir. Şerif Mardin'in Batı'nın bize bakmasından hareketle bizim kendimize bakışımız biçiminde özetlediği hal; modern olan her şeyi olduğu gibi kadınların hak temelli söylemlerini de etkilemiştir. Bu bakımdan Postkolonyal süreç, çokkültürlülük meselesi ve en canlı haliyle İslamofobiden bağımsız düşünülemeyecek bu yaklaşıma göre İslam dini kadınların özgürlüklerini sınırlandıran ve onları baskılayan uygulamalarla öne çıkmaktadır (Şişman 2009: 69). Bu yaklaşımın savunucuları Müslüman kadını kurtarılması gereken bir nesne mesabesine indirgemekte; suçlayıcı nitelikteki ithamlarını da dinî geleneğe ve güncel anlamda dinî yapılara aktarmaktadırlar. "Beyaz adamın vazifesi" temasıyla şekillenmiş ithamlarla Müslüman kadının hem diasporada sayılabileceği Batı toplumlarında hem de ait olduğu toplumlarda bir gözlem-deney nesnesine dönüşmesi ve kendisi üzerinde başka bir açıdan tahakküm kurulması bugün

artık gözler önünde ve üzerine konuşulabilen bir vakıa halini almıştır. Batı dünyasının iktidar anlayışı dahilindeki "norm" olanı belirleme eğilimi bu alanda da baskın çıkmaktadır (Abu-Lughod 1998: 7-8).

Türkiye'de bugünün kadın hakları savunusunda öne çıkan feminist gruplar da öncelikli olarak batıdaki yaklaşımın söyleyicileri olmayı tercih ettikleri için konumlarının yer yer tarafgirliğini muhafaza ettiği söylenebilir. İşte bu zaviyeden bakıldığında Türkiye'deki hâkim feminist söylemin yanında Türk toplumunda farklı dünya görüşleri ve yaşam tarzlarıyla var olan kadınların özellikle 1980 sonrasında kamusal alanda yeni sesler olarak varlık gösterdiğini müşahede edebiliriz. Buna rağmen kurumsal kadın hareketi içinde farklı kadınlık hallerinin kendilerine ne ölçüde yer bulabildiği hala tartışmalıdır. Misalen 2000'lerin başında dönemin öne çıkan feminist akademisyenlerinin katkılarıyla ortaya çıkan *"Yerli Bir Feminizme Doğru"* isimli kitapta yerlilik vurgusuna rağmen bazı "kadın"ların ve bazı "yaşam biçimleri"nin yer alamadığını görebiliriz. Kadınlar arasında oluşacak yeni ve daha güçlü bir dayanışmanın imkanını, kadının kendi meselelerini konuşurken özne olmasını ele alıp tartışan yazılarda Alevi, Kürt, Sol görüşlü kadın gruplarına, sınıf mücadelelerine yer verildiği halde o dönem kamusal ve sivil alanda çokça mağduriyet yaşayan dindar kadınlara yer verilmediği dikkatlerden kaçmamaktadır. 28 Şubat sürecinin henüz çok taze olduğu eğitim, çalışma vb. temel hakları elinden alınmış kadınların hala seslerini duyurmak için mücadele verdiği bir dönemde en iyimser bakış açısıyla; dindar, muhafazakâr kadınların kadın mücadelesinde yoldaş olarak görülemediğini takip edebiliriz (İlyasoğlu & Akgökçe 2009: 97). Elbette geçen 20 küsür yılda bu durum hep böyle kalmadı. Fakat buradaki örtük hiyerarşi dindar-muhafazakâr kadını öncelikle nesneleştirerek var kıldı. Geçen yılların sekülerleşme-tüketim-toplumsal değişim ve dindarlık araştırmalarının merkezinde örtülü veya örtüsüz dindar kadınların görünümleri, tercihleri ve tüketim biçimleri hatta örtüyü sürdürme veya bırakma halleri yer almaktaydı. Yani dindar kadın kamusal alanda özne olsa da teorik ve akademik açıdan ikincil planda kaldı. Bugünkü duruma baktığımızda yaklaşık 20 yılda oluşan farkla; dindar kadınların kamusal görünürlüğünün epeyce arttığı zamanımızda elbette dindar kadın görünümlerinin bu ölçüde yok sayıldığını söyleyemeyiz. Ancak yok saymanın yerini alan "şartlı kabul" olgusu da ana akım feminizmin dindar kadınların kadın hareketi içindeki temsili hususunda hala rezervleri olduğunu göstermektedir. Son birkaç yıl içerisinde görünürlüğü artan "İslamî Feminizm", "İslamcı Feminist", "Feminist Müslüman" gibi tanımların Feminizm içerisinde olduğu kadar; çağdaş İslam düşüncesi, İslam modernizmi ve dinî yorumlama faaliyetleri bağlamında da değerlendirilmesi gerekir. Bu tanımların açıktan olmasa da dolaylı ve kültürel yollarla kolonyal

bir etki altına girmiş toplumumuzdaki postkolonyal ve postmodernist göstergelerini tespit edip tartışmak; düşüncenin sürekliliğini kaybetmemek adına önemlidir. Bu tanımlamaların zemininde bahsi geçen kadınların feminizmle çatışmak yerine onu bir kimlik şemsiyesi olarak görüp içine dahil olmaları ve böylece kabul edilen bir pozisyon kazanmalarının hegemonya ve rıza ilişkisinde anlam kazanabilecek bir olgu olup olmadığı müzakere edilmelidir. Nihayetinde kadın hakları savunucuları arasından alternatif bir söylem arayanlar ve bu alanda çalışanların; kültürel bir hegemonyanın etkisini ne ölçüde deneyimledikleri ve buna karşı nasıl bir pozisyon aldıkları da dikkate alınmalıdır.

Geçtiğimiz elli yılda kadın haklarına dair talepler cinsiyet eşitliği vurgusu ile öne çıkmıştı. Bu kavramsal özdeşim; kadın haklarını savunma faaliyetlerinde feminist kuramların öne çıkmasıyla da yakından ilintilidir. Cinsiyet eşitliği kavramıyla kastedilen şey, dönemlere ve yaklaşım tarzlarına göre çeşitlenebilmektedir. Liberal yaklaşıma sahip gruplar daha ziyade kamusal alanda ve çalışma şartlarında eşitliği kastederken; radikal feminizm kuramcıları bireysel hayattan sosyal hayata; beden ve kimlik örüntülerinde dahi eşitliği savunmuşlardır. Eşitlik ilkesine halel getirmesi yönüyle cinsiyet kavramı da yeniden ele alınmıştır. Eşitliğin noksansız sağlanabilmesi önünde bir engel olarak görülen cinsiyetin toplumsal tezahürleri; akademik alanın ilgisi dahiline girmiş, biyolojik aktarımın ötesinde hafızanın aktarımıyla performatif bir yere oturtulmuştur. Anlaşılacağı üzere ilk başta pozitif bir kavram çağrışımı yapan cinsiyet eşitliği, spektrumun iki uç tarafını da hesaba katınca karmaşık bir hale gelmektedir. Zira bazı kadınların talepleri eşit eğitim hakkı, eşit şartlarda çalışma hakkı gibi daha somut seçenekler üzerinden gelişmekte; ancak bazı kadınlar cinsiyet eşitliğinin tam olarak sağlanması için cinsiyetsiz bir toplumsal anlayışı öngörerek cinsiyetin biyolojik uzantılarını reddetmekte onu yalnızca toplumsal bir inşa biçiminde görmektedirler. İkinci grup çoğu zaman ilk gruba dahil olanların talep ve çabalarını kadın haklarını elde etmede yetersiz görmekte, nihai sonucun ancak kendi kurgularıyla oluşacağını ifade etmektedir (Mitchell 1985: 54). Bu durum bir grup kadının başka bir grup kadını tahakküm altına alması ihtimalini de gün yüzüne çıkarmaktadır. Çalışmamızın odağı ve alakasının dışında kalan ancak farklı çalışmalara konu olabileceğini düşündüğümüz bu durum kadın hareketinin bambaşka bir yerden bölünmesi sonucunu doğurabilecek bir alana evrilmiştir. Son yıllarda Türkiye'deki kadın hareketi içinden bazı grupların da LGBT aktivizmiyle kurdukları organik ilişki yeni gündemlere yer açmıştır. Bu durumun hak ve kazanım konusunda öncelik tartışmalarına yol açması; tarafların birbirini cinsiyetçilikle suçladığı büyük tartışmalara dönüşmesi de bu olgunun bir tezahürü olarak görülebilir.

Feminizmin tek bir olgu olmadığı, kadın hareketinin farklı dalgalar ve yönelimler üzerinden şekillendiği daha önce ifade edilmişti. Nitekim bazı gruplar modern zamanlarda cinsiyet eşitliği vurgusunun kadınlar üzerinde yeni bir baskı unsuruna dönüştüğü ve kadının hem fiziksel hem de zihinsel sorumluluğunu katlayarak arttırdığını tartışmaktadır. Ev içi iş yükü ve çocuk bakımı gibi geleneksel olarak tanımlanan görevlerin yanına bir de hanenin geçimi, sosyal ihtiyaçları ile tüm bunların düzenli işlemesi için yapılacak organizasyon da kadınların "yapılacaklar listesi"ni günden güne arttırmaktadır. Geleneksel roller ile modern konumlanışlar arasındaki dengeyi kuracak; kadınların bu arada kalmışlık haliyle yeni biçimlerle ezilmesini engelleyecek bir söylem ihtiyacının da var olduğunu görebiliriz. Eşitlik söyleminin çıkmazları yanında cinsiyetler arası rollerin adaletli dağılımı iddiasının ne kadar mümkün olduğu yahut eşitlik söyleminden farklı neler söyle(yebil)diğini etraflıca ele almak gerekir. Eşitlik ve adaletin kastettiği manalar ve hukukî pratikler açısından birbirinden ne kadar ayrıştığını veya birbiriyle ne kadar örtüştüğünü de değerlendirmek yerinde olacaktır.

Ana akım feminist söylem dahilinde çeşitli sebeplerle kendini konumlandırmak yerine özgünlüklerini ifade etmeyi tercih eden Müslüman dindar kadınların gaye ve hedeflerini anlamak bu çalışmanın esaslarından biridir. Bu yolla neredeyse Tecdîd ve Islâh girişimlerinden bugüne, farklı kesit ve sürekliliklerde varlığını koruyan İslam ve kadın dikotomisi etrafında şekillenen sorunsala hızlı bir bakış sağlayarak; Türkiye'de bir grup kadının adalet kavramı etrafında şekillenen birlikteliğini yerel ve evrensel meseleleri ele alış biçimlerini ve buna şekil veren saikleri tespit etmek hedeflenmiştir. Müslüman dindar kadın yahut çalışmanın genelinde ifade olunduğu üzere dindar kadın ifadesi aynı zamanda örneklem içerisindeki kadınların kendi şahitliğiyle belirlenmiştir. "Müslüman kadın" ibaresi örneklemdeki katılımcıları kapsamakla birlikte onlardan çok daha geniş bir inananlar dairesini oluşturmaktadır. Türkiye özelinde düşündüğümüzde insanların kendilerini Müslüman olarak tanımlamakla dindar olarak tanımlamak konusunda farklı eğilimler göstermeleri yaygın bir durumdur. İslam dinini; yaratıcı, Peygamber ve ilahî hitabı kabul eden fakat gündelik yaşam pratikleri içinde İslamî kabul ve ritüelleri öncelikli bir referans kaynağı olarak almayan ve bunu böylece ifade edebilen insanların/kadınların sayısı azımsanmayacak ölçüdedir. Öte yandan İslamî referansları hayatına sıklıkla tatbik eden veya İslamî bir sivil oluşumla irtibatlı kadınların topyekûn biçimde "İslamcı kadınlar" olarak tasviri ise indirgemeci bir yaklaşımdır. İslamcılık kökeni 19. Yüzyıl başlarına götürülebilen bir düşünce hareketidir. Gelişimi süresince çeşitli müslüman toplumlarda siyasi bir hareket olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bugün Türkiye'de sosyal bilimler alanındaki çalışmaların bir bölümünde dindar-muhafazakâr çizgideki siyasî parti ve hareketleri hususen de

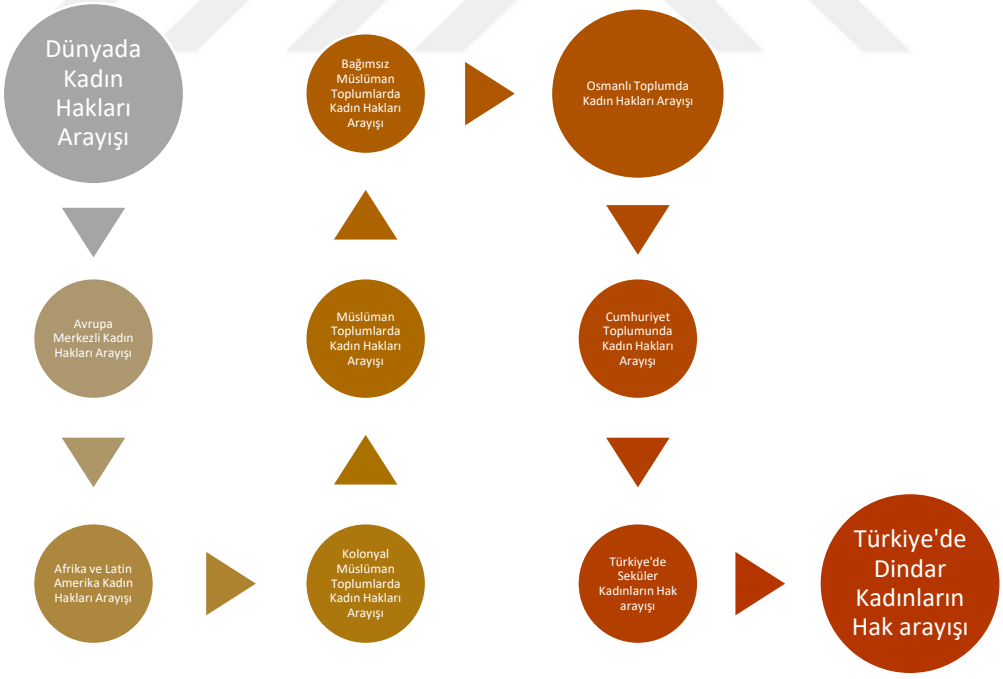
Millî Görüş ve Ak Parti ile ilgili "İslamcı" veya "Siyasal İslamcı" biçiminde maksatlı bir kullanım mevcuttur. Bu tercihin gayesi ve muhataplarında oluşturduğu rahatsızlıklar çalışmanın odağının çok uzağında bulunduğundan bu kadarıyla iktifa edilecektir. Fakat örneklem dahilinde bulunan kadınların "İslamcı Kadın" tabirini hususen kendilerine yakıştırmadıkları sahadaki görüşmelerle de doğrulanmıştır. Görüşme yapılan kadınların özneliğini esas alan bu çalışmada onların hilafına bir kullanıma yer verilmesi mümkün değildir. Bu nedenle kendilerini dinî ilke, ritüel ve değerleri hayatlarına tatbik etmek gayreti gösteren kadınlar olarak tanımladıkları için araştırmadaki katılımcılar "dindar kadın" olarak nitelenmiştir. Örnekleme dahil edilen kadınların bir diğer ortak noktası tamamının yüksek öğrenim görmüş; aktif çalışma veya sivil toplum yaşantısı bulunan kamusal alanda yer almış olmalarıdır. Ayrıca kadınların tamamı önceki nesilde köy kökeni bulunmakla birlikte şehirde büyüyüp eğitim almış ve yaşantılarını burada sürdüren kentli bireylerdir. Bu açıdan kentli, eğitimli, dindar olan çeşitli yaş gruplarından kadınlar bu çalışmanın sahasında yer almıştır.

Tarif edilen örneklem için en ayırıcı öncül; kadın meselelerine yönelik çalışmalara dahil olarak bu konuda pozisyon alan veya söz söyleyen dindar kadınların belirlenmesi olmuştur. Nitekim kadın meselelerine dair çalışmalara dahil olan ve adalet söylemini benimseyen kadınları belirlemek, araştırmacının yolunu Türkiye'de adalet söylemini kurumsal düzeyde sahiplenen, hatta adalet teması üzerinden bir söylemin inşasına katkı sunan yegâne sivil toplum kuruluşu olarak KADEM'e (Kadın ve Demokrasi Derneği)'e çıkarmıştır. KADEM, kadınların özellikle sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasi alanda güçlendirilmesi hedefiyle yola çıkmış, kadın haklarını eşitlik ve adalet kavramları dengesinde tartışmaya odaklanmış bir sivil toplum kuruluşudur. Toplumsal cinsiyet adaleti, kadın hakları, şiddetle mücadele, eğitim, girişimcilik ve kadınların siyasette temsili gibi konularda yürüttüğü proje ve faaliyetlerle ulusal ve uluslararası alanda aktif bir kurumdur. İstanbul merkezli kurum 55 il temsilciliği ve her temsilcilik bünyesinde merkezle hiyerarşik olarak bağlantılı yönetim ve icra kurulları ile düzenli faaliyetler yürütmektedir. KADEM'in adalet söylemi açısından temsil gücünün önemi, özellikle ülke çapında sağladığı sistemli örgütlenmeden kaynaklanmaktadır. Kadınların toplumsal hayatta karşılaştıkları sorunları hukuk, siyaset ve eğitim araçlarıyla çözmeyi amaçlayan kurumun özgün yöntem ve pratikleri dikkat çekmektedir. KADEM ile irtibatlı bulunan kadın meselelerinin çözümünde adalet kavramını -bu yolla- içselleştirmiş kentsoylu eğitimli dindar kadınlardan müteşekkil katılımcılar araştırmanın sahasını teşkil etmektedir.

Yukarıda belirtilen eksen ve seçilen örneklem ile bu araştırmayla cevaplama gayretine girilen olgu yani araştırmanın ana sorusu: "Dindar kadınlar, Türkiye'de kadın meselelerine dair

adalet kavramını nasıl deneyimler, bu kavramı hangi bağlamlarda anlamlandırır ve bu bağlamlar kadın meselelerine yaklaşımlarını nasıl şekillendirir?" şeklinde tespit belirlenmiştir.

Bir toplumsal eylemin veya bildirimin manasının ortaya çıkışının bağlamla ilişkili olduğunu savunan nitel araştırma yöntemi bu yönüyle de çalışma açısından önemli bir işleve sahip olmuştur. Bu sebeple çalışmanın odağından önce gelen ve onu kapsayan olguların varlığını kabul edip araştırma sırasında bu bağlama önem verilmiştir. Aynı olayların farklı kültürlerde veya tarihsel dönemlerde farklı anlamları olabileceğine de alan açarak çalışmanın nitel araştırmaya daha uygun olduğu söylenebilir. Zira kadınların kendilerine dair (kamusal veya özel alana dair) meseleleri kamu nezdinde tartışmaya açmaları ve bugünkü karşılığıyla "kadın hakları arayış"larının oluşması farklı toplumsal bağlamlarda farklı toplumsal süreçlere ve anlamlara tekabül etmektedir. Nitekim çalışmanın konusu olan Türkiye'deki dindar kadınların kadın meselelerini ele alışı ve adalet söylemiyle ilişkilenme biçimi dünyadaki kadın hakları arayışından ve kadın hareketlerinden ayrı düşünülemez. Öte yandan Türkiye'de dindar kadınların hak arayışı dünyada çeşitlenen kadın hareketleri ve dönemsel olarak farklılaşan feminizm dalgaları arasında da kendi toplumsal bağlamıyla özgün bir konum kazanır.



Şekil 1: Dünyada ve Türkiye'de Kadın Hakları Arayışı

Bu minvalde dünyada sanayileşme ve modernleşme olgularıyla paralel ilerleyen kadınların hak arayışları; Batı dünyasında sistematize edilerek feminizm çalışma alanını

oluşturmuştur. Avrupa'da başlangıçta sanayileşmenin getirdiği sorunların etkisiyle şekillenen feminizm akımları, zamanla organik bir sanayileşme süreci yaşamayan veya geçmişte kolonize edilmiş coğrafyalar olan Afrika ve Latin Amerika toplumlarında farklı şekillerde anlaşılmış ve dinî bağlamla harmanlanarak feminizm içinde yeni dalgaların oluşumuna zemin hazırlamıştır. Müslüman toplumlarda kadın hakları arayışı da Avrupa'nın tecrübesinden epeyce farklı gelişmiştir. Sekülerleşme ile dinin, hayatın belirli alanlarında sınırlandığı ve otoritenin soyut kaynağı olmaktan çıkarıldığı süreci İslam dünyasında tersine bir akışta takip edebiliriz. Sekülerizm fikri başta olmak üzere Aydınlanma düşüncesinin değerlerini Avrupa'dan ithal biçimde ancak 1900'ler sonrasında alımlayacak olan İslam dünyası; kadın hakları arayışında da benzer bir yoldan geçmiş (ilerleyen bölümlerde de zikredilecek) neticede alan için özgün isimler, fikirler ve örneklerin teşekkülünü sağlamıştır. Bu özgün ve öznel konum; Batı merkezli kadın hakları söylemlerinin kendi değerlerini merkeze alarak "diğer" toplumlara mensup kadınları kurtarma ve özgürleştirme gibi bir misyonu edinmesiyle iyiden iyiye belirginleşmiştir. Nitekim Batı ve "diğer" toplumlar arasında hiyerarşik bir yerleşimin oluşturduğu toplumsal hafıza; Müslüman kadının çoğu zaman Avrupalı kadından ziyade Müslüman bir erkekle daha fazla ortak paydaya ve bazı yönleriyle birbirine benzer hak kayıplarına sahip olmasını muhtemel hale getirmiştir (Albayrak, 2019a). Ancak İslam toplumlarındaki kadınların hak talepleri ve talep ettikleri merciiler toplumların idare ediliş biçimine; günün toplumsal-siyasal sorunlarına göre de şekillenmekteydi. Bu yüzden kolonyal bir süreç yaşayan bir Müslüman toplum ile bağımsızlığını bir biçimde korumuş veya erken dönemde elde edebilmiş Müslüman toplumların kadın hareketleri birbirleriyle etkileşim içinde olsa da farklı yollardan geçmiştir. Modern Türkiye'de kadın hakları arayışı süreci geç Osmanlı toplumundan Cumhuriyet toplumuna tevarüs etmiştir; fakat bu mirasın olduğu gibi aktarılmadığını, Cumhuriyetin yeni söylemi ve makbul vatandaş imgesi ile alaka kurularak yaşatıldığını hatırda tutmak önemlidir. Ayrıca bu durum, ilerleyen yıllarda Türkiye'de seküler kadınların hak arayışında inşa ettikleri söylem ile dindar kadınların hak taleplerinde inşa ettikleri söylemin ortaklıkları olduğu gibi farklılıklarının ortaya çıkmasına da sebep olmuştur. Aynı gibi görünen taleplerin ve yolların aslında farklı tarih ve coğrafyalarda başka bağlamlarla bir araya geldiğinde yeni sonuçlar doğurduğu, bunun da özgün bir dil ve söylem üretimindeki en mühim dinamik olduğu varsayımından hareket ederek çalışmanın geliştirildiğini söylemek mümkündür.

1. Araştırmanın Konusu ve Soruları

Araştırmanın esasını Türkiye'de kadın konulu meselelere dindar kadınların yaklaşımları ve bu alan özelinde adalet söyleminin inşası ve algılanış biçimi oluşturmaktadır. Türkiye'de

kadın haklarına yaklaşımları bağlamında dindar kadınların adalet söylemine karşı tutumlarını incelemek araştırmanın hedefidir. Ancak araştırmanın içeriği kadına dair meselelerin bir problem olarak tartışılması dünyada kadın hakları arayışı ile feminist teorilerin doğuşu ve gelişiminden bağımsız düşünülemez. Bu sebeple kadın araştırmalarının temel kavramları haline gelen feminizm, cinsiyet, eşitlik, pozitif ayrımcılık gibi hususlar araştırmanın konusu dahilindedir. Yine kadın meselelerine farklı yaklaşımların varlığı, bunların doğurduğu imkanlar yahut çizdiği sınırlar da araştırmanın ilgisi dahilindedir. Dünyadaki kadın hakları tartışmalarının ekseni ile Türkiye'deki gelişiminin mukayesesi de araştırmanın farklı bölümlerinde değinilen hususlardan biridir. Eşitlik temasıyla neredeyse eşleşmiş kadın hakları söyleminin dünden bugüne yaşayan kadınlar açısından kapsayıcılığı tartışılan meseleler arasındadır. Bu bağlamda katılımcıların eşitlik söylemine ve ana akım feminizm yaklaşımlarına yönelik değerlendirmeleri de araştırmanın içeriğinde yer almaktadır.

Çalışmanın temel sorusu şudur: "Dindar kadınlar, Türkiye'de kadın meselelerine dair adalet söylemini nasıl deneyimler, adalet kavramını hangi bağlamlarda anlamlandırır ve bu bağlamlar kadın meselelerine yaklaşımlarını nasıl şekillendirir?". Bu soru ekseninde gelişen araştırmanın alt soruları ise şöyle sıralanabilir:

a. Kadın Meselelerine Yaklaşım:
   - Dindar kadınların, Türkiye'de kadınların karşılaştığı temel meseleler (eğitim, çalışma hayatı, aile içi roller, vb.) karşısındaki yaklaşımları nelerdir? Bu yaklaşımlar adalet söylemiyle nasıl ilişkilidir?

b. Adalet Kavramı ve Dindar Kadınlar:
   - Dindar kadınlar adalet kavramını nasıl tanımlarlar ve bu tanımlamaları hangi dini ve kültürel referanslara dayandırırlar?
   - Dindar kadınlar, adalet kavramını kişisel ve toplumsal yaşamlarında nasıl deneyimler? Bu deneyimler, onların adalet anlayışlarını nasıl şekillendirir?

c. Adalet Söyleminin Toplumsal Hayata Yansımaları ve Sivil Tecrübeler:
   - Dindar kadınlar, toplumsal adalet taleplerini ve kadın hakları savunuculuğunu hangi pratik yöntemlerle hayata geçirirler? Bu pratiklerin toplumsal yansımaları nelerdir?

- Adalet söylemi, dindar kadınların toplumsal rolleri ve kimliklerini nasıl etkilemekte ve bu söylem üzerinden ne tür yeni toplumsal roller veya kimlikler inşa edilmektedir?

d. Adalet, Eşitlik ve Feminizm:

- Adalet söylemini benimseyen dindar kadınlar, Türkiye'deki feminist hareketlerle nasıl bir ilişki içindedir?
- Dindar kadınlar cinsiyet eşitliği ve cinsiyet adaleti kavramlarını nasıl anlamlandırır?

e. Dini ve Kültürel Normlar (Modernleşme ve Geleneksel Değerler):

- Dinî gelenek ve dinin aslî kaynaklarında kadına yaklaşımını katılımcılar nasıl anlamlandırmaktadır?
- Adalet söylemini benimseyen dindar kadınlar dini normlar ile modern dünyada kadınlara dair sorunları nasıl anlamlandırmakta ve deneyimlemektedir?
- Kadın ve erkeğin aile içi ve toplumsal rollerini belirlerken dindar kadınların referansları ile dini ve geleneksel normların bağıntısına dair katılımcı kadınların deneyimleri nelerdir?

2. Araştırmanın Amacı

Türkiye'de son yıllarda daha görünür hale gelen kadın hakları arayışları, feminist söylemin popüler kültürün parçası olarak alan kazanmasının ardından yeni bir boyut kazanmıştı. Gündelik hayat pratiklerinin daha eşitlikçi tarzda yeniden dizaynı talebinden meclisteki kadın kotası talebine farklı alanlarda yeni istekler hem daha yüksek sesle dillendirildi hem de bir kısmı kamusal bir karşılık bularak hayata geçirildi.[8] Türkiye'de modernleşme süreciyle gündeme gelen adın hakları tartışmaları klasik Cumhuriyet dönemindeki "örnek kadın" imajı ile sabitlenmiş, uzun bir süre bir inkılap projesi olarak yürürlükte kalmıştı. Ancak bu süreçte kadınlar, mevcut kazanımlarıyla sınırlı kalmayı reddederek kamusal alandaki varlıklarını genişletme talebinde bulunmuş ve özel alanla ilgili pratiklerin de yeniden değerlendirilmesi gerektiğini gündeme taşımışlardır.

[8] Konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. (Schroeder, 2007).

Seksenli yıllarla birlikte değişmeye başlayan[9] kadın hakları söylemleri feminizmle daha açık bir irtibatı lüzumlu görmekteydi. Daha sonraki yıllarda eşcinsel görünürlüğünün ve sınıfsal olarak taleplerinin artışı ile -dünyada gelişen bu akıma paralel biçimde- feminist söylem LGBT hakları savunusu ile ortak bir payda oluşturma imkanından faydalandı. Bu topluluklar feminist kuramlar ve Queer teori dahilindeki iktidar-eril kimlik[10] eşleştirmesinden hareketle söylemlerini aynı zamanda siyasi bir muhalefet zemini oluşturmak üzere inşa ettiler. Bugün gelinen noktada iktidarın ve geleneksel normların karşısında konumlanmalarını bu yönüyle açıklamak da mümkündür. Ancak yerleştikleri muhalif alanda sınır ve kayıtların bağlayıcılığından özgür olma iddialarının hilafına yeni normlar oluşturdular. İronik biçimde bunlara uygun bulmadıklarını yok sayma yahut anormal bulma yoluna gittiler. Bu bağlamda feminizmin Türkiye'deki yeni görünümleri dahilinde bazı grupların ayrıcalıklı konum kazandığı, bazı grupların şartlı bir kabule zorlandığını tespit etmek zor değildir.

Kısaca aktarılan bu dönüşümü de göz önünde bulundurarak araştırma süreci yürütülmüştür. Buna binaen araştırmanın temel amacı, Türkiye'de ana akım kadın hakları arayışı ve feminizm söylemleri tarafından kapsanamadığını düşünen dindar kadınların kendi içsel perspektifini ortaya koymaktır. Araştırmada bahsi geçen kadınlar arasından "adalet" söylemini savunan veya sahada bu yönde sivil çalışmalar yürüten dindar kadınlar seçilmiştir. Bu alanda aktif çalışan kadınların tanıklıklarıyla "adalet" söyleminin kadın sorunlarının çözümüne dair neler söylediğini, bu yaklaşımın eşitlik söylemiyle nasıl ilişkilendiğini ve ayrıştığını tespit etmek araştırmanın amaçları arasındadır. Bu çalışmanın temel amacı ise dindar kadınlar tarafından kadın hakları bağlamında kullanılan adalet kavramının nasıl anlaşıldığını ve anlamlandırıldığını, bu deneyimin onların kadın meselelerine yaklaşımını nasıl etkilediğini nitel araştırma yönteminin imkanları dahilinde incelemektir.

3. Araştırmanın Önemi

Türkiye'de kadın meseleleri gündeme geldiğinde belli bir üslup ve bakış açısının akademik düzeyde ve sosyal bilimler alanında hâkim olduğunu ifade edebiliriz. Sol ideolojilerin farklı versiyonlarıyla yakın temasta olan, toplumsal cinsiyet eşitliği ve Queer teori

[9] Kastedilen değişimi seksenler öncesinde başlayan sol-sağ eğilimlerden elbette etkilenmiştir. Ancak 1980'lerin sonlarıyla birlikte serbest piyasa anlayışı dahilinde daha çok konuşulur hale gelen liberal sosyal politikalar ve sivil toplum fikri kadın hakları meselesini birçok açıdan gündeme getirmiştir. Bu kısımda işaret edilen Türkiye'deki kadın hakları söyleminin oluşumu ve bugünkü durumuna gelişi süreci ikinci bölümde daha ayrıntılı şekilde ele alınacaktır.

[10] Feminist kuramlar dahilindeki iktidar ve erillik üzerine ayrıntılı okuma için bkz. (Foucault, 2002; Butler, 2018; Bourdieu, 2014).

ile ifade edilen akışkan cinsiyet rolleri üzerinden şekillenen bir bakış açısının Türkiye'deki feminist çalışmalarda söylem-eylem gücü yüksek bir noktada olduğu söylenebilir. Anaakım olarak tanımlayabileceğimiz bu tutum daha evvel belirtildiği üzere yer yer kapsayıcı niteliğini kaybedebilmektedir. Her ne kadar Türkiye'de kadın meselelerinin tartışılması için yeni zeminlerin oluşması ve bazı kazanımların ortaya çıkmasını kolaylaştırması bakımından anaakım söylemlerin olumlu tesirleri olsa da farklı kadın gruplarına eşit mesafede ve benzer destekte bulunamamaları; onları eleştirel bir gözle yeniden okumayı gerekli kılmaktadır.

Dindar kadınlar bugüne değin pek çok araştırmanın konusu oldu. Fakat çoğunlukla bir sosyal bilimcinin kendilerine nesne mesabesinde yaklaşımından yakındılar. 1980'ler sonrasında akademinin din ile tutturduğu yeni ilişki bu alanla irtibatlı görünen birçok şeyi araştırma konusu haline gelen bir olguya dönüştürdü (Subaşı 2012: 134). Yaşam tarzları ve günlük pratikleri son on yılın en çok konuşulan konularından olsa da araştırma nesnesi olmanın ötesine nadiren geçebildiler. Bu araştırma dindar kadınların kendi hak arayışlarındaki tecrübelerinde kendi iradelerinden ve seslerinden söz etmesi bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Ayrıca bahsi geçen kadınların inandıkları referansı yok saymaksızın kamusal alanda var olabilme mücadeleleri hem özel hem kamusal hayata dair taleplerini aktardıkları alternatif bir söylemin değerini ölçebilmek ihtimali bakımından dikkate değerdir.

4. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmanın odağı, adalet kavramının dindar kadınlar arasında kadın meselelerini çözme bağlamında nasıl anlam kazandığını tespit etmek olduğundan nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Creswell'in (2016: 37) de vurguladığı üzere; nitel araştırma sosyal ya da beşerî bir probleme bireylerin atfettiği anlamları keşfetme ve anlamaya yöneliktir. Araştırma sürecine, soruların ve aşamaların geliştirilmesi, katılımcıların kendi ortamlarından veri toplanması dahildir. Devamında ise özel durumlardan genel temalara ulaşılarak tümevarımsal veri analizi yapılması ve araştırmacının verilerin anlamını yorumlama aşaması gelmektedir. Bu çerçevede tümevarımsal üslubun yanında bireysel anlama odaklanan ve bir durumun karmaşıklığını yorumlamaya özen gösteren bir araştırma tarzı ortaya konmaktadır (Cresswell 2016: 28).

Neuman'a göre nitel araştırmacılar inceledikleri insanların fikirlerini ödünç alır ve onları doğal ortam bağlamına yerleştirerek motifleri, temaları, ayrımları ve fikirleri incelerler. İnsanların nitel verilere karşı elle tutulamaz ve zor anlaşılır ön kabullerine karşılık onun dünyanın somut yönlerine işaret ettiğini vurgular. Buna göre; araştırmacı insanların (kelimelerle, jestlerle ve tonlamayla) söylediklerini kaydetmeyi, davranışlarını gözlemlemeyi,

yazılı belgeleri araştırmanın yanında görsel imgeleri incelemesi gerekir. İşte tüm bunlar dünyanın somut verileridir (Neumann 2022: 67).

Nitel araştırmanın çalışma açısından işlevsel olan önemli bir yönü de verilerle kuramın etkileşimde bulunabilmesi ve beklenmedik olana açık olmasıdır. Dindar kadınların kendilerine veya kadınların geneline has meseleleri ele alması henüz gelişmeye devam eden bir süreç olduğundan adalet söylemi, cinsiyet çalışmalarında kullanımı oldukça yeni ve inşasını sürdüren bir alandır. Dolayısıyla soruların bu değişken alan üzerinde seçilmesi yeri gelip bir sorudan vazgeçilmesi hatta bizzat araştırma sorusunun değiştirilmesi gibi nitel araştırmacının hazır olduğu ve uyumlanabildiği durumlar benim de bu çalışma içerisinde deneyimlenmiştir.

4.1. Araştırmanın Felsefi Temeli

Nitel araştırma en genel haliyle sosyal bir meseleyi; bireylerin veya grupların ona atfettiği anlamları kavrayacak biçimde ele alan bir yaklaşımdır. Araştırma; soruların geliştirilmesi, çalışmanın aşamalandırılması, katılımcıların ait olduğu ortamlardan veri toplanması, özel durumlardan genel temalara varan tümevarımsal bir veri analizi yapılması ile bunların yorumlanması süreçlerini içermektedir. Yani araştırmacının tümevarımsal üsluba, öznel/bireysel anlamlara ve bir durumun karmaşıklığını tespit ederek yorumlamaya özen gösteren bir tarzı takip etmesi beklenmektedir. Araştırma sürecinin somut çıktıları böyle iken sosyal bilim yöntemini anlatan ileride bahsi geçecek birçok isim, bir araştırmanın somut sürecinin arkasındaki düşünsel zemine ve teoriye de işaret etmektedir.

Cresswell araştırmacıların bir çalışmayı planlarken, çalışmalarına taşıdıkları felsefi dünya görüşleri ile ilgili varsayımları, bu dünya görüşüyle ilgili araştırma deseni ve benimsedikleri yaklaşımı uygulamaya dökecek yöntem ve işlem basamakları hakkında düşünmesi gerektiğini ifade eder (Cresswell 2016: 46). Bu noktada felsefi dünya görüşleri araştırma desenini ve araştırma yöntemini etkilemekte bunlar da felsefi dünya görüşünü desteklemektedir. Bu üç bileşenin karşılıklı etkileşiminden araştırmanın yaklaşımı (nitel, nicel, karma yöntem) doğmaktadır. Dünya görüşü ifadesiyle bir araştırmacının çalışma öncesinde araştırmanın doğası ve içinde bulunduğumuz dünyayla ilgili genel teorik ve felsefi eğilimlerini vurgulayan yazar; başka isimler tarafından aynı olguya dair yapılan farklı tariflere de işaret etmiştir. Aynı olguyu Guba (1990: 46), eyleme rehberlik eden bir dizi inanç; Crotty (1998: 90), epistemoloji ve ontolojiler; Neumann (2021: 245) ise geniş biçimde algılanmış araştırma metodolojisi şeklinde

ifade etmiştir. Felsefi dünya görüşü bağlamında; postpozitivizm, yapılandırmacılık, dönüştürücülük ve pragmatizm şeklinde dört teorik bileşen sıralamıştır.[11]

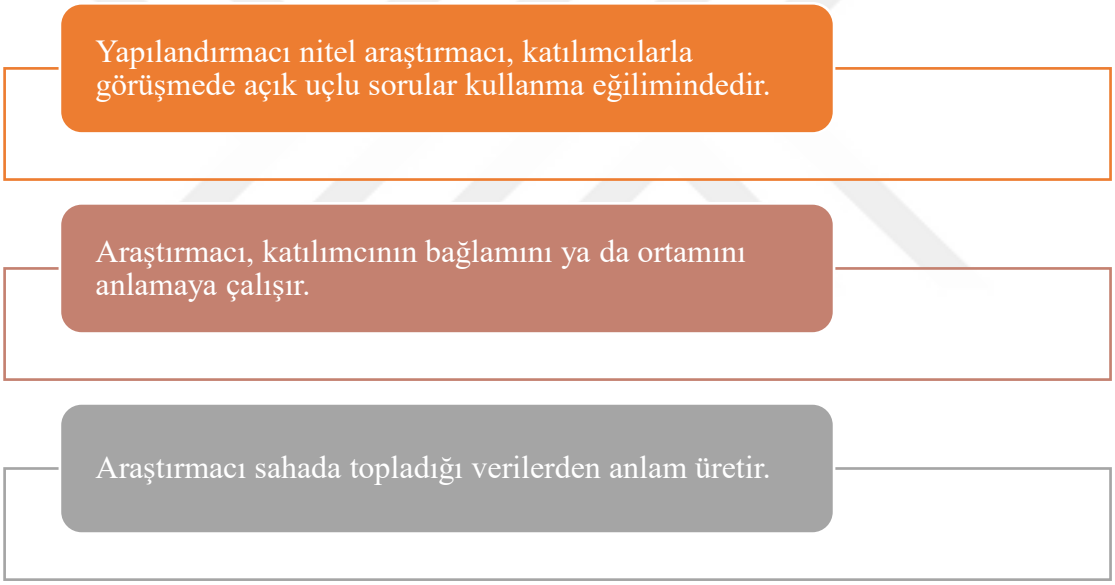
Crotty ise araştırma sürecini dört bileşen üzerine inşa etmektedir. Felsefi varsayımlar, teorik dayanaklar, metodolojik yaklaşımlar ve metotlar şeklinde sıralanan bu bileşenlerden felsefi varsayımlar yahut paradigmalar; bilgi, değerler, varlık ve gerçeğe yönelik varsayımlarımız (pozitivizm, postpozitivizm, yapılandırmacılık, pragmatizm vb.) üzerinden şekil alır. Teorik dayanaklar, çalışmakta olduğumuz disiplin ve konu alanımızı kapsar ve araştırmada kullanılacak metodu şekillendirir (Crotty 1998:45-78). Metodolojik yaklaşımlar ise seçilen araştırma yöntemini ifade eder (nitel, nicel ve karma yöntem vb.). Ayrıca metodolojik yaklaşımların her biri kendi içinde çeşitli nicel, nitel ve karma yöntem araştırma desenlerini (deneysel desen, fenomenoloji, açıklayıcı sıralı karma yöntem vb.) barındırır. Metodolojik yaklaşımlar araştırmayı sistemli bir biçimde yürütmeyi sağlar. Metotlar ise veri toplama araçları ile analiz tekniklerini kapsar. Açık veya kapalı uçlu soru formları, mülakatlar, odak grup görüşmeleri ve gözlemler veri toplama araçları örneklerindendir (Toraman Türk: 2023).

Bu minvalde bakıldığında dindar kadınların kadın meselelerine yaklaşımında konumlandıkları özgün bir alanı anlama gayreti ve adalet kavramının onlar nezdindeki anlamını kavramaya odaklanan araştırmanın Cresswell'in tasnifi dahilinde yapılandırmacı dünya görüşü üzerine şekillendiğini söylemek mümkündür. Yapılandırmacılık veya sosyal yapılandırmacılık şeklinde terimleşen bu yaklaşım yorumculukla birleşmektedir. Berger ve Luckmann'ın *Gerçekliğin Sosyal İnşası* kitabında ayrıntılı olarak işlenen bu teorik yaklaşım bireylerin içerisinde yaşadıkları ve çalıştıkları dünya hakkında bir anlam arayışı içinde olduklarına işaret etmektedir. Bireyler deneyimlerine ilişkin bireysel anlamlar geliştirirler ve bu anlamlar belirli nesne ve olaylara yöneliktir. Bu anlamların çeşitli ve çoklu olması araştırmacıyı birkaç kategori ya da fikir üzerinden anlamı tespit etmek yerine bakış açılarının karmaşıklığını ortaya çıkarmaya yöneltir. Araştırmanın amacı, çalışılan durumla ilgili mümkün olduğu kadar katılımcıların görüşlerine dayanmalıdır. Katılımcılar bir durumun anlamını genellikle diğer kişilerle etkileşim içerisinde yapılandırabildikleri gibi, sorular geniş ve genel olmaktadır. Sorgulama ne kadar açık uçlu olursa o kadar iyidir. Öznel anlamlar çoğunlukla sosyal ve tarihsel uzlaşıya dayalı ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, araştırmaya katılan kadınların, Türkiye'deki diğer kadınlardan ayrılmasını sağlayan belirgin bir nirengi noktasına sahip oldukları ifade edilebilir. Sosyal bağlam ve tarihsel süreçle ortaklaşarak seküler kadın hakları

[11] Kavramlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Neumann, 2021).

söyleminden uzaklaştıkları yahut uzlaştıkları alanların da araştırma kapsamında ele alındığı söylenebilir. Cresswell'e (sene) göre bu anlamlar basit bir şekilde bireylerin zihnine kazınmış değildir; başka bireylerle kurulan etkileşimle, kişilerin hayatlarını yönlendiren kültürel ve tarihsel normlar yoluyla şekillenirler. Bu yüzden bireyler arasındaki etkileşim süreci de kritik bir anlam taşımaktadır. Ayrıca katılımcıların kültürel, tarihsel yapılarını anlamak için insanların yaşadıkları ve çalıştıkları özel bağlama odaklanmak önemli görülmektedir. Bir diğer dikkat çekici yaklaşım ise; yapılandırmacı araştırmacıların kendi kişisel geçmişlerinin yorumlarını şekillendirdiğini bilerek yorumlarının kişisel, tarihsel ve kültürel deneyimlerinden nasıl beslendiğini kabul ederek araştırma içerisindeki konumlarını belirlerler. Araştırmacılar postpozitivizmde olduğu gibi bir kuramla başlamaktan ziyade anlama ilişkin bir kuram ya da modeli tümevarımsal olarak geliştirirler.

Crotty (1998: 106-145) ise yapılandırmacılık tartışmalarında şu varsayımları işlemiştir:



Şekil 2: Crotty'nin Tartışmalarında Dile Getirdiği Varsayımlar

Ona göre, insan içinde bulunduğu dünyayı yorumlayarak anlamlar oluşturur. Nitel araştırmacılar da bu yoruma imkân vermek ve katılımcıların görüşlerini paylaşmalarını sağlamak için açık uçlu sorular kullanma eğilimindedir. İnsanlar kendi dünyalarını tarihsel ve sosyal bakış açılarına dayalı olarak anlamlandırır. Bu yüzden nitel araştırmacılar bağlamı ziyaret ederek ve kişisel bilgi toplayarak katılımcıların ortamını ya da bağlamını anlamaya çalışırlar. Yapılan yorumlar ise araştırmacının kendi deneyim ve geçmişine göre şekillenir. Temel anlam oluşturma, bir toplum içerisindeki etkileşimden kaynağını aldığı için daima

sosyaldir. Nitel araştırma büyük oranda tümevarımcıdır, araştırmacı sahada topladığı verilerden anlam üretir.

4.2. Araştırma Deseni

Yukarıda sıraladığımız araştırmanın bileşenleri ekseninde teorik düzey sonrasında çalışmanın nitel, nicel veya karma yöntemlerden biri üzerinde gelişeceği belirlendikten sonra bu üç seçenek dahilinde bir araştırma çeşidi üzerine de karar kılar. Araştırma desenleri, araştırmanın içindeki işlemlere özel bir yön tayin eden bir tür stratejidir. Araştırmacıların seçebileceği desenler yıllar geçtikçe özellikle de bilgisayar teknolojileri ile verilerin analizi geliştikçe artmıştır. Nitel araştırma yürütmek için Kemmis ve McTaggart'a göre katılımcı eylem araştırması, Cheek'e (sene) göre söylem analizi gibi yaklaşımlar da kullanılabilir. Bu desenler bireyin yaşantı ve deneyimlerinden, toplum ve kültürle birlikte dil ve iletişimden beslenmektedir. Desenlerin tümünün ortak varsayımı insanların yaşantı ve deneyimlerine ilişkin bir anlama gayreti göstererek tüm bu tecrübenin bağlamla birlikte incelenmesidir (Tutar, 2023).Kadın hakları literatürü içinde adalet kavramı ve kullanımının varlığı bilinmekte ancak henüz tekabül ettiği şey veya eşitlikte başkaca ortaya koyduğu imkanlar yahut kadınların bir alternatif olarak adaleti ele almalarının seyri hakkında derinlemesine bir analiz oluşmamıştır. Literatürde genellikle siyasi ve güncel sosyal konjonktüre indirgenmiş sınırlı yorumlarla ele alınmakta yahut İslami feminizm açısından yeni bir dini veya sosyal hareket gibi değerlendirilmektedir. Bu sebeple katılmcıların bu süreci asıl özneleri olarak kavrama verdikleri anlam, kavram aracılığıyla kurguluyor oldukları söylemi kullanma biçimleri adalet olgusunu araştırma dahilinde merkeze taşınmış ve nitel yöntemde karar kılınmıştır. Araştırmada temel nitel araştırma deseni kullanılmıştır. Ancak araştırmanın kurgulanması ve saha sürecinin takibinde bir zihinsel pratik olarak fenonemenolojik desenin imkanlarından da faydalanılmıştır.

Bölümün başından itibaren verilen bilgiler araştırmanın yönteminin belirlenmesine işaret eden bağlamlara binaen örneklemin belirlenmesini ve saha araştırmasının süreci hakkında daha ayrıntılı bilgi vermek yerinde olacaktır. Dindar kadınları merkeze alan bir çalışmada örneklem grubunu belirlemek en önemli aşamalardan sayılabilir. Nitekim dindarlık göstergelerinin çeşitlenmesi yanında araştırmanın örnekleminin aynı zamanda adalet söylemini içselleştiren ve sivil çalışmalarda yer alan kadınlardan oluşması elzemdi. Bu bakımdan giriş bölümünde de belirtildiği üzere KADEM sivil toplum örgütü, bu özelliklere sahip kadınların içerisinde bulunduğu bir kesişim kümesini ifade etmekteydi. KADEM dahilinde Türkiye'deki tüm dindar kadın görünümlerini yansıtmak iddiası isabetli olmasa da çeşitliliğe imkân sağlayan bir

örneklem kurabilme potansiyeline de sahipti. Merkez ve taşra örgütlenmesiyle bölgesel farklılıklara, demografik yapısının çeşitliliği ile yaş farklılıklarına, meslek gruplarının çeşitliliği ile de eğitim ve meslekî farklılıklara alan açan bir yapıya sahiptir. Bahsi geçen üç olgu konusundaki çeşitliliğe örneklem oluşturulurken özellikle dikkat edilmiştir.

Örneklemi ve saha sürecini tasarlamadan evvel bir ön hazırlık olarak 2020 yılının mart ayında KADEM genel merkez içerisinde; genel merkez çalışanları arasından gönüllülerle bir odak grup çalışması yapılmıştır. Odak grup çalışması ile daha evvel hazırlanan sekiz soru katılımcılara tercihlerine göre aynı anda veya özel olarak sorulmuştur. Ardından yapılan deşifre sürecinde; soruların katılımcılar tarafından nasıl anlaşıldığı, hangi alanların kapalı kaldığı, hangi şartlarda katılımcının daha rahat paylaşım yaptığı gibi hususlar incelenmiştir. İki erkek yedi kadın katılımcıyla yapılan bu odak grup çalışması; örneklemin çeşitliliğini sağlayabilme konusunda da tecrübe sağlamıştır. Odak grup çalışması içerisinde iki erkek katılımcının soruları sağlamaya tabî tutmak açısından önemli olduğu düşünülmüş ve gönüllü erkeklere de yer verilmiştir.

Odak grup tecrübesi ardından Nitel görüşme soruları yeniden düzenlenmiş ve araştırmanın amacı ile ortak bir paydada ele almak amaçlanmıştır. İlk olarak 2023 yılında daha evvel tanışılmış olan iki katılımcıyla görüşme yapılmış; bu iki katılımcının yönlendirdiği diğer iki isme ulaşılmış ve ağırlıklı olarak kartopu örneklem modeliyle katılımcılar belirlenmiştir. İlk beş katılımcının görüşmesinden sonra görüşme deşifreleri yeniden incelenmiş ve özellikle alt sorularla ilgili doğru ifade etme seçenekleri değerlendirilmiştir. KADEM'in genel merkezine bağlı eş zamanlı faaliyet gösteren ve il bazlı artmaya devam eden 55 temsilciğin varlığı odağı diğer illere de çevirmiştir. Kartopu örneklem uygulaması yaparken Türkiye'nin farklı bölgelerinden temsilciler ile görüşme yapmak için girişimlerde bulunulmuştur. Yine benzer sebeplerle genç kadınların KADEM içinde yavaş yavaş genişleyen varlığı dikkat çekici bulunmuş ve demografik farklılıklarda katılımcıya ulaşmak için de çalışma yapılmıştır.

Görüşmelerin yarıya yakını yüz yüze gerçekleşirken diğerleri genellikle katılımcıların yoğun çalışma hayatları dolayısıyla yaşanan mekân ve zaman uyuşmazlığı sebebiyle dijital ortamda gerçekleştirilmiştir. Ancak dijital ortamda görüşülen katılımcıların tamamıyla farklı toplantı ve etkinlikler vesilesiyle yüz yüze tanışıklık sağlanmıştır. Daha evvel ifade edildiği gibi derinlemesine mülakat yöntemiyle gerçekleştirilen görüşmelerde yarı-yapılandırılmış soru formu kullanılmıştır. Görüşmeler sırasında katılımcının üzerinde daha uzun ve ayrıntılı durmak istediği konularda kendisine alan açılmıştır. Görüşmelerden evvel soru formu katılımcılarla

paylaşılmıştır. Katılımcılar genellikle araştırmanın konusunu dikkat çekici ve önemli bularak katılmaya istekli olmuşlardır. Ancak birkaç isimle, sağlık ve yoğunluk gibi engeller dolayısıyla görüşme yapılamamıştır; bu durumda olan kişiler de çalışmaya dair fikirlerini sözlü veya yazılı olarak muhakkak paylaşmışlardır. Toplam 20 kişiyle yapılan görüşmeler dijital ortam veya cihazlarla kayıt altına alınmış; araştırmacı tarafından ayrıca önemli hususlar not edilmiştir.

Elde edilen veriler süreç içinde iki kez incelenmiş hem saha sırasında hem de odak grup çalışması esnasında şekillendirilen temalara dayanarak saha sonunda verilerin defaatle okunması süresince kategori ve kod listesi tamamlanmıştır. Dökümü alınan veriler içerisinde kodların takibi ilk etapta manuel olarak yapılmış ancak devamında MAXQDA programına işlenmiştir. Kod ve kategorilerin doğru eşleştirilmesi ve veri işleme sürecinde ihtiyaç duyulan yeni kod olup olmadığına dikkat edilmiştir. Belirlenen kodların araştırma sorusu ekseninde görüşme formundaki sorularla uyumu ve araştırmanın odağını besleyen biçimde gelişmesine gayret gösterilmiştir.

Saha sürecinde ve verileri değerlendirmede kolaylaştırıcı ve araştırmanın güvenirliğini sağlayan bir etken olarak araştırmanın başından sonuna kadar KADEM'in genel ve özel birçok toplantısına katılabilmiş olmak; adalet fikrinin ve kadınların bu konuya yaklaşımlarının nasıl geliştiğini gözlemleyebilmek için araştırmacıya katkı sağlamıştır. 2016 yılından bu yana KADEM'in akademik faaliyet ve toplantıları ağırlıkta olmakla birlikte araştırmacının takip ettiği faaliyetler; kadınların Saba Mahmoud'a atıfla özne olma potansiyellerini görme olanağı sağlaması bakımından araştırmayı şekillendiren bir deneyim olmuştur.

5. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Çalışmanın içerisinde öncelikle 'Adalet' kavramının dinî literatürdeki karşılığı ile tarihte ve gelenekte kullanımı ele alınacak ve tartışılacaktır. Zira adalet söylemi genellikle dini kaygıların izalesi sebebiyle eşitliğin alternatifi olarak değerlendirilmiştir. Adalet kavramının ilişkili olduğu kavramlarla birlikte denklik ve eşitlik temaları üzerinden sosyolojik bir bakış açısıyla içerik ve fonksiyon tartışması yürütülecektir. Günümüzde dindar kadınların adalet kavramını hangi bağlamda kullandığı ve bunu nasıl temellendirdikleri; bir bakıma kavramın nasıl bir yapı-söküme uğradığının tespiti amacıyla araştırılacaktır.

Kadın hareketleri ve kadın hakları söylemleri ile alakalı yerel manada kısa bir tarihi değerlendirme hedeflenmektedir. Türkiye'de Meşrutiyetten bugüne kadın hareketleri ve kadın hakları söylemleri aktarılacak, bu akış içinde değişimin izi sürülecektir. Bu bölümde adalet ve eşitlik olgusunun Türkiye'deki kadın hareketlerine nasıl tezahür ettiğini inceleme hedefiyle

ilerlenecektir. Akabinde günümüzde farklı bakış açıları ve farklı kadınlık hallerinden doğan ihtiyaçlar neticesinde gelişen feminizm(ler)in izi sürülecek ve adalet kavramıyla ilişki kurmaya yatkın grupların varlığı, talepleri ve hedefleri tartışılacaktır. Adalet söyleminin hegemonya ile mücadelesi ele alınarak, çalışmanın kuramsal derinliği artırılacaktır. Bu doğrultuda, Antonio Gramsci'nin hegemonya kavramı ve postyapısal-postkolonyal eleştiri içerisinden veriler kuramsal temel olarak kullanılacaktır. Gramsci'nin hegemonya anlayışı, baskın toplumsal güçlerin kültürel ve ideolojik araçlarla tahakkümünü sürdürme mekanizmalarını açıklamak için değerlendirilecek; dindar kadınların adalet söylemi ise bu hegemonik yapılarla karşıtlık oluşturan bir direnç alanı olarak incelenecektir. Bu söylemin, mevcut güç yapılarını sorgulayan ve alternatif bir adalet anlayışı sunarak hegemonya ile mücadelenin dinamik bir parçası haline gelen yapısı analiz edilecektir. Kuramsal çerçevede bu kavramların kullanılmasıyla, çalışmanın elde edilen bulgulara daha geniş bir bağlam kazandırılacak ve bu söylemin toplumsal düzeydeki etkileri daha derinlemesine anlaşılacaktır.

Kadın meselelerine yaklaşımda adalet söyleminin ele alınışı ve kurgulanışı öncelikle kavramı kullanıp benimseyenler, akabinde ise Türkiye'de kadın hakları hususunda sahada alternatif bir arayış içinde olan kadınlarla derinlemesine mülakat yoluyla tartışılacaktır. Mülakatların yapılacağı kadınlar giriş bölümünde tarif edildiği üzere dindar eğitimli ve adalet söylemini benimseyerek sivil sahada farklı pozisyon ve görevlerde yer almış veya halihazırda yer alan kadınlardan oluşmaktadır. Bu tarif adalet kavramını söylemsel düzeyde değerlendiren KADEM çatısı altında akis bulmaktadır. Dolayısıyla KADEM hem gözlem ve inceleme için bir zemin teşkil etmiş hem de KADEM mensubu, gönüllüsü kadınlar tarafından örneklem teşkil edilmiştir.

Dünyada ikinci ve üçüncü dalga feminizm hareketleri ile gündeme gelen feminist teorilerin tüm kadınlara eşit yaklaşıp yaklaşmadığı meselesi dikkate değer bir araştırma konusudur. Bu durumla ilintili olarak Türkiye'de kadın haklarını savunan söylemler ve feminist kuramların savunucuları zaviyesinden durumun tespitini yapmak elzem görülmektedir. Nitekim kadın hakları meseleleri akademik çalışmaların ve siyasi söylemlerin ötesinde günlük hayatın bir pratiği olarak kamusal gündemin önemli bir tartışması haline gelmiştir.

Halihazırda Türkiye'de temsil edilmediğini veya bir kadın olarak yaşamak istediği hayat pratiğinin yine başka kadınlar bazen de erkekler tarafından eksik/anormal bulunduğunu dillendiren kadınlar vardır. Yine geldiğimiz noktada kadınların hala yaşadığı yahut yeni yüzleştiği problemler; kadın hakları meselelerinin yeni bir perspektifle değerlendirilmesini

gerektirmektedir. Bu bağlamda alternatif bir yaklaşım olarak "toplumsal cinsiyet adaleti" ve adaletin ele alınmasının işlevsel bir tarafı olduğu aşikardır.

Farklı kadın kimliklerinin anaakımlaşan feminist söylem içindeki eksik temsil durumunu tanıklıklarla tespit etmek mümkün olsa da alternatif söylemleri değerlendirmek daha zorlu bir süreçtir. Postkolonyal ve postyapısal feminizm çalışmalarında alternatif kadınlık durumları ve kadın özne kavramı sıklıkla ele alınsa da yerel bağlamlar için ayrı bir değerlendirme yapılması gereklidir. Türkiye'deki alternatif söylemler arasında "toplumsal cinsiyet adaleti" kavramının tercih edilmesinin en önemli nedeni, bu kavramın uluslararası düzeyde kadın haklarını savunan metin ve söylemlerde yer almasıdır. Bu durum, kavramı kadınlara yönelik evrensel sorunların çözümü için bir imkân olarak öne çıkarmaktadır.

Bununla birlikte, Türkiye özelinde bu söylemin savunucularının yerel bir bakış açısıyla söyleme farklı boyutlar kazandırmış olabileceği ve bu durumun tespitinin zorlukları, araştırmanın sınırlılıkları arasında yer almaktadır. Türkiye'de "toplumsal cinsiyet adaleti" kavramını savunanların büyük ölçüde dindar ya da muhafazakâr yaşam tarzına sahip kadınlar olduğu görülmektedir. Ancak, bu kesimin savunduğu hususların tüm kadınların taleplerine ne derece hitap edebildiği sorusu açıklığa kavuşturulmayı beklemektedir. Bu bağlamda, norm üretenlere yönelik eleştiriler, başka bir açıdan, söylemin savunucularına da yöneltilebilir.

Toplumsal cinsiyet adaleti söylemi dolayımında adalet kavramını kurumsal bazda savunan bir sivil toplum kuruluşu olan KADEM mensuplarının kimliği ve yaşam biçimlerinden ötürü bugünün siyaset düzleminde aktif bir yapı yahut taraf olarak görülmesine sebep olmaktadır. Bu durum "toplumsal cinsiyet adaleti" kavramını ve bu minvalde inşa edilen adalet kurgusunu en azından muhalif zemin eliyle baştan pozisyon sahibi bir hale getirilmesi sonucunu doğurmaktadır. Gelinen noktada söylemi ve savunucularını tüm bu ilişki ağı içerisinde değerlendirmek ve gerçekçi bir konumlandırma yapabilmek araştırmacının karşılaşacağı zorluklardan biridir. Yine adalet kavramının İslam geleneği içindeki gelişimi ve tekabül ettiği değerler bugünün adalet ve cinsiyet adaleti ekseninde oluşan düşünce setiyle ilişkisi bakımından kaynak arz etmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM: TEORİK VE TARİHSEL ÇERÇEVE

1. İslam'da Adalet Kavramı

Adalet kavramının kadın meselelerini ele almak üzere imkân biçiminde tartışılması yeni bir açılım olarak değerlendirilmektedir. İnsanlığın tarihiyle neredeyse eş değer bir ömre sahip özellikle dini buyruklar ve onlardan hareketle inşa edilen toplumsal sistemlerin özünde var olan bu kavramın mana doğrultusu elbette kadınları ilgilendiren hususlara uzanmıştır. Hukuk kavramı olarak münhasıran konumlanan adalet, insanların ortak yaşamsal pratik geliştirdiği her ana bilhassa dahil olmuştur. Dolayısıyla hukuki bir terim olmasının ötesinde ahlâkî, sosyal ve kültürel nosyonlarla birlikte insanın somut ve soyut anlam dünyasında yer sahibi olmuştur. Yine bu yönüyle medeniyetlerin inşa süreçlerinde birçok düşünür tarafından sıkça gündeme getirilen ilahî kisvesini çoğunlukla koruyan nizamın temellerinden biri olarak anlaşılmıştır. Aynı zamanda tarihî gelişmeleri, toplumsal dönüşümler ve düşünce hareketleri ekseninde de yeni anlamlar kazanarak yeni sorulara cevap haline geldiğini göz önünde tutmak gerekir. Bu yönüyle kadınların hak arayışında başkalaşan söylemlerde başvurdukları kavram ve inşa ettikleri anlam dünyası içerisinde adalet kavramının yer alması aslında şaşırtıcı yahut çok yeni[12] bir durum değildir.

Adalet, Müslüman toplumların idarî ve ahlâkî düzenlerini tertip eden düşünce sistemi dahilinde Yaratıcı'nın eylemlerine ve O'nun murat ettiği kâinat düzenine işaret eden bir özü işaret eder. Müslüman toplumların işleyişini sağlayan hukuki/fıkhî sistemlerinin ve idarecinin temel vasfını teşkil eder. Nitekim İslam toplumlarının sosyolojisini dönüştüren batı düşüncesiyle çeşitli karşılaşmalarda adalet kavramı da yeni veçhelerle değerlendirilmiştir. İlahi bir kaynakla şekillenen adalet; insanların toplumsal düzende talep ettikleri düzenlemeler için özgürlük ve eşitlik gibi kavramlarla da anılmaya başlamıştır. Bugün kadınların hak arayışı ve taleplerinde adalet kavramı üzerinden şekillenen bir anlatı işte bu zemin üzerinden zuhur etmiştir. Türkiye'deki bazı dindar kadınlar arasında ne türden bir arayışın zeminini teşkil ettiği anlamak maksadıyla adalet kavramının İslam toplumlarının dağarcığındaki anlamı araştırılacak ve kavramın kapı araladığı düşünce imkanları bakımından incelenecektir.

[12] Meşrutiyet devri ve Geç Osmanlı dönemlerinde gelişen değişim talepleri ve eksende ilerleyen dergicilik faaliyetlerinde "kadın" meselesi sıkça tartışılmıştır. Hem Müslüman hem gayr-i müslim kadın yazarların tartışmalarında adalet özgürlük ve hak arayışı zaviyesinden ele alınan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konu bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alınacağından burada kısaca atıf yapılmıştır.

1.1. Adalet Kavramının Kökeni ve İslam'ın Aslî Kaynaklarındaki Kullanımı

"A-d-l" kökünden türeyen bir isim olarak adalet sözlük anlamı itibariyle "düzeltmek, düz oturmak, eğri bir yoldan doğru yola sapmak, geçmek, eş eşit muadil olmak, dengelemek, tartmak, dengede olmak" şeklinde ifade edilir. Arapçada bir masdar kelime olarak adalet, "davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak, eşit kılmak" anlamına gelir. Yine aynı kökten bir masdar isim olan *adl* kelimesi ise "eşitlik, eşit olarak paylaşmak, denklik, orta yol, bir şeyin karşılığı" anlamlarına gelmekte ve sıfat olarak kullanıldığında Allah'ın isimlerinden de biri olan âdil" anlamına gelmektedir. Terim olarak adalet "bireysel ve sosyal yapıda dirlik ve düzenliği, hakkaniyet ve eşitlik esaslarına uygun şekilde davranmayı sağlayan bir erdem veya hukuk ilkesi biçiminde tanımlanabilir (Çağrıcı, 1988). Dini terminoloji de ahlâk kanununa itaatle gerçekleşen ruhî denge ve "ahlâkî kemâl"e de karşılık gelmektedir (Çağrıcı, 1988). Kur'an-ı Kerim ve sünnette adalet kavramı "denge, düzen, denklik, eşitlik, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, takvaya yönelme, dürüstlük, tarafsızlık" gibi anlamlarda kullanılmıştır. Hem Yaratıcı'nın bir adı ve vasfı olarak kullarına yönelik mutlak anlamdaki hakkı teslim etme yönü hem de kulların yaşamlarında ilahi bir düstur olarak uyguladıkları kurallar silsilesinin adalete dayanarak tanzim edilmiş olması, kavramı İslam düşüncesinde merkezi bir yere taşımıştır.

İnfitâr Sûresi 6 ve 7. ayetlerde; "Ey insan! Yüce Rabbin hakkında seni yanıltıp aldatan ne oldu? O Rabb'in ki seni yarattı, seni insan olarak şekillendirdi ve seni dengeledi." (Kur'an Yolu, 2023, 12 Eylül) ifadesinde *feʿadleke* kelimesiyle adalet yaratılıştaki nizam, ölçü ve denge karşılığında kullanılmıştır. Enʿâm Sûresi 1. ayette ise "Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve ışığı var eden Allah'a mahsustur. Ama yine de kâfir olanlar (putları) rablerine eş/denk tutuyorlar." (Kur'an Yolu, 2023, 13 Eylül) buyrulmaktadır. *A-d-l* kökünden türemiş *yâʿdilûne* fiili eşitlemek, denk tutmak anlamında kullanılmıştır. Mâide Sûresi'nin 8. ayetinde ise "Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutun, adaletle şahitlik eden kimseler olun; bu takvâya daha uygundur. Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır." (Kur'an Yolu, 2023, 14 Eylül). Hem muzarî hem emir kipiyle karşımıza çıkan *a-d-l* fiili hukuki bir işlem olan şahitlikle de ilintilidir (Aslan, 2016). Yine Kur'an-ı Kerim'de adalet kavramının manasını inşada rol oynayan onunla ilişkili olarak "kıst", "sıdk", "vasat" ve "mîzan" kavramları öne çıkmaktadır.

Mâide Sûresi 42, Hucurât Sûresi 9 ve Mümtehine Sûresi 8. ayetlerde "adaletli, adil, hak sahibine hakkını adilâne veren kimseler" manasında *muksitûn* kelimesiyle yer almıştır. Cinn

Sûresi 14 ve 15. ayetlerde ise aynı kökten türeyen *kâsitûn* kelimesi "yoldan sapmışlar, zalimler, haksızlık edenler" anlamında kullanılmıştır. Buna göre *kıst* kendisinden türetilen kelimeler itibariyle hem adaletin manasıyla örtüşen hak sahibine hakkını adilce teslim eden manasında hem adaletin zıddına zulmeden, hakikatin gereğini yapmayıp hakkı teslim etmeyen manalarını içermektedir (Kara, 2013). Bu bağlam açısından adaletli olmak; hak sahibine hakkını eksiksiz teslim etme, taraflar arasında adilâne pay edebilme edimini kazanmayı gerektirmektedir (Çağrıcı, 1988).

Sıdk fiili ise sözlükte "doğru, dürüst ve güvenilir olmak, sözünün gereğini yapmak, gerçeği söylemek" anlamalarına gelir. Yine bu kökten türeyen "çokça doğru söyleyen, hiç yalan konuşmayan, tüm söz ve fiillerinde doğru olan kişi" anlamına gelen *sıddîk,* Hz. İbrahim, Hz İdris, Hz. Yusuf ve Hz. Meryem'i vasıflandırmak için kullanılmıştır. Peygamberlerin tasvir edildiği bir kelimeyle vasıflandırılan Hz. Meryem, kadınların adil ve hakikat eksenli yaşamak ve takva veçhiyle öne çıkmak noktasında erkeklerle aynı potansiyele ve dolayısıyla aynı sorumluluğa sahip olduğunun kanıtı sayılabilir.

Vasat kelimesi ise Kur'an-ı Kerim'de "ortasına dalmak", "orta", "dengeli, makul, adaletli", "en akîl adil ve dengeli" anlamlarında kullanılmıştır. Nitekim İslam ümmetinin vasıflarından biri olduğu Bakara Sûresi'nde şöyle ifade edilmiştir: "Böylece sizi, insanlığa örnek olmanız için orta (vasat) bir ümmet kıldık. Peygamber de sizin için bir örnektir." Burada ve benzer ayetlerde kelime orta dengeli, tutarlı anlam karşılıklarına gelmiştir. Bu sebeple müfessirler "bunu genellikle adalet kavramıyla ilişkili manalandırmışlardır. "Vasat ümmeti ayakta tutan temel ilke adalet prensibidir." formülasyonu böylelikle oluşmuştur.

Mizan ise aritmetik bir eşitlik yahut orantı ve ölçüyü ifade etmektedir. Bunun yanında kainattaki ölçü ve nizamı anlatan bazı ayetlerde de geçtiği görülmektedir. Boy, ağırlık, miktar ve ölçü yönüyle karşılaştırma ve denkleştirme işlemlerini anlatmak için de kullanılır. Enʿâm Sûresi 152. ayetteki ifadeler buna örnek verilebilir: "Rüştüne erişinceye kadar yetimin malına, onun iyiliğine olmadıkça el sürmeyin. Ölçü ve tartıyı adaletle yapın. Biz herkese ancak gücünün yettiği kadarını yükleriz. Söz söylediğiniz zaman, yakınlarınız hakkında bile olsa, adaletli olun. Allah'a verdiğiniz sözü eksiksiz yerine getirin..." (Kur'an Yolu, 2023, 15 Eylül). Bazı ayetlerde ise tartının soyut-somut değerleri içeren biçimde kulun amellerini anlatan bir kavrama dönüşür. Kâriʿa Sûresi 6. ve 7. ayetlerde "Kimin tartılan (ameli) ağır gelirse işte o mutlu bir hayat içinde olur." şeklinde tartılan şey(ler) olarak karşımıza çıkmaktadır. Araf Sûresi 8. ayette ise ölçü

manasında; “O gün ölçü-tartı haktır. Artık kimin tartıları ağır gelirse işte onlar kurtuluşa erenlerdir.”.

Görüldüğü üzere adalet kelimesi henüz bir kavram halini almadan evvel bir kelime olarak manasını İslam’ın temel kaynağı ve ilahi kelamı olan Kur’an-ı Kerim’den almaktadır. Hem “adl” kelimesi hem de ileride kavramın karşılığını oluşturmaya başlayacak olan “kıst”, “sıdk”, “vasat” ve “mîzan” kelimeleriyle, vahyî perspektif üzerinden anlam doğrultusunu çizmektedir. Kur’an-ı Kerim’in inzali ile eş zamanlı olarak gelişen Hz. Peygamber’in Kur’anî hüküm ve düsturları hayata geçirişi Asr-ı Saadet toplumuna olduğu kadar sonraki nesiller için zihnî ve amelî pratikler bütününün zeminini oluşturduğundan adaletin sünnet zaviyesinde nasıl anlamlandırıldığına göz atmak önemlidir.

Hz. Muhammed’in (s.a.v) İslam toplumuna bir rol model olarak oluşturduğu normları sünnet ve hadisler üzerinden incelemek mümkündür. Sünnetin dinî ve hükmî bağlayıcılığı ise bizzat Kur’an-ı Kerim tarafından atanmıştır. Hz. Peygamber’in hem Kur’an hükümlerinin açıklayıcısı hem de yeni inşa edilen İslam toplumundaki sosyal kurum, yapı ve değerlerin inşacısı mesabesindeki söz, fiil ve takrirleri yeni bir adalet anlayışının da temelini teşkil etmektedir. Adalet ölçüsünü belirlerken adil davranışla zıddı olan zalimâne davranışlara örnekler vermiş, hak ve sorumlulukları da benzer bir eksende açıklamıştır.

Sünnet ve hadisler bağlamında adalet kavramının tekabül ettiği çeşitli manalar Kur’an-Kerim’de adaletin kullanımıyla örtüşmekle beraber uygulama, örnekler ve pratik düzeyde farklılık arz etmektedir. Buna göre hadis metinlerinde adaletin manalarını genel olarak şu temalar üzerinden sıralayabiliriz: hakka riayet ve hukuka uygun olmak, dosdoğru ve düzgün olmak, eşit davranmak ve hak sahiplerine haklarını teslim etmek, denk olmak, vasat olmak, düzeltmek, adaletle hükmetmek (Modaqiq 2017: 203). Ayrıca Hz. Peygamber’in Mekke döneminde insanî ilişkilerinin temelinde, Medine döneminde ise inşa edilen yeni siyasî ve hukuki sistemin merkezinde, ahlakî bir değer olmak dışında toplumun işleyişi ve yönetiminde adaletin mühim bir yeri vardır. Dolayısıyla İslam toplumunun adaletin somut değerine işaret eden uygulamalarına ilk olarak Hz. Peygamber’in örnekliğinde rastlamış oluruz.

Hz. Peygamber’in Ebû Hureyre’den (r.a.) rivayet edilen “Üç sınıf insan vardır ki Allah katında duası reddolunmaz. Adil devlet başkanın duası, iftar edinceye kadar oruçlunun duası, zulme uğrayan kimsenin duası. Allah zulme uğrayan kimsenin duasını kendi katına yükseltir, semanın kapıları ona açılır ve Allah Teâlâ, ‘İzzetime yemin ederim ki sana yardım edeceğim.’ buyurur (İbn Mâce 1985).” manasına gelen hadisinde adalet toplumun hukuka uygun biçimde

yönetilmesi şeklinde tarif edilirken, hakkını alamayan hak sahibi ise adaletten mahrum kalmış ve Allah'ın yardımına mazhar olacak mazlum kimse olarak tarif edilmiştir. Bu yönüyle kadınlara dair hak kayıpları, dolaylı veya direkt şiddet fiilleri bu gibi kaynakların teşkil ettiği zemin üzerinden zulüm mesabesinde değerlendirilmektedir. Elbette yalnızca bu hadisle sınırlı olmaksızın; birçok ayet ve hadisle anlam şemasını oluşturmuş zulüm olgusunun kadın meselelerini ele almada kullanımı işlevsellik teşkil etse de erkeği zalim, kadını mazlum şeklinde ikili karşıtlığa oturtmak başlıca riskleri de bünyesinde barındırmaktadır. Öte yandan gündelik hayatta kadına yönelik fiziksel ve psikolojik şiddet, türlü mobbing ve cinayetlere varan eylemlerin dini literatürden hareketle zulüm ile eşleşmesi ve ameli bir karşılığının olacağının öngörülmesi de kaçınılmazdır. İşte bu kavramsal geçiş ve yapı-söküm faaliyetleri bugün bir açıdan da İslamî feminizm(ler) ve kadın hareketleri içindeki tartışmalarla kesişmekte, bu arayışların başka bir açıdan dini yorumlama çabası doğurması ihtimali de gündeme gelmektedir.

Adalet kavramı İslam toplumlarının tarihi boyunca gündemde kalmış; dünya ve ahiretin düzen ve işleyişinin temeli olduğu gibi Yaratıcı'nın fiillerindeki muharrik şeklinde anlaşılmıştır. İnsanın, rabbinin buyruklarına uyması onun kendisine karşı adil olması şeklinde anlaşıldığı gibi birlikte yaşadığı topluluğa ve eğer varsa riyasetindekilere karşı adil olması gerekmektedir. Bu yönüyle adalet uzun bir tarih boyunca İslam düşüncesi içinde; ahlâk ve siyaset felsefesi içerisinde canlı kalmış ve gelişmiştir. Bu alanda engin bir literatüre sahip kavram, çalışmanın odağı dışında yer aldığından bahsi geçen alanlarda değerlendirilmeyecektir. Siyaset, ahlak ve tasavvuf yanında İslam hukukunun adalet kavramıyla ilişkili olduğu yadsınamaz. Bu ilişki klasik dönemde adaletin kanunî yönünden ziyade, usul yönüyle gelişmiştir. Ayrıca çalışmanın odağında bulunan kadına dair meselelerin adalet kavramıyla ilişkisinin özellikle toplumsal planda nasıl işlerlik kazandığını İslam hukuku nazarından takip edebilmek mümkündür. Bu sebeple kadın, cinsiyet ve aile bağlamında İslam'da adalet kavramı ağırlıklı olarak İslam hukuku çerçevesinden değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

1.2. Kadın Cinsiyet ve Aile Bağlamında Adalet

Yukarıda adalet kavramının sözlük ve kelime manalarıyla aslî iki kaynak olan Kur'an ve Sünnet içerisinde hangi anlamlarda bulunduğuna yer verilmişti. Fakat odağı daraltıp aile, kadın-erkek ve cinsiyet temalı bir içerikte İslamî literatürde adalet kavramının peşine düşmek pusulayı en başta İslam hukukunun araştırma alanına götürmektedir.

İslam hukuku; Kur'an-ı Kerim ve Sünnet olarak belirlenmiş iki aslî kaynak temelinde kendi usûl ve içtihatlarıyla gelişen dinî ibadetlerin yanı sıra dünyevi sahada insana dair her alanda bir hak-sorumluluk sistemi oluşturmuştur. Bu sebeple İslam hukuku insanın her türden fiilini dinî-hukukî bağlam içerisinde sınıflandırır ve hükme bağlar. *Efʿâl-i Mükellefîn* olarak terimleşen bu hükümler (farz, sünnet, mübah, mendub, mekruh, haram) adil ve adil olmayan fiilleri anlatır. Dünya hayatını düzenleyen bir sistem olmasının yanında inananların İslam hukukunun sunduğu füruât ile Rabblerinin rızasını kazanma hedefleri de göz ardı edilmemelidir (Karaman 2019: 20-37). Zira özellikle modernite ve İslam hukukunun karşılaşması sürecinde İslam hukukunun ilahi ve dünyeviyi kapsayan bütüncül adalet anlayışı ile Batı düşüncesinin düalist adalet anlayışı ayrışma ve saflaşmanın temelinde yer alacaktır. İslam düşüncesinde adaletin dönüşümüne odaklanan bir sonraki bölümde bu konu daha ayrıntılı müzakere edilecektir.

Kadının İslam fıkhı uygulamaları içinde adaletle ilişkilenmesi bugün anladığımız haliyle bir cinsiyet kimliği üzerinden gelişmemiştir. Kadın öncelikle yaratıcının bir kulu olarak hem bireysel hem de sosyal yaşantısında adaleti bir ahlâkî ölçü olarak kabul etmelidir. İkinci olarak ailenin bir üyesi olarak aile içindeki rol, görev sorumluluklarını adilâne biçimde gerçekleştirmeli; kendi sahip olduğu hakları da yine adalet ölçüsünde talep etmeli ve toplumsal bir kurum olan ailenin sistemini böylelikle sürdürmesini sağlamalıdır. Burada akıllara gelen soru kadın veya erkek olmanın bir cinsiyet farklılığı olarak İslam Fıkhı içerisinde yer alıp almadığıdır. Elbette kadın ve erkek olma halleri birçok özel hal de dahil olmak üzere İslam Fıkhının ilgisi dahilindedir. Yine kadın ve erkeğin birbirleriyle olan ilişkilerinde adalet sıkça vurgulanan bir düstur olmuştur. Adalet yalnızca ahlâkî bir pratik değil, maddi bir ölçüt olarak da karşımıza çıkmaktadır. Mehir, eşler arasındaki münasebetler, ailenin iaşe ve nafakası, kadının çocuk bakımı ve ev meşguliyetlerinde mutlak sorumlu olarak görülmemesi, ancak yapması halinde bunun bir sadaka mesabesinde değerlendirileceği ölçütü, çok eşlilik halinde erkeğin mutlak bir adaleti sağlamak noktasında uyarılması, erkeğin ailenin idaresi ve sorumluluğu konusundaki kavvamlığı, mal ayrılığı prensibi gibi hususlar cinsiyetin biyolojik olduğu kadar sosyal bir değer ve farklılık olarak görüldüğünü ilişkisel şekilde önümüze getirmektedir.

İslam hukukunda kadın bahsi esasını şüphesiz Kur'an-ı Kerim'deki tasvirinden alır. Nisa Suresi 1. ayette geçen "Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretip yayan rabbinize itaatsizlikten sakının." (Kur'an Yolu, 2023, 10 Kasım) ve Aʿrâf Sûresi 189. ayette geçen "Sizi bir tek candan yaratan, kendisiyle

mutlu olsun diye ondan da eşini yaratan O'dur…" (Kur'an Yolu, 2023, 12 Kasım) ifadeleri uyarınca kadın ve erkeğin aynı özden eşit bir mevcudiyetle yaratıldığı vurgulanmıştır. Varlık planındaki aslî kimlikleri aynı sayılan kadın ve erkek hukukî düzlemler bakımından yer yer hususiyetleriyle öne çıkmış yahut geride kalmıştır. Hucurât Sûresi 13. ayette "Ey insanlar! Sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilendir, her şeyden haberdardır." (Kur'an Yolu, 2023, 14 Kasım) ayetinde kadın ve erkeğin cinsiyet farklılığına vurgu yapılmış ancak Allah'ın emir ve yasaklarına uyma konusundaki sorumluğun denkliğine vurgu yapılarak üstünlük ve değer cinsiyete değil takvaya atfedilmiştir.

İslam öncesi Hicaz toplumunda kadınların erkeklerden ontolojik ve sosyal statü bakımından aşağıda sayıldığı yanlış bir tutum olarak konu edilmiştir. Nahl Sûresi 58-59. ayetlerde: "Onlardan biri, kız evlat ile müjdelendiğinde öfkeden yüzü mosmor kesilir. (Aklınca) verilen müjdenin kötülüğünden dolayı halktan gizlenir. Böyle bir alçaltıcı duruma rağmen onu yanında mı tutsun yoksa toprağa mı gömsün! Görün işte ne kötü yargıda bulunuyorlar!" (Kur'an Yolu, 2023, 18 Kasım) ifadeleri buna örnek verilebilir. Allah Teâlâ kız evladın kerih görülmesini, bir erkeğin sırf bu sebeple utanç duygusuna kapılmasını yanlış bir yargı olarak tasvir etmiştir.

İslam hukuku açısından kadın hem haklara hem de bu haklara bağlı yahut bağlı olmaksızın sorumluluklara sahip bir birey yani hukukun öznesidir. "Biz emaneti göklere, yeryüzüne ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yüklendi." (Kur'an Yolu, 2023, 21 Kasım) ayetiyle kadın-erkek fark etmeksizin insanlar, Allah'ın emrettiğini yapmak, yasakladığından kaçınmak merkezinde gelişen, yeryüzünde Rabbinin halifesi olma vazifesini üstlenmiştir. Akıl, zimmet, hürriyet, mülkiyet ve ismet vasıfları birçok İslam hukukçusu tarafından üzerinde ittifak edilmiş şekilde yine kadın erkek fark etmeksizin insanlara bahşedilmiş haklardır. Zarurât-ı diniyye olarak da ifade edilen yaşam, mülkiyet, namus gibi temel insan hakları da cinsiyetler arası bir ayrım kabul etmez. (Karaman 2019:4-70)

Hukukun işlerliği bakımından önemli bir saha olan ekonomik alanda da kadının meşru yolla ekonomik gelir elde etmesi ve bunun üzerinde bireysel olarak tasarruf hakkının bulunması da onu hukuki bir şahsiyet olarak karşımıza çıkarır. Hukukî ehliyete tam ve eksiksiz biçimde sahip olan kadın, sosyal, siyasi, ticari ve bilimsel etkinliklere/çalışmalara istek/imkân ölçüsünde

katılabilir. Bu bir cevaz ötesinde değer üretmek bağlamında her müminin yapması gereken bir iş olarak karşımıza çıkar.

Kadın ve erkeğin ikili ilişkisi nikahla kayıt altına alındığı gibi tarafların ilişkisi hak sorumluluklar açısından ahlâkî öncüllerle de ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda, Bakara Sûresi 187. ayette "Onlar size örtü, siz de onlara örtüsünüz." (Kur'an Yolu, 2023, 15 Kasım) ibaresiyle Allah Teala kadın ve erkeğin birbirine eş olarak görevlerine dikkat çekmiş; koruyan, güzelleştiren, gözeten, destekleyen yönlerine odaklanmıştır. Tevbe Sûresi 71. ayeti "İman eden erkekler ve iman eden kadınlar birbirlerinin dostudurlar (velisidirler)" (Kur'an Yolu, 2023, 16 Kasım) bağlamda kadın ve erkek rakip yahut hiyerarşi ilişkisinden ziyade işteşlik bildirir şekilde eşlerin birbirini koruması ifade edilmiştir.

Medeni hukuk (*münâkehât*) açısından İslam hukuku füruâtı incelendiğinde kadınların birer özne olarak konumlandığı gözden kaçmamaktadır. Evlenme, mehir, talak gibi konuların yanı sıra aile içinde yeri bulunan miras ve vasiyet konularında da kadınlara kayıtlı haklar tahsis edilmiştir. Özellikle Hanefi hukukunda kadının rızası dışında evlendirilmesi yahut böyle bir evliliğe zorlanması yanlış kabul edilir, hatta duruma göre nikahı geçersiz hale getirebilir. Yine nikahta erkeğin kadına vermekle yükümlü olduğu mâlî karşılığı olan mehir, kadının istediği miktar ve makbuliyeti ölçüsünde belirlenir. Talak konusu tartışmalı alanlardan biri olup, erkeğin elinde bulundurduğu talak hakkı kadını evliliğin mahpusu haline getiren bir uygulama değildir. Zira kadınlar da mahkeme yoluyla yahut eşiyle karşılıklı anlaşma sonucunda boşanma hakkına sahiplerdir. Mahkemeye boşanmayı mümkün kılacak sebep sunulması, esasında talak hakkı için de geçerlidir. Çünkü Hz. Peygamber'in uygulamasında Cahiliye adetlerinden olan ve o dönemin erkekleri için herhangi bir sebep ve sorumluluk gerektirmeden boşanmaya tekabül eden "Zıhâr" adeti kerih görülmüş, akabinde Kur'an-ı Kerim tarafından yasaklanmıştır.[13]

İslam hukukundaki *münâkehât* bahsiyle ilgili nikah, talak, mehir, çok eşlilik vb. konular özellikle modern dönemde bazı tartışmalara vesile olmuştur. Bugünün gerçekliği ve normlarıyla tarihi-toplumsal süreçleri değerlendirmek her zaman bazı eksen kaymalarını da beraberinde getirecektir. İlgili konuların objektif bir nazarla yaşandığı dönemin toplum gerçekleri ile bugünün toplum gerçeklerini birbirinden ayırarak incelemek en öncelikli adım olmalıdır. Bu açıdan işaret edilen tartışmaların bölümün sınırlarını epeyce aşacağı aşikâr

[13] Ayrıntılı bilgi için bkz. (Köksal, 2000).

olduğundan ayrıntılı bilgi verilmemiştir. Fakat farklı metodolojinin araştırmacıyı nasıl farklı bir sonuçlara ulaştırdığını da hatırlatmak üzere kısa iktibaslar tercih edilmiştir.

İslâmî feminizm içerisinden bu konuyu inceleyen akademisyen Ziba Mir-Hosseini, bugün Müslüman topluluklardaki evliliğin "vahyin sesi" ve "toplumun sesi" arasında büyük çelişkilerle ilerlediğini kaydetmektedir. Fıkıh kurallarının ortaçağ toplumlarının yapısı üzerine teşkil edildiğini ifade eden Hosseini, nikahın mutlak bir alışveriş veya egemenlik anlaşması gibi değerlendirildiğini ifade etmiştir. Hosseini evliliği sünnet bağlamında bir ibadet olarak tavsif etmiş dolayısıyla muamelatın bir parçası olan alışveriş sözleşmesi formuyla korunarak sürdürülmesini eleştirmiştir. Ziba Mir-Hosseini, özellikle vahyin sesinin üstünlüğüne karşı çıkılarak toplumu düzenleyen anayasal düzenlemelerin sosyal, kültürel ve ideolojik, ataerkil kurallardan da uzak tutulması gerektiğini söylemektedir (Hosseini 2019: 20-168).

Bu konuda liberal demokrasilerin anayasalarında evlilik sözleşmesinin sistematik önemi ve liberalizmin politik teorileri hakkında, Carol Pateman'ın klasik toplumsal sözleşme üzerine eleştirilerinden etkilendiği söylenebilir. Pateman, *The Sexual Contract* başlıklı çalışmasında toplumsal sözleşme teorilerinin altında yatan cinsiyet eşitsizliğini analiz eder ve kadınların erkeklere tabi kılındığı bir sistemin nasıl meşrulaştırıldığını açıklar. Liberal toplumun kökenini oluşturan Hobbes, Locke ve Rousseau gibi düşünürlerin fikirleriyle tesis edilen toplumsal sözleşme teorileri; bireyin rasyonel bir sözleşme ile özgürlüklerini belli şartlarda devretmesi ancak buna karşılık bazı hak ve konumları kazanmasına işaret eder. Pateman burada liberal sistemi eleştirerek bireyin aslında erkek kabul edildiğini, kadınların özel alana mahkûm edilip kamusal alanın yine erkekler tarafından idare edildiğini söyler. Evlilik anlaşmasını da kadının cinselliğini erkeğe teslim eden fakat kendisine ancak sınırlı bir özel alanda haklar sağlayan kısıtlayıcı biz sözleşme olarak değerlendirir (Pateman1988). İslam toplumlarındaki evlilik ve nikah hukukunu İran ve Fas örnekliğinde inceleyen Hosseini ise Pateman'ın görüşlerini bu yönüyle değerlendirerek evlilik sözleşmesi vasıtasıyla kadınların "cinsel kontrat" anlamında özel bir teslim anlaşması imzalamadıklarını, aksine, siyasi ve toplumsal uzlaşmaya eşit bir şekilde katılım sözleşmesi imzaladıklarını belirtir (Gerhard 2014: 50-78).

