

SPIVAK'IN MADUN TEORİSİ BAĞLAMINDA İBRAHİMİ DİNLER VE FEMİNİZM

ABRAHAMIC RELIGIONS AND FEMINISM IN THE CONTEXT OF THE SUBORDINATE THEORY OF SPIVAK

Hacer AYZAZ¹

¹Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Bölümü, Erzincan, Türkiye

ÖZET

Bu çalışma, İbrahîmî dinler olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâmîyet'e mensup dindar kadınların dinî inanç ve geleneklerine feminist yaklaşımları bağlamında ortaya çıkan dindar feminizmlerin epistemolojik ve metodolojik zeminde post-kolonyal çalışmalardan madunlukla nasıl bir ilişki kurduklarına odaklanmaktadır. Feminist diskura dayanarak gerek gündelik ve sosyal gerekse de dinî yaşamları içinde bilinç düzeyinde sahiplenip deneyimledikleri yeni yaşam ve düşünüş biçimlerinin dayandığı teorik zemin, çalışmada Gayatri Chakravorty Spivak'a ait madun/madunluk kavramı ekseninde ele alınmıştır. Üç ilâhî dinin kendine özgü dinî gelenekleri içinde bulunan ve toplumsal cinsiyet eşitliğine aykırı olarak kadın karşıtı kabul edilen çeşitli normların, kutsal metinlerin ve değerlerin bu dinlere mensup feminist kadınlar tarafından ele alınış ve yorumlanışında feminizmin oynadığı analitik rol göz önünde bulundurulurken, üç dindar feminizm için de nihai amacın dinlerinin toplumsal cinsiyet eşitliğine aykırı olmayan özünün/hakikatının ortaya çıkarılması olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Yahudi, Hristiyan ve İslâmî feminizmlerin sahip oldukları bu ortak teolojik amaca ulaşmak adına izledikleri yol ortaya koydukları akademik yazın faaliyetleri incelenerek açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, üç dindar feminist diskur için de post-yapısalcı bir yaklaşım olan ve yine Spivak'ın özellikle yeni bir boyut kazandırarak feminist bir yöntem olarak kullanılmasını da istediği yapısökümün (deconstruction) metodolojik bir araç olarak oynadığı kritik rol açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda feminist bilincin dindar feministler nezdinde ait oldukları dinî geleneklerin kadına dair koydukları betimlemeler, sınırlar ve yargıların varlığına rağmen geleneklerinden tamamen vazgeçme eğilimi göstermemeyi tercih etmeleri ve hâlihazırda feminist bilinçleri ile dindar kadınlar olarak kalma niyetleri çalışmanın temel güzergâhlarından biri olmuştur. Araştırma sonucunda çalışma, postmodern dönemde ortaya çıkmış dindar feminizmlerin, kadının geçmişte ve günümüzdeki konumu üzerine yoğunlaştıkları ve bu bağlamda her üç feminizm için de kadının konumunun ne olduğu konusunda, post-kolonyal bir yaklaşım olan madun/luğu analitik bir ilmek olarak kullandıkları ve bir adım ötesi olan dinî geleneklerinin toplumsal cinsiyet eşitliğine uygun olduğunu ortaya koymak adına da yapısökümü metodolojik bir aygıt olarak kullandıkları tespit etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dindar Feminizmler, Feminist Teoloji, Spivak, Madun/luk, Yapısöküm

ABSTRACT

This study focuses on how religious feminisms, which emerged in the context of feminist approaches to the religious beliefs and traditions of religious women belonging to the Abrahamic religions Judaism, Christianity and Islam, relate to post-colonial studies on epistemological and methodological grounds. Based on the feminist discourse, the theoretical ground on which the new ways of life and thinking that they consciously own and experience in their daily, social and religious lives are based on are discussed in the axis of the subaltern/subaltern concept of Gayatri Chakravorty Spivak. Considering the analytical role that feminism plays in the handling and interpretation of various norms, sacred texts and values, which are in the unique religious traditions of the three divine religions and which are considered anti-women as contrary to gender equality, by feminist women of these religions. It has been tried to reveal that the aim is to reveal the essence/truth of religions that are not contrary to gender equality. The path followed by Jewish, Christian and Islamic feminisms in order to reach this common theological goal has been tried to be revealed by examining the academic literature activities. In this context, the critical role played by deconstruction as a methodological tool, which is a post-structuralist approach for all three religious feminist discourses and which Spivak especially wants to be used as a feminist method by adding a new dimension, has been tried to be revealed. In this context, one of the main routes of the study has been the feminist consciousness's tendency not to give up on their traditions completely, despite the existence of descriptions, boundaries and judgments of religious people, to whom they belong to religious feminists, and their intention to remain religious women with their feminist consciousness. As a result of the research, the study shows that religious feminisms that emerged in the postmodern period focused on the position of women in the past and present, and in this context, they used subalternity, which is a post-colonial approach, as an analytical loop, and what is the position of women for all three feminisms. It has also been determined that they use deconstruction as a methodological device in order to reveal that their religious traditions are suitable for gender equality.