Albayrak ise kadın ve aile bağlamında İslam'ın ve aile hukukunun yaklaşımını adalet, emanet ve ihsan kavramları ışığında ele almak gerektiğini savunur. Adalet kavramının muğlaklığı ve kişilerin kendilerine içkin bir sağduyuya bırakılması mecburiyeti; eşlerin birbirine emanet olması ekseninde gelişen bir ihsan (iyilik etme) fiili dahilinde anlam kazanmaktadır. O'na göre bugün birçok Müslümanın kendi yaşam şartlarıyla uyarlamaya

gayret ettiği fıkhi ifade, hüküm ya da uygulamaların İslam'ın temel prensipleri ve İslamî geleneğin kurucu ahlak ilkeleri ışığında yeni bir okumaya tâbi tutulması gerekmektedir. Albayrak bu okumanın İslam'dan taviz vermeden günün sorunlarına cevap oluşturmak gayretiyle; hak, adalet, emanet, rahmet, meveddet ve ihsan gibi değerler ekseninde yapılması gerektiğini vurgulamaktadır (Albayrak 2019b: 30-125).

İslam toplumlarının tarihi boyunca yekpare bir kadın hakları yaklaşımının olmadığını, bunun özellikle toplumların sosyo-kültürel ve tarihi şartlarına göre değişebildiğini, bunun erken dönemde bile böyle tecrübe edildiğini Hz. Ömer'in şu sözleriyle anlamak mümkündür: "Biz Cahiliye Dönemi'nde kadına zerre kadar değer vermezdik. İslam gelip de Allah'ın onlardan bahsettiğini görünce üzerimizde birtakım hakları olduğunu anladık." (Buhârî, Libâs, 31). Buna göre erkeklerin kendileriyle denk olmanın çok uzağında gördüğü kadınlara birkaç yıl içerisinde böylesi hakları tanıyabilmesi büyük bir değişimdir ve ancak ilahî bir müdahaleyle böylesi bir mesafe alınabilir. Öte yandan Kur'an'ın ilk muhataplarının hem yetiştikleri/inşa ettikleri aile ortamının hem de zihin yapılarının temelinde kadının konumunun böyle büyük bir hızda değişemeyeceği de aşikârdır. Yani amelî pratikte kadınlara hakları teslim edilse dahi teorik düzeydeki hiyerarşi düzeltilememiş olabilir. Bu kültürel kodların bir kısmı da ilk dönem alimleri ve İslam hukukçuları tarafından aslî kaynakların kadın lehine yahut aleyhine değerlendiriliş biçimine tesir etmiş olabileceği ihtimali gözden kaçırılmamalıdır. Hatta bizzat bu sözleri söyleyen Hz. Ömer'in oğlu Abdullah b. Ömer tarafından aktarılanlar bu duruma işaret etmektedir: "Biz Resûlullah zamanında hakkımızda vahiy iner de azarlanırız korkusuyla kadınlarımıza karşı kötü söz söylemez, istediğimiz gibi davranamazdık. Ne zaman ki Resûlullah vefat etti, işte o vakit onlara ağır konuşmaya ve rahatça dilediğimizi yapmaya başladık." (Buhârî, Nikâh, 81). Burada bahsedildiği gibi Hz. Peygamber'in Asr-ı Saadetinde toplumsal ve bireysel düzeyde değişen kadının konumu ve kendisine adalet üzere muamele edilmesi düsturu her dönemde aynı biçimde muhafaza edilememiştir. Bu bağlamda Yapıcı, İslam'ın başlangıçta ataerkillik ile sıkı bir çekişme içine girdiğini söyler (Yapıcı 2012). Ancak zamanla toplumdaki bu ataerkil yapı ile uyum sağlamaya başladığını; geleneğin dinî alanda kendine daha fazla alan bulduğu bu süreçte kadın algısının yeniden (menfi yönde) değiştiğini savunur. Dolayısıyla İslam tarihinin büyük bölümü boyunca erkeğin evlilik ve aile kurumunda sözü geçen bir konumda olduğu, ailenin reisi kabul edildiği hakikatine dikkat çekmektedir. Ailenin tasviri ve inşasında eşitlik yerine denklik, tamamlayıcılık ve kapsayıcılık unsurları öne çıkmaktadır. İslam'ın geldiği dönemde kadın haklarına yönelik olumlu sayılabilecek gelişmeler yaşansa da müteakip dönemlerde ataerkil yapının tekrar baskın hale gelmesi, Kur'an'daki bazı

ayetlerin zahiren okunarak sünnetullaha kıyas etmeden kabulü ve peygambere atfen yapılan bazı rivayetler üzerinden yapılan dönemlerin ruhunu esas alan çıkarımlar; kadının konumunu farklılaştırmıştır. Elbette dolaylı olarak da evlilik ve aile yaşantısını da etkilemiştir. Adalet olgusu da bu ikircikli uygulamalar sebebiyle yara almıştır (Yapıcı, 2012).

İslam hukuku içerisinde aile hukuku ve kadın haklarının modern dünyadaki tertibi bakımından Geç Osmanlı dönemindeki önemli yenileşme girişimlerinden arasında yer alan kanunlaşma çalışmalarına göz atmak gerekmektedir. *Mecelle* ve ardından gelen *Hukûk-ı Aile Kararnamesi* bu sebeple kıymet arz eder. *1917 Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*, klasik fıkıh anlayışından ayrılarak İslam hukukunda mezhepler arası çoğulculuğun ve esnekliğin önemini vurgulamış, bu yönüyle kadın hakları bağlamında da önemli bir dönüşümü temsil etmiştir. Kararname, yalnızca Hanefî mezhebiyle sınırlı kalmayarak diğer mezheplerin görüşlerini de benimsemiş ve hatta mezheplerin ötesine geçerek toplumsal ihtiyaçları karşılayan pratik düzenlemeler getirmiştir. Örneğin, evlenme yaşına bir alt sınır getirilmesi ve çok eşliliğin sınırlandırılması gibi maddeler, kadının aile içindeki konumunu güçlendiren ve haklarını koruyan önemli yenilikler olarak dikkat çekmiştir. Ayrıca, boşanma ve evlilik süreçlerinde devlet kontrolünün artırılması, kadınların hukuki güvenliğini sağlama yönünde atılmış önemli bir adımdır (Yılmaz, 2021: 15-70).

Bu kararname, kadınların evlilik ve boşanma konularında daha fazla hak sahibi olmalarını sağlayarak, İslam'da kadın hakları meselesine modern bir perspektif kazandırmıştır. Kararname yalnızca bir buçuk yıl yürürlükte kalmıştır. Fakat İslâm dünyasında geniş bir akis bulmuş; uzun yıllar boyunca Mısır vb. ülkelerde uygulanmaya devam etmiştir.[14] Tarihsel bağlamda bu düzenlemeler, kadınların haklarını daha iyi koruyacak bir hukuk anlayışının temelini atmıştır. Kararnâmenin mezhepler arası çoğulcu yaklaşımı, kadın haklarının geliştirilmesinde farklı dini ve toplumsal bağlamlara hitap etme potansiyeli taşımış, böylece İslam dünyasındaki modern kadın hakları tartışmalarına önemli bir ilham kaynağı olmuştur.

1.3. Çağdaş İslam Düşüncesinde Adalet Kavramının Dönüşümü

Adalet kavramının kadın meselelerine yaklaşımında söylem halini alabilme ve cinsiyet adaleti formülasyonuyla dini bir epistemolojiyle bakan cepheyle bağ kurabilmesi bu kavramın İslam düşüncesinde Modern dönemde yaşanan dönüşüm süreçleriyle yakından ilgilidir. 18. Yüzyıl sonrasında İslam Dünyasında gelişmeye başlayan *tecdîd* hareketleri bu akışın en erken

[14] *Hukûk-ı Aile Kararnamesi* ile Mısır'daki kanunlaştırma çalışmalarının mukayesesi için bk. (Yılmaz 2021).

dönemdeki temsilidir. *Tecdîd*, *ıslah* veya *ihya* kavramları bu bağlamda İslam medeniyetinin tehlikeye giren fiziki ve askeri üstünlük ile Batı kaynaklı sömürgecilik faaliyetlerine verdiği ilk cevaplardan sayılabilir. Buna göre maddî boyutlarıyla yaşanan kayıplar karşısında İslam toplumlarının bir refleks olarak bulduğu çözümlerin başında İslam'ın özüne dönmeyi ve o özü yeniden hayata tatbik ederek asrî olana da uygun cevaplar bulunabileceğine dair inanç yer almaktadır. Görgün, *tecdîd*in tespit ettiği eksikliğin dinin kendisinde değil bilakis bireyin ve toplumun din ile arasında zayıflayan ilişkiden araya giren eksik ve yanlı yorumlamalardan kaynaklandığını ifade eder. Dini geleneğin zamanla içeriğini kaybetmesi ve taklitçi bir ruhun hâkimiyet kazanması sonucu *tecdîd* hareketleri; din ile zayıflayan ilişkinin tekrar güçlendirilmesi, dinamizm kazandırılması ve İslamî değerlerin her çağda geçerli kılınmasına yönelik teşebbüsleri içine alır (Görgün 2011 : 234).

Tecdîd ve ihya hareketlerinin karekteristiği olarak Batı'dan Müslüman dünyaya döndürülmüş mercekteki konulara İslam'ın öz kaynakları içerisinden cevaplar arama ve yeniden yorumlama faaliyetleri öne çıkmaktadır (Kaya 2019:27-28). İslam'ın kadın hakları anlayışı ve bunun kadının adalet talebi olarak içkin hale getirilmesi elbette böyle bir yorumlama girişimiyle ilişkilidir ve bugünkü Müslüman dindar kadının zihninin arka planını büyük ölçüde tecdîd süreçlerinde yapılan tartışmalar ve uzantıları şekillendirmiştir. Nitekim Carullah'ın modern dönemde bir ıslah çalışması bağlamında yürüttüğü eserinde Batı'da yükselen kadın hakları aktivizminin Müslüman toplumlarını etkisi mucibince kadının bir şahsiyet olarak toplumdaki rol ve sorumluluklarını İslamî çizgide neşretme gayreti görülmektedir (Carullah 2018). Carullah, *Hatun* başlıklı eserinde aileyi ve aileye dair sorumlulukları şöyle sıralamıştır:

1. Hak ve saygınlık açısından birbirlerine eşit, vazifelerini bilen kadın ve erkek, ailenin başlıca esasıdır.
2. Her birinin malları ve mâlî hakları önceki haliyle bakidir.
3. Nikâh akdinin gerçekleşmesi ile ailenin geçimi tamamen erkeklerin omzuna yüklenmiş olur, evlerin idaresi de hatunların marifetlerine ait olur.
4. Âkil-bâliğ oluncaya kadar bütün çocuklar anne ve babalarının terbiyelerinde ve atalarının velayetlerinde kalırlar.
5. Anne ve babaya itaat etmek, saygı göstermek, çocukların her birine farz olan bir vazifedir.
6. Çocukları terbiye etmek anne ve babaların görevidir.

Burada sıralanan özellikler konunun ilgilisi okuyucuya oldukça tanıdık gelecektir. Zira Meşrutiyet dönemi başlayan ve seksenler sonrası dönemde yeniden dolaşıma giren İslam'da kadın tartışmalarının özünü teşkil eden formülasyonları ve müzakere alanlarını içermektedir. Elbette bununla kısıtlanamayacak ölçüde bu konuda yapılmış çalışma vardır, ancak alanda sıklıkla zikredilen kırılmaya rağmen tartışılan meseleler ve zemin açısından sürekliliği de hatırda tutmak gerekir.

Adalet anlayışı Ortaçağ boyunca kültürel farklılıklarla Batı ve Doğu arasında bazı hususlarda farklılaşsa da ilahi olanla ilişkili olmak bakımından ortak sayılabilir. Ancak Aydınlanma döneminde adalet anlayışının temel unsurlarının derin bir dönüşüme uğradığı görülmektedir. Bu dönemde, adalet ilahi kökenli, sabit ve değişmez bir ilke olarak algılanmaktan uzaklaşmış, toplumsal bir uzlaşı seviyesine indirgenmiştir. Bununla birlikte, insan hayatının kamusal ve özel alanlar olarak keskin bir şekilde ayrılması, adaleti bireysel bir erdem olmaktan çıkararak, daha çok kamusal yaşamın tüzel kişiliklerine ait bir değer haline getirmiştir. Bu değişimler, Aydınlanma düşüncesinin adalet kavramını nasıl dönüştürdüğüne ışık tutmaktadır. Aydınlanmanın değerleri üzerinden şekillenen Modernite ise bireyciliği ileri bir noktaya taşımış adaletin yönünü eşitlikle belirleyerek ilahi olandan ziyade toplumsal anlaşmalarla ilişkilendirmiştir. İşte İslam düşüncesinin 18. yüzyılla birlikte Batı düşüncesiyle karşılaşması sonrasında yaşanan kırılmalardan adalet tasavvurunun da önemli ölçüde etkilendiğini söylemek mümkündür (Köksal 2024 : 435).

Sömürgecilik, aydınlanmanın ardından modernitenin gelişiminde merkezi bir rol oynamıştır. Avrupa'da modernitenin yükselişi, sömürgecilikten elde edilen ekonomik imkanlar ve diğer toplumlar üzerindeki egemenlik ilişkileriyle ilgilidir. Bu süreçte, Avrupa'nın siyasi hegemonyayı koruma arzusu, Müslüman toplumlara yönelik bakış açılarını da negatif yönde değiştirmiştir. Oryantalizm, sömürgeci yayılmayı entelektüel düzeyde meşrulaştırarak Müslüman toplumlar hakkında çarpık bilgiler üreterek modernitenin dışlayıcı temellerini güçlendirmiştir. Oryantalizm içinde tartışmalar genellikle Avrupa medeniyetinin üstünlüğü fikrinde birleşmiş ve medeniyetler arası farklılık dinamiklerini göz ardı etmiştir (Sunar 2020: 4-5). Halbuki İslam'ın tarih tasavvurunda insanlık tarihi bir topluluğa peygamber olarak gönderilen ve onlara temel ahlak ve hukuk ilkelerini öğreten bir kişiyle başlamaktadır. Bu anlayışa göre, insanlık tarihi boyunca, hukuki adaletten veya bireysel hayatın ahlâkî adaletinden tamamen mahrum olunan bir dönem yaşanmamıştır. Bu bağlamda İslam hukukçuları, insan ilişkilerinde yatay görünen bir toplumsal sözleşme yerine, yaratıcı ile insanlar arasında gerçekleştiğine inanılan ve "İlk Ahit" olarak adlandırılan dikey bir sözleşmeyi esas almışlardır.

Bu farklılık elbette adaletin kaynağı ve gelişimindeki ayrışmayla sınırlı kalmamış, modern sonrası İslam toplumlarında kanundan doğan adalet ile ilahî kaynaklı hukukun adalet anlayışlarının özellikle zihniyet, hüküm ve pratik bakımından çarpışmasına sebebiyet vermiştir (Köksal 2024: 437).

Modern Ahlak felsefesi çalışmalarıyla tanınan düşünür Alasdair MacIntyre, aydınlanma süreci ardından gelen modernitenin insan hayatını geleneksel bağlardan koparark bireysel alana yoğunlaştırdığını söyler. Bunu da insan hayatını kesitler haline getirerek yaptığına dikkat çeker. Çalışma hayatı dinlenmeden, özel yaşam kamusal yaşamdan, ortak olan kişisel olandan ayrılmıştır. Dahası, çocukluk ve yaşlılık gibi hayatın dönemleri, yaşamın geri kalanından kopartılarak bağımsız birer alan haline getirilmiştir. Bu parçalanma, adaletin insan hayatının bütününe ait bir erdem olarak algılanmasını engellemiştir. Birey geleneğin desteğinden mahrum bir biçimde bireysel bir tercih olarak hayatının belli kesitlerinde adaletli olmayı tercih etmek noktasında muhayyer bırakılmıştır. Bu da adaletin bireyin ve toplumun ruhuna sirayet edebilme kapasitesinin önünde geçmektedir. MacIntyre, bu parçalanmışlığın giderilmesi gerektiğini savunarak, insan hayatının bütünlüğünü yeniden inşa etme çağrısında bulunur. Aslında MacIntyre'nin tarif ettiği adalet olgusu İslam düşünce geleneği ve İslam hukuku felsefesinde insanların eylemlerinin ahlâki bağlayıcılığı ve eylem ile ahlâkın iki yönlü ilişkide olması durumuyla örtüşmektedir (MacIntyre, 1988, 102-240). Kadına dair meselelerin çözümünde de formel hukuki kaidelerin, sorunu mahkemeler öncesinde bir zihniyet ve perspektif olarak çözebilme imkânı yoktur. Bu bakımdan kadın-erkek ilişkisinde bütünlüklü bir ahlak ve adalet anlayışının birçok sorunun kök nedenini ortadan kaldırma ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır.

Tecdîd, ihya ve ıslah çalışmaları İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden dönemde Oryantalizmle birlikte biçim değiştirmeye başlamıştır. Gibb *Modern Trends in Islam* başlıklı çalışmasında İslam düşüncesine dair kısıtlayıcı bakıştan sıyrılmanın sinyallerine yer vermiştir. Her ne kadar çalışmasında modern dönemden İslam tarihine bakarak başka bir kısıtla görüşlerini tarif etse de klasik oryantalizmden farklı olarak tecdîd hareketlerini de kastederek Modern öncesi dönemin İslam düşüncesi için karanlık bir dönem olmadığını vurgulamıştır (Gibb 1947: 24-27). Ardından gelen Fazlur Rahman ise İslam modernizmi ile tecdîd ve ihya hareketleri arasında daha açık bir soy bağı kurmuş; düşüncenin sürekliliğine vurgu yapmıştır. Fazlurrahman tecdîd hareketlerini İslam dünyasının siyasi, sosyal ve iktisadî problemlerine bir çözüm arayışı şeklinde tarif etmiştir (Fazlurrahman 1984: 36-78). Nitekim kendisi bu anlamda hermenötik yorumlamayı Kur'an'a tatbik ederek nassları, yatay ve dikey yönüyle

değerlendirmeyi teklif etmektedir. Gadamer'in geçmişin objektif biçimde belirlenemeyeceği ve ön yargılardan kurtulmanın imkansızlığına yönelik fikrine itiraz eden Fazlurrahman Kur'an'ın ve ilahî kaynaklı metinlerin objektif manasını bilme imkânı üzerinde durur (Fazlurrahman 2008: 77-89). Kur'an'a tarihsel bir nazarla yaklaşan Fazlurrahman kendisinden sonra gelişecek ve bugün dahil tartışmaların devam ettiği önemli bir literatürün doğmasına vesile olmuştur. Özellikle modern dünyada kadın olmaktan kaynaklanan sorunlarla Müslüman dindar bir kadın olmanın gerekliliklerinin çarpıştığı alanlarda, dinî veya din dışı kaynaklar bir şekilde tarihselcilik gündeminden etkilenmiş; tarihselciliği ve modernist İslam anlayışını olumlu veya olumsuz şekilde yorumlamışlardır. Öyle ki bugün kadın meselelerine çözüm arayan kadınların bir kısmı naslarla ilgili yorumlarında farkında olmadan içselleştirdikleri tarihselci yorumlarla malul olabilmektedir.

Öte yandan Burhanettin Tatar, Fazlurrahman'ın teori ve pratik arasındaki dengeyi kuramamasını eleştirir ve gelenekle sürekliliği zayıflattığını savunur (Tatar 1998: 183). Mehmet S. Aydın ise Fazlurrahman'ın İslam'ı modern sorunlara çözüm üretebilecek şekilde yeniden yorumlama çabasını önemli bulurken, hermenötik yöntemlerin İslam'a uygunluğu konusunda eleştiriler getirmiştir (Aydın 1990: 278). Nitekim metodoloji sorununa dikkat çeken bu isimlere göre İslam geleneği ile sahih bir bağ kuramayan yaklaşımlar, soyut teoriler üretmekle sınırlı kalmaktadır. Müslüman toplumların güncel ihtiyaçlarına cevap verebilmek için geçmişle bugünü birleştiren ve geleneği dönüştürücü bir perspektifle ele alan bir metodoloji geliştirmek zaruridir. Kadınların özellikle kamusal alanda modern anlamda bulduğu yeni varlık alanı ile ortaya çıkan meselelerin sadece gelenek perspektifinden çözülemediği aşikâr olmakla birlikte, burada gelenek içinde geliştirilen metotların işlevselleştirilmesi elzemdir. İslamî düşünce geleneğinin oryantalizmin tesirinde mahkûm edildiği edilgen pozisyonun değiştirilmesi ve post-kolonyal felsefî tartışmaların gündemi olan özneliği kazanarak çözümü teşkil eder hale gelebilmesi ise Müslüman toplumların yaşam pratiği için kaçınılmazdır.

Bu noktada post-kolonyal düşünce ile çağdaş İslam düşüncesi ve modernizmin kesişim alanlarına kısaca değinmek; Müslüman kadınların sorunlarını nereden devraldığı ve çözüm gayretini hangi yönde sürdürdüğünü takip etmek bakımından önem arz etmektedir. Postkolonyalizm tabirinin dolaşıma girmesini sağlayan Edward Said'in işaret ettiği üzere, sömürgeci gücün ilgili toprağı terk ettikten sonra toplumda devam eden edilgenlik ve evlatlık durumuna benzer bir bağlılık ve kabul edilme beklentisiyle sürdürülen taklitçilik postkolonyal tutumun özetidir (Said 1979: 35). Postkolonyal terimi Batılı devletler eliyle sömürgeleştirilmeye bizzat maruz kalan veya sömürgenin kültürel tesirlerinden nasibini alan

bütün toplumları kapsar (Özdemir 2017: 25-70). Bu açıdan bugünün Müslüman toplumlarının tamamı yoğunluğu veya biçimi değişmekle birlikte postkolonyal etkileri üzerinde taşıyan toplumlar sayılabilir. Hâkim olan sömürgeci gücün kurduğu hatta dayattığı hegemonya; postkolonyal mensubiyeti bulunan bireyi ve toplumu az gelişmişlik suçuyla edilgen ve pasifize bir hale indirgemiştir. Dolayısıyla bu mensubiyeti hisseden bireyin veya toplumun yegâne amacı muktedir olanın hegemonyası dahilinde kendini onun yöntemlerini tatbik ederek, yine ona beğendirmeye çalışmak olacaktır.

İşte bu bakımdan İslam düşüncesinin sürekliliğini izhar edip kolonyal etkilerden sıyrılarak özgün metodolojisini ihya etmeyi amaçlayan düşünür ve girişimler yeni bir açılım sağlamışlardır. Eksik olanı tespit etmek, öze dönüp ihya etmek veya zamanın şartlarına uydurmak gayesi yanında muktedir Batı düşüncesinin hegemonyasının izini sürebilen zihinler, aslında İslamî düşünce geleneğinin yanlı ve maksatlı biçimde nakıs gösterildiğini açıklamışlardır. Özellikle İslam fıkıh geleneğinin bu gözle yeniden değerlendirilmesi adalet ve kadın meselelerinin çözümü bağlamında dikkat çekici tespitler içermektedir. İslam düşüncesinin aslî kaynakları temelinde gelişen kanonik yönü yanında fıkhın ictihad ve maslahat imkanlarıyla geliştiği gözden kaçmamalıdır. Nitekim Müslüman toplumların modernleşme tecrübelerinde yaşanan farklılık "batılılaşma" olgusunun maslahat-makâsıd bağlamında farklı değerlendirilmesiyle yakından ilgilidir. Nitekim İslam hukukunu -klasik oryantalist geleneğe karşı bir duruş sergileyerek- tüm yönleriyle anlama gayreti sarf eden Wael Hallaq, ictihad faaliyetlerinin devamlılığı üzerinde durmuş, İslam hukukunun iddia edildiği gibi donuk, toplumsal hayattan kopuk olmadığını savunmuştur. Hatta ilerleyen çalışmalarında fıkhi ürünlerin oluşum ve gelişim sürecindeki malzemeleri, aşamalarıyla inceleyen Hallaq, kendi ulaştığı sonuçların aksine İslam hukukunun güncel hayatla bağlantısı kopuk, gerçekliğe uzak bir şekilde tasvir edilmesinin maksatlı girişimler olduğunu söyler (Aybakan 2004: 172).

Taha Abdurrahman ise postkolonyal değerlendirmeyi birçok açıdan ele aldığı eserlerinde modern aile, kadın erkek ilişikleri üzerine spesifik değerlendirmelerde bulunmuştur. Batı tipi modernleşme ile İslam toplumlarındaki modernleşme olgusu arasında derin farklar olduğunu sıkça vurgulamıştır. Getirdiği köklü eleştirilerle moderniteyi yapıbozuma uğratan Faslı düşünür Taha Abdurrahman, modernitenin postmoderniteye miras bıraktığı ahlaki sorunlara işaret etmiştir. O'na göre, modernitenin postmoderniteye devrettiği en büyük ahlaki sorun, ailedeki değerlerin altüst olmasıdır. Ailedeki değer sorunları arasından ilk olarak öne çıkan kimliksizlik sorunudur. Aileyi oluşturan bireyler, kendilerini aile içerisinde ayrıcalıklı kılan ve onlara kimlik kazandıran rollerini yitirmişlerdir. İkinci sorun ise bireylerin haz odaklı

bir karaktere ve yaşantıya tâbi olmasıdır. Netice olarak hak talepleri ön plana çıkarken sorumluluk bilinci geri plana itilmiştir ve aile içerisinde sahipsizlik hüküm sürer hale gelmiştir. Aile içindeki ilişkilerin temelini teşkil eden adalet ve denge yerini amaçsız bir mücadeleye bırakmıştır (Abdurrahman 2022: 136-160). Böylece, aile yapısındaki değerlerin ters yüz olması, baba ve annenin rollerini ve sorumluluklarını derinden etkileyerek postmodern dönemdeki ahlaki çözülmenin temelini oluşturmuştur.

Hallaq, modernitenin İslam düşüncesiyle karşılaşmasında ortaya çıkan sorunlara dair makâsıda önemli bir referans vermektedir. O'na göre nassın sınırlılığı karşısında bir çözüm yolu olarak makâsıda dayalı teoriler, tam anlamıyla seküler bir çözümden kaçınarak nassın sınırlılığını da aşmak için geliştirilmiş özgün modernleşme formlarıydı (Hallaq 2011: 10-12) Yeni makâsıd teorilerinin ve içtihadın işletilmesi görüşlerinin geleneksel *makâsıdü'ş-şerîʿa*dan ayıran en önemli husus akışkan ve telife yatkın yönde ilerlemesidir. Bu açıdan modern dönemle birlikte gelişen otorite, devlet idaresi, ekonomi, kadın meseleleri ve feminizm gibi konularda esneklik kazandırdığı gibi düşünürün ön kabullerine göre onun durduğu noktayı belirlemesine imkân veren bir araç halini de alır. Bu duruma kadınlara dair meselelerin İslam fıkhı içerisinde tartışılması açısından bakıldığında; dünyaya dair bakış açısının burada da etkin olduğu söylenebilir. Vakıayı, kadınların güncel meselelerini belki de hiç olmamış saymışlardır. Diğer konuların aksine kadınlarla ilgili meselelerde ve aile hukukundaki ta'lile götürülmeye müsait meseleleri dahi taabbüdî olarak değerlendirmişlerdir. Bir diğer grup ise modernitenin gerekleriyle nassı uzlaştırma gayesiyle ta'lili de aşarak makâsıdı yalnızca bir meşrulaştırma vesilesi kılmışlardır. İslam fıkhının modern hukuk karşısında yaşadığı kaynak, metodoloji ve hükmün icrası konularında farklılaşmanın neredeyse tüm yönleriyle aile, kadının bireysel hüküm ve hak arayışları meselelerinde de ortaya çıktığını kabul etmek gerekir. Bu durum oryantalist bakış açısının merceğinde büyüyen "İslam'da kadın" temalı tartışmalarla şekillenmiştir. Müslüman kadının kamusal alana hangi şart ve şekillerde çıkacağı, aile bağından kaynaklanan hak ve sorumluluklar, nikah ve boşanmanın kadınların hak kaybı yaşatmadan modern hukuk sistemleriyle uzlaştırılması, kadınları ilgilendiren hükümlerin ta'lili vb. hususlar fıkhî yeniden ele alınmıştır. Bu konularda ictihadî bir girişime ne ölçüde girildiği bunların hüküm yönüyle değerlendirmesi elinizdeki çalışmanın sınırları dışında kalmakla birlikte zihinlerde yer tutması gereken bir dinî yorumlama çabası olarak düşünülmektedir.

Fıkhî olanla 'yeni' olan arasındaki tartışma yukarıda belirtildiği üzere içtihadın imkanları ölçüsünde yer yer bir youmlama girişimine dönüşmüştür. Ancak modern Müslüman bireyin içtihadı veya İslam hukukunun işlerliğini hangi yönde sürdüreceği ve kıstasları da ayrı

bir tartışma konusudur. Hallaq'a göre ritüel ile hukuki alan arasındaki ayrım, hukukun ahlaki alandaki gücünün göz ardı edilmesine yol açmıştır. Bu durum ibadetlerin hukuki sonuçlarıyla birlikte hukuki toplumsal alanı düzenleyen muamelât kurallarından sadır olan ahlaki çıktıların kâfi ölçüde takdir edilememesine sebebiyet vermiştir. Hallaq, ibadetlerin Müslüman bireyi inşa etme sürecindeki rolünü hatırlatmıştır. O; hukukun ahlaki bir temelden yoksun olduğu durumlarda, bireyler ve toplumlar için etkisini kaybettiğini açıkça ortaya koyar. Bu nedenle, ritüel ile hukuki olan arasında yapay bir ayrım yapmak, hukukun temel gücünü, yani ahlaki bir inşa aracı olma işlevini zayıflatır. Bu durum, yasanın uygulanabilirliğini ve toplumsal faydasını ciddi şekilde sekteye uğratır (Hallaq 2009: 26-145).

Şeriatın, oryantalist yargının aksine uygulanabilirliği ve modern hukukla karşılaştırmalı bir analizi üzerine yoğunlaşan Hallaq'a mukabil İhsan Fazlıoğlu ahlak ve hukuk ilişkisine felsefe içerisinden ontolojik ve epistemolojik bir bağ ile bakar. Fazlıoğlu'nun soru-cevap diyalektiği, İslam düşüncesinde ictihâd taleplerinin neden arzu edilen sonuçlara ulaşamadığını ve modern dönemde neden daha dar, indirgemeci veya çatışmacı yaklaşımları beslediğini sorgular. Bu durumu, tarihî ictihâd külliyatına katı bir şekilde bağlı kalma ya da modern koşulları eleştirel bir bakıştan yoksun şekilde benimseme biçiminde gelişmiş iki ayrı uca karşılık gelen yaklaşımlarla izah eder. Ona göre, bu durum ictihâd iddiasının açık ve rasyonel bir arayış olmaktan çıkıp, neden kapalı ve çatışmacı bir alan haline geldiğini anlamak için tarihî ve felsefi bir bağlam sunar. Fazlıoğlu ayrıca, tarih ve tarih bilgisi arasındaki ilişkiye dair derin bir değerlendirme yapar. Tarihin "orada öylece duran" sabit bir gerçeklik olmadığını, aksine insanın bugünkü dünyayı ve kendini tasarlama biçimiyle şekillendiğini vurgular. İnsan, geçmişteki olayları anlamaya çalışırken, kendi durduğu yerin ve bugünkü çıkarlarının etkisi altındadır (Fazlıoğlu 2013: 27-30). Bu bağlamda tarih, insanın duruşundan bağımsız bir gerçeklik değil bizzat onun yansımasıdır. Dolayısıyla tarihe atfedilen her anlam, insanın bugünkü ilgileri ve perspektifleriyle şekillenir; ironik biçimde tarih yeniden yazılmaya-yorumlanmaya açıktır.

Necdet Subaşı ise kadın meselelerine feminist teori içerisinden yaklaşan İslamî unsurları yöntem bağlamında eleştirmekte ve modernist yorumlama faaliyetlerine dikkat çekmektedir. Bu minvalde Subaşı'ya göre (2024: 160-165), İslami feministleri eleştirdikleri ataerkil yapıları sorgularken, büyük ölçüde Batı düşünce geleneğinden türetilmiş kavramsal araçlara başvurmaktadır. Kur'an ve Sünnet'i yeni bir okumaya tabi tutarken feminist teorinin kavramsal çerçevesini benimsemeleri, hareketin özgünlüğü ve sahiciliği hakkında çeşitli soru işaretleri doğurmaktadır. Özellikle toplumsal cinsiyet, ataerkillik ve kadının özgürleşmesi gibi

modern kavramların İslami literatüre dahil edilmesi, hareketin İslami özgünlüğü yansıtmaktan çok, modernist bir uyarlama çabası olduğu yönünde eleştirilere yol açmaktadır.

Neticede kadınların İslam tarihi ve geleneği içerisinde adalet kavramı etrafında ne türden bir hak silsilesi teşkil ettiklerini doğru anlamak için tarihî yüklerden ve geleceğe yönelik kaygılardan azade bir yaklaşım sergilemek önceliklidir. Akabinde ortaya çıkan sonuçların değerlendirilmesi sonucunda dindar kadınların bugünkü meselelerini adalet zaviyesinden çözmek için yeterli veri elde edilemeyebilir. Bu İslam'ın eksikliği veya kadınlara yönelik haksızlığı şeklinde değil, tersine paradigmanın değişimi yönüyle okunmalıdır. Ayrıca İslamî düşüncede kırılmalara rağmen sürekliliği takip etme ve metot üretme gayreti bakımından bu girişim gereklidir. İhtiyaç duyulan çözüm ise yine İslamî düşünce ve gelenek içerisinden kaynağını bulan ancak dönüşümü mümkün bir metot üzere şekillenmeye, hatta bugünün insanları eliyle inşa edilmeye devam etmektedir.

2. Modern Dünyada Feminizm ve Müslüman Kadın: Karşılaşma

Feminizm, temelini Avrupa'da 18. Yüzyıldaki hümanizm eksenli felsefi tartışmalar ile Aydınlanma düşüncesinin bireye yaptığı vurguya dayandırmaktadır. Toplumdaki kadın ve erkek konumları, sahip oldukları haklar ekseninde tartışılırken 19. Yüzyıl'da ekonomi ve üretim mekanizmalarının dönüşmeye başlamasıyla feminizm de sosyo-ekonomik değişimde kadının sınıfı meselesini üstlenmiş bir ideolojik arka plan edinmiştir. Başlangıcı 19. Yüzyıl çağdaş felsefesinin bir alt disiplini olmaya (Karataş 2017) bağlansa da Feminizm; kadınların haklarının tarih boyunca hakkaniyetli biçimde teslim edilmediğini, toplum içindeki varlıklarının sınırlandırıldığını ve bu eksende büyüyen ataerki rejiminin tüm zamanı kuşatarak kadınların ikincil pozisyona mahkûm edildiğini savunan ve mücadelesini, tarihi anlatıyı kurgulamaktan bugünün inşasına kadar taşıyan bir düşünce ve veri setini oluşturmaktadır. Feminizm, popüler söylem içinde kadın haklarını ve kadına yönelik eşitsizlikleri ele alarak hak talebinde bulunan bir sosyal hareket veya aktivizm gibi algılansa da farklı dönemlerde ve bölgelerde farklı ihtiyaçlara binaen çeşitlenmiş; bünyesinde birbirini desteklediği gibi yer yer birbirini eleştiren yahut nakzeden kuramlar oluşturmuştur. Feminist kuramlar sosyoloji yanında siyaset, eğitim, ekonomi, tarih vb. alanlarda yeni açılımlar ortaya koymuş ve bu alanlarda birer tartışma alanı haline gelmiştir.

Görece cılız bu birkaç sese karşılık 1900'lerin başlarına tekabül eden dönemde feminizm hala sistematik bir kuram yapısına kavuşmamıştı. Ancak kadın hakları siyasi katılım ve oy kullanma talebi üzerine gelişen bir eşitlik söylemi üzerinden daha organize ve

kalabalıklaşmış gruplar eliyle savunulmaktaydı (Berktay 2015: 41). Bu ilk dönemde kadınların talepleri kamusal alanda erkeklerle eşit olmak fikrine dayanıyordu. Özellikle Avrupa tarihi boyunca yaşadıkları haksızlıkları gündeme getirerek erkeklerden ayrı ve ikinci sınıf bir muamele gördüklerini dillendirip yaşananlara itiraz ediyorlardı. Vatandaş olma, seçimlere katılabilme, mülk idaresi gibi konular hukuki temel talepler olarak ifade ediliyordu.

1960'ların ortalarında gelişen *ikinci dalga feminizm* sürecinde ise aile içi iş bölümü, doğum kontrolü, cinsel özgürlük, kadın ev içi emeği ve çalışma hayatında eşitsizlikler gündeme gelmiş dolayısıyla kadın hakları arayışı odağını siyasi temsilden toplumsal ve özel hayattaki eşitsizliklere çevirmiştir. Bu kadınlar yasalar önündeki eşitliğin, kadınların günlük hayat pratikleriyle alakalı birçok problemini çözmediğini yaşayarak tecrübe etmişlerdi. Nitekim bu zaviyeden bakıldığında 1970 ve sonrasında toplumsal cinsiyet kavramının şekillenmesi şaşırtıcı olmamıştır. Kadınlık ve erkeklik durumlarının biyolojik karşılığının yanında toplumsal roller ve beklentiler üzerinden gerçekleştiği savı bahsi geçen alanlardaki eşitsizlikler üzerinden tartışmaya açılmıştır. Bu dönem feminist kuramlar açısından daha sistematize hale gelme süreci olarak da tanımlanabilir (Uçan 2004). Ancak buna mukabil feminizm(ler) arasında popülist söylemler ve bazı uç yaklaşımlar da sergilenmiştir. Günümüzde feminizm ile "erkek düşmanlığı"nın algılanması, bu dönemde neşet eden radikal fikirlerle ilişkilendirilebilir (Kepekçi 2012: 11).

Üçüncü Dalga Feminizm ise bazı kaynaklar tarafından müstakil kabul edilen, ancak bazı kuramcıların ikinci dalga feminizmin ardılı saydığı, içinde bulunduğumuz zaman dilimini de içeren bir sürece denk düşer. Bu dönemde feminizm kuramlarının eleştirdikleri tuzağa düşerek tek tipleştirici bir anlayışa büründüğünü dillendiren yeni görüşlerle karşılaşılmıştır. Özellikle günlük hayat ve siyasi temsil nispetinde feminizmin ancak orta sınıf beyaz kadınların problemlerine çözüm üreten vasfı eleştirilmiştir (Hooks 1982: 130-158).

Amerika'da azınlık gruplara mensup feministler arasında seslendirilen bu fikirler, etnik ve dinî kökenli farklılıkların bizzat kadınlar arasında duvarlar oluşturarak onları kategorize ettiğini vurgulamaktadır (Hooks 1982). Onlara göre yıllardır siyasi gücün yahut toplumsal beklentilerin eşitsiz yaklaşımından yakınan kadınlar bir bakıma kendi aralarında bir kast oluşturdular. Buna göre kendilerini belli haklara kavuşmaya yahut savunulmaya daha layık gören bu kadınlar taleplerini elde edince bundan mahrum olan hemcinslerini görmemeye, onların sorunlarını dert etmemeye başladılar. Örneğin Margeret Prescod, Amerika'daki ikinci dalga feminizm hareketi içinde aktif olduğu dönemde siyahi ve latin kadınlara yönelik

uygulanan kişilerin rızası alınmadan yapılan kürtaj veya kısırlaştırma faaliyetlerine dikkat çektiği halde, konunun gündem edilmemesinden yakınmıştır (Demetrakas 2018). Bazen de kendilerinden farklı olan bu kadınları kurtarılmayı bekleyen pasif bireyler olarak algılayıp onlara ancak kendileri gibi olduklarında kurtulabileceklerini vaat etmişlerdir. 3. dalga aslında feminizmin, talep ettiği toplumsal cinsiyet eşitliğini henüz kadınların eşitliği düzeyinde dahi oluşturamadığını ortaya koyan tecrübe ve fikirlerin yüksek sesle konuşulur hale gelmesi bakımından önemlidir. Eşitlik teması üzerinden gelişen hak taleplerinin kadınların sorumluluklarını arttırdığı ölçüde kazanımlarını arttıramayışı, önceki dönemlerde yaşanan tecrübenin acı bir sonucu olarak değerlendirilmektedir. Çalışan kadınların iş yerlerinde hala farklı türden zorlama ve haksızlara maruz kalması; hamilelik, doğum gibi tamamen kadınlara özgü süreçlerde kadınların yeterince desteklenmemesi; ev ve iş yükü altında boğulan kadınlar, tek ebeveynlik[15] gibi hayatın yeni tecrübeleri kadınları kendi problemlerini yeniden başka bir gözle ele almaya yöneltmiştir. Toplumsal cinsiyet adaleti söyleminin gündeme gelmesi de bu döneme rast gelmektedir.

Feminizm günlük kullanımda kadın haklarını ve kadınlara yönelik eşitliksizleri ele alan ve hak talebinde bulunan bir sosyal hareket yahut akım olarak algılanmaktadır. Ancak feminizm farklı dönemlerde ve bölgelerde farklı ihtiyaçlara binaen çeşitlenmiş ve bünyesinde birbirini desteklediği gibi yer yer birbirini eleştiren yahut nakzeden kuramlar oluşturmuştur. Feminist kuramlar sosyoloji yanında siyaset, eğitim, ekonomi, tarih vb. alanlarda yeni açılımlar ortaya koymuş ve özgün tartışma alanları haline gelmişlerdir. Bu sebeple Feminist kuramların tarihsel gelişimindeki üç ana dalganın yanında; günümüze kadar şekillenen farklı ideolojik hallerine kuş bakışı bir göz atmak meseleyi anlamayı ve sınırlarını tespit edebilmeyi kolaylaştıracaktır.

Liberal Feminizm, bireysel fırsat eşitliğini savunan bu kuramla adlandırılması itibariyle liberal düşünceyi, bireyin özgürlüğünü ve serbestiyeti akla getirir. Temel öncülleri aynı olmakla beraber liberal feminizm liberal düşüncenin değerleri yanında kadınların fırsat eşitliği kazanması yolunda mücadele etmektedir. Aslında feminizmin tarihçesine göz atıldığında Aydınlanma ve Fransız devrimi sonrasında hümanizmin etkisiyle kadınların haklarını gündeme getirenler[16] bu anlayışın mensubu sayılabilir. Zira Berktay'a göre liberal feministler kadınların yasa önünde eşit olması ve medeni hakların somut olarak tanımlanması üzerine yoğunlaşmışlardır. Heywood ise liberal feminizmin, kadın ve erkek arasındaki farklılıkların

[15] Postmodern süreçte kadınların yaşadığı yeni tecrübeler ve sorunlar ilerleyen bölümlerde tanıklıklar ile daha ayrıntılı anlatılacaktır.
[16] Bahsi geçen isimler: Olympe de Gouges, Mary Astell ve Mary Wolstonecraft'dir (Berktay, 2015).

kamusal hayatta eşitlenmesi yönünde çaba harcadığını belirtmiştir. Eğitimde, siyasi temsilde ve iş hayatında kadının kendi öz kimliğinden de vazgeçmeden eşit haklar sahibi olması için talepkâr olmuşlardır (Heywood 2011: 210). Liberal feministler erkekleri, kadınları metalaştırmaları ve kendi menfaatleri dahilinde nesneleştirmeleri üzerinden eleştirmişlerdir. Liberalizmin doğal haklar doktrinini kadın hakları üzerinden yeni bir okumaya tâbi tutan Elisabeth Cady Stanton "Declaration of Sentiments" başlıklı çalışmasında erkeklerin tarih boyunca kadınların haklarını kendi menfaatleri doğrultusunda ellerinden aldıklarını ve nesne konumuna indirgediklerini söyler (Donovan 2016: 25).

İkinci dalga feminist hareketin öncülerinden Bety Friedan aynı zamanda çağdaş liberal feministlerin 1950 sonraki temsilcilerindendir. Daha evvel bahsi geçen "Kadınlığın Gizemi" adlı çalışmasında kadınların aktif çalışma hayatı ve kamusal alan pratiği yerine ev hanımlığı tercihini eleştirmiş, kadınların yüzyıl başında elde ettikleri[17] meslek ve uzmanlık alanlarından dolaylı olarak el çektirildiklerini iddia etmiştir. Ona göre yeni oluşturulan bu orta sınıf konforlu ev hanımlığı kategorisi[18] kadınların gerçek hayatla bağlantısını zayıflatıp onları yalnızlaştırmaktadır. Friedan bu noktada kadınların aktif ve yaratıcı bir "iş" yapar hale gelerek kendilerini bulacaklarını savunmuştur. Friedan'ın iş tanımı ve buna bağlı olarak kadınları işlevsel bakımından kategorize etmesi hayli ilginç bir yaklaşımdır. Kadın emeğinin değer bulması temalı bir söylemin savunucusu olarak işin sonunda kadının emeğini değersiz bulup aktif ve yaratıcı olmamakta tahkim etmesi ironiktir (Cowan 1976: 150).

Liberal feminizm, eşitliğe ulaşma çabalarının yasalara odaklanması ancak toplumsal cinsiyet ve onun temelini teşkil eden toplumsal norm ve kültürel sebepleri göz ardı etmesi gerekçesiyle eleştirilmiştir. Yine bazı feminist yaklaşımlar[19] tarafından aileyi dokunulmaz olarak ele alması aile içindeki toplumsal cinsiyet uzantılarını eşitlikçi bir bakışla yapısökümcü tarzda değerlendirmediği için eleştirilmiştir. Onlara göre bu kadınlar ev için yükümlülüklerinden ve geleneksel rollerinden kurtulmadıkça yine eve bağlı kalacaklar ve kazanımlarını işlevsel hale getiremeyeceklerdir (Cornwall vd., 2008). Ancak tüm bunların yanında liberal feminizm yasalar eliyle bugün kadınların teminat altına alınan haklarının birçoğu için temel teşkil eden argümanların yaygınlık kazanmasını sağlamış sayılabilir.

[17] I. Dünya Savaşı döneminde özellikle İngiltere merkezli başlayan sanayide erkek işlerinin kadınlar tarafından yapılması süreci kadınların kamusal hayata hızlıca geçişini sağlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Işık & Eşitli, 2015).

[18] 50'li yıllardaki Amerikan banliyö hayatının simgelerinden olan büyük mutfak ve başarılı eşin evdeki destekçisi kadın ve anne rolü Friedan'a göre bir geriye gidiş olarak anlaşılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Cowan, 1976).

[19] Özellikle 70'ler sonrasına damga vuran radikal feminist anlayışlar tarafından böyle anlaşılmıştır.

Radikal Feminizm, Donovan'a göre Amerika'da Vietnam Savaşı ve sonrasındaki savaş karşıtı hareket dahilinde oluşan "Eylemci Kadınlar"[20] ile temelleri atılan bu yaklaşım teorik olarak bir ideolojinin şemsiyesi altında gelişmemiştir (Donovan 2016). Öte yandan bu grupta aktif rol alan kadınların geçmişlerinde yahut söylemlerinde sosyalist teorinin izdüşümlerine kolaylıkla rastlanabilmektedir. Ancak çoğu isim sosyalist ve Marksist feminizmi, kadınları kendi mücadeleleri içinde ikinci sıraya kaydırdıkları için eleştirmektedir (Millett 2010). Kadınların kendi olumsuz tecrübelerini aktardıkları bilinç yükseltme grupları aracılığıyla radikal feminizmin yaygınlık kazandığı "kızkardeşlik" dayanışması çevresinde kurumsal olmayan komün niteliğinde gruplarla özellikle Amerika'da yaygınlık kazandığı söylenebilir. "Kişisel olan politiktir" mottosuyla öne çıkan radikal feminizm, kadınların bireysel ve toplumsal hayattaki birçok tecrübesini bu komünlerdeki bilinç yükseltme çalışmalarıyla yeni bir okumaya tâbi tutmuştur. Buna göre kadınların toplumda uğradıkları haksızlığın yegâne sorumlusu ataerkil sistemdir ve aile başta olmak üzere toplumsal kurumlar bu sistemi işler halde tutmaktadır (Atan 2015). Dolayısıyla kadının sömürülmesini sistematize eden aile kurumunu kabul etmezler. Bu konuda radikal feminizmin temsilcilerinden Shulamith Firestone oldukça uç bir söylem geliştirmiştir. O'na göre kadınların anne olmasını sağlayan biyolojik etkenlerin teknolojik gelişmelerle yeniden ele alınıp ailenin bağımlı hale getiren etkisinden kurtarılması gerekir. Çocuk bakımı konusunda da devletin anneyi yükümlülükten kurtaracak sistemler geliştirip dünyaya gelen çocukların tamamen devletin bakımına geçmesini öngörür. Böylelikle çocuk yetiştirme ve ev içi işlere dair yükümlülüğü azalan kadın, kendi kimliğini ortaya koyacağı kişisel bir alan kazanmış olacaktır. Firestone, kadınların kendi vücutlarının denetimini tamamen ele almak yoluyla özgürleşeceklerini iddia eder (Firestone 2010). Bazı radikal feministler yalnızca anne olmak vesilesiyle değil kadınların erkeklerden cinsel anlamda da kopması gerektiğini söyler. Burada amazon mitinin[21] yeniden canlandırılması söz konusu olmaktadır. Zira bu mitte hem üretim hem yaşam hem de neslin devamlılığı açısından erkek cinsinden tamamen koparılmış "kadınlar" tasvir edilmektedir (Dikici 2012). Radikal feminizm, eylem ve söylem anlamında içerdiği sert ve keskin ögelerle kadın hareketini ulaşılamaz bir noktaya taşıması yönüyle eleştirilmiştir.

Marksist Feminizm, kadınların problemleri ile Marksist kuramın ele alınması temasıyla anlaşılabilir. Dolayısıyla kadınların ezilmesini ve zayıf konumlarını onların üretim biçimi ve

[20] 1960'larda medeni haklar ve savaş karşıtı kampanyalar için politik eylemlere katılan kadınlardır.
[21] Antik çağda yaşadıkları düşünülen, Yunan mitolojisinde yer etmiş savaşçı kendilerine ait özerk bir devlet yapısına oluşturmuş kadınlardır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. (Kimball, 2013).

kapitalizmin işleyişinin gerekleri ile açıklama yoluna giderler. Engels; kadınların iş gücüne katıldıklarında ve proleter devrimin bir parçası haline geldiklerinde toplumdaki ikinci sınıf konumlarından kurtulacaklarını savunur. O'na göre mülkiyet kavramının değişmesi ve iş kavramının sosyalleşmesi kadın ile erkek arasında oluşan konum farkını da kapatacaktır (Engels 2019). Ancak feministlerin yaptığı Marksizm okumalarına göre kapitalizmin ezdiği tüm sınıfların yanında kadınların daha ayrı bir konumu vardır. Zira kadınlar işçilerden farklı olarak ücret karşılığı dahi olmayan hane içi emeğe hapsedilmişlerdir. Kadınların bu karşılığı ödenmeyen emeğinin de kapitalizmin varlığı için vazgeçilmez olduğunu vurgularlar. Hatta bu noktada geleneksel Marksist yaklaşımları da eleştirerek onların kadınların ücretsiz emeğini ve erkeklerin kapitalizmin bir yüzü haline gelip kadınları ezmeleri durumunu açıklamada yetersiz olduklarını söylemişlerdir (Hartmann 2010) Yine bu grubun dahilinden Maria Dalla Costa ev içi emeği gündeme alarak Avrupa'da kadınların ev içinde sarfettikleri emeğin ücretlendirilmesi yönünde kampanyalar başlatmıştır (Costa 2015). Marksist feminizm kapitalizmin yanında ataerkilliği ve toplumsal cinsiyeti yeterince tartışmamakla eleştirilmiştir. Yine başka coğrafyalarda ya da sınıflardaki farklı kadınlık durumlarını göz ardı ettikleri de ifade edilmiştir (Gardiner 2011). Tek yönlü izah çabalarına rağmen Marksist feminizm ve söylemlerinin kadınların ev içi emeğini daha görünür hale getirdiği söylenebilir.

Sosyalist Feminizm, Marksist feminizm ile radikal feminizmin kesişimi olarak ele alınabilir. Bu bakımdan bazı sosyal bilimciler sosyalist feminizmi Marksist feminizmin yeni bir dalgası olarak bazıları ise onu ayrı bir kuramsal alan olarak görmüştür. Sosyalist feminizm anlayışında Marksist feminizmdeki üretim biçimleri üzerinden kadınların konumu değerlendirildiği gibi bunun yanında Marksizmin gündem etmediği geleneksel ataerkil ilişkiler ağı da incelemelerde kendisine yer bulur. "İkili sistemler" adını verdikleri yaklaşım ile kapitalizmi ve ataerkilliği önce ayrı ayrı inceleyip sonra birbirleriyle ilişkilerini diyalektik biçimde yorumlarlar. Böylelikle kapitalizm ile ataerkil normların birbirini üreten bir noktaya geldiğini vurgulayan Marksist feministler kadınların tüm bu sistem içerisindeki ezilmişliğini açıklamaya girişirler (Hartmann 2010).

"*Erkekler arasındaki toplumsal ilişkiler dizisi olarak ataerkillik maddi bir temele sahiptir ve her ne kadar hiyerarşik olsa da karşılıklı dayanışma yaratarak kadınlar üzerinde tahakküm kurar. ...farklı sınıf, ırk ya da etnik kökene sahip erkeklerin ataerkillikte farklı konumları olmasına rağmen kadınlar üzerinde tahakküm kurma pratiklerinde birleşir ve bu tahakkümü devam ettirmede karşılıklı bir dayanışma içine girerler."* ifadeleriyle yaptığı

ataerkillik tanımında sınıf ayrımı ve Marksist teorinin yanında kadınlar üzerinde bambaşka bir tesir alanı bulunan ve sınıf mücadelesini aşan bir durumdan söz etmektedir (Güneş 2017).

Marksist feminizmi ataerkillik kavramı yanında psikanalizin kavramlarından da faydalanmaya çağıran Juliet Mitchell, Freud ve Levi-Strauss'un görüşleriyle ataerkillik mücadelesi sürdürmeyi; marksist ideoloji ile de kapitalizm ve sınıfsal yapıyı elimine etmeyi önermektedir. O'na göre kadınlara yönelik baskılar insanın psikolojik açıdan derinlerine işlemiş, dolayısıyla liberal feministlerin savunduğu üzere toplumsal reformlar yahut yasalar eliyle düzeltilemeyecek ölçüde, temelde çözülmesi gereken meselelerdir. Kadının toplum nazarında üretim, çocukların yetiştirilip topluma mâl edilmesi ve cinsellik temalarıyla üç ana görevi bulunduğunu; kadınların ancak cinsellik konusunda belli seviyede özgürlüğe kavuştuğunu, fakat diğer iki sahada henüz kendileri için bir iyileştirme oluşmadığını savunmaktadır (Mitchell 1985).

Psikanalitik Feminizm, psikanalizmin Freud tarafından geliştirilen ve takipçileri tarafından sürdürülen teorisinde kadınların histerik, bağımlı ve olayların faili olmaktan çok nesnesi olmakla tasvir edildiğini ve dahi bu konumun kadınlara salık verildiğini söyler. Psikanalizmin feminist bakış açısıyla kritik edilmesi yeniden yorumlanması niteliği taşıyan bu kuram özellikle 80'li yıllardan sonra farklı bir niteliğe bürünerek toplumsal cinsiyet ve cinsiyet ilişkileri bağlamında özgün açıklamalarıyla feminist kuramlara başka bir bakış açısını daha dahil etmiştir. Burada Nancy Chodorow'u anmak yerinde olacaktır. Chodorow, genel kanının aksine kadınlardaki anne olma isteğinin genç kızlarda henüz çocukken ailenin dinamiği içinde biçimlenip sonra kendi iç dünyalarında yeniden üretildiğini söyler. O'na göre cinsiyet kültürden ayrı düşünülemeyeceği gibi her insan aynı zamanda kendi kişisel kültürel cinsiyetini yaratmaktadır. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet alanının anlamları bakımından sınırlanmamış ve tartışmalı oluşu, yalnızca kültürel ve siyasî anlamda değil, duygusal bakımdan da yinelenerek şekillenmesinden kaynaklanmaktadır. Chodorow, toplumda benzer pozisyonlarda bulunan ve kültürel olarak benzer biçimlerde konumlandırılmış kadınların, farklı psikolojik cinsiyet deneyimlerine sahip olabileceğini söyler (Chodorow 2007: 86-89)

Kültürel Feminist Kuram, radikal feminizmin içinden doğan bir yaklaşım olarak toplumun yeniden yapılanmasını talep etmektedir. Kadınların özelliklerini yücelten bu yaklaşıma göre toplumda kadınların merhamet, çocuk bakıp büyütme ve hassasiyet gibi zayıflık atfedilen özelliklerinin aslında erkeği görece kuvvetli gösteren saldırganlık, fiziksel güç vb. özelliklerine göre daha elzem ve önemli olduğunu savunurlar. Kültürel feministler yek vücut

bir yapıya sahip dahillerdir, genellikle önceki anlatılan kuramlar ile ilintili dar gruplar olarak görülebilirler, ancak bu farklı feminist grupların bir araya gelip beraber mücadele etmeleri gerektiğini savunurlar.

Feminist kuramların ve yaklaşımların merkezinde taşıyıcı bir kavram halini alan toplumsal cinsiyet kavramı da özel bir dikkati hak etmektedir. Bugünün Postmodern düşünceden yoğun olarak etkilenen sosyal bilimlerinin bir unsuru olarak toplumsal cinsiyet kavramı ve ona bağlı gelişen çalışmalar da postmodernist sorguyla yeniden ele alınmıştır. Postmodernizm klasik anlamda modern düşüncenin temelini teşkil eden sabit tanımlı kavram ve normları reddederek kesin ve objektif bilgi/bilim anlayışını tartışmaya açmıştır. Yalnızca Batılı modern değerlerin temelini teşkil eden liberal düşünceyi değil Marksizmin anlatılarına karşı da benzer bir tutum geliştirir. Zira keskin sınıf ayrımı yahut akılcılığı nesnel bir alan olarak ele almaz. Diğer teorilere ve sahalara yaptığı bu itirazlar, modern feminist anlayış ve onunla ilintili toplumsal cinsiyet kavramına dair karşı çıkışları da beraberinde getirir (Hekman 2016: 15-58).

Postmodern anlayışın toplumsal cinsiyet kavramıyla alakalı öne çıkan eleştirisinin başında toplumsal cinsiyet ile biyolojik cinsiyet arasında oluşturulmuş ikili alan gelmektedir. Modern feminist kuramlar dahilinde biyolojik cinsiyetin temelde biyolojik farklılıklara dayandığı; toplumsal cinsiyetin ise toplumun kültürel değerleri, ön kabulleri ve beklentileri çerçevesinde geliştiği ifade edilmektedir. Postmodern feminizm akımı olarak adlandırabileceğimiz gruptaki kuramcılar ise yapı-sökümcü teorinin de yardımıyla biyolojik farklılıkların yine toplum tarafından öne çıkarıldığını; kadın ve erkek arasında gözlemlenen biyolojik farklılıkların saç rengi, göz rengi boy vb. farklılıklar gibi genellenebilir olduğunu, ancak kadını ve erkeği oluşturulan farklılıkların yine toplum eliyle ve hatta toplumsal cinsiyet yaklaşımının da temeli olarak öne çıkarıldığını savunurlar (Direk 2018: 208-217).

Judith Butler "Cinsiyet Belası/Gender Trouble" başlıklı çalışmasıyla postmodern feminist kuramın en önemli temsilcilerinden biri aynı zamanda *Queer kuramın* kurucusu sayılmaktadır. Butler bu çalışmasında feminist kuramcıların kimlikleri kadın ve erkek olarak ikili biçimde sabit kılmasını eleştirir. Cinsiyeti "performatif" bir nitelikle tasvir etmiş, akışkan ve değişime açık olduğunu savunur. Kavram, queer kelimesinin sözlük anlamından dolayı eşcinsellik ile ilişkilendirilmiş olsa da Butler bunun tersine kimliksiz olmayı tanımladığını ve cinselliği nasıl yaşarsa yaşasın homofobinin karşısında olanları bir araya getirdiğini iddia eder (Butler 2018: 45-67).

Elizabeth Grozs ise Queer kuramın cinsiyeti anlamlandırmasına başka bir perspektifle bakmıştır. O cinsel farkı "kültürel zorunluluklar haline gelmiş biyolojik olumsallıklar" olarak tanımlamıştır. Yani cinsiyet performatif niteliği ile kolayca indirgenebilir bir özellik değil, temel ve doğa kaynaklı bir niteliktir. Butler'ın cinsel spektrumu genişletmek adına cinsiyeti toplum tarafından insana giydirilen performatif nitelikteki toplumsal cinsiyet biçiminde tanımlamasını kabul etmez. Ona göre bu spektrumu genişletmek evrim çerçevesindeki değişimi ve doğanın tüm bu farklılıkları olumlayıp kabul etmesiyle gerçekleşecektir (Direk 2018).

Postmodern yaklaşım ile kavramlar arası geçişkenliği savunanlar, son kertede toplumsal cinsiyeti aşarak buna bir homofobi aktivizmi hüviyeti kazandırmıştır. Queer kuramın savunucuları akademi ile aktivizm arasında bir ayrım olmaması gerektiğini savunur. Ayrıca queer teorinin sadece eşcinselleri yahut cinsel yönelimleri temel alan bir hak arayışı olmadığını söyleyerek bunun göçmen, mülteci, savaş karşıtı vb. herkesi kapsadığını eklerler (Benhabib 2005: 125). Ancak söylediklerinin pratikte bu yönüyle bir karşılığı olup olmadığı şüphelidir. Zira kuram günümüzde eşcinsel hareket savunucusu kimliğiyle öne çıkmakta; eşcinsellerin kadınlara nazaran daha fazla kötülüğe ve ayrımcılığa maruz kaldığını iddia ederek öncelikli mücadelenin eşcinsellerin kazanımlarının aciliyeti üzerinde durmaktadırlar.

Başlangıçta liberal eğilimde reform istekleriyle gelişen Feminizm, yıllar içerisinde bugün bildiğimiz haliyle farklı dalgalar ve eğilimlerle başka başka formlarda görünür hale gelmiştir. Marksist, sosyalist, liberal, radikal, siyahi veya post-kolonyal feminizm tanımlamalarının yanı sıra İslamî Feminizm ve Müslüman Feministler de görünür bir bakiye halini almıştır. Batı dünyasında gelişen Feminizm hareketleri en başta siyasi düşünce hareketleriyle ilişkileri yönüyle ayrışırken ilerleyen yıllarda etnik köken ve dini aidiyetler zemininde de kendisine şubeler oluşturmuştur. İkinci ve üçüncü dalga olarak adlandırılan feminizmlerde kadın hareketi içindeki "beyaz/Batılı kadın"ın hâkim konumu, farklı kadınlık halleri gündeme gelmiştir. Siyah tenli olmak, kolonyalist bir sistemde kolonize edilmiş bir toplumun parçası/üyesi olmak, Hristiyan-Batılı kültürden ayrı bir dinî-toplumsal geleneğe sahip olmak gibi kadın olmanın yanında farklı rezervlerin varlığı feminizmden bir hak mücadelesi olarak beklentileri de daha geniş bir skalaya yaymaktadır. Nitekim genellikle doğu ve Asya toplumları ile onların bakiyeleri içinde yetişmiş Müslüman kadının da mensubu olduğu gelenek(ler) ve toplum(lar) nezdinde öznel talepleri ve kabulleri mevcuttur. Müslüman kadınların hak talepleriyle ilgili arayışları dahilinde Feminizmle kurulan organik bağın adı; İslamî Feminizm olmuştur. Her ne kadar Türkçe literatürde yer yer kullanılan İslamcı Feminizm

kavramı ideolojik ve siyasal bir soykütüğe işaret etmekteyse de aynı sebeple sınırlı bir kullanımda kalmaktadır.

Dini epistemolojinin Feminist bilinçle ele alınması çoğu zaman akla şu soruyu getirir: "Neden yüzyıllardır Müslüman çoğunluk arasında kabul görmüş bir olgu veya temayül bugünkü Müslüman kadın için bir mesele haline gelmektedir?" Bu sorunun cevabını ararken başlangıçta vurguladığımız gibi kadınlara dair problem ve meselelerin birçoğunun modern hayat ile onun insanları konumlandırdığı mevziler olduğunu hatırda tutmak gerekir. Bu noktada sosyologların moderniteyi ve beraberinde getirdiği gündemleri işaret ettiği metinlerine atıfta bulunmak kıymetlidir. Ulrich Beck'in *Risk Toplumu* (Beck 2017: 20-45) ile Anthony Giddens'ın bu eksen üzerine geliştirdiği moderniteye dair görüşlerini bu açıdan dikkatle ele almak gerekir (Giddens 2010: 30-67). Beck'in riskin bölüşülmesi gerçeğine işaret ettiği çalışmasının yanında Giddens önceki çağlarda bilinmeyen risk parametrelerinin dolaşıma girdiğini, sosyal sistemlerin küreselleşmesiyle birlikte riskin katlandığını ve görünmeyen riskleri ortaya çıkardığını savunmaktadır (Giddens 2011: 70). Kadının toplum içinde farklı rol ve konumlar elde etmesi, toplumdaki erkeğin konumu, sorumlukları noktasında oluşan yeni durumlar; Müslüman bireylerin, ailelerin, toplumların da temas ettiği bir aşamaya ulaşmış, dini unsurlarla şekillenen hayatların karşısına konumlanmış yeni olgular halini almıştır. Kadınların da kendilerine biçilen rollerin yanı sıra hem dinî gelenek içinde önlerine sunulmuş bilgiyi hem de seküler bir damıtılma sürecinden geçmiş feminist bilgi birikimini mukayese ederek yeni sentezler ve melez modeller teşkil etmişlerdir (Güç 2008: 670)

Zahra Ali, *İslamî Feminizmler* başlıklı çalışmasında reformist olarak nitelediği İslamî feministleri üç gruba ayırmıştır. Geleneksel reformist, radikal reformist ve liberal reformist olarak adlandırdığı üç kategoride gelenek ile modern hayatın ilkelerini bağdaştırma yahut yeni ilişkisellikler içinden ele alma çabasını değişimin yoğunluğu bakımıyla derecelendirmiştir. Zahra Ali, İslam'ın 1400 yıl önce kadına devrim niteliğinde haklar verdiğinin altını çizerek aynı İslam'ı yeniden keşfetme gayretinde olduğunu belirtir. Eşitliği talep ederken kendisine rehber olarak "eşitlik ve adaleti buyuran Kur'an'ın bu ahlaki bakışı, İslam'ın özgürleştirici ve devrimci ruhu"nu seçtiğini söyler (Ali 2014: 20-89). Bu ifadelerle İslam'ın kurucu metni olan Kur'an ile kurduğu güçlü irtibatı deklare ettiği gibi; gelenek ve onun ışığında oluşmuş dinî epistemolojiyi bir tür yapı-söküme uğratma hedefini de bildirmektedir. Dinî metinlerin feminist bir bakış ile okunup değerlendirilmesi, ardından bazı verilerin tarihsel unsurlar olarak tavsif edilerek güncellenmesi bir dini bir söylem veya reform hareketi mi kılar? Yoksa feminist ideolojinin içerisindeki dalgalar, akımlar yahut halkalar metaforu içinden bir şube mi teşkil eder?

Kaynağını İslamî metinler oluştursa da örüntüsü ve düşünme metodu feminist bilinç üzerinden şekillenmiş bu eğilimlerin nereye konumlandırılacağı meselesi da canlılığını koruyan farklı bir araştırma sorusu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Saba Mahmoud'a göre feminist ideolojinin Müslüman toplumlara girişi, emperyal bir güç olarak Batı'nın bu toplumlarla başka bir koldan irtibat kurma çabasıyla alakalıdır. Nitekim bu etki sonra teşkil edilen İslamî feminist akımlar Müslüman kadınların yaşadıkları zorlukları anlatırken yalnızca gelenek ve dinî kabullerle şekillenmiş eşitsizlik ve adaletsizlikle değil; sömürgeci ve oryantalist bakış açısıyla Müslüman kadına karşı oluşmuş üstenci ve dışlayıcı ilişkilenme biçimini de ortaya çıkararak eleştirmişlerdir (Mahmoud 2012: 210).

Amina Wadud ise yalnızca dinî söylem ve geleneğin değil başta Kur'an olmak üzere aslî metinlerin de kadının eşitliğini merkeze alan bu yeni bakış açısıyla yeniden okunması gerektiğini savunur. Zira Wadud, Kur'an'ın kadının ontolojik değeri, aile ve toplum içindeki konumu, evlenme-boşanma hadiselerindeki pozisyonu konusunda eşitliği önerdiğini savunmaktadır (Wadud 1999).

İslami Feminizm din ile alakalı inşa ettiği söylemde yer yer kafaları karıştırmaktadır. Bu konuda araştırma yapan metin üreten kişinin bakış açısına göre kolayca biçim değiştiren yöntemi ve klasik İslamî metodolojiyle irtibatının zayıf olması onu Feminist ideolojiye yakın kılmaktadır. Öte yandan Feminist ideolojinin çıkış noktasından ayrı bir bilgi dağarcığına da sahip olduğunu iddia ederek Müslüman kimliğini, bilgi ve değer sistemini de her daim anlama faaliyetinin içinde tutmaya gayret etmektedir. İslamî feminist tanımını bilmeyen yahut böyle bir tanımlamayı farklı sebeplerle kabul etmeyen kadınların bir kısmının da İslamî feministlerle örtüşen söylemlere sahip olmasının önemli sebebi de budur. Yekpare bir yapının yoksunluğu, düşünsel hiyerarşinin belirsizliği onu takip etmeyi zorlaştırmaktadır.

Türkiye'de feminizm ile dindar kadının yollarının kesişimi, öngörülenin aksine, 1960'lara değil 1980'lere rastlar. Dindar kadından ne anlaşılması gerektiği daha önceden belirtilmelidir. Altmışlı yıllarda başörtülü kadının kamuya girişi ve kentli dindar kadın temsili, gelenek ile inkılaplar arasında bir salınımda sürmüştü. Ancak seksenli yıllarla birlikte, kentli dindar kadının kamusal alanda varlık gösterme talepleri sürerken, dindar kadın kimliğinin teşkilinde özel alanın ve İslami epistemolojinin gündeme gelmesi kaçınılmaz hale gelmiştir.

Bu dönemde ilahiyatçı akademisyen ve yazarların yahut kanaat önderlerinin "İslam ve Kadın" konulu kitaplar neşrettiği görülmektedir. Yine İslamcı dergi neşriyatı içinde dindar kadını tanımlayan ve idealize eden yazılar yoğunluk kazanmıştır. Dindar kadının ailedeki

konumu, görevleri ve çocuk yetiştirmede sahip olduğu kaçınılmaz sorumluluk, bu neşriyatın öne çıkan içerikleri arasında yer alırken, bazı metinlerde açıkça kadınların yerinin ev olduğu ve dışarıda tam zamanlı bir iş veya uzayan eğitim hayatının onların ev ile irtibatlarını zayıflatacağından yakınılmaktadır.

Bu noktada, dindar kadın yazarların farklı bir perspektifle söz aldığı örneklerin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Cihan Aktaş ve Yıldız Ramazanoğlu gibi yazarların, başta kendi alanlarındaki metinlerinde, ardından kendi yetiştirdikleri isimlerin çalışmalarında dindar kadın öznenin konuşulmaya başlandığını görebiliriz. İlerleyen yıllarda, Hidayet Şefkatli Tuksal'ın "Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri" başlıklı çalışmasıyla daha ileri bir noktaya taşınacak olan İslami olan ile dindar kadının ilişkisi arasındaki gerilim, ilk kez bu isimler üzerinden İslam'ın bizatihi kendisinden ziyade, geleneksel olarak teşekkül eden fıkhi söyleme dair sorgulamalarla başlamıştır. İlerleyen bölümlerde Türkiye'de kadın meselelerini ele almanın tarihine bakılacağından bu bölümde ayrıca incelenmeyecektir. Ancak kadın meselelerinde Müslüman dindar kadının feminizmle nasıl ilişkilendiğini anlayabilmek, eğer anaakım feminist anlayışlarla mesafeli kalmayı tercih ederek alternatif arayışlara giriyorsa, bu deneyimi değerlendirebilmek için feminizm ile Müslüman kadının temasını görmek gerektiğinden kuramsal bölümden evvel böyle bir girizgâh tercih edilmiştir.

Müslüman toplumlar içinde modernizm ve kolonyal süreçler ardından gelişen fikrî tepkilerin kadın meselesine yaklaşımlarına daha evvel değinilmişti. Müslüman kadınların bahsi geçen dönemlerde kadınlara yönelik bir hareket olarak gelişen feminizm ile karşılaşması yine bu mesele merkezinde tecrübe edilmiştir. Postkolonyal düşünce dahilinde gelişen hegemonya kavramı, maduniyet ve dindar kadın özne fikirleri üzerinden değerlendirilecektir. Kesitlerle gözlemleyebildiğimiz dindar kadınların modern dönemde kamusal alanda özne halini alma süreçlerine dair fikrî bir izlek oluşması hedefler arasındadır.

3. Hegemonya, Maduniyet ve Kesişimsellik Çerçevesinde Kadın Meselelerine Bakış

Dindar kadınların toplumsal, kültürel ve siyasi bağlamlarda nasıl bir adalet anlayışı geliştirdiklerini kavrayabilmek için bir teorik çerçevenin açıklayıcı gücünü değerlendirmek ve farklı yönlerini detaylandırmak büyük önem taşır. Bu yaklaşım adaleti sadece bireysel hak ve özgürlükler düzleminde değil, aynı zamanda toplumsal yapıların dönüşümünü hedefleyen bir perspektifte de ele almayı mümkün kılar. Bu başlık altında, hegemonya, maduniyet ve kesişimsellik kavramlarının kadın meselelerini analiz etme süreçlerindeki açıklayıcılığı değerlendirilecektir. Öncelikle, her bir kavramın temel anlamı ve kadın bağlamındaki kullanımı

açıklanacak, ardından dindar kadınların toplumsal, kültürel ve politik alandaki deneyimleriyle bağlantısı kurulacaktır. Bu çerçevede dindar kadınların karşılaştığı eşitsizliklere karşı geliştirdikleri direniş stratejilerini anlamak için bir araç olarak değerlendirilecektir. Ayrıca, bu teorik yaklaşımların sağlayabildiği katkılar kadar, dindar kadınların özgün deneyimlerini anlamada yetersiz kaldığı noktalar da tartışılacaktır. Son olarak, kadın meselelerinin adalet perspektifiyle nasıl ele alınabileceği üzerine bir değerlendirme yapılacaktır.

3.1. Hegemonya Kuramı: Toplumsal Güç ve İktidar İlişkileri

Baskı ve baskı kurmak sözlük anlamına sahip hegemonya sosyalist literatürde Antonio Gramsci tarafından farklı bir anlam kazanmıştır. Buna göre hegemonya baskın olanın kendisine tabi olanın rızası ile onun üzerinde tahakküm kurmasına karşılık gelmektedir. Hegemonya kavramını sistematize eden Antonio Gramsci, 20. yüzyılın önemli Marksist düşünürlerinden sayılmaktadır. Gramsci, sadece Marksist düşünceyi derinleştirmekle kalmamış, aynı zamanda toplumsal değişim ve direniş süreçlerini anlamak için postmodern döneme içkin önemli teorik çerçeveler sunmuştur. Hegemonya ve kültürel hegemonya kavramları üzerinden egemenlik ve rıza dikotomisi ekseninde geliştirdiği hegemonya fikri yalnızca siyaset bilimi ve ideolojik tartışmaların değil feminist diskur dahil olmak üzere birçok sosyal teoriyi ve araştırma alanını etkilemiştir. Zira feminist kuram içerisinde sıkça ele alınan iktidar, hiyerarşi ve güç olguları hegemonya ve kültürel hegemonya çerçevesinde değerlendirilmeye açıktır. Feminist teorisyenlerin kronolojik olarak ikinci dalga ve sonrasında bu yaklaşımı kullandığı söylenebilir ancak postkolonyal teoriyle hegemonya olgusunun yeniden tartışılması konunun akışını değiştirmiştir. Hegemonyanın farklı kadınlık hallerini nasıl etkilediği sorusu gündeme gelmiştir. Dindar kadınların da feminist kültürel hegemonya ile ilişkisinin yüksek sesle konuşulması postkolonyal düşüncenin gündeme taşındığı doksanlı yıllar sonrasına denk gelmektedir. İlerleyen bölümlerde bu ilişkiyi anlamak adına öncelikle hegemonya olgusu irdelenecek ardından dindar kadınların temsilinde toplumsal güç ilişkilerinin tesiri değerlendirilecektir.

Hegemonya kavramı, Gramsci'nin sosyal bilimler ve siyaset bilimine en önemli teorik katkılarından biri olarak kabul edilir. Toplumsal iktidarın nasıl sürdürüldüğünü anlamak için bugün hala işlevsel bir kavram olduğu söylenebilir. Ona göre, bir toplumda egemen sınıf, sadece ekonomik veya fiziksel güç kullanarak değil, aynı zamanda ideolojik ve kültürel araçları da kullanarak hakimiyet kurar. Bu bağlamda hegemonya, egemen sınıfın ideolojisinin

toplumun diğer kesimleri tarafından gönüllü olarak kabul edilmesi sürecini ifade eder. Gramsci (2011), hegemonya kavramını şu öncüller üzerinden açıklar:

Egemenlik ve Rıza: Gramsci, hegemonya kavramını, bir sınıfın diğer sınıflar üzerinde sadece baskı ve güç kullanarak değil, aynı zamanda "rıza" yoluyla da egemenlik kurması olarak tanımlar. Egemen sınıfın kendi ideolojisini ve normlarını toplumun genel ideolojisi ve normu haline getirmesiyle gerçekleşen bu durum her zaman cebir ve baskı kullanarak gerçekleşmez. Toplumun geniş kesimleri, egemen sınıfın değerlerini, normlarını ve dünya görüşünü gönüllü biçimde benimser ve bunları "normal" olarak kabul eder. Böylece, egemenlik sadece zor kullanmaya ve baskıya değil, aynı zamanda ideolojik bir kabule ve gönüllüğe dayanır.

Sivil Toplumun Rolü: Gramsci'ye göre hegemonya, sadece devletin zorlayıcı araçlarıyla (ordu, polis vb. kolluk kuvvetleri) değil, aynı zamanda sivil toplumun kurumları (okullar, medya, kültürel organizasyonlar) aracılığıyla da kurulur. Bu kurumlar, egemen sınıfın ideolojisini yayar ve toplum nezdinde onları meşrulaştırır. Bu süreç, eğitim, din, medya ve aile gibi kurumlar aracılığıyla gün gün yeniden üretilerek sürdürülür. Eğitim sisteminde yer alan müfredat ve ders kitapları, egemen sınıfın tarih anlatısını ve dünya görüşünü genç nesillere aktarırken; medya bu ideolojiyi sürekli olarak yeniden üretir görsel ve basılı araçlarla geniş kitlelere yaymaya devam eder. Böylece ideoloji toplumun günlük yaşamına sezdirmeden nüfuz eder ve bu yolla rızaya dayalı egemenlik meşruiyetini sağlama alır. Gramsci'ye göre, sivil toplumun diğer ögeleri de (sendikalar, dini kurumlar, kültürel organizasyonlar vb.) hegemonik düzenin sürdürülmesinde vazgeçilmez unsurlar olarak yer almaktadır.

Gramsci, sivil toplumu, devletin yanında, hegemonya mücadelesinin verildiği en az politik düzlem kadar mühim bir alan olarak görür. Sivil toplum kurumlarının önemi "rıza"nın sağlıklı kurulması ve iki sınıf arasında etkileşim oluşturabilme gücüyle ilişkilidir. Çünkü "rıza" egemen sınıf ile ona tâbi konumda görülen diğer sınıfların arasındaki ilişkinin yalnızca dikey değil yatay yönlü bir hareketle oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Yani diğer sosyal sınıflarla egemen sınıf arasında bazı normlar ve kültürel ögeler ekseninde paralellikler oluşmasını sağlayan olgulardır. Nitekim modern kapitalist toplumlar; sınıf ayrımının çok keskin olduğu toplumsal sistemlerden farklıdır. Egemen sınıf her an buyuran ve talep eden değil zaman zaman alan açan ve müzakere eden yer yer diğer sınıflarla müzakerede bulunan bir tavra bürünmüştür; elbette bu değişim kendi iktidarını devam ettirmek yolunda ihtiyaç duyduğu bir adımdır. Bu bakımdan Marksist teoriyi sadece ekonomiye odaklanması ve tüm sosyal hiyerarşi ve ilişki

ağının meta üzerinde açıklaması sebebiyle eleştiren Gramsci “kültürel hegemonya” kavramını da sıkça kullanmış ve egemenlikle ilişkilendirmiştir.

Karşı Hegemonya: Gramsci, hegemonya kavramının karşısına "karşı hegemonya" kavramını koyar. Karşı hegemonya; egemen sınıfın hegemonyasına karşı alternatif bir ideolojik mücadeleye işaret eder. İşçi sınıfı ve diğer ezilen gruplar (bu gruplar zaman ve mekâna göre değişiklik arz edebilir) kendi kültürel ve ideolojik stratejilerini geliştirerek egemen hegemonyaya karşı direnebilir ve kendi hegemonik projelerini inşa edebilirler. Gramsci’ye göre karşı hegemonya, egemen sınıfın ideolojik üstünlüğüne karşı verilen bir mücadele biçimidir. Bu süreç, toplumsal değişim için bir strateji mesabesindedir. Karşı hegemonya, sadece mevcut düzeni sorgulamakla kalmaz, aynı zamanda alternatif bir toplumsal düzenin inşası için de zemin hazırlar. Her koşulda egemen sınıfı deviremese de onun ideolojisine karşı bir direniş sürecini hayata geçirir (Gramsci 2011).

Tarihsel Blok: Gramsci, hegemonya inşa sürecini, farklı toplumsal sınıfların ve grupların bir “tarihsel blok” oluşturması olarak tanımlar. Bu blok, bir dizi ideolojik, politik ve ekonomik pratik etrafında birleşen bir koalisyona karşılık gelir. Bir toplumun belirli bir dönemdeki hegemonyasını sürdüren temel ittifakları ve pratikleri temsil eden bu kavram, hegemonik güçlerin sadece bir sınıfa dayanmadığını, farklı toplumsal grupların çıkarlarını da bir araya getirdiğini gösterir. Yukarıda da ifade edildiği üzere neoliberal kapitalist toplumların sınıf sistemlerini birbirinden tamamen ilgisiz ve katı sınırlarla ayrışmış biçimde tahayyül etmek güçtür. Bunun yerine ortaklaşan çıkar, değer ve normlar etrafında zaman zaman birleşebilen sınıfların bir egemenliğin devamını sağlıyor olması teması Gramsci’yi çağdaşı teorisyenlerden ayıran önemli bir noktadır. O’na göre hegemonya, tarihsel bloklar aracılığıyla inşa edilir ve bu blokların ittifakı sayesinde sürdürülür.

Gramsci’nin bu teorisi, toplumsal güç ilişkilerinin daha derinlemesine anlaşılmasına katkıda bulunur ve egemen sınıfların diğer bloklarla ittifak halinde sürdürdüğü iktidarını meşrulaştırma süreçlerini aydınlatır. Bu sebeple hegemonya kavramı, modern siyaset biliminde, sosyolojide ve kültürel çalışmalarda önemli bir analiz aracı haline gelmiştir. Hegemonya, toplumsal düzenin nasıl sürdürüldüğünü ve iktidarın nasıl meşrulaştırıldığını anlamak için merkezi bir öneme sahiptir. Bu kavram, toplumsal değişim süreçlerini ve direniş hareketlerini analiz etmek için işlevli ve geliştirilebilir bir araç sayılabilir. Gramsci'nin hegemonya teorisi, sadece siyasi iktidarın değil, aynı zamanda toplumsal normların, değerlerin ve kimliklerin de nasıl şekillendiğini anlamak için kullanılır. Bu bakımdan, hegemonya

kavramı, feminist teoriden postkolonyal çalışmalara kadar geniş bir yelpazede tartışmalara konu olmuştur. Dolayısıyla feminizmin çağımızın kadın meselelerindeki iktidarını, buna karşılık dindar kadınların toplumsal konumlarını, kendi meselelerini ele alma biçimlerini ve feminizmle ilişkilerini anlamak için hegemonya kavramına göz atmak faydalı olacaktır.

Gramsci'nin hegemonya teorisine göre, medya, modern toplumlarda egemen sınıfların ideolojisini yaymak ve bu ideolojiyi geniş kitlelere kabul ettirmek için kullanılan en etkili araçlardan biridir. Bu bağlamda medyanın rolü iki ana başlık altında ele alınabilir:

- Egemen İdeolojinin Yayılması:
    - Normalleştirme: Medya, belirli bir ideolojiyi ve dünya görüşünü sürekli olarak tekrar ederek, bu ideolojinin toplumsal yaşamda "doğal" ve "evrensel" olarak kabul edilmesini sağlar. Misalen kapitalist ekonominin üstünlüğü, bireysel başarıya vurgu, tüketim kültürünün yaygınlaştırılması gibi konular, medya araçları vasıtasıyla halka aktarılır. Dolayısıyla sermayenin, iş gücü veya tüketici olarak bireylerden beklediği rollerin kazanımı bu yolla sağlanabilir. Yine sistemin kendi değer silsilesini, norm veya normdışı kabul ettiği olguları da bu araçlarla halka iletmesi kabul sürecini kolaylaştıran bir yöntem sayılabilir. Bu süreç, Gramsci'nin hegemonya kavramında tanımladığı gibi, egemen sınıfın çıkarlarına hizmet eden bir dünya görüşünün toplumun genelinde içselleştirilmesine yol açar.
    - Alternatif Görüşlerin Marjinalleşmesi: Medya, egemen sınıfın çıkarlarına aykırı olan veya bu çıkarları tehdit eden alternatif görüşleri genellikle marjinalleştirir. Bu tür görüşler kitlesel medya araçlarında ya çok az yer bulur ya da itibarsızlaştırılır. Bu durum, toplumsal tartışmaların veya günlük hayata dair gündemlerin egemen sınıfın belirlediği çerçevede kalmasını sağlar ve hegemonyanın sahiplendiği ideolojinin devamlılığını güçlendirir. Medyayı elinde tutan gücün egemen sınıfın paydaşı olması veya onunla müzakere edebilecek bir alana sahip olmasını sağlayan temel dayanak bu işlevdir.
- Algı Yönetimi ve Manipülasyon:
    - Halkın Algısının Yönetimi: Medya, gündemi belirleme gücüyle halkın neye dikkat etmesi gerektiğini, hangi konuların önemli olduğunu şekillendirir. Türkiye'de de medya araçları arasında sıkça görülen bu yönlendirme bir neslin olayları algılama

ve tepki üretme biçimine yön vermektedir. Uzun yıllar tek elden veya tek sermaye kaynağı üzerinden yürüyen medya araçları postmodern dönemin getirdiği çeşitlilik ortamında çok seslilik için adımlar atabilmiştir. Ana akım medyanın dışında da kalsa çeşitli medya araçları farklı kimliklere sahip gruplar tarafından ayakta tutulma gayretinde olmuştur.

- Manipülasyon ve Propaganda: Medya, aynı zamanda propaganda aracı olarak kullanılarak, belirli bir siyasi ya da ekonomik gündemi desteklemek için bilinçli olarak bilgi manipülasyonu yapabilme kapasitesine sahiptir. Bu, halkın egemen ideolojiye uygun bir şekilde düşünmesini ve hareket etmesini sağlamak için kullanılan bir taktik sayılabileceği gibi kitleleri gerçek olmayan bilgilerle sahaya sürmek için de kullanılabilir.

Gramsci, eğitim sistemini de hegemonya kurmanın temel araçlarından biri olarak görmektedir. Eğitim, bireylerin dünya görüşlerini şekillendiren ve onları egemen sınıfın ideolojisine uygun bir şekilde topluma entegre eden bir kurumdur. Eğitim sistemi içerisinde izlenen aşağıdaki yöntemlerle hegemonyanın ideolojisi yeni nesillerin de normu haline gelmeye başlar:

- İdeolojik Reprodüksiyon:
    - Müfredat ve Ders Kitapları: Eğitim kurumları, müfredat ve ders kitapları aracılığıyla belirli ideolojik perspektifleri öğrencilere aşılar. Tarih derslerinde ulus-devletlerin başarılarına vurgu yapılırken, sömürgecilik ve emperyalizm gibi konular genellikle yüzeysel olarak işlenir veya bazı bölgelerde olumlanır. Yine tarih anlatısının egemen sınıfın normlarına göre şekillenmesi birçok bilimsel alanda eleştiriye tabi tutulan bir tutum haline gelmiştir. Bu, genç nesillerin egemen sınıfın tarih anlatısını ve dünya görüşünü benimsemelerini kolaylaştırır.
    - Başarı ve Bireysellik: Günümüz modern eğitim sistemleri, bireysel başarıyı ve rekabeti öne çıkaran bir ideolojiye dayanmaktadır. Bu, kapitalist toplumlarda başarılı olmanın yolunun bireysel çabadan geçtiği fikrini pekiştirir. Toplumdaki eşitsizliklerin yapısal nedenleri ise genellikle göz ardı edilerek kişilerin yaptığı tercihlerle yüzeysel ilişkiler kurulmaktadır. Sistemin kendi tektipleştirdiği makbul bireyin yüceltilmesi ve hegemonik normun dışında olanın farklı ve kerih görülmesi de bu yolla öğretilir. Burada sade sosyal sınıf ve kimlik farklılığı değil birçok çeşitli yönlerden farklı olan bireyin sistemin dışına itilmesi söz konusudur. Bu

durum öğrencilerin mevcut sosyal düzeni sorgulamak yerine, bu düzen içinde başarılı olmayı ve normların bir parçası olmayı hedeflemelerine neden olur.

- Toplumsal Roller ve Normların Pekiştirilmesi:
    - Sosyal Normların İçselleştirilmesi: Okullar, sadece bilgi aktarmakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal normları ve rollerin içselleştirilmesinde önemli bir rol oynarlar. Cinsiyet rolleri, otoriteye itaat, toplumsal hiyerarşi gibi normların genç nesle aktarılmasına ve kökleşmesine zemin hazırlar. Eğitim, böylece, mevcut toplumsal yapının yeniden üretilmesine katkıda bulunur.
    - Sosyal Uyumluluk: Eğitim kurumları ve araçları, öğrencilerin egemen toplum yapısına uyum sağlamaları için sosyalleşme süreçlerini yönetir. Bu süreçte, öğrencilerin toplumsal hegemonyayı kabul etmeleri ve bu düzenin devamı için gerekli olan kabulleri ve becerileri kazanmaları sağlanır (Aka 2009:330).

Gramsci'ye göre, sivil toplumun diğer bileşenleri de (sendikalar, dini kurumlar, kültürel organizasyonlar vb.) hegemonik düzenin sürdürülmesinde önemli bir rol oynar (Gramsci 2011: 10-46).

Gramsci'nin hegemonya kavramı esasen modern toplumlarda iktidarın nasıl sürdürüldüğünü ve ideolojilerin nasıl şekillendiğini anlamada güçlü bir analitik araç sunar. Medya, eğitim, din ve kültürel organizasyonlar gibi sivil toplum kurumları, egemen sınıfın ideolojisini yaymak ve bu ideolojiyi topluma kabul ettirmek için kullanılır. Bu süreçlerle toplumun geniş kesimlerinin rızası kazanılır ve hegemonik düzenin devamı sağlanır. Ancak Gramsci'nin teorisi, aynı zamanda bu hegemonik düzenin nasıl sorgulanabileceğini ve alternatif ideolojik projelerin nasıl geliştirilebileceğini anlamak için de çeşitli yollara işaret etmektedir. Aynı mekanizma ve araçları kullanarak başka ideolojilerin destek ve yayılım ağının sağlanabileceği düşünülebilir. Nitekim postmodern ve postyapısal düşünce içinde hegemonya ve güç dengelerinin yeniden değerlendirilerek kullanılmasının önemli sebeplerinden biri bu imkandır.

Antonio Gramsci aynı zamanda entelektüellerin toplumsal rızanın inşasında ve hegemonik düzenin korunmasında oynadıkları rolü derinlemesine incelemiştir (Gramsci, 2011:60-78). Onun teorisinde entelektüeller, yalnızca akademik ya da kültürel üretimle uğraşan kişiler olarak değil, aynı zamanda toplumsal ilişkileri ve ideolojileri şekillendiren aktörler olarak tanımlanır. Gramsci'ye göre, her toplumsal grup ya da sınıf, kendi entelektüellerini üretir

ve bu entelektüeller, mevcut düzenin sürdürülmesinde ya da yeni bir düzenin kurulmasında hayati bir rol oynar. Gramsci, entelektüelleri temelde iki gruba ayırmıştır:

1. Geleneksel Entelektüeller**:** Bu grup, kendilerini toplumsal sınıflardan bağımsız olarak görür, fakat genellikle egemen sınıfın çıkarlarına hizmet ederler. Geleneksel entelektüeller, kültürel ve ideolojik düzenin korunmasında elzem bir konuma sahiptir. Onlar, egemen sınıfın ideolojisini meşrulaştırarak, bu ideolojinin toplumun geniş kesimleri tarafından benimsenmesini sağlarlar. Akademisyenler, din adamları, hukukçular gibi meslek grupları, mensubu oldukları egemen sınıfın çıkarlarını savunmakta ve egemen ideolojiyi yaymaktadırlar.
2. Organik Entelektüeller**:** Organik entelektüeller ise doğrudan belirli bir sınıfın (genellikle işçi sınıfı veya alt sınıfların şeklinde belirtmiştir ancak bunun zamana göre değişebileceğini egemen sınıfın hilafında olan gruplar şeklinde genellenebilir olduğunu hatırda tutmak gerekir) çıkarlarını temsil ederler. Bu entelektüeller, toplumsal değişim süreçlerinde aktif bir rol oynayarak mevcut hegemonik düzenin karşısında yer alırlar. Organik entelektüeller, bu sınıfın dünya görüşünü geliştirip yayarak yeni bir hegemonya kurma çabasına katkıda bulunurlar. Onlar, egemen sınıfın ideolojisine bir anlamda meydan okuyarak, alternatif bir ideolojik yapı inşa etmeye çalışırlar.

Gramsciye göre egemen sınıf, kendi dünya görüşünü ve ideolojisini topluma kabul ettirmek için entelektüelleri kullanır. Entelektüeller, eğitim, medya, sanat, din gibi alanlarda faaliyet göstererek, hegemonik ideolojinin yayılmasını; "norm" ve "doğal" bir gerçeklik olarak kabul edilmesini sağlarlar. Bu ideolojinin geniş halk kitleleri tarafından kabul edilmesini sağlayan entelektüeller; eğitim müfredatları, medya içerikleri, dini söylemler ve kültürel ürünler gibi araçların teşekkülünü de dolaylı veya dolaysız biçimde etkiler bu yolla ideoloji yayılır ve içselleştirilir. Anlatılan bu süreç; toplumsal düzenin istikrarlı bir şekilde sürdürülmesi için gereklidir. Zira Gramsci'ye göre, gerçek iktidar, toplumun geniş kesimlerinin gönüllü katılımını sağlayarak kurulur ve korunur (Gramsci 1985:10-105).

- *Karşı Hegemonya ve Organik Entelektüeller*: Gramsci, egemen sınıfın hegemonik düzenini korumak için entelektüelleri kullanmasına karşılık, alt sınıfların da kendi entelektüellerini yetiştirerek karşı hegemonya inşa edebileceğini öne sürmüştür. Organik entelektüeller, bu noktada devreye girer. Onlar, alt sınıfların çıkarlarını temsil eder ve bu sınıfın dünya görüşünü geliştirirler. Bu entelektüeller, mevcut düzenin ideolojik yapısına karşı çıkar ve

alternatif bir dünya görüşü sunar. Karşı hegemonya, bu şekilde inşa edilerek, egemen sınıfın rızasına karşı bir direniş hattı oluşturur (Akkaya 2014: 36-40).

- Yeni Rıza Üretimi bağlamında organik entelektüeller, egemen sınıfın hegemonyasına karşı alternatif bir rıza üretmeye çalışır. Bu rıza, toplumsal değişimi hedefleyen bir ideolojik ve kültürel mücadeleyle oluşturulur. Egemen sınıfa tâbi olmayan gruplar kendi kültürel üretimlerini ve dünya görüşlerini geliştirerek egemen ideolojiye meydan okurlar. Bu süreç, yeni bir hegemonik düzenin inşasını mümkün kılar.

Gramsci'nin düşüncesinde entelektüeller, rızanın üretilmesi ve sürdürülmesinde merkezi bir role sahiptir. Egemen sınıflar, toplumsal düzeni korumak için geleneksel entelektüellere başvururken, alt sınıflar kendi çıkarlarını savunmak ve toplumsal değişimi gerçekleştirmek için organik entelektüellere güvenirler. Bu nedenle entelektüeller toplumsal mücadelelerin ve değişim süreçlerinin merkezinde yer alır (Gramsci 1994: 20-80).

Gramsci'nin düşünceleri, sadece Marksist düşünceye değil, genel olarak toplumsal teorilere de derinlik katmıştır. O, özellikle baskı altındaki grupların ve sınıfların nasıl direneceği, toplumsal değişimin nasıl gerçekleşeceği ve hegemonik güçlerin nasıl sürdürüldüğü konularında önemli perspektifler sunmuştur. Gramsci'nin hegemonya kavramı, günümüzde de iktidar ilişkilerini ve toplumsal dinamikleri anlamak için önemli bir harita sayılabilir. Sosyoloji içerisinde hegemonya kavramı, toplumsal düzenin nasıl sürdürüldüğünü ve iktidarın nasıl meşrulaştırıldığını anlamak için merkezi bir öneme sahiptir. Bu bölümde, hegemonya kavramının Gramsci'nin düşüncesindeki yerini, toplumsal yapıların sürdürülmesindeki rolünü ve sosyolojik analizdeki önemini tartışıldı. Gramsci'nin bu kavramı, malum olduğu üzere birçok sosyal bilimci ve teorisyen tarafından benimsenmiş, geliştirilmiş ve çeşitli sosyal bilim alanlarına uyarlanmıştı, onlardan bir kısmına postkolonyal ve postyapısal düşünceye yön vermeleri hasebiyle değinmek yerinde olacaktır.

Althusser, Gramsci'nin hegemonya kavramını Marksist düşünceye kazandıran önemli bir teorisyendir. Gramsci'nin hegemonya kavramını yeniden ele alarak, devletin ideolojik aygıtları üzerinden bireylerin nasıl ideolojik olarak şekillendirildiğini açıklamıştır. Althusser, ideolojiyi, bireylerin toplumsal yapıyla nasıl ilişkilendirildiğini ve bu yapının devamlılığının nasıl sağlandığını anlamada merkezi bir rol oynar olarak görmüştür. Bu bağlamda, Gramsci'nin hegemonya kavramını, devletin sadece baskıcı bir güç değil, aynı zamanda ideolojik bir yapı olarak işlediğini göstermek için kullanmıştır (Althusser 2019: 30-170).

Raymond Williams, Gramsci'nin hegemonya kavramını kültürel çalışmalar alanına taşıyan önemli bir isimdir. Williams, kültürü bir "yaşam tarzı" olarak ele alır ve hegemonyayı, kültürel değerlerin ve normların nasıl şekillendirildiğini ve nasıl sürdürüldüğünü açıklamak için kullanır. Ona göre hegemonya, yalnızca politik iktidarın değil, aynı zamanda kültürel pratiklerin de bir ürünüdür. Williams, bu kavramı, kültürel değişimin nasıl meydana geldiğini ve egemen kültürel normların nasıl zorlandığını anlamada önemli bir araç olarak görür (Williams 2015: 20-87).

Stuart Hall, Gramsci'nin hegemonya kavramını medya ve kültürel çalışmalar bağlamında genişleten bir diğer önemli teorisyendir. Hall, özellikle 1970'lerde İngiltere'de Birmingham Okulu'nun önde gelen isimlerinden biri olarak, hegemonya kavramını medya ve popüler kültür analizinde kullanmıştır. Medyanın, toplumsal normları ve değerleri nasıl şekillendirdiğini ve bu süreçte hegemonyanın nasıl yeniden üretildiğini incelemiştir. Hall'a göre hegemonya, sürekli mücadele altında olan bir süreçtir ve medya, bu mücadelenin önemli bir alanını oluşturur (Hall 2017: 60-79).

Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe , Gramsci'nin hegemonya kavramını post-Marksist bir çerçevede geliştiren teorisyenlerdir. Onların en önemli katkılarından biri, hegemonyayı sabit bir güç ilişkisi olarak değil, sürekli olarak müzakere edilen ve yeniden oluşturulan bir süreç olarak görmeleridir. Laclau ve Mouffe, hegemonya kavramını, toplumdaki çeşitli ideolojik unsurların nasıl bir araya geldiğini ve nasıl egemen hale geldiğini anlamada kullanmışlardır. Bu bağlamda, Gramsci'nin hegemonya kavramını, özellikle kimlik politikaları ve demokratik mücadeleler bağlamında genişletmişlerdir (Laclau & Mouffe 2017: 40-160).

Pierre Bourdieu, Gramsci'nin hegemonya kavramını, kendi teorik çerçevesi içinde dolaylı olarak ele almıştır. Bourdieu'nün "habitus" ve "kültürel sermaye" kavramları, Gramsci'nin hegemonya kavramıyla birçok ortak noktaya sahiptir. Bourdieu (sene), toplumsal yapının ve güç ilişkilerinin, bireylerin gündelik yaşamları ve alışkanlıkları üzerinden nasıl yeniden üretildiğini incelerken, bu süreçlerin hegemonya ile nasıl ilişkili olduğunu gösterir. Bourdieu, hegemonyanın, toplumun kültürel ve sosyal alanlarında nasıl işlerlik kazandığını anlamada önemli bir katkı sunar (Bourdieu 2014: 51-84). Bu teorisyenler, Gramsci'nin hegemonya kavramını kendi alanlarında genişleterek ve yeniden yorumlayarak, toplumsal yapıların, güç ilişkilerinin ve ideolojik süreçlerin daha derinlemesine anlaşılmasına katkıda bulunmuşlardır. Gramsci'nin düşünceleri, bu teorisyenler aracılığıyla, modern sosyal bilimlerde kalıcı bir etki bırakmıştır (Özdinç & Özger 2012: 110).

3.1.1. Dindar Kadınların Hegemonya İçerisindeki Yeri

Türkiye'deki dindar kadınlar her ne kadar tek bir sınıfsal yapıyı işaret etmese de araştırmanın odağındaki dindar kadınların konumlarından yola çıkarak hegemonya teorisi bağlamında incelendiğinde hem hegemonik yapılarla uyumlu hem de onlara direnç gösteren bir pozisyonda yer aldıklarını söylemek mümkündür. Dindar kadınlar, kendi inançları ve toplumsal rollerine uygun bir söylem ve yaşam pratiği geliştirirken, hegemonik güçler tarafından belirlenen normlar ve değerlerle çatışabilirler. Bu bağlamda, dindar kadınların toplumsal rolleri ve adalet algılarının, hegemonik ideolojilere karşı nasıl bir direnç geliştirdiği ve bu ideolojilere nasıl uyum sağladığını Gramsci'nin ilgili kavramları üzerinden analiz etmek denenecektir.

Orta sınıf kentli ve eğitimli dindar kadınlar, özgün toplumsal ve dinî kimliklerini korurken, aynı zamanda hegemonik yapılar içinde yer alır ve bu yapıların dayattığı rollerle mücadele ederler. Gramsci'nin hegemonya kavramı, dindar kadınların bu mücadelede nasıl bir konum aldığını anlamak için bir projeksiyon görevi görebilir. Toplum, dindar kadınları belirli toplumsal rollerle sınırlamaya çalışsa da bu kadınlar kendi inançları ve değerleri doğrultusunda alternatif bir direniş hattı oluşturabilirler. Bu direniş, hegemonik düzenin dayattığı normlara karşı çıkarak, dindar kadınların kendi seslerini ve kimliklerini savunmalarına olanak tanır. Elbette hegemonyayı ve dindar kadınların karşısındaki egemen sınıfı tanımlamak buradaki kilit husustur. Dindar kadınların feminist diskur içerisinde dinî kurallar ve otoritenin kadınları suiistimali (Mahmoud 2012: 30) konusunda sıkça ele alındığı gibi neo-liberal toplumsal düzenin ekonomik ve politik baskı araçlarının da konuşulduğunu hatırlamak önemlidir (Ayhan & Sağıroğlu: 2011: 117-123) .

Dindar kadınların hegemonya içerisindeki yeri, aynı zamanda onların toplumsal dönüşüm süreçlerindeki rollerini de ortaya koyar. Hegemonik yapılar tarafından şekillendirilen toplumsal beklentiler ve normlar, dindar kadınlar tarafından çeşitli şekillerde kabul edilebilir, yeniden tanımlanabilir ya da reddedilebilir. Bu süreçte, dindar kadınların kendi inanç ve değerlerine dayalı olarak geliştirdikleri stratejiler, hegemonik düzenin sürdürülmesine ya da dönüşümüne katkıda bulunacaktır. Dolayısıyla Türkiye'deki dindar kadınların sosyal ve dinî kimliklerini, hegemonya teorisi çerçevesinde hem bir uyum hem de direniş alanı olarak incelemek mümkündür. Bu kadınlar, hegemonik yapılarla karşı karşıya kaldıklarında, kendi değer ve önceliklerine dayalı bir direniş geliştirerek toplumsal güç ilişkilerini yeniden şekillendirebilme gücüne sahiptirler. Adalet üzerinden gelişen bir alternatif kadın hakları söylemi de bir ölçüde bu karşı direnişi sembolize etmeye muktedir görülmektedir.

Gramsci'nin hegemonya kavramı, feminist eleştiri dahilinde patriyarkanın nasıl toplumsal bir hegemonyaya dönüştüğünü anlamak için kullanılır. Patriyarka, toplumsal cinsiyet rollerini ve kadınların ikincil konumunu doğal hale getirerek hegemonik bir ideolojiye dönüşür. Feministler bu hegemonik yapıyı sorgulamak suretiyle kadınların bu yapıya karşı nasıl mücadele edebileceğini tartışır. Toplumun büyük bir kesimi, patriyarkal düzenin doğal olduğunu kabul ettiğinden, bu sorgulamaya dahil olan kadınların toplumsal olarak marjinalleşmesine neden olur. Feminist hareket, bu hegemonik yapıya karşı çıkan bir direnç hareketi olarak görülebilir; amacını toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlamak olarak belirler ve bu amaca ulaşmak için hegemonik kültürel yapıları yeniden tanımlamaya gayret gösterir. Elbette feminist düşünce içerisinde hegemonya kavramını farklı dengeler ile ele alan isimler olmuştur. Özellikle post-modern feminist söylemin anlam ve zemin olarak hegemonyayı yeniden biçimlendirerek ele aldığı söylenebilir.

Feminist düşünürlerin hegemonya kavramıyla kurduğu ilişki, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini daha derinlemesine anlamak ve patriarkal sistemin sürekliliğini sağlayan mekanizmaları incelemek üzerine temellenmiştir. Antonio Gramsci'nin hegemonya teorisinden ilham alan feminist kuramcılar, patriarkanın yalnızca doğrudan fiziksel ya da yasal bir tahakküm biçimi olmadığını, aynı zamanda ideolojik ve kültürel süreçler aracılığıyla işlediğini ortaya koymuşlardır. Gramsci'nin hegemonya kavramı, bir sınıfın diğer sınıflar üzerindeki yönetimini yalnızca zor yoluyla değil, aynı zamanda rıza üretimiyle sürdürebildiğini vurgular. Feminist kuramcılar bu çerçeveyi genişleterek, patriyarkanın toplumsal cinsiyet ilişkilerinde benzer bir şekilde nasıl işlediğini analiz etmişlerdir.

Bu bağlamda hegemonya, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin yalnızca ekonomik ve politik sistemler tarafından değil, aynı zamanda kültürel normlar, değerler, söylemler ve gündelik pratikler yoluyla nasıl doğal ve meşru kılındığını anlamada kritik bir kavramsal araç sunar. Patriarkal hegemonya, kadınların toplumsal rolleri ve sorumlulukları hakkındaki geleneksel varsayımların yaygın kabul görmesi ve bu varsayımlar aracılığıyla cinsiyetçi düzenin yeniden üretilmesi sürecini açıklar. Örneğin, kadınların doğuştan bakıcı, itaatkâr ya da duygusal olarak tanımlanması, toplumsal cinsiyet rollerinin hegemonik söylemler yoluyla norm haline getirilmesi sonucunda güçlenir.

Feminist kuramcılar, patriarkal sistemin hegemonyasının, toplumsal yapıların sürekliliğini sağlayan ideolojik araçlarla, örneğin medya, eğitim ve dinî kurumlar yoluyla yeniden üretildiğini belirtmişlerdir. Bu yeniden üretim sürecinde kadınların toplumsal rollerinin

hem meşrulaştırıldığı hem de bireyler tarafından içselleştirildiği vurgulanır. Bu bağlamda hegemonya, kadınların yalnızca baskıya maruz kalan pasif nesneler olmadığını, aynı zamanda hegemonik yapıların içinde bir tür rıza ilişkisi geliştirdiğini de gösterir. Feminist eleştiriler, bu rıza ilişkisini açığa çıkarmayı ve toplumsal dönüşüm için bir başlangıç noktası oluşturmayı hedefler.

Ayrıca feminist düşünürler, hegemonya kavramını kullanarak patriarkal düzenin statik bir yapı olmadığını, aksine sürekli olarak müzakere edilen, yeniden tanımlanan ve dönüştürülebilen bir süreç olduğunu savunmuşlardır. Bu bağlamda hegemonya kavramı, yalnızca baskı ve tahakküm ilişkilerini değil, aynı zamanda bu ilişkilere karşı geliştirilen direniş biçimlerini ve toplumsal dönüşüm olanaklarını anlamada da önemli bir analitik çerçeve sunar. Feminist düşüncenin hegemonya teorisine katkısı, patriarkal sistemin tarihsel ve kültürel bağlamda yeniden üretim mekanizmalarını çözümleyerek, kadınların özneleşme süreçlerine ve toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelelerine dair daha kapsamlı bir analiz sağlamasıdır. Bu teorik çerçeve, feminist hareketlerin kültürel ve ideolojik alandaki mücadelelerini anlamak için de elverişli bir zemin oluşturur. Patriyarkal hegemonyanın yapısal sürekliliği ve dönüşümü bağlamında feminist mücadelelerin nasıl bir direniş alanı açtığı, bu mücadelelerin toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelik rıza ve söylem dinamiklerini nasıl dönüştürdüğü de bu analizlerin merkezinde yer alır.

Joan Wallach Scott, (Scott 2018: 120-150) toplumsal cinsiyetin tarihsel süreçlerde nasıl inşa edildiğini inceleyen önemli bir feminist tarihçidir. Scott, Gramsci'nin hegemonya kavramını toplumsal cinsiyet analizine uyarlayarak, toplumsal cinsiyet rollerinin tarih boyunca nasıl doğal ve değişmez olarak sunulduğunu ele almıştır. Onun çalışmaları, cinsiyetin toplumsal yapıların bir parçası olarak nasıl hegemonik bir biçimde inşa edildiğini ve bu yapının nasıl sorgulanabileceğini göstermektedir.

Nancy Fraser, toplumsal adalet ve feminizm konularında çalışan bir teorisyendir. Fraser (Fraser 2020: 280) Gramsci'nin hegemonya kavramını toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini ele almak için imkân olarak görmüştür. Özellikle neoliberal politikaların kadınlar üzerindeki etkilerini ve bu politikaların hegemonik bir biçimde toplumsal cinsiyet rollerini nasıl şekillendirdiğini analiz etmiştir. Fraser, hegemonya kavramını, kadınların ekonomik, kültürel ve politik alanlarda maruz kaldığı eşitsizliklerin nasıl meşrulaştırıldığını anlamak için kullanır.

Chandra Talpade Mohanty (Mohanty 2009; 200-270), üçüncü dünya feminizmi ve postkolonyal teori alanlarında önemli katkılar yapmış bir teorisyendir. Mohanty, Gramsci'nin

hegemonya kavramını, küresel düzeyde toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin nasıl kurulduğunu ve sürdürüldüğünü analiz etmek için kullanır. Özellikle Batı merkezli feminizmin üçüncü dünya kadınlarını nasıl "öteki" olarak tanımladığını ve bu tanımlamanın hegemonik bir güç ilişkisi yarattığını eleştirir. İlerleyen bölümlerde Mohanty'nin postkolonyal toplumlarda kadınların "beyaz" hegemonik feminizm karşısında nasıl konumlandıklarına dair değerlendirmelerine ayrıntılı değinilecektir. Mohanty, hegemonya kavramını, farklı kültürel bağlamlarda toplumsal cinsiyet ilişkilerinin nasıl farklılaştığını ve bu ilişkilerin nasıl hegemonik bir biçimde kurulduğunu anlamak için değerlendirir.

Judith Butler, toplumsal cinsiyet teorisi ve queer teorinin önde gelen isimlerinden biridir. Butler, Gramsci'nin hegemonya kavramını cinsiyetin performatif doğasını açıklamak için kullanmıştır. Ona göre, toplumsal cinsiyet kimlikleri, hegemonik kültürel normlar tarafından şekillendirilir ve bu normlar, bireyler tarafından tekrar edilerek sürdürülen performanslar aracılığıyla yeniden üretilir. Butler, hegemonya kavramını, toplumsal cinsiyet kimliklerinin nasıl doğal ve değişmez olarak kabul edildiğini ve bu kimliklerin nasıl sorgulanabileceğini anlamak için bir imkân haline getirir (Butler, Laclau vs. 2011: 135-220).

Angela Davis, ırk, cinsiyet ve sınıf kesişimselliği üzerine çalışmalarıyla tanınan bir feminist teorisyendir. Davis, Gramsci'nin hegemonya kavramını, kapitalizmin ve ırkçılığın toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerindeki etkilerini anlamak için kullanır. Özellikle siyah kadınların toplumsal mücadelelerdeki rolünü ve bu mücadelenin hegemonik güçlerle olan ilişkisini analiz eder (Davis 2011: 110-165). Davis, hegemonya kavramını, kapitalist toplumlarda kadınların maruz kaldığı baskıların nasıl ideolojik olarak meşrulaştırıldığını açıklamak için kullanır (Kartal 2016:60).

Carrigan'ın seksenli yıllarda geliştirdiği "hegemonik erkeklik" (Carrigan 1985: 554) kavramını da hatırda tutmak gerekir. Connell ise bu kavramın yalnızca erkek olmakla ilgili değil ezilen kadınlarla birlikte ikincil konuma itilen erkeklerin de bundan etkilendiğini vurgular. Rekabet odaklı bir güç dengesinde inşa edilen bu hegemonyayı aslında kısıtlı bir grup erkeğin elinde tuttuğundan ve bir ideal olarak sürdürdüğünden bahseder. Bu küçük grubun elinde tuttuğu gücün erkek ve kadınların bir kısmından oluşan büyük bir grup tarafından onaylanıp takdir görerek sürdürülür. Öte yandan kalabalık gruptakilere de bazı iktidar payları ve fırsatlar yaratılır. Bu durum kadınların üzerindeki hegemonyayı farklı eksenlerle güçlendirir. Buradan yola çıkarak Gramsci'nin hegemonyasına post-yapısal bakışla yapılan değerlendirmelerin, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin daha organize ve çetrefilli ağlarını çözmeye

yaradığını söylemek mümkündür. Connell bu hegemonyanın yarattığı bir de kadınlık kimliği olduğunu söyler ve tektipleşen bu kamusal kadın kimliğin medya araçlarıyla güçlendirildiğini iddia eder. Kadın ve erkeğin idealize edilmiş bu kimlikleri dışında kalanlar farklı eksenlerde ayrımcılığa uğramayı sürdüreceğinden o erkeklik çalışmalarının da feminist diskura dahil olması gerektiğini savunur (Kepekçi 2014:70-72).

Bu teorisyenler, Gramsci'nin hegemonya kavramını feminist teorinin farklı alanlarında kullanarak, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini ve bu eşitsizliklerin nasıl hegemonik hale geldiğini anlamada önemli katkılar yapmışlardır. Bu katkılar, feminist teorinin hem teorik hem de pratik boyutlarını zenginleştirmiş ve toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair daha derinlemesine bir anlayış geliştirilmesine olanak sağlamıştır. Bu çalışma bağlamında ele aldığımızda ise dindar kadınların toplum içerisindeki katmanlı bir egemenlik sistemi içerisinde kaldığını görebilmemizi kolaylaştırmaktadır.

Kadın hareketleri daha önce bahsedildiği gibi toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesinde tarihsel olarak önemli bir rol oynamıştır. Bu hareketler, kadınların toplumsal, ekonomik ve politik haklarını savunma ve genişletme mücadelesi olarak, toplumsal yapılar üzerinde derin etkiler bırakmış ve güç dengelerini dönüştürmeye yönelik önemli adımlar atmıştır. Kadın hareketleri, 19. yüzyılın sonlarından itibaren modern anlamda örgütlenmeye başlamış ve feminist dalgalar olarak adlandırılan çeşitli dönemler boyunca önemli ilerlemeler kaydetmiştir. *Birinci dalga feminizm* olarak bilinen bu ilk hareketler, özellikle kadınların oy hakkı, eğitimde eşitlik ve çalışma hakları gibi temel haklar için mücadele etmiştir. Bu dönemde kadınlar, kamusal alanda daha fazla yer almak ve yasal haklar elde etmek için yoğun bir mücadele yürütmüşlerdir**.** ***İkinci dalga feminizm,*** 1960'lı yıllardan itibaren cinsiyet eşitliği mücadelesini derinleştirerek, toplumsal cinsiyet rollerine ve patriyarkal yapıya karşı daha kapsamlı bir eleştiri geliştirmiştir. Bu dalga, sadece yasal hakların değil, aynı zamanda kültürel ve sosyal normların da sorgulanması gerektiğini savunmuştur. Kültürel hegemonyanın konuşulmaya başlanması bu zamana tekabül etmekle birlikte yine Marksist sosyal teoriler içerisinden tartışmalar sürdürülmüştür. Kadınların bedenleri üzerindeki hakları, cinsel özgürlük, iş yerinde eşitlik ve aile içi roller gibi konular, bu dönemde kadın hareketlerinin ana gündem maddeleri haline gelmiştir. *Üçüncü dalga feminizm* ise 1990'lardan itibaren ortaya çıkmış ve kadınların deneyimlerini çeşitlendirmeyi, ırk, sınıf, cinsel yönelim gibi farklı kimliklerin feminist hareket içerisindeki yerini tartışmayı hedeflemiştir. Bu dönemde, kadın hareketleri küresel ölçekte yaygınlaşmış ve çeşitli toplumsal reformların hayata geçirilmesini sağlamıştır. Kadın hareketleri, bu süreçte yalnızca Batı merkezli yaklaşımlar yerine, dünyanın

farklı bölgelerindeki kadınların özgün deneyimlerine de odaklanmıştır. Kültürel hegemonyanın kadınların kimlikleriyle ilişkisi daha çok gündem edilmiştir. Ayrıca dekonstrüskyon teorilerinin merkezinde Batılı erkek bakış açısı yer yer kritize edilmiş, feminizmin kültürel araştırmalar, maduniyet ve kesişimsellik teorileriyle bakışını güncellemesi gerekliliğini savunanlar da olmuştur.

Kadın hareketlerinin tarifinde kullanılan dalgalar metaforu her ne kadar başlangıçta birbiri ardına gelen sıralı bir düşünce hareketini çağrıştırsa da bugün birbirinden hala beslenen halkaları çağrıştırdığı da savunulur. Göle atılan bir taşın oluşturduğu iç içe geçmiş helezonlar misali bu dalgaların birbirinden doğup büyüyen ama birbiri üzerindeki tesirini de tam manasıyla kaybetmeyen fikirler olduğunu savunanlar da olmuştur. Dolayısıyla yukarıdaki kuşbakışı sıralamayı da böyle bir projeksyon olarak kabul edip yeri geldiğinde birbiriyle eş zamanlı devam eden düşünme biçimleri olabildiklerini hatırda tutmak gerekir. Özetle hegemonya veya çeşitli kültür-kimlik teorilerini feminizmin içinde işlevli kullanan araştırmacılar olduğu gibi, bu görüşlerin özellikle ikinci dalga feminizm doğurduğu dayanışma imkanını törpülediği savunan ve mesafeli yaklaşan feministler yahut araştırmacılar mevcuttur (Baran 2021).

Kadın hareketleri, toplumsal güç dengelerini dönüştürmeye çalışırken, hegemonik yapıların dirençleriyle de karşı karşıya kalmıştır. Toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin hegemonik normlara meydan okuyarak, bu normların yeniden tanımlanmasını talep etmişlerdir. Ancak bu süreç, genellikle patriyarkal yapılar ve iktidar odakları tarafından engellenmeye çalışılmıştır. Kadın hareketleri, bu güç dengelerine meydan okuyarak, kadınların toplumsal, ekonomik ve politik alandaki haklarını ve konumlarını savunmuş ve güçlendirmiştir. Kadınların konumu, sadece yasal haklar ve politik temsille sınırlı kalmamış, aynı zamanda kültürel ve ideolojik düzeyde de bir mücadele alanı haline gelmiştir. Toplumsal cinsiyet normları, aile içi roller, iş hayatındaki fırsat eşitsizlikleri gibi konular, kadınların sürekli olarak mücadele ettiği alanlar arasında yer almıştır. Kadın hareketlerinin etkisi, toplumsal yapının yeniden şekillendirilmesinde belirleyici olmuştur.

Gramsci'nin hegemonya kavramını Türk toplumuna uyguladığımızda, toplumdaki egemen güçlerin ideolojilerini nasıl yaydığı ve bu ideolojilerin geniş kitleler tarafından nasıl kabul edildiği incelenebilir. Türkiye'de hegemonya, özellikle devletin ve egemen sınıfın eğitim, medya, din ve kültürel kurumlar aracılığıyla toplumun geniş kesimlerine kendi değerlerini ve normlarını nasıl aktardığıyla ilgilidir (Ova 2011: 40-78).

Türkiye'deki dindar kadınlar hem feminist hareketlerle hem de toplumsal ve dini yapılarla karmaşık ilişkiler içindedir. Dindar kadınlar, çoğu zaman seküler feminist hareketlerden farklı bir hak talebi içerisinde oldular. Bu bağlamda, dindar kadınlar, kendi inanç sistemlerine uygun bir biçimde toplumsal adalet talep ederken, mevcut güç dengeleri içerisinde kendilerine bir yer bulmaya çalıştılar. Dindar kadınlar, hem kadın hareketlerinin içinde yer alarak hak mücadelesi vermiş, hem de bu hareketlerle aralarındaki ideolojik farklılıklar nedeniyle bağımsız bir söylem gelişmeye gayret göstermişlerdir. Bu söylem üretme çabalarının ne derece başarılı olduğu elbette tartışmaya açıktır. Fakat dindar kadınların bu yolu takip ederek alternatif bir kamuoyu oluşturmaya yönelik girişimlerini de göz ardı etmek mümkün değildir. Dindar kadınların bu özgün durumu, onların hem feminist hareketlerle iş birliği yapmalarına hem de bu hareketlere mesafeli yaklaşmalarına neden olabilir. Dindar kadınların bir kısmı bu özel sebeplerle kendi inançlarına dayalı bir hak ve adalet anlayışı geliştirerek, toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesinde farklı bir perspektif sunmaya çalışmaktadır. Bu perspektif, seküler feminist hareketlerin bazı normlarına meydan okuyabilir ve bu normların dinî ve kültürel değerlerle uyumlu bir şekilde yeniden tanımlanması talebiyle karşıt bir görüş haline gelebilir. Hegemonik güçler[22], kadınların bu özgün taleplerini karşılamak yerine, bu talepleri kontrol altında tutmak veya kerih göstermek şeklinde yanıt verebilir. Bu durum, kadın hareketlerinin hegemonik yapılarla olan mücadelesini daha da karmaşık hale getirir. Zira farklı kimlikteki kadınların taleplerinin ve normlarının birbiriyle çelişmesi onları bazı şartlarda karşıt pozisyonlara konumlandırmaktadır.

Gramsci'nin hegemonya teorisi feminist teori bağlamında (Ledwith 2019: 690) formülize edildiğinde egemen güçler, kadın hareketlerinin taleplerini iki şekilde etkisiz hale getirmeye çalıştığı iddia edilir; ya bu talepleri marjinalleştirerek toplumsal etkilerini sınırlar, ya da onları mevcut sisteme entegre ederek nötralize eder ve radikal dönüşüm potansiyellerini azaltır. Bu stratejiler, toplumsal rızayı sağlamanın bir yolu olarak kullanılmaktadır. Ancak kadın hareketleri, özellikle postkolonyal düşüncenin etkisiyle, farklı kimliklere ve deneyimlere alan açarak bu hegemonik stratejilere karşı yeni taktikler de geliştirmiştir. Çeşitliliği koruyarak ve yeni mücadele yöntemleri benimseyerek toplumsal değişim için mücadelelerini sürdüren kadın grupları; bu araştırmanın bağlamını oluşturan bir olgudur. Feminist teorinin eleştirel

[22] Gramsci'nin teorisi bağlamında hegemonik güç(ler) iktidar ve onun aygıtlarına tekabül etmektedir. Sosyalist bir devrim ekseninde yazdığı eserlerinde hegemonya kendi dönemindeki İtalya'nın faşiszm düzenindeki iktidar yapısını kastediyordu. Ancak yıllar içerisinde hegemonya kavramı başka iktidar ve rıza ilişkilerini açıklamak için de birçok kez formülize edildi. Nitekim bu çalışmada Türkiye'deki hâkim seküler feminist söylem hegemonik özellikleriyle öne çıkarılarak; hegemonik güç karşılığı olarak kullanılacaktır. Bu söylemin yardımcıları olarak seküler-laik sistem eliyle inşa edlmiş iktidar ve kültürel hegemonyaya da işaret edilecektir.

yöntemlerinden faydalanmakla birlikte Türkiye özelinde anaakım ve seküler feminizmin hegemonik karakteri öne çıkarılarak, alanda yeni bir değerlendirme denemesi yapılacaktır.

Türkiye'de kadın söylemindeki hâkim feminist hegemonya, toplumsal cinsiyet eşitliği tartışmalarında neyin önemli bir mesele olarak ele alınacağını, hangi problemlerin tartışmaya değer görüleceğini ve kadının özgürlüğünün ne şekilde tanımlanacağını büyük ölçüde belirlemektedir. Feminist hegemonya, dindar veya geleneksel kimlik kodlarına sahip kadını genellikle patriarkal düzenin mağduru ve erkek güdümünde bir özne olarak tanımlar. Bu bağlamda, Müslüman kadınların toplumsal konumları ve pratikleri çoğunlukla özgürlükten yoksun, baskıcı bir düzenin sonucu olarak değerlendirilir. Tesettür, haremlik-selamlık uygulamaları vb. bazı gündelik pratikler feminist hegemonya tarafından sıklıkla dini baskının bir sembolü ya da patriarkal kontrolün aracı olarak görülür. Buna karşın, başörtüsünü bilinçli bir özne olarak tercih eden Müslüman kadınların, bu tercihi özgürlük ve özneleşme bağlamında savunmaları genellikle feminist söylem tarafından marjinalleştirilir ya da görmezden gelinir. Dindar kadınlar, genellikle hem geleneğe atfedilen hegemonik yapılarla hem de seküler feminizmin hegemonik söylemleriyle karşı karşıya kalırlar. Seküler feminist söylemler, Batı merkezli bakış açılarıyla şekillenmiş olmaları hasebiyle dindar kadınların kimliklerini ve inançlarını yeterince temsil edemeyebilir. Bu durum, dindar kadınların hem dini inançlarını korumak hem de kadın haklarını savunmak gibi iki zorlu mücadeleyi aynı anda sürdürmelerine neden olabilir.

Gramsci'nin hegemonya kavramı, bu bağlamda, dindar kadınların kendi söylemlerini nasıl geliştirebileceğini anlamak için kullanılabilir. Dindar kadınlar, kendilerini kısıtlayan düzenin dini söylemlerle meşrulaştırıldığı ortamlarda, kendi seslerini duyurmak için hegemonik yapıların dışında kalan alternatif bir diskur inşa edebilirler. Bu bağlamda inançlarının temelinde kendi varlıklarını bulan kadınlar metin ve yorum ikilemini gündeme getirirler. Aynı zamanda, Batı merkezli feminizmin hegemonik söylemlerine karşı da tek-tip bir kurtuluş yerine kendi dini ve kültürel kimliklerini koruyarak bir direnç geliştirebilirler. Yine bu açıdan milliyetçi-muhafazakâr kadınların da ayrı bir değerlendirmeye konu olabileceğini hatırda tutmak gerekir. Seküler ve neoliberal toplumsal düzenin yanında farklı değerlerini yaşatarak kamusal alanda bulunmak isteyen kadınların düzenle en baştan bir mücadeleye girdiğini de ifade etmek mümkündür.

Daha evvel ayrıntılı bahsedildiği üzere hegemonya, bir grubun ya da ideolojinin, toplumdaki diğer gruplar üzerinde baskın hale gelmesi ile kendi değerlerini, normlarını ve

görüşlerini dayatması sürecidir. Türkiye'de, Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren laiklik, modernleşme ve batılılaşma ideolojileri ekseninde gelişen ilkeler kurucu değerler şemsiyesi içerisinde baskın olmuştur. Bu hegemonik yapı, dindar kadınların kamusal alanda kendilerini ifade etmelerini zorlaştırmış, özellikle de başörtüsü gibi dini semboller üzerinden bir dışlanma ve baskı süreci yaşanmıştır. Kültürel hegemonya ise bir grubun veya sınıfın, diğer gruplar veya sınıflar üzerindeki ideolojik ve kültürel etkisini ifade eder ve bu durum, toplumsal cinsiyet rollerinin nasıl algılandığı ve yaşandığı konusunda da kendini gösterir. Nitekim Türkiye'de de kültürel hegemonya, toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin algıların şekillenmesinde oldukça belirleyici bir rol oynamaktadır.

Türkiye'nin modernleşme süreci, toplumsal cinsiyet rollerinin şekillenmesinde önemli bir dönemeçtir. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde başlayan modernleşme hareketleri, Cumhuriyetin kurulmasıyla ivme kazanmış ve Batılılaşma çabaları çerçevesinde kadınlara kamusal alanda daha fazla yer açılması hedeflenmiştir. Ancak bu süreç, çoğunlukla Batı normlarına ve modernist elitin belirlediği çerçevelere dayandığı için farklı toplumsal sınıfların ve geleneksel yapıların toplumsal cinsiyet rollerine dair algılarıyla çatışmıştır.

Cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte, modern ve eğitimli kadın imgesi ön plana çıkarılmıştır. Çağdaşlaşmanın bir göstergesi olarak kadının eğitimi, tutumu ve nihayet bunların bir nişanesi olan kıyafeti önemli bir veri haline gelmiştir. Ancak bu modern kadın imgesi, genellikle şehirli, eğitimli ve Batılı değerlere uyumlu bir çerçeve içinde tanımlanmış, bu da daha muhafazakâr veya geleneksel kesimlerde yaşayan kadınların marjinalleşmesine yol açmıştır. Kültürel hegemonya, bu dönemde kadınların toplumsal rollerini belirleyen temel unsur olarak devlet politikaları ve modernist elitin etkisiyle şekillenmiştir. Bu durum, kadının hem kamusal hem de özel alandaki rolüne dair beklentileri de belirlemiştir.

Dindar kadınlar özellikle 2000'li yıllardan itibaren başörtüsü yasaklarının gölgesinde kendi haklarını savunmak için örgütlenmişlerdir. Sivil çabalarla birlikte değişen siyasî iklimin gevşettiği yasaklarla dindar kadınlar kamusal alanda daha görünür hale gelmiştir. Yıllar içerisinde başörtüsü yasağının kaldırılması ve dindar kadınların eğitim, çalışma ve siyaset gibi alanlarda daha aktif rol almaları, hegemonyaya karşı yürütülen bu direnişin sonucudur. Türkiye'de dindar kadınların toplumdaki konumu, hem laik-modernist hegemonyanın hem de toplumsal güç ilişkilerinin bir yansımasıdır. Bu kadınlar, bir yandan marjinalize edilirken, diğer yandan kendi kimliklerini ve haklarını savunma çabası içinde olmuştur. Bu mücadele, dindar

kadınların toplumsal güç ilişkileri içinde hem direnişçi bir aktör olarak hem de alternatif bir hegemonya yaratma çabası içinde olduklarını gösterir (Albayrak 2019: 95-150).

Gelişen bu yeni gruplar içinde muhafazakâr kesimlerin kültürel hegemonyada daha fazla söz sahibi olması, toplumsal cinsiyet rollerine dair farklı algıların konuşulur olmasına yol açmıştır. Günümüzde Türkiye'de toplumsal cinsiyet algısı hem modernist hem de muhafazakâr değerlerin bir arada bulunduğu karmaşık bir yapıya sahiptir. Bir yandan, eğitimli ve çalışan kadınların artışı ve toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda artan farkındalık, kadınların toplumsal rollerine dair daha eşitlikçi bir algının gelişmesine katkıda bulunmuştur. Diğer yandan, muhafazakâr değerlerin ve geleneksel aile yapısının vurgulandığı bir kültürel saha da varlığını sürdürmektedir. Bu durum, özellikle başörtülü kadınların hem kamusal alanda hem de özel alanda nasıl algılandıkları konusunda çelişkili durumlar yaratmaktadır. Türkiye'de kültürel hegemonya; toplumsal cinsiyet rollerine dair algıları tarihsel, politik ve sosyal bağlamda şekillendiren temel unsurlardan biridir. Bu süreç, toplumsal cinsiyet rollerinin zaman içinde nasıl evrildiğini ve bugün hala nasıl çatışmalarla birlikte var olduğunu anlamak açısından kritik öneme sahiptir. Özellikle adalet diskuru çerçevesinde bakıldığında, toplumsal cinsiyet rollerine dair algılar, Türkiye'deki farklı toplumsal grupların ve sınıfların adalet anlayışlarına göre şekillenmektedir. Daha muhafazakâr kesimlerde, toplumsal cinsiyet rolleri geleneksel aile yapısına ve İslami değerlere uygun şekilde tanımlanırken, daha modernist ve liberal kesimlerde, bu rollerin daha birey odaklı bir şekilde tanımlandığı görülmektedir. Ancak adalet diskurunun farklı gruplar arasında nasıl ele alındığı, kültürel hegemonyanın toplumsal cinsiyet rollerini şekillendirme biçimini de derinden etkilemektedir.

Dindar kadınların bu sürece katılımı, Türkiye'deki toplumsal dönüşümün önemli bir parçasıdır. Toplumsal güç ilişkileri, toplumda çeşitli gruplar arasındaki iktidar ve baskı mekanizmalarını ifade eder. Türkiye'de dindar kadınlar hem toplumsal cinsiyet temelli baskılara hem de dinî kimlikleri nedeniyle yaşadıkları ayrımcılıklara maruz kalmışlardır. Bu çift yönlü baskı, dindar kadınların toplumsal konumlarını oldukça karmaşık hale getirmektedir (Altuntaş Çakır 2023). Türkiye'de dindar kadın hareketinin bugüne değin hangi süreçlerden geçerek var olduğu bir sonraki bölümde ayrıntılı yer aldığından bu bölümde kısaca değinilmiştir.

Dindar kadınların kamusal alanda yer alması yahut temsil edilebilmesi meselesi seksenli yıllardan bu yana çeşitli kırılmalara sebep olmuştur. Siyasal, sivil toplum, sosyal çevrelerinde yer almak için seküler bir kadına kıyasla daha fazla eşikte beklemeleri gerekmiştir. Kültürel

hegemeonyanın bugün önemli araçları olan ekranlar; geleneksel veya sosyal medya araçlarıdır. Dindar kadının burada hangi vesile ve biçimlerle temsil edilebildiği; süregelen önemli bir direnç alanıdır. Ayşe Böhürler'in bu bağlamda medyadaki kısıtlı temsil üzerinden söyledikleri hegemonyanın dindar kadınlar üzerindeki görünmez elini anlamak açısından önemlidir. O'na göre, modern-seküler medya, dindar kadınları genellikle pasif, itaatkâr ve geleneksel rollere indirgenen stereotiplerle temsil eder. Başörtülü kadınlar çoğunlukla ev hanımı, anne veya dini kurallara bağlı bireyler olarak sunulurken, kamusal alandaki varlıkları görünmez kılınır ya da marjinalleştirilir. Medyada başörtüsü, kadının özgürlüğünden feragat ettiği veya geri kalmış bir yapıya ait olduğu sembolü olarak kullanılır. Bu tür temsiller, dindar kadınları toplumun ana akımından dışlayarak modern topluma ait olmayan "öteki"ler olarak sunar ve marjinalleşmelerine katkıda bulunur (Böhürler 2012:285). Dindar kadınların medyada bir diğer temsili, sıklıkla erdem ve fedakârlık temaları etrafında şekillenir. Bu temsillerde kadın, dini vecibelerini yerine getiren, ailesine ve topluma hizmet eden bir figür olarak idealize edilmektedir. Bu türden bir temsil, dindar kadınların kendi bireysel arzuları veya hedefleri yerine, başkalarına hizmet eden rollerde bulunmaları gerektiği mesajını vererek kadının bireyselliği ve özerkliğini göz ardı etmektedir (Turgay 2022:40-60).

Medya dindar kadınların pozitif, güçlü ve bağımsız bir şekilde temsil edilmesinde genellikle yetersiz kalmaktadır. Dindar kadınların başarılı, etkili ve kamusal alanda aktif roller üstlendiği örnekler nadiren sunulduğundan; dindar kadınların toplumda aktif ve lider roller üstlenemeyeceği şeklinde bir algının pekişmesine yol açmaktadır. Pozitif temsillerin eksikliği, dindar kadınların toplumsal algısında olumsuz bir etkiye sahiptir. Ayrıca sıklıkla modernleşme ile dindarlık arasındaki bir çatışmanın merkezinde temsil edilen bu kadınlar başörtüsü gibi dini semboller üzerinden somutlaşmaktadır. Bu durum, medyanın seküler hegemonyanın bir aracı olarak modernleşmeyi ve dindarlığı birbirine zıt kutuplar olarak sunma eğilimini yansıtmaktadır. Son yıllarda, özellikle dijital medya platformlarında dindar kadınların daha çeşitli ve gerçekçi temsillerine yer veren içerikler artmaktadır. Bloglar, sosyal medya platformları ve YouTube gibi mecralarda, dindar kadınlar kendi hikayelerini ve deneyimlerini birinci elden paylaşma imkânı bulmaktadır. Elbette tek bir dindar kadın tipinden bahsetmek mümkün değildir; nitekim bu medya araçlarında birbirlerini dindar olmamakla itham eden çok sayıda erkek ve kadın da bulunmaktadır. Burada maksadımız seküler eğilimli bir kültürel hegemonyanın uzun yıllar görünmez bir perde oluşturduğu çeşitli dindarlık göstergelerinin kendine bu alanda bir yer bulabilmesiyle ilgilidir. Bu seküler hegemonyanın sunduğu çerçeveyi kıran ve daha çeşitli temsillere kapı aralayan bir gelişme olarak dikkate değer bir gelişmedir.

Alternatif medya platformlarıyla gelişen bu süreç hem medyanın hem de toplumun dindar kadınlara bakış açısını dönüştürme potansiyeline sahiptir.

Besim Dellaloğlu, Türkiye'nin modernleşme sürecini kültürel hegemonya açısından analiz ederken, modernleşmenin yalnızca bir teknik ve ekonomik değişim değil, aynı zamanda bir kültürel hegemonya inşası süreci olduğunu iddia eder. Bu süreçte, modernleşme elitlerinin, Batılı değerleri dayatarak toplumu dönüştürmeyi hedeflediğini, ancak bu çabanın rıza üretme mekanizmalarını yeterince oluşturamadığını belirtir. Entelektüel üretimin çoğunlukla ithal fikirlerle şekillenmesi, kültürel hegemonya inşasında eksikliklere ve kültürel bir yabancılaşmaya yol açmıştır. Özellikle Cumhuriyet'in erken dönemindeki modernleşme hamlelerinde, toplumsal rıza mekanizmalarının göz ardı edilmesi, bu projelerin toplumsal düzeyde kökleşememesine yol açmıştır. Bu durum, Türkiye'nin kültürel sahasında Batılılaşma ve yerel değerler arasındaki çatışmayı derinleştirmiştir. Dellaloğlu Türkiye'de ortaya çıkan alternatif kültürel ve entelektüel söylemlere de odaklanır. Özellikle muhafazakâr ve İslami çevrelerin kültürel üretimlerini, hegemonik kültüre karşı bir direniş biçimi olarak değerlendirir. Ancak bu çevrelerin, kendi kültürel hegemonyalarını inşa etme süreçlerinde benzer zorluklarla karşılaştıklarını da vurgular (Dellaloğlu 2020: 314).

Hegemonik feminizm her ne kadar yaygın bir kullanım olmasa da postyapısal-postkolonyal düşünceler içinden anaakım feminizme yöneltilen eleştiriler ilerleyen kısımlarda bu kavram üzerinden irdelenecektir. Hegemonik feminizm kadınların deneyimlerini homojenleştirerek tüm kadınların aynı şekilde baskı gördüğünü varsayması yönüyle kritize edilmiştir. Batı merkezli feminizmin, İslam dünyasındaki dindar kadınların giyim ve ibadet tercihlerini anlamakta zorlanması ve bu tercihleri özgürlükten yoksunluk olarak tanımlaması, bu türden bir tek tipleştirmenin yansımasına örnek verilebilir (Abu-Lughod 2020). Hegemonik feminizm, Batı'da gelişen feminist düşünceyi evrensel olarak kabul ettiğinden diğer kültürlerdeki feminist mücadeleleri bu normlara uymadığı için dışlar veya feminizm içine dahil etmez. Bu durum, farklı kültürlerden gelen kadınların özgün deneyimlerinin ve mücadelelerinin marjinalize edilmesine sebep olabilir.

Genellikle elit ve orta sınıf, beyaz ve şehirli kadınların çıkarlarına odaklanan bu yaklaşım; işçi sınıfından, etnik azınlıklardan veya kırsal kesimden gelen kadınların deneyimlerini göz ardı etme potansiyelini görmezden gelir. Bu durum, feminist hareketin içinde ayrımcılığa ve çeşitli hiyerarşilerin oluşumuna yol açar. Yoksul kadınların veya etnik azınlıklara mensup kadınların yaşadığı ekonomik ve sosyal zorluklar, bunların kaynakları,

hegemonik feminizm içinde doğru değerlendirilmek üzere yeterince yer bulamayabilir. Hegemonik feminizm, farklı baskı biçimlerinin -toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf, din, cinsellik gibi – bir araya gelerek nasıl birbirlerini etkilediğini ve kesişimsel baskıların nasıl ortaya çıktığını tam olarak anlayamama tehlikesini barındırmaktadır. Bu kesişimsellik eksikliği, kadınların yalnızca cinsiyetleri üzerinden değil, aynı zamanda diğer kimlikleri ve sosyal durumları üzerinden de baskıya maruz kaldığını derinlikli biçimde gözleyememektedir (Akyiğit 2021:75).

Hegemonik feminizme yöneltilen bu eleştiriler, feminist hareket içinde daha kapsayıcı, çoğulcu ve kesişimsel yaklaşımların gelişmesine yol açmıştır. Bu eleştiriler, feminist hareketin, farklı kadın gruplarının özgün deneyimlerini, kimliklerini ve mücadelelerini tanıyan ve bu farklılıkları kabul eden bir çerçeve içinde yeniden şekillenmesine yardımcı olmuştur. Postkolonyal feminizm**,** kesişimsellik**,** İslamî feminizm gibi akımlar, hegemonik feminizmin kısıtlarını aşmak ve daha geniş bir kadın skalasının sesini duyurmak amacıyla geliştirilmiş düşünme biçimlerine tekabül eder. Bu yaklaşımlar, feminizmi homojen bir hareket olarak değil, çeşitli kadın deneyimlerini, kimliklerini ve mücadelesini barındıran bir alan olarak görmektedir (Hauskeller 2022:103-120).

3.2. Maduniyet ve Dindar Kadının Temsili

Hindistan kökenli bir edebiyat eleştirmeni, feminist teorisyen ve postkolonyal düşünür olan Spivak'ın, özellikle 20. yüzyılın sonları ve 21. yüzyılın başlarında kolonyalizm sonrası kültürel çalışmalara yön verdiğini söylemek mümkündür. En çok, "ezilenlerin sesi" üzerine yazdığı ve postkolonyal teorinin temel taşlarından biri olarak kabul edilen "Can the Subaltern Speak?" makalesiyle dikkat çekmiştir. Jacques Derrida'nın eserlerinden biri olan *De la grammatologie*'yi İngilizce'ye çevirerek geniş çapta tanınmıştır. Derrida'nın dekonstrüksiyon teorisi üzerinde yürüttüğü çalışmaları, onun postkolonyal teori, yapısöküm ve edebiyat eleştirisi konularındaki çalışmalarını derinden etkilemiştir (Spivak 1988: 24-50).

Spivak'ın çalışmaları, sömürgecilik, emperyalizm, cinsiyet ve kimlik gibi konuların kesişiminde yer alır; bu alanlarda daha derin ve kapsayıcı bir anlayış geliştirilmesine katkı sağlar. Spivak, dekonstrüksiyon yöntemini kullanarak, Batı düşüncesinin egemen yapısını eleştirir ve bu yapının dışladığı veya marjinalleştirdiği seslere dikkat çeker. Spivak, subaltern olarak nitelediği bu alt-öznelerin seslerinin duyulmasının Batı merkezli söylemler tarafından nasıl zorlaştırıldığını ve temsil edilmelerinin ne kadar problemli olduğunu vurgulamaktadır. Bu perspektiften, "Madun konuşabilir mi?" sorusuyla bu meseleyi derinlemesine ele almaktadır (Spivak 1988:45).

Spivak, Batı'nın sömürgecilik sonrası dönemde bile nasıl bir hegemonya sürdürdüğünü ve bu durumun eski sömürgelerdeki halkları nasıl etkilediğini tartışır. Özellikle Batı'da üretilen bilgi ve söylemlerin, Batı dışı toplumların kültürel ve tarihsel gerçekliklerini nasıl şekillendirdiğini ve bazen de yanlış temsil ettiğini vurgular. Spivak'ın "Can the Subaltern Speak?" adlı makalesi, postkolonyal düşüncenin önemli referanslarından biridir. Bu makalede Spivak, "alt-özne" (subaltern) olarak adlandırdığı, sömürge toplumlarının en alt tabakasında yer alan, seslerini duyuramayan ve temsil edilmeyen bireylerin durumu üzerine odaklanır. Spivak, Batı merkezli söylemlerin bu alt-öznelerin sesini nasıl bastırdığını ve onların kendilerini ifade etme kapasitelerini nasıl sınırladığını tartışır (Akbaş 2021).

Sömürge toplumu içindeki çeşitli kısıt ve araçlarla sesi kısılan kesimlerin başında kadınlar gelmekteydi. Ekonomik eşitsizlikler, eğitime ulaşımın kısıtlılığı ve sağlık alanındaki mahrumiyetlerin birçoğunu kadınların daha sert yaşadığına işaret etmiştir. Bu sebeple hem feminist teoride hem de postkolonyal çalışmalarda önemli bir etki yaratarak akademik dünyada geniş çapta tartışılmıştır. Spivak böylelikle feminist teoriye de önemli katkılarda bulunmuştur. Batı merkezli feminist teorilerin, Batı dışındaki kadınların deneyimlerini yeterince kapsamadığını ve bu nedenle eksik kaldığını savunan Spivak, kadınların ezilme biçimlerinin kültürel ve tarihsel bağlamlarına göre farklılık gösterdiğini ve bu farkların feminist teoride göz önünde bulundurulması gerektiğini vurgulamaktadır (Landry& Maclean 1996:80-110).

Spivak, çalışmaları genellikle karmaşık ve zor anlaşılır bulunarak eleştirmenler tarafından zaman zaman "aşırı teorik" olmakla eleştirilmiştir. Ancak onun postkolonyal teori ve feminist eleştirinin en önemli isimlerinden biri olduğu da yadsınamaz. Çalışmaları, sömürgecilik sonrası dünyada kimlik, temsil ve güç ilişkileri konularında derinlemesine bir anlayış geliştirilmesine olanak tanımıştır. Gayatri Spivak'ın feminist eleştirisi, dindar kadınların feminizmle ilişkisi bağlamında da önemli bir perspektif sunma imkanına sahiptir. Spivak, feminist teoriye postkolonyal bir eleştiri getirirken, Batı merkezli feminist söylemlerin, Batı dışı dünyadaki kadınların özgün deneyimlerini ve yaşadıkları katmanlı mahrumiyeti veya inşa ettikleri destek mekanizmalarını yeterince temsil edemediğini savunur. Bu bağlamda, Spivak'ın eleştirileri, dindar kadınların feminizmle olan ilişkisini anlamada da önemli ipuçları verebilir.

Dindar kadınlar, kendi inançları ve kültürel bağlamları içinde kadın hakları ve toplumsal cinsiyet eşitliği konularında farklı bir bakış açısına sahip olabilirler. Spivak'ın eleştirisi, bu kadınların deneyimlerinin ve seslerinin Batı merkezli feminist söylemler içinde nasıl marjinalleştirilebileceğini gösterir. Örneğin, Batı feminizmi genellikle seküler bir temelde

hareket eder ve din olgusu kadınları başından itibaren ayrıştıran ve kısıtlayan bir baskı unsuru şeklinde tasvir edilir. Öyle ki din bir kurum olarak böyle anlaşılır, diğer dini yapılar da bundan nasibini alır. Öte yandan farklı bir dinî inanca sahip kadının (Hristiyanlık dışı vb.) dinini hayatı içerisinde başka bir anlam ereğine kodlamış olması ihtimal dışı bırakılmaktadır. Yahut seküler değerler üzerinden gelişmiş bir kadın hakları anlayışı her dindar kadının yaşam tarzı ve değerleriyle çatışabilir. Kadını her şartta otoriteye boyun eğmiş gibi tasvir edip eleştirmek yerine farklı kadınların kendi değer yargıları içinde oluşturdukları sisteme alan açmak gerekliliği gündeme gelir. Nitekim İslamî feminizm benzer bir ihtiyaç doğrultusunda son yıllarda daha çok konuşulur hale gelmiştir. Ancak İslamî feminizmin ne derecede özgün kaynaklardan faydalandığı veya seküler feminizmin kapsayıcı şemsiyesi altında bulunup bulunmadığı ayrı bir tartışma konusudur. Spivak'ın feminist eleştirisi bağlamında dindar kadınların feminizmle ilişkisi değerlendirildiğinde; Batı merkezli feminist söylemlerin sınırlarını ve eksikliklerini göz önünde bulundurmanın dindar kadınların meselelerini anlamak için de kıymetli bir imkân olduğu görülür. Dindar kadınlar, kendi özgün deneyimlerine dayalı bir feminizm anlayışı geliştirme ihtiyacı duyabilirler. Bu anlayış hem dinî inançlarına saygı gösteren hem de toplumsal cinsiyet eşitliği ve kadın hakları konularında adalet arayışını sürdüren bir yaklaşımı içerebilir (Ayaz 2023:60).

Spivak'ın düşünce ekseni üzerinden bu çalışmanın odağına eğilince dindar kadınların alternatif bir söylem arayışına zemin bulmak imkânı doğar. Buna göre; dindar kadınlar, kendi özgün deneyimlerine dayalı bir feminizm anlayışı geliştirme ihtiyacı duyabilirler. Bu anlayış hem dinî inançlarına saygı gösteren hem de toplumsal cinsiyet eşitliği ve kadın hakları konularında adalet arayışını sürdüren bir yaklaşımı içerebilir. Dindar kadınlar, Spivak'ın alt-özne ve kesişimsellik kavramlarıyla kendi seslerini ve deneyimlerini daha iyi ifade edebilir ve feminizmin içinde kendilerine özgü bir yer bulabilirler (Morton 2007:43).

Spivak, çokkültürlülük üzerine yaptığı bir söyleşiyi bitirirken dinleyicilerine şu hatırlatmayı yapar:

"*Aydınlanma sonrası teorinin tarihine baktığımızda, en önemli sorunun otobiyografi sorunu olduğunu görürüz: öznel yapıların nasıl olup da nesnel hakikati ortaya koyabildiği. Aynı yüzyıllar boyunca, Yerli Muhbir, etnografi, etnolinguistik, karşılaştırmalı din ve benzeri sözde bilimlerin kurulması için nesnel kanıt olarak ele alınmıştır. Böylece, bir kez daha, teorik sorunlar yalnızca bilen kişiyle ilgilidir. Bilen kişi, benliğin tüm sorunlarına sahiptir. Bilinen kişi ise, bir şekilde sorunlu bir benliğe sahip değilmiş gibi görünür.*" (Spivak 1988:27).

Bu ifadeler dindar kadınları kendi sorunlarını dile getirme ve çözmek üzere sahada, toplumda ve siyasette inisiyatif alabilecek birer özne olmak için cesaretlendirmektedir. Oryantalist yaklaşımın maksatlı bakışına da bir gönderme yaptığı sözlerinde nesne olarak incelenmek yerine özne olarak bizatihi kendini incelemeye dair vurgusu dikkat çekicidir.

3.3. Kesişimsellik: Toplumsal Kimlikler ve Ayrımcılık Eksenleri

Kesişimsellik, bireylerin farklı toplumsal kimliklerinin kesişim noktasında ne türden çeşitli ayrımcılık ve baskı biçimlerine maruz kaldığını inceleyen bir kuramdır. Bu kuram, cinsiyet, ırk, sınıf gibi kimliklerin birbirinden bağımsız olarak değil, bir arada değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Söylemde yer verdiği bu kimliklerin birleşiminin bireylerin toplumsal yapı içindeki konumlarını nasıl etkilediğini açıklar. Kavram, 1980'li yıllardan itibaren feminist teori içinde önemli bir yer kazanmıştır. Özellikle kültürel çalışmalar dahilinde ırk, cinsiyet ve sınıf gibi kimliklerin bir arada ele alınmasının gerekliliği üzerinde durulmuştur. Bu kavram, toplumsal adalet mücadelesinde daha kapsayıcı bir bakış açısı sunmaktadır. Kesişimsellik, feminist teori, postkolonyal teori ve queer teori gibi yaklaşımlarla yakın ilişki içindedir. Bu kuram, farklı baskı sistemlerinin nasıl birbiriyle etkileştiğini anlamaya yardımcı olduğu gibi bahsi geçen sistemlerin birbiriyle nasıl iç içe geçtiğini ve bireylerin deneyimlerini nasıl şekillendirdiğini açıklamaktadır. Kimberlé Crenshaw, bu kavramı geliştiren Amerikalı bir hukuk profesörüdür. Crenshaw, siyah kadınların hem ırk hem de cinsiyet temelinde ayrımcılığa maruz kaldığını ve bu iki kimliğin kesişim noktalarının incelenmesi gerektiğini savunmuştur. Crenshaw, kesişimsellik kavramını ilk olarak hukuki bağlamda kullanmıştır. Siyah kadınların hukuki süreçlerde maruz kaldığı çoklu ayrımcılık biçimlerini analiz etmek için bu kavramı geliştirdiğini ifade etmiştir. Crenshaw, siyah kadınların iş hayatında ve toplumsal yaşamda karşılaştığı ayrımcılık örnekleri üzerinden kesişimsellik kavramını somutlaştırmıştır. (Crenshaw 1989: 140-145)

Toplumsal kimlikler, bireylerin cinsiyet, ırk, sınıf, din, cinsel yönelim gibi kategorilere göre toplumsal yapılar içinde konumlanmasını belirler. Bu kimlikler, bireylerin toplumsal süreçlerde nasıl algılandığını ve deneyimlerini nasıl yaşadığını biçimlendiren unsurlardır. Toplumsal kimlik eksenleri, bireylerin maruz kaldığı ayrımcılık biçimlerinin birbiriyle nasıl kesiştiğini göstermektedir. Misalen bir siyah kadın hem ırk hem de cinsiyet temelli ayrımcılığa maruz kalabilir ve bu iki ayrımcılık biçimi bir araya gelerek özgün bir baskı seviyesi oluşturur. Dolayısıyla ayrımcılığı önlemek için sunulan tek tip bir reçete toplumsal barışı ve gerekli kapsayıcılığı sağlamayacaktır. Kesişimsellik, toplumsal adalet mücadelesinde de merkezi bir

kavram olmakla birlikte Crenshawn'la birlikte kavramı kullanan ve geliştiren feminist teorisyenler de olmuştur (Davis 2008: 68). Zira kadınların içerisinde beyaz-orta sınıf feminizminin kendi sorunlarını çözmediğini veya kendilerini merkezden çepere doğru ittiğini söyleyenler olmuştur. Bu itirazı kesişimsellik zemininden kurgulamak feminist çalışmalarla ilgilenenlere yeni bir kapı aralamıştır.

Patricia Hill Collins ise kesişimsellik kuramının gelişiminde önemli bir rol oynayan Amerikalı bir sosyologtur. Collins, kesişimselliği siyah feminist düşünce içinde ele alarak, "matrix of domination" (egemenlik matrisi) kavramını geliştirmiştir. Bu kavram, ırk, cinsiyet, sınıf ve diğer kimliklerin birbirine bağlı ve birbiriyle kesişen baskı sistemleri oluşturduğunu vurgulamaktadır. Bu matris, bireylerin sadece tek bir kimlik üzerinden değil, birden fazla kimlik boyutunun kesişimi üzerinden nasıl baskı ve ayrımcılığa maruz kaldığını formüle etmektedir (Collins 2019: 700).

Bell Hooks ise kesişimsellik kavramını genişleten ve feminist teori içinde tartışan önemli bir yazardır. Irk, sınıf ve cinsiyet üzerine yazdığı eserlerinde, bu kimliklerin birbiriyle nasıl iç içe geçtiğini ve birleşik baskı sistemleri oluşturduğunu analiz etmiştir. Siyah feminizmi içinde kavramın kölelik sonrası Amerika'daki siyahi kadınların tecrübelerine ışık tutmasını sağlamıştır. Angela Davis, kesişimsellik kavramının erken savunucularından biridir. Davis, ırkçılık, sınıf ayrımcılığı ve cinsiyetçilik üzerine yaptığı çalışmalarla, bu farklı baskı biçimlerinin birbirinden ayrılamayacağını ve birbiriyle ilişkili olarak ele alınması gerektiğini vurgulamıştır (Hooks 2001: 60-65).

Chandra Talpande Mohanty ise postkolonyal feminist teoriye ve kesişimsellik kavramına önemli katkılar sunmuştur. Özellikle Batılı feminist söylemlerde üçüncü dünya kadınlarının temsilini eleştirerek, bu kadınların homojen bir grup olarak ele alınmasının indirgemeci bir yaklaşım olduğunu vurgulamıştır. Kesişimselliği, farklı kültürel ve coğrafi bağlamlarda kadınların deneyimlerini anlamak için bir araç olarak kullanmıştır (Mohanty 2003: 42).

Kesişimsellik kuramı, ayrımcılık ve baskı biçimlerini anlamada güçlü bir formül olarak kabul edilse de bazı düşünürler ve eleştirmenler bu kavrama yönelik eleştiriler getirmiştir. Judith Butler, kimlik kategorilerinin sabit ve değişmez olmadığını savunur. Butler, kesişimselliğin, kimlikleri sabit kategoriler olarak ele alarak bu kategorileri pekiştirme riski taşıdığını ileri sürmektedir. Butler'a göre, kimliklerin performatif olduğunu ve sürekli olarak yeniden inşa edildiğini anlamak önemlidir. Bu bağlamda, kesişimsellik kuramının, kimliklerin

sabitlenmesine ve kategorize edilmesine yol açabileceği ve inşanın önüne geçeceğine yönelik eleştirisini yapar.

Wendy Brown yazarların hemen tümünde hangi eserinde bunu ifade ettiği, yani referansı eksik kalmış, kesişimselliğin kuramsal olarak kimlik politikalarına sıkışıp kalma tehlikesi taşımasından endişelidir. Brown, kesişimsellik kuramının, bireyleri kimlikleri üzerinden tanımlama eğilimini güçlendirebileceğini ve bu durumun, bireylerin kimliklerinden öteye geçip daha geniş bir politik dayanışma geliştirmelerini engelleyebileceğini öne sürer. Brown, kimlik politikalarının bireyleri bir araya getirmek yerine, onları daha fazla bölme potansiyeline sahip olduğunu söyleyerek kesişimselliğin feminizmin önerdiği dayanışmayı aşmaması gerektiğini dile getirir. Joan Scott ise kesişimselliğin tarihsel bağlamdan kopma tehlikesine odaklanmıştır. Scott'a göre, kesişimsellik kuramı, kimlik kategorilerini birbirinden bağımsız olarak ele alırken, bu kimliklerin tarihsel ve sosyal bağlamda nasıl şekillendiğini göz ardı edebilir. Scott, kesişimselliğin kimlikleri sabit ve evrensel olarak ele alma riski taşıdığını ve bu durumun tarihsel değişimleri ve toplumsal bağlamı anlamayı zorlaştırabileceğini savunmuştur (Brown 2021: 57-90).

Nancy Fraser ise kesişimselliğin toplumsal hak ve adalet mücadelesini daha karmaşık hale getirebileceği eleştirisini yapar. Fraser, kesişimselliğin farklı baskı biçimlerini bir arada ele almasının önemli olduğunu kabul etmekle birlikte, bu durumun toplumsal hareketlerin önceliklerini belirlemesini zorlaştırabileceğini söylemiştir. Fraser'a göre, kesişimsellik bazen farklı mücadelelerin birbirleriyle rekabet halinde olduğu izlenimini yaratabilir; bu durum gruplar arasında ortak bir zemin bulmayı zorlaştırmak bir istenmeyen bir durum teşkil edebilir (Fraser 2013: 35-97).

3.4. Saba Mahmoud ve Dindar Kadın Özne

Mahmood, Batı merkezli feminizmin özgürlük, özneleşme ve direniş kavramlarına yönelik eleştirel bir yaklaşım geliştirerek, feminist söylemin evrenselci varsayımlarını sorgulamış ve yerel deneyimlere duyarlı bir analiz sunduğu için adalet söyleminin ortaya çıkış bağlamını anlamak için önemli bir isimdir. Adaletin kadın hakları konusunda kullanımına dair herhangi bir çalışması olmamasına rağmen dindar kadınların özneleşme süreçlerini merkeze alan çalışmaları, feminist teoriyi normatif özgürlük anlayışının ötesine taşımış, özgürlüğü sadece toplumsal normlardan bağımsızlaşma üzerinden tanımlamanın sorunlarına dolaylı olarak dikkat çekmiştir.1962-2018 yılları arasında yaşamış Pakistan kökenli bir antropolog ve feminist teorisyen olan Saba Mahmoud, Berkeley Üniversitesi'nde profesör olarak görev

yapmış; İslami feminizm, din, modernite ve sekülerlik üzerine yürüttüğü çalışmalarıyla tanınmıştır. *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Türkçesi: *Dindarlığın Politikası: İslami Uyanış ve Feminist Özne*) adlı kitabı çokça referans alınarak postkolonyal feminizmin Müslüman kadın zaviyesinden tezahürüne dikkat çekmektedir. Bu kitapta, Mısır'daki İslamî kadın hareketlerini incelerken, Batı merkezli feminist anlayışların eleştirisini yapar ve dindar kadınların kendi dinî alanlarında kurgulanan kamusal alanı ve özneleşme süreçlerini anlamaya çalışır. Mahmood'un çalışmaları, feminizm ve din arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeye teşvik eder, dindarlığın bir kadın için farklı bir zeminde güç ve özgürlük kaynağı olarak nasıl anlaşılabileceğine dikkat çeker. İslamî hareketleri, ahlaki ve politik direnişin özgün bir biçimi olarak ele almış böylelikle feminizm ve modernite arasındaki ilişkiyi yeniden değerlendirmeye kapı aralamıştır. Batı'nın özgürlük ve öznellik anlayışlarıyla farklı değerler sistemi içerisinden ilerleyen Müslüman kadınların din ekseninde kendi sosyal ve ahlâki kimliklerini inşa etmelerini izah etmektedir. Nitekim Mahmood'un yaklaşımı, dindar kadınların dinî pratikleri aracılığıyla güçlenebileceği; bu pratiklerin bir tür direniş ve öznellik yaratma biçimi olarak anlaşılabileceğine işaret etmektedir.

Saba Mahmood ve Gayatri Spivak arasında belirgin benzerlik, her ikisinin de Batı merkezli feminist söylemleri eleştirerek alternatif feminist perspektifler geliştirmeye yön vermeleridir. Spivak, "Can the Subaltern Speak?" makalesinde alt-öznenin sesini duyurmadaki zorlukları ele alırken, Mahmood, İslam ve dinî hareketler bağlamında dindar kadınların özneleşme süreçlerini dikkate alarak bu süreçlerin Batı merkezli feminizmin öngördüğü özgürlük anlayışından farklı olabileceğini savunmuştur. Her ikisi de hegemonik Batılı toplumsal söylemlerin sınırlarını sorgulayıp marjinalleştirilmiş grupların kendi koşullarıyla birlikte özgün alanlarda nasıl anlam üretip, direniş geliştirdiklerini inceler. Sekülerizmin Batı dışı toplumlara dayatılmasının eleştiren Talal Asad, dinin toplumsal ve kültürel bağlamlarını incelediği sekülerlik, din ve modernite odaklı çalışmalarıyla Mahmoud'a bir anlamda ilham vermiştir. Lila Abu-Lughod (1998) ise İslam ve kadın konularını Mahmoud gibi postkolonyal bir bakış açısıyla ele alır. Batı merkezli feminist söylemlere ve 11 Eylül sonrası yükselişe geçen islamofobiye meydan okuyarak, yerel bağlamların ve dinin kadınlar üzerindeki etkilerini gündeme getirir.

Judith Butler**,** özneleşme süreçlerine dair teorik katkılarıyla Mahmood'un çalışmalarını destekleyen bir figürdür. Performativite ve özneleşme konusundaki analizleri, Mahmood'un dindar kadınların özneleşme süreçlerini incelemesine paralel bir bakış sunar. Judith Butler ile Saba Mahmood'un görüşleri bazı noktalarda örtüşse de önemli farklılıklara da sahiptir. Her iki

düşünür de özneleşme süreçlerini ele alıp bu süreçlerin toplumsal normlar tarafından nasıl şekillendirildiğini inceler. Ancak Butler, performatiflik teorisiyle cinsiyetin toplumsal olarak inşa edildiğini savunurken, Mahmood ise dindar kadınların özneleşme süreçlerine odaklanır. Butler, cinsiyetin performatif olduğunu ve normların yeniden üretildiğini savunur, bu da direniş için potansiyel alanlar yaratır. Mahmood ise, Batı merkezli özgürlük ve direniş kavramlarını sorgular ve dindar kadınların dinî pratikleri üzerinden özneleşme süreçlerini öne çıkarır. Mahmood, direnişi sadece Batı'da tanımlanan özgürlük kavramı üzerinden anlamlandırmanın sınırlı bir perspektife sahip olduğunu savunur. Butler, seküler bir perspektiften cinsiyet ve kimlik politikalarını incelerken, Mahmood, dini pratiğin özneleşmedeki rolüne odaklanır ve bu pratiğin modernite ve sekülerlik eleştirisiyle nasıl iç içe geçtiğini araştırır; bunun neticesinde dinî kimliğin feminist analizde dikkate alınması gerektiğini söyler (Mahmood 2009).

Butler ve Mahmood'un yaklaşımları farklı olmakla birlikte Butler'ın özneleşme ve normların yeniden üretilmesi teorisi, Mahmood'un dindar kadınların dinî pratikler aracılığıyla nasıl özneleştiğini ve bu pratiklerin Batı merkezli feminist özgürlük kavramlarıyla nasıl çatışabileceğini analiz etmesinde dolaylı bir etkiye sahiptir. Butler, kimlik ve cinsiyetin performatif doğasını tartışarak, Mahmood'un dindar kadınların kimliklerini ve özneliklerini nasıl inşa ettiklerini anlamada işlevsel teorik bir zemin sunar. Ancak Mahmood, Butler'ın seküler ve performatif özgürlük anlayışını eleştirirken kendi bağlamını oluşturmuştur. Nitekim Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* adlı kitabında Judith Butler'a atıf yapmaktadır.

Foucault'nun iktidar, bilgi ve söylem ilişkilerine dair analizleri, Mahmood'un dinî pratiklerin özneleşme üzerindeki etkilerini incelemesinde yine önemli bir referans noktasıdır. Ayrıca Bourdieu'nün habitus ve toplumsal alan teorilerini kullanarak, dindar kadınların dinî pratiklerini anlamlandırdığını söylemek mümkündür (Mahmood 2013:74). Foucault'nun iktidar ve özneleşme kavramlarını kullanarak dindar kadınların dinî pratiklerini ve bu pratikler yoluyla kendilerini nasıl inşa ettiklerini analiz etmiştir. Foucault'nun iktidarı yalnızca baskı ve tahakküm aracı olarak değil, aynı zamanda üretken ve bireyi şekillendiren bir mekanizma olarak tanımlaması, Mahmood'un dindar kadınları "itaat eden" ya da "mağdur" edilgen bireyler yerine, aktif birer özne olarak konumlandırmasını sağlamıştır. Bu bağlamda Mahmood, dindar kadınların, Batılı feminist teoride sıkça vurgulanan direniş ve özgürleşme anlayışlarına meydan okuyarak, iktidarın yeniden üretimine katıldıkları kadar, kendi öznelliklerini kurduklarını da vurgular. Örneğin, başörtüsü ve ibadet gibi pratiklerin sadece patriarkal baskının araçları olarak değil, kadınların ahlaki ve manevi özneleşme süreçlerinde aktif bir rol oynadığını ifade eder.

Mahmood, Bourdieu'nün habitus kavramını, dindar kadınların bedenleri ve gündelik yaşam pratikleri aracılığıyla dinî normları nasıl içselleştirdiklerini açıklamak için kullanmıştır. Bourdieu'nün habitus anlayışı, toplumsal yapılar ile bireylerin eylemleri arasındaki ilişkiyi, bireylerin toplumsal düzeni bedenlerine ve davranışlarına yansıtması biçiminde açıklamıştır. Mahmood, bu kavramı genişletmiştir. Dindar kadınların İslami değer ve normları sadece hayatı düzenleyen kurallar olarak değil; içselleştirilmiş, bedenle bütünleşmiş ve sürekli olarak yeniden üretilen pratikler olarak yaşadığını anlatmıştır. Mahmood'un Foucault ve Bourdieu'den ilhamla geliştirdiği bu yaklaşım, dindar kadınları, yalnızca toplumsal yapılar tarafından biçimlendirilmiş pasif nesneler olarak değil, bu yapılarla etkileşim içinde kendi öznelliklerini inşa eden aktif bireyler olarak görür. Aynı zamanda, seküler feminist teorilerin, dindar kadınların deneyimlerini analiz ederken karşılaştığı sınırlılıkları da açığa çıkarır.

Saba Mahmood'un görüşleri, hegemonik feminizmin, özgürlüğü genellikle bireyin toplumsal normlardan kurtuluşu ve bu normlara karşı direniş olarak tanımlayışını tartışmaya açabilecek değerdedir. Bu bakış açısı, kadınların özneleşme süreçlerini modern seküler normlara uygun bir şekilde anlamlandırma eğilimindedir. Mahmood ise dindar kadınların özgürlük ve özneleşme kavramlarını seküler normlardan farklı şekillendiğini savunur. Ona göre, dindar kadınlar özgürlüğü, dinî pratiklere uyum sağlama ve bu pratikleri içselleştirme süreci içinde deneyip ve anlamlandırmaktadırlar. Örneğin, başörtüsü takma pratiği, hegemonik feminist bakış ile genellikle patriarkal baskının bir sembolü ya da kadınların cinselliklerini gizleyerek, özgürleşmesini engelleyen bir unsur olarak değerlendirilir. Mahmood, bu yaklaşımı eleştirerek, başörtüsünün yalnızca bir baskı aracı olmadığını, aksine, kadınların kendilerini ahlaki bir özne olarak inşa etme süreçlerinde onlara hareket alanı kazandıran bir deneyim olduğunu vurgular. Bu bakış açısı, hegemonik feminizmin özgürlük ve direniş kavramlarını tek boyutlu ele almasının, dindar kadınların deneyimlerini anlamakta nasıl yetersiz kaldığını ortaya koymaktadır.

'Müslüman kadınlar'a odaklanan bu çalışma, İslam'ın ataerkil ve kadın düşmanı niteliklerine ilişkin Batı imgeleminde tetiklediği tüm varsayımlar nedeniyle epeyce eleştirilmiştir. Zira bu negatif yargının yükünü daha fazla taşımaktadır. "Kadın Sorunu", demokrasi ve hoşgörü meselelerinden çok, Batı'da kadın söz konusu olduğunda belirgin bir şekilde antifeminist olanlar bile İslam'ın kadınları bastıran ve özgürlüklerini kısıtlayan yönlerine odaklanmışlardır. Ancak Mahmoud'un araştırması Batı'nın İslam eleştirisinin gelişiminde de kilit bir rol oynamıştır. Uzun bir sömürgecilik tarihi ve bir süredir bunun açıktan konuşuluyor olması elbette bu temel çerçevenin görülmesine yardımcı olmuştur. Mahmoud'a

göre sömürgecilik kendisini Batılı olmayan kültürlerin "aşağıda" olduğu temelinde rasyonalize etmiştir; bu durum en çok da bahsi geçen bölgelerdeki yerli kadınların kurtarılması gereken ataerkil gelenek ve uygulamalarını eleştirmekte kendini göstermiştir (Abu-Lughod 2002).

Mahmoud kendi tezini; "Öteki" ile karşılaşmanın ve diğer yaşam alanlarının kültürleşme sürecinde aktif bir özne olarak ötekinin varlığını kabul etmeye ve dünyanın tarihindeki sabit ilerlemecilik olgularına dair sabit olan yargıları değiştirmeye yönelen bir bakış olarak özetler. Elbette bu bakış için bir alçakgönüllükle karşı çıkılan olguları da anlamayı denemeye gönüllü olmak gerekmektedir. Ve batı merkezli düşüncenin ve paydaşlarının bazı noktalarda kendi sınırlılıklarını kabul etmesi elzemdir. Mahmoud ayrıca yöntem seçimi üzerinde de uzun uzun durmuş; "öteki"yi yokmuş gibi anlatmaktan niçin kaçındığını anlatmıştır. Postkolonyal yazarların benimsediği ortak bir yol olarak işaret ettiği bu yöntemde asimile etmeye benzer bir tercüme diline duyarlılığını şöyle zikretmiştir:

"Öteki ile karşılaşmanın, diğer yaşam dünyalarını kültürleştirme sürecinde, dünyanın nasıl ilerlemesi gerektiğine dair sahip olduğumuz kesin yargıların sabit kalamayabileceğini varsaymayan bir yaklaşım öneriyorum. Bu tutum, alçakgönüllülük erdemini gerektirir: insanın neye karşı çıktığını her zaman bilemeyebileceği ve politik bir vizyonun, karşı çıktığı şeyi anlamak için zaman zaman kendi sınırlılığını kabul etmesi gerektiği duygusunu barındırır. (...) Öteki'ni izleri ve yoklukları üzerinden anlatma stratejisinden kaçındım; bu, hegemonik söylemin Öteki'ni tercüme edilebilir bir dile asimile etmeye çalışırken uyguladığı şiddete duyarlı postkolonyal yazarların benimsediği bir stratejidir. (...) Mevcut siyasi iklimin eğilimi, İslamcılığın tüm biçimlerinin (en radikalinden en sakinine kadar) başıboş bir irrasyonalitenin ürünü olarak görülmesine neden olduğu ölçüde, kendi alanından dışlanmış olanı akla teslim etme konusunda belirli bir sorumluluk hissediyorum. (...) Bu anlama çabası, feminist politikanın İslam'ın suiistimallerine dair sadece bir pankartın retorik gösterisine indirgenme tehlikesiyle karşı karşıya olduğu bu zorlu ve baskıcı iklimde, analizin hakimiyetten ziyade bir diyalog biçimi olarak, diğer yaşam dünyalarını yok etmeyi ya da geçici kılmayı gerektirmeyen bir birlikte yaşama vizyonu sağlayabileceğine dair zayıf bir umut sunuyor." (Mahmood 2012: 203).

Sabah Mahmoud'un buradaki düşünsel çerçevesi, özellikle feminist politika ve postkolonyal eleştiri bağlamında dikkat çekicidir. Feminist politikaların İslam'ı eleştirirken yalnızca baskı ve suiistimalleri teşhir etmekle sınırlı kalmaması gerektiğini savunması, feminist hareketlerin epistemolojik derinliğini artırma potansiyeline sahiptir. Mahmoud'un yaklaşımı,

feminist politikaların hegemonik yapıların ötesine geçerek, yerel bağlamlara özgü diyalog süreçleri geliştirmesi gerektiğini de açıkça işaret eder.

Mahmoud'un vurguladığı "alçakgönüllülük" ilkesi, modern Batı düşüncesinin evrenselci ve tek tipçi yaklaşımlarına yönelik önemli bir eleştiridir. Ancak, bu alçakgönüllülüğün -teorik açıdan güçlü olsa bile- pratik politik süreçlerde nasıl uygulanacağı ve muhtemel zorluklar tartışmaya açıktır. Yine de Mahmoud'un 'öteki'ni anlamaya yönelik ısrarı, diyalogun zorluklara rağmen mümkün olduğunu dillendirmesi ve feminist politikaları bu sürece öncülük etmek üzere cesaretlendirmesi kıymetlidir. Ayrıca toplumsal eleştirinin nasıl daha etkili hale getirileceğine dair bir yol haritası sunmayı ihmal etmemiştir.

3.5. Hegemonya, Maduniyet ve Kesişimsellik Perspektifinden Adalet Söylemi

Spivak'ın postkolonyal eleştirisi, kesişimsellik kavramıyla da yakından ilişkilidir. Kesişimsellik, bir kadının kimliğinin sadece cinsiyetle değil, aynı zamanda din, kültür, sınıf ve etnisite gibi diğer faktörlerle de şekillendiğini kabul eder. Bu açıdan, dindar kadınlar hem cinsiyetlerinden dolayı hem de dinî kimliklerinden dolayı iki katlı bir ayrımcılıkla karşı karşıya kalabilirler. Spivak'ın feminist eleştirisi, dindar kadınların bu çoklu ayrımcılık deneyimlerini anlamak ve bu deneyimlerin feminizm içinde nasıl ele alınabileceğini düşünmek için önemli bir araç sunar.

Hegemonya, kesişimsellik ve feminizm arasındaki ilişki, toplumsal yapılar ve güç dinamikleri bağlamında derinlemesine incelenebilir. Bu üç kavram, kadın hakları ve toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesinde önemli yer tutar. Bu üç kavramın birbiriyle ilişkisi, feminizmin hegemonik güçlere karşı verdiği mücadelede kesişimselliği nasıl kullandığı ile açıklanabilir. Feminizm, hegemonik toplumsal yapıları sorgular ve bu yapılar içinde kadınların maruz kaldığı sistematik ayrımcılıkla mücadele etmeye girişir. Ancak, kesişimsellik kavramı, bu mücadelenin yalnızca cinsiyete odaklanmaması gerektiğini, diğer toplumsal kimliklerin ve bu kimliklerin kesişim noktalarının da dikkate alınması gerektiğini vurgular.

Kesişimsellik, feminizmin daha kapsayıcı olmasını sağlamak potansiyeline sahiptir; beyaz bir kadının yaşadığı ayrımcılık, siyah veya Müslüman bir kadının yaşadığı ayrımcılıkla aynı olmayabilir fikrini sesli olarak savunur. Bu yüzden, feminizmin her kadının deneyimini ve bu deneyimlerin kesişim noktalarını dikkate alması, hegemonik yapıları daha etkin bir şekilde sorgulamasına olanak tanır.

Ancak kesişimselliği savunan feministlere göre de ataerkillik, erkek ayrıcalığını sürdürmek için farklı yollar bulmaya devam etmektedir; zira kadınların kamusal alandaki artan varlığına rağmen, siyasi, sosyal ve ekonomik güç hâlâ beyaz erkeklerin elindedir. Her ne kadar özel ve kamusal alanları birbirinden ayıran sınırlar değişmiş ve kadınlar üretimde sorumluluk üstlenmiş olsalar da geleneksel ev içi iş bölümü büyük ölçüde değişmemiştir. Örneğin, işyerlerinde eşit ücret ya da tatmin edici kreş alternatifleri sunulmamaktadır. Basitçe ifade etmek gerekirse, kamusal ve özel yaşam arasında, kadınların her iki alanda da etkin bir şekilde işlev görmesine olanak tanıyan bir tür uygulanabilir ilişki kurulmalıdır. Bu bağlamda, her gün reklamlar, popüler romanlar, moda dergileri, TV şovları, filmler gibi kültürel ürünlerin tüketimi yoluyla, bireylerin kendi toplumlarının değerlerine nasıl rıza gösterdiğini ve bunları içselleştirdiğini incelemek kadınların yaşadığı katmanlı ayrımcılık ve popüler feminizm akımının bunu çözemediğini göstermek için önemli bir adımdır.

Bu nedenle, bireylerin ve hegemonyanın ırk/sınıf/cinsiyet hiyerarşilerini nasıl sürdürdüğünü araştırmak gerekmektedir. Özellikle verimli ve muhalif bir feminist kültür teorisi, çeşitli metodolojiler kullanırken aynı zamanda kendi söylemine eleştirel bir yaklaşım sergileyen bir teori olacaktır. Ataerkil yapıları incelemek, test etmek ve yıkmak için postyapısalcı, psikanalitik ve çağdaş Marksist analizleri kullanan feminist kültür teorisi, bu yaklaşımları eleştirel bir şekilde benimsemeli, ancak onlarla tam anlamıyla özdeşleşmemelidir. Aksine, toplumsal cinsiyet/ırk/sınıf sömürüsüne dayalı asimetrik iktidar biçimlerini dönüştürme sürecinde bu yaklaşımlarla etkileşimde bulunmalı, anlamı çelişkili ve diyalektik, toplumu ise bölünmüş bir sürecin ürünü olarak görmelidir. Böyle bir çaba ne kadar zor olsa da kültürel analize yönelik farklı yaklaşımlara saygı gösterilmeli; sentez veya birleştirme yerine diyalog ve etkileşim anlamına gelir (Przybylowicz 1989:65).

Przybylowicz, kültürel metinlerin inşası ve yorumlanmasıyla ilgilenirken maskülinist ideolojinin cinsiyet rollerini ve toplumsal cinsiyeti nasıl yeniden tanımladığını ve bu süreçte kendi konumunu güçlendirmek için nasıl farklılaştırma yaptığını tespit etmeyi önemsediğini söyler. O'na göre sembolik düzeni dönüştürmeye çalışırken feminist politika, sadece ırk ve etnik kökenleri dikkate almakla kalmaz, aynı zamanda sınıf ve cinsel tercih farklılıklarını da göz önünde bulundurur. Beyaz olmayan ve Üçüncü Dünya'dan kadınların deneyimleri, cinsiyet temelinde genelleştirilemez ya da kolektif bir deneyim olarak öngörülemez. Örneğin, siyah bir kadının kimliği, beyaz bir kadınınkinden farklı bir şekilde şekillenir ve inşa edilir. Bu nedenle, toplumsal cinsiyet üzerine yapılan tartışmalarda evrensel bir söylemden kaçınılmalı, bireysel deneyimin benzersizliği kabul edilmelidir. Bu kapsayıcı tanımı dikkat çekmekle birlikte,

Müslüman kadın kimliğini kapsarken en az aynı oranda farklı cinsel yönelimleri de kapsamayı taahhüt etmesi dikkatlerden kaçmamalıdır.

Przybylowicz, devrimci ve ütopyacı çözüm önerilerinin, postyapısalcılık sonrası idealist ve gerçekleştirilemez oldukları gerekçesiyle reddedildiğini aktarır ancak bu tür hedeflerin bugün feministler için ne kadar uygulanabilir ve gerekli olduğuna dikkat çeker. Postyapısalcılığın feminist temellükündeki tehlike, onun teorik niteliğinin yalnızca sınırlı sayıda kadın için erişilebilir olmasını ve dolayısıyla toplumsal değişim için daha pratik hedeflerle ilişkilendirilememesini doğurur. Bunun yerine, kadın yazını ve semiyotik alan, marjinallik ve olumsuzluk, iktidarın bir işlevi olarak hakikat, bağlayıcı olmayan bir çoğulculuk ve nihilist görelilik gibi kavramlara odaklandığında kimlikler arasında mücadelenin kaybolduğunu ifade eder. Bu, politik aktivizm yerine 'kadın'ı sembolik düzenin dışında konumlandırır ve böylece farklılığı vurgularken, tüm tartışmayı özcü bir konuma geri çeker.

Yazar, "Amerikanizm ve Fordizm" başlıklı çalışmasındaki bağlam üzere Gramsci'nin kadınlar hakkında nasıl düşündüğü belirsizliğine dikkat çeker. Hegemonya, erkekçi bir bakış açısıyla tanımlanır; özgürleşme kavramı ise bölünmüştür ve cinsiyet farklılığı, cinsiyet mücadelesi sorunlarından uzaklaştırılır. Kadın ve cinsellik tartışmalarında, psikanalitik teori, bilinçdışının ve arzunun toplumsal cinsiyetin oluşumundaki rolü göz ardı edilmektedir; kadının üreme açısından önemi tartışılmakta, ancak bu konu öncelikle ekonomik sonuçları açısından ele alınmaktadır (Przybylowicz 1989:67). Dolayısıyla Gramsci'nin sosyalist perspektifle inşa ettiği hegemonya kavramı temelde kadın özgürlüğüne ve toplumsal cinisyet eşitliğine odaklanmamıştır. Kavram oluşturduğu işlevsel saha içerisinde birçok kuramcı ve teorisyen tarafından farklı zamanlarda geliştirilerek bu kisveyi kazanmıştır. Nitekim bu araştırmanın da bir yönüyle kavramdan kuramsal açıdan fayda sağlamakla birlikte ona yeni bir bakış imkânı doğurduğunu söylemek gerekir.

Öte yandan yapı sökümcü bazı teorisyenler; kadınların kendi baskılarına ortak olması kavramını tartışmak, bu durumu genellikle manipülasyon girişimi ve kadınların "rıza" gösterdiği fikrini sürekli kılma çabası olarak görmek, onların tabi kılınmalarının ve nesneleştirilmelerinin sürekliliğini sağlamak anlamına geldiğini söyler. Michele Barrett, bu sorunun en iyi şekilde psikanalitik teorinin kullanımıyla, bireyin özne olarak şekillendiği koşulların analizi yoluyla incelenebileceğini göstermektedir. Siyasi ve cinsel olarak tepkisel tutum ve davranışlar, bireyin yapısının bir parçasıdır ve bu durum basitçe göz ardı edilemez. Kadınları ataerkil bir toplumun pasif kurbanları olarak görmek yerine, onların kendi baskılarına

nasıl ortak olduklarını, bu baskıyı sürdüren ideolojik aygıtları incelemek daha uygun olacaktır. Kadın bedeni üzerinden gelişen tahkir edici dil, yalnızca erkeklerin üstünlük arzusuyla açıklanamaz; bu konular kapitalist üretim tarzının ihtiyaçları doğrultusunda değerlendirilmelidir. Beyaz orta sınıf kadınlar bir grup olarak sınıf statüsünde değildir ve bu nedenle sosyal çevrelerindeki erkeklerin değerlerine daha fazla bağlıdırlar (Barrett 2014:80).

Barrett'a göre kadınlar kapitalist toplumdaki konumlarına rıza gösterir, emeklerini parayla değiştirir ve üretilen metaları satın alırlar. Bu durumda kadınlar özel alanda ev kadını ve anne olmayı ve kamusal alanda rekabet etmemeyi "seçerler": birey devlet tarafından tabi kılınmayı ve belirli bir sabit kimliğe sahip bir özne olarak muhatap alınmayı kabul eder. Barett, Gramsci'nin "sivil toplumda elde edilen, bilinçli ve rasyonel bir çıkar eylemi olan bilinçli boyun eğme" kavramının ötesine geçilmesini ve çeşitli anlamlandırma süreçlerinin, ideolojinin ya da toplumsal cinsiyetin inşasında müzakere edilen bilinçdışı boyun eğme yapıları teorisine doğru gidilmesi gerektiğini salık verir.

Tüm bu tartışmaların neticesinde kadınların baskın ya da hegemonik bir kültürün parçası olup olmadıkları sorusu ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle, rızaları güç ve zorlama yoluyla mı elde edilmiştir, yoksa hegemonik ataerkil yapıları kabul ederek onlarla suç ortaklığı mı yapmışlardır. Ancak belki de Batı kültüründe işleyen en etkili yöntem, gönüllü olarak işbirliğini tesis etmek, onları ezen sistemi desteklemelerini sağlamaktır. Kadınların kendi tabiiyetlerindeki suç ortaklığı, kadın düşmanı kültürlerin sürdürülmesindeki rolleri, erkek şiddeti ve istismarının masum ve güçsüz kurbanları olarak gören feministler için zor bir soru olmaya devam etmektedir. Bu bağlamda hegemonya içinde gönüllü ve istendik biçimde kendine arka kapılar ve alanlar açan üçüncü dünya kadınları olarak nitelenmiş, fakat başka bir özgürlük sahasını inşa etmiş kadınların sesine kulak verilmesi gerekmektedir. Burada kategorilerin ve bu söylemi inşa eden dilin yeniden ne kadar merkezde olduğunu hatırlamak gerekir. Bakhtin'e göre dil sürekli gelişir, ancak bu değişim "anormaldir" ve kendini kurmakta zorlanır. "Sosyo-dilsel bakış açıları arasında" bir mücadele ile karakterize edilen dil, bir direniş ortamında bile kendini sürekli olarak dönüştürmektedir. Başka bir deyişle, mesele aşmak değil, iktidarın birçok tezahürünü katlamaktır, böylece efendi/hizmetkâr, ezen/ezilen modları artık merkezi olmaktan çıkar. Bu bağlamda, boyun eğdirilenler hegemonik yapılara meydan okuyan muhalif pratikler geliştirebilirler: egemen gruplar da kendilerinin ezilenlerin özelliklerini taşıdıklarını keşfederler (Bakhtin 1981: 110).

Nancy Hartsock'a göre postkolonyal ve kesişimsellik düşüncesinin katkılarından sonra kaçınılmaz olarak ortaya çıkan soru şudur: Feministler, tüm bilgi biçimlerini ve tüm ana anlatıları sorgulayan bir bağlamda, erkek merkezli bir topluma yönelik eleştirilerini nasıl sürdürebileceklerdir? Bu noktada önemli bir sorunsal yatmaktadır: Feminizm, makro yapılarla ve tarih boyunca cinsiyetçiliğin varlığıyla ilgilenir. Nancy Hartsock, öznellik, tarih, temsil ve hakikatin, azınlık grupları tarafından muhalif mücadeleler ve özgürleştirici stratejiler geliştirmek amacıyla kullanılırken, beyaz erkek entelektüeller tarafından parçalanıp sorgulanmasının tesadüf olmadığını fark etmiştir. Postmodernizmin genellikle elitist olarak görülmesinin nedeni de budur; çünkü Batı ataerkilliğindeki bu krizi tanımlayanlar, egemen sınıf ve ırktan erkeklerdir. Bu nedenle, feministler, bu tür olumsuzlukların ve tarih dışılığın siyasi sonuçlarını inceleyerek ve eleştirerek bu fikirlerle başa çıkmak zorundadır (Hartsock 1985: 68).

Postmodern feministlerin evrenselci olmayan, kültürlerarası, karşılaştırmalı ve tarihsel bir teoriyi benimsemeleri önemlidir; bu teori, toplumsal kimliği çoğul olarak algılar ve sınıf, ırk, cinsiyet, cinsel yönelim, etnik köken ve yaşa dayalı karmaşık farklılıkları göz önünde bulundurur. Bu nedenle, çağdaş feminist politik uygulama, benzer arzulara, kimliklere ve çıkarlara sahip homojen bir kolektif kavramı yerine, çeşitli deneyimlere ve ihtiyaçlara sahip farklı gruplar arasındaki ittifaklara dayanmalıdır. "Feminizm sınıflandırmaları, resmi kadın deneyiminden sapmaları kontrol etmek için epistemolojiler üretir," ki bu totalleştirici ve emperyalist bir eğilimdir. Cinsiyet, ırk ve sınıf farkına dayalı baskı, çeşitli marjinal gruplar arasında doğal bir bağ olduğu anlamına gelmez; hatta "kadın olma" durumu bile, tartışmalı cinsel bilimsel söylemler ve toplumsal uygulamalar tarafından inşa edilmiş oldukça karmaşık bir bağdır. Cinsiyet, ırk veya sınıf bilinci, bize patriyarkanın, sömürgeciliğin ve kapitalizmin çelişkili toplumsal gerçekliklerinin dayattığı zorlayıcı bir durumdur. Yakınlık, kimlik değil birlik, bütünlük değil farklılık ve muhalefet temelinde yeni bir siyasi koalisyon kurulmalıdır.

Hegemonik feminizmin eleştirisi, feminist hareketin içindeki çeşitli farklılıkları ve marjinalleşen grupların seslerini duyurma çabalarını anlamak açısından önemli bir konudur. Hegemonik feminizm, genellikle Batı merkezli, beyaz, orta sınıf, heteroseksüel kadınların deneyimlerine dayanan bir feminist anlayış olarak eleştirilir. Bu feminizm anlayışı, diğer kadınların – özellikle farklı etnik, dinî, sınıfsal, cinsel kimliklere sahip kadınların – deneyimlerini ve mücadelelerini yeterince dikkate almadığı için eleştirilir.

Anouar Abdel-Malek, çağdaş emperyalizmin gerçek anlamda hegemonik bir yapıya sahip olduğunu söyler ve şunları ekler; bu yapı sadece ateş ve kılıç yoluyla değil, aynı zamanda

kalpleri ve zihinleri kontrol etme girişimiyle de rasyonelleştirilmiş bir şiddeti en üst düzeyde uygulamaktadır. Bu emperyalizmin içeriği, askeri-endüstriyel kompleksin yanında Batı'nın hegemonik kültür merkezlerinin birleşik eylemleriyle tanımlanır. Tüm bunlar, tekelci finans kapitalin ulaştığı ileri gelişmişlik düzeyleri üzerine inşa edildiğinden hem bilimsel-teknolojik devrim hem de ikinci sanayi devriminin faydalarıyla desteklenmektedir. Dolayısıyla teorinin arkasında maddi gücün yok sayılamayacağını vurgular. Ancak ekonomik determinizm, toplumsal formasyonu ekonomik güçlerin homojen ve yekpare bir ifadesi olarak anladığı için, bir toplumsal formasyonun eşitsizliklerini açıklayamaz veya toplumsal değişimi iten güçlü çapraz akımları hesaba katamaz. Dahası, ekonomik alanı toplumsal değişimin ana taşıyıcısı olarak görmek, ideolojinin, özneleri birbirine bağlama veya oluşturma işinde mevcut üretim biçimlerini yeniden üretmede oynadığı önemli rolü göz ardı eder (Abdel-Malek 1981:86).

"Batılı Gözlerin Altında" başlıklı ünlü makalesinde; Foucault, Derrida, Kristeva, Deleuze ve Said gibi birçok çağdaş düşünürün, Batılı insanın merkeziliğini tekrar tekrar teyit eden ve meşrulaştıran hegemonik hümanist sorunsalı oluşturan temel antropomorfizm ve etnosentrizm üzerine uzun uzadıya yazdıklarını hatırlatan Mohanty; Luce Irigaray, Sarah Kofman, Helene Cixous ve diğer feminist teorisyenlerin de Batı hümanizminde kadının/kadınların yokluğu ve geri kazanılması üzerine çalışmalar yaptığını aktarmıştır. Bu düşünürlerin çalışmalarının odak noktası basitçe, hümanist söylem ve ideolojinin ikili mantığının altında yatan siyasi çıkarların ortaya çıkarılması olarak ifade edilebilir. O'na göre "Kadın/Kadınlar" ve "Doğu" öteki veya çevresel olarak tanımlandıkları ölçüde (Batılı) Erkek/Hümanizm kendisini merkez olarak temsil edebilmektedir. Aslında, çevreyi belirleyen merkez değil, sınırlılığı içinde merkezi belirleyen çevre olmalıdır. Kristeva, Cixous, Irigaray gibi feminist teorisyenlerin Batı söylemindeki gizli antropomorfizmi yeniden yapılandırmaları gibi, üçüncü dünya kadınları üzerine yazılan feminist yazılardaki gizli etnosentrizmi ortaya çıkarmak için paralel bir strateji önermiştir.

Mohanty, Batılı feministlerin kendilerini sunma biçimleri ile Batılı feministlerin üçüncü dünya kadınlarını temsil etme biçimleri karşılaştırıldığında önemli farkların ortaya çıktığını söyler. Evrensel "üçüncü dünya kadını" imgeleri (peçeli kadın, iffetli bakire, vb.), "cinsel farklılığa" "üçüncü dünya farklılığı" eklenerek inşa edilen imgeler, Batılı kadınların seküler, özgür ve kendi hayatları üzerinde kontrol sahibi olduğu varsayımlarına dayanmaktadır. Batılı kadınların seküler, özgür ve kendi hayatları üzerinde kontrol sahibi oldukları tasavvuru hakikati karşılıyor olsaydı Batı'da feminist politik mücadeleye gerek kalmazdı. Benzer şekilde, "üçüncü dünya"yı az gelişmiş ve ekonomik olarak bağımlı olarak tanımlamak da ancak Batı'nın bakış

açısından mümkündür. Nitekim Üçüncü dünyayı yaratan bu söylem olmasaydı ayrıcalıklı birinci dünya da olmazdı. "Üçüncü dünya kadını" olmasaydı, Batılı kadınların yukarıda bahsedilen özel benlik sunumlarının sorunlu olacağına işaret eden yazar aslında, birinin diğerini mümkün kıldığını ve sürdürdüğünü söyler. Üçüncü dünya üzerine Batılı feminist yazıların, Batı hümanizmi projesiyle aynı otoriteye sahip olduğu anlamına gelmediğini ifade eder. Ancak metinlerin üretimi ve yayılmasında Batılı akademik sistemin hegemonyası bağlamında "üçüncü dünya kadını"nın bir monolit olarak tanımlanması, "Batılı olmayan" dünyanın ekonomik ve kültürel sömürgeleştirilmesinin yüzeysel tezahürleri olan bilimsel araştırma ve çoğulculuğun daha geniş ekonomik ve ideolojik pratiğine bağlanabilir. "Onlar kendilerini temsil edemezler; temsil edilmeleri gerekir." söyleminin bu metinlerin içinde hala hayat bulduğunu ifade ederek eleştirilerini sürdürür (Mohanty 2003: 52).

Çağdaş feminist söylem bağlamında, postkolonyalizm kategorisinin hem kültürel kuşatılmışlık hem de ırkın tarihselliği için neredeyse modası geçmiş bir işaret olarak okunması gerektiğini söyleyen Sara Suleri, postkolonyalitenin bu şekilde yeniden tanımlanmasının tehlikelerine de işaret eder. O'na göre feminizmin marjinalliği en yüksek sesle dile getirişi ya da son zamanlarda ırka ve bedene gösterdiği saplantılı ilginin benzer yeniden yapılandırmalarda ortak olduğu yolları düzgün bir şekilde sınıflandırabilecek mevcut bir dikotomi yoktur. Irktaki beden, özne midir yoksa nesne midir sorusunu sorarak ekler, yoksa daha tehlikeli bir şekilde, radikal öznelliği hedefleyen bir metodolojiye mi tekabül eder. Bu noktada, Chandra Mohanty'nin paradigmatik makalesi "Batılı Gözlerin Altında: Feminist Akademi ve Sömürgeci Söylemler"deki ikiliğe yeniden dikkat çeker. Mohanty, Batı feminizmi metinlerinde yekpare bir nesne olarak "Üçüncü Dünya Kadını"na yönelik özel bir eleştiri yaparken, argümanını toplumsal cinsiyetin tarih olarak ve kültür olarak kavranışının uzlaşmazlığı üzerine kurmuştur. Mohanty'nin, "Ezilen bir grup olarak kadın varsayımı, üçüncü dünya kadınları hakkındaki Batılı feminist yazılar bağlamında nasıl bir anlam kazanır?" diye sorduğunu hatırlatarak bu sorunun yanıtını pek de akla yatkın bulmamaktadır. O'na göre Mohanty, "sömürgeci bir hareket" olarak adlandırdığı şeye karşı çıkarken, yalnızca Batılı feministlerin bu tarihin gerçek "özneleri" haline geldiğini savunur. Öte yandan, Üçüncü Dünya kadınları "nesne" statülerinin zayıflatıcı genelliğinin üzerine asla çıkamazlar. Böyle bir ikiliğin temelinde çok edebi bir etik yatar ve bu etik, çok açık bir şekilde dikkate alınmayı gerektirir: Bu nesnelcilikten nasıl kaçınılacaktır sorusu Suleri için hala netleşmemiştir ve burada verilen parçalı çözümü eleştirir. Otantiklik iddiasının (sadece bir siyah, siyah adına konuşabilir; sadece sömürge sonrası bir alt kıta feministi o kültürün yaşanmış deneyimini yeterince temsil edebilir) etnik olarak inşa

edilmiş kadının kimliğini bulmasını gerektirdiğine ve bunun ortaya koyduğu büyük zorluğa işaret eder. Suleri; feminist söylemin birleştirici gücü korumaya gayret etmektedir. Öte yandan kendisinin görüşleri feminist söylemin kadın, ırk, din ve kimlik kategorilerini aynı anda nasıl temsil edebileceğine dair soru işaretlerini de taze tutar (Suleri 1992:86).

Hegemonya, maduniyet ve kesişimsellik kavramları; adalet söyleminin hangi toplumsal normlar, kimlikler ve temsil süreçleriyle doğrudan bağlantılı, çok boyutlu bir olgu olduğunu ortaya koymaya yardımcı olmuştur. Bu kavramlar, adalet talebinin mevcut düzenin sınırlarını sorgulayan, hegemonik söylemleri dönüştürmeyi hedefleyen ve ötekileştirilen grupların sesini merkeze alan bir anlayışla yeniden inşa edilmesine olanak sağlayan teorik zemini teşkil edebilir. Adalet söylemi, bu açıdan incelendiğinde yalnızca hakların korunması ya da eşitsizliklerin giderilmesi değil, aynı zamanda toplumsal yapıların ve güç dinamiklerinin eleştirel bir şekilde yeniden değerlendirilmesini gerektirir.

Bu bağlamda, toplumsal cinsiyet adaleti; dinî özgürlükler ve ekonomik adalet gibi meseleler, bireysel haklar düzeyinde ele alınan soyut prensipler olmanın ötesine geçerek, toplumsal yapılar ve kimlikler arasındaki ilişkilerin dönüşümünü hedefleyen bir söylem içinde değerlendirilmelidir. Zira toplumsal adaletin sağlanması, yalnızca ayrımcılık ve mağduriyetlerin giderilmesiyle değil aynı zamanda bireylerin ve grupların kendi bağlamlarında eşitlikçi bir varoluş ve ifade imkânına kavuşmalarını sağlamayı amaçlamalıdır.

Hegemonya perspektifi, mevcut toplumsal düzenin baskı mekanizmalarını ve bu mekanizmaların nasıl meşrulaştırıldığını anlamamıza olanak tanırken, aynı zamanda bu düzenin dönüştürülebilmesi için direnişin potansiyelini ortaya koymaktadır. Maduniyet, sesini duyuramayan ya da temsil edilemeyen öznelerin deneyimlerini merkeze alarak, adaletin yalnızca mevcut iktidar ilişkileri çerçevesinde değil, bu ilişkilerin ötesinde içsel bir bakış açısıyla ele alınmasını öngörmektedir. Kesişimsellik ise, cinsiyet kökenli toplumsal eşitsizliklerin birbiriyle kesişen çoklu boyutlarını dikkate alarak, adalet talebinin daha kapsayıcı bir çerçevede yeniden tanımlanmasını mümkün kılma potansiyeline sahiptir.

Adaletin statik bir kavram olmak yerine toplumsal dönüşüm süreçleri içinde sürekli yeniden şekillenen, dinamik bir olgu olduğunu vurgulamak gerekir. Bu anlayışla toplumsal adaleti yalnızca bireylerin ya da grupların haklarını garanti altına almayı hedefleyen bir mekanizma olarak değil, toplumsal yaşamın her alanında eşitlik ve tanınmayı mümkün kılacak bir varoluş biçimi olarak konumlandırmak anlamlı olacaktır. Böylece, adalet söylemi hem bireysel hem de toplumsal düzeyde daha kapsayıcı, eleştirel ve dönüştürücü bir çerçeveye sahip

olabilir. Bu dönüşüm böylelikle mevcut eşitsizlikleri ve dışlayıcı mekanizmaları ortadan kaldırmakla kalmaz; aynı zamanda, ötekileştirilen grupların kendi sesleriyle toplumsal diyalog içinde yer almasını ve etkin bir şekilde temsil edilmelerini sağlar.

4. Türkiye'de Kadın Meselelerini Ele Almak: Yaklaşımlar

Osmanlı Devleti'nin 18. yüzyıl sonunda askerî alanda başlattığı yenilik hareketleri ilerleyen yıllarda başka alanlara da sirayet ederek etkinliğini arttırmıştır. Başlangıçta savaşlardaki üst üste yenilgilerle hissedilen yeni tekniklere uyumlanma ihtiyacı dünya siyasî tarihi açısından bir paradigma değişimine de işaret eden bir fenomene dönüşmüştür. Zira Müslüman toplumların liderliğini (yalnızca kendi idarelerinde değil dünya siyasetine hakimiyetlerinde de) yüzyıllardır kabul etmiş doğu toplumları kolonyal süreçle birlikte bazı bölgelerde Müslüman olmayanlar tarafından idare edilmeyi tecrübe etmişlerdir. Gayrimüslim bir siyasi erkle idare olunmayanlar ise siyasi, teknik ve ekonomik anlamda Batı dünyasını takip eder noktaya gelmiştir. Bu noktadan itibaren yalnızca askerî ve siyasî dönüşümlerle sınırlı kalmayan bu değişim, toplumsal düzlemde yeni talepleri de beraberinde getirmiştir. Bu talepler, fikir ve düşünce dünyasını etkileyerek entelektüel gündemin merkezine yerleşmiş ve zamanla günlük yaşam pratiklerini dönüştüren somut bir olgu haline gelmiştir. Kamusal alanın özerk bir yapı olarak teşkil edilmesi, toplum-devlet ilişkilerinin yeniden tanımlanması, dinî pratiklerin dönüşümü, eğitim sistemindeki reformlar, aile yapısındaki değişimler ve yeni nesillerin yetiştirilmesi gibi meseleler, modernleşme sürecinin temel tartışma başlıkları arasında yer almıştır. Bu dönüşümün doğal bir uzantısı olarak, kadınların toplumsal yaşamdaki konumları ve bu konuma ilişkin pratikler de yeni bir tartışma alanı ve mesele haline gelmiştir. Başlangıcı böyle imlenen Türkiye'de kadın meselelerini ele almanın tarihi, bugüne değin çeşitli siyasal ve sosyal gelişmeler ile kendine özgü kırılmalara sahiptir. Elbette tarihi ve toplumsal planda ciddi bir kırılmaya yol açan ve uzun yılların sonucu olan bu gelişmeler uzun izahlara, mukayeseli değerlendirmelere müsaittir. Fakat burada yalnızca Türkiye'de kadın meselelerinin gelişim izleğini takip edecek ölçüde değinilecektir. Adalet kavramı üzerinden bir anlam üretme gayretindeki dindar kadınların hangi zihinsel-toplumsal bagajlarla sahada yer aldığını anlama gayreti gösterilecektir.

4.1. Tanzimat Sonrası Gelişen "Kadın" Meselesi

İslam dünyasının genelinde yaşanan yenilik ve ihya tartışmalarının önemli merkezlerinden biri aynı zamanda Müslümanların siyasi önderliği sıfatını hilafet ile taşıyan Osmanlı toprakları olmuştur. Geç Osmanlı toplumu bu bakımdan düşünsel bir zenginlik

dönemine de tekabül etmektedir. Ancak bu tartışmaların bir kısmı sadece teorik tartışmalar seviyesinde kalmamış; önceki yüzyılın sonunda askeri sahada başlayan modernleşme çalışmaları 19. yüzyılda devlet eliyle siyasî ve sosyal alanlarda da etkisini göstermiştir

Çok uluslu imparatorluklardan ulus devletlerin doğduğu bir dönemde Osmanlı'nın yöneticileri Tanzimat Fermanıyla halkın tebââdan vatandaşa dönüşümünü vurgulayarak bir yol haritası çizmekteydiler. İmparatorluğun etnik ve dinî unsurlarının tümüyle birlikte 'vatandaş'ın hakları ve devlete karşı sorumlulukları bir bakıma yeniden düzenlenmişti (Akyıldız 2011: 10) Bu yenilik hareketleri malum olduğu üzere reform yanlısı elitler ve yönetici sınıfı liderliğinde gerçekleşmekteydi. Bir bakıma idare eliyle yukarıdan aşağıya yönelen hiyerarşik bir düzen de ifade etmekteydi. Hatta Şerif Mardin'e göre geç Osmanlı döneminde başlayan bu eğilim Cumhuriyet dönemi Batılılaşma çalışmalarıyla sürdürülmüş ve Türkiye'nin modernleşme öyküsüne damga vurmuştu.

"Vatandaş" kavramının öne çıktığı bu süreçte nüfus da devletin önemli bir elementi haline geldi. Zira 'ulus devlet' kavramının öne çıktığı bu dönemde nüfus, askeri ve ekonomik anlamda önemli bir kaynaktı. Öte yandan Osmanlı özelinde bu geniş nüfus Batılılaşma hedefiyle ıslah edilerek devletin ilerleyişine uyum sağlaması gereken bir yekûnu ifade ediyordu. İşte kadınların bir topluluk olarak modernleşme yanlısı devlet yöneticilerinin radarına girmesi de bu döneme tekabül eder. Böylelikle kadınlar; nüfusu 'doğuran' ve nesilleri yetiştirenler olarak eğitilmesi/değiştirilmesi gereken kimseler biçiminde de olsa ilk kez kamusal fikir tartışmalarında gündem edildiler. Evi idare edecek, çocukların modern bir eğitimle yetişmesini sağlayacak, tutumlu, vatan ve millet sevgisine sahip ideal anneler yetiştirmek gayesiyle kızların kurumsal eğitim almaları da desteklendi (Berkes 2002: 50-79).

Yukarıdaki bağlamda Tanzimat sonrasında öne çıkan Genç Osmanlılar ve İttihat ve Terakki Cemiyeti kadrolarından Namık Kemal, Ahmet Mithat Efendi, Celâl Nuri, Şemsettin Sami gibi isimler nüfus, modern aile ve kadın konularındaki yazılarıyla öne çıkmıştır. Serpil Sancar bu dönemin düşünürlerinin güçlü devlet tahayyüllerinin güçlü bir aile tahayyülü ile paralel olduğunu söyler (Sancar 2022). O'na göre özgürlük, eşitlik ve ilerlemeci devlet düzeni yanında toplumu düzeltecek, çağdaş medeniyetler seviyesine çıkarabilecek bir aile modelini ve kadın tipini de tartışmışlardır (Sancar, 2017). Özellikle Namık Kemal edebiyat ürünü olan kurgu eserlerinde işlediği kadın kimliği yanında gazete ve dergilerde yayımlanan makaleleriyle de bu konuda söz söylemiştir. "Terbiye-i Nisvan Hakkında bir Layiha", "Bizde Ahlâkın Hali", "Nüfus" gibi çeşitli yazılarında kadınların da toplumun aktif ve üreten bir üyesi olması

gerektiğini, çocukların terbiyesi için mutlak surette kadınların da eğitilmesini, kadınların cahil kalmasının önce aileyi, sonra da milleti çökerteceğini ifade etmiştir (Kemal 1867).

Celâl Nuri, kadınla erkeğin eşitliğinin İslam'ın özünde var olduğunu savunmuş, gelenekler ile bugünkü sorunların oluştuğunu ifade etmiştir:

"...Allah erkeğe de kadına da akıl ve eller vermiştir. Buna göre kadın da düşünecek ve çalışacaktır. Hürriyet, kadınların 'çalışmak, yerleşmek, teali etmek, tanışmak, zevce olmak' hukukunu talep etmektedir." (Uyanık 2014: 138-145)

"...Kadını indiren İslamiyet değil, İslamların istibdat ve cehalet üzerine ve İslamiyet'e mugayir olan adâtıdır." (Uyanık 2014:140)

Selahaddin Asım ise kadınların değişimi ve gelişimi önünde İslamî kuralları bir nevi engel olarak görür. Kadının tesettürüne, kadının toplumsallaşması önündeki bir zorluk olarak bakar ve eğitilmiş bir kadının cemiyete katılırken örtünmeye ihtiyacı olmadığını savunur (Sancar 2022:42)

Yine bu dönemde Mevlanzâde Rıfat tarafından bir sayı olarak yayımlanmış *Erkekler Dünyası* dergisinde Selahattin Asım, Baha Tevfik, Abdullah Cevdet, Ziya Gökalp, Celal Nuri, Rıza Tevfik gibi isimler yazılarıyla yer almış; kadınlar ve karşılıklı sevgi temelli kurulan aile tahayyülüne dair yazılar yazmışlardır. Bu yönüyle görücü usulü evliliklerin de eleştirildiğini, kadınların önce babalarının sonra da hiç benlik kazanma imkânı bulamadan kocalarının tahakkümüne girdiklerini söylemişlerdir (Sancar 2022:64)

Bu süreçte düşünce dünyasında Batıcılık, Milliyetçilik ve İslamcılık biçimindeki ayrışma kadın meselesini ele alırken de aynıyla sürmüş müdür yoksa bu hususta zaman zaman kesişen zaman zaman ayrışan bir tartışma alanı mı oluşmuştur? Kadınlara dair konuların gündem edilişini üç gruba ait yayınlarda ve entelektüellerin yazılarında da görmek mümkündür. Ancak ortaklaşan yanları olduğu kadar ayrışan yönlerinin de var olduğu, metinlerde su götürmez bir gerçek halini almaktadır. İslâm'ın kadınları ilgilendiren bazı fıkhi kurallarının müzakere edildiği gibi İslamî anlayışa göre kadın ve erkeğin ontolojik konumları da konuşulmuştur. Ebru Aykut, Osmanlı aydınlarının kadın konulu gündemlerdeki tutumunu "ifratla tefrit arasında" şeklinde tarif etmiştir. O'na göre toplumun kurtuluşu için kadınların da değişimini ele alan düşünürler; onların Batılı kadınlardaki menfi ahlâki özellikleri örnek almamaları hususunda birleşiyorlardı. Yazar tarafından dönemin aydınlarının söylemlerinde; Müslüman Türk kadınlarının Avrupalılara fazlaca özenip iffetlerini kaybetmeleri,

savurganlaşmaları ve Avrupa'da örgütlenen süfrajetlere benzeme ihtimali ifrat olarak algılanırken kız çocuklarının formel eğitim almaması, âtıl kalmak ve bâtıl inançlara gömülmek tefrit olarak değerlendirilmiştir (Aykut 2020: 59)

Batıcı aydınlar kadının eğitimi ve sosyal hayata katılımı konusunda fikir birliğinde olmakla birlikte tesettüre riayet, giyim kuşam, oy kullanma, çalışma hayatı gibi konularda birbirlerinden farklı düşünceleri savunabiliyorlardı. Milliyetçi akımın teorisyenleri ise kadının toplumsal statüsünün Eski Türklerde de güçlü olduğunu vurgulamışlar, bu yüzden kadınların modernleşme sürecinde hem eğitim hem de çalışma alanlarında aktif katılım sağlamaları gerektiğini düşünmüşlerdir. Hatta Ziya Gökalp kadın hakları konusundaki ıslâhın kaynağını Batılı feminist hareket yerine Eski Türk töresinde aramak gerektiğini savunmuş; kadın ve erkeğin nikah, boşanma, miras, eğitim, siyasal katılım ve çalışma hakları hususunda eşit olması gerektiğini söylemiştir (Gökalp 2000: 60) Ahmet Ağaoğlu henüz İstanbul'a gelmeden *İslamiyette Kadın* başlıklı bir kitap yazmış Müslüman toplumların yapısal sorunlarına ve yanlış uygulamalara dikkat çekerek bunların ıslâh olması gerektiğini savunmuştu. 1912 sonrası da Türk Ocağı'nda yapılan toplantılara başta Halide Edip olmak üzere dönemin entelektüel milliyetçi kadınlarının da iştirak ettiği görülmektedir. Bu durumu 'Türk Töresi'ne uygun görüp devletin kurtarılmasında kadın erkek birlikte mücadele etmek gerekliliğini savunmuşlardır.

İslamcı düşünürler ise İslamî geleneği bütünüyle reddetmekten kaçınmakla birlikte kadınlara dair tartışılan meselelerde İslâm'ın özüne ve Asr-ı Saadet dönemine odaklanmayı tercih etmişlerdir. Sait Halim Paşa, gündemdeki kadın-erkek eşitliği konusunu Batı kültürünü taklitten öteye gitmeyecek toplumu ıslahtan ziyade ifsâd edecek bir yaklaşım olarak değerlendirmiştir. O'na göre kadın ve erkek yaratılışı itibariyle de toplumsal görevleri itibariyle de farklıdır ve bunu değiştirmek aynı zamanda dengeyi bozacaktır (Kara, 1994: 120-146).

İzmirli İsmail Hakkı ise Avrupa'da tartışılan kadın hakları temalı konuların çoğunda İslam'ın kadına çok daha evvel haklarını teslim ettiğini söyler. İrade ve inanç hürriyeti bağlamında kadınla erkeğin eşit olduğunu belirtir ancak toplumsal rollerde erkeğin "kavvâm" oluşuna vurgu yapar. Buna göre erkek ev ahalisinin nafakasını kazanmaya mecburdur; kadın ise şeriata muhalif olmamak koşuluyla kocasının sözüne itaat etmelidir. Fakat kavvâm sıfatının erkeğe kadınlara fiziksel yahut psikolojik vesilelerle zulmetme hakkı vermediğini de ekler. Ayrıca kadınların eğitim alabileceğini hatta idareci vasfı olabileceğini -halifelik hariç- yine İslam geleneklerinden örneklerle savunur. Örtünme hususunda şer'iatın hakkaniyetine odaklanan İzmirli; kadınlara örtünmenin emredilmesi gibi erkeklere de gözlerini çevirmenin

emredildiğini dolayısıyla kötü bir fiilin önlenmesinde iki farklı veçheyle emrolunduklarını ifade ederek kadın ve erkek arasındaki şer'i dengeye dikkat çekmektedir (Şeker & Baloğlu 1996: 103).

Mehmet Akif ise kadın-erkek eşitliği fikrini kontrolsüz Batılılaşma hevesi ve kadınların iffetlerini bozup İslam'ın ve geleneğin değerlerinden uzaklaştırma tehlikesiyle birlikte ele alıp karşı çıkmıştır. Ancak ilerleyen dönemlerdeki yazılarında kadınların eğitimi, ailenin ıslahı gibi konularda İslam'a uygun olmayan geleneğin de eleştirisini yapmıştır. İslam fıkhının yanlış yorumlanan yönlerini "Köse İmam" isimli şiirinde kurguladığı bir hikâye üzerinden veciz şekilde anlatmak mümkündür. Bir köy imamını ziyaret eden Âsım'ın gözlemlerini dinlediğimiz şiirde toplumsal hayatta kadının konumu, dini referanslar ve aile kavramına dair önemli bilgiler aktarılmaktadır. Kocasının dövdüğü ardından talak ile boşayıp evden attığı bir kadının imamdan yardım istemesi ve imamın sarhoş kocayı çağırtıp konuşmasıyla işlenen olayda; geleneğin erkeğin menfaatine kullandığı yönleri çok açık biçimde işaret edilmiştir. Buna göre koca, ikinci bir eşle evlenmek istediğini karısı kabul etmeyince onu dövdüğünü sonra da boşadığını anlatırken bunların tamamının şer'an kendisine verilmiş haklar olduğunu öne sürer. İmam ise sert bir dille adamın başka hiçbir olayda şeriatın kaidelerine uymayıp (ibadet, haramlardan kaçınma, evin maişetini sağlama) ancak karısını ezmek için bunları kullandığını söyler. Şer'an çok eşliliği reddetmeyen imam bunun maddi manevi gerekliliklerinin yerine getirilmesi gerektiğini vurgular ve kadınların evde yaptıkları işlere, çocuk bakımına ve emzirilmesine bile fıkhen mecbur olmadığını söyler. Hikâyenin sonunda ise kadını ikna edip kocasının yanına gönderir. Âkif'in bu kurgu hikayedeki anlatımı hem onun hem de İslamcı düşüncenin önemli bir özeti sayılabilir (Ersoy 1995). Hem şer'i kuralların mutlak kabulünü içeren "öz"cü" bir anlayışın öne çıkarıldığı hem de o günün toplumunun eğitilmeye ve ıslaha muhtaç görüldüğünü söylemek mümkündür. Öte yandan kadınlarla alakalı konularda Batılılaşma yanlılarıyla ve ileride bahsi geçecek olan kadın düşünürlerle birçok ortak konuda eleştiri getirdiklerini tespit etmek güç değildir. Ne var ki çözüm arayışında ve ön kabuller konusunda farklılaştıkları da vâkidir. Çünkü İslamcılar kadınların haklarının teslimini, zulümden korunmalarını ve eğitim almalarını savunmuş ancak çok eşliliğin şer'an (belli kaideler ve gerekliliklere bağlı olarak) geçerliliği, tesettürü ve kadınların iffetleri ölçüsünce çizdiği sınırları reddetmemiş ve ihtiyatlı davranmayı tercih etmişlerdir. Kadınların çalışması,

aile içindeki konumları ve siyasal hakları konusunda ise tek bir seste birleşmemişler ancak yeni eğilimlerin, önerilerin sağlamasını her koşulda İslam ile yapmaya özen göstermişlerdir.[23]

Geç dönem Osmanlı düşüncesini şekillendiren üç önemli akımın erkek temsilcilerinden kadın ve kadına dair meseleleri nasıl ele aldığını genel bir çerçevede aktarılmıştır. Henüz kamusal ve entelektüel sahaya yeni çıkmaya başlayan, okuyan yazan ve kitle adına söz söyleyen kadınlardan ayrıca bahsedilecektir. Tabii buradaki meselenin kadını modernleşme sürecinde bir araç mı kıldığı yoksa hür iradesinin ve özne oluşunun koşulsuz desteklenip desteklenmediği ise ayrı bir tartışmanın konusudur. Serpil Sancar bu dönemde erkeklerin kadınların değişimini bir vazife; modernleşmenin yahut devletin kurtuluşunun bir gereği olarak ödev ahlâkı gibi işlediğini söylemiştir. Nitekim bu yorumun izlerini metinlerde ve tartışmalarda görmek mümkündür. Kadınların henüz birer özne olamadan başka köşelerde konumlandırıldığı bu yazılarda belki en büyük yanılsama herhangi bir kadının konuyla ilgili sorulmamış; en azından onun ağzından bir aktarım yapılmamış olmasıdır. Ancak kadınların içinde bulunduğu çıkmazlara, maruz kaldıkları bazı haksızlıklara da vicdanen karşı durup gündem etmiş isimlerin varlığı muhtemel miydi? Deniz Kandiyoti dönemin dergilerinde ve gazetelerinde gündem olan şekliyle çok eşliliğin ve küçük yaşta evliliğin özellikle İstanbul şartlarında yaygın olmadığının demografik bulgularda görüldüğünü söyler. O'na göre bu vurgu ideal "modern aile" tipini meşrulaştırıp norma dönüştürmede ihtiyaç duyulan bir "öteki" ihtiyacını karşılamaktaydı (Kandiyoti 2011: 221). Kadın meselelerini modernist erkeklerin bu denli sesli biçimde ele almasını ise ayrıcalıklı erkek görüntüsünün altında "savunmacı erkeksi söylem" ve hakiki bir muhalefet ve değişim isteğine uzanan çeşitli toplumsal cinsiyet uzanımlarına bağlamaktadır (Kandiyoti 2011: 198). Kandiyoti, farklı dünya görüşlerine rağmen Meşrutiyet sonrası düşünürlerin kadın konulu tartışmalarında İslam'ın bir referans olarak alınışını da yine kimlik örüntüsüyle açıklar. Dönemin modernleşme tartışmalarının yaşandığı Türkiye ve Mısır gibi Ortadoğu toplumlarında İslam'ın, kültürel kimliğin asıl belirteci olduğunu söyler. Dolayısıyla burada gelişen kadın hakları ve feminizm vb. söylemlerinin İslam'ın bu konuda baskıcı olduğunu reddetmek yahut toplumsal düzeyde haksızlığa varan bazı uygulamaların İslam'ın kendisiyle değil yanlış adetlerle ortaya çıktığını savunmak şeklinde iki strateji üzerine geliştiğini savunur (Kandiyoti 1996: 9). Bu eğilimin bugünkü Müslüman kadın hareketi içinde de var olan bir şube olduğu muhtemeldir. Ancak hem dünyada hem Türkiye'de Müslüman kadınların hak talepleriyle ilişkili kurumsal veya kurumsal olmayan söylemler artık fıkhi

[23] Ayrıntılı bilgi için bkz. (Kara, 2015; Özcan, 2001; Bostan, 2011).

içtihatların güncellenmesi, dinî metinlerin erkek bakış açısıyla yorumlanan bölümlerinin yeniden ele alınması hatta daha ileri düzeyde bir girişim olarak dinî temel metin ve nassların feminist bir okumaya tâbi tutulmasının gerekliliğini savunan ifadeleri de bünyesinde barındırmaktadır. Elbette bu dönüşüm tek bir hamleyle değil zamana mündemiç gelişmiştir.

19. yüzyılın ikinci yarısı itibariyle eğitimli, yabancı dil bilen entelektüel anlamda okur-yazar kadın sayısının artması Batı dünyasında kadınlarla ilgili gelişmelerin ve gündemlerin daha yakından takip edilmesine de olanak sağladı. Bu dönemin entelektüel kadınları; başta Avrupa'daki oy kullanma tartışmaları olmak üzere kadın haklarına dair Avrupa gündeminde tartışılan birçok meseleyi hem takip ettiler hem de bazı metinleri tercüme ederek kadınlara mahsus çıkarmaya başladıkları gazete ve dergilerde yayımladılar. Artık kadınların kendileri hakkında söz söylediği, anlattığı ve kamusal nitelikte taleplerde bulunduğu bir alan olarak bu dönemdeki yazılı basın organları önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim Geç Osmanlı dönemi kadın hareketleri, bu dönemde kadın meselelerine yaklaşım ve Osmanlı feminizmi çalışmaları genelde bu dergi ve gazeteler üzerinden ilerlemektedir. Fatma Aliye'nin çıkardığı yaklaşık 13 yıl boyunca yayımlanan *Hanımlara Mahsus Gazete* ve Ulviye Mevlan'ın çıkardığı 8 yıla yakın yayımlanan *Kadınlar Dünyası* dergisi bu konuda öne çıkan süreli yayınlar olarak nitelenebilir. 1869'da ilk kez *Terakki* gazetesinin kadın eki olarak çıkarılan *Terakki-i Muhadderat* gazetesinde kadınların ev ekonomisi, dikiş-nakış, çocuk bakımı, yemek, moda vb. konularda ev içi eğitimine odaklanılmıştır. Kadınların eğitilmesi talebi ve gerekliliğinin gündeme geldiği yıllarda kitlesel bir dönüşüm aracı olarak gazetelerin kullanılması bu yönüyle beklenen bir adım olmuştur (Tunç Yaşar 2008: 98). 1886 yılında Arife Hanım tarafından bir kadının sahibi olduğu ve tüm yazı ekibi kadınlarından oluşan ilk Türkçe dergi olan *Şükûfezâr* ise kadınları ev dışında toplumsal vazifelerle de çalışmaya ve eğitime çağıran söylemleriyle farklılaşmaktadır. Derginin ilk sayısında imtiyaz sahibi Arife Hanım'ın yazısındaki şu ifadeler kadınların seslerindeki bu dönüşümü göstermektedir:

"…biz ki saçı uzun aklı kısa, diye erkeklerin hande-i istihzasına hedef olmuş bir taifeyiz. bunun aksini ispat etmeye çalışacağız. Erkekliği kadınlığa, kadınlığı erkekliğe tercih etmeyerek, şah-rah-isa'y-u amelde (gayret ve çalışma yolunda) mümkün olduğu kadar payendaz-ı sebât olacağız. (sebatla adım atacağız)Yazacağımız şeye haklı haksız itiraz vârid olacakmış. Fakat bizim vazifemizde bile olmayacaktır. Haklı olan itirazı risalemizde ma'ü'l-memnuniye derç edeceğimizden şayan-ı tahsin görülüyor. Fakat haksız vuku bulacak itiraza elimizden geldiği kadar mukabele etmek daire-i hürriyetimiz dâhilindedir." (Bütün 2020).

Ancak dergi genel söylemleri ve yazı ekibinin gerekli gördükleri yerlerde yaptıkları şerhler itibariyle Batılılaşma konusunda ifrada karşı, modernleşirken özü korumayı ve Müslümanlığa halel getirmemeyi de önemsemektedir (Yaşar 2020). *Mehâsin, Demet,* İstanbul ve Selanik'te aynı isimle ayrı dönemlerde çıkarılan *Kadın* gibi dergiler de dönemin kayda geçen etki oluşturmuş kadın merkezli yayınları arasında sayılmaktadır (Çakır 1994). Genel anlamda içeriklerinde kadın erkek arasında temel haklara yönelik ayrımcılıklara karşı olmak, kadının nitelikli eğitimini talep etmek, çok eşliliğin tartışılması, tesettür ve giyim kuşam üzerine tartışmalar, kadının çalışması meselesi ve siyasal haklar farklı yoğunluklarda ve farklı tonlarda yer almıştır. Bu yayınların ekipleri ağırlık verdikleri konular yahut dönemin siyasi-sosyal konjonktüründe tutum ve yaklaşımları çeşitlense de kadınların seslerini aracısız biçimde duyurması yolunda bir önem teşkil ettiği açıktır.

Bugünün Müslüman kadın hareketindeki söylem çeşitliliği içinde zemini teşkil eden bu tür dergilerin adalet kavramını metinlerinde kullandığı görülmekle birlikte, eşitlik ve adaleti iki farklı sistem ve çözüm gibi değil aksine birbirini tamamlayan ögeler şeklinde düşünmüşlerdir. Müslüman kadınların adalet kavramını kullanmasının yanında gayr-i müslim kadınların da aynı kavram üzerinden metinler üretmeleri ve kadın hakları söylemlerini böylelikle ortaklaşa bir hale getirmeleri mühimdir. İlerleyen paragraflarda bahsi geçen dergi ve bölümlerin bazılarına temas edilecektir.

Dergiler etrafında eş zamanlı gelişen Osmanlı topraklarındaki Rum ve Ermeni kadın hareketlerine de burada değinmek yerinde olacaktır. 19. yüzyılın ortalarından itibaren hem Avrupa'da gelişen kadın hareketlerinin, Osmanlı toplumundaki dönüşümlerin ve yükselen milliyetçilik akımlarının ve Ermeni ulusal hareketlerinin etkisinde gelişen Ermeni kadın hareketinin de tercümeler, dergiler ve romanlar üzerinden geliştiğini söylemek mümkündür. Orta sınıf ve eğitimli Ermeni kadınların başını çektiği İstanbul merkezli gelişen yazın hareketinin tesiri taşradaki Ermeni nüfuslu bölgelerde de yankı buluyordu. Bu kadınlar yazılarında eğitim hakkı, kadınların çalışması, kendi eşlerini seçebilmeleri, Ermeni cemaati içinde yönetim seviyesinde eşit hak sahibi olma taleplerini konu eden çeşitli yazılar yazdılar.

Misalen; ilk Ermenice kadın dergisi olan *Gitar'*ı 1862'de İstanbul'da yayımlayan Erbis Gesaratyan; kadının eğitimi ve özgürleşmesini savunmuş, erkek ve kadın arasındaki eşitsizliğinin sebeplerine odaklanmıştır. Daha ziyade edebiyat ürünü çalışmalarıyla öne çıkan Sırpuhi Düşap ise evlilik, aile ve aşk konularını işlemiş ve değişimin yönünü buralara çevirmek istemiştir. Zabel Asadur ise şair ve yazar kimliğinin yanı sıra 17 yaşında sınıf arkadaşlarıyla

birlikte kurup uzun yıllar etkin çalıştığı Azkanver Hayuthyas Ingerutyun (Milletperver Ermeni Kadınlar Cemiyeti) ile öğretmen ve aktivist kimliğiyle de öne çıkmıştır. Osmanlı toprakları sınırları içinde Ermeni nüfusuna yönelik kız okulları açmak, genç kızların fiziksel şartlarını iyileştirmek, zanaat öğrenek çalışma hayatına dolaylı da olsa katılmalarını sağlamak gibi Ermeni kadınların eğitimine yönelik amaçlar edinen bu cemiyet diğer Ermeni vakıflarla birlikte çalışmıştır. Zabel Yeseyan edebiyat türünde eserler vermiş ve çalışmalarında kadın hakları ve kadınların yaşadığı toplumsal sorunlara geniş yer ayırmıştır. Kendisini açıktan feminist olarak tanımlayan nadir isimlerden biri olan Hayganuş Mark'ın *Çiçek* dergisinin ilk sayısında sunuş olarak yazdığı şu satırlar dikkat çekicidir:

"Kendimi ödevlerle ağırlaşmış hissediyordum ve belki de bunun karşılığı olarak bana verilen haklar yeterli gelmiyordu. Feminizmin bir adalet feryadı olduğuna çok derinden inanmıştım, onu rica etmek çocukluk olacaktı. Kendim şahsen elimi uzatıp haklarımı almalıydım" (Akkent 2012).

Mark'ın kadınların mahrum olduğunu düşündüğü hakların talebini "adalet feryadı" olarak nitelemesi manidardır. Bugün adalet kavramı daha İslamî bir kadın hakları arayışını sembolize eder görünürken ve feministlerin "cancel kültürü"yle de mücadele verirken gayrimüslim bir kadının aynı kavramı bir ortak zemin üzerinden seslendirmesi; adaletin toplumsal karşılığını da gözler önüne sermektedir. Mark, sonraki yıllarda yayıncılığı sürdürmüş, 1919'da çıkarmaya başladığı *Hay Gin (Ermeni Kadını)* dergisi 1935'e kadar 15 yıl gibi uzun bir süre yayın hayatını sürdürmüş ve adına muhalif olarak Ermeni olmayan kadınların sorunlarını da gündemine taşımıştır (Bilal & Ekmekçioğlu 2006: 43-124). Ermeni kadın hareketini siyasi gelişmeler, yükselen milliyetçilik ve bağımsızlık taleplerinden azade ve kopuk değerlendirmek mümkün değildir. Ancak bu tür bir değerlendirmenin ayrı bir çalışma konusu olacak kadar geniş ve bu çalışmanın bağlamından ayrışan bir nitelikte olduğunu hatırlatmak isterim.

Meşrutiyet sonrası Osmanlı bünyesindeki *milletler* içinde gelişen kadın hareketlerindeki siyasi etkilere açık hale ve ideolojik zemine işaret edenlerden biri de Efi Kanner'dir. Geç Osmanlı döneminde Rum milletinin kadın hakları görüşlerini derlediği çalışmasında yalnızca Avrupa merkezli feminist söylem ile etkileşimi aktarmakla kalmayıp Rumlar arasında tartışılan bağımsızlık fikri ve Balkan Savaşları sonrasında gelişen olaylarla ilintili olarak kadınlara dair değişen görüşleri ele alır (Kanner 2020: 43). 1800lerin ikinci yarısında dönemin ruhuna uygun biçimde kadınların eğitimi ve çalışmasını konu alan metinlerin Rum-Ortodoks cemaatiyle

ilintili dergilerde yer aldığını görmek mümkündür. Ancak 1870 yılından itibaren yaşanan gelişmeler (Bulgar otonom kilisesinin kurulması, Balkanlarda ulus-devletlerin yaygınlaşması, Ortodoks unsurlar arasında Helenleşme eğilimi vb.) Patrikhane çevresinde kümelenmiş elit Grek sınıfın kadınların değişen düzende gündeme gelen yeni ailenin inşa unsuru olan "anneler" olarak algılanmasına sebep oldu. Dolayısıyla Feminist fikirler Avrupa merkezli ve sınıf mücadelelerini tetikleyen ve Grek kültürüne uygun olmayan şeklinde sınıflandı. Kadınların eğitimi sıklıkla gündem oldu ancak evin düzeni, çocukların nitelikli yetiştirilmesi ve israfı önleyen bir ev ekonomisi üzerinden şekillendi. *Evridiki* dergisinde bu minvalde yazılarıyla Sapfo Leonidias'ın ve *Vosporis* dergisinin editörü Kornilia Preveziotu'nun kadınların vesayetten kurtulmasına karşı çıktıkları bilinmektedir. Anneliğe ve yeni Helen ailesinin inşasında kadına düşen eğitimci rolüne vurgu yaparak kadınların bilinçlendirilmesini, eğitilmesini savunmuşlardır.

Bahsi geçen süreçte kadınlarla ilgili meselelerde farklı yaklaşımlar ortaya koyan entelektüel kadınlara dair genel bir değerlendirme yapmadan evvel dergi ve gazete yayıncılığı yanında kadınların fikirlerini kamusal alanda dolaşıma sokan önemli bir araç olarak edebiyatı ele almak lüzumludur. Tanzimat sonrası gelişen edebiyatta erkekler kadar kadınların da dikkat çektiğini, dergi ve gazetelerden neşet eden tefrikalardaki ilk yazı tecrübelerinin kitaplara, şiir ve romanlara dönüştüğünü söylemek mümkündür. Modern anlamda eğitim alabilmiş sayılı ve üst sınıf ailelerin, devlet adamlarının kızlarının oluşturduğu bu az sayıdaki grubun tesiri, niceliğine kıyasla bir hayli fazla ve yaygın hale gelmiştir. İstanbul merkezli gelişen edebi ve entelektüel ortamın mensubu kadınlar hem İstanbul'da bulunan kadın seyyahlar yahut sefir eşleriyle iletişim kurmuş, hem de bizzat kendileri Avrupa'ya seyahat etmişlerdir. Avrupa'daki kadın konulu tartışmaları takip etmişler, tercümeler yapmışlar; kendi isimlerinden ve eserlerinden de -özellikle Fransa'da- söz ettirmişlerdir. Bu yönüyle Osmanlı'da gelişen ilk kadın hareketini Avrupa'daki düşünce dünyasıyla da etkileşimli hale getirmişlerdir.

Yukarıda bahsi geçen Osmanlı içindeki farklı dini ve etnik gruplar da başka ideolojik yaklaşımları benimseyenler de edebiyat vesilesiyle iletişim halinde olmuşlardır. Böylece hem üretilen kurgu metinlerin hem de kadınlara dair tartışılan konuların tecrübe ettiğimiz bugüne kıyasla çok daha birlikte hatta Senem Timurluoğlu'nun ifadesiyle "…matbaa ve gazete sahiplerinin, eleştirmen ve yazarların erkek olduğu, ayrımcı ve cinsiyetçi, kadın düşmanı bir dünyada birbirlerine sıkıca sarılırlar…tam bir kızkardeşlik dayanışması örgütlemiş olduklarını, birbirlerini koruyup kolladıklarını, kamuoyu önünde birbirlerine saygınlık kazandırdıklarını görürüz." (Timuroğlu 2020: 701). Fatma Aliye, Nigâr Hanım, Emine Semiye, Fatma

Fahrunnisa, Selma Rıza, İhsan Raif gibi isimler kadının edebiyattaki sözünü çoğaltan; farklı eğilimlerle de olsa kadınların iç dünyasına bir iç gözlem niteliğiyle yer açan ilk temsilciler olmuştur. Misalen Fatma Aliye ve Selma Rıza farklı ideolojik konumlanmalarına rağmen aklın üstünlüğünü ve kendine yetebilen, aşkı geride bırakabilen kadın karakterler kurgulamış; Nigâr Hanım ise aşkı edebi kurgusunun merkezine alarak kendi duyguları çerçevesinden bir kadının aşk, sevgi ve haz bağlamında hislerini aktarmıştır. Yine II. Meşrutiyet sonrası kadın temalı dergilerden olan *Demet'*te (sene) Logofet Fuat imzasıyla yayımlanan *Osmanlı Meşahir-i Nisvân-ı* başlıklı bir tefrikada Zabel Asadur, Zabel Yaseyan ve Surpuhi Düsap gibi Ermeni kadın edebiyatçılar kendilerini tanıtmış, eserlerinden seçmeler aktarmıştır. Benzer örneklerle hem farklı ideolojik temellerden hem de farklı *millet*lerden gelen kadınların edebiyat aracılığıyla birbirleriyle etkileşimlerinin güçlendiğini söyleyebiliriz (Demirdirek 2013). Efi Kanner de farklı etnik ve dini gruplara mensup kadınlar arasındaki yeni iletişim alanlarına dikkat çeker. Başta İstanbul'da olmak üzere Zapyon ve misyoner okullarda gayri-i müslim öğrencilerle birlikte okuyan Müslüman genç kızları (Ayşe Sıdıka, Halide Edip, Nigâr binti Osman gibi isimler) değişen sosyalleşme kültürünün bir ürünü olarak evlerde düzenlenen "çay"ları ve Balkan savaşları sonrasında yaşanan göçleri ve mahallelerin değişen demografik yapısını işaret eder. Böylece kadınlar kendi "kamu"larını yaratmış ve farklı kökenlerine dair ortak bazı gündemler edinmeyi başarmıştı. Dolayısıyla bugünden geriye baktığımızda tecrübe etmediğimiz, tahayyül de edemediğimiz bir farklı kadınlık durumlarının iletişimi, etkileşimi ve bazen birlikte üretimi söz konusuydu (Kanner 2020). Henüz gerçekleşmemiş seküler/dindar veya geleneksel kamplaşmasının toplumda imkân verebildiği etkileşimin kadınlar açısından ne kadar besleyici olduğunu tahmin etmek güç değildir.

Kısa da olsa edebi çalışmalarına değinilen yazarlar hangi yönüyle olursa olsun kamusal yazında ilk kez ortaya çıkan hamleler olarak kadının hem aklı hem duygusuyla varlığını bizzat teyit ettirdiği ilk metinler olarak entelektüel tarihimizde hiç de küçük sayılamayacak bir adıma tekabül etmektedir. Aynı zamanda dergicilik faaliyetleriyle dönemin sivil inisiyatiflerini oluşturan kadın yazarların uzun soluklu çabaları bugün elimizde eşsiz örnekleriyle kadınların kendi sorunlarını belki de ilk kez kendi dillerinden, kalemlerinden seslendirdikleri metinleri oluşturdu. Ancak bu emeği veren her türlü etnik ve dini gruptan kadının ait olduğu ilginç bir kesişim kümesi vardı. Zira bu kadınlar Avrupa'daki gündemi -kitapları tercüme edecek düzeyde ileri bir dil seviyesiyle- yakından takip ettikleri ve kadın konulu çalışmaları -bazen- bizzat failleriyle görüşerek izledikleri halde; kendilerini "feminist" olarak adlandırmak istemiyorlardı. Batılı kültürel değerlerin şeksiz-şüphesiz birer norm olarak dayatılmasına yalnızca Müslüman

kadınlar değil; Ermeni ve Rum kadın aktivistler de itiraz ediyordu. Meşrutiyet sonrası dönemde gerçekleşen bu verimli çalışma alanını bu önemli hususun üzerine özellikle eğilerek ele almak halen ihtiyaç duyulan ve bugünkü ikilemlerimizi aydınlatma ihtimali bulunan bir deneme olacaktır.

Geç Osmanlı dönemi kadın hareketinin yayıncılık ve edebiyat faaliyetleri yanında bir diğer çalışma alanı da dernekler olmuştur. Başlangıçta yardımlaşma motivasyonuyla organize olup dernekleşen kadınlar ilerleyen yıllarda eğitim, ülke savunması, siyasi parti teşkilatları ve kadın hakları talepleri gibi farklı amaçlar etrafında çeşitlenmiştir. Hilâl-i Ahmer Cemiyeti Hanımlar Merkezi kadınların yardım amaçlı bir araya geldiği ilk organizasyonlardan olup etkinliğini uzun seneler sürdürmüştür. Bu merkeze bağlı kurulan Dârü's-Sınâʿa'da hem Balkan savaşları muhaciri kimsesiz kızların bazı zanaatları öğrenip meslek sahibi haline gelmesi hem de bu yolla elde edilen ürünlerle yine ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarının giderilmesi sağlanmıştır (Sezer 2014: 312). Yine kadınların savaş zamanı seferberlik hali dolayısıyla çalışmaya ve üretmeye katkısını hedefleyen "Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyyesi" ve "Teali-i Nisvan Cemiyeti" kadınların hak taleplerine odaklanmaktan ziyade savaşlarda yaşanan kayıplar sebebiyle boşalan işgücünün ıslahını hedeflemekte böylelikle kadınlara da bir toplumsal statü kazandırmaktaydı. Osmanlı Müdaafa-i Hukuk-i Nisvan Cemiyeti ise birincil olarak kadınların sorunlarını gündem etmekte eğitim hakkı, meslek edinme ve çalışma hakkı gibi konuları kadınlar lehine savunmaktaydı. İttihat ve Terakki Cemiyeti Kadınlar Şubesi, Osmanlı Kadınları Terakkiperver Cemiyeti ve Teali-i Vatan Osmanlı Hanımları dernekleri ise daha ziyade dönemin siyasi partileri ve hareketlerinin uzantıları olmuşlar buralarda kadınlar aktif olarak siyasete katılma olanağı bulmuşlardır. Ancak buradaki talepler de kadınlara özel olmaktan ziyade genel özgürlük, bağımsızlık ve ilerleme odaklı olmuş ve kadınlar erkeklerle ortak bir mücadelenin parçası olmuşlardır (Durakbaşa 2021: 100).

1800'lerin ikinci yarısından itibaren gelişen Osmanlı kadın hareketinde dergiler, edebiyat ve dernekler etrafında gelişen sivil ağdan bahsedildi. Birbiriyle görünür-görünmez ilişkisi olan tüm düşün ve yazın dünyasını tasvir için oldukça uygun sayılan bu ağ benzetmesi içinde temas eden ve ayrışan görüşleri itibariyle Fatma Aliye ve Nezihe Muhiddin'e değinerek Geç Osmanlı kadın hareketinin Cumhuriyete intikalini ele alınacaktır. Bu iki isim ilerleyen yıllarda kadın hareketinde oluşacak ikili paradigmaya kendi dönemleri içinden örneklik teşkil ettikleri için seçilmiştir. Fatma Aliye, İslamcılık içerisinden bir kadın hakları arayışını temsil etmekte dinî kaynak ve söylemleri sıklıkla kullanmaktadır. Nezihe Muhiddin ise Batılı anlamda

kadın hakları arayışını sürdüren feminizmi bu bağlamda açıktan kavramlaştıran bir isimdir. İki isim de erken Cumhuriyet devrinde başka bir hegemonyanın gadrine uğramıştır.

Fatma Aliye, Osmanlı aile hukuku için önemli bir dönüm noktası sayılan *Mecelle* ve *Hukuk-i Aile Kararnamesi*'nin yazarı tarihçi ve devlet adamı Ahmet Cevdet Paşa'nın kızıdır. Hem babasının teşviki hem de onun sık sık görev yeri değişimi sebebiyle ev ortamında özel hocalardan ders almıştır. Kızkardeşi Emine Semiye de yine onun gibi özel eğitim almış ilerleyen yıllarda önemli bir kadın edebiyatçı olarak tanınmıştır. Fatma Aliye ise Fransızca romanları tercüme ederek başladığı yazın hayatını önce Ahmet Mithat Efendi'yle birlikte yazdığı *Hayal ve Hakikat sonra* da ilk kez kendisinin kaleme aldığı *Muhadarat ile* sürdürmüştür. *Refet romanında* dönemin alışılagelmiş edebi eğilimden farklı olarak varlıklı güzel bir genç kadının hayatı yerine fakir kendi ayakları üzerinde durmaya çalışan sınıf farklılıklarına da değinen; kadının yalnızca bir arzu nesnesi değil aklını kullanan bir varlık olarak öne çıkması dikkat çekicidir. Fatma Aliye, edebi ürünleriyle aktardığı kadın portreleri yanında konuyla alakalı makaleler yazmış; gazilere ve düşkünlere yardım eden kadın çalışmalarının dernekleştirerek organize etmiş hatta bu vesileyle Sultan Abdülhamid'den bir takdir beratı almıştır. Müslüman Osmanlı aile hayatına dair gerçek bilgileri yabancılara sunmak maksadıyla bizzat yaptığı görüşmelerden derlediği *Nisvan-ı İslam* adlı bir çalışma hazırladı. İslami değerleri samimi biçimde benimsemiş bir isim olan Fatma Aliye modernleşmeyi teknik ve bilimsel anlamda yapılması mecburi bir iş addediyordu. Ancak toplumun yanlış ve çarpık geleneklerinin ıslâhı ve İslam'ın özüne dönüş onun için elzemdi (Kızıltan 1993). Müslüman kadının kocasına itaat etmesini çeşitli yazılarında belirtmiş ancak toplumsal vazifelerden de geri durmamasını, muhakkak eğitim alıp gerektiğinde çalışmasını de savunmuştur (Aytemiz 2020: 708). Bu tür görüşleri sebebiyle İslamcı olarak addedilen Fatma Aliye'nin kendisi için böyle bir tanım yaptığını yahut çağdaşı olan İslamcı aydınlar tarafından görüşlerinin içtenlikle kabul edildiğini söylemek güç gözükmektedir. Zira Müslüman kadın kimliğinden asla vazgeçmemekle birlikte kamusal hayatta kadınlara yönelik reformları ve kadının pozisyonunun birçok açıdan güçlendirilmesini savunmuş, Batılı tarzda reformların İslam'la çelişmeyecek ölçüde gerçekleştirilmesini talep etmiştir. Romanlarında ve yazılarında farklı sınıflardan kadınların, ailelerin hayatlarından kesitler sunan Fatma Aliye, kadın hakları meselelerine yaklaşımı itibariyle de daha kapsayıcı davranmıştır. Zira ne tesettürü ne de dindarlığı kadınların eğitim alması yahut çalışması önünde bir engel olarak değerlendirmemiş aksine kadınların İslami terbiye ile bunların üstesinden daha kolay geleceğini söylemiştir (Bahadır 2018). Tanzimat döneminin başından beri -özellikle erkek aydınlar eliyle- öne çıkan paternalist faydacı

söylemlere kıyasla- her seviyeden kadının içinde bulunduğu şartları belli oranda düzeltebilecek önerileri bugün dahi önem arz etmektedir.

Nezihe Muhiddin 1889'da İstanbul'da doğmuştur. Ailesi üst-orta sınıf sayılabilecek eğitimli kadınların bulunduğu dönemin ilerlemeci kadrolarından sayılabilir. Nezihe Muhiddin'i Osmanlı kadın hareketi içinde farklılaştıran en önemli husus; o döneme değin söylenenlerin yalnızca eğitimli-varlıklı kadınları ilgilendiren onların hayatlarını kolaylaştıran öneriler olduğunu ifade edip bir alternatif aramasıdır. Kendisi de bir dönem öğretmenlik yapıp mektep idaresinde bulunmuş biri olarak öncelikli hedefi kadınlara yönelik eğitimin yaygınlaştırılması ve her seviyeden kadın için ulaşılabilir hale gelmesi idi. Nezihe Muhiddin erken dönemde Osmanlıcı bir portre çizmiş ancak Cumhuriyet dönemiyle birlikte ulusçu-milliyetçi bir çizgiye evrilmiştir. Kadınların toplumsal alanda eşit biçimde varlık göstermesi gerektiğine inanan Muhiddin, İslâmi kültüre değer vermekle birlikte Batılı modern ölçütlerle gerçekleşecek bir sosyal reformu gerekli görmekteydi (Zihnioğlu 2003: 90).

4.2. Cumhuriyet Dönemi ve Yeni Türk Kadını İmgesi

1923'te Cumhuriyet'in ilanı siyasi değişikliğin yanında toplumsal dönüşümlerde de önemli bir makas değişikliğinin sinyalini veriyordu. Türk modernleşmesinin elitlerden kaynaklanan ve toplumun alt kesimlerini hedefleyen yenileşme talepleri söylem düzeyinden yaptırım seviyesine gelmişti. Böylece kurucu elitler siyasi otorite vasıtasıyla modernleşme hareketini bir "inkılap"lar silsilesine dönüştürüp devletin resmi politikası haline getirmiş oldular. Elbette bu dönemde kadınlar Batılaşma gündeminde önemli bir element olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadınların görünümleri (kılık-kıyafet, tesettür vb.), eğitimleri, sosyal alanda rol almaları bir anlamda bu dönüşümün başarısını gösteren bir faktördü. Şirin Tekeli bu durumu: "kadının modernleşmenin simgesi olarak vitrine yerleştirilmesi" şeklinde tasvir etmiştir. Kadınlar aynı zamanda Meşrutiyet sonrası aydınların idealize ettiği aile modelinin inşacısı olma rolünü Cumhuriyet döneminde de sürdürdüler. Dolayısıyla Cumhuriyet ideallerini yeni nesle aktaracak önemli bir vazifeli ve norm olması istenen çekirdek aile hüviyetinin de taşıyıcısı olacaklardı (Sancar 2017:175). Peki bu dönemde kadınların sorunlarına odaklanan bağımsız bir kadın hareketi var mıydı? Nezihe Muhiddin ve arkadaşları işte bu sorunun cevabı olarak değerlendirilecek çalışmalarıyla Meşrutiyetten Cumhuriyete aktarılmış özneler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Cumhuriyet döneminin kurucu elitlerinin ve öne çıkan aydınlarının metinlerinde kadınlara dair "yeni Türk kadını", "modern Türk kadını" vb. imgelemlerin oluştuğunu

gözlemleyebiliriz. Bu yolla kadınların "nasıl olması gerektiği", "vazifeleri", "hakları" ele alınmış henüz çok genç olan Türkiye Cumhuriyeti'nin değerlerinin kalıcılaşması yolunda önemli görülmüşlerdir. Ancak Avrupa'daki siyasi haklar tartışmaları (öncelikli olarak kadınların oy kullanması) konusunda kadınların yanında olduklarını söylemek güçtür. Dönemin önemli gazetecilerinden Yunus Nadi'nin siyasi haklar için çalışan Türk Kadınlar Birliği'ni ve Nezihe Muhiddin'i farklı vesilelerde eleştirdiği; kadınların mecliste olmak yerine sosyal yardım işleriyle ilgilenmeleri gerektiğini salık verdiği görülür (Zihnioğlu 2017:90).

Daha evvel Meşrutiyet sonrası dönemdeki tartışmaları irdelerken bahsi geçen kadınların "ifrat ve tefrit arasında", ölçülü bir biçimde konumlandırılma çabası ve hassasiyetinin bu dönemde de sürdüğünü söyleyebiliriz. Atatürk birçok konuşmasında kadınlara ölçülü olmayı, Batılı değerleri kuşanmanın yanında; eş olmak, anne olmak, savurgan olmamak, aşırı gösterişe kaçmamak gibi nirengi noktalarını hatırlatmıştır. Hatta Konya'da 1923'te yaptığı bir konuşmada "… kadınlarımızın tarz-ı telebbüs ve tesettürlerinde iki şekil tecelli ediyor; ya ifrat, ya tefrit görülüyor. Yani ya ne olduğu bilinemeyen, çok kapalı, çok karanlık bir şekli harici gösteren bir kıyafet veyahut Avrupa'nın en serbest balolarında bile kıyafeti hariciye olarak arz edilemeyecek kadar açık bir telebbüs. Bunun her ikisi de şeriatın tavsiyesi, dinin emri haricindedir. Bizim dinimiz kadını o tefritten de bu ifrattan da tenzih eder."

Kandiyoti ve Gözaydın'ın muhtelif çalışmalarında değindiği üzere yeni inşa edilen "ulus"un bir aile formuyla inşa edilmesi kadınları aslında tüm ulusun annesi haline getirmekteydi. Devletin ekonomiye müdahaleci yaklaşımı ve kaynakların sınırlı olduğu bir dönem olduğunu da göz önünde bulundurduğumuzda kadınlara aile içinde yüklenen roller daha da anlamlı hale gelecektir. Zira kadınlar yeni nesle annelik ederek Cumhuriyetin değerlerini öğretmenin yanında "ölçülü olmayı ve tasarrufu" öğretmekle mükellefti. Üniversiteler dışındaki kadınlara yönelik enstitü ve meslek edindirme amaçlı okullarda verilen eğitimin odağında temel hijyen, yemek, idare ve ekonomi bilgisinin olması da bu minvalde dikkat çekicidir. Ev düzeni ile "ulus"un düzeni arasındaki bağlantıya Falih Rıfkı Atay'ın düşünce dünyasındaki karşılığıyla yer veren Serpil Sancar; yeni Türk evinin inşasında kadına verilen görevin izini sürmüştür. Bu bağlamda Falih Rıfkı'nın aşağıdaki ifadeleri durumu açıkça ortaya koymaktadır:

"*Kadının başlıca işi evidir…Her müessese gibi aile ocağının da manevi ve maddi iki unsuru vardır: ahlak ve teknik. Ahlak bütün ailenin malı, teknik bilhassa kadının malıdır…Tanzimat'ın bütün kusurları gibi, iktisadi ve ticari kusurları gibi, içtimai kusurunu da*

yeni Türk düzeltiyor. Yeni Türk'ün yaptığı Türk evini ve kadınını Asyalılığa doğru geriletmek, çünkü bu irticadır, asıl Avrupalılığa doğru, bulvar Avrupa'sına doğru değil, mahalle Avrupa'sına, sahne Avrupa'sına değil, hom (ev, hane anlamında) Avrupasına doğru ilerletiştir. Çünkü Tanzimat Osmanlısıyla yeni Türk'ün farkı, birinin garp maymunluğu yerine ötekinin tam garplılığı ikame etmiş olmasıdır. …Türk evi tasarrufa muhtaçtır, yani kadının bilgisine muhtaçtır. Kadının iş görürlüğü ile görmezliği, bilirliği ile bilmezliği arasındaki fark, saadet ve sefalet farkıdır. …" [24]

1940'lardan sonra Serpil Sancar'a göre muhafazakâr bir modernleşme dönemine girilmiş kadınların aile odaklı görevleri öne çıkarılmış ve kamusal hayattaki çalışma vb. faaliyetleri fazlaca gündeme gelmemiştir. Sancar bu durumu 2. Dünya Savaşı sürecinde demokratik bakımdan çok gelişmemiş ülkelerin içe kapanması ve temsili demokrasi sürecine girmesiyle bağdaştırmıştır. Şirin Tekeli ise bu tarihi 1935'ten başlatarak 1980'lere kadar olan süreci feminizm ve kadın hareketleri bağlamında "çorak" yıllar olarak değerlendirir. Selin Çağatay ise bu kabule Kemalist kadınların -her ne kadar feminist kimliğini ısrarla kabul etmeseler de- kadınların kamusal alanda varlığını kuvvetlendirme, eğitimi yaygınlaştırma, aile planlama hareketleri vb. çalışmaların kadın özgürlüğüne yönelik çalışmaları sürdürdüğünü iddia eder (Çağatay 2020: 303). Ancak bugün farklı kimliklerden kadınlara yönelik çalışmalara bakıldığında bu şekilde indirgemeci bir sonuca ulaşmanın süreci tam anlamıyla tasvir etmenin önünde bir engel oluşturduğunu ifade etmek gerekir. Zira hem muhafazakâr-milliyetçi kimlikli kadınların edebiyat aracılığıyla edindikleri konumu hem de dindar kadınların yeni kamusal alanla ilişkilenme denemelerinin değerlendirilmesi gerekmektedir (Tekeli 1995:65-78).

1970'ler Türkiye'de de sol hareketin ve sosyalist aktivizmin görünür olmaya başladığı bir dönemdir. Kadınların da bu süreçte ilgili kitlesel örgütlerde yer aldığı, aktif katılım sağladığı görülmektedir. Bu dönemde kadın hakları; sosyalizm ve feminizm bağlamında yeniden ele alınmıştır. Tabii bu yapılar içerisinde kadın hareketinin özgünlüğü ve kadınların taleplerinin yine "devrim"den sonraya ertelenmesi meselesi ayrı bir tartışmanın konusudur. Ancak feminist tarihi ele alan çalışmaların birçoğunda bu yıllar feminizmin düşünsel arka planı olarak yer almıştır (Tekeli 1995:85-87). 1975'te bir sosyalist kadınlar derneği olarak kurulmuş İlerici Kadınlar Derneği (İKD), kolay ulaşılabilen doğum kontrol imkânı ve kürtaj hakkı, ücretsiz ve çocuk bakım hizmeti, eşit eğitim hakkı, iş hayatında fırsat ve ücret eşitliği konularında taleplerde bulunmuştur. Keşoğlu, İKD'nin varlığıyla Türkiye'de ilk kez devlet feminizminin

[24]Ayrıntılı bilgi için bkz. (Büyücek, 2016).

aşıldığını belirtmiş; fakat İKD'nin de kadın sorunlarını sınıf sorunlarının arkasına koyması sebebiyle eleştirildiğini eklemiştir (Keşoğlu 2020: 150)

1980'ler sonrası ise askeri darbenin akabinde feminist hareket hem önceki yıllarda ilişkili olduğu sosyalist gruplarla hem de devlet feminizmiyle bir tür hesaplaşma halinde daha bağımsız ve aktif biçimde sahaya iner. Bu süreçte Avrupa ve Amerika'daki radikal feminist söylemler de yer yer karşılık bulmuştur. Evlerde yapılan "Bilinç Yükseltme Toplantıları" kadınlara dair beynelmilel bir gündemi de takip etme çabası olarak önemlidir. Ve bu toplantıların devamı ileriki yıllarda yayın hayatına başlayan *Kaktüs, Feminist Politika, Somut, Pazartesi* gibi dergilerin de zeminini teşkil eden bir çalışmadır. Türkiye'de feminist tarihi ele alan Şirin Tekeli ve Aksu Bora gibi bazı isimler bu dönemi aynı zamanda Türkiye'deki ikinci dalga feminizm hareketi olarak değerlendirir ve kadınların birlikte oluşturduğu eylemlilik hareketine vurgu yapar (Bora 2012). Tekeli, aynı zamanda bu yılları eylemlilik yılları olarak niteler; zira 1980'lerin ikinci yarısından itibaren kadınlar kendi sorunlarına dikkat çeken eylem ve mitingler yapmıştır. İstanbul'da ve Ankara'da 1987'de gerçekleşen "Dayağa Karşı Dayanışma" mitingleri önemli bir kitlesel eylem olarak görülmüş ve kamuoyunda da feminist söylemin kendisine bir yer bulmasına vesile olmuştur. Ömer Çaha ise 1985 sonrasında feminist hareketin 3 ayrı kolda geliştiğini ifade eder. Buna göre ana akımı eşitlikçi feminizm oluşturur. İkinci kol radikal feministler; üçüncü kol ise sosyalist feministlerle teşkil edilmiştir. Elbette bu üç grubun da feminizmi ele alış biçimleri ve öncelediği problemler farklılık arz etmektedir (Çaha 2010:14-37).

1990'larla birlikte kurumsallaşma süreci hız kazanmış, ülke çapında kadın derneklerinin sayısı mevcudun neredeyse 2,5 katına çıkarak 350'ye çıkmıştır. Sivil toplum elinin güçlenmesi hem olumlu hem olumsuz yönleriyle kadın hareketi içindeki isimler tarafından ele alınmıştır. Buna göre sivil toplum eliyle siyasi karar alma mekanizmalarında kadınların tesiri artmış özellikle kadınları ilgilendiren sorunları gündem edebilme imkanları kolaylaşmış, hatta hukuki bazı düzenlemelerin oluşmasını hızlandıran bir eşik olmuştur. Diğer taraftan 1970'ler sonrası ideolojik düzlemde yetişmiş sosyalist menşeli feministler ve radikal feminizm eğilimli isimler bu durumun devletle barışık olma ortamı oluşturduğunu ifade ederek eleştirmişlerdir. Avrupa Birliği'nin projeleri ekseninde kadın haklarının gelişmesi için yol alan yahut devletin siyasi ve hukuki işleyişinin unsurlarıyla gerektiğinde masaya oturan kadınlar, feminizmi pasifize etme ve mücadeleyi bırakma vb. hususlarda feminizmin eylemliliğini kısıtlamış olmakla itham etmişlerdir (Tekeli 2010:80).

Doksanlı yıllarda kurumsal yüzüyle feminizmin kamusal alanda yer etmesinde katalizör görevi gören bir diğer etken de şüphesiz iletişim teknolojilerinin gelişmesiydi. Bu sayede İstanbul, Ankara gibi merkezlerde gelişen feminist teşkilatlanma ve bilinç hem Anadolu'da hem merkezin yanında taşrada eskisine kıyasla daha kolay ulaşabiliyordu. Kadınların mesafe engelini aşmaları yanında medyanın yazılı ve görsel imkanları da gündemde yer edinebilmelerini sağladı. Elbette temsil problemi ve kapsayıcılığın hala tartışmalı ve bilhassa ele alınması gereken bir konu olduğu aşikardı. Doksanlı yıllar ve devamında kimlik üzerinden gelişen kadın aktivizminin hareketlendiğini söyleyebiliriz. Kürt kadınların, Alevi kadınların[25] ve İslamcı/Dindar kadınların bu yıllarda kendi çalışmaları özelinde kurumsallaşma eğilimi gösterdiği ve problemlerini gündem etmeye başladıklarını gözlemlemek mümkündür.[26] Fakat ana akım olarak görülen kurumlar, dernekler ve sirayet edebildikleri devlet politikalarının indirgemeci yaklaşımlarının ortadan kalktığını söylemek fazlaca iyimserlik olacaktır.

4.3. Dindar Kadınların Kamusal Görünümleri

1990'ların kadın hareketi için farklı kimliklerin kendine yer aradığı -nitekim bulamadığı için- kendi içinden bir örgütsel/kurumsal yapı inşa etmeye gayret ettiği bir dönemin başlangıcı olduğunu ifade etmiştim. Bu minvalde Müslüman kadınlar da kendi kimliklerini, değişen kamusal hayat düzeni ve toplumsal yapı içerisinde yeni bir tanımlamaya giderek var etmek istemişlerdi. Zira Cumhuriyet'in kuruluşu ile inkıtaya uğramış daha organik sayılabilecek kadın hareketi içinde hem etnik hem dinî hem ideolojik olarak farklı kadınların kendi fikirleri ve hak taleplerini dillendirmeye yer bulabildiklerini Meşrutiyet sonrası kadın hareketini ele alan çalışmalarda görebiliyoruz. Hangi çalışmalar, hangi farklılıkları dile getiriyor? Ancak Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte muasır medeniyetler seviyesini yakalamaya odaklı bir düzlemde ortaya çıkan "Yeni Türk kadını" imgelemi sistemin gerekleri ve ihtiyaçları çerçevesinde tesis edilen haklar ve ödevler silsilesine tâbi olmuştu. Cumhuriyet'in kurucu elitlerinin norm dışı kabul ettiği "eski"ye ve "Osmanlı"ya dair her şey kapalı kapılar ardına ve kamusal görünürlüğün dışına itilmeye mahkûm edilmişti. Katı bir laiklik ilkesi mucibince kurgulanmış yeni kamusal düzende İslam yasal olarak yasaklanmasa da dinî olan yahut dinî çağrıştıran davranış, tutum ve imgeler kabul edilemez addedilerek kabul görmemiştir. Bu bağlamda inkılapların önemli bir ayağını da kılık-kıyafete yönelik değişiklikler oluşturmaktaydı. Böylelikle Türk erkeği ve Türk kadını için Avrupaî ancak ölçülü bir sosyal

[26] Ayrıntılı bilgi için bkz. (Altuntaş, 2012; Okan, 2021).

form elde etmek amaçlanmıştı. Diğer türlü her uygulama irticâi, eğitimsizliğin ve sağlıksızlığın göstergesi biçiminde lanse edilmişti (Kandiyoti 2012:90).

Yukarıda anlatılan "tepeden inmeci" dönüşüm taşraya kadar uzanmış, yeni neslin eğitimi bu esaslar üzere dizayn edilmişti. Bu süreçte kişilerin dindarlığı ya içe kapanarak yaşadığı ya da zaman içinde şartlar gereği dinî pratiklerden uzaklaştığı düşünülebilir. Ancak 1945 sonrası yükselen sağ siyaset ve içindeki muhafazakâr-milliyetçi çizgiye endeksli düşündüğümüzde kişilerin inançları yahut fikrî yönelimlerini farklı yöntemlerle hayatta tuttuğunu ve dışa vurduğunu söyleyebiliriz. 1970'lere kadar merkez siyaset üzerinden şekillenen ancak kamusal alanda halen açık seçik bir temsil imkânı bulamayan dindar grupların bu yıllarda toplumsal hareketler olarak nitelenebilecek cemaat, dergi, vakıf vb. araçlarla kümelendiği ve yeni bir dil geliştirme çabası gösterdiğini takip etmek mümkündür. Yetmişlerin ortalarından itibaren bu toplumsal söylem siyasi alanda bir kapı aralayıp Necmettin Erbakan'ın kurduğu Milli Selamet Partisi etrafında kümelenmiş ve mecliste sınırlı da olsa temsil edilmiştir.[27]

Müslüman kadınların bu İslami kamu içerisindeki gündemde yer almaları da çok uzun sürmez. Altmışlı yıllardan itibaren düşünsel temellerin birer sonucu olarak hem çeşitli dergilerde hem ilahiyatçıların ele aldığı İslam ve kadın tartışmalarında hem de bir tür ihya hareketi olarak anlaşılabilecek Şule Yüksel Şenler öncülüğünde ilerleyen edebiyat ve -oldukça kısıtlı da olsa- üniversite sıralarını da içine alan bir söylem gelişmeye başlar. İslam'ın çizdiği kadın kimliği daha ziyade özcü bir yaklaşımla yeniden anlatılır. Gelenek bu söylemde tamamen dışlanmamakla birlikte daha dolaylı bir anlatımla kendine yer bulur. "İslami bilinç" daha öncelikli bir başvuru kaynağı olarak karşımıza çıkar. Bu yıllar Müslüman kadının kamusal alanda sözel ve fiziksel varoluşunu kimliğinin şiarı olan tesettürün kentli formlara dönüşmüş biçimleriyle ortaya koyduğu dönemlerdir. *Düşünce* dergisinde yer alan ilgili yazılar, *Bizim Aile, Kadın ve Aile, Mektup* gibi dergiler dönemin öne çıkan yayınları arasındadır. Genellikle çeşitli cemaatlere bağlı dergilerin ekleri veya yayın organları olarak yayımlanan bu dergilerde geleneği de kapsayan kadının aile içi rollerine vurgu yapan bir dili vardır. Doksanlı yıllardan sonra kurumsallaşan İslamcı hareket çizgisine dahil edilebilecek dergiler ve isimler ise yazılarında kadınların kamusal alanda toplumun/ümmetin faydası için var olabileceğini

[27] Milli Selamet Partisi hiç şüphesiz Türkiye'deki tüm dindarların üzerinde ortaklaştığı bir ideolojik-siyasi zemin değildi. Ancak dindarlığı milli değerlerle birlikte öne çıkarıp siyaset oluşturma yönüyle Türkiye'deki önemli bir eşiği ifade etmiş; ilerleyen yıllarda da aynı cemaat, dini grup vb. mensubu olmasa da farklı kişileri kendi çatısı altında toplamayı başarabilmiştir.

vurgularlar. Her ne kadar faydalı olmak pratiği üzerinden geliştirilse de kadınların dindar kimliklerinin yok edilmeden kamusal sahada varlığının talep edilmesi önemli bir adım olarak ele alınmalıdır (İlyasoğlu 2020: 41,45). Bu yıllar aynı zamanda Müslüman kadının kendi hak talebi içerisinde adalet söylemini yer yer kullanmaya başladığı zamana da tekabül eder. İslam'ın kadına gerçek değerini teslim ettiğini savunan kadın Sevim Asımgil, Emine Şenlikoğlu gibi yazarlar, aslî metinler içinden bu bağlamda okumalar yapmaya başlamışlardır. Kur'an-ı Kerim ve sünnetin kadına açtığı alanı vurgulayan, öze dönüşü savunan bir dil gelişmektedir.

Doksanlı yıllar aynı zamanda İslamcı hareketlere mensup kadın öznelerin yazıları ve kitaplarıyla öne çıktığı bir dönemdir. Seksenli yılların bakiyesi olarak kesintili biçimde süregelen "yasaklar" dönemi bu kadınların kamusal alan dışına itilme baskısıyla bizzat mücadele etmesini ve yeni yollar aramalarını da zorunlu kılmıştır. Zehra Yılmaz *Dişil Dindarlık* başlıklı çalışmasında entelektüel İslamcı kadınları üç gruba ayırmıştır. O'na göre ilk nesli teşkil eden Şule Yüksel Şenler, Sevim Asımgil, Gülsen Ataseven, Hümeyra Ökten, Nuriye Çakmak, İmren Müberra Önal gibi isimler geleneğin aktarıcısı şeklinde konumlanmış, Batılı değerlerlerle gelişen Feminist hareketin karşısında yer almışlardır. Doksanlı yıllarla beraber öne çıkan Cihan Aktaş, Yıldız Ramazanoğlu, Ayşe Böhürler, Nazife Şişman, Fatma Barbarosoğlu, Sibel Erarslan gibi isimler ise erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkiyi hiyerarşik düzlemiyle ele almışlar; yer yer geleneği eleştiriye tabi tutmuşlardır. Nilüfer Göle de aşağı yukarı bu yıllara denk gelen dönem için; İslamcı kadınların kamusal alanda kurulan -dindar- kadın erkek ilişkilerinin biçimini ve meşruiyet zeminini, İslam'daki izlerinin sorgulandığı bir süreç olarak değerlendirmiştir (Göle 2021: 19-27). Bu dönemin mensuplarının aynı zamanda kamusal alandaki başörtü yasaklarına direkt olarak maruz kalmasıyla birlikte alternatif bir kamu ve medya düzeneği içinde var olma çabası belki de bu çaba içinde Müslüman erkeklerin insafına kalma halinin bir çıkmaza dönüşmesinin gelişen söylem üzerindeki etkisi tartışılmalıdır. Doksanlı yıllarla birlikte İslam'ın aslî kaynaklarındaki kadını koruyan temaların Müslüman erkekler tarafından gerektiği gibi uygulanmadığına dair bir farkındalık zemini oluşmaya başlamıştır. Bu yüzleşme akabinde çarpık durumları ifade etmeye başlamaları Müslüman kadın entelektüelleri farklı bir konuma taşımıştır. Belki de bu önemli dönüm noktasının aktörleri olduklarından bahsi geçen isimler bugün dahi önemli birer referans sayılmaktadır.

Zehra Yılmaz üçüncü kategorinin aslında tam olarak oluşmadığını, bugün için yeni bir İslamcı kadın hareketinin tesis edildiğini söyleyemeyeceğini aktarmış; kamusal tanınırlığı olan Esra Elönü, Özlem Albayrak, Hilal Kaplan, Nihal Bengisu Karaca gibi isimlerin kolektif bir çabadan ziyade bireysel tavır içinde olduklarını söylemiştir. Ancak Yılmaz'ın bu

değerlendirmesinin bugünkü haliyle yeniden ele alınması yerinde olacaktır. Zira kitlesel hareket eden grupların kurumsal varlığı ve feminizmle organik bağ kuran, bunu dillendiren Müslüman kadınların kamusal varlığı aşikâr hale gelmiştir (Yılmaz 2015: 15).

Doksanlı yılların sonuna yaklaştığımızda Feminizmle ideolojik düzlemde bağlantılı söylem üretme çabasında olan; İslami Feminizm tartışmalarını aktif hale getiren isimlerle karşılaşmaya başlıyoruz. Eleştirel görüşleriyle nispeten medyatik bir isim olan ve dönemin karanlık atmosferi içinde bir tür fail-i meçhul cinayetle hayatına son verilen Konca Kuriş, Feminist dernek ve dergilerde aktif olmuş ilk isimlerden biriydi. Ardından yine önemli bir figür olan Hidayet Şefkatli Tutsal'ın arkadaşlarıyla birlikte Başkent Kadın Platformunu kurarak hem ana akım feminizmden hem de Müslüman habitustan özerk bir Müslüman-feminist hareket kurguladığını söylemek mümkündür.[28]

2010 sonrasında ise yeni jenerasyon olarak nitelenebilecek Müslüman kadınların hem yasaklar çerçevesinde yaşadıkları ve şahit oldukları ayrımcılıkla hem de kadınlara dair sorunların yarattığı zorluklarla yeni söylemler üretme çabasına şahit olmaktayız. Bu kadınlardan bir kısmı feminizmle direkt ilişkilenmeyi tercih edip sivil inisiyatif alarak kamusal alanda var olmayı tercih etmişlerdir. Bu yönelimi Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi, Reçel Blog ve son olarak Havle Derneğinde görmek mümkündür. İlk iki oluşumda belirsiz bir tonda karşımıza çıkan konumlanma 2018'de kurulan Havle Derneği'nin tanıtım ve etkinliklerinde "Müslüman Feministler" ifadesiyle açıkça yer almıştır (Tuksal 2020: 225)

Aynı yıllar dindar kadınların kamusal alanla ilişkilenme biçiminin yasaklardan arındırıldığı, dindar kadının hem eğitim hayatında hem çalışma hayatında görünürlüğünün hızla arttığı dönemler olduğundan dindar kadınların hem toplumsal planda hem aile içinde hak, görev ve sorumluluklar pratiğini gözden geçirildiği bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Belki de bu sebeple ilerleyen senelerde bu süreç bir tür arayışlar dönemi olarak adlandırılacaktır. Zira dindar kadınların hala Meşrutiyetin bakiyesi olarak İslam ve kadın tartışmaları ekseninde var etmeye çalıştıkları kamusal kimlikleri ile Cumhuriyet inkılapları ve laiklik ekseninde sert ve yasakçı müdahalelere karşı uzun seneler verdikleri mücadele sonunda sıyrılıp edinebildikleri yeni ve çeşitli toplumsal statülerini hala sıkıca tutup savunmak durumundalar. Sarkacın iki zıt kutbu arasında gidip gelen tartışmalarda hem geleneksel aile yapısının dönüşüme uğradığı, hem kamusal-özel ayrımının neredeyse yok denecek kadar azaldığı hem de siyasi kutuplaşmasının

[28] Hidayet Şefkatli Tutsal, katıldığı çeşitli söyleşilerde kendisini Müslüman Feminist olarak tanımlamış ve Müslüman kimliğini bu bağlamda bir üst şemsiye olarak aktarmıştır. Bkz. (Yılmaz, 2015).

tırmandığı bir dönemde kendi kimliklerinden ödün vermeden var olmaya çalışan bir grup kadın da ayrı ve yeni bir uzlaşma çabasını hayata geçirmektedir.

Nazife Şişman, bu sürecin dinde modernleşme dosyasına dahil olacak bir noktaya geldiğini savunmaktadır. O'na göre başlangıçta sadece Batılı kadının hak arayışı olarak görülen feminizmi hiç dikkate almayan dindar Müslümanlar bu konuda bir incelemeye girişmemişlerdir. Ancak yeri geldikçe Batı kaynaklı kendilerine yönelen soruların ve toplumsal işlerlik bakımından görülen aksaklıklara İslam'ın özü veya gerçek İslam tabiri üzerinden cevaplar geliştirip adeta savuşturmuşlardır. Halbuki dindar kadınlar bu noktada erkeklerden ayrılıp başka fikirler de geliştirmeye başlamışlardır. Bu durumun temel muharriki saha bulgularında yoğun bir karşılık bulan 28 Şubat süreci olmuştur. Dindar kadınlar için artık batılı veya çağdaş kadının ötekiliği yerine dindar/muhafazakâr erkek için de bir ötekilik anlayışı oluşmuştur. Fakat bu ikilik kadınların aradıklarını yekpare bir kadın dayanışması içinde bulmalarına ne yazık ki yardımcı olmamıştır. Nitekim iki taraflı bir yalnızlaştırılma süreci yaşayan dindar kadınların hegemonyanın farklı yüzlerini bu süreçte deneyimlediklerini söylemek yanlış olmaz (Şişman 2003: 158).

Alev Erkilet ise başka bir cepheden dindar erkeği eleştirmektedir. Türkiye'de İslamcılık hareketinin dönüşümünü ele aldığı çalışmasında o da bir dönemlendirmeye girişir. Buna göre erken dönemde modernite ve Batılı hegemonyaya karşı eleştirel söylemler geliştiren hareket 1980 sonrası dönemde neoliberal politikaların etkisinde kalmıştır. Özellikle ekonomik ve politik bir uyum sürecine giren grupların eleştirel yönlerini törpüledikleri sürece dikkat çeker. Dindar kadının bu sürece çok daha geç uyumlandığına işaret eden Erkilet çoğu zaman hegemonik söylemle kadınların başbaşa kaldığı çatışmayı dikkat çekmiştir (Erkilet 2015: 140-200).

Göle ise dindar kadınların toplumsal değişim ve modernleşme süreçlerindeki merkezi rolünü vurgularken, özellikle Türkiye bağlamında Kemalist reformlar ve 1980 sonrası İslamcı hareketler çerçevesinde kadınların, modernite ve gelenek arasında bir gerilim yaşayarak yeni bir özneleşme sürecine girdiklerini ifade etmiştir. Türkiye'deki Kemalist reformların geleneksel toplum yapısıyla çatışma yaratarak kadınları yeni sosyal rollere zorladığını vurgulayan Göle; 1980 sonrası İslamcı hareketler, kadınların kamusal alandaki varlığını dinî bir kimlik çerçevesinde yeniden tanımlayarak, modernite ve gelenek arasında bir denge arayışı oluşturduğunu iddia eder. Kadınların örtünmesi, bu süreçte İslamî kimliğin sembolik bir göstergesi olarak sunulmuş ve moderniteye eleştirel bir tavır almanın aracı haline gelmiştir.

Göle, bu dönüşümün yalnızca dinî bir pratik olarak değil, aynı zamanda kadınların kamusal alanda görünürlüğünü artıran bir strateji olarak okunması gerektiğini ifade eder (Göle 1998). Sonuç olarak dindar kadınlar modernite ve İslamcılık arasında yalnızca bir gerilim noktası değil, aynı zamanda her iki süreçte de aktif birer özne olarak ve toplumsal değişimin merkezinde yer almaktadır.

E. Sare Aydın Yılmaz'ın "Kadın Hareketinde Yeni Bir İvme: Toplumsal Cinsiyet Adaleti" başlıklı makalesi dindar kadınların toplumsal hayatta açıktan bir kadın hareketi oluşturma girişimlerini formülleştirmesi bakımından önemlidir. Toplumsal cinsiyet eşitliği kavramının eksikliklerini vurgulayarak, toplumsal cinsiyet adaleti perspektifinin de gerekliliğini savunan Yılmaz; moderniteyle şekillenen eşitlikçi yaklaşımların kadın-erkek ilişkilerini indirgemeci bir düzleme çektiğini ve kadınların farklılıklarını göz ardı ettiğini öne sürmektedir. Eşitlik kavramının kadınları erkeklere benzeterek kadın kimliğini zayıflatma potansiyeline işaret etmiştir. Cinsiyet adaleti anlayışının ise bu farklılıkları dikkate alarak kadın ve erkeği tamamlayıcı varlıklar olarak ele aldığını ifade eder. Toplumsal cinsiyet adaletinin, özellikle biyolojik ve toplumsal rollerin adil bir düzenlemeyi gerektirdiği görüşüne dayandığını ve İslam perspektifinin kadın ve erkeği eşdeğer olarak değerlendirdiğini savunan yazar, feminist teorilerin evrensellik iddiasını eleştirmiştir. Feminist söylemlerin yerel dinamikleri dikkate alması gerektiğini vurgulayarak bir anlamda literatüre bu yeni aşamanın kaydını eklemiştir. Adalet anlayışının kadınların mağduriyetlerini gidermek için daha kapsayıcı bir çözüm sunduğunu ve kültürel ile dinî dinamikleri gözeten bir toplumsal dengeyi hedeflediğini belirtir (Yılmaz, 2015).

Türkiye'de Dindar Kadınların Kadın Meselelerine Yaklaşımında Adalet Söylemi'ni anlamaya gayret ederken kavramsal kuramsal ve tarihsel bir çerçeve oluşturarak konuyu sınırlandırmak ve söylemin uzandığı alanları tespit etmek istenmiştir. Bu açıdan bakıldığında adalet kavramının dindar kadınlar tarafından nasıl tevarüs edildiğini anlamak için İslam'da adalet kavramının karşılığı ve zaman içerisinde kazandığı yeni anlamlar ele alınmıştır. Adalet kavramının modern dönemde İslam'ı yeniden ele almakla ilintili ihya, tecdîd faaliyetleri yahut modernist İslamî yaklaşımlarla irtibatına değinilmiştir. İslamın modern dünyadaki izdüşümleri doğrultusunda İslamî feminist eğilimlerin bu okumalardaki payı konuşulmuştur.

Modern dünyada İslam'ın ve Müslüman kadınların "öteki" sıfatıyla ilişkili haline gelmesi liberal düşünce, sekülerizm ve feminizm bağlamında düşünülmüştür. Ancak bu kavramlar postmodern, postyapısökümcü ve postkolonyal düşüncenin imkanlarıyla ele almak

çalışmanın önceliklerinden olmuştur. Nitekim Batı düşüncesinin içinde sekülerizm dairesi etrafında şekillenen feminizm liberal ve neoliberal yaklaşımlarıyla "3. Dünya kadınları" fikrini güçlendirmiştir. Bu minvalde korunmaya, kurtarılmaya ve Batılı-seküler değerlerle donatılmaya ihtiyaç duyan kadınları "özgürleştirmek" fikri; bir hak arayışı ve otoriteye başkaldırı hareketi olan feminizmin içinden yeni bir hegemonya aracı doğmasına sebep olmuştur. Feminist teori(ler) bağlamında da ele alınan bu indirgemeci anlayışa karşı çıkan seslerin izi sürülmüş; kadınlar arasında takdir edilen böylesi bir hiyerarşinin patriyarkayla bir tür işbirliğine girdiği tespit edilmiştir. Kadınların farklı kimliklerinin onların özne olmasına yahut bireysel öznelik/öznellik deneyimlerinin farklılaşacağına dair yorumlar da yine bu bölümde referans verilmiştir.

Türkiye'deki kadınların kendi haklarını arayışa girişmelerinin iç ve dış motivasyonları ele alınarak; Türkiye'deki modernleşme süreci ile kadın meselelerinin kamusal gündeme girmesi arasındaki paralelliğe dikkat çekilmiştir. Böylelikle Türkiye'de Meşruityet dönemi tartışmaları ile ardından Cumhuriyet paradigması ile değişen resmî ideolojinin kadın hakları arayışı ve kadının kamuda temsil biçimlerini nasıl etkilediği vurgulanmıştır. Kadınların kimlik tartışmalarının siyasî ve ideolojik tartışmalarla başa baş ilerlemesi dikkat çekici bir husus olmuştur. Özellikle dindar kadın kamusunda gündem olan meselelerin yaklaşık yüz yıldır benzer başlıklar ancak değişen bir vakıa projeksyonunda konuşulduğu belirtilmiştir. Ayrıca dindar kadınların geleneksel bakış açısı ile seküler sistemin dayatmaları arasında kamuda yer bulmak için gösterdiği çabanın tezahürleri ve ikili mağduriyet haline ikinci bölümde daha geniş yer vermek üzere işaret edilmiştir. Hegemonik feminizmin yerel temsilcileri eliyle dindar kadınların takibe zorlandığı hiyerarşi ve bu durumun kapı aralayacağı özgün söylem arayışlarının ilk adımları bu bölümde yer almıştır.

İKİNCİ BÖLÜM: OLGUSAL ÇERÇEVE: DİNDAR KADINLARIN KADIN MESELELERİNİ ELE ALMADA ADALET SÖYLEMİ

Dindar kadınların kadın meselelerini ele almada adalet söylemine odaklanan bu araştırmanın bulguları; Türkiye genelinde çeşitli alanları, rolleri ve bölgeleri temsil eden farklı alanlarda uzmanlıkları bulunan kadınlarla yapılan derinlemesine görüşmelerden elde edilmiştir. Bulguların analizine geçmeden önce 20 kişiden oluşan bu örneklem hakkında bilgi vermek bulguların analizine de katkı sağlayacaktır. Daha evvel belirtildiği üzere Türkiye'de kadın meselelerine yaklaşımda adalet kavramını kurumsal anlamda kullanan KADEM örneklem için bir zemin teşkil etmiştir. Dindarlık konusunda çeşitlilik gösterse de mensupları arasında dindar kimliğin yaygın olduğu bir sivil toplum kuruluşudur. Bu sebeple örneklemin kesişim noktasını oluşturmaktadır. KADEM dahilinde gönüllü veya resmî çalışmalar yapan örneklemdeki kadınların tamamı kendilerini dindar olarak tarif etmiştir.

Katılımcılar akademi, eğitim, iletişim, medya, psikoloji, sosyoloji, hukuk ve proje geliştirme uzmanlığı gibi geniş bir meslek yelpazesini yansıtmaktadır. Meslek çeşitliliği konusunda kadın meselelerini farklı uzmanlıklar ve sektörler bağlamında değerlendirmeyi mümkün kılmıştır. Uzmanlıklarının yükseköğretim, sosyal bilimler, ilahiyat/dini çalışmalar ve kamu yönetimi gibi farklı alanları kapsaması, çalışmanın analitik çerçevesini zenginleştirmektedir. Katılımcıların ortak noktalarından bir diğeri ise KADEM derneğinde farklı pozisyonlarda yer alıyor olmalarıdır. Özellikle, yönetim kurulu üyeleri (YK), il temsilcileri, uzmanlar ve birim başkanları gibi liderlik pozisyonlarında bulunan kişilerin çalışmaya dahil edilmesine gayret gösterilmiştir. Bu sayede alanda önemli bir yeri olan derneğin karar alma süreçleri ve kurumsal dinamikleri hakkında da fikir sahibi olma imkânı doğmuştur. Katılımcıların demografik detayları veri setinin çeşitliliğini arttıran unsurlardandır. Katılımcıların yaşları 28 ile 53 arasında değişmekte olup çoğunluğu İstanbul'da ikamet etmektedir. Bu durum İstanbul'un akademik ve profesyonel faaliyetler için bir merkez olma rolünü yansıtmakla beraber KADEM derneğinin de merkezi olmasından kaynaklanmaktadır. Grupta ayrıca Aydın, Trabzon, Kırıkkale, Sakarya, Düzce ve Şanlıurfa gibi diğer şehirlerden temsilciler de yer almaktadır. Bu noktada temsilciliklerin bölgesel çeşitliliği; bakış açıları ve deneyimlerdeki bölgesel farklılıkları da bir araya getirerek çalışmanın bulgularını beslemektedir.

Katılımcıların genel anlamda öne çıkan bir takım ortak özelliklerini hatırlatmakta fayda vardır. Akademik uzmanlık veya okur-yazarlık, çok yönlü meslek hayatına sahip olmak ve

disiplinler-arasılık, kendilerini dindar olarak tanımlayan, kentli ve orta/üst sınıf ailelere ve yaşam tarzına mensup olmaları bu özelliklerden en çok öne çıkanlarını teşkil eder. Katılımcıların tamamı en az lisans -bazıları ise lisansüstü- düzeyinde eğitimlerini tamamlamıştır. Akademisyen olarak meslek hayatını sürdüren katılımcıların yanında farklı alanlarda çalışıp uzmanlıkları bağlamında lisansüstü eğitim almış veya almayı sürdüren katılımcılar da vardır. Profesyonel meslekleri lisans öğrenimleriyle örtüşen yahut meslek hayatında idari sorumluluk veya sivil toplum uğraşları yönünde tercihler yapmış katılımcılar mevcuttur. Katılımcıların tamamı halihazırda hayatlarını kentlerde sürdürmektedir; yine çoğunluğu kentlerde doğup büyümüştür. Ancak katılımcılarının yarıya yakını köken itibariyle köy ile ilişkisini sürdürmektedir. Öte yandan 6 katılımcı İstanbul dışında farklı kentlerden katılım sağlamıştır. Bu kentler Sakarya, Trabzon, Aydın, Şanlıurfa ve Kırıkkale gibi çeşitli kentlilik deneyimlerine ve kültürlerine sahip biçimde karşımıza çıkmaktadır. Ancak katılımcı kadınların eğitim, mesleki hayat ve sivil gönüllülük bakımından birbirlerine benzerliği onların kentlilik tecrübesindeki farklılıklar yanında ortaklıkları da çoğaltmaktadır. Ayrıca katılımcı kadınların tamamı kendilerini farklı düzeylerde dindar olarak tanımlayan din ile düşünsel ve pratik anlamda ilişkiye sahip bireylerden oluşmaktadır.

Yukarıda detayları anlatılan 20 kişilik örneklem grubu ile yapılan derinlemesine görüşmeler 7 Mart 2022 tarihinde başlamış son görüşme 8 Temmuz 2024 tarihinde tamamlanmıştır. Verilen bu bilgilerden sonra araştırma bulgularının analizinin yapılacağı bölümde kodlamalar sonucu oluşan temalar ana başlıkları, kategoriler ise alt başlıkları oluşturmaktadır. Veriler 5 ana tema etrafında şekillenmiştir. Bunun sonucunda; -Dindar Kadınların- Kadın Olmak Algısı; Kadın Sorunlarının Tanımlanması ve Değerlendirilmesi; Adalet ve Eşitliğin Anlamlandırılması; Sivil Tecrübeler ve Hak Savunucusu Çeşitli Kadınlarla İrtibat ve Kadın Sorunları Bağlamında Dine ve Dini Unsurlara Yaklaşım başlıklarını meydana getirilmiştir.

1. “Kadın Olmak” Algısı

“Kadın Olmak” tabiriyle kadın cinsiyetine sahip bir birey olmanın üzerinde bir kimlik algısına işaret edilmektedir. Kişinin toplumsal normlar, değerler ve beklentiler üzerine ortaya koyduğu kabul, tutum ve davranışların toplamı kadın olmaya tekabül etmektedir. Dolayısıyla herhangi bir imâ yahut farklı bir bağlama savrulma olmaksızın kadın olmanın toplumsal bir kimlik şeklinde tezahür ettiğini söylemek gerekir. Dindar kadınların “Kadın Olmak” algısı ve tecrübesi ele alındığında daha özgün bir hat ortaya çıkar. Zira günümüzde dindar kadınlar aynı

anda birkaç kaynaktan beslendiği gibi yine aynı anda birkaç sahada çeşitli mücadeleler vermektedir. Nitekim hem beslendikleri kaynaklar hem de kadınların sahadaki var olma çabaları bu kadınların kendilerini anlamlandırma ameliyelerine tesir etmiştir. Dindar kadınların başta inanç ve değer ekseninden kendilerine devşirdikleri bir anlam dünyası vardır ve burada gelişen olgular kimliklerinin bir açıdan temelini teşkil eder. Öte yandan çalışmanın örneklemine bakıldığında kentli eğitimli orta sınıf dindar kadının önceki nesillerden farklı olarak kamusal alanda -mücadele sonucu da olsa- edindiği bir mevzi vardır. Kamusal alanda yürüttüğü iş veya gönüllülük faaliyetleri yanında kendi değer dünyasının uzantısında canlı tutmaya gayret ettiği bir özel-aile alanı mevcuttur. İki mekân arasında kurmaya gayret ettiği denge esasen zihinsel bir pratiğin izdüşümüdür. Zira zihninde de modern ile geleneksel olanın; norm ile değer olanın dengesini tutturmaktadır. Bu ikili gerilimler dindar kadınların kadın hakları mücadelesi içinde de özel bir anlam ifade etmektedir. Seküler-modernist yaklaşım ile dinî geleneği erkeğin lehine kullanan tarafgir söylemler arasında kalmış dindar kadınlar iki tarafa da cevap üretme girişimlerini sürdürmektedirler. Dindar kadınların kamusal alandaki varlıkları seküler modernist çizgiye mensup kesimleri laikliğe aykırı olmak yönüyle tedirgin ederken; dindar erkeklerin bazılarının kadının kamusal alandaki varlığını fitne sayan ifadeleri neredeyse eşit bir eforla karşılanmaktadır. Albayrak bu ikilemi "çifte meşruiyet" krizi şeklinde formüle etmiştir. O'na göre Müslüman kadınlar kimliklerini oluştururken aynı zamanda çifte mağduriyet doğuran bu durumla hesaplaşmak ve bir çıkış yönü tayin etmek durumundadır. (Albayrak 2009:22)

Katılımcı kadınların yarıdan fazlasının köken itibariyle taşrayla ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Kimi göç sonrası kentleşen bir ailenin mensubu iken kimi taşra ve kır hayatıyla ebeveynleri üzerinden hala ilişki içinde bulunmaktadır. Halihazırda tamamı kentlerde yaşamlarını sürdürse de bireysel yaşantılarında çeşitlenen bu türlü deneyimler; onların kadın ve erkeğin toplumsal rollerini anlamlandırırken dini unsurlar yanında aile ve toplumsal gelenekten de yoğun olarak etkilendiklerini hatırda tutmayı gerekli kılar. Bu minvalde ilgili temaya ait "Bireysel yaşantı ve tecrübeler", "Toplumsal Bağlam ve Çevre" ve "Dini Kimlik" kategorileri üzerinden katılımcı dindar kadınların kadın olmaya dair tecrübeleri ele alınacaktır. Oluşan bu kod ve kategoriler katılımcılara sorulan kişisel bilgileri; nasıl bir çevrede büyüdükleri; aile bağlamında toplumsal roller ve annelik dinamiklerini anlamdırma biçimleri; din ile ilişkileri bağlamında kendilerini nasıl değerlendirdikleri; gördükleri problemlere çözümler bağlamında bireysel değer dünyalarından beslenip beslenmedikleri; gibi sorulara verilen cevaplar neticesinde şekillenmiştir



Şekil 3: Dindar Kadınların “Kadın Olmak” Algısı

1.1. Bireysel Yaşantı ve Tecrübeler

Bireyin kendilik inşası ve kimlik tahayyülünün temelinde hiç şüphesiz erken çocukluk dönemine kadar geriye götürülebilecek yaşantıları teşkil eder. Bu çalışma bağlamında bireylerin yaşam öykülerine uzunca bir yer ayırmak imkânı olmasa da kadın olmak olgusu ve tecrübesinin bireysel deneyimlerden hasıl olduğu kabul edilmiştir. Katılımcı kadınların doğup yetiştiği ortam, aldıkları eğitim, aile ve kültürel değerleri ekseninde şekillenen kimlik anlam dünyasını kavramak ilgili soruların amaçları arasında yer almaktadır. İşte bu sebeple katılımcı kadınların kendilerine dair fikirleri ve toplum içerisinde kadın bir birey olmaya dair yargılarını kadınlara dair meseleleri ele alış biçimlerinden ayrı düşünmemek gerekir. Katılımcıların tamamı kendilerini başlangıçta eğitimleri, kamusal alandaki statüleri ve meslekleri ile tanımlamış; ardından halihazırdaki ebeveynlik, medeni durum gibi nüfus bilgilerini eklemişlerdir. Doğum yeri ve çocukluğun geçtiği mekanlar da ilk başta verilen bilgiler arasında yer almıştır. Çocukluk ve ilk gençlik tecrübelerine; bu dönemlerde kendilerine rol model olmuş kadın figürlere de değinmişlerdir. Bu minvalde annelerine sıkça referans veren katılımcıların bazıları annelerinden sivil toplum ve gönüllülük hareketini tevarüs etmiş; bazı katılımcılar ise zihinlerindeki “güçlü kadın” imgesini anneleri vasıtasıyla teşekkül ettirmiştir. Annelerini anlatan katılımcılar gibi kendi anneliğini de sıkça vurgulayan katılımcılar arasında çocuk sahibi olanların anne olmakla kadın olmak arasında güçlü bir bağ kurduğunu söylemek yanlış olmaz. Katılımcıların tamamı yoğun iş ve ev (özel) hayat temposundan bahsetmiştir; yer yer bu organizasyon sorumluluğundan yorulduklarını ifade etmişlerdir. Ancak bu tempoda sivil

gönüllülük faaliyetleri de yürüten katılımcıların tamamı profesyonel hayat ve sivil toplum örüntüsünü üretkenlikle bağdaştırarak adeta kimliklerinin bir parçası saymaktadırlar.

Katılımcıların kimlik örüntülerini anlamaya çalışırken bireysel yaşam ve deneyimleri önemli olduğu gibi kolektif manada tecrübe ettikleri olgular da önemlidir. Modern dünyada kadın veya erkek Müslümanlar, kimliklerini inşa ederken geleneksel dini referanslar ile modern yaşamın gereklilikleri arasında bir denge tutturmaya gayret etmektedirler. Bu süreçte, İslam'ın akidevi meseleleri yanında muamelat yönünün çağdaş dünyaya nasıl uyarlanacağı başlı başına bir meseledir. Modern kamusal alanda İslamî değer ve öncüllerin hangi söylem ekseninde yorumlanacağı konusu, entelektüel tartışmaların odağında yer almaktadır. Bu bağlamda dindar yahut inançlı Müslümanların kolektif olarak tecrübe ettiği modern meseleler ve bu meselelerin çözümüne dair sarfettikleri gayret ister istemez kimliklerinin de bir parçası halini alır. İleride yeniden ele alanacağı üzere kadınların geleneksel dini yorumları sorgulamaya girişmesi kimliklerine dair yaptıkları bir arayıştan bağımsız düşünülmemelidir. Kadın ve erkek inananların bu sorgulamayı eşit bir mertebeden yapamayışları; erkeklerin geleneksel manada tevarüs ettikleri otorite pozisyonlarını tartışmaya açmak konusundaki tereddütlerinden ileri gelir. Bu durum başlangıçta bahsedilen meşruiyet krizinin bir kanadını ısrarla beslemekte ve Müslüman kadın ve erkeğin kolektif bilinçlerinde yeni kırılma alanları teşkil etmektedir.

Katılımcı kadınların kimlik algılarına tezahür eden bir diğer konu ise "toplumsal cinsiyet"tir. Kadın olmanın biyolojik hakikati yanında toplumsal planda neye tekabül ettiğini görmek onların toplumsal cinsiyete dolaylı veya açıktan yaptığı atıfları anlamayı gerekli kılar. Toplumsal cinsiyetin "inşa"sı üzerine yapılan sosyolojik çalışmalar, cinsiyet kimliğinin biyolojik değil, sosyal ve kültürel süreçlerle şekillendiğine odaklanlanmıştır.

Simone de Beauvoir (Beauvoir 1974: 10-15) kadınlığın doğuştan gelmediğini, toplumsal normlar ve kültürel pratiklerle inşa edildiğini savunurken; Micheal Foucault (Foucault 1976: 34-165) bedenlerin eril ve dişil olarak işaretlenmesinin tarihsel bir süreç olduğunu ve bu sürecin modern öznenin inşasıyla iç içe geçtiğini iddia eder. Foucault'nun çalışmaları, aile, emek, mekân, siyaset ve eğitim gibi kurumların modernizasyonu ile cinsel farkın keskinleşmesini, bu farkın dışında uyumsuz bedenlerin hasta/anormal ilan edilmesini özne ve iktidar ilişkisi içinde izah eder (Foucault 1980: 50-90). Judith Butler (Butler 1990: 20-202) ise Foucault'un teorisini yapı-söküme uğratarak yeniden ele almış; toplumsal cinsiyetin tekrar eden performatif eylemlerle üretildiğini öne sürmüştür. Erving Goffman (Goffman 1977: 300-332) gündelik etkileşimlerde sergilenen toplumsal rollerin cinsiyet

kimliklerini belirlediğini belirtirken, Raewyn Connell (Connell & Messerchmidt 2005: 829-850) hegemonik erkeklik kavramı üzerinden toplumsal cinsiyet ilişkilerinin hiyerarşik yapısını analiz etmiştir. Pierre Bourdieu (Bourdieu 2001: 35-241) toplumsal cinsiyetin kültürel ve sosyal sermaye ilişkileri içinde yeniden üretildiğini vurgularken, Nancy Chodorow (Chodorow 1978: 14-180) ise psikanalitik açıdan kadınlık ve erkeklik rollerinin çocukluk dönemindeki anne-baba ilişkileriyle şekillendiğini ileri sürmüştür. Bu bağlamda toplumsal cinsiyetin aile, medya, eğitim ve toplumsal normlar aracılığıyla nasıl inşa edildiğini ortaya koymak; kadın ve erkek rollerinin nasıl sürdürüldüğünü anlamaya katkı sağlamaktadır.

Yukarıda detaylarıyla aktarıldığı üzere ikinci dalga feminizm sonrası bedene dair herşeyin politik sayıldığı bir düzlemde başlayan toplumsal cinsiyet tartışmaları doksanlı yıllarda gelişen postmodern feminist tartışmalarda cinsiyet kimliğinin performatif olduğu akışkan kimlik iddialarıyla başka bir boyuta taşınmıştır. Nitekim cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramları, kadınlar ve erkekler arasındaki patriyarkal ilişkileri, kimlik ve cinsellik normlarının nasıl düzenlendiğini analiz etmede ve bu yapılarla mücadelede feminist teoriler içerisinde temel kavramlar haline gelmiştir. Esasen toplumsal cinsiyet tartışmalarının Türkiye'deki dindar gelenek içinden yükselen entelektüel tartışmalarda baştan mahkûm bir konuma taşınması da kazandığı bu yeni akışkan alan ve anlamla yakından ilişkilidir. Kadın ve erkek kimliklerini bulanıklaştırarak yozlaştıran ve aile kurumunu tehdit eden bir olgu olarak değerlendirilen akışkan cinsiyet kimliği fikri toplumsal cinsiyet kavramının tamamına mâl edilerek; zaman zaman popülist söylemlere kurban gitmektedir. Oysa toplumsal cinsiyet kavramı farklı zaman, zemin ve teorilerle inşa edilmeye devam etmektedir. Dolayısıyla bu inşayı yapı söküme uğratarak kendi değer zemininden yeniden değerlendirmek imkânı Türkiye'deki Müslüman entelektüel dünyanın elinden alınmamalıdır. Katılımcıların kendi yaşantılarını ve kadın olmaya dair fikirlerini paylaştıkları bu bölümde öğrenilmiş cinsiyet rolleri, ev içi rol ve sorumluluk dağılımı, kız çocuklarına ve kadınlara verilen değer, annelik rolleri, yetiştikleri ailede erkek ve kız çocuğun; anne ve babanın konumu gibi hususlarda zihinlerindeki toplumsal cinsiyet olgusuna dair önemli katkılar sunmuştur. Toplumsal cinsiyet kavramı ve cinsiyet rolleri dağılımına dair zihinlerindeki öncüller onları hegemonik seküler feminizme mesafeli kılmış mıdır? Yahut cinsiyet adaleti söyleminin teşekkül etmesine katkı sağlamış mıdır? Bu iki soruyu mülakat sorularından bağımsız olarak akılda tutmak gerekir.

Katılımcılar arasında Hansa Hanım, kadınların yaşamlarının erken döneminde cinsiyetlerinden dolayı aşağılanmasının doğuracağı olumsuz sonuçları aktardığı ifadelerinde; cinsiyet ayrımcılığının anne-baba tutumlarıyla başladığını söylemiştir. Buna göre

cinsiyet/toplumsal cinsiyet kimliğinin sağlıklı biçimde oluşacağı yer de evdir. Mekansal olarak evi aile yerine kullanan katılımcının toplumsal cinsiyet rollerini öznelerin mekân içinde ürettiği deneyimler ile bağdaştırdığı açıktır.

"evin içinden annenin babanın tutumundan başlıyor. Yani o cinsiyet ayrımcılığı eğer oluyorsa ki en büyük zarar yeni topluma çünkü cinsiyet ayrımcılığına maruz kalan bir kız çocuğu büyüdüğünde onur hissi kendisi geliştiremediği için büyüdüğünde yetiştirdiği çocuğa da onur hissini aşılayamaz yani. Ezik, ikinci sınıf vatandaş muamelesi görürken bir kadın ne kadar faydalı olabilir faydalı bir birey yetiştirebilir." ***(Hansa Hanım)***

Yıldız Hanım ise toplumsal anlamdaki varlığını bir değerler silsilesi üzerine inşa ettiğini vurgulamıştır.

"Ben kendimi öncelikli olarak Müslüman bir kadın olarak ve bu nedenle benim toplum içerisindeki değer yargılarım kadın olmakla alakalı topluma karışmakla alakalı bütün değer yargılarım islami söylemden gelmeli en başta bu perspektifli bakıyorum." ***(Yıldız Hanım)***

"…O yüzden de bu kadın, erkek meselesinde de bir sonraki jenerasyonda biz bunu ne kadar işleyebilirsek özellikle bu yaratılıştan oluşan farklılıklarımıza göre, rollerimizi belirlememiz gereken meseleleri ne kadar doğru evlatlarımıza…Bu bir vakfım da görevi değil esasında. Bu bir çekirdekte, bir aile içerisinde, en başta bir annenin evladı üzerinde yapması gereken bir şey. Zaten hani bizim vakıf olarak da gayemiz bu. Yani biz orada bir annemize temas ettiğimizde çok dini donanımlarla, dini bilgilerle donanmış, eğitimli, çok annelerimiz var." ***(Eslem Hanım)***

Eslem Hanım, toplumsal rolleri yaratılıştan gelen farklılıklarla irtibatlandırmıştır. O'na göre toplumda kadın ve erkeğin rollerinin farklılaşmasının temelinde yaratıcının tasarrufları vardır. Cinsiyet rollerine dinî bir zemin tesis eden Eslem Hanım, kadınların sonraki nesile aktarması gereken bir bilinç düzeyine işaret etmiştir. Bu noktada kendisi ve mensubu bulunduğu kurumu da eğitimlerle bu gayeye hizmet ederek değer üreten bir biçimde tanımlamıştır. KADEM Yönetim Kurulu Başkanı Saliha Okur Gümrükçüoğlu'nun bir röportajında da vurguladığı şu sözleriyle örtüşmektedir: "En önemli iş eğitimlerimiz, Kamu kuruluşlarında çalışanlara yönelik çeşitli eğitimler verilmiş, okullarda veli ve öğretmenler…" (Okur Gümrükçüoğlu, 2024, 21 Kasım).

Toplumsal rollerle ilişkili olarak özellikle kadınlar için yapılan evlilik konusundaki baskılara dair Aliye Hanım şunlara dile getirmiştir:

"*Kapanmış olmam ailemin çok kabullenemediği bir durumdu. Bu sebeple bir an evvel "yerini buldurma" dürtüsüyle acele ediyordu annem. Evlenmemiş halalarım var, kariyer yapmayı tercih etmiş. Belki biraz da halalarına benzeyecek, evde kalacak kaygısıyla bu konuda annem ısrarcı oldu.*" ***(Aliye Hanım)***

Aliye Hanım, kadının değerinin evlilik ve eş olma misyonu üzerinden belirlendiği çarpık bir geleneğe gönderme yapmaktadır. Öyle ki gelenek dinî bir yükümlülük olarak tanımladığı örtünme/tesettür pratiğinin önüne geçmiş; başörtülü iken evlenecek aday bulamayacağı önyargısıyla annesini kaygılandırmıştır. Kadına dair toplumsal cinsiyet rollerine dair çarpık bir örneğin ve mevcut toplumsal gerçekliğin tersine Tuna Hanım çok daha özgür bir çevrede büyüğünü ama kadına dair toplumsal rollerle nasıl karşılaştığını şu şekilde ifade etmiştir:

"*Görece Türkiye'deki pek çok aileye göre kadınların konumu daha başattı daha özgürdü. Ailede çok baskılanan karakterler değildi. Babaannem olsun halalarım olsun eşit haklara sahiplerdi. Kızların okuması meslek sahibi olması ile ilgili mesela bizim dönemimizde 90'lı yılların başı 80'lerin sonu ailemden negatif bir tavır görmüyordum. Tam aksine kızların okuması gerekir gibi yönlendirmeler vardı. Ama buna rağmen mesela İstanbul'da İstanbul'un daha gelişmemiş semtlerinden biri olan Gaziosmanpaşa, Sultangazi o bölgede yaşıyorduk. Bölge daha göçle gelen ailelerin bulunduğu bir semt olduğu için çevreden çok baskı vardı. Mesela kız çocuğu pantolon giyer mi? Kız çocuğunu neden üniversiteye gönderiyorsunuz gibi aileme çok baskı geldiğini hatırlıyorum böyle bir ortamda geçti çocukluğum.*" ***(Tuna Hanım)***

Yine genel anlatının aksine Liva Hanım ailesinde ev içi sorumlulukların dağılımı ve iş bölümü ile alakalı bir örnek vererek kadın-erkek ayrımcılığına ve kadının erkeğe hizmet eder bir noktada konumlanması durumuna ailesinde karşılaşmadığını belirtmiştir. Bu katkıyı değerlendirirken Liva Hanım'ın 30 yaş altında bir katılımcı olduğunu; dolayısıyla hem kendisinin hem de ailesinin 2000li yıllarda şekillen bir cinsiyet ve toplumsal roller algısı olabileceğini hatırda tutmak gerekir. Nitekim 40 yaş üstü katılımcılar da benzer yıllarda kendi kurdukları çekirdek ailelerinde ev içi iş yükü dağılımı ve cinsiyet rolleri açısından daha paylaşımcı bir eğilimde olduklarını cümleler arasında ifade etmişlerdir. Ancak kendi eşleri yahut onların babalık vazifeleriyle alakalı müstakil sorular bulunmadığından bunlar genellikle kısa iktibaslar olarak dökümlerde mevcuttur.

"*Yani genel olarak kadın erkek eşit şeklinde yaklaşırız, tabii ki konumu itibariyle bir kadının yapabileceğini belki bir erkek yapamıyor. Ama şöyle spesifik örnek verirsem, mesela*

temizlik konusunda, ikizim var erkek, eşitizdir. Yani o evi süpürüyor olsa mesela ben de bambaşka toz alırım mesela. Hani her alanda birbirimize hep yardımcı oluruz böyle bir ayrımcılıkla hiç karşılaşmadım.". ***(Liva Hanım)***

Bu alıntılar hatıra Talcott Parsons'ın cinsiyet rollerinin farklılaşmasına dair vurgularını getirmektedir. Kurucusu olduğu yapısal-işlevselci yaklaşıma göre aile, toplumsal düzenin temel unsurlarından biri olup, bireylerin sosyalleşmesini yanında toplumun sürekliliğini sağlamaktadır. Parsons, bu düzenin korunmasında cinsiyet rollerinin farklılaşmasının önemli bir işlevi olduğunu savunmuştur. Parsons'a göre, erkekler araçsal roller üstlenerek ailenin geçimini sağlarken, kadınlar dışavurumsal roller ile duygusal destek sunan, bakım veren ve çocukları sosyalleştiren bir konumda olmalıdır. Bu yapı, toplumsal işleyişin dengeli şekilde sürdürülmesi için bir gereklilik olarak görülmektedir. Bireyler arasındaki ilişkiler, toplum tarafından yapılandırılmış davranış kalıpları çerçevesinde şekillenmekte ve aile, toplumsal normların bireylere kazandırıldığı temel kurum olarak işlev görmektedir. Bu bağlamda, geleneksel tutumlara dayalı olarak, ailenin mutluluğu ve sürekliliğinde temel sorumlulukların kadınlara ait olduğu düşüncesi yaygın bir kabul görmektedir. (Parsons 1972: 100-146) Kayra Hanım'ın da "güçlü kadın" profili ve kadının aile içinde ve dışarıda aldığı rollere dair annesinden referansla bahsetmesi bu yönüyle dikkat çekicidir:

"...annem çok güçlü bir konumda bizim çocukluğumuzdan beri Annem hep ne olursa olsun, kimseye muhtaç olmayalım derdinde. Işte çok zor ekonomik koşullarımız oldu bizim babam iflas etti vs. Annem her zaman böyle şeydi. Hep üreteceğiz, yetineceğiz, çalışacağız. Kendimiz işte bir şekilde bu işin altına kalkacağız. Yani hiç mi olur? Yani babadan beklemek yerine kendisine daha da sorumluluk alan. Evet bizi her zaman bu anlamda teşvik etti. Iki, yani birincisi buydu. Anne profili, ikincisi de bu dediğim hani esnaflıktan gelen bir şey de var. Şimdi kuaförlük yaptığımız zaman kadınların her şeyini görüyorsunuz yani. Mağdurluk. Evet, o hikayeleri dinledikçe ben böyle bir kadın olmayacağım, böyle bir insan olmayacağım, güçlü bir profil olacağım diyorsunuz zaten içten içe..." ***(Kayra Hanım)***

Son olarak tüm katılımcıların sıkça annelerine referans verdiğini yeniden hatırlamak gerekir. Nesilden kültürel kodların aktarımı bağlamında tüm katılımcıların zihinlerinde anneleriyle birlikte tanıdıkları kadınlık olgusu oldukça güçlüdür. Annelerinden öğrendikleri kadınlık rollerini farklı şekillerde algılamakta; bazıları bu geleneksel rolleri sürdürmeyi tercih ederken, bazıları ise sorgulayıp dönüştürme eğiliminde olmaktadır. Kadınlık rollerinin değişiminde eğitim, sosyal hareketlilik, dini ve feminist söylemler gibi çeşitli faktörler etkili

olmakta ve bu unsurlar anneden öğrenilen kadınlık anlayışını önemli ölçüde dönüştürmektedir. Kuşaklar arası farklılıklar da bu değişimin izlenebileceği önemli bir alan sunmaktadır. Örneğin, 1980'lerde büyüyen dindar bir kadının annelik anlayışı, geleneksel normlara daha sıkı bağlı olabilirken, 2000'lerde yetişen bir kadının annelik algısı, bireysel özgürlük ve toplumsal cinsiyet eşitliği gibi kavramlarla daha fazla şekillenmiş olması mümkündür. Bu dönüşüm, kadınların toplum içindeki rollerini nasıl gördüklerini ve nasıl anlamlandırdıklarını anlamak açısından önemli ipuçları sunmaktadır. Dini referanslar, kadınlık ve annelik rollerine dair algıların temelini teşkil ederken, aile ve çevresel kültür de ikinci sırada gelmektedir. Adalet söylemi çerçevesinde bu rollerin yeniden yorumlanması gerektiğini savunan kadınlar kültürel kodlarla tevarüs ettikleri cinsiyet algısını da toptan reddetmemekte; geleneksel olan ile öz değer sistemi arasında bir köprü kurmaya gayret etmektedirler.

Ailede kendi değerleri üzerinden kadının konumunu da değerlendiren katılıcımlar; yetiştikleri aile içerisinde kendilerine kodlanan toplumsal rolleri genellikle açık yüreklilikle paylaşmışlardır. Çekirdek aileleri içinde daha dolaylı ayrımlarla karşılaşan katılımcılar büyüdükleri bölgelerin hakikatlerine veya arkadaşlarının ailelerinde gördüklerine de oldukça ilgili olmuş; kadın olmanın tekabül ettiği manalara oldukça erken dönemde aşina olmuşlardır. Eğitim ve kariyer konusunda gönüllü veya gönülsüz destek görmüş bu kadınların aile kurma yahut anne olma konusunda daha yoğun baskı gördüklerini düşünmek mümkündür. Dolayısıyla Nancy Chodorow'un sıkça bahsettiği toplumsal cinsiyet örüntülerinin erken çocukluk döneminden itibaren şekillenen bir olgu olduğu meselesi katılımcı kadınların çocukluk ve gençlik yıllarında da karakterize edilmiştir (Chodorow, 1978:105).

1.2. Toplumsal Bağlam ve Çevre

Dindar kadınların kendi kimliklerini ve "kadın olmak" bağlamını teşkil eden önemli unsurlardan biri de içinde bulundukları toplumsal bağlam ve çevredir. Aile yaşantılarına dair örüntüleri ve onların cinsiyet kimliklerinin teşekkülüne dair oynadığı role yukarıda ayrıntılı değinilmiştir. Her ne kadar aile yaşantısı ile toplumsal bağlam ve çevre birbirinden kesin çizgilerle ayrılamasa da katılımcı kadınlar eğitim hayatı, dahil oldukları meslek grupları ve sivil gruplar aracılığıyla gelişen yeni yaşamsal örüntülere odaklanmaya gayret edilecektir. Daha

evvel işaret edildiği üzere taşradan kente doğru yerleşimi yönlenen dindar habitus[29] benzer bir eşdeğerde modernleşme yolunda ilerlemekteydi. Bu kategoride yer alan "modernleşme ve değişim" koduyle ilintili olarak Zümra Hanım şu cümleleri dile getirmektedir:

"*Başörtülü kadınların okuma oranlarının artması, lisans üstlerinin artması, dünyayı görmeleri filan derken artık sadece kadınlar, aile, erkekler devlet kurar mantığının dışında ülkenin gidişatına dair meselelerde artık söz sahibi olmak istemeleri, beğenmedikleri, arzu etmedikleri yönde gelişen olaylara dair yorumlarını, artık bir idari mekanizmaya iletmek istedikleri düzlemde aslında biz de toplumsal üretime tabi olduklarını görüyoruz.*". ***(Zümra Hanım)***

Modernleşme süreci, yalnızca seküler kesimler için değil, dindar kadınlar için de toplumsal rollerin yeniden şekillendiği bir alan sunmuştur. Özellikle başörtülü kadınlar, eğitim düzeylerinin yükselmesiyle birlikte kamusal alanda daha fazla yer almak ve toplumsal meselelerde söz sahibi olmak istemektedir. Nilüfer Göle'nin "melez desenler" adlandırması çerçevesinde Zümra Hanım'ın söyledikleri ele alındığında, dindar kadınların modernleşmeye katılım göstererek geleneksel rolleri aşmaya ve dönüştürmeye çalıştıkları görülmektedir. Artık yalnızca aile içinde değil, meslek edinme, kamusal alanda bir pozisyon alma karar verme merciileri olarak siyasal süreçlere katılım gibi alanlarda da var olmayı talep etmektedirler (Göle 2000: 27-58, 160-208).

Bu dönüşümü değerlendirmek için Pierre Bourdieu'nün habitus kavramına yeniden göz atmak faydalı olacaktır. Habitus, bireylerin içinde yetiştikleri sosyal çevreye bağlı olarak bilinçdışı biçimde edindikleri eğilim ve pratiklere işaret etmektedir. Habitus, bireyin toplumsal eylemlerini şekillendiren yatkınlıklar sistemi olarak formüle edilebilecek; Pierre Bourdieu'nün toplumsal eylemin işleyişine dair temel kavramlarından biridir. Buna göre birey, toplumsallaşma süreci boyunca (aile, okul gibi kurumlar aracılığıyla) belirli davranış kalıplarını içselleştirir ve bu kalıplar, onun eylemlerini yönlendiren hazır şemalar haline gelir (Bourdieu 1980: 42-66). Öte yandan, düşünümsellik (*réflexivité*) kavramı, sosyoloğun araştırdığı konuyla kurduğu ilişkiyi eleştirel bir şekilde gözden geçirmesini ve kendi toplumsal konumunun, bilgi üretim sürecine getirdiği önyargı ve varsayımlardan arınmasını ifade eder (Bourdieu 1992: 50-

[29] "Dindar habitus" kavramı Bourdieu'dan mülhem formüle edilmiş daha evvel çeşitli çalışmalarda kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Okutan, 2016). İlgili çalışmaya ve Bourdieu'nun toplumsal eylemin işleyişine dair teorisine dayanarak bu çalışmada da dindar habitus kavramına yer verilecektir. Katılımcıların mensubiyetleri bulunan; ortak bir geçmiş ve değerler silsilesine sahip oldukları Türkiye'deki dindar-muhafazakâr toplumsal yapılar referans alınacak ancak katılımcıların bu yapı içerisinda özelleştiği kanatlar da sıklıkla belirtilecektir.

120). Bu bağlamda, habitus bireylerin toplumsal pratiklerini, düşünümsellik ise sosyolojik bilginin oluşumunu belirleyen temel ilkeleri temsil etmektedir. Katılımcı kadınlar da genel olarak mensubu oldukları dindar habitusun içerisindeki dinamiklere atıfta bulunmaktadır. Önceki bölümde de yer verildiği haliyle toplumsal cinsiyet rollerinin zihinlerindeki karşılığı, kadınlık deneyimleri ve sosyal hayattaki değer olguları bu habitus içinde şekillenmektedir. Ancak habitusun dönüşümünü hatta bahsi geçen kadınların da bu dönüşümdeki muharrik gücünü yabana atmamak gerekmektedir. Dindar kadınlar, eğitim ve toplumsal etkileşim sayesinde sahip oldukları geleneksel habitusu dönüştürmekte, toplumsal ve siyasal hayatta daha aktif roller üstlenmektedir. Daha önce ev içi ve aile merkezli bir kimlik üzerinden tanımlanan dindar/muhafazakâr yahut başörtülü kadınlar, modernleşmenin imkanlarını da kullanarak kamusal ve siyasi bir kimlik de inşa etmektedir.

Bu süreç, Anthony Giddens'in "kendini sorgulayan özne" (*reflexive self*) kavramıyla da ilişkilendirmek mümkün görünmektedir. Anthony Giddens'in "kendini sorgulayan özne" (*reflexive self*) kavramı, modern bireyin kimliğini sürekli olarak gözden geçirdiğini ve bilinçli bir şekilde inşa ettiğini ifade etmektedir. Geleneksel toplumlarda birey kimliği büyük ölçüde toplumsal normlar ve gelenekler doğrultusunda şekillenirken, modern toplumlarda bireyler kimliklerini aktif bir şekilde müzakere etmekte ve yeniden inşa etmektedir (Giddens 1992: 80-130).

Bu bağlamda, başörtülü kadınların deneyimi, modern bireyin kimlik inşası sürecinin özgün bir örneği olarak değerlendirilebilir. Geleneksel toplumlarda başörtüsü, genellikle dinsel ve kültürel bir norm olarak kabul edilmekte ve bireyden bu normu sorgulamadan içselleştirmesi beklenmektedir. Ancak modern toplumlarda bireyler, toplumsal normları sorgulama, yeniden anlamlandırma ve bireysel tercihler doğrultusunda yeniden inşa etme eğilimindedir.

Yukarıda katılımcı beyanında da geçtiği üzere başörtülü kadınlar, bir yandan dini kimliklerini koruma çabası içindeyken, diğer yandan modern kamusal alanda var olma pratikleri geliştirmektedirler. Bu süreçte başörtüsü, yalnızca dini bir yükümlülük veya kültürel bir miras olmaktan çıkarak, bireysel bir tercih ve kimlik ifadesi niteliği kazanabilmektedir. Örneğin, bazı kadınlar başörtüsünü geleneksel toplumsal rollerin bir parçası olarak değil, bilinçli bir seçim ve özgürleşme alanı olarak değerlendirebilmektedir. Başörtülü kadınların eğitim, iş dünyası ve kamusal alandaki artan görünürlüğü, kimliklerini nasıl müzakere ettiklerini ve yeniden inşa ettiklerini göstermektedir.

Bu durum, modernitenin sunduğu bireyselleşme, kimlik müzakeresi ve kendini sorgulama süreçleriyle doğrudan bağlantılıdır. Başörtülü kadınlar, bir yandan dini inançlarını yaşarken, diğer yandan modern toplumun taleplerine yanıt vermek adına yeni stratejiler geliştirmekte ve bu süreçte geleneksel normlar ile modern değerler arasında bir denge kurmaya çalışmaktadırlar. Bu bağlamda, Giddens'in "kendini sorgulayan özne" kavramı, başörtülü kadınların kimlik inşasında belirleyici bir rol oynamakta ve onların toplumsal dönüşüm süreçleri içindeki konumlarını anlamlandırmada önemli bir kuramsal çerçeve sunmaktadır.

Modern birey, geleneksel normları sorgulayan, kimliğini yeniden tanımlayan ve bilinçli olarak inşa eden bir varlıktır. Başörtülü kadınlar da bu bağlamda, geleneksel dini kimlikleri ile modern kamusal alan arasında yeni bir denge kurmaya çalışmaktadır. Geleneksel bakış açısıyla başörtülü kadınlar, daha çok ev içi rollerle sınırlandırılmış ve aile merkezli bir yaşam sürmeye yönlendirilmiştir. Batılı kurucu değerlerle inşa edilen seküler sistemin kadın bedeni ile giyim-kuşam üzerinden getirdiği sınırlamalar da geleneksel yorumların kadın üzerindeki tahakkümüne yeni bir alan açmış; kadının kendisini ve bedenini korumak için kamusal alandan uzak kalması gerektiğini öne çıkarmıştır. Gerekçeleri farklılaşan ancak benzer bir sonuca hizmet eden dikkat çekici bir ortaklık teşkil edilmiştir. Ancak eğitim olanaklarının artması ve toplumsal hareketlilikle birlikte, bu kadınlar kendi taleplerini kamusal alana taşımakta ve siyasal süreçlere daha aktif katılım talep etmektedirler. Sosyal kontrol mekanizmaları zamanla değişerek şeklinde farklı bir yapıya evrilmekte ve başörtülü kadınların kamusal alandaki varlığını yeniden şekillendirmektedir. Sonuç olarak, dindar kadınların toplumsal ve kamusal alanda daha fazla yer alma çabası, modernleşme, eğitim ve habitusun dönüşümü çerçevesinde değerlendirilebilir. Başörtülü kadınlar artık yalnızca ailevi konularla ilgilenen bireyler olarak değil, toplumsal ve siyasal süreçlerde aktif rol talep eden bireyler olarak öne çıkmaktadır. Bu çerçevede, başörtülü kadınların kamusal alanda görünürlük kazanma ve siyasi süreçlere katılım talepleri, modernleşme ve toplumsal değişim bağlamında ele alınmalıdır.

Katılım sağlayan kadınların içinde bulundukları çevrenin kadın algısı da onların ileriki yıllarda elde ettikleri fikirlerin veya mücadelenin ilk tohumlarının ekildiği bir yer olarak karşımıza çıkar. Nitekim Sevgi Hanım'ın bahsettiği kadın ve erkek arasındaki geniş mesafe hala kapatılabilmiş değildir. Kadının bir basamak geride konumlandığına işaret eden Sevgi Hanım, belirli başarı eşiklerini aşabilenlerin ancak erkeklere denk sayılabildiğini söylemiştir. Bir erkekle aynı düzeyde başarının bile eşitleyemediği kadınların Anadolu kültüründe yer bulan bir ifadeyle "eksik etek" sayıldığına de işaret etmektedir:

"*Ne anlamda yani bir kadının eksik etek görülmesi, eksik etek derler ya yani sanki tam olan erkek kadın ne yaparsa yapsın daha başarılı olmadıkça başarılı bir erkeğe denk değil yani en az onda bir tık daha başarılı olursa kadın başarılı sayılıyor.*" ***(Sevgi Hanım)***

Öte yandan Liva Hanım'ın yetiştiği çevredeki kadınları tarif ettiği şu sözlerinde kendi zihin dünyasındaki çevresel etkileri saptamak mümkündür. Rol model alınan yahut negatif yönlü bir örnek olan kadınlar katılımcı kadınların çocukluğunu ve ilk gençliğini şekillendirmekle kalmamış onların kadın meselelerini ve kadın kimliğini anlamlandırmalarında da rol sahibi olmuştur:

"*Nasıl kadınlardı? Her zaman kendi ayakları üstünde durabilen hem ailesine çok önem veren hem kendine hem iş hayatına. Hani aslında bu toplumdaki dengeyi sağlayabilen kadınlar derim. Annem en başta zaten yıllarca çalışmıştı, o da eski bankacıydı annem de. Hani sonrasında bankası kapandı, devam etmek istemedi çalışmadı hani şu an ev hanımı ama çevremde teyzem avukat, bir diğer teyzelerim bankacı, diğeri özel sektörde çalıştı bir Yuva'da müdürlük yaptı. Hani hep böyle çalışan kadınlarla büyüdüm aslında, kuzenlerim keza öyle yani hepimiz, okumanın çok kıymetli olduğunu inanıyorum. … Hani hem iş hayatında hem aile hayatında aktif rol alabilen bir çevre ile büyüdüm. E bu da bana öyle yansıdı.*". ***(Liva Hanım)***

Liva Hanım'ın çevresindeki kadınları tanımlarken vurguladığı en temel nokta, "denge" olmuştur. Hem iş hayatında aktif rol alan hem de aileyi önemseyen kadın figürü, geleneksel ve modern kimliklerin bir sentezi mesabesindedir. Ailesindeki kadınların iş yaşamıyla ilgili tutumlarını daha ziyade bireysel tercihleriyle ilişkilendiren katılımcı, dindar ailelerin eğitim ve kariyer konusundaki yaklaşımlarının çeşitlendiğini kanıtlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında seküler sistem eliyle dolaşıma sokulan dindar ailelerin kız evlatlarına değer vermemesi, eğitim haklarını engellemek için gayret göstermesi gibi bazı genellemeci ön yargıların yersizliği de ortaya çıkmaktadır. Buradaki kadınlar "refleksiv" özneler olarak toplumsal rollerin geleneksel uzantılarını bir anlamda yaşantı yoluyla müzakere etmektedirler. Katılımcının kendi ifadesiyle öz kimlik algısı da bu ortamda şekillendiği için hem eğitimi hem de çalışma hayatını önemli görüp aile hayatını bu aktiflik ile tesis etmektedir. Batılı seküler değerlerin genel geçer biçimde algılanışını sorgulayan bir katkı da Neva Hanım'ın kendi yaptığı bir çalışmaya yaptığı şu atıfla gelmiştir:

"Henry James'in Daisy Miller diye küçük bir novellası var. Orada da Neriman'a benzeyen bir kız var, Daisy diye. Daisy de Amerika'dan Avrupa'ya geliyor. Birden bire Avrupa 'nın bakışı değişiyor yani ikisini karşılaştırdığınız zaman. Şimdi Avrupa Neriman'da "new

civilization"'ken, Daisy'de "old civilization" haline geliyor. Ve Daisy'de baskıcı olan Avrupa oluyor. Yenilikle özgürlüğü olan Amerika kültürü oluyor. Amerikan kültüründen gelen o kızcağız, o Avrupa kültürü içinde ne yapacağını bilemiyor. Bu iki kişiliği karşılaştırdığım bir bitirme tezi yapmıştım…" ***(Neva Hanım)***

Modernliğin sabit bir kategori olmadığı, aksine kültürel bağlamlara göre değişkenlik gösterdiğine dikkat çeken bu aktarımda yakın dönemlere ait iki farklı roman kahramanı mukayese edilmiştir. Kültürel göreliliğe göre bir toplumda modern ya da geleneksel olarak algılanan unsurların başka bir bağlamda farklı anlamlar kazanabilir. Bu durumu Daisy Miller ve Neriman karakterleri arasındaki yeniyle kurulan ilişkinin paralelliği açıklar. Neriman için Avrupa medeniyeti modernliğin ve ilerlemenin sembolüyken, Daisy Miller için Avrupa geleneksel ve baskıcı bir yapı olarak görülmektedir. Aynı mekân olan Avrupa, biri için özgürlük ve yeniliği temsil ederken, diğeri için sınırlayıcı normları simgelemektedir. Bu karşıtlık, modernliğin bağlamsal olduğunu ve tek bir tanım üzerinde ısrar etmenin indirgeyici yönünü yeniden hatırlatmaktadır. Modernizm, genellikle Batı merkezli bir kavram olarak sunulsa da buradan normu kimin neye göre belirlediği daimî bir sorunsal olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, daha önceki bölümlerde yer verilen Edward Said'in Oryantalizm kavramı yeniden zihinlerde belirir. Batı'nın modernlik anlatısı her toplumda aynı anlamı taşımaz; Neriman için Batılı değerler özgürlük ve ilerlemeyi ifade ederken, Daisy için Batı kültürü geleneksel kalıplar ve sınırlamalarla özdeşleşmiştir.

Bu durum, modern olanın mutlak ve evrensel bir kavram olmadığını, kültürel ve tarihsel süreçlerle şekillendiğini kanıtlar niteliktedir. Kültürel görelilik perspektifiyle değerlendirildiğinde, modernliğin bağlama göre farklılaşan bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Bir toplumda özgürlük anlamına gelen bir değer, başka bir toplumda baskıcı bir unsur olarak görülebilir. Dolayısıyla, modernlik ve geleneksellik arasındaki ayrımlar sabit değildir; modern olan bir bağlamda geleneksel hale gelebilirken, geleneksel olan da başka bir bağlamda modernleşmenin simgesi haline gelebilir. Nitekim modernlik tarihsel ve kültürel bağlamlara göre dönüşen bir olgudur. Bu yönüyle Batı merkezli feminist söylem de Doğulu ve Müslüman kadınları "ezilmiş", "geleneklerin esiri", "modernleşmeye dirençli" olarak konumlandırırken, Batılı kadınları ise özgürleşmenin ve ilerlemenin öncüsü olarak sunmaktadır (Kapur, 2005: 11-36). Batılı feminizm, bu farklı habitusları dikkate almak yerine, kendi seküler modernlik anlayışını evrensel bir norm olarak dayattığında, farklı feminist hareketler arasında bir hiyerarşi oluşturur. Müslüman kadınlar, Batılı seküler feminizmin çizdiği çerçevenin dışına çıkarak kendi özgürleşme biçimlerini tanımlamaktadır (Mahmood: 2011: 53-58). Dindar yahut

başörtülü kadınlar, yalnızca dini kimlikleriyle var olmanın ötesinde, siyasal süreçlere katılmak, meslek edinmek ve kamusal alanda görünür olmak istemektedir. Ancak, Batılı feminist söylem bu dönüşümü genellikle modernleşmeye direnç ya da geri kalmışlık olarak değerlendirmekte ve bu kadınları kendi tanımladığı özgürlük modeline uymaya zorlamaktadır.

1.3. "İnşallah Dindarımdır": Katılımcıların Dini Kimliklerini İfade Etmesi

Dindar kadınların hem dini duyarlılıklarını ifade etmede hem de kadın hakları savunuculuğu noktasında kendilerine biçilen kimliklere karşı duyarlı bir tutum sergiledikleri görülmüştür. Özellikle dindarlık ile ilgili soruda çoğunlukla bir öz değerlendirme ile açıklayarak yanıt verdikleri tespit edilmiştir. Katılımcıların çoğunluğu Müslüman ve inanan olmayı üst ve kapsayıcı bir kimlik olarak değerlendirmiş; dindarlığı bir sıfat olarak tercih etmişlerdir. Çalışmanın hem başlığında hem de saha çalışmasında "dindar" ifadesinin tercih edilmesi; saha çalışmasından yaklaşık iki yıl evvel yapılan odak grup çalışmasına dayanmaktadır. Odak grup çalışmasında yer alan katılımcılara dindar, İslamcı, muhafazakâr tanımlarına yakın hissedip hissetmedikleri yönünde sorulan sorularla ölçülmüştür. Müslüman ifadesi ise Türkiye'de İslam dairesi içerisinde kendisini kabul eden çok geniş bir sosyal yelpazeyi içine aldığından çalışma özelinde tam bir karşılık oluşturmayacağı öngörülmüştür. Bu sebeple "dindar" tanımlaması odak grup çalışmasının da katkısıyla tercih edilmiş; katılımcıların kendilerini dindar olarak değerlendirmeleri yeterli görülmüş farklı bir ölçek kullanılmamıştır. Bu noktada farklı dindarlık görünümlerinin varlığı yahut bireylerin dindarlığı belirlemede farklı ölçütler belirtmiş olması da dikkatten kaçmamıştır. Nitekim Asuman Hanım'ın katkıları da bu yönde olmuştur:

"Ama kendimi dindar olarak tanımlarım. Çok veya koyu değilim. Hiç de olmadım. Özgürlükçü hatta biraz laik dindar da olabilirim. Kolaylaştırın zorlaştırmayın şiarı gereğince. Çevremdekilere de fetva vermekten çekinmem hiç". ***(Asuman Hanım)***

Dini kimliğin ifadesi konusunda bu kategoriye de ismini veren Feride Hanım'ın "İnşallah dindarımdır" ifadesi de oldukça önemlidir. Burada vurgulanmak istenen noktanın katılımcıların çoğunda görülen dini kaideleri olabildiğince yerine getirmenin yanında bunun bir ölçüsünün ya da tanımlayıcısının olmamasından kaynaklı olarak elinden geleni yapmak ve doğrusunu yaptığına ümid etmek şeklinde; bir yönüyle dinî değerlere dayanan bir tutum ve bir temenni olduğu fark edilmektedir. Yine benzer biçimde Işık Hanım kendisini "…Böyle hani eksikleri olan dindar… " şeklinde tarif etmiştir. Neva Hanım ise kendi dindarlığını kendisinin ölçemeyeceğini bunun kibre değen bir yanı olduğuna işaret eder belirtmiştir.

"…kul olmaya çalışan birisi diyebilirim yani bunların hiç birisine girmiyorum bence yani çünkü insanın kendisine dindar demesi de biraz…" ***(Neva Hanım)***

Melek Hanım'ın içinde bulunduğu sivil yapıdaki çoğunluğun dini pratiklere dair yaklaşımını göz önünde tutarak kendisini tanımlaması dikkat çekicidir. Hissettiği aidiyetin beden üzerinden sembolize edilmesi konusunda tereddütlerini izhar eden katılımcı (muhtemelen başörtülü olmayışını kast ederek) seküler görünüme sahip olduğunu ancak bunun şaşırtmaması gerektiğini söylerek söze başlamıştır. Ayrıca Müslümanlık ve dinî değerleri ile millîlik fikrini birbirinden ayırmaması önemli bir noktadır.

"Seküler görünüşlü dindar bir insanım Öyle diyelim. Öyle değil mi?... Hem de bayağı bayağı dindar bir insanım ben. Seviyorum bu yönümü de. Hayatımın inanç değerlerim çok baskındır. Yani inanç çok kıymetli bir şey ya, çok kıymetli. Hani müslümanlık çok çok çok kıymetli. Yani iyi ki, iyi ki bu topraklarda, bu coğrafya da iyi ki böyle bir ailede, iyi ki bu değerlerle yetişmişiz." ***(Melek Hanım)***

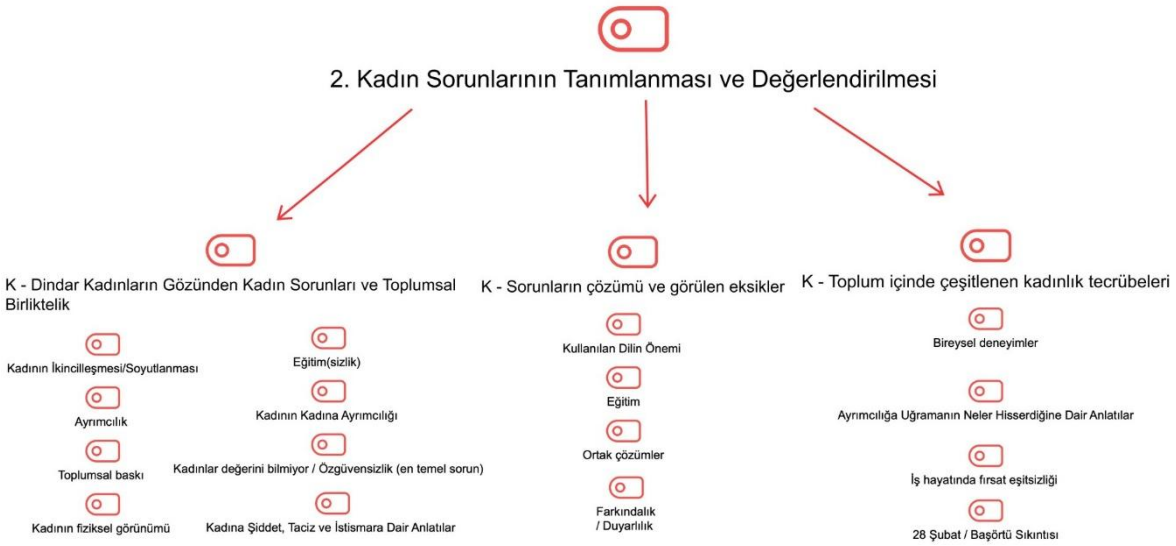
Gülsüm Hanım ise dindarlık ile nostalji düşüncesi arasında beklenmedik bir bağ kurmuştur. Yaş ilerledikçe modern hayatın da kuşatması ve zorlu tecrübeler ile manevi yönden yaşadığı kırılmalara işaret etmiş; modern ve parçalanmış dindarlığa dair önemli ayrıntıları açıklıkla dile getirmiştir.

*Ben şöyle dinle ilişkim çocukluktan bu yana var zaten hepimiz din, işte insanı hayatta tutan bir şey dinamik ama zamanla gerçekten yozlaştığını da hissediyorum yani çocukken çok daha dindar oluyorsunuz ama işin içine hayat, koşuşturma geçtiğinde gerçekten ne zaman dua ettim falan diye hatırlayabiliyorsunuz çünkü zaman su gibi geçiyor ve çocukken daha masumsunuz ama hayal kırıklıkları biraz maneviyatınızı zedeliyor. O yüzden kendim dindar olarak görebilirim ama hani şey değil yani o sofu ve ilahiyat mantığında yani evet tabi ki Allah'a inanıyorum, ibadetlerimi yapabildiğim kadar yapmaya çalışıyorum ama bir anlamda şey var böyle kalp kırıklığı o da var ama hani bu beni şey yapmaz yani bağımsız da yapmaz…****(Gülsüm Hanım)***

Dindar kadınların kimliklerini teşkil eden önemli bir nişane olarak İslam, diğer sıfatların önünde yer almaktadır. Katılımcıların çoğunluğu bireysel kimliklerinin tarifinde diğer sıfatların üzerinde bir şemsiye gibi Müslüman olmayı vurgulamışlardır.

2. Kadın Sorunlarının Tanımlanması ve Değerlendirilmesi

Kadın sorunlarının tanımlanması ve değerlendirmesi teması dahilindeki kategori ve kodlarla şekillenen bu bölümde dindar kadınların toplumsal, kültürel ve dini bağlamlarda karşılaştıkları özgün zorlukların ve adalet kavramına dair algılarının anlaşılması açısından önemlidir. Bu tema, kadınların bireysel deneyimlerinin yanı sıra, toplumsal yapı ve normlar içinde nasıl konumlandıkları ve sorunlarını nasıl anlamlandırdıkları hususunda değerlendirilmiştir. Sorunlarını tanımlama biçimlerinin anaakım feminist anlayışlarla ortaklaşabildiği gibi onlardan ayrışabildiğini; yerel, kültürel ve bireysel bağlamların öne çıktığını göstermektedir.



Şekil 4: Kadın Sorunlarının Tanımlanması ve Değerlendirilmesi

2.1. Dindar Kadınların Gözünden Kadın Sorunları

Adalet söylemini içselleştiren dindar kadınların kadın meselelerini sorunsallaştırmada farklı eğilimler gösterip göstermediğini takip etmek amacıyla sorduğum sorularda toplumda öne çıkan kadın sorunlarının ağırlıklı biçimde düşünce ve bilinç düzeyinde tarif edildiğini tespit ettim. Sorunların kaynağını epistemolojik bir zemine de taşıyan bu eğilim; toplumdaki kadın erkek rollerinin dayanağının bilişsel kabullerle de ilişkili olduğuna işaret eder. Bu bölümde katılımcı kadınların öncelikli olarak sorunsallaştırdığı konuları anlamaya çalışarak; bu konuları söylemin inşasındaki rolü bağlamında ele alınacaktır. Katılımcılarla yapılan görüşmelerde öne çıkan kadın sorunlarını genel sathıyla aktarmak yerinde olacaktır. Buna göre konusu geçen meseleler: ayrımcılık, ataerki, (çarpık) gelenekler, toplumsal baskı, beden, şiddet, eğitim/eğitimsizlik, kadının kadına ayrımcılığı, kadınların değerini bilmemesi, cinsiyetçi bakış,

zihinsel kalıp yargılar şeklinde sıralanabilir. Toplumsal baskıyı çift yönlü deneyimleyen kadınlar hem seküler dayatmacı değerlerden doğan hegemonyayı hem de dinî gelenek içinden kendilerine yönelen kısıtlayıcı tutumları sorunsallaştırmışlardır. Beden ile ilintili konularda feminist teoriden de beslendikleri yer yer görülen katılımcıların; yaratıcının emaneti olan beden kavramı üzerine şekillenen düşünceleri modernizmin kadın bedeni üzerindeki tasarruf ve tahakkümünü de bir sorun olarak gördüğü söylenebilir. Ayrımcılık konusundaki dikkat çekici deneyimlerinin özellikle kadınların birbirine gösterdiği üsttenci bakış açısıyla gelişen bir tür sınıfsal gerilimle benzeşmesi ise mühim bir olgudur. Katılımcı kadınların neredeyse tamamı sorun olarak gördüğü konuların eğitim pratiği ile halihazırda yahut gelecek nesiller üzerinde olumlu tesir yaratacak biçimde değişeceğine inanmakta; bu durum mensubu oldukları KADEM'in eğitim odaklı faaliyetleriyle de desteklenmektedir.

Bu minvalde Asuman Hanım'ın toplumun kadına bakış açısını özetlemeye giriştiği katkısına kulak vermek gerekir. Kadın bedeni ve cinselliği anlamlandırma üzerinden geliştirdiği gözlemleri dikkat çekici görünmektedir:

"...Bu örtüden ve ideolojiden bağımsız olarak cinsiyetçi bakış açısı çok sıkıntılı. Erkeklerin yüzde 90'ı kadına bakarken cinsel obje görüyor. Bunu da kendi aralarında konuşmaktan da rahatsız değiller. Dalga geçebiliyorlar. Gerçekten çok ilginçler. Yaş ortalaması 60 olan bir grup entelektüel çoğu profesör bir grup insanla detay vermeyim bir yurt dışı seyahatim oldu. Tek kadın benim ve en küçükleri de benim 30 yaşlarında falandım. Adamların cinsellikten başka konusu yok. Bunlar entelektüel. Dini hassasiyeti olan tanınmış insanlar. Kadınlar hakkında konuşuyorlar allahım dedim bunlar böyleyse öbürlerininki nasıl. Bu cinsiyetçi bakış açısının bir şekilde çözülmesi lazım. Ben kızımı bir yere gönderirken rahat gönderemiyorum. Cinsel saldırıya uğramasa bile sözlü taciz. Bakış tutum. Ama başörtüsü hala bir sorun. Başörtülü kadınlar için. Akademide rahat kadınlar. Sayı olarak da çoklar. Masada kaç kadın var ama işte bu kadınların eğer varlarsa ne kadar söz hakları var?" ***(Asuman Hanım)***

Asuman Hanım gibi bazı katılımcıların dolaylı veya direkt olarak feminist teori ve söylemden devşirdiği kavramları veya bu yönde işleyen bir zihinsel kurguyu kullandığını söylemek mümkündür. Bu ifadelerin de zihinlerde çağrıştırdığı kavramlardan biri şüphesiz eril bakış/male gaze, olacaktır. Laura Mulvey'nin; kadının yalnızca erkeklerin arzularını tatmin eden bir nesne olarak görülmesini sağlayan bir yapı olarak ortaya çıktığını söylediği eril bakış toplumsal bir eğilime dönüşmektedir. Bu kavram, sinema ve görsel anlatılar üzerinden analiz

edilse de kadınların gündelik yaşamlarının her alanına nüfuz etmiş sistematik bir olgudur. Kadınlar yalnızca erkeklerin bakışına sunulan edilgen varlıklar olarak kurgulanmaz, aynı zamanda bu bakışı içselleştirerek kendi varlıklarını da ona göre şekillendirmek zorunda kalırlar (Mulvey 1975:6-18). Eril bakış yalnızca kadınların temsili üzerinden değil, onların toplum içindeki varlıklarını nasıl deneyimledikleri üzerinden de değerlendirilmelidir. Kadınların kendilerini algılayış biçimlerine dahi sızan bu bakış, kadınları kendilerini erkek onayına göre şekillendirmeye zorlar. Akademide, kamusal alanda ve gündelik hayatta kadınların karşılaştığı zorluklar, patriyarkal düzenin yalnızca bir kültürel ya da ideolojik mesele olmadığını, aynı zamanda ekonomik, politik ve toplumsal mekanizmalarla sürekli olarak yeniden üretildiğini göstermektedir. Eril bakışın tahakkümünden kurtulmak, yalnızca kadınları mevcut çerçeveye dahil etmekle değil, bu çerçevenin kendisini değiştirmekle mümkündür. Bu alıntıda belirtildiği üzere akademik yahut görece dindar çevrelerde bile kadınların, entelektüel kimliklerinden bağımsız olarak, cinsellik ekseninde ele alınması, patriyarkanın yalnızca sıradan erkekler arasında değil, en eğitimli, seçkin yahut değer ekseniyle öne çıkan kesimlerde bile ne kadar derinlere kök saldığını gösterir.

Toplumda değişen kadın ve erkek rollerine ilişkin bir diğer paylaşım meseleyi biraz daha epistemolojik kabuller bakımından sorgulamaktadır. Kadın ve erkek bedeninin sembolize ettiklerini, bu sembollerin işaret ettiği değer ve anlam hiyerarşisini gösteriyor. Bu bağlamda bir katılımcı düşüncelerini şu şekilde aktarmaktadır:

"*Toplumda eskiyen, yıpranan, yaşlanan, şişmanlayan, çirkinleşen hep kadınlar olarak kabul ediliyor. Erkek yaşlanmaz-olgunlaşır, eskimez-yaş alır, şişmanlamaz-ensesi kalınlaşır, çirkinleşmez zira erkeğin çirkini olmaz gibi bir yaklaşım var. Sanki erkek nazlı ve narin elde tutulması gereken bir kuşmuş da kadınlar kadın olmayı beceremedikleri için erkeklerini ellerin kaçırıyorlarmış gibi bir söylemle, tahtına oturan erkek, etrafında dört dönen kadın beklentisi pompalanıyor.". **(Aliye Hanım)***

Yine düşünce ve dil ekseninde bizlerin de dikkatinin bu hassasiyeti düzelteceğini ifade eden bir katılımcının sözleri şöyleydi:

*"...Bizim kullandığımız dil de çok önemli biliyor musunuz? Hani kadın ve erkek eşitliği diyoruz ya hani kadının değerinin artması için önce bizim kullandığımız dilden başlamamız gerekiyor." **(Hansa Hanım)***

Kadın sorunlarının bir hiyerarşisinin olup olmadığı meselesini incelemek bir miktar kadınların kimliğiyle ilgili bir konudur. Nitekim kadınların kendi hayatlarında konuştuğumuz

dönemde merkezde olan veya hayatlarına iz bırakmış olan konunun ilk başta zikredildiğini söyleyebiliriz. Henüz küçük bir çocuğu olan çalışan bir anne öncelikli sorunu buradan hareketle izah ederken; 28 Şubat sürecinde birinci elden yasaklarla muhatap olmuş ve bu sebeple hayatının akışı değişmiş bir kadın başörtüsü kimliği ve ayrımcılık noktasından sorunları anlatmaya başlamıştır. Postkolonyal feminist çalışmalarda kendine yer bulmuş kesişimselliğin ayrımcılık eksenleriyle işaret ettiği durum bununla örtüşmektedir. Zira farklı kadınlık halleri farklı eksenlerde ayrımcılığa uğrayabilir bu durum da katılımcıların sorunları zihinlerinde ve tecrübelerinde nasıl sınıflandırdığını izah etmektedir (Crenshaw 1991:38). Bu noktada katılımcıların bireysel durumlarının veya tecrübelerinin de konuya bakışlarını şekillendirdiğini söylemek mümkündür:

"…Anne olmak birinci sorun çözülemedi bence bu, Türkiye'de çalışan anne olmak meselesi. Yani hem işte emzirme sürecinden okula gitme süreci, evindeki sorumluluklarınız birincisi bu…" ***(Kayra Hanım)***

Temel sorunları konuşurken önemli vurgulardan biri kadınların meselelerini kendi düzlemlerinden ve varlık alanlarından hareketle konuşması gerektiği oldu. Kadınların başkaları üzerinden problem devşirme hem sorunun kaynağı hem çözüm mercii olarak başkalarını görmeye yönelik eğilimleri yine bazı katılımcılar tarafından eleştirildi. Neva Hanım da bu yönde şu sözleri aktardı:

"Dikkat edin, ne olursa olsun yani putlaştırmayın. Çünkü biz kocalarımızı ya da işte partnerlerimizi ya çok severek ya çok haklarında, hiç durmadan, beğenmeyip konuşup, onları hayatımızdaki tüm sorunların kaynağı haline getirerek, yani böyle, devamlı bir şekilde onlara bel bağlamak üzerinden bir putlaştırma yapıyoruz." ***(Neva Hanım)***

Türk toplumunun bir parçası olan katılımcılar, kadın ve erkeğin toplum içindeki rollerinin değişimi ölçüsünde hayatlarındaki rollerin ve sorumlulukların dönüştüğüne de vurgu yapmışlardır. Çoğunlukla bireysel tecrübelerinin toplumun deneyiminden ayrı olmadığının farkındadırlar ve buna atıf yapmışlardır. Toplumun dönüşümüne matuf görülen bu yaklaşımın hala kadınları ezdiği ve modern zamanın rolleriyle birlikte sırtındaki yükü giderek arttırdığı bir katılımcı tarafından şöyle ifadelendirilmiştir:

"Ben hatta bir sormuştum, bir sosyolog hocamız şey dedi. Hocam dedi bu dönüşüm dediğimiz şey dünden bugün olan bir şey değil. Yani kılcal damarlarla devam ediyor. Yani en iyi olan erkeklerde bile bu. Böyleyse, düşünün daha kaba, daha cani, daha sert erkeklerin kadınlardan çok daha fazla şey beklediğini görüyoruz. Yani bu iş yaşam dengesini

kuramıyorlar. İşte kadın da çalışıyor, erkekte çalışıyor ama günün sonunda yine en çok koşturması gereken yine o yemeği yapması gereken diğer ailelerde genelde gördüğüm yine o kadın oluyor kadın çok aşırı yıpranıyor. Yani erkeklerin biraz daha empatik olması gerekiyor bence." ***(Hansa Hanım)***

Diğer taraftan katılımcıların bir kısmı 28 Şubat sürecine ve devam eden dönemlere atıf yaparak başörtülü kadın olmanın getirdiği özgün sorunlara sıkça vurgu yapmışlardır:

"...reklam sektöründe çok ünlü hocalar açıkça gelip bize sen nasıl devam edeceksin bu sektörde emin misin burada olmak istediğine, grup kuracağız emin misin sen bir grupta yer alabileceğine bu kadar direk aşağılayıcı şeyler ve sadece iki kız vardı benimle konuşan birisi de Hristiyandı. Zor zamanlardı yani hani bizim yetiştiğimiz dönem bir yandan da fetöcüler hakikaten bizim arkadaşımız dediğimiz birlikte yürüdüğümüz dediğimiz ertesi gün başımızı açmamakla davaya başımızı açmadığımız için suçlu olmakla yanımıza geldiler. Dediler ki başınızı açmadığınız için hergün bilmem kaç tane tövbe çekmeniz gerekiyor. Açmadığımız için çünkü suçluyuz biz baktık aslında onlar fetöcüymüş, fetö diye bir şey varmış vs zaten sınıfta herhalde 10 kapalı kızdık sadece 2 kişi açılmadık diğerlerinin hepsi fetöcüymüş çoğunluğu yani sonrasında tabi herkes o dönem Avusturya'ya Almanya'ya gidenler oldu. Kıbrıs'a giden grup bizdik. Bizim dönem zordu ama zor olduğu için kendimizi çok yetiştirmek zorundaydık. Çok okuyorduk birbirimize çok bağlıydık. Durmadan ne yapmalı insan neyle yaşar sorusunu birbirine çok soran bir gruptuk yani bizi okumaya yazmaya düşünmeye iten zorluklar dünyası ne yazık ki etrafımızdaki kız öğrenciler arkadaşlarımız birlikte olduğumuz kadınlar da hep bu sorularla hemhal olan bu sorularla yaşamlarını şekillendiren insanlardı. İdealisttiler mücadeleciydiler güçlüydüler ümitliydiler her şeye rağmen böyle bir dönem böyle bir kadın profilinin içinde yetiştik büyüdük fakat daha sonra herkes mezun oldu çalışmaya başladı vs derken o dönem." ***(Tuna Hanım)***

Kadınların hemcinsleri aracılığıyla maruz kaldığı hak kayıpları ve dışlayıcı tutumlar da yine dindar kadınların kendilerine özgü sorunlar dahilinde ele aldıkları gündemler arasındadır. Başka bir kadın tarafından ayrımcılığa uğradığını söyleyen kadınlar bir yönüyle aidiyet duygularını da sorgulamışlardır. Bu durum kimlik ve mücadele stratejilerinin oluşumunu temelden etkileyen bir tesire sahiptir. Toplumda oluşan egemen sınıf ve inşa ettiği hegemonyanın ayakta kalmasını sağlayan yegâne şeyin egemen sınıfa yardımcı ve destekçi olan diğer gruplar olduğunu vurgulayan Gramsci'nin teorisi bu durumla ilişkili görünmektedir

(Portelli 1982: 29). Bu minvalde yaşadığı kimlik karmaşasına değinen bir katılımcı şunları belirtmektedir:

"aidiyet duygunuzu tamamen zedeleyen bir şey ben de kadınım ama her kadın o zaman ben kadın değil miyim farklı bir varlık mıyım uzaydan mı geldim nereye aitim kim benimle empati yapacak bu toplumun hangi kesimine aitim gibi bir şey oluyor şuna benziyor biraz anneyle ilişkide annenin size şevkat göstermemesi ve sizi dışlaması gibi bir şey yani o hemcins hocanız mesela birkaç gün önce size ders vermiş size adaletten bahsetmiş gibi aslında bir kimlik yarılması yaratıyor." ***(Tuna Hanım)***

Kadın olma tecrübesini hayatının farklı aşamalarında hak kaybı ile bağdaştırarak dile getiren bir başka katılımcı ise tecrübelerini şu şekilde aktarmaktadır:

"Bahsettiğim başörtüsü meselesiydi size bahsettiğim hani ben daha iyi bir liseyi kazanmıştım işte hayalimdeki yerdi falan ama başörtülü olduğum için işte sırf kadın olmak mı demeliyiz mi? Sırf tesettürlü kadın olmak gibi belki ifade etmemiz lazım. Öyle olduğu için de hani istemediğim bir okula gittim. Ama sonrasında pişmanlık olmadı ama zihnimde de hep bir şey yani kaldı, acaba o taraftan gitseydim neler olacaktı hayatıma? Nelerle karşılaşacaktım? Gibi bir şeyi her zaman içimde var. Bu devre gerçek. Bunun haricinde bir hak kaybı çocuk olduktan sonra bir şey oluyor tabii, işe devamlılığımızla ilgili oluyor. Hani biraz daha anlayış bekliyorsunuz. Ama devam edemeyeyim sizin bu ister istemez annelik rollerimiz de oluyor bir yerde ama devletin sağladığı dört aylık bir izin var. Sonrasında dönmek zorundasınız. Orada benim hani pandemiye denk geldi bir yıl da evden çalıştım falan ama bir yıl sonra dönmem gerekiyordu. O gün çocuğumu hâlâ emziriyordum 1.5 yaşında ama dönemezdim. Dolayısıyla bir kadın olduğum için burada da bir şey oldu. Hani, işe döneceksin çocuğunu emzirmeyeceksin yani bir hakkım iyi şey oluyor yani iptali oluyor haliyle. Orada bir hak kaybı yaşadığımdan bahsedebilirim." ***(Kayra Hanım)***

Dindar kamunun değer ekseniyle kadın-erkek ilişkilerini ele almak konusundaki geriliği yine eleştirilen ve sorunsallaşan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

"...Ben Türkiye'de çoğunluğun 90%'ın ve üzeri Müslüman olduğunu iddia eden bir toplumun Müslüman kadınını her defa ikinci planda bırakıldığını ya da bırakılmaya çalışıldığını ilkte her zaman karşı tarafı hatta kıyaslandığını daha aşağı bir konumda konumlandırılmaya çalışıldığını görüyorum. Bunun temelinde de buna işte İslami değerleri benimsediğini söyleyen. Ama aslında geleneksel bir algıyı tutumu kalıp yargıları benimseyen kişilerin yaptığını düşünüyorum. Yani bunu çoğunuzla aynı cenahtan olduğumuz insanlar

yapmıyor. Özür dilerim. Aynı cenahtan olduğumuz insanlar yapıyor. Farklı cenahtan olduğumuz insanlar yapmıyor. Yani zaten farklı cenahtan olan insanlar kendi kadınlarına davrandıkları gibi davranıyorlar." ***(Yıldız Hanım)***

Fatima Mernissi, İslam'ın özünde kadınları baskılayan bir din olmadığını**,** ancak ataerkil toplumların İslam'ı kendi gelenekleriyle harmanlayarak kadınları ikincil konuma ittiğini savunmaktadır. Mernissi'ye göre, İslami değerler kadınları güçlendirme potansiyeline sahipken, geleneksel toplumsal normlar ve ataerkil yapılar bu değerleri kadınlar aleyhine bir baskı mekanizmasına dönüştürmüştür (Mernissi 1992: 42-60). Bu bağlamda, katılımcının ifadesi de İslami değerlerin kadın hakları açısından özgürleştirici bir işlevi olabileceğini, ancak geleneksel normlarla birlikte ele alındığında bu potansiyelin baskıcı bir çerçeveye dönüşebileceğini vurgulamaktadır. Bu perspektif, İslam içi feminist yaklaşımlar ile örtüşmekte ve toplumsal cinsiyet eşitliği bağlamında dini referansların yeniden yorumlanması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Pierre Bourdieu'nün sembolik şiddet kavramı, kadınların kamusal alandaki görünürlüğünün artmasına rağmen, toplumsal iktidar ilişkilerinin erkek egemen yapılar çerçevesinde işlemeye devam ettiğini ortaya koymaktadır (Bourdieu 2001:43-170). Kadınların kamu kurumlarında ve özel sektörde sayıca daha fazla yer alması, onların karar alma mekanizmalarında etkili olduğu anlamına gelmemektedir. Başörtülü kadınlar gibi farklı kesimlerden gelen kadınların akademide varlık göstermesi, onların entelektüel veya politik anlamda eşit fırsatlara sahip olduğunu göstermemekte; aksine, Bourdieu'nün belirttiği gibi, kadınların sembolik olarak dahil edilmesi, erkek egemen sistemin yeniden üretilmesini engellememekte, tersine bu egemenliği daha da görünmez kılmaktadır (Bourdieu 1990:56-75). Bu erkek egemen yapı, kadınların kamusal alandaki varoluşlarını da doğrudan etkilemektedir. Judith Butler'ın nazarında kadınlar kamusal alanda sürekli olarak gözlemlenen ve değerlendirilen bir konumda yer almaktadır (Butler 1990:25-34). Erkekler için doğal bir hak olarak görülen kamusal alan, kadınlar için bedensel ve sözlü şiddet tehdidi barındıran bir alan haline gelmektedir. Örneğin, kız çocuklarını tek başına dışarı göndermenin ebeveynler için bir endişe kaynağı olması, yalnızca fiziksel güvenlik ile değil, aynı zamanda kadınların maruz kaldığı eril bakış (male gaze) ve onun psikolojik baskısıyla da doğrudan ilişkilidir (Mulvey 1975:76).

Bu noktada, Susan Faludi'nin geri tepme (*backlash*) kavramı, kadınların toplumsal haklarını kazandıkça, bu kazanımların sistematik bir şekilde geri itilmek istendiğini ortaya

koymaktadır (Faludi 1991:48). Kadınların kamusal alandaki görünürlüğü ve hak talepleri arttıkça, patriyarkal yapılar bu kazanımları sınırlandırmak ve belirli cinsiyet normlarını yeniden inşa etmek için çeşitli stratejiler geliştirmektedir. Bu durum bireysel bir mesele olmaktan çok, kadınların toplumsal rollerini sınırlandıran ve onları belirli kalıplar içinde tutmayı amaçlayan sistematik bir yapı olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla, sembolik şiddet, toplumsal cinsiyet performansı ve geri tepme mekanizmaları birlikte ele alındığında, kadınların kamusal alandaki varlığının yalnızca niceliksel artışla değerlendirilemeyeceği, aksine bu varlığın toplumsal ve kurumsal düzeyde eşitlik üretip üretmediğinin sorgulanması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Nitekim katılımcıların beyanları da benzer noktalara dolaylı olarak temas eden hususlar içermektedir. Feminist literatüre sıkça atıf yapılmasa da zihinsel bir beslenme kaynağı olarak ilgili metinlerin ikincil biçimde dolaşıma girdiği tartışılabilir. Kurumsal düzeyde bu yönde bir eğitim girişimi yapılmasa da akademisyen veya sosyolog gönüllüler arasında feminist teoriden bu yönde beslenen isimlerin yaptığı sunum, tebliğ ve eğitimler yahut ürettikleri metinler; düşünsel bir senteze imkan tanıyabilir. Adalet söyleminin inşasında bu düşünsel sentezin boyutlarını daha derinlikli biçimde düşünmek gerekir. Nitekim KADEM genel merkezde 2015-2017 yılları arasında yalnızca üyelere açık biçimde gerçekleşen "oku-yorum" temalı etkinlikte ayda bir veya iki kez perşembe günleri belirlenen bir kitap üzerine müzakereler yapılmıştır. Bu etkinliklerin odağı kadın araştırmaları üzerinde şekillenen akademik çalışmaları takip etmek ilgili kitapları yazarları ile birlikte tartışmak olmuştur. Kadın araştırmalarına odaklanan Yaprak Zihnioğlu, Fatmagül Berktay, Aksu Bora gibi feminist teoriyi işleten sosyal bilimciler yanında Asım Yapıcı gibi İlahiyatçılara da yer verilmiştir. Bu toplantıların birinde katılımcı yazar müzakere sırasında KADEM'deki kadınlara söylemlerinin 2. Dalga feminizmin söylediklerinin neredeyse aynısı olduğunu belirterek yeni bir şey söylemediklerini iddia etmiştir. Bu noktada ilgili yazarın tutumu ve tarafgirliği bir yana KADEM'in ve bünyesindeki gönüllü kadınların giriştikleri söylemsel inşada ister istemez feminist teoriden de faydalandığını hatırda tutmak gerekir.

Yine Mart 2024 tarihinde Ravza Altuntaş Çakır riyasetinde başlayan online sürdürülen "Feminist Teori Okumaları" bu alandaki literatüre aşinalığı; hem postkolonyal feminizm ve toplumsal cinsiyet kuramlarını hem de İslamcı feminizm birikimini gözden geçirerek arttırmayı hedeflemiştir. Bahsi geçen ilk etkinlikte daha ziyade yönetim kurulu ve üyeler aktif iken ikinci etkinlik bursiyer, araştırmacı ve akademisyenlerin katılımının daha yoğun olduğu teori odaklı bir çalışma olmuştur. Bu noktada Mütevelli Heyeti Başkanı Sümeyye Erdoğan Bayraktar'ın şu sözleri söylemin nirengi noktalarını ifade etmektedir: "…Ne baskıcı ve kısıtlayıcı önyargıların

ne de LGBT lobisinin uluslararası ölçekteki propagandasının, kadın hakları mücadelesine zarar vermesine razı olabiliriz. Kadın hakkı denince bunun sadece Batılı ve seküler bir tanımlaması olmadığını; temelde büyük bir ortak payda olmakla birlikte, her kesimin, her toplumun bu hakları kendi inancı ve toplumsal gerçekliklerine göre tanımladığını göstermek mühim." (Erdoğan, 2021, 25 Nisan). Katılımcıların ve aidiyet kurdukları kurumun gerek feminist yöntemden gerek İslamî feminist söylemlerden beslenebildiklerini ancak feminist teorinin imkanlarını bir tür "değer eleği"nden geçirmeye gayret ettiklerini göz önünde bulundurmak mühimdir.

2.2. Sorunların Çözümü ve Görülen Eksikler

Kadına dair meselelerin çözümü konusunda katılımcıların ortaklaştığı temalar olduğu gibi birbirlerinden farklılaştıkları alanlar da olmuştur. Burada katılımcıların bireysel yaşantıları ve yaşadıkları bölgelerde karşılaştıkları öncelikli problemlerin belirleyici olduğu gözlemlenmiştir.

Kadın sorunlarının çözümünde hızlı bile olsa yüzeysel çözümlerin temeldeki sorunları çözmeye imkân vermediğini belki de bu sebeple süregelen sorunların şiddetini kaybetmediği tartışılmıştır. Tuna Hanım, hızlı çözüm ve hukuki yaptırımların çoğu zaman meselelerin ortak zeminine temas etmek yerine anlık ve lokal çözümler sunduğunu söylemiş; uzun vadeli planların gerekliliğine vurgu yapmıştır.

"çözümlerin çoğu sonuca odaklı çözümler yani şey soruna götüren süreçle veya sebeplerle ilgili çok fazla zaman da yeterli olmuyor o kadar hız çağındayız ki şuanda sonuçlar üzerinden müdahaleler yapılıyor hukuki anlamda yaptırımlar anlamında ama bununla beraber sebeplere yönelik de daha çok çalışma yapılsa daha iyi olacak hakkında şimdi çok iyi de yapılıyor aile ve sosyal hizmetler il müdürlükleri ile beraber kadınların izleme takip programları var her ilin gözlemim şu ki iki yıldır bu toplantıların çoğu yapılmak için yapılıyor birçok kurum sadece kendi çalışmalarını göstermelik bir biçimde yapıyor.". ***(Tuna Hanım)***

Bu açıdan KADEM'in sivil bir inisiyatif olarak özellikle sosyal sorumluluk açısından kadınlara sahada destek olduğu çalışmalar meyvesini uzun vadede verecek girişimler olarak değerlendirilebilir. Yine benzer bir gayenin akademi ve savunuculuk alanlarında yürütülen bilgi üretme faaliyetlerinde ortaya çıktığını ifade etmek gerekir. Nitekim KADEM Mütevelli Heyeti Başkanı Sümeyye Erdoğan Bayraktar, Yeni Şafak gazetesine verdiği bir röportajda bu durumu şöyle anlatır: "…Bu alanda adaletin ve hakkaniyetin zihinlerde oturtulması için, öncelikle akademik saha araştırmaları ile sorunları tespit etmeye, akademisyen ve uzmanlardan destek

alarak çözüm önerileri üretmeye çalışıyoruz. Önerilerimizi elimizden geldiğince yetkili makamlara ulaştırıyoruz. Diğer yandan toplumsal bir iyileşme için farkındalık kampanyaları düzenliyoruz." (Erdoğan, 2021, 25 Nisan).

Çözüm konusunda katılımcılardan Müzeyyen Hanım en önemli ve etkili noktanın "nokta atışı çözümler ve etkileşim" olduğunu belirtmiştir. O'na göre bölgesel ve kişisel ihtiyaçlar ne tür bir çözüme ihtiyaç duyulduğunu belirleyen öncüller olmalıdır. Daha sonra şu cümleleri eklemiştir:

"*Onun dışında yani biz bin defa şey de yapsak eğitimler de versek boş. Boş dediğim yerine göre dolu. Yani yerine göre yapacaksın. Ama mesela dediğim gibi ilin dinamiklerine göre kimi eğitimden anlar, kimi de direkt aile görüşmelerinden işte saha ziyaretlerinden…"****(Müzeyyen Hanım)***

Sorunların çözümünde özdeğer ve özşefkat alanından bir bakışın da yer bulması; katılımcıların kadının bir birey olarak kendini anlaması ve farkındalık oluşturmak konusunda içten dışa doğru aktif olması gerektiğine inandıklarını gösteren kıymetli bir vurgudur. Kadınları yalnızca mağdur, ezilen, korunmaya ve kurtarılmaya muhtaç insanlar olarak değil; kendi iç potansiyelini ve kaynaklarını kullanarak dönüşebilen/dönüştürebilen bir özne olarak tasavvur etmektedirler. Aynı zamanda kadınların büyüteci kendine çevirmiş olması, bireyselleşmenin yanı sıra kadınların özellikle kendilerinden önceki nesilden tevarüs etmiş oldukları; başkaları adına sorumluluk sahibi olma, başkalarının duygularını ve tecrübelerini içselleştirme ve bu süreçte kendi seslerini bastırma yoluna gitmek gibi gerçekleşen negatif yönlü deneyimlerin farkına varılarak değiştirme gayretinde olduklarını da göstermektedir. Bu konuda bir katılımcı düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir:

"Ona saçımı süpürge ettim" etme, kendine et bakayım o saçı süpürgeyi. Bir kendini değiştir. Kendini bir öncele, bu şey değil, narsizm değil yani kendini öncelemek. Bir kendini hallet ya. Bir sev, bir tamir et. Bir, bir hiç, üç gün boyunca işte kocam kayınvalidem, çocuğum bilmemnem deme bir ben neredeyim de. Kendini bir dinle. Bunu yapmıyoruz.". ***(Neva Hanım)***

Önceki bölümde sıralanan sorunlar arasında yer bulan kadınların öz değerini bilmemesi ve öz farkındalıklarının olmaması eleştirisi burada kendine yeniden yer bulmuştur. Kadınların önce kendi benliklerine ve kişiliklerine odaklanarak öncelik sırasını değiştirmeleri gerektiğini aktaran katılımcının kulluk bilinci vb. dinî literatür kaynaklı bir kavram yerine daha birey odaklı bir kurguyu tercih etmiş olması da konudan bağımsız olarak dikkat çeker. Ayrıca kadınların özgüven ve özfarkındalık konularında teşvik edici katkıların da sıkça aktarıldığını; kadın

sorunlarının çözümünde öznenin bizzat kadın olması gerektiğinin altının çizildiğini hatırlatmak gerekir. Bu bağlamda toplumda yaşanan değişimin kabulüne dair bir katılımcı şunları söylemektedir:

"Yani kadınların artık rüştünü ispat ettiğini kabul etmeleri lazım yani kadının işte yok şunu eksik bunu eksik yani bu zihniyeti kırılmadığı müddetçe hiçbir şeyin tam olarak düzeleceğini düşünmüyorum doğrusu." ***(Sevgi Hanım)***

Sorunlar arası hiyerarşinin farklı kadın kimlikleri üzerinden gündeme geldiğini hatırlatan bir katılımcı ise çözümün öncelikle tek bir yoldan gelişemeyeceğini kabul etmekle başlayacağını hatırlatır. Kadınları, kimliklerini, ayrımcılık eksenlerini ve kesişimselliklerini anlamadan çözüm konusunda ilerleme gerçekleşmeyeceğine işaret eder.

*"Zaten feminist bakış açısında da kesişimsellik var ya şu an. Yani tek bir kadın, tek bir sorun yok. Farklı kadınlar ve farklı kadın sorunları var. O yüzden hani bir çözüm önerisiyle bütün kadınlara erişemezsin. Farklı kadınları tanıyıp, her kadınların özelliklerine göre bir çözüm önerisi geliştirilmesin. Bu dindar, seküler, göçler...herkesin farklılığı… Etnikler kesimler…".****(Gülsüm Hanım)***

Gülsüm Hanım'ın yanıtı, feminist teoride güncel ve önemli bir kavram olan kesişimsellik (*intersectionality*) perspektifine dayanarak, kadın sorunlarının homojen bir çerçevede ele alınamayacağını vurgulamaktadır. Bu bakış açısı, anaakım liberal kadın hakları söylemlerinin eksikliklerine yönelik eleştiriler içermekte ve kadınların farklı toplumsal konumlarından kaynaklanan özgün sorunlarını göz önünde bulundurmayı gerektirmektedir. Tek tip kadın ve tek tip sorun anlayışının yetersizliğini ortaya koyan bu bakışaçısı, kadınların kimliklerini yalnızca cinsiyet temelli olarak ele almanın eksik olduğunu ve sosyal, kültürel, ekonomik ve politik bağlamların kadınların deneyimlerini şekillendirdiğini hatırlatmaktadır. Bu bağlamda, dindar kadınların karşılaştığı ayrımcılık ile seküler feminist hareketlerin mücadele ettiği sorunlar benzer olmayabileceği gibi, göçmen kadınların yaşadığı yapısal engeller de orta sınıf şehirli kadınların sorunlarından farklılaşacaktır.

Burada Kimberlé Crenshaw tarafından geliştirilen kesişimsellik kavramı ile doğrudan ilişki kurmak mümkün olur. Crenshaw, kadınların yalnızca cinsiyetleri nedeniyle değil, aynı zamanda sınıf, etnisite, din, göçmenlik statüsü, engellilik gibi kimlik unsurları nedeniyle de farklı biçimlerde ayrımcılığa uğrayabileceğini ifade etmektedir (Crenshaw, 1989). Kadın sorunlarına tek tip bir çözüm getirmenin mümkün olmadığını belirten katılımcı, feminist hareketlerin farklı kadın gruplarının özgün ihtiyaçlarını dikkate alarak çeşitliliği gözeten

politikalar üretmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu bağlamda, tüm kadınlar için geçerli tek bir politika oluşturmak yerine, kapsayıcı ve esnek stratejiler geliştirilmesi gerekmektedir.

Ayrıca, katılımcı feminist hareketin içindeki tek yönlü veya dar kapsamlı bakış açılarının yarattığı eksikliklere de dikkat çekmektedir. Özellikle Batı merkezli feminist söylemler, dindar kadınların yaşadığı ayrımcılığı göz ardı edebilmekte; seküler feminist hareketler, dindar yahut başörtülü kadınların kendi öznellikleriyle yürüttükleri hak mücadelelerini dışlayabilmekte; orta sınıf feminist mücadeleler ise, işçi kadınların veya kırsal bölgelerde yaşayan kadınların karşılaştığı yapısal eşitsizlikleri yeterince gündeme getirememektedir. Bu durum, feminist hareketlerin daha çoğulcu ve kapsayıcı bir çerçevede örgütlenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, feminist hareketlerin ve kadın hakları savunucularının homojenleştirici yaklaşımlardan kaçınarak, farklı kadın deneyimlerini içeren kapsayıcı politikalar geliştirmesi gerektiği katılımcılar tarafından işaret edilen bir husus olmuştur. Kadınların yalnızca cinsiyet temelinde ayrımcılığa maruz kalmadığı, aynı zamanda din, etnik kimlik, sınıf ve göçmenlik gibi faktörlerin kadın mücadelesinin dinamiklerini değiştirdiği; gerçeği göz önünde bulundurulmalıdır. Ayrıca kadınların birbirine yönelik az önce sıralanan öncüller bağlamında ayrımcılık geliştirdiği de katılımcılar tarafında aktarılmış; bu minvalde bireylerin kendi öz değerlerini belirlemelerine dair vurgular yapılmıştır. Bu durum, kadın sorunlarına yönelik çözümlerin esnek, yerel ve kapsayıcı olması gerektiğini ve farklı toplumsal grupların ihtiyaçlarını göz ardı etmeyen feminist bir yaklaşımın gerekliliğini ortaya koymaktadır.

2.3. Toplum İçinde Çeşitlenen Kadınlık Tecrübeleri

Kadın olmaktan doğan yaşantıların ve bunların çeşitliliğine dair olguların varlığını postyapısal ve postkolonyal feminist düşünce tartışmalarında gözden geçirmiştik. Katılımcıların da büyük bir bölümünün ayrımcılığı ve kadına dair sorunlarını deneyimlerken dindar kadın kimliğiyle ortaklaştığı hususlar olduğu gibi toplumdaki konumları ile yaşam tecrübeleri ekseninde farklılaştıkları müşahede edilmektedir.

Ayrımcılık deneyiminin bir diğer ayağı eğitim alanında görülmektedir. Katılımcı kadınlar arasında görüştüğüm 35 yaş ve üstü katılımcılar 28 Şubat deneyiminden bir biçimde etkilenmiş bir kuşağa tekabül etmekteydi. Bunlardan bazıları başörtüsü yasağını okuldan ayrılarak geçirmiş; alternatif eğitim yöntemleri aramış yahut ileri yaşlarda eğitime dönmüş, bazıları çeşitli ara formüllerle (okul içerisinde başını açma veya peruk-şapka kullanma vb.) eğitimini sürdürmüştür. Bu kadınların hemen hepsi ayrımcılık ve kadın meselelerine yönelik

ilgi ve dikkat sorularında 28 Şubat sürecini ve yasakları bilvesile anlatmış, oradaki yaşanmışlığın hem hala açık bir yara olduğunu göstermiş hem de kendi düşünsel dünyalarında açtığı kapıları gözlemlememize imkân tanımışlardır. Bu bakımdan katılımcılardan Gül Hanım'ın aktarımları dikkate değer bir örnektir:

"…o süreci yaşayınca isteseniz de istemeseniz de bir duyarlılık geliştiriyorsunuz çünkü bir savaş vermeniz bir var olma savaşı vermeniz gerekiyor ya gideceksiniz ya da mücadele edeceksiniz başka şansınız yok … son zamanlarda çok daha böyle farkındalığımın arttığı, yani kadını ikincil gören yaklaşımın ideolojiler üstü ortak bir konu olması meselesi duyarlılığımın temel noktalarından bir tanesini oluşturuyor diyebilirim ve modernite adına ilerleme adına kadını tırnak içinde özgürleştirme adına yapılan bir sürü şey aslında yasakçı uygulamanın, iki tezatı bir arada bulmanın da bir farkındalık yaratması kadın meselesinde beni uyandıran noktalardan bir tanesi diyebilirim. Hani bir şekilde özgürlüğün bir şekilde ilerlemenin herkes için olmasını beklediğiniz bir noktada aslında tam tersine buyurganlığın efendi köle ikiliğinin, -tam tersine- ikincilleştirici bir sınıfsal ayrımın ortasında buluyorsunuz kadın olarak kendinizi başörtülü bir kadın olarak daha da böyle dibinde buluyorsunuz. Bir yarık oluşuyorsa o yarığın daha da dibinde buluyorsunuz kendinizi dolayısıyla bu tezatın hem farkındayım hem de farkında olunmasını istiyor olmam bu kadın meselelerindeki duyarlılığın sürekli olması gerektiğini hep bana söyledi. Buradan çıkamıyorsunuz bu farkındalık da sizi aksiyona itiyor. bir şekilde pratiğini yapmamız… Hele de işte modernlik adına ilerleme adına bir şekilde tırnak içerisinde kurtarıcı adına yapıyor oluşu çok yakıcı bir gerçeklikti benim adıma o yüzden de bu özellikle kadının ikincilleşmesi meselesinin genel geçer olması noktası çok önemli kadın meselesine duyarlılığım noktasında ilk başta bunu söyleyebilirim." ***(Gül Hanım)***

Katılımcı, başörtülü kadınların kamusal alanda var olma sürecini bir varlık mücadelesi olarak tanımlayarak, bu sürecin pasif bir uyum süreci değil, aksine aktif bir direniş pratiği olduğunu vurgulamaktadır. Bu vurgu, Michel Foucault'nun "iktidar ve direniş" kavramını doğrudan akıllara getirmektedir. Foucault'ya (1978: 60-173) göre iktidar, yalnızca bireyleri şekillendiren bir yapı değil, aynı zamanda bireylerin ona karşı koyarak kendi öznelliklerini inşa ettikleri bir süreçtir. Bu bağlamda, başörtülü kadınlar yalnızca mevcut toplumsal ve siyasi iktidar yapılarının pasif nesneleri değil, aynı zamanda bu yapılarla müzakere eden ve onlara karşı direnerek kamusal alanda kendilerine yer açmaya çalışan aktif özneler olarak değerlendirilmelidir. Katılımcının başörtülü kadınların mücadele deneyimini "ya gitmek ya da mücadele etmek" şeklinde ikili bir seçenek üzerinden tanımlaması, bu sürecin yalnızca toplumsal katılım değil, aynı zamanda varlık-yokluk meselesi olarak

algılandığını göstermektedir. Bu açıdan, başörtülü kadınların kamusal alandaki varoluşu, yalnızca bireysel tercihlerin sonucu değil; iktidar ilişkileri içinde yürütülen bir mücadelenin de sonucu olarak değerlendirilmelidir.

Başörtülü veya dindar kadınların 28 Şubat süreci sonrasında da görünürlük noktasında bir bariyerle karşılaştığı da yine katılımcılar tarafından sorunsallaştırılan ögeler arasında yer almaktadır:

"Evet yasak artık kalkmıştı rahatça girebiliyorduk. Ama böyle şey yani kimse bir şey söylemiyor başörtümüz olduğu için aslında hocalarımız da müspet insanlardı biz de biliyoruz. Bir şey yok ama şu yapılırdı. Şu anda biz çok çalışırdık kulüp faaliyetlerinde, araştırmalarda, harıl harıl çalışırdık koordinasyonda falandık. Ama bir program yapılırdı. Sunucu bizim aramızdan seçilmezdi." ***(Yıldız Hanım)***

Kadınların toplumsal yapı içerisindeki konumlandırılışı, belirli bir ideolojiye veya kültürel bağlama özgü olmaktan ziyade, ideolojiler üstü bir ortaklık sergileyen ataerkil yapılar tarafından belirlenmektedir. Yıldız Hanım'ın vurguladığı gibi, kadınların ikincil konuma itilmesi yalnızca dinî veya seküler çevrelerle sınırlı değildir; aksine toplumsal yapıya dair sorunlara işaret etmektedir. Ataerkil sistemin farklı ideolojiler içinde farklı şekillerde yeniden üretildiği savı burada önem kazanır. (Walby 1990: 50-186). Bu bağlamda, başörtülü kadınlar muhafazakâr çevrelerde geleneksel cinsiyet rollerine sıkı sıkıya bağlı kalmaya zorlanırken, seküler çevrelerde ise modernleşme adına dışlanmaktadır. Dolayısıyla, kadınları özgürleştirdiğini iddia eden sistemler dahi, kadınları belirli kalıplar içine hapsederek yeni hiyerarşiler yaratma potansiyeline sahiptir.

Modernleşme ve ilerleme söylemlerinin buyurgan bir karakter taşıdığı eleştirisi, kadınların özgürleşme süreçlerine yönelik belirli çelişkileri ortaya çıkarmaktadır. Katılımcının vurguladığı gibi, modernlik iddiası taşıyan projeler, kadınları özgürleştirme adına yeni baskı mekanizmaları oluşturabilmektedir. Nilüfer Göle'nin İslami modernlik üzerine melez desenler tanımlamasıyla yaptığı çalışmalar, başörtülü kadınların hem seküler hem de muhafazakâr çevrelerde çifte tahakküm altında bırakıldığını göstermektedir (Göle, 1997: 70-202). Seküler modernleşme başörtüsünü bedene indirgeyerek gerilik ve gelenekçilik sembolü olarak kodlarken, muhafazakâr geleneksel yapılar, kadının kamusal alandaki varlığını meşru görmemekte ve onu özel alana sıkıştırmak istemektedir. Bu bağlamda, modernleşme projeleri, kadınların öznelliğini güçlendirmek yerine, onları yeni iktidar ilişkileri içinde yeniden konumlandıran bir yapıya kapı aralamaktadır.

Katılımcının, modernleşme projelerinin kadınları efendi-köle diyalektiğinin içine hapsettiği yönündeki değerlendirmesi, modernleşmenin kimin için özgürlük sağladığı sorusunu gündeme getirmektedir. Hegel'in efendi-köle diyalektiği, iktidar ilişkilerinde her zaman bir tarafın diğerine bağımlı olduğunu ortaya koymaktadır (Hegel, 1807). Bu çerçevede, başörtülü kadınlar, modernleşme söylemleri içinde "kurtarılması gereken kadın" olarak konumlandırıldığında, bu onları özerk bir özne olmaktan çıkararak, onların adına konuşan bir otoritenin varlığını pekiştirmektedir. Bu bağlamda, Gayatri Spivak'ın *Can the Subaltern Speak?* (1988) adlı çalışmasında ortaya koyduğu soru önemli bir referans noktası oluşturmaktadır: Başörtülü kadınlar, modernleşme anlatılarında kendi öznellikleriyle mi konuşmaktadır, yoksa onların adına başkaları mı söz üretmektedir? Kadınların öznelliklerinin bir temsil mekanizması aracılığıyla dışsallaştırılması, onların kendi hakları ve kimlikleri üzerinde söz sahibi olmalarını engelleyen bir durum yaratmaktadır.

Kadın meselelerine dair farkındalık, yalnızca entelektüel bir bilinç düzeyinde kalmamalı, sorumluluk ve eylemle bütünleşmelidir. Katılımcının vurguladığı gibi, toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesi, farkındalığın bir bilinç hâline dönüşmesini ve bunun toplumsal dönüşüm için bir aksiyon üretmesini gerektirir. Feminist bilinçlenme, kadınların kendi deneyimlerini paylaşarak kolektif bir farkındalık geliştirmesini ve bu farkındalığın harekete geçirilmesini sağlayan bir süreçtir. Judith Butler'a göre farkındalık tek başına yeterli değildir; bu farkındalığın pratiğe dökülmesi ve toplumsal dönüşüm yaratacak biçimde kurumsal ve politik mekanizmalarla bütünleşmesi gerekmektedir (Butler, 1990). Kadınların maruz kaldığı toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliklerin ortadan kaldırılması, yalnızca teorik bir tartışma alanında değil, hukuki, politik ve sosyal dönüşüm pratikleriyle birlikte ele alınması gereken bir mücadele alanı olarak değerlendirilmelidir.

Nihayetinde kadınların ikincil konumda bırakılması, ideolojiler üstü bir mesele olarak ele alınmalı ve bu sorunun yalnızca muhafazakâr normlar çerçevesinde değil, modernleşme söylemleri içinde de yeniden üretildiği gerçeği göz önünde bulundurulmalıdır. Modernlik ve özgürleşme söylemleri, kadınların öznelliklerini güçlendirmek yerine, bazen yeni tahakküm biçimleri yaratarak, onları farklı iktidar ilişkileri içinde yeniden tanımlamaktadır. Kadınların özgürleşme sürecinin, yalnızca bir temsil meselesi değil, aynı zamanda bir politik özneleşme süreci olduğu unutulmamalıdır. Bu çerçevede, kadın hakları ve toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesi, yalnızca farkındalık oluşturmakla değil, aynı zamanda bu farkındalığın sosyal ve hukuki mekanizmalarla desteklenmesiyle mümkün olacaktır.

Başörtülü kadınların modernleşme ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği bağlamında yaşadığı çifte mücadele, onların hem seküler hem de muhafazakâr sistemler içinde öznelliklerini nasıl müzakere ettiklerini ortaya koymaktadır. Kadınların ikincilleştirilmesi ideolojiler üstü bir olgu olup, dindar ya da seküler fark etmeksizin kadınlar toplumsal hiyerarşide ikincil konumda kalmaya devam etmektedir. Modernleşme, özgürleştirici bir süreç olduğu kadar buyurgan da olabilir; kadınları özgürleştirdiğini iddia eden sistemler, bazen yeni baskı mekanizmaları üreterek onların hareket alanlarını kısıtlayabilir. Başörtülü kadınlar bu noktada çifte baskıya maruz kalmakta, hem seküler çevrelerde görünürlükleri ve kimlikleri nedeniyle dışlanmakta hem de muhafazakâr çevrelerde belirli cinsiyet rolleriyle sınırlandırılmaktadır. Bu durum, onların toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesini daha da karmaşık hale getirmektedir. Bu hususun özellikle kimlik ve cinsiyet bilinci noktasında teşkil ettiği "çifte meşruiyet krizi" daha evvel Albayrak tarafından içeriden bir ses olarak yükseltilmiş ve böylece formüle edilmiştir (Albayrak 2019: 50-70). Ancak farkındalığın eylemi doğuracağı unutulmamalıdır; kadın meselelerinde duyarlılık geliştiren bireyler, bu farkındalığı yalnızca bir söylem olarak değil, toplumsal dönüşümü tetikleyen bir harekete dönüştürmelidir. Böylece, dindar veya başörtülü kadınların hem seküler hem de muhafazakâr yapılar içinde verdikleri mücadele, kadınlık meselelerinde yeni farkındalıkların oluşmasına ve toplumsal dönüşüm süreçlerine katkı sağlamaya devam edecektir.

Bir başka katılımcı ise o dönemin kendisi için hala canlı bir halde olduğunu ifade ederek, hayatlarının devamına ve tercihlerine yaptığı tesiri vurgulamıştır:

"...hala bunlar biraz travma hala dönüp baktığınızda özellikle başörtüsü ile birlikte düşündüğünüzde travma olduğunu düşünüyorum duygusal ilişkilerde ve evlilik görüşmelerinde sonrası için de yakın ilişkilerde de travmatik öğeye dönüşüyor ve başörtüsü meselesinde travmatik olaylara dönüşüyor şimdi baktığınızda hani tamam güçlü hissediyorsunuz iyi taraflarını görüyorsunuz ama yine de ikili ilişkide yakın ilişkide kadın erkek ilişkisinde kariyerle ilgili hala pek çok kadında da gözlemlediğimiz kendimde de gözlemlediğim hafif de olsa o travmatik öğeler etkiliyor gibi ama tabi artık nasıl mücadele edeceğinizi de biliyorsunuz o kadar etkilemiyor tabi tamamen olmuyorsunuz. izi kalıyor yani" ***(Tuna Hanım).***

Başörtüsü deneyimi katılımcı kadınların aktarımlarında takip edilebileceği üzere yalnızca bir kimlik meselesi olmanın ötesinde, bireysel ve kolektif düzeyde bir kültürel travma haline gelmiştir. Travma, bireyin ya da bir topluluğun yaşamında derin izler bırakan ve uzun vadeli psikolojik, sosyal ve fiziksel etkiler doğurabilen bir durumdur. Başörtüsü yasakları ile

ilgili yaşanan deneyimler katılımcıların da şahitliğiyle, yalnızca bireysel düzeyde değil, aynı zamanda kolektif hafızanın bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Jeffrey Alexander'ın "kültürel travma" kavramı ile travmanın bireyselliğini aşarak toplumsal olayların bireylerin kimliklerini nasıl şekillendirdiğini ve bu deneyimlerin kuşaklar boyunca nasıl aktarıldığını açıklamaktadır (Alexander, 2004). Başörtüsü meselesi, özellikle kamusal alanda maruz kalınan dışlanma, eğitim ve kariyer fırsatlarının engellenmesi ve sosyal ilişkilerde ayrımcılık gibi süreçlerle birleşerek, bireylerin toplumsal aidiyetlerini etkileyen travmatik bir iz bırakmıştır. Bu durum, başörtülü kadınların yalnızca bireysel düzeyde değil, aynı zamanda kolektif bir kimlik mücadelesi içinde yer aldıklarını ve bu mücadelenin toplumsal hafızada derin bir yer edindiğini göstermektedir. Başörtülü kadınlar, eğitimden kariyere, duygusal ilişkilere ve evlilik görüşmelerine kadar hayatlarının birçok alanında ayrımcılığa maruz kalmışlar; bu deneyimlerin izlerini halen taşımaktadırlar. Hem seküler hem de dindar çevrelerde, ataerkil beklentiler ve modernleşme süreçleri, başörtülü kadınları farklı şekillerde baskı altına alarak onların öznelliğini sınırlamıştır. Ancak, travma tamamen silinmese de mücadele yolları gelişmiş, kadınlar kendi hikâyelerini yeniden inşa etmenin yollarını aramaya başlamıştır. Bu süreç, yalnızca geçmişin izleriyle yüzleşmeyi değil, aynı zamanda bu deneyimlerden bağımsız bir öznellik geliştirme çabasını da içermektedir (Mahmood 2004: 50-87).

28 Şubat döneminde dindar kadınlarla dindar erkekler arasında da üzerine pek de konuşulmayan bir ayrım olduğuna işaret eden katılımcılar, dindar erkeklerin aslında kadınlar gibi etkilenmediklerini hatta bazı dindar erkeklerin süreç içerisinde kendilerine farklı konfor imkanları oluşturduğundan bahsetmişlerdir:

"Ben erkeklerin bizim gibi etkilendiğini düşünmüyorum. Zaten o süreçte pek fazla destek de vermediler. Evet protestolara katılanlar vardı ama kesinlikle hepsi değildi. Çoğu hayatına işine okuluna bir şey olmamış gibi devam etti…" ***(İpek Hanım)***

Erkek öğrencilerin yanında erkek hocaların veya erkek işverenlerin yaptığı ayrımlar da bu dönemde kadınlar için yıkıcı birer unsur haline gelmiş ve kendi meseleleriyle yüzleşmek durumunda kalmışlardır.

"…kendi fakültemden çok ilahiyat fakültesine gittiğimde ayrımcılığın arttığını hissettim. Halbuki ortak bir sorunumuzdu. Ama sanki biz taleplerimizle onları da zor durumda bırakıyorduk böyle davrandılar bize." ***(Nergis Hanım)***

Nancy Fraser'ın adaletin üç boyutu teorisi, toplumsal eşitsizlikleri yalnızca ekonomik düzeyde değil, aynı zamanda tanınma (recognition) ve temsiliyet (representation) eksenlerinde de ele almak gerektiğini savunmaktadır (Fraser, 1997). Bu perspektiften bakıldığında, kadınların toplumsal cinsiyet normları nedeniyle eğitim, istihdam ve sosyal haklara erişimde karşılaştıkları yapısal engeller, yalnızca bireysel mağduriyet üretmekle kalmamakta, aynı zamanda kadın yoksulluğunu artıran daha geniş bir toplumsal eşitsizlik sistemine işaret etmektedir. Kadınların kimliklerinin görünmezleştirilmesi, onların yalnızca patriyarkal sistem içinde değil, kimi zaman kendi toplulukları içinde de marjinalleştirilmesine neden olmaktadır. Kadınların, geleneksel toplumsal cinsiyet normları gereği özel alana hapsedilmesi ya da belirli kalıplara uymadığı durumlarda dışlanması, toplumsal tanınma krizini daha da derinleştirmektedir.

Kadınların siyasi karar alma süreçlerine katılımı ve kamusal alandaki görünürlüğü, toplumsal eşitliğin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Ancak temsiliyet eksikliği, kadınlar adına konuşan erkek figürleri güçlendirerek toplumsal cinsiyet eşitsizliğini pekiştirmektedir. Feminist hareketlerin farklı kadın gruplarının deneyimlerini ve taleplerini içerecek biçimde genişlememesi, kadınlar arasındaki dayanışmayı zayıflatmakta ve toplumsal dönüşümü zorlaştırmaktadır. Fraser'ın adalet anlayışı çerçevesinde değerlendirildiğinde, toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri yalnızca ekonomik fırsat kaybıyla sınırlı kalmamakta, aynı zamanda kadınların kimliklerinin tanınmaması ve siyasi temsiliyetlerinin sınırlandırılması gibi çok boyutlu adaletsizlikler üretmektedir. Bu nedenle, kadınların karşılaştıkları yapısal eşitsizlikleri anlamak ve çözüm üretebilmek için ekonomik, kültürel ve siyasi süreçleri içeren kapsayıcı ve dayanışmacı bir perspektifin benimsenmesi zorunludur.

Bunun yanında daha bireysel hak kayıplarından müteşekkil gerekçeler ve duyarlılıklar da mevcuttu. Özellikle iş yaşamında kadınların uğradığı ikinci sınıf muamele katılımcı kadınların arasında bu yönde tecrübesi olanları ortaklaştırmaktadır. Erkeğin kendisinden ziyade görünmez bir otorite kaynağından[30] gelen bu ön kabul kadınları kamusal hayatta demoralize etmiştir:

"…Ben erkeklerden uzun dönem daha az maaş aldım. Bunu şikâyet ettiğim daire başkanım vardı. O da kadındı. Bende öbürlerinden az maaş alıyorum ne yapayım. Bu oluyor işte. Bi habere gitmek istiyorsan erkek gidecekse önceleniyordu. Sonrasında aştık bunu. Ama

[30] Feminist teoride erillik ve patriyarka bir arada tartışılmıştır ancak erkekliğin; bir erkeğin kendi edimlerinden ve bedeninden bağımsız bir toplumsal argümana dönüşmesi meselesi hegemonik erkeklik kavramıyla daha doğru anlaşılabilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Howson, 2006).

*bunun için çok mücadele etmem gerekti. Erkek arkadaşlar işten kaytarırken ben haber yapıyordum. Onlar 5'te çıkarken ben 8'e kadar çalışıyordum…"**(Asuman Hanım)***

Sara Ahmed, *Duyguların Kültürel Politikası* adlı eserinde, duyguların yalnızca bireysel ve psikolojik süreçler olmadığını, aynı zamanda toplumsal ve politik bağlam içinde şekillenen performatif ve ilişkisel olgular olduğunu savunmaktadır. Ahmed'e göre, duygular bireyler arasında dolaşarak kolektif bedenleri ve ortak anlamları inşa eder; bu süreçte, bazı duygular olumlu (mutluluk, aşk) olarak kodlanırken, bazıları (nefret, kıskançlık) olumsuz olarak sınıflandırılır. Duygular yalnızca içsel tepkiler değil, aynı zamanda sosyal normları pekiştiren ve bireyleri belirli yönelimlere sevk eden dinamik süreçlerdir. Ahmed, bireysel duyguların toplumsal düzeyde nasıl yönlendirildiğini ve kolektif kimliklerin nasıl oluşturulduğunu açıklamaktadır. Örneğin, ulusal yas anları, bireylerin kendilerini belirli bir topluluğun parçası olarak hissetmesini sağlayan, duyguların yoğunlaştığı kolektif deneyimlerdir. Ahmed'in feminist duygulanım siyaseti perspektifinden bakıldığında, erkekler toplumsal ayrıcalıklarını tehdit altında hissetmedikleri sürece, kadınların yaşadığı eşitsizlikleri görmezden gelebilmektedir. Böylece, duygular yalnızca bireylerin iç dünyasına ait fenomenler değil, toplumsal yapıların yeniden üretildiği ve iktidar ilişkilerinin şekillendiği mekanizmalar olarak da değerlendirilmektedir (Ahmed 1992: 40-180). Bir başka katılımcı aynı durumu cam tavan[31] metaforuyla tarif etmiştir:

*"Yani şöyle sırf mesela, işte kapalı olduğumuz için. Ya eski çalıştığım kurumdan da söyleyeyim burası için geçerli değil ama işte "bacı" muhatabiyeti. İstediğiniz kadar yükselin, müdürlüğü alın onun üstüne çıkın vs. muhafazakâr erkeklerdeki bakış tırnak içinde köylüymüşsünüz gibi böyle bir bakış var. Size bakışıyla işte daha atıyorum, saçı açık olan bir hanıma belki daha aşağıda bir pozisyonda çalışıyor olabilir. Bakışı arasında fark oluyor. Yani öyle bir somut bir şeyi yok. Nasıl ifade edelim? Bana duygusal anlamında bunu hissettiriyorlar." **(Kayra Hanım)***

Kayra Hanım; cam tavan olgusunun sadece eğitimle veya yetkinlikle ilgili olmadığını; hakkettiği halde belli kadroları elde edemeyen kadınların varlığı ile açıklamıştır. İspat etmek konusundaki müteredditifadeleri ise bu kavramın neden görünmez bir nitelikte izah edildiğinin bir göstergesidir.

[31] 1970'li yıllarda kullanıma giren "cam tavan sendromu" veya "cam tavan" kavramı; artan eğitimli kadın ve kadın istihdamına rağmen, kadınların işyerlerinde özellikle yönetimle iişkili belli kademelere ilerleyemesi; adeta görünmez bir tavan ile yönetim kademeleriyle kendisi arasına bariyer konmasını ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Bendl, R., Schmidt, A, 2010).

"...Çok iyi eğitim almış insanlar da takılıyorlar. Hani hikayesinden de çok iyi eğitilmiş bir sürü dış tecrübesi olmuş vs. tam bir genel müdür olacak bir profil ama ama bir şekilde o temsilin oraya layık görülmüyor o kadın. Ve ona takılıyor yani. Bunu gördüğümü söyleyebilirim. İspat edemezsem de böyle kapalı bir cam tavan olayı var." ***(Kayra Hanım)***

Nancy Fraser'ın adaletin üç boyutu teorisi, toplumsal eşitsizlikleri yalnızca ekonomik düzeyde değil, aynı zamanda tanınma (*recognition*) ve temsiliyet (*representation*) eksenlerinde de ele almak gerektiğini savunmaktadır (Fraser 1997:14-80). Bu perspektiften bakıldığında, kadınların toplumsal cinsiyet normları nedeniyle eğitim, istihdam ve sosyal haklara erişimde karşılaştıkları yapısal engeller, yalnızca bireysel mağduriyet üretmekle kalmamakta, aynı zamanda kadın yoksulluğunu artıran daha geniş bir toplumsal eşitsizlik sistemine işaret etmektedir. Kadınların kimliklerinin görünmezleştirilmesi, onların yalnızca toplumsal sistem içinde değil, kimi zaman kendi toplulukları içinde de marjinalleştirilmesine neden olmaktadır. Kadınların, geleneksel toplumsal cinsiyet normları gereği özel alana hapsedilmesi ya da sistemin belirli kalıplara uymadığı durumlarda dışlanması, toplumsal tanınma krizini daha da derinleştirmektedir.

Kadınların siyasi karar alma süreçlerine katılımı ve kamusal alandaki görünürlüğü, toplumsal eşitliğin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Ancak temsiliyet eksikliği, kadınlar adına konuşan erkek figürleri güçlendirerek toplumsal cinsiyet eşitsizliğini pekiştirmektedir. Feminist hareketlerin farklı kadın gruplarının deneyimlerini ve taleplerini içerecek biçimde genişlememesi, kadınlar arasındaki dayanışmayı zayıflatmakta ve toplumsal dönüşümü zorlaştırmaktadır. Fraser'ın adalet yorumu çerçevesinde toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri yalnızca ekonomik fırsat kaybıyla sınırlı kalmamakta, aynı zamanda kadınların kimliklerinin tanınmaması ve siyasi temsiliyetlerinin sınırlandırılması gibi çok boyutlu adaletsizlikler üretmektedir. Bu nedenle, kadınların karşılaştıkları yapısal eşitsizlikleri anlamak ve çözüm üretebilmek için ekonomik, kültürel ve siyasi süreçleri içeren kapsayıcı ve dayanışmacı bir perspektifin benimsenmesi elzem görünmektedir.

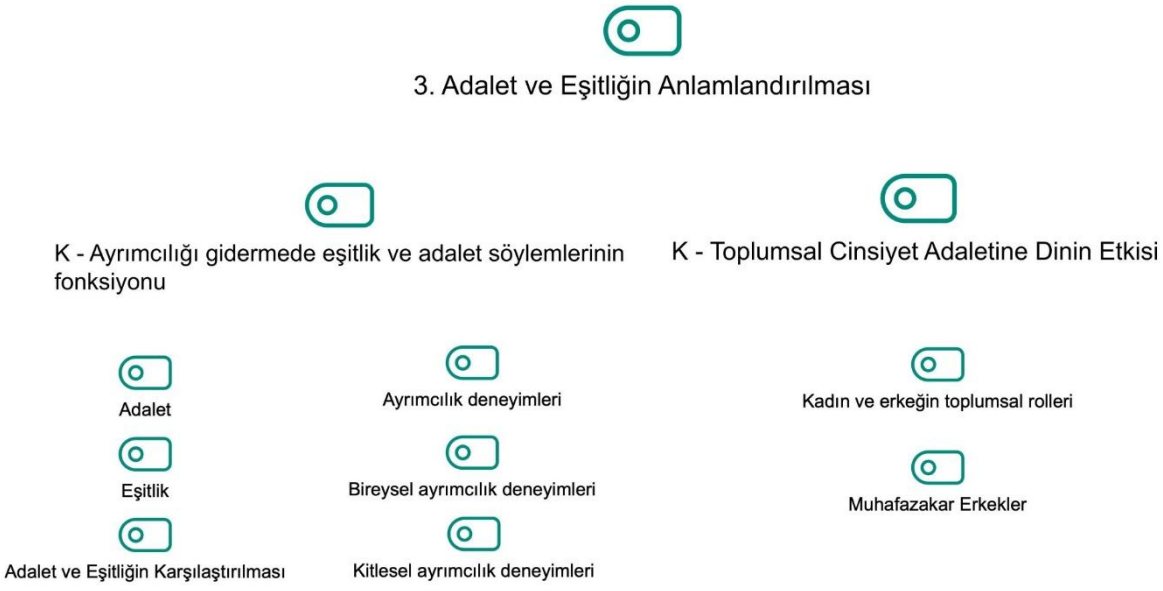
Katılımcı kadınların tüm şahsi merak, ilgi ve çabalarının yanında kadın meselelerini çözmek konusunda verdikleri çabaya karşılık toplumsal önyargılarla yüzleştiklerini ifade etmişlerdir. Çoğunlukla Müslüman kadın olmak sıfatı üzerinden kendisine yapılan itiraz ve yönlendirmeleri anlatan Şevval Hanım, kadınların derdini ancak kadınların anlayabileceğini savunmuştur.

"*Ben ilk bu temsilcilik yaptığım zaman mevcut platformlar içinde bulunduğum zaman gördüm. Muhafazakâr erkekler benden rahatsız oldu. Neden benden rahatsız oluyorsunuz? Sen kapalısın, sen Müslüman kadınsın. Bu kadar erkeğin içinde ne işin var? Sen Müslüman kadınsın, senin biraz daha sessiz kalman lazım. Niye konuşuyorsun? Biraz daha susman lazım. Derken, derken onların da baktım ki, muhafazakâr dindar kadının konuşmasına tahammülleri yok. Zaten onları da savunmak istemiyorlar. Hani o yüzden konuşmamızın başında dedim. Yani kadının derdini kadın bilir. Kadınla ilgili söylemleri de ancak kadın yapabilir. Erkekler hangi grupta olursa olsun anlamayacaklardır.*" ***(Şevval Hanım)***

3. Adalet ve Eşitliğin Anlamlandırılması

Dindar kadınların kadın meselelerini çözme gayretinde hangi anlam ve değer üzerinden ilerledikleri çalışmaya başlarken benim için cevaplandırılması gereken önemli bir soruydu. Bu çalışmada adalet söylemini benimseyen ve onu geliştirme ameliyesi içinde bulunan kadınların seslerine kulak kesilerek onların zihin dünyalarını keşfetmeye gayret ettim. Bu noktada adalet söylemini benimseyen dindar kadınların; adalet ve eşitlik kavramlarını kadın sorunlarını çözerken hangi biçimde algıladıkları büyük önem arz etmektedir. Katılımcılar bu minvalde kendilerine sorulan sorulara birbirleriyle örtüşen cevaplar verdikleri gibi yer yer farklı ideolojilerin katkılarını da dile getirmiş; kadın hakları mücadelesindeki sabık kazanımları önemli bulduklarını dile getirmişlerdir. Katılımcılar arasında adalet söyleminin çeşitlenerek var kılındığını başlangıçta belirtmek gerekir. Önceki bölümlerde kadınların kimlik ve toplumsal cinsiyet algılarının bireysel yaşantıları ve kabulleriyle nasıl şekillendiği ele alınmıştı. Bu minvalde farklılaşan görüşlerin katılımcıların adalet kavramını nasıl anlamlandırdığı yahut kadın meselelerinin çözümünde kavramdan beklentileri ve bu eksende nasıl bir söylem inşasına katkıda bulundıkları da değişim göstermektedir. Öncelikle yaş grubuna dayalı nesil bağlamında değerlendirildiğinde 40 yaş üstü katılımcıların adaleti daha ziyade dinî değerler üzerinden şekillendiren bir algıya sahip olduğunu söylemek mümkün olur. Adalete daha özcü bir noktadan yaklaşan bu grup İslam'ın temelde kadına verdiği değerin ve yaratılıştan kaynaklanan eşitliğin; adalet söylemi ile temelleneceğini savunmaktadır. 40 yaş üstü iki katılımcıya sahip olmakla birlikte genellikle 30-40 yaş arası grubun temsiliyetinde gelişen ikinci grup ise adalet ve eşitlik söylemini birbirinden çok ayrı biçimde tanımlamamaktadır. Ancak adalet söylemini feminist teoriler içindeki uç söylemler ve LGBT lobileri ile gerçekleşen dayanışmadan uzak olduklarını deklare etmek için bir nevi araç haline getirmektedirler. Toplumsal cinsiyet eşitliği fikrine özellikle kamusal alanda ve çalışma hayatında inanan bu grup özel alan, ev içi sorumluluk ve aile içi rollerde adalet söylemini ve cinsiyet adaleti fikrini daha çok öne çıkarmaktadır. Üçüncü

bir grup ise daha ziyade 30 yaş altı katılımcılardan müteşekkildir. Bu gruptaki katılımcılar nesil olarak millenial kuşağın sonu ile z kuşağının ilk temsilcilerine tekabül etmektedirler. Bu sebeple norm, değer, özel alan-kamusal alan algılarının farklılaşması yanında önceki iki gruptan farklı olarak 28 Şubat ve sonrasındaki süreci tecrübe etmemişlerdir. Dolayısıyla dindar kadınlara yönelik kitlesel ayrımcılık deneyimleri konusunda farklılaşmaktadırlar. Üçüncü gruptaki katılımcılar adalet söyleminin eşitlikten ayrı bir kurgu olarak var olup olmaması konusunda tereddütlere sahiptir. Feminizmin şemsiye bir alan olarak kadın hakları arayışı konusunda işlevsel olabileceğini ifade eden katılımcılar liberal feminizme dayanan cinsiyet eşitliği fikrini yine de yeterli bulmaz ve indirgemecilik yönüyle eleştirirler. Bu gruptaki katılımcılar mutlak eşitliğin oluşturduğu ayrımcılık ve marazlara yönelik cevaplarını daha ziyade "kesişimsellik" bağlamında yapılan postkolonyal feminist tartışmalar arasında aramaktadırlar. Dinî literatüre ve aile pratiklerine dayanan adalet fikriyle ilgili verdikleri referansların yanında genellikle feminist teori üzerinden çeşitlenen yorumları da eklemektedirler.



Şekil 5: Adalet ve Eşitliğin Anlanlandırılması

3.1. Toplumsal Cinsiyet Adaletine Dinin Etkisi

Adalet kavramının kadınların çoğu için hakkı olana hakkını teslim etmek, hak sahibinin hakkını alması temel bir dini-fıkhi ve hukuki bir kavram olduğunu tespit etmek zor olmamıştır. Adalet kavramı genellikle yaratılışın gayesi, nizam ve düzen, ahenk gibi Allah'ın yarattıklarıyla

kendisi arasındaki ilişkiyi de düzenleyen bir imge olarak katılımcı kadınların zihinlerinde yer bulmuştur. KADEM'in ürettiği metinlerde de adalet fikrinin ilahi olan episteme ile bağlantısına sık sık atıf yapıldığı söylenebilir. İstanbul sözleşmesinin kaldırılması tartışmaları sonrasında kadın hakları bildirgesi olarak yayımlanan bildiri "Varoluşta Eşitlik, Sorumlulukta Adalet" mottosunun teşekkül edip dolaşıma girmesine vesile olmuştur. Aşağıdaki alıntı bahsi geçen metin içerisinden alınmıştır:

"Kadın ve erkek yaratılış özü itibariyle eşittir. Devredilemez ve vazgeçilemez temel hakları, bireysel ve toplumsal sorumlulukları vardır. İnsanlığın ortak tecrübesi de bizlere bu gerçekleri söylemektedir.

Bu temel haklar; ruh ve beden bütünlüğünün korunması, inanç, düşünce ve ifade özgürlüğünün teminat altına alınması, ailenin ve neslin devamının sağlanması, mülkiyethakkının tahakkuk ettirilmesidir.

Bu çerçevede kadın ve erkek birbirlerine karşı sorumludur. Sorumlulukların adaletle hayata geçirilmesi noktasında kadın ile erkek arasında toplumsal bir hiyerarşi yoktur. Mesuliyet alanlarının farklı olması, eşitlik ilkesini etkilemez.

Aile içinde görev paylaşımı, adalet ve hakkaniyet zemininde, tüm fertlerin haklarını gözetecek şekilde gerçekleşmelidir. Gerek ailede gerek toplumda kadının ruh ve beden bütünlüğü hiçbir nedenle ihlal edilemez. İzzet ve haysiyetinin zedelenmesine hiçbir meşru gerekçe gösterilemez. Kadının inanç, düşünce ve ifade özgürlüğü, eğitime erişimi ve mülkiyet edinme hakkı engellenemez." (KADEM, 2024, 10 Mayıs).

Görüşme sağlanan kadınların çoğunluğu adaleti dinî bir zeminden temellendirmekle birlikte onun somut dünyadaki karşılığını anlamlandırmakta zorlanmaktadır. Hem hukuki anlamda mutlak adaletin sağlanamadığı düşüncesi hem de çeşitli güç sahibi figürlerin gerek kadın gerek başka madun gruplar üzerinde gerçekleştirdiği adaletsiz uygulama ve tasarruflar katılımcıların endişeyle dile getirdiği hususlardır. Katılımcılardan Zümra Hanım ise adaletin Yaratıcı elinde kendisini teskin eden ve emin hissettiren bir olgu olduğunu iletir. Ancak buna mukabil dünyadaki çeşitli maddi otorite figürlerinin adaleti bu denli hakkaniyetli biçimde sağlayamayacağını düşündüğünü aktarır:

"Yani ben aslında eşyaya hakkını vermek, kişiye ve eşyaya hakkını vermek olarak anlıyorum. Ama bu hakların üzerimizde bir yaratıcı tarafından tanımlandığı ile ilgili bir bilgim de var. Dolayısıyla çok sağlam, çok arkama dayadığım, çok beni düşündüğümde ferahlatacak

bir ifade normal şartlar altında, kitabi bir durumda, felsefi bir ortamda. Fakat bir hak teslimi, bir otoriteye bırakıldığında ve bu otorite de bir örnekleme olarak eşit bir örnekleme olmadığında, şöyle ki karar merciilerinin, kadın, erkek, çocuk, tecrübeli, tecrübesiz, herkesi içermediği bir düzlemde, bu hakkı dünyada tecellisine vesile olan insanların bu haktan anladıklarıyla sınırlı bir yere tekabul ettiğini gözlemlemekteyim." ***(Zümra Hanım)***

Tuna Hanım'ın, "Kadın ve erkeğin dini terminolojide yaratılış ve fıtrat bakımından farklı değerlendirildiklerini düşünüyor musunuz?" sorusuna cevaben ilettiği şu cümleler katılımcılar arasında dinî literatürü değerlendirme ve yorumlama hakkındaki eğilimler hakkında fikir vermektedir. Metin, hadis, kaynak, İsrailiyyat gibi çeşitli yorumlama araçlarını bu bağlamda değerlendirmektedirler:

"*Hayır, edebiyatta mitolojide Hristiyan literatüründe olabilir ama islamda hiç böyle bir şey yok bu bize Hz. Havva'nın Hz. Adem'in kemiğinden yapıldığı bunların hepsinin Kur'an-ı Kerim'de de hadislerde de olmadığını görüyorsunuz üstünlük takva iledir anlayışının ne kadar hâkim olduğunu görüyorsunuz. Mesela tesettür emrinin bile bu bağlamda okunduğunda ne kadar farklı olabileceğini görüyorsunuz yani kesinlikle Kur'anî ifadelerin içerisinde ayrımcılığa yol açabilecek hiçbir şey yok fakat bazen kasıtla bu ayrımcılığı ortaya çıkarmaya çalışan insanlar bile şey oluyor ya okuyorlar ve orada o kasıtları tam tersine dönüyor. Müslüman olmaya karar veriyorlar Müslüman değillerse çok aslında açık ve aşikâr yani o kadar çok tekrar ediyor ki okuduğumuz zaman tekrar tekrar aynı mesajlar var sağdan soldan gösteriyor alttan gösteriyor her yerden gösteriyor rahatlatıyor da bir anlamda bu adaleti sadece yaratılışta değil sonsuzlukta da sürekli olduğunu bilmek çok rahatlatıcı sadece sosyal yaşamda değil ilahi nihayet olduğunu bilmek de çok rahatlatıcı."****(Tuna Hanım)***

Kur'an-ı Kerim ve sünnetteki kadına ve adalete dair söylemlere dair soruya mütevazi bir şekilde çok hâkim olmadığını belirten Melek Hanım akabinde günümüz ile asr-ı saadet dönemini mukayese etmiştir. Hz. Peygamber dönemini ve O'nun kadınlara yaklaşımını bir anlamda yapı-söküme uğratan Melek Hanım, o dönemin eğilimlerinin şimdiki zamana sağlıklı biçimde uyarlanamamasından şikâyet ederek konuya dair düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir:

"*Tamamıyla, sözüyle ve özüyle böyle dengede olduğu ne diyelim, bir kutsal bir değer bu anlamda." -Orada da çok dikkatli, son derece naif, hatta daha çağdaş, sonuçta peygamber efendimizin kıymetli eşi, tüccardı değil mi? Yani ticaret yapan, kendine güvenen, güçlü bir kadındı. Ama mesela şimdi şeye baktığınız zaman, günümüzde öyle bir bazen evriliyor ki işte*

kadın çıkamaz, işte geleneksel kültür hani diyoruz ya "İşte kadın çalışamaz, kadının sesi duyulmaz, kadın ticaretin içinde olamaz." Çok daha bağnaz bir zihniyet gelişti. Peygamber Efendimiz döneminde bence çok daha çağdaş, çok daha ileri düzeydeydi. Zaten Peygamber'imizin bakış açısı son derece naif. Yani kadınların diri diri, çocuk kız çocuklarının gömüldüğü değil mi? bir topluma gelen bir peygamber. Ne bileyim, yani bir bambaşka şeyi var o anlamda. Bana şimdiki düzen daha örümcek zihniyeti geliyor bazen. Çok çok çağ dışı buluyorum Büşra Hanım." ***(Melek Hanım)***

Bu anlatı esasen Melek Hanım'la sınırlı kalmaksızın kadın hakları ile İslam'ın özünün çelişmediğini, ancak patriyarkal kültürel yapıların dini yorumlayış biçiminin kadınları ikincil konuma ittiğini savunan bir perspektifi yansıtmaktadır. Bu söylem dahilinde İslam'ın ilk döneminde kadınların güçlü ve aktif roller üstlendiği vurgulanarak, günümüz ataerkil yaklaşımları eleştirilmektedir. Bu bağlamda, dinî ilkeler ile kültürel gelenekler arasında net bir ayrım yapılmakta ve Peygamber dönemi, kadının daha özgür olduğu bir dönem olarak değerlendirilmektedir. Kadınların kamusal alanda var olmasına yönelik kısıtlamalar, modernlik ve İslam arasındaki gerilim çerçevesinde sorgulanırken, toplumsal cinsiyet eşitliği dinin özüne uygun bir çerçevede savunulmaktadır. Bu perspektif, İslamî olanla ilişkilendirilen feminist yaklaşımlarla örtüşmekte ve bu eksende kadın haklarını dinî değerlerle bağdaştırarak patriyarkal baskıyı eleştiren bir söylem geliştirmektedir. Leila Ahmed de bu minvalde İslam'ın ilk dönemlerinde kadınların sosyal, ekonomik ve politik haklara daha fazla sahip olduğunu, ancak sonraki dönemlerde ataerkil yorumların baskın hale geldiğini savunur. Patriyarkal normların dinî değerler adı altında kadının kamusal alandaki yerini kısıtladığını iddia ederek dinî bir perspektiften toplumsal cinsiyet eşitliği talep eden bir yaklaşımı temsil eder. (Ahmed 1992: 15-85)

Toplumsal Cinsiyet Adaleti tartışmalarının sosyal hayat içerisinde aile-eğitim ve iş hayatı yanında değer ve düşünce boyutuyla da kadınların ayrımcılık meselelerine dikkat kesildiğini söylemek mümkündür. Toplumun değer yargıları ve dinî yahut geleneksel olarak muhafaza ettiği unsurlar içinde kadın ve erkeğin konumu katılımcılarla birlikte de tartışılmıştır. Hilal Hanım bu açıdan toplumsal cinsiyet ve Kur'an metni arasındaki ilişkisel bu durumu şöyle dile getirmiştir:

"aslında kadın söylemi ataerkil bir şekilde dönüştürülmüş. Yani Kur'ân'i olandan koparılıp geleneksel bir hale büründürülmüş. Yani kimse açık da Kur'an'da aslında kadınlarla ilgili ne söyleniyor. Miras ile ilgili tam olarak ne deniyor. Ya işte boşanmadı da "şöyle mi? "

demeden tamamen geleneksel bir söylemin arkasına düşmüş durumda. Bu nedenle her bulunduğum ortamda bunun düzeltmesini yapmak ister istemez bir vazife haline geliyor. Şu an çalıştığım kurum da zaten. Bunu beslemiş oluyor. Varoluşta eşitlik sorumlulukta adalet söylemiyle tam olarak Kur'ân'i bir perspektiften bakmış oluyor. Ve eğer ki Müslüman bir birey olarak tanımlıyorum. Ben kendimi öncelikli olarak Müslüman bir kadın olarak ve bu nedenle benim toplum içerisindeki değer yargılarım kadın olmakla alakalı topluma karışmakla alakalı bütün değer yargılarım İslami söylemden gelmeli en başta bu perspektifli bakıyorum. Bu varoluşta eşitlik sorumluluk adalet söyleminde buna çok bağlıyorum. Ve bu ataerkil söylemede bu nedenle bir karşıt duyarlılığım oluşmuş oluyor ister istemez." ***(Hilal Hanım)***

Aliye Hanım ise hem adalet söylemini benimsemekte hem bu söylemin çarpık dini söylemlerle haksızlığa uğrayan kadınları feraha çıkaracak bir imkân olduğunu hatırlatmaktadır:

*"Geleneksel din anlayışıyla kadını mahvettiler zaten. Tabir yerindeyse zıvanadan çıkardılar kadını. Bu toplumda kadını baskılayan en önemli iki tabu, biri "günah", diğeri "elalem ne der". Kocasıyla yatağa küs giren kadını cehennemlik ilan ederken, karısıyla küs giren kocaya bir şey demedik. Ya da kadının kocaya neden küstüğünü hiç sorgulamadık. Yine tepeden tırnağa irinle kaplı erkeğini diliyle temizlese, kırmızı dağdan siyah dağa, siyah dağdan kırmızı dağa taş taşısa yine kocanın hakkını ödeyemeyecek kadınlardan bahseden hadisi şerifler anlatıldı bu toplumun erkeklerine. İşte tam burada Karl Marks'ın din afyondur sözü geliyor aklıma. Din bu toplumda iyi kötü okuma yazma bilen erkeklerin, cahil bırakılmış kadınlar üzerinde baskı aracı olarak kullanıldı uzun yıllar."****(Aliye Hanım)***

Adaletin içinde eşitliğin de barındığını düşünen katılımcıların sayısı ise azımsanamayacak ölçüde çoktur. Özellikle kadın ve erkeğin Allah'ın muhatabı ve yarattığı varlıklar olmaları bakımında eşit olduğunu söyleyen katılımcılardan bazıları yine dini uygulamalarla bu fikirlerini desteklemeye gayret etmişlerdir. Işık Hanım da zihnindeki manayı inancı ile pekiştirmeyi tercih etmiştir:

"*Dediğim gibi benim hani Kur 'an 'ı çok iyi biliyorum diyemem. Ya da böyle hani Sünnette çok hakimim diyemem. Yani o yüzden de böyle bir bu konuda böyle çok keskin bir yorum yapmak bana çok doğru gelmiyor. Ama benim çok basit bir çıkarımım var. Yani biz Kabe'de tavafta kadınla erkek birlikte yapılıyorsak bu ibadeti benim için konu kapanıyor. Yani hani kadınla erkek insan olarak eşit olduğuna dair çok önemli bir şey bu benim için. Yani orada birlikte tavaf yapıyoruz. Çünkü hepimiz insanız. Yani kadın, erkek olmaktan ayrı bir şey bu. O yüzden de ben buna alan açan bir dinin, kadını erkeğin karşısında daha değersiz, daha ikincil*

*bir plana atmayacağına inanıyorum. Yani bence böyle bir söyleme olsa dediğim gibi tavafta daha haremlik selamlık olur. Ya da işte ayrı yerlerde yapılır bu ibadet gibi. Çok basit bir şey benim için."**(Işık Hanım)***

Işık Hanım, Kur'an ve Sünnet hakkında derin bir bilgiye sahip olmadığını kabul etmekle birlikte, İslam'ın toplumsal cinsiyet anlayışına dair çıkarımlarını tavaf pratiği üzerinden yapmaktadır. Metne yahut teoriye dayanan bir referans yerine, dinin pratik boyutuna dayanarak kadın-erkek eşitliğini savunmakta ve Hac ibadetinde kadın ve erkeğin birlikte tavaf etmesini, İslam'ın kadınları ikinci plana atmadığının bir göstergesi olarak yorumlamaktadır. Talal Asad'ın dinin inşasına dair görüşleri çerçevesinde ele alındığında, dini anlama biçimlerinin yalnızca fıkıh kuralları veya tefsirî yorumlarla değil, aynı zamanda dinin toplumsal pratikleriyle de şekillendiği hatıra gelmektedir. (Asad 1986: 120-126). Bu noktada, katılımcının tavaf ibadetini esas alarak geliştirdiği yorum, bireylerin dini nasıl anlamlandırdığı ve ibadet pratiğinin nasıl bir argüman haline gelebileceğini gösteren önemli bir örnektir. Nitekim Işık Hanım'ın kadın ve erkeğin değer odaklı eşitliğini temel alan İslamî anlayışı, geleneksel dini otoritelerin söylemleri veya fıkıh kurallarına değil, bireysel dini deneyimlerine, ibadet pratiklerine ve toplumsal gözlemlerine dayanmaktadır.

3.2. Ayrımcılığı Gidermede Eşitlik ve Adalet Söylemlerinin Fonksiyonu: Kadın ve Erkeğin Arasını Bulmak

Katılımcılar arasında adalet söyleminin inşasını takip etmek üzere sorulan sorular ve görüşmeler neticesinde katılımcıların bizzat kendisinin de doğruladığı biçimde adalet söylemi toplumda halihazırda var olan sorunlara pratik çözümler üretmeyi hedefleyen bir söylem olarak değerini oluşturmaktadır. Müslüman geleneği ekseninde şekillenmiş bir toplumun modernleşme süreciyle gündemine yeni dahil olmuş meselelere geçmişin bagajlarından sıyrılarak veya farklı toplumların geçmiş bagajlarını sırtlanarak çözüm bulmanın işleri daha karmaşık bir hale soktuğu görüşmelerde ortaklaşan hususlar arasındadır. Adalet söylemi üzerine katılımcılardan birisi şu cümleleri sarf etmiştir:

"...toplumsal cinsiyet adaleti kavramsallaştırması hem de genel itibariyle adalet meselesi en mümkün en reel en gerçekçi çözüm bence bana öyle geliyor. şimdi bilmiyorum başka zamanda başka çözümler bulabilir miyiz ama her insanın farklılığını bir kere var kabul eden ve o farklılığa özgü bir toplumsal zemini mümkün görebilen bir şey vaaz ediyor adalet sen farklısın ben farklıyım benim ihtiyaçlarım farklı senin ihtiyaçların farklı evet birbirimizin özgürlük alanına sorumluluk alanına hak alanına tecavüz etmeden yaşamalıyız ama bir şekilde

o özgünlüklerin de yaşatılabilmesini mümkün kılmalıyız dolayısıyla burada bir denge gerekiyor bu adalet kavramı bunları çağrıştırıyor bana en başta kişinin özgünlüğünü baştan beri söylediğimiz insan olarak görme ama onun için de birtakım farklılıkları da kabul etme meselesinde kadına bakarken adalet bakışıyla çok dengeleniyor gibi toplumsal zeminde toplumsal cinsiyet adaleti dediğimizde en gerçekci çözüm olarak görünüyor bana çünkü anca bununla bu şekilde yaklaşarak farklı rolleri farklı sorumlulukları farklı hakları bir arada yaşayabilir oluyoruz. ***(Gül Hanım)***

Gül hanım adaleti toplumsal pratik çözümler zaviyesinden açıklamaya devam ederek şunları eklemiştir:

*"Yani bununla kimseye bir şekilde dayatmalar getirme hakkını kendimizde bulamıyoruz bu sadece kadın için mükemmel bir çözüm değil kadın varlığı için modern zamanlarda yaşarken bir baba figürü kendini işte şu kadar para getiremedi diye eksik hissetmesinin de önüne geçiyor benim baktığım noktadan toplumsal cinsiyet adaleti dediğimizde çünkü onun kendi içindeki ailesi kendi kurduğu ilişkiler ağı kendini tanımlamasıyla ilgili değerli olmasını önemsiyor adalet ve orayı yeterli görüyor kendi içinde … olabilmiş etrafıyla dengeli bir sistem kurabilmiş insanlar oluşmasını en azından teoride mümkün görüyor bunun için çok çalışmak lazım ne kadar mükemmel bir şekilde realize toplumda onu bilemiyorum tabi ama en azından teoride böyle bir şeyi var yani potansiyeli var kavramın o anlamda çok gerçekçi buluyorum yoksa hani olabildiğini henüz bunun gerçekleşebildiğini söylemek mümkün değil maalesef böyle bir mümkün en gerçekci çözüm olarak toplumsal cinsiyet adaleti kavramını merkezde görüyorum açıkçası…".***(Gül Hanım)**

Gül Hanım'ın anlatısı, toplumsal cinsiyet adaletini yalnızca kadınların değil, tüm toplumun ortak meselesi olarak ele alan kapsayıcı bir duruşu yansıtmaktadır. Toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden inşasında, yalnızca kadınların değil, erkeklerin de maruz kaldığı baskıların kaldırılması gerektiğini vurgulayan bu yaklaşım, feminist teoriler içinde giderek daha fazla önem kazanan "katılımcı ve kapsayıcı eşitlik" söylemi ile örtüşmektedir. Ancak, toplumsal cinsiyet adaletinin tam anlamıyla uygulanabilmesi, kültürel, ekonomik ve politik yapıların halen geleneksel cinsiyet rollerini yeniden üretmesi nedeniyle çeşitli zorluklar barındırmaktadır. Buna rağmen, Gül Hanım'ın yaklaşımı, bireylerin farklı ihtiyaçlarını ve yaşam koşullarını dikkate alan, eşitlikten öte adaleti merkeze koyan bir dönüşüm modeline işaret etmektedir. Aynı zamanda toplumsal cinsiyet eşitliğini makul ve sürdürülebilir kılmak için adalet odaklı yapısal değişimlerin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Eşitliğin mutlak adaleti sağlayamayacağı bilakis başkaca hak kayıpları veya fazladan sorumluluk doğuracağı yönündeki inanç, katılımcıların yoğun biçimde ortaklaştıkları alanlardan biri olmuştur. Konuya dair bir katılımcı şunları dile getirmiştir:

"Aslında o cinsiyetle kazandıkları farklılıkları ve özgünlükleri yok sayarak ortak bir zeminde yok sayarak ama tabiki aslında iki eşit insan olarak yaratılmış iki varlık olmalarını adalet kavramı da yok saymıyor tam tersine onu da içselleyen bir yaklaşımı var ama bir yandan da o özgünlükleri de varsayıp böyle bir sistem kurgulanması gerektiği yaklaşımını bana çağrıştırıyor" **(Gül Hanım)**

Başka bir katılımcı ise fiziksel farklılıklara ve sosyal şartlara vurgu yaparak mutlak eşitliğin söz konusu olamayacağını, bunu sağlamaya çalışırken bilakis daha büyük kayıplara ve zorlamalara meydan verileceğini hatırlatmıştır:

"…iki aynı cins insan arasında bile eşitlikten söz edemeyiz. Fırsat, değer ve haklar anlamında eşitlikten söz edebilirsiniz. Ama kilo farklılığı bile eşitsizlik doğurur. Onun dengelenmesi mutlaka adaletle olacaktır. Adalet kadın ve erkek arasında da sağlanmalı. Profesyonel gazetecilik hayatımda günde 17 saat çalıştığım oluyordu. Eşim 8 saat. O evde benim yemeği yapmam adil midir? Değildir. Orada da eşitlik değil adalet olmalı. Eve 5'te geliyorsa yemeği yapan o olmalı. Ya da çocuğun var 10 kere ben uyanıyorsam ama yarın ertesi gün işe gitmeyeceksem eşim 2 kere uyanır. Yani adil olan olmalı…" **(Asuman Hanım)**

Katılımcılardan Hansa Hanım ise adaletin bir nevi şemsiye kavram olduğunu eşitliğin yanında diğer başka ahlâki ilkeleri de bünyesinde barındırdığını vurgulamıştır:

"Yani adalet üst çatı bir kavram. Hepsinin üstünde büyük bir kavram. Onun altında eşitlik var. Onun altında işte ayrımcılık gözetmemek, zulmetmemek, hak yememek gibi bir sürü şey sıralayabilirsiniz. Ama hepsi adalete çıkıyor. Eşitlik onlardan biri." **(Hansa Hanım)**

Hansa Hanım'ın ifadeleri, toplumsal cinsiyet adaletinin yalnızca eşitlik ilkesiyle sınırlı kalmayan, daha kapsamlı ve yapısal bir dönüşümü gerektiren bir çerçeve sunduğunu ortaya koymaktadır. Toplumsal cinsiyet eşitsizliği, yalnızca hukuki haklar düzeyinde değil, pratikte bireylerin toplumsal yaşamda karşılaştıkları fırsatlar ve engeller bağlamında da ele alınmalıdır. Adalet, her bireyin içinde bulunduğu toplumsal ve ekonomik koşulları dikkate alarak fırsat eşitliği yaratmayı gerektirir; ancak bu fırsatların sunulması tek başına yeterli değildir, kadınların iş hayatı, siyaset, aile rolleri ve sosyal statü gibi alanlardaki dezavantajlarının giderilmesi için, bu fırsatlara erişimin de sağlanması gerekmektedir.

Toplumsal cinsiyet adaleti, yalnızca kadınları değil, toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden inşa edilmesi yoluyla erkekleri de içeren daha kapsayıcı ve sürdürülebilir bir sistem oluşturmayı hedeflemektedir. Hansa Hanım'ın vurguladığı gibi, adalet kavramı, eşitliği içeren ancak onu aşan, bireylerin farklı toplumsal koşullarını gözeten daha geniş bir çerçeve içinde değerlendirilmelidir. Katılımcılar eşitliğin ihtiyaçları ve maruz kalınan özgün kısıtları görmezden gelebileceği tehlikesine sık sık atıf yapmışlardır. Bu yönüyle kesişimsellikte farklı mağduriyet ve mahrumiyetlerin kadınların karşılaştığı zorlukları derecelendirdiği anlayışına paralel bir hassasiyetin adalet söylemini benimseyen dindar kadınlarda karşılık bulduğu söylenebilir.

"Eşitlik her zaman adaleti sağlamıyor hani. Ona da çok inananlardan biriyim ben. Her şey eşit olduğu zaman adalet olmuş olmuyor kesinlikle. O yüzden kimin neye ihtiyacı varsa ona o kadarını vermek belki adalet. Bu çok güzel özetliyor bence. Yani kişiye ihtiyacı kadarını vermektir adalet. Şimdi ihtiyacını teslim etmektir. Mesela adalet ben bunu hatta çok dillendiririm kurumda. En çok söyleyenlerden biri benim belki burada. Mesela burada şu an yakın çalışma arkadaşımın 9 aylık bir bebeği var. Ama diğer tarafta bir arkadaşımız bekar. Şimdi bekar arkadaşımıza da 5 gün dokuz-altı çalış diyorsun ve 9 aylık çocuğu olan bir kişiye de dokuz- altı çalış diyorsun. Burada eşitliği sağlıyor muyuz? Evet. Ama burada adalet sağlanmıyor işte. Çünkü o kadının ona muhtaç bir çocuğu var 9 aylık. Ve o kadar uzun süre ayrı kalması uygun değil…" **(Hansa Hanım)**

Katılımcılardan birinin toplumsal cinsiyet adaleti söylemini "biz" ve "bizim" sıfatları üzerinden tarif etmesi dindar kadınların bu söylemin inşasına aidiyet duygusuyla da katıldıklarını gözler önüne sermektedir.

"…biz alternatif bir müfredat oluşturduğumuz için orada ben o müfredata mümkün olduğunca daha toplumsal cinsiyet eşitliği demeyeyim Adaleti diyeyim hani bizim söylemimiz olsun. Ona dikkat ederek yazmaya çalıştım. Işte güçlü kadınları ön plana çıkarmaya çalıştım. Hani kızlara örnek olacak, bizim tarihimizden bizim kültürümüzden, işte Müslüman kadınları biraz daha örnek olabilecek isimler üzerinde yoğun olarak göstermeye çalıştım. Bunu da çok faydalı olduğunu düşünüyorum özellikle kız çocuklarının zihninde muhafazakâr ailelerin çocukların zihninde önemli bir rol model olabileceklerini düşündüğüm, içerikler oluşturdum mesela, böyle bir faydası oldu diyebilirim." **(Kayra Hanım)**

Dindar kadınların toplumsal cinsiyet adaleti söylemiyle kurdukları ilişki, yalnızca bu söylemi benimsemekle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda onu kendi değerleri ve referans

sistemleri doğrultusunda yeniden inşa etme çabasıyla şekillenmektedir. Kayra Hanım'ın ifadeleri, bu sürecin aidiyet duygusu ve aktif bir özne olma temelinde ilerlediğini göstermektedir. "Biz" ve "bizim" gibi kolektif zamirlerin kullanımı, dindar kadınların kendilerini bu söylemin pasif muhatapları olarak değil, dönüştürücü ve üretici aktörleri olarak konumlandırdıklarına işaret etmektedir. Bu çerçevede toplumsal cinsiyet eşitliği yerine adalet kavramının tercih edilmesi, dindar kadınlar için seküler feminist anlatılardan farklı bir kavramsal çerçeve oluşturma amacını yansıtmaktadır. Adalet söylemi böylelikle kadın ve erkek arasındaki farklılıkları göz ardı etmek yerine, bu farklılıkları dikkate alarak herkesin toplumsal hayata adil biçimde katılımını sağlamayı amaçlamaktadır. Bu durum, dindar kadınların toplumsal cinsiyet tartışmalarına 'dışarı'dan değil, kendi kültürel değerleri ve inanç sistemleri çerçevesinde şekillenen 'içeri'den bir bakış açısıyla yaklaştıklarını ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda, dindar kadınların feminist söyleme eklemlenme biçimlerinden biri de eğitim ve tarih anlatısı üzerinden alternatif müfredatlar oluşturma çabasıdır. Kayra Hanım'ın tarih, kültür ve Müslüman kadın figürleri üzerine yaptığı vurgu, dindar kadınların yalnızca Batı merkezli feminist rol modellerle değil, kendi tarihsel ve kültürel referansları üzerinden de kadının güçlenmesini ele aldığını göstermektedir. Feminist hareketler içinde dindar kadınların kendilerini konumlandırma biçimi, ne tamamen seküler feminist hareketlerle örtüşmekte ne de geleneksel muhafazakâr söylemlerle sınırlı kalmaktadır. Bu kadınlar, hem seküler feminist hareketlerin hegemonik tasarruflarından hem de erkek egemen muhafazakâr yapıların sınırlamalarından ayrışarak, kadın haklarını savunan fakat kendi kimlik ve tarihsel anlatıları üzerinden şekillenen bir toplumsal cinsiyet söylemi üretmektedirler. Bu durum, adalet söylemini sahiplenen dindar kadınların yalnızca haklarını savunan bir grup olarak değil, aynı zamanda kendi alternatif söylemlerini inşa etme gayretine girişen ve toplumsal cinsiyet tartışmalarını dönüştüren birer aktör olarak ele alınması gerektiğini göstermektedir.

Kayra Hanım toplumsal cinsiyet adaletini toplumun kabullerine ve bireysel farklılıklara göre daha işlevsel ve çözüm odaklı bulduğunu ekleyerek şu sözlerle devam etmiştir:

"... Şimdi adalet mi eşitlik mi? ve hani bu çok da tartışılıyor. Ya kadın erkek eşit olabilir mi olamazsın? Hangi alanlarda olabilir? Hangi alanlarda olamaz? Dolayısıyla eşit olup olmayacağını tartışmak yerine adaletli olmak çünkü bir yaratılış itibari ile farklıyız erkeklerden ve toplumdaki rol ve sorumluluk itibariyle de farklıyız. Hani sadece Ya biz her ne kadar desek de artık kadın erkek işte eşit yaşamında eşit bilmem evde eşit. O öyle olmuyor. Yani bir de toplumsal kabuller normlar var. Bunlar çok hızlı bir şekilde gelişen değişen şeyler değil.

Dolayısıyla eşitlik söylemi yerine adalet söylemini çok daha kıymetli buluyorum... Kişisel şartlar göz önüne alınarak kişiye uygun çözümler bağlamında toplumsal adaleti çok kıymetli buluyorum. Öyle olması gerekir. Yani bütün yumurtaları işte birbirinden farklı yumurtalar var ama siz hepsini aynı sepete sıkıştırmaya sığdırmaya çalışıyorsunuz. Boyutları farklı olabilir. İşte belki renkleri farklı birbirinden vesaire hani insan gerçeği var ortalama şartları birbirinden farklı bir sürü insan var. Dolayısıyla öyle olmak yerine kişisel kişiye özgü, çözümler üretmek burada da adaleti gözetmek, bence kıymetli. Her yerde her bakımda diyebilirim."(**Kayra Hanım)**

Katılımcılar arasında eşitliğin dünyanın ve toplumun düzenini sağlıklı bir şekilde sağlayabileceğini konusunda çekinceleri ve tereddütleri olduğu görülmektedir. Eşitliğin insanların ve özelde kadın-erkeğin sahip olduğu özel şartları okumada ve buna uygun bir hak dağılımı yapabilmek konusunda zayıf kalacağını olan kabule birçok katılımcının sözlerinde rastlamak mümkündür.

"Yani eşitlikten daha fazla bir kavramdır, adalet. Şimdi herkese eşit hak tanımanız, adaleti sağlıyor olduğunuz anlamına gelmez. Çünkü herkesin ihtiyacı olan hak kavramı çok daha farklı şeyleri de gerekli kılabilir. Düşünsenize hani ne diyelim farklı boylarda hani örnek verilir ya insanlara aynı şeyi verdiğiniz zaman o adaleti sağlayamayabilirsiniz ama ihtiyacı olana ihtiyacı kadar şeyi dağıttığınız noktada eşitliğin bir adım ötesine geçerek artık adil olmuş olursunuz. O anlamda da adalet hakkı olana hakkının teslimi eşitlikten çok çok daha fazla bir anlam içeriyor diye düşünüyorum ben." **(Melek Hanım)**

"Yani şimdi bizim kadınların mesela doğasında bir duygusallık vardır. Olaylara bakış açısıyla erkeğin bakış açısı bir değildir. Kadınlar detaycıdır. Erkekler yüzeysel bakar. Onun için kadınların bir kere insan gücü olarak ve fiziksel güç olarak kadınlarla erkek erkeği bir tutamayız, ondan sonra onları da sorumluları ve eşitlik konusunda. Şimdi aynı işi yapacağız. Mesela diyorlar ki erkek bu işte çalışıyorsa kadın neden çalışmasın? Olur mu? Senin bir kere yaratılış olarak, güç olarak eşit değilsiniz." **(Müzeyyen Hanım)**

Adil olmak, adaleti ölçü belirlemek gibi sağduyu eksenli görünen bu tariflerde katılımcıların sık sık dinî epistemolojiyi referans aldığı görülmektedir. Allah'ın adaletinden Hz. Peygamber'in ahlâkına ve adil tutumuna, İslam düşüncesi, ahlâkı ve fıkhî usulünde adaletin başat rol oynadığına dair alıntı ve referanslar görüşmeler sırasında sıkça karşımıza çıkmıştır. Katılımcıların büyük oranda kendilerini dindar olarak nitelemeleri ve dünya görüşlerini şekillendiren başat bir etken olarak dini epistemolojinin öne çıkması bu noktada anlamlıdır. Öte

yandan ilerleyen bölümlerde yeri gelecek olan feminist ideolojiyle katılımcı kadınlar arasında hissedilir mesafenin de feminizm içerisinde dinin bir baskı aracı olarak negatif yönlü algılanmasına matuf bazı görüşlerin varlığıyla irtibatlı olduğu düşünülebilir.

"…Aslında adil bir Rabbimiz var. Adil Allah'ımızla, o da hani aslında bir öğüt veriyor. Birincisi bu toplumsal sistem adaleti meselesi. Yani toplumdaki kadın ve erkeği eşit varlık gibi değil. Çünkü eşit olmadı kadına da zulümdür bu noktada. Yani aslında toplumsal rol bir sorumluluktur, önemlidir. Kadının da aldığı toplumsal rol ve sorumluluklar vardır. Erkeğin de vardır. Kadın aldığı sorumlulukları yaptığında, erkek kendi sorumluluklarını yaptığında eşler zaten birbirlerinin tamamlayıcısı oluyorlar. Ya da toplumda birbirlerini tamamlayıcısı oluyor anne ile baba. Ağabey kardeş, hepsinde de bir şey oluyor yani hani, böyle bir durum var. Bunu toplumsal cinsiyet adaleti dediğinizde de şöyle kullanıyoruz bunu. Tamamen eşit varlık değiliz. Aynı şekilde erkeğin çalışma saatleri ile kadının çalışma saatleri, erkeğin bir iş yaparken yorulma hızıyla kadının yorulma hızı..." **(Yıldız Hanım)**

Adalet kavramının dünyadaki yaşam döngüsü ve insanların tamamı için bir kurtarıcı olması da yine temelde dinî değerlerle şekillenmiş; hayata bakış açısıyla ilgilidir. Nitekim bazı katılımcılar adalet üzere talep edilen çözümlerin yalnızca kadınları değil tüm insanları ilgilendirdiğini vurgulamışlardır.

"*... benim için insandan bahsederken çok böyle çekirdek bir yerde adalet. Çünkü her insan birbirinden farklı yani cinsiyetler arası farklı olduğu gibi insanlar arasında da farklılıklar var. Dolayısıyla adaletli olmak, insan olmayı gözetmekle de yani bunu korumakla da buna saygı duymakla da ilgili bir şey."* **(Işık Hanım)**

Eşitlik ve adaleti kapsayıcı ve birbirine eşlikçi kabul eden katılımcıların yanı sıra eşitlik yerine adaletin kullanılması konusunda zihni tamamen net bir katılımcı olarak Yıldız Hanım'ın söylediklerine kulak vermek gerekir. Bu noktada eşitliğin karşısında da değil onun yerine gelen bir adalet söyleminden bahsetmek mümkündür.

"…Eşitlik yerine kullanılmaması gerektiğini düşünüyorum. Yani zaten mevcutta olması gerekenin ben adalet olması gerektiğini düşünüyorum. Yani eşitlik söylemi farklı bir şey, adalet söylemi farklı bir şeydir. Ve toplumsal cinsiyet adaleti demek, rollerde siz bir kadına kadın olarak bir muamele erkeğe erkek olarak bu muameleyi kabul edersiniz. Eğer toplumsal cinsiyet eşitliği derseniz de cinsiyeti kadın veya erkek herkese aynı muameleyi kabul etmiş olursunuz. İkisinin arasında yaklaşım olarak net bir farklılık vardır. Ben eşitliğin değil doğrudan adaletin test edilmesinin daha uygun olduğunu düşünenlerdenim…" **(Yıldız Hanım)**

Adalet söylemiyle özellikle kadın ve erkeğin modern toplum içinde gelişen yeni rol ve sorumluluklarının dengesini tutturmaya gayret eden katılımcılar, kadınların geleneksel rollerinden ayrışmasını istememekle birlikte; günlük hane içi emeğin bölüşülmesini bunun bir statü meselesi olmaktan çıktığını ifade etmektedirler. Yıldız Hanım'ın adaleti eşitliğin önüne koyan formülasyonu sonrasında evi için emeğin bölüşülmesine dair eşiyle dönemsel ve şartlara göre değişen formdaki iş bölümünü paylaşması dikkat çekicidir. Geleneksel erkek rollerinin dönüşümüne işaret eden bu aktarımda; evden çalışma yahut kadın ve erkeğin mesai yoğunluğunun değişimi gibi durumlarda ev işleri, yemek ve temizlik gibi görevlerin el değiştirdiği görülmektedir. Yıldız Hanım'ın görüşme içerisinde buna modern bir toplumsal cinsiyet rolü dönüşümünden ziyade peygamberi bir tavır ve adilâne bir paylaşım şeklinde değerlendirmesi ise bilhassa önemlidir.

"...Ev içi rollerde de karı koca arasındaki denge de de aynen dediğim gibi yani ikisi de çalışıyorsa ikisi aynı saate geliyorsan o zaman o sorumlulukların paylaşılmasının adil olacağını düşünüyorum. Yani bütün yükünün kadına kalması kesinlikle adaletsizlik ve bu zulüm oluyor aynı zamanda zaten. Ve İslam da zulüm haram biliyorsunuz. Mesela ben kendim şu an iş yerinde çalışıyorum ve benim eşim bu yıl hep uzaktan evden çalışıyor. O konuda benim eşim çok güzel bir örnekle teşkil etti. Allah razı olsun. Evde olduğu zamanlar yemek yapmayı da sevdiği için yemek yapma sorumluluğunu hep o üstlendi. Hatta temizlik bile yaptı. Adalet böyle bir şey. Çünkü ben yokum, belli bir saatte gidiyorum. Işte kadının işi olsun, temizlik de onun işi, yemek de onun işi derseniz zaten geç kalıyoruz, çoluk çocuk geliyor, yemek yetişmiyor ama o yemeği yaptığı zaman çok rahat ediyorum. Ben hem ona minnet duyuyorum hem saygım artıyor hem de sevgim artıyor. Bu, ilişkilerin de güzelleşmesini sağlıyor esasına baktığımız zaman." **(Hansa Hanım)**

Öte yandan adaletli olması beklenenin her şart ve koşulda erkek olmadığı kadının kendisine düşen pay itibariyle ikili ilişkinin dengesinde adilâne olmayı bir düstur haline getirmesi zorunluluğu bir katılımcı tarafından şöyle dile getirilmiştir:

"Psikolojik şiddeti bu sefer kadın uyguluyor ona yani baktığın zaman. Bu da adil değil. Yani zulmü yapan bu sefer kadın da olabiliyor bazen. Yani her zaman erkekleri kodlanıyor bir de erkekler çok şeyden şikâyet ediyorlardı. Boşandıktan sonra devletin hep kadını korumasının da bunlara zulüm olduğunu yani hep pozitif ayrımcılığı kadını yapıyor ama bu sefer bizi harcıyorlar diye bir eleştiri gelmişti mesela. Hani erkekler tarafından ve onların da önlenmesi gerekiyor bence." **(Hansa Hanım)**

Adalet ile eşitlik dengesini KADEM'in kadın hakları bildirgesi içerikli manifesto metninde formüle ettiği "Varoluşta Eşitlik Sorumlulukta Adalet" ifadesiyle bağdaştıran katılımcıların bir kısmı; söylemin temeline belki de bu formülü koymaktadır:

"Yaratılışta eşitlik, sorumlulukta adalet KADEM'in serüvenini de anlatıyor bence. Yani eşitlik kelimesini içeride tutan bir adaletten bahsetme zorunluluğu ister istemez bu kurumun da üzerinde bir sorumluluk olarak yüklenmiş oldu." **(Zümra Hanım)**

KADEM'in "Varoluşta Eşitlik, Sorumlulukta Adalet" formülüyle ifade edilen söylemi, toplumsal cinsiyet adaleti kavramını merkeze alarak, kadın ve erkek rollerini bireysel haklar temelinde değil, toplumsal sorumluluklar çerçevesinde ele alan bir perspektif sunmaktadır. Zümra Hanım'ın ifadeleri, KADEM'in bu söylemi inşa ederken, hem muhafazakâr değerlere bağlı kalarak kadın haklarını savunma hem de seküler feminist hareketlerden ayrışan bir pozisyon geliştirme çabasında olduğunu göstermektedir. Eşitlik kavramı tamamen reddedilmeyip "varoluş" bağlamında ele alınırken, adalet kavramı toplumsal rollerin düzenlenmesi açısından belirleyici bir ilke olarak öne çıkmaktadır. Bu, kadın ve erkek arasındaki biyolojik ve sosyal farklılıkları kabul eden, ancak bu farklılıkların bireyler üzerindeki etkilerini adil bir şekilde düzenlemeyi amaçlayan bir yaklaşımın ifadesidir. KADEM'in bu söylemi, kadın haklarını bireysel özgürlük temelinde değil, toplumsal bütünlük içinde ele alan bir model önererek, muhafazakâr çevreler için daha kabul edilebilir bir çerçeve sunmaktadır.

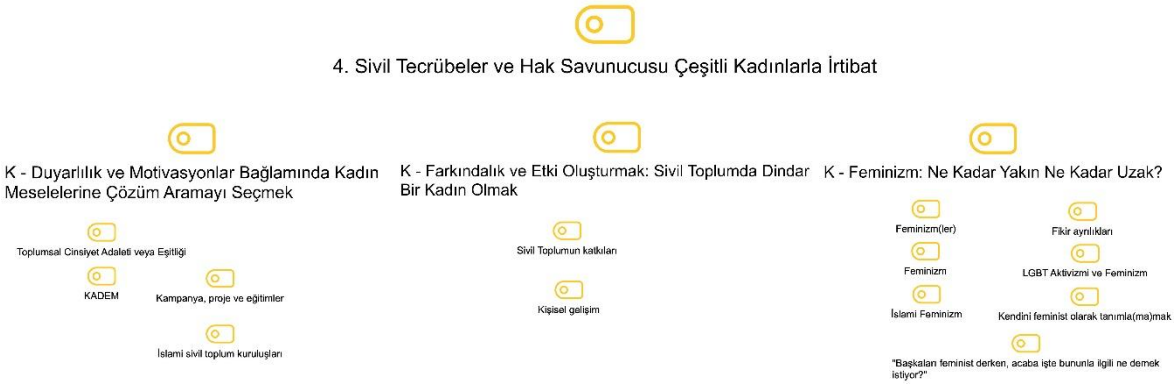
Ancak, bu yaklaşım, feminist hareketler içinde kadın haklarının ne şekilde tanımlanması gerektiğine dair süregelen tartışmaların bir parçası olarak ele alınmaktadır. Seküler feminist hareketler, toplumsal cinsiyet eşitliğini temel alırken, KADEM'in söylemi eşitliği bir ön koşul olarak değil, adalet ilkesiyle ortak bir kavram olarak değerlendirmektedir. Zümra Hanım'ın vurguladığı gibi, KADEM'in bu söylemi geliştirmesi, bir zorunluluktan doğmuş ve kurumun muhafazakâr kimliği ile kadın hakları savunusu arasındaki dengeyi koruma çabasıyla şekillenmiştir. Bu çerçevede, KADEM'in konumu hem muhafazakâr çevreler hem de feminist hareketler tarafından eleştirilen aracı bir söylem inşası olarak değerlendirilebilir. Toplumsal cinsiyet adaletini merkeze alan bu model, kadın hakları mücadelesine farklı bir perspektif sunarken, KADEM'in feminist söylemler içindeki konumunu da tartışmalı hale getirmektedir. Bu kırılma en çok 2019 yılındaki İstanbul Sözleşmesi üzerinde yaşanan kamuoyu tartışmasında kendini göstermiştir. Süreçle ilgili tutumlarını bir canlı yayında açıklarken KADEM Yönetim

Kurulu Başkanı Saliha Okur Gümrükçüoğlu kadın hakları savunusu yapan bir kurum olduklarını defaatle belirtmiş ancak bu hususstaki kırmızı çizgilerini de şöyle aktarmıştır:

"…elbette biz LGBT lobisine ve bunun dayatmasına cinsiyetsiz bir toplum oluşturma gayretine karşıyız…Cinsiyet kadın ve erkekten ibarettir; aile bu ikisinin bir araya geldiği ve örfünü geleneklerini kendinden sonra gelen nesle aktardığı bir yapıdır. Bu oluşumların; küresel sermayeyle de desteklenen bu lobinin hem aileye hem neslin devamına bir tehdit olduğunu söyledik, söylüyoruz; bu konudaki fikrimiz değişmedi. Ama İstanbul sözleşmesi konusu tartışılırken buradaki cinsel yönelim ifadesi LGBT savunuculuğuna bağlandı… Sözleşmede tartışılan şey; devlet şiddete uğrayan herkesi cinsiyetine, cinsel yönelimine vb. bakılmadan korumak zorundadır ibaresi. Buradaki cinsel yönelim ifadesi sebebiyle birlikte bunları meşruşlaştırmak tehlikesi belki…;diyor ki sözleşme; sizin geleneğiniz şiddeti görmezden geliyorsa bununla mücadele edin, bu bütün geleneği yok saymak demek değil; geleneğin şiddeti besleyen yönünü dönüştürmek…" (Okur Gümrükçüoğlu, 2020, 10 Ağustos). Gümrükçüoğlu'nun bu ifadelerinde KADEM'in şiddeti önleyici girişimlerde destekçi olduğunu gösterirken; bunu dinî ve geleneksel değerlerin tamamını dışarıda bırakmada özgün bir model olarak ele alma gayreti görülmektedir.

4. Sivil Tecrübeler ve Hak Savunucusu Diğer Kadınlarla İrtibat

Bu bölümde oluşan kategori ve kodlar ise katılımcılara kadın meselelerine dair ilgilerinin nasıl ve ne zaman başladığı; motivasyonlarının nelerden oluştuğu; Feminizm hakkındaki görüşleri ve kendilerini bu konuda nerede ve nasıl konumlandırdıkları; sivil topluma dair tecrübeleri konusundaki sorulara verdikleri cevaplardan yola çıkılarak şekillenmiştir.



Şekil 6: Sivil Tecrübeler ve Hak Savunucusu Çeşitli Kadınlarla İrtibat

4.1. Feminizm: Ne Kadar Yakın Ne Kadar Uzak?

Katılımcıların Feminizmle kurduğu ilişki yine kendi müktesebatlarına bilgi birikimlerine hatta meslek ve sosyal statülerine göre değişkenlik arz etmiştir. Feminizme karşı daha kapsayıcı tutum gösteren katılımcılar olduğu gibi keskin bir sınır çizen ve feminizmi sert biçimde eleştiren katılımcılar da olmuştur.

"...ev içi hane içi emeği çok tartışıyor feminist teori ilk zamanlardan bugüne işte bunun ücretlendirilmesi gerektiği de siz de daha iyi biliyorsunuzdur. bazen eşit paylaşılması yok sayılması hani bir sürü teorisyenlerin farklı şeyleri var ama kadınlar üzerinde bunu epeyce bir haklı olarak yani onların vaktini alan bir mesele olarak çocuk bakımı ev içi işler vs bunları epeyce tartışmışlar ama bu sizin anlattığınız bağlamda ben baktığım zaman şöyle bir şey oluşuyor. tabi bu bir arzu istek yani ne kadar gerçekleşir bilmiyorum bunu ücretlendirmek ya da yüzde yüz eşit pay etmek çok mümkün bir şey değil özellikle de bir bebeği annenin dokuz ay taşıması üzerine emzirmesi büyütmesi annelik sorumluluğunun uzun yıllar devam etmesini düşününce epey imkânsız görünüyor. Adalet söylemi içerisinde de biz buna özel bir şey atfedelim biz bunu eşit olarak paylaştıramıyoruz ama burada da bu öznel değer aslında soyut bir kavramlaştırmaya dayanıyor bu da meşruiyeti daha ziyade dinden alıyor gibi geliyor bana ister istemez bunu ideal olarak ben de bunu oldukça mantıklı buluyorum çünkü bunun parasal karşılığı komik yani nasıl verebilirsin ki veremezsin bunun handikapı da şu bunu biraz kişilerin sağduyusuna bırakmak gerekiyor mecburen bunu maalesef yasa ile kural ile sağlayabilmek çok mümkün değil bu benim gözlemim yoksa şey olarak makul bir yaklaşım olduğunu düşünüyorum öbür türlü neye göre maddi karşılık belirleyeceksin saatlik çocuk bakımı ücreti mi bana çok ütopik geliyor. olabilir ama paranın hem bir yandan çok muteber bir yandan da değersiz bir şey olduğunu manevi anlamda düşündüğünüzde para verdiğiniz zaman değerini de düşürmüş olabilirsiniz oradan da baktığınızda verilmesin demiyorum birtakım haklar sigortalama bu sistem içerisinde olması da gerekebilir yani ama bunlar kısa çözümler sürdürülebilir şeyler değil bu zihniyet dönüşümünü gerçekleştirmediğinizde onu yapan kadın çocuğunu doğuran kadın sanki bunu yapmak zorundaymış gibi kabul ettiğinizde ve öyle davrandığınızda anne her zaman çocuğuyla ilgilendiği halde baba biraz çocukla oynadığında ay ilgili baba dendiğinde o da yapmak zorunda zaten bunu onun da evladı bunu bu kadar normal görmeye başlamıyorsak eğer işte o zihniyet dönüşümü de gerçekleşmiyor dolayısıyla siz trilyonlar verseniz de çok değerli bir şey olmayabilir para çok paradoksal bir şey aslında bir yandan çok muteber onunla çok şey hediye ediyorsunuz güç veriyorsunuz ama bir yandan da öfke doğuran da bir şey yani bağımlılık yaratıyor bir öfke yaratıyor insanlarda erişen için de böyle erişemeyen için de bu

böyle asıl dengeleri bozan bir şey siz bu kadar aslında değerler üstü çok ciddi şekilde yapılan şeylerin değerini ölçmekten aciz kaldığınız değerler bütününü ameller bütününü para ile ölçmeye kalktığınızda onun değerini de düşürmüş olabilirsiniz bu şekilde." ***(Gül Hanım)***

Gül Hanım, feminist teorinin ev içi emeği görünür kılma çabasını haklı bulmakla birlikte, bu emeğin yalnızca parasal karşılık üzerinden değerlendirilmesini yetersiz ve sorunlu görmektedir. Annelik ve ev içi emeğin biyolojik farklılıklar nedeniyle tamamen eşit bir şekilde paylaşılmasının mümkün olmadığını vurgulayarak, toplumsal cinsiyet eşitliği bağlamında adalet kavramına odaklanılması gerektiğini savunmaktadır. Ayrıca, yalnızca hukuki düzenlemelerin yeterli olmadığını, gerçek bir toplumsal dönüşümün ancak zihniyet değişimi ile mümkün olabileceğini ileri sürmektedir. Gül Hanım ev içi emeğin tanınmasını önemli görmekle birlikte, duygusal ve manevi boyutunun ekonomik bir değişim aracına indirgenmesinin sorunlu olabileceğini vurgulamaktadır. Arlie Hochschild'in "duygusal emek" kavramı düşünüldüğünde, bakım emeğinin yalnızca fiziksel bir iş değil, aynı zamanda yoğun duygusal yatırım gerektiren bir süreç olduğu görülmektedir. (Hochschild 1983:30-190) Gül Hanım da ev içi emeğin ücretlendirilmesinin kadınların emeğini görünür kılmak açısından anlamlı olabileceğini kabul ederken, annelik ve bakım emeği gibi içsel motivasyonlarla yapılan işlerin parasal bir değerle ölçülmesinin, bu emeğin özünü değiştirebileceğini düşünmektedir. Özellikle annelik gibi doğrudan duygusal bağlar içeren süreçlerin ücretlendirilmesi, emeğin manevi değerini gölgede bırakabilir ve anneliği salt ekonomik bir faaliyet olarak tanımlama riskini taşıyabilir. Bu bağlamda, ev içi emeğin yalnızca maddi olarak karşılanması değil, toplumsal olarak da yeniden değerlendirilmesi gerektiği fikrini öne çıkarmaktadır. Gül Hanım, kadınların ev içi emeğinin geleneksel olarak doğal bir sorumluluk olarak görülmesiyle, ücretlendirme olsa dahi, üzerlerindeki yükün hafiflemeyeceğini savunmaktadır. Bu noktada, kadınların ev içi emeğe bağımlı kılınmadan güçlendirilmesi gerektiğini vurgulamakta ve çözümün yalnızca ekonomik destek mekanizmalarıyla sınırlı kalmaması, toplumsal zihniyetin dönüşümünü de içermesi gerektiğini dile getirmektedir. Hochschild'in kapitalist sistemde duygusal emeğin nasıl metalaştırıldığına dair eleştirileriyle paralel olarak, Gül Hanım da ev içi emeğin salt maddi karşılıklarla değerlendirilemeyecek kadar önemli ve kompleks bir toplumsal süreç olduğunu ortaya koymaktadır.

Öte yandan KADEM sivil ve sosyal sorumluluk projeleri kapsamında Kadın Kooperatifleri projesini hayata geçirerek ev içi emeklerin topluma kazandırılması ve kadınların çeşitlenen istihdam ortamları kazanmasına yönelik çalışmalar yapmaktadır. Kadın emeğini metalaşmanın önüne geçerek değer sahibi kılmak üzerine KADEM Yönetim Kurulu Başkan

Yardımcısı Av. Canan Sarı şunları söylemiştir: "*Kadınların emeğini ve dayanışmasını güçlendirecek bu yolculuğun, hepimiz için hayırlı sonuçlar getirmesini temenni ediyorum. Projemiz kooperatifçilik faaliyetinde bulunan kadınların ürün üretme, kalite kontrol süreçleri, pazara erişim, dijitalleşme, akreditasyon, sertifikalandırma, satış ve pazarlama, pazarda tutunma, sürdürülebilirlik, kurumsallaşma gibi alanlarda desteklenmesi ve kadın kooperatiflerinin çatı bir organizasyon yapısı içinde etkin şekilde faaliyet gösterebilmesi üzerine kurgulandı. Eğitim Kampı'nda gördüğümüz ilgi ve yüksek motivasyon, kadınların potansiyellerine olan inancımızı bir kez daha pekiştirdi. Bu kampın çıktılarının, kadın kooperatiflerinin daha güçlü bir geleceğe adım atmalarını sağlayacağına inanıyoruz."*[32]

Feminist olmanın Müslüman olmaya veya dindar duruşa halel getireceğini içselleştirmiş katılımcıların şahitliğini hatırda tutmak gerekir. Bu yönüyle feminist olarak nitelendirilmiş olmayı da muhatabını rahatsız edecek ifadeler kullanmış olmasının da bir sonucu üzerinden izah eden Yıldız Hanım'ın sözleri dikkate değerdir:

"...Ben öyle tanımlamıyorum. Başkalarının feminist olarak tanımlamasından da rahatsız oluyorum. Tanımlamalar alıyor muyum, evet alıyorum. Neden? Bazen çok feminist gibi konuşmasını hissediyor mesela. Çünkü bizim az önce bahsettiğimiz toplumsal kalıp yargılardan dolayı- arkadaki toplantıdan dolayı özür dilerim, engelleyebilirim- bizim toplumumuzun kendi kalıp kaygılarını var ama engelleyemediğimiz bir kodu var ya. Aslında kendiniz de ne topluma ya da İslam'a aykırı bir durum söylemediğinizi düşünürken o karşı tarafa ağır geliyor. Farklı geliyor ve sizi oradan da feminist olarak konumlandırıyor." ***(Yıldız Hanım)***

Farklı bir yönüyle feminizme ve kadın haklarının kazanımında oluşturdukları etkiye odaklanarak daha bütüncül bir bakışla duruma yaklaşan katılımcıları da yarı yarıya sayabileceğimiz bir oranda ifade etmek mümkündür:

"Feminizmin çıkışına dair bilgim yok. Ama kavramla sıkıntım yok. Erkek düşmanı olduğunu da düşünmem. Ama öyle nitelenmek istemem. Çünkü toplumdaki algısı çok kötü. Erkeklerden nefret eden veya cinsel tercihleri farklı insanlar feminist olarak algılanıyor. Kendimi de öyle tanımlamıyorum. Erkekte doğabilirdim penisim olacaktı. Esas mağdurun yanında olmak, Adalet duygusu ile hareket etmek önemli. Kadınların daha mağdur olduğunu

[32] Ayrıntılı bilgi için bkz. (KADEM, 2024, 10 Temmuz).

düşünüyorum. O yüzden kendimi feminist olarak nitelemem. Ama yaptığım işlerin karşılığına bakılırsa feministçe." ***(Asuman Hanım)***

Asuman Hanım'ın ifadeleri, feminizmin bireysel kimlik inşası üzerindeki etkilerini ve toplumsal algılarla nasıl şekillendiğini ortaya koymaktadır. Feminizmin toplumda belirli kalıplarla tanımlandığı ve bireylerin bu etiketle (Becker 1963: 100-150) ilişkilendirilmek istemediği görülmektedir. Asuman Hanım, feminist değerlerle bazı noktalarda örtüştüğünü belirtmesine rağmen, feminizmin erkek karşıtlığı veya belirli toplumsal gruplarla özdeşleştirilmesi nedeniyle bu kimliği benimsemekten kaçınmaktadır. Erving Goffman'ın damga/damgalama kavramı doğrultusunda, bazı toplumsal hareketlerin dışlayıcı etiketler taşıyabileceği ve bireylerin bu etiketlerden kaçınmak için alternatif söylemler geliştirebileceği anlaşılmaktadır (Goffman 1986: 35-140). Asuman Hanım'ın feminist pratikleri desteklemesine rağmen kendisini feminist olarak tanımlamaması, feminizmin toplumsal imajının bireysel kimlik tercihlerine etkisini göstermektedir. Sidney Tarrow'un toplumsal hareketler kuramına göre bireylerin bir hareketin temel değerlerini savunabilir, ancak hareketin kimliksel ve politik çerçevesine dahil olmadan da bu söylemi destekleyebilmektedir. Bu bağlamda görüşmelerde gözlemlenen benzer tereddütler, Asuman Hanım'ın gibi katılımcıların feminist hareketin sosyal anlamda yarattığı etiketlerden kaçınabileceğini göstermektedir.

Öte yandan, Asuman Hanım'ın adalet kavramına yaptığı vurgu, Türkiye'de özellikle KADEM gibi muhafazakâr kadın örgütleri tarafından savunulan "toplumsal cinsiyet adaleti" söylemiyle paralellik göstermektedir. Toplumsal cinsiyet eşitliği söylemi salt bireysel hak ve özgürlükler üzerinden şekillenirken, toplumsal cinsiyet adaleti söylemi farklılıkları göz önünde bulunduran ve karşılıklı sorumlulukları temel alan bir çerçeve sunmaktadır. Feminizmin seküler ve bireyci yönü, bazı muhafazakâr kadınlar için dışlayıcı algılanabilirken, adalet kavramı daha kapsayıcı bir alternatif olarak sunulmaktadır. Postkolonyal feminist düşünce dahilindeki yapı-sökümcü çalışmalar -Kimberlé Crenshaw'un kesişimsellik teorisi vb.-, feminist hareket içinde farklı sosyal grupların farklı deneyimlere sahip olduğunu vurgulayarak, Asuman Hanım gibi bireylerin feminizmi destekleyip bu kimliği benimsememesini açıklamaya yardımcı olmaktadır.

Katılımcıların önemli bir kısmı feminizmin bugünkü kadınları bulunduğu konumlara dair katkılarını hatırlatıp bu konularda müteşekkir olduklarını bildirmekle birlikte kendilerini feminist saymadıklarının da altını çizme gereği hissetmişlerdir. Halbuki feminist olmadığını ısrarla vurgulayan bir kişinin feminizmin kazanımlarından hatta belki varlığından bile hoşnut

olmaması gerekir. Buna mukabil katılımcıların çoğunluğu Kayra Hanım'ın da ifade ettiği gibi feminizmin kazanımlarından bir kısmını içselleştirmiş ve takdir etmektedir. Katılımcıların bu noktada kendilerine niçin feminist demekten çekindiği önemli bir tezat gibi görünse de derinlemesine incelenmesi gereken bir olgudur.

"Feminizmi dediğim gibi çok iyi bilmiyorum ama kıymetli buluyorum çünkü bir kadın hareketi bir sorun vardı ki oradan bir şey çıktı. Gerçekten var mıydı evet ciddi bir ataerkil düzen vardı o yıllarda 1800'lerde yanlış hatırlamıyorsam. Kadınları ikincil insan görüyor hiçbir şekilde oy vermiyor yani herhangi bir hakkı yok. Dolayısıyla feminizm hareketi bu anlamda kıymetli. Git gide her hareketin olabildiği gibi radikalleşti mi evet radikalleşen şeyleri de oldu. Mesela anneliği reddetmek gibi. Annelik çok kutsal ve çok özel. Bunun da alt sebeplerine inmek lazım. Neden anneliği reddediyor feminizm. Demek ki ortada yaşanan yine bir haksızlık var belki orada sahip olmamız gereken pozitif ayrımcılık ihtiyacımız varken bununla karşılaştığımız engeller bize onu reddetmeye kadar götürebiliyor." ***(Kayra Hanım)***

Ayrıca başkalarının ifadesinden rahatsız olmadığı halde kendisini böyle tanımlamadığını belirten katılımcı, feminizmle dindar kadın arasındaki esas mesafenin değer ölçeğinde olduğunu hatırlatmaktadır:

"...Kadın hakları savunucusuyum ama feminist demeli miyim birileri bana feminist diyebilir ama ben kendimi feminist olarak tanımlamıyorum... Radikal feminist değilim ama liberal feminist olabilirim... kadın hakları savunucusu olarak tanınmaktan da gurur duyuyorum." ***(Kayra Hanım)***

Feminizm, sıklıkla seküler ve bireyci bir hareket olarak algılandığından, muhafazakâr çevrelerde dinî ve toplumsal değerlere aykırı bir ideoloji olarak kabul edilmektedir. Feminist kimliğin benimsenmesi, sosyal çevrelerde belirli bir maliyet taşıyabilir; özellikle muhafazakâr toplumlarda, feminizmin aile, din ve gelenek karşıtı bir hareket olarak algılanması, bireylerin kendilerini feminist olarak tanımlamasını zorlaştıran temel faktörlerden biridir. Kimlik teorileri, bireylerin sosyal çevreleri tarafından nasıl algılandıklarının, onların benimsedikleri kimlikleri doğrudan etkilediğini öne sürerken, Mohanty'nin *Feminism Without Borders/Sınır Tanımayan Feminizm* yaklaşımı, bu sorunun yalnızca yerel değil, küresel bir mesele olduğunu vurgular. Mohanty'ye göre, feminizmin Batılı ve seküler bir hareket olarak tanımlanması, farklı kültürel ve dini bağlamlarda yaşayan kadınların bu kimliği sahiplenmesini zorlaştırmaktadır. Bu bağlamda, feminizmin küresel düzeyde daha kapsayıcı ve kültürel farklılıkları gözeten bir söylem geliştirmesi, muhafazakâr topluluklardaki kadınların hak mücadelesine katılımını

artırabilir (Mohanty, 2003: 25-67). Yahut kadın haklarını savunan ancak feminizmle özdeşleşmek istemeyen bireyler, adalet söylemini daha kapsayıcı ve toplumsal kabul gören bir çerçeve olarak tercih edebilirler.

İslami feminizm fikri ise katılımcıların ya Feminizmle birlikte değerlendirdiği ve ilgili okumalar dahilinde bilgi sahibi olduğu veyahut da İslamî sıfatının büründürülmesinden oldukça rahatsız oldukları ve bunu sert bir dille eleştirdiklerini belirtmişlerdir:

İslami Feminizmi o kadar saçma gelen bir kavram ki bana bu alanda özellikle takip etmiyorum. Çünkü İslami açıdan kadını ve kadın haklarını anlatan kişiler bana göre feminist olmadığı için onları İslami feminist olarak da tanımlamıyorum. İslami feminizm diye bir şey olmaz. İslam'ın zaten kadınlara verilen hakları vardır. Feminizm başka bir akımdır. İslami feminizm ona uydurmadır. Yani kılıfına göre şekil aldıran bir şey. Bu nedenle İslami Feminizm diye bir söylemin varlığının doğruluğuna inanmadığım için bunu tercih etmiyorum da. Ama İslami perspektiften kadın haklarını anlatan kişilerin yazılarını okuma oluşturuyoruz. ***(Yıldız Hanım)***

İslami feminizme dair çoğunluğun netleşmiş bir fikri olmadığını gelen genel yorumlardan anlamak mümkündür. Kadem'in islami feminizm yapmakla eşleştirildiği bu ifadeler ise dikkat çekicidir:

"İsim olarak belli bir ismi takip etmiyorum. İslami feminizmi aslında hani en güzel göstermeye çalışan sivil toplum kuruluşu Kadem. Başka bir STK aklıma gelmiyor bu konuyla ilgili. Sadece kadın haklarını savunmak değil. Aynı zamanda muhafazakâr kadın haklarını savunmak İslami feminizmde var.

- Peki siz kendinizi İslami feminist veya Müslüman feminist olarak tanımlar mısınız? Başkalarını sizi bu şekilde tanımlaması halinde ne hissedersiniz?

-Yani hiçbir mahsuru yok. Hatta derim, teşekkür ederim. Böyle gördüğünüz için teşekkür ederim. ***(Şevval Hanım)***

Kadın çalışmaları ve feminist teoride son yıllarda en çok eleştirilen hususlardan biri olan öteki kavramını; kadınların sesini yükselterek aşmak gayretini göstermek gerekmektedir (Yetişkin, 2010). Kadın olmak ve kadın kimliğine dair algıların oluşmasında çevresel faktörler ve bireysel yaşantılar etkili olmaktadır. Dolayısıyla dindar kadınların kendi tecrübelerini ve onların kadın meselelerine dair bilinç düzeylerinin temelini teşkil eden örneklerini dinlemek bu aşamada kıymet arz etmektedir.

"*Hakkını savunuyorsanız buna feminizm demek dünya içerisinde garip değil. Hiç unutmuyorum. Almanya'daki kızlar kendilerine Müslüman feminist dediğinde aman Türkiye'de böyle söylemeyin. Niye ki filan demişler. Halbuki Kadın hakkı demek gibi bir şey oldu. Kadın hakkında ne diyeyim? Çünkü tek bir feminizm olmadığı için öyle dendiğinde kadınların hak mücadelesi içerisinde herhangi bir görüşü benimseyen yani onu da herhangi bir görüş opsiyonu da var. Yani leri söylediğiniz gibileri otomatik içeren bir opsiyon.*". ***(Zümra Hanım)***

"*Ben daha çok kültürel feministim diye bilirim. Ben kadın ve erkeğin biyolojik farklılıklarından dolayı farklı olduklarını ve bu farklılıklarını birlikte huzur içinde yaşayabilmek adına birbirini tamamlayıcı olarak kullanmaları gerektiğini düşünürüm.*". ***(Aliye Hanım)***

Feminizme farklı anlamlar yükleyen katılımcıların aktarımlarının ardından kurumsal bir bakışın varlığı meselesi gündeme gelmektedir. KADEM Yönetim Kurulu Başkanı Saliha Okur Gümrükçüoğlu kurumu ve misyonunu aktardığı birçok konuşmasında yapılan faaliyetler ve hedefler sıralanırken kadın hakları savunusu yapan bir dernek olduklarını açıkça belirtmiştir. Gümrükçüoğlu; neredeyse hiçbir açıklamasında Feminizme olumlu veya olumsuz anlamda açıktan bir gönderme yapmamış yahut referans göstermemiştir. Ancak kadınlara yönelik baskıcı politikalarıyla feminist hegemonya ve LGBT lobileriyle ilgili dayatmaları eleştirmiştir. Kongre, zirve, çalıştay vb. çalışmalarda feminist olduğunu deklare eden isimlere bir kota konmamış; çoğunlukla konuşmacı veya yazarın bu bağlamda söylemleri bir sansüre tâbi tutulmamıştır. Burada reel sosyopolitiğin KADEM ve adalet söylemini teşekkül ettiren kadınlar üzerindeki etkisini de hatırda tutmak gerekir.

KADEM'de kadınların feminizme bakışı homojen bir perspektiften ziyade geniş bir yelpazeye yayılan farklı tutumları içermektedir. Bazı kadınlar, feminizmi kadın hakları mücadelesinin ayrılmaz bir parçası olarak görüp benimserken (Zümra Hanım gibi), bazıları ise toplumsal algılar ve feminizmin erkek karşıtlığı ya da Batı merkezli bir ideoloji olarak görülmesi nedeniyle bu kimliği sahiplenmekten kaçınmaktadır (Yıldız Hanım, Asuman Hanım gibi). Feminizmin Türkiye'de tarihsel olarak seküler bir hareket olarak konumlandırılması ve dindar kadınlarla yaşadığı gerilim, bu mesafeli duruşun önemli nedenlerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Bunun yerine, kadın haklarını "toplumsal cinsiyet adaleti" gibi alternatif söylemler çerçevesinde savunmayı tercih edenler de bulunmaktadır. Bu durum, KADEM bünyesindeki kadın hakları savunusunun tek bir ideolojiye indirgenemeyeceğini, aksine farklı

toplumsal ve kültürel referanslarla şekillenen bir söylem çeşitliliği barındırdığını göstermektedir.

KADEM'de feminizmle kurulan ilişki, kadın hakları mücadelesinin yöntemine ve içeriğine dair farklı eğilimleri içeren geniş bir tartışma alanı sunmaktadır. Feminist kimliği benimsemeyen kadınlar, adalet duygusuyla hareket ettiklerini belirtirken, feminizmi sahiplenenler, bu kavramın farklı ideolojik ve kültürel perspektifleri barındıran bir çatı kavram olduğunu savunmaktadır. Ortak amaç, kadın haklarını savunmak olmakla birlikte, bu mücadelenin hangi söylemler üzerinden yürütüleceği ve nasıl bir strateji izleneceği konularında farklı yaklaşımlar mevcuttur. Kimi kadınlar feminist pratikler içinde aktif olarak yer almasına rağmen toplumdaki feminizm algısı nedeniyle bu etiketten kaçınmayı tercih ederken, kimileri ise bu algıları dönüştürmeye yönelik bir söylem geliştirmektedir. Sonuç olarak, KADEM bünyesindeki kadınların feminizmle ilişkisi, ideolojik ve kültürel farklılıkları içeren dinamik ve çok boyutlu bir çerçevede ele alınmalıdır.

4.2. Duyarlılık ve Motivasyonlar Bağlamında Kadın Meselelerine Çözüm Aramayı Seçmek

Kadın hakları savunucusu rolüne bürünmek bazı getirileri yanında götürüleri de olan emek merkezinde gelişmiş genellikle sivil bir faaliyettir. Bu aktivist hali sürdürmek elbette bir kuruma bağlı olmayı gerektirmez. Düşünsel veya eylemsel boyutuyla bireyin kendi yordamınca yürütebileceği özgün sesini -bugünün medya mecralarını da kullanarak- duyurabileceği bir platform oluşturmasının imkânı yanında kurumsal bir sivil faaliyet içerisinde örgütlenerek kadın meselelerini gündeme alanların sayısı da azımsanmayacak ölçüdedir. Daha evvel bahsettiğim şekilde Türkiye'de dindar kadınların sivil kamu içerisinde aktif hale gelmesi başörtüsü yasakları sürecinde alternatif bir saha keşfetme süreci içinde gelişmiştir. Bu bakımdan kadın meselelerinin dindar kadının sivil inisiyatifi içerisinde kurumsal bir yapı dahilinde gündem halini alması ve kadınların "başörtüsü yasağı" haricinde idari ve sosyal problemlerini sistematize ederek talepkâr olabilmeleri ise neredeyse doksanlı yılların sonuna tekabül etmektedir.

Dindar kadınların yekpâre bir bütünü ifade etmediğini ortaklaşan özellikleri veya hassasiyetleri yanında çok sayıda bireysel-düşünsel, yetiştirilme-yaşam biçimi, dini kavrayış ve uygulayış pratiğini farklılığının mevcut olduğu bir grup olarak değerlendirilmesi gerektiğini yeniden vurgulamak isterim. Bu minvalde kadın meselelerini gündemine alan, bir söylemin parçası olan yahut olmayan, kurumsal bir inisiyatif içinde aktif olan veya olmayan dindar

kadınların uygulama sırasında sorduğum sorulara kendi zaviyesinden vereceği yanıtlar vardı. Ancak çalışma özelinde genellikte sivil inisiyatif içerisinde aktif veya uzun dönem aktif olmuş kadınlarla görüşmeyi öncelikli hedef olarak belirlediğimi de söylemek isterim.

Dindar kadınların kadın meselelerine odaklanmayı hangi saikle seçtiği hususu yine bireysel çeşitlilikler barındıran ancak bazı temalarda ortaklaşan bir vakıa olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun başında yukarıdaki bölümlerde de ele alınan kadınlara yönelik tecrübe ettikleri veya şahit oldukları ayrımcılık gelmektedir. Fakat tarif edilen bu ayrımcılığın genellikle dindar-geleneksel bir habitusa dahil olmakla da ilişkisel bir yönünün olduğunu hatırlatmak gerekir. Bazı katılımcılar ailelerinin geleneksel yapısı içerisinde karşı karşıya geldikleri sorunları burada problematize etmişlerdir. Katılımcılar arasından Tuna Hanım bu durumu şöyle özetlemiştir:

"80'li yılları yaşamış bir jenerasyon olması sebebiyle dolayısıyla üniversiteye gitmeyeceksin meslek sahibi olacaksan da en kısa yoldan meslek lisesinden meslek sahibi olacaktı işte ben mesela bu sebepten fen lisesi imtihanına babam göndermemişti beni. Anadolu lisesi imtihanına göndermemişti. Meslek lisesi imtihanına girdim ben o zaman da şöyle oldu abimin okuduğu bölümü okumak zorundasın çünkü o denenmiş bir şey kimyagerlik ben de istemiyorum. Sınava girdiğimi hatırlıyorum mecburen girdim ve bütün cevapları tamamen attığımı hatırlıyorum. tek tercih yaptım yeter ki kazanmayayım fakat kazandım. Sonra babama yalvarmıştım düz liseye göndermişti ama şöyle mesela o lisede tanıdığı bir idarecinin olması gerekiyor kızımı göndereceksem, Emanet edecek. Kontrol altında olacak yani böyle bir ayrımcılık vardı yani. Ondan sonra giyim kuşamla ilgili mahalledeki baskılar ayrımcılıklar söz konusuydu, okuma ile ilgili ayrımcılıklar söz konusuydu. İstanbul'da bile yani Çünkü İstanbul'un her yeri bir olmadığı gibi o zaman da değildi. O şekilde ayrımcılıklar vardı okurken sonra başörtüsünden kaynaklanan ekstra ayrımcılıklar oldu" **(Tuna Hanım)**

Tuna hanım aynı meseleyi izah ederken bunun nesilden nesile öğretilen-aktarılan bir olgu olduğunu kardeşleriyle arasında var olduğunu tespit ettiği temsillerden yol çıkarak şöyle tarif etmiştir:

"…abimlerin hepsinin kız arkadaşları var okuldan kaçıyorlar zaman zaman bu kızılıyor ama bıyık altından da baba tarafından da şöyle karşılanıyor erkek büyüyecek gibi fakat siz kendi gençlik döneminizde benzer şeyler yapmak istediğinizde farklı şekilde karşılaşıyorsunuz bu ayrımcılık kız ve erkek büyütülürken yaşanan gelenekten gelen ayrımcılıkla muhatap olmak da o tohumları atmış oluyor. üç abim olduğu için ona biraz daha fazla maruz kaldım çok basit

*bir örnek mesela Almanya'da doğdum Almancı bir ailenin çocuğuyum abimlerin hepsine bisiklet alınmış getirilmiş Almanya'dan ama benim üç tekerli bisiklet bitince iki tekerli bisiklete ben geçemiyorum geçemedim. bisiklet var ama kız çocuğu bisiklete binmez."***(Tuna Hanım)**

Pierre Bourdieu'ye göre habitus, bireyleri tamamen belirleyen katı bir yapı değildir; bireyler bu yapı içinde hareket edebilir, stratejiler geliştirebilir ve hatta direniş gösterebilirler. Bu çerçevede, dindar kadınlar geleneksel değerlerle şekillenen bir çevrede yetişmelerine rağmen, bu değerleri sorgulama ve dönüştürme potansiyeline sahiptir. İçinde bulundukları habitus onlara belirli roller biçse de modernleşme, eğitim, medya ve toplumsal değişim gibi etkenler, kadınların bu roller üzerinde düşünmesine ve onları yeniden şekillendirmesine neden olabilmektedir. Örneğin, başörtülü kadınların kamusal alanda daha fazla yer edinmesi, geleneksel habitusun kadınlara dair sınırlarını zorlayan bir dönüşüm yaratmaktadır. Eğitimli dindar kadınların akademik ve entelektüel üretimde bulunmaları, kadın hakları söylemi içinde yeni bir ses oluşturarak, farklı bir perspektif kazandırmaktadır. Ayrıca, kadınların dindar topluluklar içinde haklarını talep etmesi, mevcut habitusu dönüştürme çabalarının önemli bir göstergesidir. Bu bağlamda, dindar kadınların deneyimleri, habitusun yalnızca bireyleri şekillendiren bir yapı olmadığını, aynı zamanda bireyler tarafından sorgulanarak dönüştürülebileceğini ortaya koymaktadır. Dindar kadınların sivil toplumda ve politikada aktif hale gelmesi, geleneksel habitusun değişebilirliğini kanıtlayarak, kadınların sadece özel alanla sınırlandırılmadığını ve kamusal alanda etkin roller üstlenebileceğini göstermektedir. Bu dönüşüm, dindar kadınların yalnızca var olan yapılar içinde hareket eden bireyler olmadığını, aynı zamanda toplumsal normları yeniden inşa eden ve değiştiren aktörler haline geldiğini ortaya koymaktadır.

Kayra Hanım da aile içerisinde tecrübe ettiği farklı cinsiyet rollerinin bu konudaki duyarlılığını arttırdığına işaret ederek şunları söylemiştir:

"Arkada aslında kadınların sözü yine geçer. Evet ama önde görünen erkekler olur. Yine arkada baskın olan kadındır. Benim aile profilimde böyle. Çok güçlü bir anne profilim var. Anneannem profilim de hakeza çok güçlü. Anneannem de bir bir tek tek hani o kadınların zihniyetini düşünüyorsa anneannemde biraz daha çok güçlü bir kadın olmasına rağmen ve güçlü kadınları da beğeniyor olmasına rağmen bir erkeklere karşı bir zaafı da var. O yaş grubunu bilirsiniz. Hani erkek çocuğuna ayrı bir düşkünlüğü var. Bu da zaman zaman bizim ailemizde hani sorun oluşturabilecek ki boyutlara da geldiği oluyor. Olmuştu da geçmişte de. Ama genel itibariyle baksana yani kendi ailem güçlü bir kadın profili ve ezilmesin kadınlar

daha güçlü olsun işte sosyo-ekonomik anlamda kendine iyi bir yerde konumlandırsın işte eşinin çocuğunu güzel sahiplensin hem evi hem dışarıyı hem kendini dört dörtlük bir şekilde veya tam hazırlasın" **(Kayra Hanım)**

Kayra Hanım'ın sözlerinin devamında yer verdiği kadınların arka plandaki hakimiyeti metaforu ise dikkat çekicidir. "Perde arkası" meselesi İslam toplumlarının idaresinde haremlik-selamlık usulünden doğan bir "harem" metaforunu çağrıştırmaktadır. Harem içerisinden devletin idare ve işleyişine türlü yöntemlerle müdahale eden, eşi yahut oğlu olan hükümdarı "kadınlık fenni"yle manipüle eden yahut destekleyerek ortak hareket eden hanım sultan figürü üzerine çok tartışılan gerçeklik ve kurgu arasında salınan bir yerdedir.[33] Öte yandan bu inanç toplumumuzda çokça içselleştirilmiş hatta kadının bir vazifesi onu kadın yapan unsurlardan biri gibi görünmüştür.

Kadınların geleneksel ataerkil yapılar içindeki konumu, kamusal alandaki etkilerinin genellikle erkekler aracılığıyla dolaylı bir şekilde kurulduğunu göstermektedir. Pierre Bourdieu'nün sembolik iktidar kavramı, erkeklerin kamusal alanda güçlü figürler olarak öne çıkmasını sağlarken, kadınlara özel alanda sınırlı bir otorite tanındığını açıklar. Deniz Kandiyoti'nin "ataerki ile pazarlık" kavramı da bu yapıyı destekler; kadınlar doğrudan iktidarı ele geçiremese de aile içindeki etkilerini artırarak belirli bir güç oluştururlar. Ancak bu güç, kamusal alanda resmî olarak tanınmadığından toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesini sınırlandırır. Bourdieu'nün habitus kavramı çerçevesinde, bireyler içinde büyüdükleri toplumsal yapıyı doğal ve değişmez olarak algılar. Bu nedenle, güçlü kadın figürleri bile erkek çocuklara ayrıcalık tanıyabilir, ataerkil düzenin devamlılığını sağlar.

Kadınların modernleşmeyle birlikte toplumsal rollerinde dönüşüm yaşansa da üzerlerindeki yük hafiflememiştir. Sylvia Walby'nin "çifte yük" kavramına göre, kadınlar hem ev içi sorumluluklarını sürdürmek hem de kamusal alanda aktif olmak zorundadır. Erkekler için yalnızca kamusal başarı yeterli görülürken, kadınlardan hem aile içinde fedakâr hem de kariyerlerinde başarılı olmaları beklenir. Bu durum, ataerkil sistemin daha karmaşık baskı mekanizmalarıyla yeniden üretildiğini göstermektedir. Sonuç olarak, kadınlar geleneksel ataerkil yapılar içinde güçlü roller oynasa da bu güç genellikle erkekler aracılığıyla dolaylı olarak kamusal alana taşınmaktadır. Modernleşme, kadınların statüsünü değiştirmiş ancak üzerlerindeki baskıları azaltmamış, aksine "çifte yük" ve mükemmeliyetçilik beklentisiyle daha

[33] Ayrıntlı bilgi için bkz. (Singer, 2004).

karmaşık hale getirmiştir. Kadınların toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesi, yalnızca bireysel başarılarla değil, ataerkil sistemin kültürel ve kurumsal dönüşümüyle mümkün olacaktır.

Bunun yanında kendi ailesi içinde ayrımcılığa şahit olmadığını ancak ilerleyen yaşlarda özellikle okul hayatında ve akraba ilişkilerinde bu tür ayrımcılıklara; kadınların hayatını olduğundan daha zor hale getiren uygulamalara şahit olduğunu belirterek bu şahitliğin şu anki bilincin kendisinde oluşmasına katkı sağladığını ifade eden katılımcılar da olmuştur. Zümra Hanım bir Anadolu şehrinde büyümesine rağmen bu ayrımcılığı kendi ailesinde görmediğini ancak okulda arkadaşları arasında fark ettiğini şu sözlerle kayda geçirir:

"*…kendi ailemde böyle bir ayrımcılıkla karşılaşmadım bilakis çok konuda destek gördüm. Ama okula gidince gördüm ki arkadaşlarımın hayatı böyle değil, ilk o zaman şaşırdığımı hatırlıyorum. Hatta İstanbul'a üniversite eğitimim için geldiğimde daha da şaşırdım çünkü benim ortaokul-lise arkadaşlarımın ailelerine göre daha baskıcı-ayrımcı aile modelleri varmış. O noktada kendiniz için olmasa da diğer kadınlara, arkadaşlarınıza dair bir farkındalık bir hassasiyet geliştiriyorsunuz…"* **(Zümra Hanım)**

Bireylerin toplumsal hareketler ve örgütlenmeler içinde yer alarak, kendi haklarını savunma konusunda güç kazandıklarını ve toplumsal destek sistemlerinin bu süreçte oynadığı kritik rol şüphesiz kadınlar için de ayrı bir öneme sahiptir. Bu türden örgütlenmeler, kadınların toplumsal kimliklerini güçlendirmeleri ve kendilerini daha etkili bir şekilde ifade etmeleri için bir platform sağladıkları gibi kadınların birbirleriyle kurduğu dayanışma sorunların çözümüne dair çabalarını da güçlendirmektedir. Katılımcılardan Zümra Hanım bir cümleyle bu durumu şöyle özetlemiştir:

"STK, devam ettiğim STK'lar bana yalnız olmadığını gösterdi konuşma cesaretini gösterdi" **(Zümra Hanım)**

4.3. Farkındalık ve Etki Oluşturmak: Sivil Toplumda Dindar Bir Kadın Olmak

Kadın meselelerini çözme gayesi dahilinde söylem üretme çabasında olan dindar kadınların çoğunluğu bunu sivil toplum arenasında gerçekleştirmektedir. Nitekim katılımcıların çoğunluğu da bilfiil sivil toplum içerisinde yer almakta hatta ailelerinden böyle bir mirası da tevarüs etmektedirler. Dindar kadınların sivil toplum içinde "hanım", "aile" veya "yardım" komisyonları gibi sosyal değer üreten alanlarda geçmişten gelen organizasyon tecrübesi yeni nesil kadın odaklı sivil toplum çalışmalarının teşekkülünde de bir bakiye oluşturmaktadır. Aile öyküsünde kurumsal sivil toplum deneyimi yanında kurumsal olmayan fakat sosyal ağ, yardım,

tebliğ-irşad faaliyeti bağlamında sivil bir inisiyatif doğuran etkenleri deneyimleyenler neredeyse katılımcıların tamamını oluşturmaktadır. Bu durum elbette Müslüman habitus'un sivil toplum alanındaki hızlı dönüşümünü ve adaptasyonunu da hatıra getirmektedir. Malum olduğu üzere Cumhuriyetin kurucu değerleri ve yeni elit sınıfın oluşumu sürecinde dindar-geleneksel değerler çeperde bırakılmış dolayısıyla bu değerler ekseninde hayatını sürdürme gayesinde olan insan grupları da toplumun bir anlamıyla çeperlerine çekilmiştir. Uzun yıllar sınıfsal düzeyde de merkezi halkaya uzak bir noktada kalan dindar habitusun parçası gruplar altmışlı ve yetmişli yıllar sonrasında kentleşme, göç, siyasi-ideolojik hareketler, sermayenin el değiştirmesi vb. sosyal süreçler sonunda merkeze yakınlaşmış, orta sınıfa ait kentli görünümler elde etmişlerdir. Fakat bu noktada bir değer ve tabakalaşma sorunuyla karşılaşmış merkezi tutan elitler tarafından farklı siyasi-sosyal yasaklar vesilesiyle çeperde bırakılma mücadelesiyle yüzleşmişlerdir. 28 Şubat post-modern darbesinde olduğu gibi kamusal alanı farklı sosyal grupların temsiline kapatan sistemde dindar habitus kendisine özgün bir "kamu" yaratmayı sivil toplum ağları üzerinden gerçekleştirecektir. Katılımcılar arasından Asuman Hanım içinde doğup büyüdüğü sivil toplumu şöyle tarif etmektedir:

"…benim annem Türkiye'de özellikle dindar kadınlar arasında belki de kadın haklarını ilk savunan kişilerden. 1980'li yıllarda bir dernek kurdu. Öncesinde kendi birkaç arkadaşıyla Kur'an öğrenimi ile başlayan ama zamanla işte kendileri fark edip "ya ne oluyor işte bize" biz anlatılan bu değil, gerçek İslam bu değil" diye yola çıkan bir grup kadının oluşturduğu bir dernekti. Benim tüm çocukluğum Ankara'da bu dernekte geçti. Orada büyüdüm zaten. Sürekli dernek çalışmalarının içindeydim dolayısıyla" **(Asuman Hanım)**

Asuman Hanım bu süreçte dindar kadınların mekânsal bağlamda da birbiriyle yakın olduklarını ve bu irtibatı sürdürmeye gönüllü olduklarını şöyle ifade etmiştir:

"…Öyle işte aileden ve çevreden gelen bir sivil toplum şeyi zaten vardı. İstanbul'dan da kopuk değildik. Oradaki stk'cı kadınlarla da işte görüşürdü. Gelip giderlerdi. Hatta Türkiye'nin farklı yerlerindeki kadınlarla buluşup görüştüklerini hatırlıyorum. Onun dışında kendisi STK'ların içinde varoluşunda sanıyorum Üniversiteden itibaren. Kaldığım öğrenci evinde resmi olmayan bir oluşum vardı. Belki Süreyya Yüksel'i hatırlarsın. Oraya gidip gelirdi rahmetli." **(Asuman Hanım)**

Bir başka katılımcı ise annesinden tevarüs ettiği sivil toplum girişimi mirasını anlatırken aslında kurumsal sivil toplum yapısı içinde olmadığını fakat benzer bir işlevi gördüğünü şöyle belirtmiştir:

"…annem mesela şey gibiydi. STK başkanı ya da bir STK temsilcisi gibi çünkü işte bir yardım faaliyeti varsa bir ihtiyaç tespit edildiyse bu yardımlar anneme gelir, annem de dağıtırdı. Hep burada bir öncüydü. Ben de tecrübe ederdim… onun zaten bir ağı vardır. Bu ağ için yardım faaliyetleri onun üzerinden yürütüldü. Mesela 2011 yılından beri. Bu Suriyeli çok olduktan sonra sürdüler işte geldi göçmenler, ülkemizde bir eve yerleştiler ve hiç bir şeyleri yoktu. Hemen haber gelirdi. İşte bir aile var şöyle tamam hadi bütün kadınlar organize. Ve yine organize edilenler de kadındı bu arada. Kadınlar organize olur gelenleri toplarlar annemin yoluyla da dağıtılırdık. Şimdi biz 5 kardeş olduğumuz al işte sen şunu sen şuraya götür. Getirilenler de vardı. O yüzden hep böyle bir güçlü kendi işini kendi yapabilen yeri geldiğinde işte tamir tadilattan da anlayan. Boya badana edebilen daha böyle kendi ayaklarının üzerinde duran bir anne modeli vardı." **(Yıldız Hanım)**

Kadın odaklı sivil toplumla tanışma hikayesi ise genellikle ikinci basamak sivil bir girişim yahut özel bir ilgi üzerinden şekillenmiştir. Yani halihazırda bir veya birkaç sivil toplum kurumu ile irtibatlı olan kadınlar, orada buldukları yahut bulamadıkları değer üzerinden daha spesifik bir alan olan kadın odaklı çalışmalara kaymışlardır. Bunun yanında kadınlara dair meselelere yönelik gelişmiş bir dikkat ve hassasiyet de dindar kadınlar arasından bazılarını bu tür kurumlara dahil etmiştir. Bu konuda bir görüşmeci şunları aktarmaktadır:

"Üniversiteye de geldikten sonra zaten bu arayışlara girdim. Yani ben kadınlarla ilgili fayda sağlayabileceğim şeyler yapmak istiyorum, çalışmalar yapmak istiyorum. Hani mazlum insanlara dokunmak istiyorum bir şekilde elimden geldiğince ve o sayede de Hazar Derneği ile hani çalıştım… bunlar benim çok ilgimi çekti. Dolayısıyla oradan bir giriş oldu ve oradaki Hazar derneğin dertli kadınların ortaya çıkardıkları o faydanın da benimle aslında içsel motivasyonumu arttırdığını gördüm gözlemledim. İşte final haftam olmasına rağmen ben oradaki projelerde çok aktif bir şekilde yer aldım çünkü bu benim içsel olarak motivasyonumu arttıran bir şeydi. O kadınları elimize almak, el atma veya o projelerde yer alıyor olmak diyebilirim." **(Kayra Hanım)**

Bir başka katılımcı ise kadın odaklı çalışan bir sivil toplum kuruluşunun dindar-muhafazakâr camia içerisinde maruz kaldığı algıya dayalı sorunlardan şöyle bahsetmiştir:

"…müdür konumundaki kişi başladı işte islami feminizm olmaz siz feministsiniz falan, bunu da direkt söylemiyor ama ben mesela ilk atandıktan sonra Vali beye ziyarete gittiğimde diğer stkların birkaç tanesinin temsilcisiyle karşılaşmıştım tabi ki erkekler beni görünce aa siz Kadem temsilcisi misiniz? dedi ki bu cümle çok şey ifade ediyor şöyle ki; siz hiç feministe

benzemiyorsunuz ama dedi. İlk cümlesi yani dindar kadınların bu alanda kadın hakları ile ilgili sivil toplumculuk ile ilgili faaliyetlerde müslüman kadınların karşılaştıkları en büyük sorun feminizm suçlaması islama aykırı bir şey yapıyormuşuz gibi sanki kadın ve erkeğin arasını açıyormuşuz gibi aileye saldırıyormuşuz gibi en büyük problemimiz bu, burada erkekler saldırdığı gibi hemcinslerimiz de saldırıyor ama…" **(Tuna Hanım)**

Yukarıda ele alınan kadınların sorunlarına dair kendi iş tecrübesinde karşılaştığı bir noktaya değinen Liva Hanım bunun çözümlerinden biri olarak eğitimlerin önemine değinmektedir:

"*…onun dışında mesela bize ulaşanlar da oluyor, arıyor mesela direkt sizinle konuşmak istiyorum gibi bir problemini söylüyor ve gerçekten hiçbir şey bilmediğini fark ediyoruz hani adalete ulaşma noktasında aslında haklarını öğrenme, haklarını bilme noktasında sıkıntıları var kadınlarımızın. Bunun için zaten eğitimler de veriyoruz. Ben de aynı zamanda gönüllü bir eğitimciyim. Güven Toplumunun İnşası Şiddetin Anatomisi eğitimimiz var, onları anlatıyoruz.*" **(Liva Hanım)**

Bunun yanında kişisel merak ve tutku da kadınları bu alanda çalışmaya iten kadın meselelerine dair sivil alanda çalışmaya gönüllü kılan bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. 40 yaş üstü katılımcılardan biri olan Hansa Hanım bu iştiyakını şöyle ifade etmiştir:

"2013 yılında artık çocuklarım büyüdü, kendi ayaklarının üzerinde durdular, başörtü meseleleri elhamdulillah ama bitti falan. Sonra o içindeki ukde tabii ki geçmedi. Tekrar alevlendi, akademi dünyasına tekrar girmek istedim ve 2013 yılında Istanbul Üniversitesi yüksek Lisansa başladım. Yüksek Lisans'taki tez konumu seçerken işte orada yani aile ilgili bir şey çalışmak istedim. Hani bir fayda üreteyim. Yani yaptığım tez de bir şekilde topluma da sonuçta hani faydası olan bir şey olsun." ***(Hansa Hanım***

Kadem'in bir diğer dikkat çekici faaliyeti Kamuya mâl olan kadına şiddet, kadın veya çocuğa yönelik istismar cinayet vb. davalara müdahil olmasıdır. Kadem genel merkezde bulunan Hukuk Biriminde görev yapan avukatların yanında Hukuk Komisyonundaki gönüllü avukatların desteği ile sürdürülen süreçte; mağdura fiili desteğin yanında yapılan basın açıklamaları da kamuoyuna mâl olmaktadır.

KADEM'in Kadın Destek Merkezleri de burada hatırlanması gereken bir sosyal proje sayılabilir. İstanbul Edirnekapı'da bulunan merkez 6 Şubat 2023 depreminden sonra Hatay, Kahramanmaraş, Malatya ve Adıyaman'da da hizmet vermeye başlamıştır. Özellikle temel

hizmetlere erişimi kısıtlı kadınlara başvuruları sonrasında altı ay boyunca ücretsiz danışmanlık sağlamakta ve onların eğitim hayatlarını tamamlamaları, mesleki gelişimlerini sürdürmeleri ya da sosyal destek mekanizmalarına erişmeleri için rehberlik etmektedir. Kendi ifadeleriyle "Ben iyi oluş halimi tamamladım" diyene kadar sürecin içinde yer alarak, kadınlarla birlikte yol yürümeyi amaçlayan bu merkezler, kadınların yalnızca destek alacakları bir yer değil, aynı zamanda bir kahve içip dertleşebilecekleri güvenli bir alan olarak tasarlanmıştır. Faaliyet tanıtım videosuyla kadınların öz farkındalığını desteklediklerini şu ifadelerle aktarmışlardı: "İçinde bulunduğu şartları değiştirmek ve kendi iyi olma haline katkı sağlamak isteyen tüm genç kadınları gelecek yolculuklarına destek vermek ve birlikte sağlam adımlarla yürümek için kadın destek merkezimize bekliyoruz." (KADEM, 2023, 2 Şubat). Kadınların yalnızca iş gücüne katılımı yerine psikolojik esnek ve yetkinliklerine odaklanan bir çalışma yoluyla dayatmalardan uzak biçimde kendilerini fark etmelerini sağlamak özgün bir amaç olarak gözlemlenmiştir.

2017 yılından bu yana çeşitli etkinlik ve toplantılar münasebetiyle araştırmacının gözlem yapma fırsatı bulduğu KADEM'de özellikle 2021 yılı sonrasında kurumsallaşma eğilimini arttığını söylemek mümkündür. Kadem genel merkezi güncel durumda oldukça yoğun bir iş ağı ve akışına sahip departmanları (Ar-ge birimi, Eğitim birimi, Proje Koordinasyon Birimi, Hukuk Birimi, Temsilcilikler Birimi, Medya ve İletişim Birimi vb.) bünyesinde barındırmaktır. Bunun yanında bir sivil toplum kuruluşunda alışılagelen sistemin haricinde çalışanların mesailerinin net biçimde (uzaktan ve kurum içinden opsiyonlarıyla birlikte) belirlendiği İnsan Kaynakları vb. çalışanların sorumluluk ve haklarını idare edecek birimlerin de merkez içinde yer bulduğu görülmüştür.

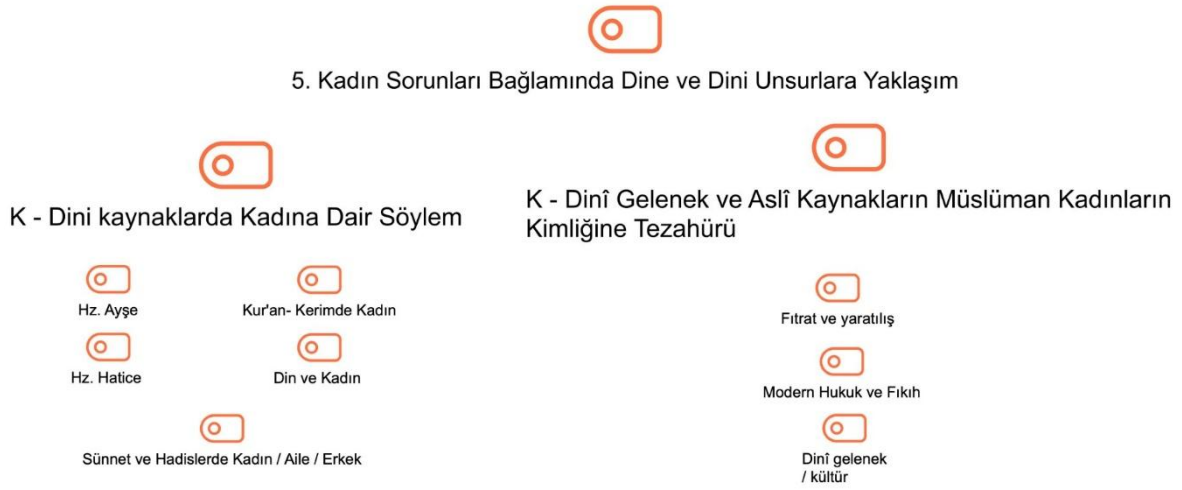
Genel merkez içindeki yönetim kurulu ve teşkilat şeması temsilcilikler içinde de benzer biçimde kurgulanmıştır. İl temsilciyle birlikte ilgili ilde uzmanlıklarına uygun biçimde yönetim kurullarında çeşitli gönüllüler yer almaktadır. Ancak temsilciliklerdeki işleyiş profesyonel çalışma hayatından ziyade gönüllülük esasındadır.

Kurumsal görünürlüğün etki ettiği bir diğer alan medya olmuştur. Son yıllarda sosyal medya araçları içinde sıkça kendinden bağımsız bir tartışma konusu haline gelen KADEM; belki de bu sebeple medya görünürlüğü konusunda da daha profesyonel girişimlerde bulunmaktadır. Sosyal medya araçlarının etkin kullanımı yanında geleneksel medyanın da birçok unsuruyla Kadem'in etkinliklerini takip ettiği ve haber söyleşi vb. araçlarla topluma bilgi akışı sağladığı söylenebilir. Bu durum adalet söyleminin toplumdaki diğer kadınlara ulaşmasını

sağlar mı? Bu noktada başka bir ölçüm ve araştırma elbette yapılabilir. Ancak KADEM'in ve bileşenlerinin kendilerini ifade etmesi hem medya vasıtasıyla özne olmalarına yeni bir soluk kazandırmış hem de faaliyetlerinin görünürlüğünü arttırmıştır.

5. Kadın Sorunları Bağlamında Dine ve Dini Unsurlara Yaklaşım

Kadın sorunları bağlamında dine ve dini unsurlara yaklaşım teması dindar kadınların adalet söyleminin dini referanslara dayanan yapısını ve dini yorumlamayla ilişkili boyutunu anlamak için mühimdir. Kadınların dini kimliklerini nasıl anlamlandırdıklarının ötesinde sorunlarına yönelik çözümlerini nasıl temellendirdiklerini ve toplumsal cinsiyet adaletsizliği/eşitsizliğine karşı nasıl direnç geliştirdiklerini anlamaya da odaklanır. Dindar kadınlar için din, çoğunlukla bireysel ve toplumsal kimliklerinin önemli bir parçasıdır. Bu yönüyle din, kadın sorunlarının tanımlanmasında ve adalet taleplerinin temellendirilmesinde belirleyici bir rol oynayabilmektedir. Nitekim katılımcıların önemli bir bölümü dinin ahlaki ve etik yönlerini vurgulayarak, toplumsal cinsiyet eşitliği ve adalet arayışlarını bu referanslar üzerinden ifade etmiştir. Ayrıca katılımcı dindar kadınların hem dinin asli kaynaklarını hem de bu kaynakların yorumlanma biçimlerini değerlendirmeleri de dikkat çeken sonuçlar ortaya çıkarmıştır.



Şekil 7: Kadın Sorunları Bağlamında Dine ve Dini Unsurlara Yaklaşım

5.1. Dini Kaynaklarda Kadına Dair Söylem

Görüşmecilere dini kaynaklarda yer alan kadına dair söylemleri nasıl değerlendirdikleri sorulduğunda birbirinden çok da uzak olmayan ve bahsedilen habitusu bir kez daha gösteren

ortak cevaplarla karşılaşılmıştır. Özellikle bu soru ile bu kategori altında "dini gelenek" kodu elde edilmiştir. Örneğin Liva Hanım gelenek ve asli dini kaynağın farkında atıf yapmıştır:

"*…işte hani Peygamber'imizinde işte Kur'an-ı Kerim'e kadına verdiği kıymet, değer çok çok el üstünde tutulmuş her zaman. Bunun bilincindeyim ama gelenekte hani işte kadın evde otururbut, erkek çalışsın mantığı var. Burda belki biraz bir ayrışma ama şu an artık günümüzde de o kalmadı gibi. Hani yine sünnette de hani biraz şeyi gözlemliyoruz işte, kadınların biraz daha geri planda olduğu görülmüş. Ama her zaman kıymeti bilinmiş. Hani bu açıdan olumsuz bir yorum yapamam.* **(Liva Hanım)**

Müzeyyen Hanım da ataerkil bir anlayışın dini "kadınları ezmek için" nasıl kullandığını şu şekilde belirtmektedir:

"*Yani fetvayı veren erkeklerin hani diyorlar ya işte toplumun içerisine kadınları böyle sırf şeyde tutmak için arka planda ezmek için yani ikinci planda tutmak için işte cehennemi en çok kadınlar doldurur. Bunları söyleyenler de aslında erkekler. Kur 'an Kerim'de hani ben kadına daha çok değer verildiğini düşünüyorum. Çünkü erkeği doğuran kadın. Yani bilmiyorum. Bence daha çok değer veriyor. Ben imam hatipte de okudum. Böyle aklımda kalmış.*" **(Müzeyyen Hanım)**

Bu konuda bir başka katılımcı ise gelenek ve kültürün asli dini kaynakla karıştırtılmamasının önemine dair vurguyu şu cümlelerle yapmaktadır:

"*Şimdi gelenek deyince tabii kültür karışıyor. Arabistan'daki İslamiyet farklı yaşanıyor. Efendim Türkiye'de İslamiyet farklı yaşanıyor. Afganistan'da daha başka yaşanıyor. Kur'an, hadis zaten bununla baz alınmalı. Ama elbette ki yaşanılan yer, medeniyet bunların hepsi bunu etkiliyor, kadına bakışı ve kadının İslam'ı yaşamasını elbette etkiliyor. … Tamam, bazı yerlerde kadınla ilgili ayrıca söylemler söz konusu. Ama Kur 'an -ı Kerim'de bir sınıf ayrımı yok. Ya da bir ötekileştirme yok.*" **(Şevval Hanım)**

Dini gelenek ile İslamdaki çoğu noktanın farklı olduğunu belirten bir katılımcı bu konuya çok da romantik yaklaşamayacağını ifade etmiştir:

"*Yani öyle bir şey ki bize insanların gelenekleri ya da işte tarikatların söylemleri, dini ayetmiş gibi sunulduğunda insanlar da maalesef bu bir din olarak sorgulanıyor. en büyük tehlike o zaten. Hani her kanalda bir İslam anlatılıyor oysa İslam tek. Hani onun Kur'an'ın ayetlerini okuyor ama işte insanlar bunu deneyimleyemiyor maalesef. O yüzden de dediğim gibi hani biz bende bu yanılgıya düşmüş olabilirim ama maalesef bu yanılgıya düşmüş olsak bile*

hayatımızı bunlar belirliyor. O yüzden birbiri içine geçmiş diyebilirim yani İslami ayetle İslami gelenek maalesef birbirinin içine girmiş. Onun hangisinin hangisi olduğunu belki ben de çok detaylı bilemeyebilirim işte onu da fark etmediğimiz için belki Kur'an'ı bir Türkçesinden okuyup hangisi var, hangisi yok diyebiliriz ama o tümenin bir ayet olduğunu biliyorum. İşte namaz kılmanın kadının arkada kalması gerektiğinin bir ayet olduğunu biliyorum. Hac ibadetinde bunun ayet olduğunu biliyorum ama belki gelenektir bu konuda emin değilim. Yani bu ayetler üzerinden bile baktığımızda aslında İslam'ın biraz da ataerkile de kaydığını görebiliyorum. O yüzden de çok böyle şey romantik bir yerden de değinemeyeceğim maalesef." **(Gülsüm Hanım)**

Görüşme yapılan katılımcıların bir kısmı toplumsal roller ve ev içi görev dağılımı konularında sıkça dini literatürden örnekler vermişlerdir. Bu noktada modern kamusal hayat içerisinden doğan problemlerini Asr-ı Saadet örnekliğinde çözme gayretleri onların modern hayatın imkanlarını kullansalar da zihinsel anlamda bu pratikten vazgeçmemiş olduklarına işaret eder. Öte yandan daimî surette İslam'ın indirildiği ilk döneme yapılan vurguların bahsi geçen kadınları özcü bir yaklaşıma büründürdüğünü de göz ardı etmemek gerekir.

"*Mesela Hz. Hatice'nin ticaretle uğraşması, Hz. Ayşe'nin keza öyle ailesindeki rolü, çocuklarına verdiği değer. Hani bu açıdan toplumsal rolleri belirlerken tabii ki atıf yaparız. Şimdi Peygamber'imiz de torunlarına, çocuklarına böyle davranırmış bir erkeğinde bir baba figürünü anlatma açısından.*". **(Liva Hanım)**

"*Din kadın sorunlarını çözebilir ama kadın sorununun ne sorunu olduğu ile alakalı olduğunu düşünüyorum. Örneğin tesettür ayeti ilk önce aslında erkeklere gelmiştir. Erkekler önce gözlerini örtülecekler sonra kadınlar başlarını örtüsünler diye. Erkek dini şeylere uyduğunda, kadın da uyduğu zaman ortada bir sorun olacağını düşünmüyorum. İki tarafın da görevlerine dini kaidelere uyması gerektiğini düşünüyorum.*". **(Müzeyyen Hanım)**

5.2. Dinî Gelenek ve Aslî Kaynakların Müslüman Kadınların Kimliğine Tezahürü

Dindar kadınlar için belki de en ikircikli ve tarifi zor bir alan olan din-gelenek ve Müslüman kadın ilişkisi katılımcılarla yapılan görüşmelerde de üzerinde çokça değerlendirme yapılan bir alan halini almıştır. Katılımcıların adalet söylemiyle ilgili anlam ve değer dünyasını da yoğunlukla dini epistemolojinin sağladığını ifade etmiştim. Bu sebeple sorunların bazen çıkış noktası çoğu zaman da çözüm alanı olan dini bilgi üretimi sahası öne çıkmaktadır. Bu noktada katılımcıların zihninde dinî gelenek ile dinin aslî metinleri (Kur'an-ı Kerim ve Sünnet) arasında bir ayrım yapıldığını söylemek mümkündür.

"yaşayanlarla ilişkili olarak bir problem var. Ama bu insan faktöründen kaynaklanıyor herhangi bir dinden değil dinlerin işte nasıl diyelim yeryüzüne indikten sonraki haliyle ilgili diyebilirim. Türleştiği halleri, gelenekselleştiği halleriyle ilgili. Bu Hristiyan toplumunda da görüyoruz, Yahudi toplumunda da görüyoruz maalesef bozulmalar var. Çok temelde de o şeyi bir insan olarak görmemekten algı bozulmasından kaynaklanıyor. Ama buna mukabil o dinin vaaz ettiği şeyin temiz kalmış aktarımlarla bize gelen dini dinin ilmi tarafına baktığımda kadın meselesiyle ilgili kesinlikle beslenebildiğim faydalanabildiğim bir zemini var. Çünkü bir özgürlük zemini üzerinden kadına bakıyor. Bir kere en başta insan olarak görüyor islam dini kadını eşit görüyor yaratıcı karşısında erkeği ve kadını. Cinsiyet meselesinde karakterini orada ortaya koyuyor ve işte ne bileyi bugün mutlak roller olarak görülen annelik ne bileyim eşlik bunların her birinden aslında hiçbirinin zaruru olarak kadına yapışık bir rol olarak görülmediği bir dini yaşam tarzı öneriyor" **(Gül Hanım)**

Yine bir katılımcının referans seti olarak sünnet ve rivayeti de esas alması bu açıdan dikkat çeker:

"...Peygamber efendimizin hayatından biliyorsunuz Abdullah bin Ömer mi söylüyor peygamber öldükten sonra hemen kadınlarımıza eskisi gibi davranmaya başladık bir insanın Kuran inmiş daha ne olsun o gider gitmez onun o kararlılığına bağlı olmadan iki eşit insan olarak görme kadını da insan olarak birey olarak görebilme sağlanamıyor nesilden nesile aktarılabilen bir şey halinde değil en büyük sorunlardan bir tanesi meseleyi sürekli tökezleten sürdürülebilir olmaktan uzaklaştıran çok temel bir mesele bu nasıl çözülür bilmiyorum ama vazgeçmeden çocukları yetiştirirken erkeklerin de bu kararlılıkta olmasıyla bağlantılı olabilir diye görüyorum ama yine de tıkanır bir yerde diye korkuyorum açıkçası." **(Gül Hanım)**

Katılımcılar arasında sünnet ve dinî ilim geleneği ekseninde gelişmiş yorum faaliyetlerinin eş seviyede değerlendirildiğini söylemek güçtür. Her ne kadar kadın meselelerine adalet penceresinden bakma gayretinde ortaklaşsalar da hayat biçimi, dini algılayış şekli gibi hususlarda farklılaştıkları aşikardır.

"...gelenek var gelenek zaten bambaşka bir şey gelenek kadını tamamen dışlamış ötelemiş korkunç uydurma hadislerle dolu hadis kitaplarının yarısı kadını aşağılayan hadislerle dolu onu saymıyorum ama dinin kendisinde bile bir kadını Allah'ın böyle bir şey murad ettiğini sanmıyorum ama o toplumsal şartlara geldiği için oradaki toplumu düzeltmek üzerine belki de günümüzde şeyi yoktur yani şu an cariye mi var yok artık ihtiyaç duymadığımız yani dinden kaynaklanan kısmı yüzde 3-4 ise gelenekten kaynaklanan kısmı yüzde doksan.

Çünkü gelenek de biraz kim toplumsal alanda faaldi onlar için üretilmiş oluyor aslında tarih sahnesinde aktif olan kadınlar da vardı ama daha çok erkeklerin de var geleneğin de inşacısı onlar oluyor her ne kadar kadınların şeyi olsa da ben sınırlı kaldığını düşünüyorum süreç içerisinde ilmi anlamda değil sadece tutumlar olarak hani toplumlar içerisindeki örflerin adetlerin bazısının her şey ev içi değil ki ev dışında da bir örf var onun da belirleyici olduğunu düşünüyorum…" **(Asuman Hanım)**

"Kuranı dile baktığımız zaman Kuran'ın hep müminler inananlar kadın ya da erkeklerde ayetlerde Allah'ın kelamını herkese yönelik olarak cinsiyet farkı olmaksızın söylediğini görüyorsunuz orada hitap şekli sadece çok spesifik konularda kadın veya erkek diye ayrılmış mesela şey de sünnet de dedik hadis de dedik ya özellikle şeyi çok önemsiyorum veda hutbesini Veda hutbesinde kadınlar size emanettir burada emanet kavramını açmak ve yeniden anlamak gerekir çünkü bizim dilimizde emanet aciz bir varlık gibi anlaşılırken burada yüksek değeri olan bir varlık tanımlaması var bu konuda çok daha fazla çalışmaya ihtiyacı var Veda hutbesinin çok incelenmeye canlı tutulmaya ihtiyacımız olan bir söylev olduğunu düşünüyorum kadın ve erkek açısından tabi Peygamber Efendimizin şeyi günlük yaşamı eşleri ile ilişkisinin hz haticenin kimliğinin kişisel yaşamının peygamber eşlerinin yaşamlarının çok daha aslında anlatılması anlaşılması gerektiğini düşünüyorum bu pratiklerle birlikte değerlendirildiğinde Kuranı kerim kadar kadını olumlayan kadın ve erkek ilişkilerini pozitif bir zemine oturtan başka bir kaynak yok" **(Tuna Hanım)**

"Aynı şekilde ama orada da şöyle bir sıkıntı var uydurma hadisler çok fazla var bazen bizim geleneğimizi belirleyen hadisler mesela yöresel olarak da çok belirleyici olabiliyor ama dini bilgileri gerçekten kaynağına ulaşarak sorgulayan anlamaya çalışan insanlar bunu ayırt edebiliyor fakat bazen işte o konuda istismar edilebilir ve kötüye kullanılabilir kasıtlı olarak da kasıtsız olarak da hadisi şeriflerin kuranın ve yaklaşımına yinelememesi düşünülemez zaten" **(Yıldız Hanım)**

Katılımcı kadınlar arasında dini literatür bilgisinin yoğunluğunu ölçmek için ayrıca bir araç kullanılmamıştır. Ancak yetiştikleri çevre ve güncel toplumsal bağları açısından düşünüldüğünde dini hükümlere sağlıklı yollardan ulaşabilme, aslî kaynakların temel bilgisine sahip olup onları düzenli okuma ve anlama çabası gibi literatürle doğrudan bağlantılı olabildikleri hallerin olduğu aşikardır. Geleneğin yeniden okunmasını talep ederken İslam'ın aslıyla ilgili bir reform talebinde olmadıklarını konuşmaların genelinden ve katılımcıların yaşam biçimlerinden kolayca çıkarabilmek mümkündür. Ancak modern hayatın içerisinde

teşekkül eden orta sınıf kentli dindarlığının çeşitli görünümleri katılımcıların ifade ve tavırlarında mevcuttur. Bu bağlamda katılımcıların çoğunluğu herhangi bir cemaat veya tarikatla aktif bir bağı olmadığını belirtmeye ihtiyacı hissetmişlerdir. Yine gelenekle alakalı vurguladıkları değişimin dayanağı genellikle Kur'an ve Sünnet kaynaklı bir perspektif olsa da talepleri yoğun olarak modern hayatın gerekleri üzerinden şekillenmektedir.

Hadis, sünnet ve rivayet ekseninde ortaklaşamayan görüşler, Allah'ın kadın kullarından murâd ettikleri ve kadınları hür ve erkeğe denk bireyler olarak yarattığı hususlarına olan inançları noktasında ortaklaşmaktadır:

"Zaten tesettürü bize mecbur kılan Allah burada bizim sosyalleşmemizi vesile etmiş oluyor şeyle başörtüyle. Başörtülü yani başörtülü kadın ben sosyalleşmeye gidiyorum zaten. Benim örtüyle korunmamsa bu örtümle yine aynı şekilde Allahın çizdiği sınırlarla Ayakları yere basmalı. Şöyle şuh bir şekilde söylemeden herkesle iletişim kurabilmeli." **(Yıldız Hanım)**

"...sanki erkek olduğu için bir avantaj varmış gibi. Hayır, erkek olduğu için hiçbir avantajı yok. Allah katında da hiçbir avantajı yok aslında. Yani cinsiyetten bağımsız bir şekilde biraz o şeylere bakabilmek gerekiyor ama çok zor. Kültür çok fazla yani hani bu da etkili gibi görüyorum..." **(Yıldız Hanım)**

Katılımcıların yoğunluklu olarak ortaklaştığı bir diğer alan Hz. Peygamber'in kendi hayatında ve uygulamalarında kadınları değer ve önem atfettiği, onlara yönelik bir ayrımcılık göstermediği üzerinedir. Öyle ki kimi zaman hadis metinleri içerisinde kadınları ayırması veya ikinci sınıf göstermesi sebebiyle eleştirdikleri sıhhatinden şüphe duydukları metinler olsa bile Hz. Peygamber'in uygulamasına gönülden bir bağlılık ve inanç göstermişlerdir. Hatta kritik edilen bu birkaç hadis metni için dayanak ve bir tür sağlama olarak Hz. Peygamber'in Asr-ı Saadet toplumundaki kadınlara ve ailesine gösterdiği yapıcı tavrı örnek göstermişlerdir. Özellikle evlilik müessesine dair Hansa Hanım şunları aktarmaktadır:

O toplumsal cinsiyet rollerinin ya da Kur'an'ın önerdiği, peygamberin bize örnek olarak bıraktığı o mirasa baktığınız zaman peygamber hiç de öyle hani emredici işte işte dokuz eşi var aslında baktığın zaman ya etrafında pervane gibi dönsün her biri hiç sıcaktan soğuğa elini değdirmesinler baktınız ama hiç öyle değil. Kendi söküğünü kendi dikiyor. Sen kendi evini kendi süpürüyoruz. Keçisini kendi sağıyor. Yani peygamber, düşün bize örnek gösterilmiş. O bile 9 eşi olduğu halde emir buyurmuyor yani. Hiçbirini kırmıyor. Her birinin gönlünü alıyor, her biriyle sohbetler ediyor. Yani aslında onlardan öğreneceği çok şey var erkeklerin ama bizim erkekler peygamber örnekleri deyince, hemen 4 evliliği ortaya koyuyorlar. ... Çünkü biz

biliyoruz ki Peygamber eşleri istişare ediyor, onların gönüllerini alıyor, aslında onlara kızmıyor, çok güzel muamelelerde bulunuyor, hediyeler alıyor. E bu nereden geliyor? Bakıyorsun. Haa, Pavlus'un bir söylemi var." **(Hansa Hanım)**

Kadın meselelerini ele almada adalet söylemini sahiplenen dindar kadınların din ve gelenek arasındaki ilişkiyi ele alma biçimleri, onların inanç ve kimliklerini nasıl şekillendirdiklerine dair önemli ipuçları vermektedir. Katılımcılar, geleneksel yorumların ve uydurma hadislerin dinin özüne uygun olmadığını vurgularken, Kur'an ve Sünnet'in asli metinlerinin kadınlara yönelik daha adil ve eşitlikçi bir yaklaşım sunduğunu sık sık belirtmiş; bu minvalde ayet ve hadis örnekleri vermiştir. Bu durum, bahsi geçen kadınların kendi dini kimliklerini oluştururken eleştirel bir bakış açısını da zihinlerinde mahfuz bulundurdukları ve bu bakış açısıyla, dinin asli metinleri ile tarih boyunca şekillenmiş gelenek arasında mütearız görünen noktalarda bilinçli bir ayrım yapma çabasında olduklarını göstermektedir. Özellikle Hz. Peygamber'in kadınlara yönelik uygulamalarını ve onun hayatından örneklikleri referans alarak, dinin özgün mesajını daha doğru anlamaya ve yorumlamaya çalıştıkları görülmektedir. Bu yaklaşım, dindar kadınların dini metinleri 'yeniden' okuyarak, kadın hakları ve toplumsal cinsiyet adaleti konusundaki taleplerini meşrulaştırma arayışlarına da işaret etmektedir. Nitekim dindar kadınlar için din, yalnızca manevi dünyaya ait bir inanç sistemi değil, aynı zamanda toplumsal normları belirlemede etkin, adaleti sağlama ve kendi haklarını savunma konusunda elzem bir anlam ve değerler bütünü ifade eder.



Şekil 8: Kelime Bulutu

SONUÇ

Bu çalışma, Türkiye'deki dindar kadınların adalet söylemi çerçevesinde kadın meselelerine yönelik yaklaşımlarını ele almaktadır. Dindar kadınların adalet kavramını bu söylem içinde nasıl anlamlandırdığını ve deneyimlediğini onların değerlendirmeleri eşliğinde tespit etmeye gayret edilmiştir. Öncelikle katılımcı dindar kadınların kendi kimliklerini ve kadınlık tecrübelerini nasıl ifade ettikleri incelenmiştir. Sivil alan tecrübeleri ve kadınların sorunlarının mahiyeti konusundaki görüşleri de bu bağlamda ele alınmıştır. Kadın meselelerine yaklaşımlarının adalet söylemiyle ilişkisi irdelenmiştir. Bu bakımdan örneklem içerisindeki dindar kadınların adalet kavramını nasıl tanımladığı ve tanımlarının hangi dini ve kültürel referanslara dayandığı da önemlidir. Aynı şekilde katılımcı kadınların kendi hayatlarında ve toplumsal hayatta adalet kavramını nasıl deneyimledikleri; yine bu deneyimler ekseninde yeni bir toplumsal cinsiyet anlayışının oluşup oluşmadığı da incelenen olgular arasındadır. Katılımcı kadınların tamamının sivil toplum alanında faaliyette oldukları düşünüldüğünde toplumsal adalet ve cinsiyet adaleti taleplerini ne tür pratiklerle sahaya yansıttıkları takip edilmiştir. Bu minvalde hem sahada bulunan farklı görüşteki kadınlarla ve onların hak mücadelesi biçimleriyle alakalı görüşleri de sorulmuştur. Feminizm ile zihinsel ve pratik düzeydeki ilişkileri ile toplumsal cinsiyet adaleti ve toplumsal cinsiyet eşitliği kavramlarından ne anladıkları değerlendirilmiştir. Ayrıca katılımcı dindar kadınların modern dünyanın getirdiği yeni şartlarla birlikte farklı zeminler kazanmış kadına dair meseleleri din ile gelenek arasında hangi çizgide konumlandırdıkları da incelenmiştir. Katılımcıların dini metinleri ve onlara istinaden gelişmiş geleneksel yorumları nasıl değerlendirdikleri ve bu değerlendirmelerinin kadın hakları ve toplumsal cinsiyet rollerine yönelik tutumlarını nasıl şekillendirdiği de ele alınmıştır. Dindar kadınların, adalet arayışında dinin asli metinlerine dayanarak, geleneksel yorumların bir kısmını eleştirel bir bakış açısıyla sorguladıklarını ve dinin kadınları özgürleştirici potansiyeline vurgu yaptıklarını görmek de dikkat çekici sonuçlardan biri olmuştur. Katılımcılar, dini metinlerin kadın hakları konusunda sunduğu imkanları, toplumsal cinsiyet eşitliği ve adalet arayışları için bir temel olarak kullanmakta ve bu bağlamda geleneksel yorumların sınırlayıcı etkilerine karşı tereddütlü bir tutum sergilemektedirler.

Çalışma dahilinde görüşme yapılan kadınların tamamı kendisini en azından orta düzeyde dindar olarak tarif etmiş; dini referansların hayatları içerisinde değer bakımından bir başvuru kaynağı olduğunu ifade etmişlerdir. Bu açıdan kadın olmak algıları içerisinde dini değer ve veri setinin de mahfuz bulunduğunu ifade etmek gerekir. Kadın olmaya dair görüş ve

düşüncelerinin çoğunlukla yetiştirilme biçimi, erken dönem tecrübeleri ile şekillendiğini; bunun yanında toplumsal düzeyde kadınlarla alakalı yaşananlardan da habersiz olmadıkları genellikle erken yaşlarda çevrelerinden veya kamuoyundan duydukları ayrımcılık öykülerine dair bir duyarlılık geliştirdikleri de görülmüştür. Aile öykülerinin çoğunda sivil toplum üyeliği ve gönüllülük çalışmaları bulunan kadınların; ailelerinden ve özellikle annelerinden gönüllük bilinci tevarüs ettiği de bulgulanmıştır. Ancak esas olarak çoğu katılımcının eğitim hayatı başta olmak üzere, iş hayatı ve çeşitli kamusal hayat ortamlarında yaşadığı başörtüsü yasağı, İmam Hatip okulları katsayı engeli gibi hegemonya eliyle tesis edilen hak kayıpları ve ayrımcılık deneyimleri bu konudaki hassasiyetlerini oluşturmuştur. Bu noktada katılımcı kadınlardan özellikle 35 yaş ve üzeri olanların yasak süreçlerini daha derinden tecrübe ettiği, yalnızca bir slogan veya yaptırım olarak değil duygusal anlamda da bu konuda hala oldukça yoğun teessür içinde oldukları gözlemlenmiştir. Katılımcıların yoğun hassasiyetlerine karşın kamuda kendilerine yeniden açmaya gayret ettikleri alan ve sürdürmeye devam ettikleri mücadele onların içerisinde bir tür hegemonyaya alternatif üretme girişimi arzusu uyandırmaktadır. Sekülerizm merkezinde teşekkül eden Batılı liberal feminist düşünce tarafından madun kimlikleriyle tanımlanan; dinî ve geleneksel kısıtlardan kurtarılması gereken mağdureler olarak resmedilen kadınlar; aciz kalmaktan imtina etmişlerdir. Kendilerine dair geliştirilen bu kanının aksine kendi inanç ve değer dünyalarını merkeze alarak kadın meselelerini müzakere etmek üzere yeni bir zeminin ve dilin öznesi olmak için bir mücadeleye girmeyi tercih etmişlerdir.

Katılımcı kadınların hem seküler-laik sistem ve tesis ettiği sosyal gruplardan gördüğü ayrımcılığa hem de benzer bir habitusun parçası oldukları dindar erkeklerden gördükleri engelleme ve ayrımcılığa dikkat çektiklerini belirtmek gerekir. Önceki bölümlerde Albayrak'a (2019: 20-50) atıf ile tarif edilen "çifte meşruiyet krizi"ni tarif eden söylem ve ifadeler sıkça görüşme dökümlerinde yer almıştır. Katılımcıların büyük çoğunluğu dindar kadınların kendilerine özgü sorunları olduğunu ifade ederken bunları kamusal alanda var olabilmek ve kendini tanıyıp ifade edebilmekle ilişkilendirmişlerdir. Bu noktada kadınların eğitim alması, kamusal alanda aktif bir yer işgal etmesi veya yönetici-karar mercii konumlarına ilerleyebilmesi hususlarında seküler sınıfların yaptığı dışlayıcı muamelenin başka bir yönden dindar erkekler tarafından yapıldığını ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla katılımcıları; cinsiyet adaleti söylemi ile yalnızca seküler feminist söylemlerin indirgemeci üslubuna değil geleneksel dinî yorumları önlerine birer set olarak sunan yapıların dayatmalarına da bir alternatif getirme gayretinde tasvir etmek mümkün olacaktır.

Katılımcıların tamamının kadın meselelerini çözme konusunda adalet söylemiyle aktif biçimde (kurumsal veya zihinsel anlamda) ilişkilendiğini belirtmiştir. Bu sebeple adalet kavramını ilgili meselelerin çözümünde nasıl deneyimledikleri ve nasıl anlamlandırdıkları kıymet arz etmektedir. Adalet söyleminin katılımcılar arasında farklı biçimlerde karşılık bulduğunu belirtmek gerekir. Önceki bölümlerde, kadınların kimlik ve toplumsal cinsiyet algılarının bireysel yaşantılar ve kabuller doğrultusunda nasıl şekillendiğine değinilmişti. Bu bağlamda, adalet kavramına dair algıları ve kadın meselelerine yönelik çözüm beklentileri de çeşitlenmekte; toplumsal cinsiyet ve kadın kimliğine dair görüşleriyle ilişkili görünmektedir. Katılımcılar, adalet söylemini yalnızca bireysel bir değer olarak değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet eşitliği tartışmalarına dair konumlarını belirleyen bir referans noktası olarak da değerlendirmektedirler.

Katılımcıların adalet kavramına verdiği manayı tespit etmeye gayret ederken veri yaş grupları arasındaki farklılığı ortaya çıkarmıştır. Nesil temelli bir bakışla, 40 yaş üstü katılımcıların adalet kavramını ağırlıklı olarak dinî referanslar çerçevesinde anlamlandırdığı görülmektedir. Bu grup, İslam'ın kadına verdiği değerin ve yaratılıştan gelen eşitliğin varlığını vurgulayarak; İslam'ın modern dönemdeki kadın sorunlarına dair çözümlerini adalet söylemiyle temellendirilebileceğini savunmaktadır. 30-40 yaş arası gruptaki katılımcılar ise adalet ve eşitlik kavramlarını kesin sınırlarla ayırmamaktadır. Adalet söylemi ile feminizm arasına; feminist hareket içindeki radikal yaklaşımlar (annelik ve aile içi rolleri reddeden, ev içi emeği ücrete tâbi kılmaya çalışan vb.) ve LGBT yapılarıyla dayanışmaları sebebiyle belli bir miktar mesafe koymayı yahut bahsi geçen konularda şerh düşmeyi gerekli görmektedirler. Kamusal alanda ve çalışma hayatında toplumsal cinsiyet eşitliğini destekleyen bu grup; özel alan, ev içi sorumluluklar ve aile içi rollerde ise adalet söylemini daha öncelikli görmektedir. 30 yaş altındaki katılımcılardan oluşan üçüncü grup, yaşam pratiklerinde olduğu gibi adalet söylemine yaklaşımları noktasında da farklılaşmaktadır. Bu grup; norm, değer ve kamusal-özel alan algılarında ilk iki gruba kıyasla belirgin bir farklılık sergilemekte dindar-seküler geriliminden çoğu alanda kaçınmaya gayret etmektedir. 28 Şubat sürecini doğrudan deneyimlemedikleri için dindar kadınlara yönelik ayrımcılık konusunda önceki nesillere kıyasla farklı bir bakış açısına sahiplerdir. Bu grup içinde; adalet söyleminin eşitlikten bağımsız bir inşa olup olmadığına dair tereddütler daha belirgindir. Kadın hakları mücadelesinde feminizmi çatı bir alan olarak değerlendiren bu katılımcılar, liberal feminizmin toplumsal cinsiyet eşitliği yaklaşımını yeterli görmemekte ve indirgemeci, tektipleştirici olması yönüyle eleştirmektedirler. Mutlak eşitliğin yaratabileceği ayrımcılık ve toplumsal sorunlara karşı

çözüm arayışlarını daha çok "kesişimsellik" perspektifi ve postkolonyal feminist tartışmalar içinde değerlendirmektedirler. Bu bağlamda, adalet fikrine yönelik yorumları dinî literatür ve aile pratikleri yanında ağırlıklı olarak feminist teori içinde çeşitlenen yaklaşımlara dayanmaktadır.

Katılımcı kadınlar henüz söylem inşa ettikleri konusunda bir iddiada ısrarcı olmamışlardır. Ancak adaletin ve cinsiyet adaleti söyleminin toplumsal hayat pratikleri üzerinde işlevsel bir etkiye sahip olduğunu sıkça vurgulamışlardır. Buna göre eşitlik kavramı, hakların sosyal sınıflar arasında bir örnek dağıtılması açıkça bir asimetri oluşturacaktır. Zira bahsi geçen hak ve taleplerin oluşmasında tek bir egemen sınıfın norm belirleyici olduğunu varsayarak toplumdaki farklı kadınlık tecrübelerini ve taleplerini dışlayıcı bir pozisyon oluştuğunu iddia etmektedirler. Bu yönde gerçekleşen konuşmalarda adaletin bir kavram olarak genellikle dini ve kültürel kodlarla şekillenmiş bir anlam bütününe sahip olduğu görülmüştür. Yine adaletin yalnızca kadınların haklarını tesis etmesi yönüyle değil dünyanın nizamı yaşam paydaşları arasındaki dengenin oluşması için elzem bir ölçü olarak görülmesi de dikkat çekicidir. Bu eksende gerçekleşen konuşmalarda katılımcılardan bazılarının postkolonyal, postyapısal feminist düşünceye ve kesişimsellik alanına çeşitli atıflar yapması bu konudaki bilgi düzeylerinin çeşitliliğine işaret etmektedir. Müslüman kadınların hegemonik batılılaşma ideolojileri karşısında birçok toplumda kamudan dışlandıkları yahut bedenleri üzerinde kendileri dışında tasarruflar yapıldığına atıfta bulunan katılımcılar olmuştur. Bu minvalde bazı görüşmelerde kadınların giyim-kuşam pratikleri ile modernleşme arasında kurulan ilişkinin kadın bedenini sembolleştirerek onu araçsallaştırdığı gündem edilmiştir. Yine madun ve kadın özne deneyimleri üzerinden velûd sohbetler gerçeklemiş; modernliğin norm olarak belirlediği hususları aşmak ve kendi değerlerini hayata geçirmek için kadınların katmanlı bir mücadele verdikleri belirtilmiştir.

Katılımcıların feminizmle ideolojik olarak yoğun bir ilişki içinde olmadıkları tespit edilmiştir. Bunun yanında feminist diskura ve bugüne kadar gelişmiş çeşitli feminizm(ler)e dair bilgilerinin de kısıtlı olduğu görülmektedir. (Bazı katılımcılar ise çalıştıkları alan veya özel ilgileri sebebiyle feminist literatüre dair oldukça yoğun bilgi sahibidir; ancak bu durumdaki katılımcıların oranı genele kıyasla oldukça azdır.) Katılımcıların üçte biri kendilerini feminist olarak tanımlanmaktan veya böyle tanınmak konusunda herhangi bir rahatsızlık duymayacaklarını belirtmektedirler. Katılımcıların tamamı yüzyılın başında gerçekleşen kadın hareketini ve kazanımlarını kıymetli bulurken belli dalgalar ve yönelimler bir kısmının feminizmle arasına belirgin bir mesafe koymasına sebep olmuştur. Feminizmin sosyalist yahut

seküler-liberal eksende ele alındığı süreçlerde dinin bir baskı aracı sayılması buradaki önemli etkenlerden biri olmuştur. Bir diğeri dindar kadınların özellikle başörtüsü yasakları sürecinde Türkiye'deki feministlerden yeterince destek görmediklerini düşünmesidir. Yine son yılların bir getirisi ve oldukça güçlü bir çıkarım olarak Feministlerin LGBT aktivizmiyle yanyana olması ve bazı durumlarda birlikte hareket ederek toplumsal cinsiyet kavramını ortak bir kalkan olarak kullanmaları bu kadınları feminizmle mesafeli kılan etkenler arasındadır.

Bu çalışmanın ortaya koyduğu önemli bir diğer bulgu, dindar kadınların toplumsal dayanışma ağları ve sivil toplum kuruluşları aracılığıyla alternatif bir söylem üretebilme alanı sağlamalarıdır. Sivil toplum kuruluşları; aidiyet, birliktelik, sosyal grup, cemaat gibi olguları bünyesinde bir araya getiren modernize bir yapı olarak kamusal alanda temsiliyet için önemli birer araç haline gelmişlerdir. Müslüman-dindar habitusun seksenli yıllardan sonra yaşanan neoliberal dönüşümün etkisinde sermaye ile kurduğu ilişkinin sonucu sınıfsal bir yükselişine imkân oluşmuştur. Ekonomik düzeyde gelişen bu olgu; zamanla siyasî, sivil ve kültürel alana da sirayet etmiştir. Toplumsal sistemde dikey düzeyde gerçekleşen bu hareketlilik sermaye türleri (sosyal ve kültürel sermaye de dahil olarak) ve otorite ile ilişki biçimlerini de kökten etkilemiştir. Öte yandan ülkenin seküler elitleri tarafından sınıfsal olarak kamusal alanın çeperinde tutulmaya zorlanmışlardır. Eğitim, meslek edinme ve toplumda bunlarla ilişkili pozisyon almaya dair girişimleri çeşitli yöntemlerle engellenmiş yahut kısıtlanmıştır. Aynı zamanda 1980 Askeri Darbesinin gölgesinde geçen bu yıllarda siyasî ve ideolojik bir veri setiyle irtibatlı görülen dindarlar sistemin henüz barışmaya gönüllü olmadığı bir grup olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıda işaret edilen dönemlerde seküler değerlerle kurgulanmış sistem tarafından kabul görmeyerek; birey olarak varlığı/görüntüsü ve ilerlemesi kabul edilemeyenlerin başında başörtülü kadınlar gelmekteydi. Başörtülü dindar kadınlar giyim-kuşamlarının dini ve ideolojik bir sembol teşkil ettiği gerekçesiyle eğitim, kamuda çalışma hakkı, askerî tesislere girebilme hatta bazen hastanelere girip muayene olabilme gibi mevzularda sert yasaklarla ve yönetmeliklerin keyfî yorumlanma biçimleriyle mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Kamusal alanda yer bulmak için yaşanan tüm bu uğraşlar sonrasında doksanlı yılların daha sert ve bağlayıcı yasaklarla özellikle kadınların üzerine gelmesi; dindar kadın ve erkekleri yeni yollar aramaya itmiştir. İşte bu noktada kamusal erklere sesini duyuramayan dindar habitusun mensupları başka yollar aramaya yönelmişlerdir. Zira tek tük kişiler şeklinde tarif edilerek birer istisna olarak geçiştirilme tehlikesiyle karşılaştıklarını fark etmişlerdir. Bu noktada dindar grupların kamusal alanda birer muhatap olabilmek ve bu sorunların çözümünde aktif rol

alabilmek için sivil toplum kuruluşları kurmaya başladığı müşahede edilmiştir. Dindar kadınların özellikle meslekî performans alanları ve kamu kurumlarından dışlanmasıyla adeta alternatif bir kamusal alan tesis ettikleri sivil toplum kuruluşlarında aktif olması ise başka bir hikâyeyi beraberinde getirmektedir. Bu hikaye; çalışmada sıkça vurgulanan çifte meşruiyet krizi ve çifte tahakküm olgularıyla ilgilidir. Çünkü dindar kadınların sivil toplum ağı içerisinde yer alabilmesi her ne kadar "dava" olgusu ile meşrulaşsa da yine "dava"nın gerektirdiği bir kadın kimliği ve prototipi kendileri için zorunlu hale gelmiştir. İlk nesil sivil toplum kuruluşları dindar erkeklerin liderliğinde kurulmuştur. Mekansal olarak da erkek odaklı yerler olan bu dernek ve vakıflara kadınlar öncelikle haftanın belirli günlerinin onlara has çalışmalar için ayrılmasıyla girmişlerdir. Özellikle 28 Şubat eylemleri döneminde dindar kadın ve erkeği bu yolla birlikte çalışma yürütme pratiği gelişmiştir. Ancak dindar kadınların bu defa da ilgili kuruluşlarda ilerleyen yıllarda kadın, aile veya sosyal yardım gibi birimlerde sınırlı görevler alıp genellikle destek odaklı konularla veya kendi içlerinde yürüttükleri ilmî faaliyetlerle var olabilmesi ikinci bir meşruiyet krizini oluşturmuştur. Nitekim kadınlar ilk defa batılı seküler kadın ve erkeğin kendi karşılarında yer alan pozisyonlarına aşina iken yeni bir karşıtlık olgusu ile yüzleşmişlerdir. Dindar erkeğin 28 Şubat sonrası süreçte kamuda yer almaya devam etmesi öte yandan kendilerine yukarıda zikredildiği gibi kısıtlı ve sınırlı konumları kayıt şart altında sağlamaları yeni bir karşıtlık zeminine dindar kadın ve dindar erkeği getirmiştir.

Kadınların kendi sivil faaliyetlerini bağımsız olarak yürütmeleri de bu anlatılan daha yakın zamana rast gelmektedir. Yine kadın inisiyatifinde sivil toplum içerisinde kadın meselelerini ele almaları; bu meselelerden doğan sorunların çözümünde aktif faaliyet yürütmeleri henüz epeyce yeni bir meseledir. Katılımcı kadınların tamamı çocukluklarından itibaren dindar sivil toplum alanında yer almış; hatta bazıları kadınların kendi teşekkül ettirdikleri bu ilk sivil kurumların kuruluşuna şahitlik etmiştir. Bu minvalde KADEM'i dindar habitus ve onun sivil toplum geleneği içerisinde konumlandırmak zor olmamıştır. Nitekim katılımcılar da sivil toplumun zihinlerindeki karşılığında bu durumdan söz etmişlerdir. Geçmişle kurulan bu bağlantı yanında sivil toplumun küresel anlamı ve güncel yöntemlerini de takip etmeye gayret ettikleri dikkat çekmektedir. Feminist hegemonyayı eleştirmekle birlikte feminist sivil ağın farklı kadınlık tecrübeleri ile dayanışma ve müzakere etme imkanında yararlanmaya özen göstermektedirler. Bu bağlamda ulusal ve uluslararası akademik bilgi üretimi faaliyetleri katılımcılar tarafından referans verilmiştir. Yine BM, UN Women ve G20 gibi uluslararası düzeyde kadın çalışmalarına katkı sağlamaktadırlar. Bu yolla yalnızca Avrupa ve Amerika eksenli değil; Afrika, Latin Amerika, Güneydoğu Asya gibi özgün kadınlık

deneyimlerinin var olduğu coğrafyalarla aktif bir iletişim sağlamaktadırlar. Sivil alanda yurt genelinde sürdürdükleri temsilcilik ve sosyal sorumluluk projeleri yanında uluslararası düzeyde kadına dair yürüttükleri dolaylı diplomasi bu yönüyle KADEM'in İslamî sivil toplum geleneği üzerine eklediği bir perspektife işaret etmektedir.

Adalet söyleminin imkanlarının özellikle mekânsal bağlamda sivil toplum alanında kurgulandığını bu vesileyle yeniden hatırlatmak faydalı olacaktır. Sivil mekânın, tamamı resmî veya yarı resmî kurumlarda görev yapan katılımcı kadınların tarafından üretime ve tartışmaya daha uygun bir alan olarak tarif edildiğini aktarmak önemlidir. Bu mekânı çeşitli faaliyetlere alan açmanın dışında kadınların inşa ettiği bir söylemin imkânı olarak görmek önemlidir. Zira dindar kadınların özne haline gelmesini sağlayan bir çeşit müzakere ve muhasebe mekânı tam da burasıdır. Yukarıdaki bölümde ifade edildiği üzere katılımcılardan Zümra Hanım, adalet söyleminin dindar erkeklerle hak ve sorumluluk paylaşımı konusunda bir pazarlık alanı açmak için işlevsel olduğunu söylemiştir. Zümra Hanım'ın katkısı ile diğer katılımcıların katkıları ortaklaşa düşünüldüğünde; dindar kadın öznenin (Mahmood 2012: 12) adalet söylemi ile kendisine tesis ettiği hareket alanı açıkça görülecektir. Bu yönüyle daha evvel işaret edilen çifte meşruiyet krizini aşmak için dindar kadın özne tarafından işlevsel bir mekân olarak sivil toplum araçsal bir söylem olarak da adalet söylemi formülasyonu işler hale getirilmiştir.

Dindar kadınların sivil alanda kadın hakları meselelerini ele alma motivasyonları elbette farklılık göstermiştir. Bireysel tecrübe öykünün farklılığı, katılımcıların meskûn olduğu bölgelerin çeşitliliği, meslek ve yaş gibi faktörler bu motivasyonun çeşitlenmesinde etkin bir yere sahiptir. Ancak genel anlamda toplumda kadınların yaşadığı ayrımcılık durumlarına ve toplumsal rollerin dengesiz biçimde dağılımına dair katılımcıların tamamının duyarlılık sahibi olduğu gözlemlenmiştir. Kadınların geleneksel rollerinin üzerinde aldıkları modern rollerin kadın ve erkek arasında hem teorik anlamda hem de uygulamada dengeden yoksun şekilde dağılımı gündem ettikleri meseleler arasındadır. Dolayısıyla sivil toplum faaliyetlerini kadınların toplum içindeki güç ve iktidar ilişkileri arasında çarpık bir konumda elde ettikleri konumu iyileştirmeye ve sahada canlı problemlerin çözümü adına hızlı adımlar atmaya yönelik şekillendirmektedirler. Nitekim sivil alan çalışmaları kadınların yalnız olmadıklarını hissetmelerini ve seslerini daha cesur bir şekilde duyurabilmelerini sağlayan önemli platformlar sunmaktadır. Bu kuruluşlar, kadınların toplumsal baskılarla başa çıkmalarına, kendilerini ifade etmelerine ve haklarını savunmalarına olanak tanıyan alanlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak, dindar kadınlar, toplumsal adalet arayışında aktif birer özne olarak, dinin asli mesajlarını yeniden yorumlama ve bu mesajları kadın hakları bağlamında savunma çabası

içindedirler. Bu çalışma, dindar kadınların din, gelenek ve toplumsal cinsiyet arasındaki karmaşık ilişkileri nasıl ele aldıklarını ve bu ilişkilerde adalet üzerinden özgün bir söylem tesis etme çabalarını anlamaya dair önemli katkılar sunmaktadır. Din, bu kadınlar için yalnızca bir inanç sistemi değil, aynı zamanda toplumsal eşitlik ve adalet mücadelesinde güçlü bir motivasyon kaynağı ve meşruiyet aracı olarak işlev görmektedir. Bu bağlamda, dindar kadınların adalet söylemi, dinin değer eksenli yönlerini ön plana çıkararak onların toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve kadın hakları konusundaki taleplerini meşrulaştırmakta ve yeni bir çözüm pratiği sunmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdel-Malek, A. (1981), *Social Dialectics: Nation and Revolution*, Albany: State University of New York Press.

Abdurrahman, T. (2022), *Modernlik Ruhu: İslamî Bir Modernlik İnşasına Giriş* (çev. M. Emin Maşalı-Münteha Maşalı), İstanbul: Pınar Yayınları.

Abu-Lughod, L. (1998), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Abu-Lughod, L. (2020), *Müslüman Kadının Kurtarılmaya İhtiyacı Var mı?*, (Çev. H. Gümüşsoy), İstanbul: Ketebe Yayınevi.

Ahmad, F. (2015), *Modern Türkiye'nin Oluşumu* (çev. Yavuz Alogan), İstanbul: Kaynak Yayınları.

Aka, A. (2009), "ANTONİO GRAMSCİ VE 'HEGEMONİK OKUL'", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12/21: 329-338.

Akbaş, A. (2021), "Gayatri Chakravorty Spivak ve Postkolonyal Teori Üzerine Notlar", *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 19: 292-307. doi.org/10.46250/kulturder.1370220

Akgöz, G. (2016), "Mutsuz Evlilikten Tehlikeli Flörte: Feminizm, Neoliberalizm ve Toplumsal Hareketler", *Fe Dergi* 8/2: 86-100.

Akken, M. (2012), "Hayganuş Mark (Markar)". http://www.istanbulkadinmuzesi.org/hayganus-mark-markar

Akyıldız, A. (2011), "Tanzimat", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 40: 1-10.

Akyiğit, H. (2021), "Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Söylemi: Epistemik Yanılsamalar ve Yapısal Mistifikasyonlar", *Tezkire Dergisi*, 73-89.

Albayrak, H. Ş. (Ed.), (2024), *Kadın Olmak: İslam, Gelenek, Modernlik ve Ötesi*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Albayrak, Ş. (2019), "Toplumsal Cinsiyet Adaletini İhsan ile Birlikte Düşünmek", *Adalet ve İhsan Bağlamında Aile: Aile Forumu 3*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: 45-63.

Althusser, L. (2019), *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* (çev. Alp Tümertekin), İstanbul: İthaki Yayınları.

Altuntaş Çakır, R. (2023), "İslami Kadınları Temsil Meselesi: Hiyerarşiyi Sorgulayan Kadın İlahiyatçılar", *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi* 9/2: 169-202. doi.org/10.21798/kadem.2023.134

Altuntaş, N. (2012), *Türkiye'de Farklılıklarına Rağmen Kadınlar -Post Feminist Çağda Türkiye'de Farklı Kadın Konumları*, İstanbul: Orion Kitabevi.

Anderson, P. (1988), *Antonio Gramsci: Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji* (Çev. T. Günersel), İstanbul: Alan Yayınları.

Aslan, N. (2016), "Adalet Medeniyeti Üzerine", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 28: 9-27.

Atan, M. (2015), "Radikal Feminizm: "Kişisel Olan Politiktir" Söyleminde Aile", *The Journal of Europe-Middle East Social Science Studies*, 1/2: 1-21. doi.org/10.21085/jemsos.38880

Ayaz, H. (2023), "Spivak'ın Madun Teorisi Bağlamında İbrahimî Dinler ve Feminizm", 8/1: 59-68. doi.org/10.5281/zenodo.8154495

Aybakan, B. (2004), "Batıda İslam Hukuku Araştırmalarında Farklı Bir Ses: Wael B. Hallaq", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4: 149-174.

Aydın Yılmaz, E. S. (2015), "Cinsiyet Eşitliği ve Adalet Perspektifinden Türkiye'de Kadının Siyasal Alana Katılımı", *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 1/1: 12-35.

Aydın, M. S. (1990), "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi", *İslâmî Araştırmalar* 4/4: 273-284.

Ayhan, B., Sağıroğlu, S. (2012), "İslami Burjuvazinin Siyasal İktisadı: MÜSİAD Örneği", *Praksis* 27: 117-143.

Aykut, E. (2020), "İfratla Tefrit Arasında Müslüman Osmanlı Kadınları ve Feminizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 10: Feminizm,* (Der. F. Saygılıgil, N. Berber), İstanbul: İletişim Yayınları, 56-68.

Aytürk, İ., Mignon, L. (2013), "Paradoxes of a Cold War Sufi Woman: Samiha Ayverdi between Islam, Nationalism and Modernity", *New Perspectives in Turkey* 49: 57-89.

Bahadır, İ. (2018), Fatma Aliye's Discourse of Woman in the Context of the Islamic Modernization and Tradition, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Şehir Üniversitesi.

Bakhtin, M. M. (1981), "Discourse in the Novel", *The Dialogic Imagination: Four Essays,* (Çev. C. Emerson, M. Holquist), Austin: University of Texas Press.

Barrett, M. (2014), *Women's Oppression Today: The Marxist/Feminist Encounter*, London; New York: Verso.

Baysal, S. (2018), Âmm Lafızların Delaletleri Bağlamında Tefsir-Fıkıh Usulü İlişkisi, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*(*50*), 105-134. doi.org/10.29288/ilted.457634

Bendl, R., Schmidt, A., (2010), From 'Glass Ceilings' to 'Firewalls'— Different Metaphors for Describing Discrimination, Gender, Work & Organization, 17: 5.

Benhabib, Ş., Butler, J., Fraser, N., Cornell, D. (2005), *Çatışan Feminizmler*, (Çev. F. E. Sezer), İstanbul: Metis Yayınları.

Berktay, F. (2015), *Tarihin Cinsiyeti*, İstanbul: Metis Yayınları.

Bilal, M.; Ekmekçioğlu L. (2006), Bir Adalet Feryadı : Osmanlı'dan Türkiye'ye Beş Feminist Yazar, İstanbul: Aras Yayınları.

Bock, G. (2004), *Avrupa Tarihinde Kadınlar* (çev. Zehra Aksu Yılmazer), İstanbul: Literatür Yayınları.

Bora, A. Günal, A. (Der.) (2007), *90'larda Türkiye'de Feminizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bostan, H. (2011), "Said Halim Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), 35: 557-560.

Bourdieu, P. (2014), *Eril Tahakküm*, (Çev. B. Yılmaz), İstanbul: Bağlam Yayınları.

Böhürler, A. (2012) "Görsel Medyada Kadın Dili Kadın Programları, Kuşakları", *Türkiye V. Dinî Yayınlar Kongresi: Kadın Konulu Dini Yayınlar (02-04 Aralık 2011-Ankara)*, 277-204.

Buhârî, Muhammed b. İsmail (2014), *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*, 17 Cilt, (Çev. Mehmed Sofuoğlu), İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Butler, J. (2008), *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, (Çev. B. Ertür), İstanbul: Metis Yayınları.

Butler, J., Laclau, E. ve Žižek S. (2000), *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso.

Bütün, O. (2020, 7 Aralık) "Feminist Odalar (VIII): Osmanlı'da İlk Kadın Dergisi, Şüküfezâr". https://birikimdergisi.com/guncel/10258/feminist-odalar-vii-osmanlida-ilk-kadin-dergisi-sukufezar-i

Büyücek, S. (2016), *Kemalist, Once Upon a Time: Falih Rıfkı Atay and His Unconventional Approach to Early Republican Period*, İstanbul: Libra Kitap.

Carrigan, T., Connell, B. ve Lee, J. (1985), "*Toward A New Sociology Of Masculinity"*. *Theory and Society*,14/5: 551-604.

Carullah, M. (2018), *Hatun*, Ankara: Otto Yayınları.

Chodorow, N. (1978), *The Reproduction of Mothering, Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Londra: University of California Press.

Chodorow, N. (2007), *Duyguların Gücü: Psikanalizde, Cinsiyette ve Kültürde Kişisel Anlam*, (Çev. J. Özata Dirlikyapan), İstanbul: Metis Yayınları.

Cornwall, A., Gideon, J., Wilson, K. (2008), "Introduction: Reclaiming Feminism: Gender and Neoliberalism", *IDS Bulletin*, 39/6: 1-9.

Costa, M.D. (2015), *Kadınlar ve Toplumun Alt Üst Edilmesi*, (Çev. Kolektif) İstanbul: Otonom Yayınları.

Cowan, R.S. (1976), "Two Washes in the Morning and a Bridge Party at Night: The American Housewife Between The Wars", *Women's Studies* 3/2: 147-172.

Crenshaw K. (1989), "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics", *University of Chicago Legal Forum*. 139-167.

Crenshaw, K. (1991), "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color", *Stanford Law Review*, 43/6: 1245-1290.

Cresswell, J. W. (2016). Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları. (e. S. Demir, Çev.) İstanbul : Eğiten yayınları.

Crotty, M. (1998), *The Foundations of Social Research: Meaning and Perspective in the Research Process*, London: SAGE Publications.

Çağatay, S. (2020), "Kemalist Feminizm: Kadın Hareketi Tarihinin Göz Ardı Edilmiş 'Bariz Gerçeği', *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Feminizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Çağrıcı, M. (1988), "Adalet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: 1: 341-343.

Çağrıcı, M. (2009), "Kıst", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: 25: 502.

Çağrıcı, M. (2022), "Sıdk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: 37: 98-100.

Çaha, Ö., (2010), *Sivil Kadın: Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum*, Ankara: Savaş Yayınları.

Çakır, S. (1994), *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul: Metis Yayınları.

Dellaloğlu, B. F. (2020), *Poetik ve Politik: Bir Kültürel Çalışmalar Ansiklopedisi*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Demetrakas, J, (2018). *Feminists: What Were They Thinking*. Los Gatos, CA: Netflix.

Demirdirek. D. (2013). "Muslim Ottoman feminists' perceptions of their non-Muslim counterparts after Meşrutiyet", *Fe Dergi*,6:1, 1-17.

Dikici, E. (2016), "Feminizmin Üç Ana Akımı: Liberal, Marxist ve Radikal Feminizm Teorileri". *International Journal of Social Science*, 43: 523-532.

Direk, Z. (2018), *Cinsel Farkın İnşası*, İstanbul: Metis Yayınları.

Donovan, J. (2006), *Feminist Theory*, 3. Baskı, New York: The Continuum International Publishing.

Donovan, J. (2016), *Feminist Teori*, (Çev. A. Bora vd.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Durakbaşa, A. (2021), Halide Edip: Türk Modernleşmesi ve Feminizm, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ebû Dâvûd, S. (2009), *Sünen*. (Thk. Şuayb el-Arnaût vd.), 7 Cilt. Müessesetü'r-Risâle.

Engels, F. (2019), *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, (Çev. E. Özalp), İstanbul: Yordam Kitap.

Erdoğan, S. (2021, 25 Nisan), "Genetik kodlarımızda kadına saygı var", *YeniŞafak*. https://www.yenisafak.com/hayat/sumeyye-erdogan-yeni-safaka-konustu-genetik-kodlarimizda-kadina-saygi-var-3620213

Erkilet, A. (2015), *Eleştirellikten Uyuma: Müslümanların Kamusal Alan Serüveni*, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.

Ersöz, R. (2016), "Kur'an'a Göre "Hakk" ve "Adalet" Kavramları Bağlamında İslam Toplumunun İctimâî Değerleri", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18/2: 1-27.

Fazlıoğlu, İ. (2013), "İçtihad mı Tahkik mi?", *İtibar Dergisi* (Haziran 2013), 21: 27-30.

Firestone, S. (2010), *Cinselliğin Diyalektiği*, (Çev. Y. Salman), İstanbul: Payel Yayınları.

Forgacs, D. (2010), *Gramsci Kitabı Seçme Yazılar 1916-1935* (Çev: İbrahim Yıldız), Dipnot Yayınları, Ankara.

Foucault, M. (2002), *Cinselliğin Tarihi*, (Çev. Hülya Uğur Tanrıöver), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Fraser, N. (2020), *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, Verso Books.

Gardiner, J. (2011) "Bakım Emeği", *Kadın Emeği Konferansı, 12-13 Kasım 2011, İstanbul*, Sosyalist Feminist Kolektif, 63-79.

Georgeon, F. (2016), *Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930*, (Çev. A. Berktay), İstanbul: YKY Yayınları.

Gerhard, U. (2014), "İnsan Hakları ve Kadın Hakları Bağlamında İslam'da Eşitlik ve Cinsiyet Hukuku Üzerine Düşünceler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 23: 451-470.

Gibb, H. A. R. (1947), *Modern Trends in Islam*, Chicago: University of Chicago Press.

Gibb, H. A. R. (1989), *Islam: A Historical Survey* (8. Baskı), Oxford: Oxford University Press.

Giuseppe, F. (2009), *Antonio Gramsci: Bir Devrimcinin Yaşamı* (Çev. Kudret Emiroğlu), İstanbul: İletişim Yayınları.

Gökalp, Z. (2000), *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Göle, N. (1998), "Islamism, Feminism and Post-Modernism: Women's Movements in Islamic Countries", *New Perspectives on Turkey*, 19: 53–70. doi:10.1017/S0896634600003022

Göle, N. (2021), *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, İstanbul: Metis Yayınları.

Görgün Baran, A. (2021, 8 Aralık), "Feminizmin Gelişim Serüveni: Dalga Yerine Kuşak Diyelim mi?" *KOÇ-KAM*. https://kockam.ku.edu.tr/feminizmin-gelisim-seruveni-dalga-yerine-kusak-diyelim-mi-aylin-gorgun-baran/

Görgün, T. (2011), "Tecdid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), 40: 234-239.

Görgün, T. (2022), *İslam-Batı İlişkileri Çerçevesinde Medeniyet Meselesi*, İstanbul: Endülüs Yayınları.

Gramsci, A. (1985), *Aydınlar ve Toplum: Denemeler*, (Çev. V. Günyol vd.), İstanbul: Alan Yayıncılık.

Gramsci, A. (1994), *Letters from Prison, Volume 1* (ed. F. Rosengarten, çev. R. Rosenthal), New York: Columbia University Press.

Gramsci, A. (2011), *Prison Notebooks (Volumes I-III)*, New York: Columbia University Press.

Gramsci, A. (2012), *Selections from Cultural Writings*, New York: Columbia University Press.

Guba, E. G. (ed.) (1990), *The Paradigm Dialog*, San Francisco: Sage Publications, Inc.

Güç, A. (2008), "İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2: 649-673.

Güneş, F. (2017), "Feminist Kuramda Ataerki Tartişmalari Üzerine Eleştirel Bir İnceleme", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 27/2: 245-256.

Gürsoy, H. B. (2023), "İslam Hukukunda Kadın ve Aile", https://blog.ilem.org.tr/islam-hukukunda-kadin-ve-aile/. (Erişim Tarihi: 20 Kasım 2024).

Hall, S. (ed.) (2017), *Temsil: Kültürel Temsiller ve Anlamlandırma Uygulamaları* (Çev. İ. Dündar), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Hallaq, W. B. (2009), *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hallaq, W. B. (2011), "*Maqāṣid* and the Challenges of Modernity", *Al-Jāamiʿah: Journal of Islamic Studies*, 49/1: 1-31.

Hartmann, H. (2010), *Marksizmle Feminizmin Mutsuz Evliliği*, (Çev. G. Ayten), İstanbul: Agora Kitaplığı.

Hartmann, H. (2012), "Marksizmle Feminizmin Mutsuz Evliliği", (Ed. G. Savran, N. Tura), *Kadının Görünmeyen Emeği*, İstanbul: Yordam Kitap.

Hartsock, N. (1985), "Rethinking Modernism: Minority vs. Majority Theories", *Cultural Critique* 7: 187-206. doi.org/10.2307/1354155

Hauskeller, C. (2022), "İkilikleri Altüst Etmek ve Dayanışmayı Hayata Geçirmek", *Feminist Tahayyül* 3/1: 103-120.

Hekman, S. J. (2016), Toplumsal Cinsiyet ve Bilgi: Postmodern Bir Feminizmin Ögeleri, (Çev. B. Balkız, Ü. Tatlıcan), İstanbul: Say Yayınları.

Heywood, A. (2011), Siyasi İdeolojiler, (Çev. A. K. Bayram vd.), İstanbul: Adres Yayınları.

Holquist, M. (Ed.), (2011), "Discourse in the Novel", (Çev. C. Emerson, M. Holquist), *The Dialogic Imagination: Four Essays,* Austin, Texas: University of Texas Press, 259-422.

Hooks, B. (1982), *Ain't I a Woman: Black Woman and Feminism*, London: Pluto Press.

Howson, R. (2006), *Challenging Hegemonic Masculinity*, London: Routledge.

Işık, M., Eşitli, Ş. (2015), "I. Dünya Savaşı Propaganda Afişlerinde Kadın Temsillerinin Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Göstergebilimsel İncelenmesi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 70/3: 655-682.

İbn, Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî (1985). *Sünen-i İbn Mace*. İstanbul: İhya Yayınları.

İlyasoğlu, A. (2020), *Örtülü Kimlik: İslamcı Kadının Kimliğini Oluşum Ögeleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.

İlyasoğlu, A., Akgökçe , N. (2009), *Yeni Bir Feminizme Doğru*. İstanbul: Sel Yayınları.

KADEM (2023, 2 Şubat), "Kadın Destek Merkezi Nedir?" KADEM, https://www.youtube.com/watch?v=v_-Eun71S4Y&t=1s

KADEM (2024, 10 Mayıs), "Kadın Haklarına Dair İlkeler Bildirgesi", https://imzamiatarim.com/

KADEM (2024, 10 Temmuz), "Kadınların Ekonomik Gücü 'KADEM KooPro' ile Artıyor", https://kadem.org.tr/kadin-kooperatifleri-kadem-koopro-ile-gucleniyor/

Kandiyoti, D. (1996), "Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies", *Gendering the Middle East: Emerging Perpectives,* New York: Syracuse University Press.

Kandiyoti, D. (2001), Cariyeler Bacılar Yurttaşlar, İstanbul: Metis Yayınları.

Kanner. E. (2020), "Son Osmanlı Dönemi Rum Milletinde Kadın Hakları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Feminizm,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Kara, İ. (1994), *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul: Pınar Yayınları.

Kara, M. (2013), "Kur'an'da Adalet Kavramı ve Güncel Değeri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34: 139.

Karataş, O. (1998), *Kur'an-ı Kerim'e Göre Adalet Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Karataş, Y. C. (2017), "Çağdaş Feminist Kuramlar Açısından Feminist Öznenin İmkanı", *Felsefe Arkivi*, 47/2: 1-24.

Kartal, F. (2016), "Kadınların Yurttaşlığı ve Feminist Kuram", *Amme İdaresi Dergisi* 49/3: 59-87.

Kathy, D. (2008), Intersectionality as Buzzword: A Sociology of Science Perspective on What Makes a Feminist Theory Successful", *Feminist Theory*, 9/1: 67–85.

Kaya, E. S. (2011), "Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 25: 27-50.

Kepekçi, E. (2014), "(HEGEMONIK) ERKEKLİK ELEŞTİRİSİ VE FEMİNİZM BİRLİKTELİĞİ MÜMKÜN MÜ?", *Kadın Araştırmaları Dergisi* 11: 59-86.

Keyman, F. (2006), "Türkiye'de Sivil Toplumun Serüveni: İmkânsızlıklar İçinde Bir Vaha", Ankara: Sivil Toplum Geliştirme Merkezi, http://www.stgm.org.tr/tr/icerik/detay/turkiye-de-sivil-toplumun-seruveni-imkansizliklar-icinde-bir-vaha. (Erişim Tarihi: 17 Kasım 2024).

Kızıltan, M. (haz), (1993), Fatma Aliye Hanım: Yaşamı Sanatı, Yapıtları ve Nisvan-ı İslam, İstanbul: Mutlu Yayınları.

Kimball, J. D. (2013), *Savaşçı Kadınlar Amazonlar* (Çev. Mert Çağdaş), İstanbul: İleri Yayınları.

Köksal, A. C. (2024), "Adalet Tasavvurunun Dönüşümü", *İslâm Düşüncesinde Adalet* (ed. Ömer Türker ve Yunus Kaplan). 427-451.

Köksal, İ. (2000), "İslam Hukukunda Zihar", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 3/7: 257-269.

Kur'an Yolu (2023, 10 Kasım), "Nisâ Sûresi 4/1". https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Nis%C3%A2-suresi/494/1-ayet-tefsiri

Kur'an Yolu (2023, 12 Eylül), "İnfitâr Sûresi 82/6-8". https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/%C4%B0nfit%C3%A2r-suresi/5835/6-8-ayet-tefsiri

Kur'an Yolu (2023, 12 Kasım), "A'râf Sûresi 7/189-190". https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/A'r%C3%A2f-suresi/1143/189-190-ayet-tefsiri

Kur'an Yolu (2023, 13 Eylül), "Enʿâm Sûresi 6/1". https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/En'%C3%A2m-suresi/790/1-ayet-tefsiri

Kur'an Yolu (2023, 13 Kasım), "Fussilet Sûresi 41/46". https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Fussilet-suresi/4264/46-ayet-tefsiri

Kur'an Yolu (2023, 14 Eylül), "Mâide Sûresi 5/8". https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/M%C3%A2ide-suresi/677/8-ayet-tefsiri

Kur'an Yolu (2023, 14 Kasım), "Hucurât Sûresi 49/13". https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Hucur%C3%A2t-suresi/4625/13-ayet-tefsiri

Kur'an Yolu (2023, 15 Eylül), "Enʿâm Sûresi 6/151-153". https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/En'%C3%A2m-suresi/940/151-153-ayet-tefsiri

Kur'an Yolu (2023, 15 Kasım), "Bakara Sûresi 2/187". https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/194/187-ayet-tefsiri

Kur'an Yolu (2023, 16 Kasım), "Tevbe Sûresi 9/71". https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Tevbe-suresi/1306/71-72-ayet-tefsiri

Kur'an Yolu (2023, 17 Kasım), "Âl-i İmrân Sûresi 3/195". https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/%C3%82l-i%20%C4%B0mr%C3%A2n-suresi/488/195-ayet-tefsiri

Kur'an Yolu (2023, 18 Kasım), "Nahl Sûresi 16/58-59". https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Nahl-suresi/1959/58-59-ayet-tefsiri

Kur'an Yolu (2023, 19 Kasım), "Nisâ Sûresi 4/3". https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Nis%C3%A2-suresi/496/3-ayet-tefsiri

Kur'an Yolu (2023, 20 Kasım), "Nisâ Sûresi 4/127-130". https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Nis%C3%A2-suresi/620/127-ayet-tefsiri

Kur'an Yolu (2023, 21 Kasım), "Ahzâb Sûresi 33/72-73". https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Ahz%C3%A2b-suresi/3605/72-73-ayet-tefsiri

Laclau, E. ve Mouffe, C. (2017), *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Landry, D., MacLean G. (Ed.) (1996), *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak,* New York & London: Routledge.

MacIntyre, A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality?,* University of Notre Dame Press.

Mahmood, S. (2009), "Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?", *Critical Inquiry* 35/4: 836-862. doi.org/10.1086/599592

Mahmood, S. (2012), *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, N.J: Princeton University Press.

Mahmood, S. (2013), "Reply to Judith Butler", Asad, T., Brown, W., Butler, J., Mahmood, S. (Ed.), *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury, and Free Speech*, New York: Fordham University Press, 140-148. doi.org/10.1515/9780823252381-007

Merâkibî, M. (2021), "Akışkan Bir İslam Hukukuna Doğru: Modernite ve Makasıd Söyleminin Dönüşümü" (çev. Y. Yılmaz ve E. Cömert), *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 4/1: 305-323.

Merriam, S. B. (2015), *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, (Çev. Selahattin Turan vd.), Ankara : Nobel Yayıncılık.

Millett, K. (2010), *Cinsel Politika*, (Çev. S. Selvi), İstanbul: Payel Yayınları.

Mitchell, J. (1985), *Kadınlık Durumu*, (Çev. G. İnal, G. Savran, Ş. Tekeli), İstanbul: Kadın Çevresi Yayınları.

Modaqiq, S. H. (2017), Değerler Eğitimi Bağlamında İslam'da Adalet Kavramı, Yüksek Lisans Tezi, Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Mohanty, C. T. (2003), "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", Mohanty, C. T. (Ed.), *Feminism Without Borders*, Durham, NC: Duke University Press, 17-42. doi.org/10.1215/9780822384649-002

Morton, S. (2007), *Gayatri Spivak: Ethics, Subalternity and the Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge Malden, Mass: Polity Press.

Namık Kemal (1867), *Tasvir-i Efkâr*, 457: 1-2.

Neuman, W. L. (2021), *Understanding Research* (2. Baskı), New York: Pearson.

Neumann, W. L. (2022), *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, (Çev. Ö. Akkaya), Ankara: Siyasal Kitabevi.

Okan, N. (2021), *Canların Cinsiyeti: Alevilik ve Kadın*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Okur Gümrükçüoğlu, S. (2020, 10 Ağustos), "KADEM Yönetim Kurulu Başkanı Dr. Saliha Okur Gümrükçüoğlu, Gazeteci Cüneyt Özdemir'in Konuğu Oldu", *KADEM*. https://www.youtube.com/watch?v=ShUfxsnoanA&t=85s

Okur Gümrükçüoğlu, S. (2024, 21 Kasım), "KADEM Yönetim Kurulu Başkanı Doç. Dr. Saliha Okur Gümrükçüoğlu Soruları Yanıtlıyor", *Habertürk TV*. https://www.youtube.com/watch?v=GQJx-uMz17w

Okutan, B. (2016), "Akışkan Modern Zamanlarda Kadın ve Din: Yaşama Üslûbundan Hayat Tarzına Habitusun Değişimi", *Dini Araştırmalar, Kadın Özel Sayı*, 19:49.

Ova, N. (2011), Karşı Hegemonik Bir Söylem Olarak Dindar Müslüman Kadın Söylemi: Çatışma ve Kırılmalar, Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Önder, M., Dölek, A. (2009), "'Hepiniz Yöneticisiniz' Hadisi Bağlamında Hz. Peygamber'in Sorumluluk Eğitimi", *Ekev Akademi Dergisi, 13*/40: 407-426.

Özcan, A. (2001), "İslamcılık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), 23: 62-65.

Özdemir, M. (2017). *Post-Kolonyalizm Nedir?* İstanbul: Açılım Kitap.

Özdemir, M. (2019), "Post-Kolonyalizm, Tarihyazımı ve İslâm Felsefesi", *İslami Araştırmalar,* 30(1), 67-91.

Özdinç, F., Özger, Ü, (2012), "Antonio Gramsci'nin Türkiye Serüveni", *Praksis* 27: 107-115.

Pateman, C. (1988), *The Sexual Contract*, Stanford: Stanford University Press.

Portelli, H. (1982), Gramsci ve Tarihsel Blok, (Çev. K. Somer), Ankara: Savaş Yayınları.

Przybylowicz, D. (1989), "Toward a Feminist Cultural Criticism: Hegemony and Modes of Social Division", *Cultural Critique* 14: 259-301. doi.org/10.2307/1354300

Rahman, F. (1984), *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press.

Rahman, F. (2003), *Ana Konularıyla Kur'an* (çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Rahman, F. (2008), *İslam* (çev. Mehmet Aydın), Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Raymond, W. (2024), *Kültür ve Toplum (1780-1950)* (çev. Uygur Kocabaşoğlu), İstanbul: İletişim Yayınları.

Said, E. W. (1979), *Orientalism*, New York: Vintage Books.

Sancar, S. (2017), *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Schroeder, S. K. (2007), *Popüler Feminizm: Türkiye ve Britanya'da Kadın Dergileri*, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Scott, J. W. (2018), *Gender and the Politics of History (30th Anniversary Edition)*, New York: Columbia University Press.

Sezer, C. (2014), Hilâl-i Ahmer Cemiyeti Hanımlar Merkezi Dâr-üs-Sanâ'ası, Centre Craft House of the Women Branch of Ottoman Red Crescent Association *Journal of History Studies,* 6:3, 311-330.

Singer, A. (2004), *Osmanlı'da Hayırseverlik: Kudüs'te Bir Haseki Sultan İmareti*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Sipahi, Y. (2023), "İslam Hukuk Felsefesi Açısından Toplumsal Değişim Karşısında Kadının Dönüşüm Meselesi-1", *Turkish Academic Research Review*, 8/3: 1295-1326.

Spivak, G. C. (1990), "'Questions of Multiculturalism', Interview by Sneja Gunew", Harasym, S. (Ed.), *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, New York & London: Routledge. doi.org/10.4324/9780203760048

Spivak, G. C., (2020), *Madun Konuşabilir Mi?,* (Çev. E. Koyuncu), Ankara: Dipnot Yayınları.

Subaşı, N. (2012), "Din ve Kadın Konulu Çalışmalarda Akademik Özgünlük ve Sahicilik Sorunu", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 32: 39-55.

Subaşı, N. (2024), "Müslüman Erkekler ve Müslüman Kadınlar 'Hikmet' ve 'Teslimiyet'ten 'Nasıl' ve 'Neden'e Eski ve Yeni Sorular", *Tezkire Dergisi*, 90: 145-197.

Suleri, S. (1992), "Woman Skin Deep: Feminism and the Postcolonial Condition", *Critical Inquiry* 18/4: 756-769. doi.org/10.1086/448655

Sunar, L. (ed.), (2020), *Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce*. 4 Cilt. Ankara: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları.

Şefkatli Tuksal, H. (2020), "Türkiye'de İslami Feminizm Tartışmaları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Feminizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Şeker, M, Baloğlu, A. B. (1996), *İzmirli İsmail Hakkı*, Ankara: TDV Yayınları.

Şişman, N. (2009), *Sınırsız Dünyanın Yeni Sınırı: Başörtüsü*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Şişman, N. (2015), "'İslam ve Kadın' Tartışmalarının Arka Planındaki Sosyo-Politik", *Osmanlı'dan Günümüze Cinsiyet, Mahremiyet ve Mekân*. Ankara: TDV Yayınları, 2015, 142-163.

Talat Keşoğlu, B., (2020), *Yalnızlıktan Meşruiyete: 1980 Sonrası Kadın Hareketi ve Kurumsallaşma, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Feminizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Tatar, B. (1998), "Fazlur Rahmanın Yorum Yöntemi Üzerine", *Tezkire*, 14-15: 180-188.

Tekeli, Ş. (1982), *Kadınlar ve Toplumsal Hayat*, İstanbul: Birikim Yayınları.

Tekeli, Ş. (2010), "Türkiye'de Feminist İdeolojinin Anlamı ve Sınırları Üzerine", Feminizm Kitabı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Tekeli, Ş. (Der.), (1995), *1980'ler Türkiyesi'nde Kadınlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Timuroğlu, S. (2020), "Edebiyatta Feminist Söz: Akıldan Kalbe Yazmak (1872-1923)", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Feminizm, İstanbul: İletişim Yayınları

Toprak, Zafer. (2015), Türkiye'de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908-1935), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Toraman Türk, S. (2022), *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırmalar ve Eylem Araştırmaları*, Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.

Tunç Yaşar, E. (2008) "Osmanlı Kadınının Eğitimine Yönelik İlk Süreli Yayın: Terakki-i Muhadderat,", Değerler Eğitimi Merkezi Dergisi 3:98-105

Turgay, S. D. (2022), Medya Pratiğinde Özne: Althusserian Felsefe Bağlamında Bir İnceleme, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tutar, H. (2023), "*Nitel Araştırma Deseni Belirleme Ölçütleri ve Gerekçelendirilmesi", Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 25/1: 334-355. doi.org/10.21180/iibfdkastamonu.1190123

Uçan, S. (2004), "İkinci Dalga Feminizmin Açtığı Alan: Demokratikleşmeden AB'ye", *Birikim*, 184-185: 113-121.

Ulukütük, M. (2014), "Çağdaş İslam Düşüncesinde Öze/Kaynaklara Dönüş Söylemi ve Geleneğin Ötekileştirilmesi: Fazlur Rahman ve Câbirî Örneği", *Nida Dergisi*.

Uyanık, N. (2016), "Batıcı Bir Aydın Olarak Celal Nuri İleri ve Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Türk Kadınına Bakışı", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 36: 137-161. doi.org/10.21563/sutad.187087

Wadud, A. (1999), *Qur'an and Woman: Rereading The Sacred Text From a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press.

Williams, P., Chrisman, L. (2015), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, New York: Routledge.

Yapıcı, A. (2012), "Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Din ve Kadın", *Din ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 221-234.

Yarali Akkaya, A. (2014), "Antonio Gramsci'de Entelektüelin Bir Eleştirisi Olarak Praksis Düşüncesi", *Yönetim ve Ekonomi Dergisi* 21/1: 35-46. doi.org/10.18657/yecbu.70137

Yetişkin, E. (2010), "Postkolonyal Kavramlar Üzerine Notlar", *Toplum ve Bilim* Dergisi (*Postkolonyal Düşünce Özel Sayısı)*, 25: 15-17.

Yılmaz, A. B. (2021), *Kadri Paşa'nın (ö. 1888) el-Ahkâmü'ş-Şer'iyye'si ile Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin Nikâh Bölümü Çerçevesinde Mukayesesi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi SBE.

Yılmaz, S. A. (2015), "Kadın Hareketinde Yeni Bir İvme: Toplumsal Cinsiyet Adaleti". *Turkish Policy Quarterly*, 13/4: 107-115.

Yılmaz, T. (2024), “1917 Hukûk-ı Âile Kararnâmesinin Teşekkülü, Klasik Fıkıhtan Ayrılan Yönleri ve Aile Hukuku Bağlamında Kararnâmenin İhtiyaç Olma Olgusu”, *Diyanet İlmi Dergi*, 60/2: 621-654.

Yılmaz, Z. (2015), *Dişil Dindarlık*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Zihnioğlu, Y. (2003), *Kadınsız İnkilap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*, İstanbul: Metis Yayınları.

Züchrer, E. J. (1995), *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, (Çev. Y. S. Gönen) İstanbul: İletişim Yayınları.

EKLER

EK-1: Yarı Yapılandırılmış Görüşme Katılımcı Listesi

Katılımcı No:	İsim (Rumuz) :	Meslek:	Yaş:	Şehir:
1	Gül Hanım	YK, Akademisyen	43	İstanbul
2	Çiğdem Hanım	Eski YK, Kurul, Akademisyen	44	İstanbul
3	Zümra Hanım	Eski YK, Kurul, Akademisyen	44	İstanbul
4	Asuman Hanım	İletişim ve medya uzmanı, (gazeteci)	50	İstanbul
5	Hansa Hanım	Eğitim Yönetimi uzm., (ilahiyatçı)	48	İstanbul
6	Yıldız hanım	Proje Geliştirme Uzm. (sosyolog)	30	İstanbul
7	Tuna Hanım	İl temsilcisi (Psikolog, akademisyen)	47	Aydın
8	Kayra Hanım	Eğitim Birimi Uzm. (ilahiyatçı)	33	İstanbul
9	Işık Hanım	YK (psikolog)	44	İstanbul
10	Eslem Hanım	İl Temsilcisi (Bankacı)	39	Trabzon
11	Aliye Hanım	İl Temsilcisi (Sosyolog)	49	Kırıkkale
12	Sevgi Hanım	Akademisyen (Parti myk üyesi)	53	Sakarya
13	Liva Hanım	Hukuk Birimi (Avukat)	28	İstanbul
14	Neva Hanım	Eski YK, Ar-Ge Başk. (akademisyen)	44	İstanbul
15	Feride Hanım	Görsel iletişim uzmanı	28	İstanbul
16	Şevval Hanım	İl temsilcisi (Akademisyen)	42	Düzce
17	Müzeyyen Hanım	İl temsilcisi (Sağlık yönetimi)	42	Şanlıurfa
18	Melek Hanım	İl Temsilcisi (Avukat, sosyolog)	44	Sakarya
19	Gülsüm Hanım	Ar-ge birimi (Sosyolog)	32	İstanbul
20	Reyyan Hanım	Arge Birimi	28	İstanbul

EK-2: Katılımcılarla Yapılan Mülakatlarda Kullanılan Yarı-yapılandırılmış Görüşme Formu

KATILIMCI BİLGİLERİ:

İsim:
Katılımcı No:
Cinsiyet:
Yaş:
Eğitim Durumu:
Meslek:
Medeni Durumu:
Aktif Çalışma Durumu veya Tecrübesi:
Aktif STK Üyeliği: (Varsa İsmi)

MÜLAKAT SORULARI

1) Kendinizden bahseder misiniz?
2) Yetiştiğiniz çevredeki kadınların hayatı nasıldı? Onların toplumsal konumlarından bahseder misiniz?
3) Kadın meselelerine duyarlılığınızın sebeplerinden söz eder misiniz?
    (a) Ailenizde size veya farklı kadınlara yönelik ayrımcılıkla karşılaştığınız durumlar oldu mu?
    (b) Yaşadığınız toplumda kadınlara yönelik bir ayrımcılık yahut baskı olduğunu düşünüyor musunuz?
    (c) Kadın olmanızdan kaynaklanan bir hak kaybı veya ayrımcılığa uğradığınız bir olay varsa; bu tecrübenizi anlatabilir misiniz?
    (d) Anlattığınız olay size nasıl hissettirdi?
4) Kadınlarla ilgili konularda çalışmaya nasıl, ne zaman ve neden başladınız?
    (a) Sivil toplum kurumlarında kadınlarla alakalı çalışmalara dahil olmanın size katkıları olduğunu düşünüyor musunuz?
5) Toplumda dikkatinizi çeken kadınlara dair (en temel) sorun/lar sizce nedir?
    (a) Sıraladığınız bu sorunların çözümünde gördüğünüz eksikler var mı?
    (b) Dindar kadınların kendilerine özgü sorunları olduğunu düşünüyor musunuz?
    (c) Toplumda tüm kadınların maruz kaldığını sorunlar olduğunu düşünüyor musunuz?

(d) Kadınların ortak sorunlarına birlikte çözüm bulabileceğine inanıyor musunuz?

6) Bir kadın veya kadın grubu tarafından haksızlığa uğradığınızı düşündüğünüz bir durum oldu mu?
   (a) (Varsa) Bunu paylaşır mısınız?
   (b) Bu durum size nasıl hissettirdi?
7) Kadın sorunlarının çözümde adalet söylemini nasıl değerlendirirsiniz?
8) "Toplumsal cinsiyet adaleti" kavramından ne anlıyorsunuz?
   (a) (Eğer kavramı benimsiyorsa) Neden toplumsal cinsiyet adaleti söylemini kullanıyorsunuz?
9) "Toplumsal cinsiyet eşitliği" kavramından ne anlıyorsunuz?
10) Kadın meselelerinde eşitlik söylemi ile adalet söylemi arasında ne tür benzerlikler ve farklılıklar görüyorsunuz?
   (a) Eşitlik söylemi yerine adalet söyleminin kullanılmasını nasıl karşılıyorsunuz?
11) Feminizm hakkında düşünceniz nedir?
   (a) Feminizm içerisindeki çeşitli yaklaşımlardan ve farklı dalgalardan haberdar mısınız?
   (b) Kendinizi feminist olarak tanımlar mısınız?
   (c) Başkalarının sizi feminist olarak tanımlaması halinde ne hissedersiniz?
12) Kadın meselelerini ele almada feministlerin çeşitli yaklaşımlarına benzer ve farklı yönlerinizi değerlendirir misiniz?
   (a) Kadın meselelerinin çözümüne dair fikir ve taleplerinizle feministlerin talepleri örtüşüyor mu? Örtüştüğünü düşündükleriniz varsa, paylaşır mısınız?
   (b) Örtüşmediğini düşündüğünüz fikir ve talepleriniz var mı? Paylaşır mısınız?
13) Feministlerin cinsiyet (gender) LGBT-Q aktivizmiyle irtibatını nasıl değerlendirirsiniz?
14) İslamî feminizm kavramından haberdar mısınız?
   (a) Bu alanda takip ettiğiniz isimler veya çalışmalar var mı?
   (b) Kendinizi İslamî/Müslüman Feminist olarak tanımlar mısınız?
   (c) Başkalarının sizi İslamî/Müslüman Feminist olarak tanımlaması halinde ne hissedersiniz?
15) Din ile ilişkiniz bakımından kendinizi nasıl değerlendirirsiniz? (dindar, seküler çok dindar, az dindar, sofu vb.)
16) Sizce kadın sorunları ile din arasında bir ilişki var mı?

(a) Dini gelenek ile dinin aslî kaynakları (Kur'an-ı Kerim ve Sünnet) kadına yaklaşım konusunda farklılaşıyor mu?

(b) Dinin aslî kaynaklarından Kur'an-ı Kerim'de kadına yönelik nasıl bir söylem olduğunu düşünüyorsunuz?

(c) Dinin aslî kaynaklarından Sünnet'te kadına yönelik nasıl bir söylem olduğunu düşünüyorsunuz?

17) Kadın sorunlarının çözümünde mensubu olduğunuz dinden besleniyor musunuz?

(a) Kadın ve erkeğin aile içi ve toplumsal rollerini tanımlarken dini referans aldığınız durumlar oluyor mu? Örnek verir misiniz?

(b) Kadın ve erkeğin farklı yönlerinin fıtrat ve yaratılış kaynaklı olduğuna dair görüşleri nasıl değerlendirirsiniz?

(c) Dini otoritelerin toplumumuzdaki başlıca kadın meselelerine (kadına yönelik şiddet vb.) yaklaşımlarını nasıl değerlendiriyorsunuz?

18) Eklemek istediğiniz bir şey var mı?

EK-3: Bir Mülakat Örneği

İsim: Aliye Hanım
Katılımcı No: 11
Cinsiyet:K
Yaş:49
Eğitim Durumu: Yüksek Lisans
Meslek: Sosyolog
Medeni Durumu: Evli
Aktif Çalışma Durumu veya Tecrübesi: AB Projelerinden YŞEY (Yabancı Çocuklara Şartlı Eğitim Yardımı) projesinde Sosyal Çalışmacı olarak çalışmakta
Aktif STK Üyeliği: (Varsa İsmi) KADEM Üyesi

Büşra: Kendinizden bahseder misiniz?

-Aslen Kayseriliyim. Evliyim, 4 çocuk annesiyim. 26 yıllık evliyim. 28 Şubat sürecinde eğitim hayatım sonlanınca annem özellikle apar topar evlendirmek istedi. Kapanmış olmam ailemin çok kabullenemediği bir durumdu. Bu sebeple bir an evvel "yerini buldurma" dürtüsüyle acele ediyordu annem. Evlenmemiş halalarım var, kariyer yapmayı tercih etmiş. Belki birazda halalarına benzeyecek, evde kalacak kaygısıyla bu konuda annem ısrarcı oldu. Anne-babaya iteatin çok önemli olduğu bir anlayışta olduğum için taliplerim olduğu zaman "ben bilmem merkez bilir"☺ hesabı "ailem bilir" diyordum. Özellikle babamın onayı çok önemliydi benim için. Zira babanın duası hak katına perdesiz ulaşır şiari benim için çok belirleyici olmuştur her zaman. Ancak biz babamla çok mesafeli olduğumuz için özel konuları konuşamazdık, babam "kızımı evlendirmem, biraz gezsin, tozsun, gün görsün, gençliğinin tadını çıkarsın" diyordu, annemse biran evvel evlendirmek istiyordu. Evlilik sürecimde de "babam ne diyorsa o" dediğimde anneme, annem gidiyor ve diyor ki babama "sen vermem diyorsun ama kızın istiyor" diyor. Bunun üzerine babam "kızım istiyorsa ben ne diyeyim ki" diyor. Bu şekilde evliliğimi onaylıyor.

Gençliğimde akademisyen bir yazar olmayı hayal ederdim, hikayeler şiirler yazardım. Hikmet Çağlayanı isminde bir radyo programımız vardı orada yayınlanırdı yazdıklarımız. Tefsir gruplarımız olurdu, yasak olmasına rağmen illegal yapardık bu dersleri. Her hafta başka bir yerde yapardık. Bilgi kültür merkezleri vardı o zamanlar oralarda arkadaşlarımızla

bir araya gelir, kitaplar okur, kritikler yapardık. Benim mensubu olduğum kültürde başörtülü sayısı çok azdı, o sebeple yaptığım her şeyde yalnızdım.

2013 yılında başörtüsü serbest bırakıldıktan sonra eğitim hayatıma geri döndüm. KKÜ Sosyoloji Bölümünü bitirdim, aynı bölümde yüksek lisan yaptım. İkinci Yüksek Lisansımı Kadın Çalışmaları Yüksek Lisans programında yapıyorum ama bu dönem galiba atılıyorum☺ Bakalım dil puanı alabilirsem doktora yapmayı düşünüyorum.

İki kızım iki oğlum var. En büyük oğlum Gemi Makine mühendisi olarak İstanbul'da çalışıyor. Onun küçüğü kızım bu sene sınava girdi, onun küçüğü oğlum lise, onun küçüğü kızım ortaokul öğrencisi.

Büşra: Yetiştiğiniz çevredeki kadınların hayatı nasıldı? Onların toplumsal konumlarından bahseder misiniz?

Yetiştiğim toplumda genç kızlar çok rahat ve özgür olabilse de evlendikten sonra durum değişiyor. Gelin olduysanız artık her türlü kısıtlama ile karşı karşıya kalabiliyorsunuz. Mantık şu "çıktığı sülalenin hatrı, girdiği sülalenin hatrını ezdiremez". Evli kadınlar tamamen, bekar gençlere ve yaşlılara hizmetçi durumundadır. Erkek egemen bir toplumdur, örneğin yaşlı bir teyze otururken ortama genç bir erkek girse teyze ayağa kalkarak o kişiye yer verir. Erkeğin yemeği aile efradının dışında önüne tepsiyle götürülür, anne çocuklarıyla, baba tek başına yemek yer. Kadınlar tamamen hizmet özdeşleştirilmiştir. Kadın itiraz etmeden sürekli hizmet etmelidir. Hizmeti bırakan kadın, başka bir statüsü de yoksa kıymetten düşmüş kadındır.

Büşra: Kadın meselelerine duyarlılığınızın sebeplerinden söz eder misiniz?

(a) Ailenizde size veya farklı kadınlara yönelik ayrımcılıkla karşılaştığınız durumlar oldu mu?

Olmaz mı hem de çok. Geniş ailemde özellikle annem üzerinden bu ayrımcılığa çok maruz kaldım. Ama kendi ailemde de bunu eşim çocuklarıma yapıyor. Ne kadar engel olmaya çalışsam da kız ve erkek çocuklarına gösterdiği muamele çok farklı. Erkekler hizmet edilmesi gereken, kızlar hizmet etmesi gereken cinsiyetler. Ben bir anne olarak bu konuda elimden gelen gayreti göstersem de eşimde bu konuda ciddi bir direnç var.

(b) Yaşadığınız toplumda kadınlara yönelik bir ayrımcılık yahut baskı olduğunu düşünüyor musunuz?

Kesinlikle olduğunu düşünüyorum. Kadınlar bir konuda fikir beyan ettikleri zaman erkeklerin yüzlerindeki o "bıyık altında gülme" durumu çok fazla yaşanıyor. Kadın yöneticiler erkek egemen bir ortamda ayakta kalabilmek için çok fazla efor sarfediyor. Kadın ne kadar eğitimli

ve kendini geliştirmişte olsa erkeklerin, kadını küçümseyen, aşağılayan tavrından nasibini alıyor. Bir örnek vereyim size, 2014-2018 yılları arası AK Parti il başkan yardımcılığı yaptım. Bizim komşulardan bir kişi eşimin yanına geldi ve siyasetin çözebileceği bir konu da ricada bulunuyor. Eşim beni çağırdı, ben yanlarına gittim, adam hiç bana bakmıyor, galiba gururuna dokunuyor bir kadından bir şey istemek☺ Eşime söylüyor, ben cevap veriyorum, eşim cevabımı tekrar ediyor o zaman duyuyor, tekrar eşime bir şey soruyor ben cevap veriyorum, eşim adam söylüyor☺ böyle traji komik bir durum☺

Kadınlar kendi içlerinde de birbirlerine ayrımcılık yapıyorlar. Kılığından, kıyafetinden, oturduğu semtten, eğitiminden, her konuda diğerini ötekileştirme söz konusu. Daha modern tesettür takan daha geleneksel takanı bile küçümseye biliyor.

Yine kurum yöneticilerden direk duyduğum bir şeyi aktarayım, "şayet iş verebileceksek erkeklere vermeyi tercih ediyoruz. Çünkü onlar aile geçindiriyor" diyorlar. ben "peki tek ebeveynli aile ise ne olacak" dediğimde " devlet onlara destek veriyor, zaten bu yüzden boşanmalar arttı" diyorlar.

(c) Kadın olmanızdan kaynaklanan bir hak kaybı veya ayrımcılığa uğradığınız bir olay varsa; bu tecrübenizi anlatabilir misiniz?

En yoğun hak kaybı ve ayrımcılığı 28 Şubat dönemin de yaşadık. Bu bize 20 seneye mal oldu. Umutlarımız, hayallerimiz kursağımızda kaldı. Hep içimizde bir uhte ile bir beklenti ile yaşadık onca seneyi. Bugün geldiğimiz noktada bu ayrımcılık devam ediyor aslında, çünkü benim gençlerle rekabet etmem, yarışmam gerekiyor hedefime ulaşa bilmek için.

Başka bir örnek vereyim, bir gün annem aradı ve dedi ki, "köydeki tarlalara imar çıktı, burada herkes tapu işlemleri yapıyor. Kardeşler birbirine düştü, kurban olayım siz böyle olmayın, tarlaları abine verelim" dedi. Annemi kırmamak üzmemek adına tamam dedim. Yine memlekette arsamız var onda da abime aktartmak istiyor ama direk söyleyemiyor. Bende bekliyorum ne zaman söyleyecek diye☺

(d) Anlattığınız olay size nasıl hissettirdi?

28 Şubat sürecinde yaşadıklarımı şöyle anlatayım size; "bir istasyonunda, trenimin gelmesini bekliyorum. Mevsimler geçiyor, kış, yaz, ilkbahar, son bahar, rüzgâr, kar, fırtına oluyor ama ben bekliyorum. Trenim bir türlü gelmiyor. Bazen uzaktan bir tren düdüğü sesi duyuyorum umutlanıyorum, ama yine gelmiyor" yıllarca böyle hissettim.

Tarlalar konusunda da çok sevdiğim biri tarafından dolandırılmış☺ hissediyorum. Değersiz, önemsiz, kıymetsiz hissediyorum. Ama hatırını kıramayacağım makam böyle istediyse de

yapacak bir şeyim yok, çünkü annemin rızası dünyanın tüm nimetlerinin üstündedir. Kırılsam da incinsem de annemi incitmek istemiyorum.

Büşra: Kadınlarla ilgili konularda çalışmaya nasıl, ne zaman ve neden başladınız?

Öncelikle muhafazakâr çevrelerin dini argümanlar üzerinden kadınları manipüle etmesi, İslam dinine ait olmayan şeylerin, kitabı mukaddesten Arap kültürüne, oradan da bizim kültürümüze dini motifler olarak aktarılması çok canımı sıkıyordu. Sanki din, kraldan çok kralcı olan ruhban sınıfının tekelindeymiş gibi davranmaları beni çok rahatsız ediyordu. Bu sebeple kadın çalışmaya karar verdim. Arap toplumunda yaşayan kadınların hangi itici güçle göç gibi radikal bir kararı aldıklarını merak ediyordum. Ataerkil bir toplumda kadınların göç sürecinin karar vericileri haline gelmesi nasıl oldu? Nasıl oldu da bu kadar radikal bir karar alabildiler? Bu cesareti nasıl buldular? Nasıl zorluklara göğüs gerdiler? gibi sorular beni kadın çalışmaya sevketti. Ayrıca 5.kuşak göçmen bir ailenin kızı olarak belkide onların yaşadıkları şeyleri daha iyi anlayacağımı ve anlatabileceğimi düşündüm. Bir de herkesin önyargıyla baktığı bu kadınlar hakkında görünmeyenleri göstererek, onlarında etten, kandan, kemikten olan; duyguları olan, yıpranmışlıkları, travmaları, yorgunlukları, endişeleri, mücadeleleri olan ama tüm her şeye rağmen ayakta kalmayı başarmış; senin, benim, onun gibi kadınlar olduğunu göstermek istedim. Bu sebeple kadınlarla çalışmaya başladım.

(a)Sivil toplum kurumlarında kadınlarla alakalı çalışmalara dahil olmanın size katkıları olduğunu düşünüyor musunuz?

Tabiki oldu. Şöyle oldu, biz hep dezavantajlı kadınlar için neler yapabiliriz, kadınlar neden engelleniyor vs. diye düşünürken madalyonun tek tarafından baktığımı farkettim. Yani madalyonun diğer tarafında güçlü, ne istediğini bilen, becerikli kadınlarda var. Bu kadınların rehberliğinde bir yol yürümek, "kadın kadının kurdu değil yurdudur" şiarıyla bir şeyler inşa etmenin mümkünlüğünü farkettim. Güçlü kadınları görmek umut verdi.

Büşra: Toplumda dikkatinizi çeken kadınlara dair (en temel) sorun/lar sizce nedir?

Ekonomik sıkıntılar, eğitimsizlik, kadınlara destek gruplarının azlığı, geniş ailesinin kadını yalnız bırakması, sahip çıkmaması, şiddet mağduru kadınlar için kadın sığınma evlerinin yetersiz olması, toplumsal baskı, Kadın istihdam alanlarının kısıtlı olması, eğitimsiz olan kadınların çok kötü şartlarda çalıştırılması ve her türlü tacize açık hale gelmesi, kamuya alımlarda yaş sınırı

(e) Sıraladığınız bu sorunların çözümünde gördüğünüz eksikler var mı?

Kadın istihdam oranlarının düşük olması, pozitif ayrımcılık konusunda yetersiz kalınması. Kadınlar eşlerinden ayrıldıktan sora gelir getiren bir işe sahip olmayan kadınlar, yaşları geçtiği için, üniversite mezunu da olsa işe giremiyor. Bir iş bulsa bile bunlar daha çok düşük gelirli hizmet sektöründe oluyor. bu sebeple kadınların destekleniyormuş gibi değil gerçekten desteklenmesi gerekiyor

(f) Dindar kadınların kendilerine özgü sorunları olduğunu düşünüyor musunuz?

Dindar kadınlar gerek Allahtan korktukları için, gerek üzerlerindeki "vebale girme" baskısı yüzünden ve gerekse "en iyi eş muti eş" dayatması yüzünden bir süre sonra kendi öz benliklerini kaybediyor. Çocukları ve evi için saçını süpürge etmiş ama bir türlü anlaşılamamış, mutsuz ve depresif hanımlar olarak yaşlanıyorlar. Cennete giden yolun kocayı memnun etmekten geçtiğini düşünen kadın, bir noktadan sonra yetmediğini, yetemediğini, cehennemlik olduğunu düşünmeye başlıyor. Buda kadını derin umutsuzluğa sevk ediyor.

(g) Toplumda tüm kadınların maruz kaldığını sorunlar olduğunu düşünüyor musunuz?

Toplumda eskiyen, yıpranan, yaşlanan, şişmanlayan, çirkinleşen hep kadınlar olarak kabul ediliyor. Erkek yaşlanmaz-olgunlaşır, eskimez-yaş alır, şişmanlamaz-ensesi kalınlaşır, çirkinleşmez zira erkeğin çirkini olmaz gibi bir yaklaşım var. Sanki erkek nazlı ve narin elde tutulması gereken bir kuşmuş ta, kadınlar kadın olmayı beceremedikleri için erkeklerini ellerin kaçırıyorlarmış gibi bir söylemle, tahtına oturan erkek, etrafında dört dönen kadın beklentisi pompalanıyor.

(h) Kadınların ortak sorunlarına birlikte çözüm bulabileceğine inanıyor musunuz?

İnanıyorum, tabiki ilk zamanlarda öğrenilmiş kültürel kodlarla bazı aksaklıklar olacaktır, ama kadın kadının yurdu olabilir

Büşra: Bir kadın veya kadın grubu tarafından haksızlığa uğradığınızı düşündüğünüz bir durum oldu mu?

(i) (Varsa) Bunu paylaşır mısınız?

Kayın validem tarafından hayatımın hiçbir döneminde olmadığım kadar aşağılandım, hakir görüldüm, haksızlığa uğradım. Eşim bana talip olduğunda "o sülale bize kızını vermez" diyen kadının içinden düğünden sonra bir canavar çıktı. "ben haklı olsam da haksız olsam da sen hanımının ağzına vurup, o benim annemdir diyeceksin" gibi söylemlerle evlilik hayatımı zindana çevirdi diyebilirim.

(j) Bu durum size nasıl hissettirdi?

Berbat tabiki, her tatil dönemi koşarak kayın validemlere gidiyoruz, tabir yerindeyse her türlü maddi-manevi yük üzerimizden geçiyor, günü sonunda eşimin annesini razı edemediğim için

cennet yüzü göremeyeceğim söyleniyor. Öldü ama Allah rahmet eylesin diyemiyorum, varın siz düşünün.

Büşra: Kadın sorunlarının çözümde adalet söylemini nasıl değerlendirirsiniz?

-Kadın sorunlarının temelinde toplumsal cinsiyet eşitsizliği yatıyor. Yani kadına atfedilen toplumsal roller. Kadının üzerine yapışıp kalıyor. "Kadın iyi bir anne, iyi bir eş olmalı" gibi kısacık bir cümle kuruyoruz. Ancak bu kısa cümlede geçen "iyi" kelimesinin çok iyi irdelenmesi gerekiyor. İyi den ne anlıyoruz. Esasında tüm kıyamet bu masum gibi görünen kelime yüzünden kopuyor. Zira iyi bir anneden kasıt tüm vaktini çocuklarının hizmetine vakfeden, çocuklarının her türlü yanlışını örten anne midir? Veya iyi bir eşten kasıt, erkeğe karşı muti, yumuşak başlı, onun her istediğini ikiletmeden yerine getiren, temizliğini, bakımını, hizmetini eksiksiz yerine getiren kadın mıdır? Yoksa iyiden kasıt erkeğin babalık görevleri de dahil evle ilgili tüm görev ve sorumluların altına tek başına giren ve hiç şikâyet etmeden, "kan kusan kızılcık şerbeti" diyen kadın mıdır? Adalet önce hane içinden başlamalı, hane dışında da bu güne kadar yapılan adaletsizlikleri ve haksızlıkları telafi edebilmek adına pozitif ayrımcılık olmalı.

Büşra: "Toplumsal cinsiyet adaleti" kavramından ne anlıyorsunuz?

-Kadının da erkeğinde birlikte hareket ettiği, sorumlulukları aynı oranda yüklendikleri, paydaş ve ortak oldukları bir toplumu anlıyorum.

(k) (Eğer kavramı benimsiyorsa) Neden toplumsal cinsiyet adaleti söylemini kullanıyorsunuz?

Çünkü toplumsal cinsiyet eşitliği söylemindeki "eşitlik" kavramı kadının ve erkeğin yaratılış fıtratının göz ardı edilmesine sebep olmaktadır. Kadının kadın olarak varlık göstermesinin değil, maskülenleşmesine yada mukallitleşmesine sebep olmakta. Erkeğe benzemeye çalışan, erkek gibi davranan kadınlar olması bence özgürlük değil. Yani ben çiçekli, böcekli şeyleri severim belki, belki kırılganım, bekli takarım, takıştırırım, parlak renleri severim, belki pelüş oyuncakları severim, belki çiçek yetiştirmeyi severim, belki kedileri severim, belki kuşları, belki bunların hiç birinden hoşlanmam, daha yalın daha sade yaşamayı tercih ederim. Neden bir kalıba sıkıştırılmaya çalışılıyorum ki. Ben kadınım, merhamet menbaı olarak, tüm duygularımın alıcıları ful açık yaratılmış bir varlığım. Kadının kadın olarak, erkeğin erkek olarak varlık gösterdiği, hayatın yükünü ortak olarak yüklendikleri bir birliktelik olmalı

Büşra: "Toplumsal cinsiyet eşitliği" kavramından ne anlıyorsunuz? Bunu yukarıda cevapladım zannediyorum☺

Büşra: Kadın meselelerinde eşitlik söylemi ile adalet söylemi arasında ne tür benzerlikler ve farklılıklar görüyorsunuz?

(l) Eşitlik söylemi yerine adalet söyleminin kullanılmasını nasıl karşılıyorsunuz?

Doğru buluyorum, zira yaratılışımızdan kaynaklı farklılıklarımız göz ardı edilmeden adil bir yaklaşım sergilenmeli. Eşitlik kavramı tam anlamıyla eşit olan kişiler için kullanılabilir belki. Yani aynı kiloda, aynı yaşta, aynı şekilde beslenen, aynı sosyo ekonomik yapıdan gelen, aynı cinsiyete sahip, aynı fiziksel güce sahip iki kişi için "eşit" kavramı belki kullanıla bilir. Ancak burada bile o an ki psikolojik alt yapı eşitliği bozabilen bir faktör olarak karşımıza çıkabilir. Kaldı neredeyse hiçbir konuda aynı diyemeyeceğimiz kadın ve erkeğin eşit kabul edilmesi bana çok uygun gelmiyor. Burada dengeyi sağlayacak olan kavram adalettir. Her iki cinsiyete de sahip oldukları özellikleri ve farklılıkları sebebiyle adaletle davranmak dengeyi sağlayacaktı.

Büşra: Feminizm hakkında düşünceniz nedir?

(m) Feminizm içerisindeki çeşitli yaklaşımlardan ve farklı dalgalardan haberdar mısınız?

Evet, feminizm açıklanırken 3 dalga akımdan bahsedilir. Özetle bunlar ilk 19.yy. sonundaki siyasal alandaki eşitlik talebiyle başlar, ikinci dalga, "özel olan politiktir" sloganıyla başlayan ve özel alan-kamusal alan tartışmalarının çok yapıldığı dönemdir; üçüncü dalgaya ise siyah kadınların hak mücadeleleri damga vurur.

(n) Kendinizi feminist olarak tanımlar mısınız?

Evet tanımlayabilirim, ben daha çok kültürel feministim diye bilirim. Ben kadın ve erkeğin biyolojik farklılıklarından dolayı farklı olduklarını ve bu farklılıklarını birlikte huzur içinde yaşaya bilmek adına birbirini tamamlayıcı olarak kullanmaları gerektiğini düşünürüm.

(o) Başkalarının sizi feminist olarak tanımlaması halinde ne hissedersiniz?

Hangi feminist olarak tanımladıklarını sorarım, şayet radikal feminizmi kastediyorsa onu tartışırız tabi, ama feminizmi tek tip bir yaklaşım olarak görüyorsa o zaman kültürel feminist olduğumu kendisine söylerim. Şayet kültürel feminnizmi bilen birisi bana feminist olduğumu söylerse bundan mutlu olurum tabi☺

Büşra: Kadın meselelerini ele almada feministlerin çeşitli yaklaşımlarına benzer ve farklı yönlerinizi değerlendirir misiniz?

(p) Kadın meselelerinin çözümüne dair fikir ve taleplerinizle feministlerin talepleri örtüşüyor mu? Örtüştüğünü düşündükleriniz varsa, paylaşır mısınız?

Hangi feminizmden bahsedildiğini açıklanmamış ama. Ben kendi feminizm yaklaşımıma göre kadın meselesinin çözümü kadının kadın olarak, erkeğin erkek olarak bir denge içerisinde birbirlerinin farkına varması ve hayatı işbirliği çerçevesinde idame ettirmeleri gerekiyor.

(q) Örtüşmediğini düşündüğünüz fikir ve talepleriniz var mı? Paylaşır mısınız?

Örneğin "kadın güçlüdür" diyoruz. Elbette kadın güçlüdür lakin kadın erkek gibi fiziksel olarak güçlü değildir. Bunu fark etmek gerekir. Avcı toplayıcı dönemde kadının neden tarıma yöneldiği erkeğin neden avcı olarak kaldığını iyi okumamız lazım. Kadına güçlüdür diyerek hem avcılığı hem toplayıcılığı hem özel alanı hem kamusal alanı yıkan bir anlayış kadının bu şekilde mutlu olacağı yalanını üretmiştir. Oysa kadın özgür olduğu bir ortamda, gücünün yettiği kadarını, iş birliği ve iletişim kurarak yerine getirmekten hoşlanır. Ancak mevcut feminist yaklaşımlar kadının erkekleştiği, ailesinden uzaklaştığı, annelik gibi çok önemli bir vasfını "sevişirim evlenmem, hamile kalırım doğurmam" sloganının sığlığına hapsetmiştir. Kadın, erkekle vardır; erkek, kadınla. İkisindeki dengenin bozulması demek yalnız, mutsuz ve agresif bir toplum demektir. Sadece feminist yaklaşımlar değil, geleneksel yaklaşımlarda da kadın evinde hizmetçi, çocuklarına ve eşine bakıcı, mutfakta aşçı, yatakta……, dışarıda hanım efendi anlayışı vardı. Kadın tüm bunları yaparken erkek eve ekmek getiren ve hürmete layık olandı. Kadın zaten bu yüzden evinden uzaklaştı, ancak mevcut yükünden hiçbir şey eksilmeden yeni yükler altına girdi. Oysa kadının sadece istediği şey hayatın yükünü birlikte yüklenmekti. "Kadın=hizmet" algısı, kadının yakasına yapışıp kaldı.

Sahihliğini bilemem ama Allah Resulünün eşler arası sevgi tarifi çok hoşuma gider; "eşler elele tutuştuğunda küçük günahları parmaklarının arasından kayıp dökülür". Bu kadar yalın ve sıcak bir romantizm tanımı mevcut feminist yaklaşımların kapitalizmle harmanlanması sonucu tek taş pırlantasız ispat edilemeyen, materyalist bir sevgi anlayışına dönüştü.

Büşra: Feministlerin cinsiyet (gender) LGBT-Q aktivizmiyle irtibatını nasıl değerlendirirsiniz?

Allah insanı kadın ve erkekten yaratmıştır. Tercihe bağlı cinsiyet diye bir şey yoktur. Maalesef gençlerin yaşadığı duygusal açlıklar ve yaşadıkları yalnızlık duygusu gençlerin farklı olma, dikkat çekme isteklerini hat safhaya çıkarmaktadır. Bu durum (ben onlara nesil avcıları diyorum) topumu ifsat etmek isteyenlerin ekmeğine yağ sürüyor. Bazı Feministler LGBT-Q gruplara "hak savunuculuğu" başlığı altında destek vermektedir. Oysa bu destek sadece meraktan bu akıma kapılan gençleri yanlış bir şekilde cesaretlendirmektedir. Gerçek anlamda feminist anlayışa sahip kişilerin, "ben kadınsam kadın olarak, erkeksem erkek olarak varlığımı sürdüreceğim, kimse için kadınlaşamam veya erkekleşemem" diyebilmesi lazım. Kadına en büyük zulüm bence erkeğe benzemek zorunda bırakılması; erkeğe en

büyük zulüm kadına benzemek zorunda bırakılmasıdır. Ayrıca gençlere hak ve özgürlükmüş gibi sunulan cinsiyet tercihinin sonuçları gerçek anlamda anlatılmıyor, bir on sene sonra neler yaşayacaklarını bilmiyorlar. Elbette toplumda gerçek lezbiyen, gay, biseksüel bireyler çok çok az olsa da vardır. Ancak bunların bu durumlarını ayyuka çıkarmadan, bunu imtihan olarak görmesi ve sabrederek Allahtan yardım dilemesi gerekir. Ben çocukken hatırlıyorum öyle bir amca vardı, çok dindardı, takva ehliydi. Hiç evlenmedi. Herkes onda bir sorun olduğunu bilirdi ama ne olduğunun adını koyamazdı. Şimdi anlıyorumki o amca gay di belkide. Ama yaratıldığı kimlik üzere hayatını sürdürdü, Allaha sığında ve o şekilde vefat etti.

Büşra: İslamî feminizm kavramından haberdar mısınız?

Müslüman kadınlarda okur yazarlığın ve eğitim seviyelerinin armasına bağlı olarak çıkan bir hareket. Kadınların Kur'an-ı Kerimle gerçek manada tanışması ve hak ve sorunluluklarını bir de Kur'an-ı Kerimden okumaları sonucu ortaya çıkmış bir hareket.

(r) Bu alanda takip ettiğiniz isimler veya çalışmalar var mı?

Esasında bir dönem yoğun bir şekilde Mustafa İslamoğlu, Mehmet Okuyanı takip ettim. Kadına-erkeğe ve İslama bakış açımı çok değiştirdiklerini söyleyebilirim.

(s) Kendinizi İslamî/Müslüman Feminist olarak tanımlar mısınız?

Tanımlayamam, zira neredeyse genetiğimize kadar işlemiş olan geleneksel yaklaşımlar ve cinsiyet algımızı değiştirmemiz o kadar kolay değil. Ama gayret ediyorum. Kendi çapımda mücadele ediyorum

(t) Başkalarının sizi İslamî/Müslüman Feminist olarak tanımlaması halinde ne hissedersiniz?

O bilgi ve donanıma sahip olsam ve bu tanımlamanın altını doldurabilecek entelektüel düzeyde olsam hiç rahatsız olmazdım.

Büşra: Din ile ilişkiniz bakımından kendinizi nasıl değerlendirirsiniz? (dindar, seküler çok dindar, az dindar, sofu vb.)

Dindar bir kişiyim diyebilirim. Hayatımın ekseninde Allah var. Allah'ın benimle ilgili ne düşündüğünün dışında kimsenin ne düşündüğünü o kadar umursamam. O yüzden karşıma ne çıkarsa çıksın "Bununla ne murat ettin Rabbim" diye sorarım. Allah'ın varsa neyin eksik, Allah'ın yoksa neyin tam.

Büşra: Sizce kadın sorunları ile din arasında bir ilişki var mı?

(u) Dini gelenek ile dinin aslî kaynakları (Kur'an-ı Kerim ve Sünnet) kadına yaklaşım konusunda farklılaşıyor mu?

Geleneksel din anlayışıyla kadını mahvettiler zaten. Tabir yerindeyse zıvanadan çıkardılar kadını. Bu toplumda kadını baskılayan en önemli iki tabu, biri "günah", diğeri "elalem ne der". Kocasıyla yatağa küs giren kadını cehennemlik ilan ederken, karısıyla küs giren kocaya bir şey demedik. Ya da kadının kocaya neden küstüğünü hiç sorgulamadık. Yine tepeden tırnağa irinle kaplı erkeğini diliyle temizlese, kırmızı dağdan siyah dağa, siyah dağdan kırmızı dağa taş taşısa yine kocanın hakkını ödeyemeyecek kadınlardan bahseden hadisi şerifler anlatıldı bu toplumun erkeklerine. İşte tam burada Karl Marks'ın din afyondur sözü geliyor aklıma. Din bu toplumda iyi kötü okuma yazma bilen erkeklerin, cahil bırakılmış kadınlar üzerinde baskı aracı olarak kullanıldı uzun yıllar. Harf inkılabını savunanlar acaba kadınlara da ne yaptıklarının farkındalar mı?

(v) Dinin aslî kaynaklarından Kur'an-ı Kerim'de kadına yönelik nasıl bir söylem olduğunu düşünüyorsunuz?

Allah kulunun hasmı değil hısmıdır. Üstünlük ancak takvayladır. Her ne kadar bu toplum kadını aksine ikna etmeye çalışsa da Allah kadın-erkek ayırmaksızın kullarını çok seviyor. "Cehennemliklerin çoğunu kadınlardan oluştuğunu gördüm" gibi uydurma hadisi şeriflerle peygambere iftira atarak, kadınları peygamberine düşman etmek isteyen bir anlayış olsa da ben, peygamberimin kadınlara çok merhamet ettiğini, şevkat gösterdiğini, onlarla çok sağlıklı bir iletişim kurduğunu biliyorum.

(w) Dinin aslî kaynaklarından Sünnet'te kadına yönelik nasıl bir söylem olduğunu düşünüyorsunuz?

Allah resulü "Ey Enceşe, kristalleri taşırken yavaş ol!' diyen kişi değil mi, kendi söküğünü diken, keçi-koyun sağan kişi değil mi, eşleriyle şakalaşan, onlarla sohbet eden, kendi hoşlanmasa da onları düğünlere götüren kişi değil mi? Keşke Müslüman olduğunu iddea eden kişiler peygamberlerinin hane içi davranışlarını da örnek alabilseler.

Büşra: Kadın sorunlarının çözümünde mensubu olduğunuz dinden besleniyor musunuz?

(x) Kadın ve erkeğin aile içi ve toplumsal rollerini tanımlarken dini referans aldığınız durumlar oluyor mu? Örnek verir misiniz?

Ev işlerinde kadın yalnız bırakılınca, Allah resulü yardımcı olurdu eşlerine diyorum mesela, ya da kadın ve erkeğin kulluk noktasında eşit olduğunu üstünlüğün takvayla olduğuna, bunun dışında hiçbir üstünlüğün olamayacağına vurgu yapıyorum. Razı edilecek tek makamın Allah olduğuna dikkat çekerek, yaptığımız eylem ve davranışların Allah katında nasıl değerlendirildiğini sık sık düşünmemiz gerektiğine vurgu yapıyorum.

(y) Kadın ve erkeğin farklı yönlerinin fıtrat ve yaratılış kaynaklı olduğuna dair görüşleri nasıl değerlendirirsiniz?

Kesinlikle katılıyorum. Fıtraten erkek vericidir, bu yönü erkeğin erillik yönünü arttırır, kadında alıcıdır bu durumda kadının dişillik yönünü arttırır. Ayrıca fıtraten erkekte dişiyi koruma, kadında yavrularını koruma iç güdüsü vardır. Fiziksel güç erkeğe hayatta kalmayı ve dişiye barınak, yiyecek ve güvenli bir ortam temini sağlar. Kadındaki koruma dürtüsü de neslin hayatta kalmasını sağlar. Yaratılışlarından gelen özelliklerini doğru yönde kullanmaları gerekir. Bu özelliklerine marazlar bulaştırmaları fıtratlarının bozulmasına sebep olur.

(z) Dini otoritelerin toplumumuzdaki başlıca kadın meselelerine (kadına yönelik şiddet vb.) yaklaşımlarını nasıl değerlendiriyorsunuz?

Kadını kaburga kemiğinden yaratıldığına inanan, Hz. Ademin cennetten Havva'nın tabir yerindeyse "ayartması" sonucu kovulduğunu düşünen, kadının fitne olduğuna inanan bir zihniyetin öyle ha deyince değişmesi zor. Yeni dönemlerde artık kadına şiddetin yanlış olduğu söylemleri yaygınlaştı. Ancak gelenekçi yaklaşım da çok bir değişiklik yok. Onlar bu söylemlerle ortaya her çıkanı "mürted" likle suçlamayı tercih ediyor.

Büşra: Eklemek istediğiniz bir şey var mı?

Müslüman kadınların hak arama mücadelesini ben zenci kadınların hak aramalarına benzetiyorum. Kadınlar eşitlik istiyordu, ama beyaz kadınlar daha eşitti. Zenci kadınlar bunu anladıklarında kendi yollarını çizmeleri gerektiğini anladılar. Dünyada kadın hakları çalışmaları vardı, ama onlar gibi olan kadınlar için vardı bu haklar. Müslüman kadınlarsa onların istedikleri sınıfta değerlendirilemezdi. İşte tam da bu yüzden Müslüman kadınların varlık mücadelesi önemli. Bizler hem gelenekse din anlayışına sahip erkeklerin bize ördükleri kozaları kırmaya çalışıyoruz hem de dışarıda ki hem cinslerimize karşı varlık mücadelesi veriyoruz. Allah'ın farzı olan tesettürümüzle dış dünyada var olmaya çalışıyoruz. Ama dillendirilmeyen ayrımcılık halen devam ediyor. Muhafazakâr erkek yöneticiler bile baş örtülü kadınlara karşı daha tepeden bakan bir tutum sergiliyor. Bir de modern tesettürlü olma dayatması çok yorucu. Ben inandığım gibi örtmek isterim ama modern, şık tesettürlüde oluna bilir algısı çok yorucu. Tesettürdeki amaç güzellikleri örtmek değil midir? Velhasıl kelam Müslüman kadınlar hem geleneksel ataerkil yapının hem batı tandanslı yapıların hem feminist hareketlerin ve hem de modern tesettür akımının arasında sıkışıp kaldı.