Keywords: Deconstruction, Feminist Theology, Religious Feminisms, Spivak, Subalternity.

Sorumlu Yazar / Corresponding Author: Hacer AYZAZ, Dr.Öğr.Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Bölümü, Erzincan, Türkiye. **E-mail:** ayazh@yahoo.com

Bu makaleye atf yapmak için / Cite this article: Ayaz, H. (2023). Spivak'ın Madun Teorisi Bağlamında İbrahîmî Dinler ve Feminizm. *The Journal of World Women Studies*, 2023; 8(1), 59-68. <http://doi.org/10.5281/zenodo.8154495>

GİRİŞ

Bu makale, dinlere feminist yaklaşımlar sonucu ortaya çıkan dindar feminizmlere (Religious Feminism) dahil olan Yahudi, Hristiyan ve İslâmî feminizmlerin post-kolonyal teorilerle kurduğu ilişki biçimlerine odaklanmaktadır. Her üç dine mensup dindar kadınların kendi dinî geleneklerine yönelik feminist yaklaşımları “post-kolonyal sürecin” bir sonucu ve getirisi olarak ortaya çıkan yeni dindar bilincin izlerinin sürüleceği bir damar olarak takip edilebilir. Bu nedenle, çalışmada bu dinlere inanan kadınların bir yandan feminist diğer yandan dindar olma eğilimlerinin oluşmasına dayanak sağlayan metodolojik zemin incelenmektedir. Bu üç dindar feminizmin sahip olduğu teorik ve epistemolojik araçların oluşumunda rol oynayan esas maddeler söz konusu olduğunda, kesişim noktalarının fazla; ayrışım noktalarının ise oldukça az olduğunu savunuyorum. Bu giriş bölümü, çalışma boyunca ele alınacak olan üç dindar feminist diskurun ortaya çıktığı sosyo-kültürel kodların ortaya konarak tarihi seyrine göz atıldığı ve seküler feminizmlerle aralarındaki gerilime ilişkin bir değerlendirmedir. 20. yüzyılın ikinci yarısı feminist diskurun din ve teoloji ile bir önceki yüzyıla nazaran daha olumsal ve geçirgen bir ilişki yaşadığı dönemdir. Nitekim özellikle 1960'lara kadar feminist teorilerde daha çok kadının toplumsal hayatına dair birtakım önceliklere yer verilirken özellikle kültürel feminizm, Hristiyanlığı kadının ezilmesindeki en önemli etkenlerden biri olarak görmüştür. Ancak özellikle 1960'ların sonundan ve 1970'lerden başlayarak, her üç inanç da toplumsal cinsiyet meselelerini ele almak için önemli girişimlere tanıklık etmiştir. Bu bağlamda bu girişimlere neden olan pek çok katalizör arasında modernist ve reformist hareketler ile feminist ve özgürlük hareketleri de vardı. Toplumsal cinsiyet eşitliğinin amaç edinildiği bu süreç, her üç dinî gelenek içinde kendi geçmişlerinde sadece kadının rolünün yeniden değerlendirilmesini değil, aynı zamanda bu rolün yeniden yorumlanmasını ve yeniden inşa edilmesini amaçlayan çalışmalara da neden oldu. Her üç inançta da kadın örgütleri ve hareketleri, kendi dinî gelenekleri içinde kadınların sessizliği veya yokluğu anlamına gelen ataerkinin mirasını eleştirdiler ve daha eşitlikçi, kapsayıcı ve cinsiyetçi olmayan bir yaklaşımı vurgulayan yaygın reformlar için çağrıda bulundular (Esposito, 2001, s.2).

Yahudi, Hristiyan ve İslâmî feminist teorilerin oluşum süreçlerini incelemek, bizi tarihi ve coğrafi bağlamlarla örülü birbirleri ile simetrik çizgileri bulmaya yönlendirdi. Kısacası her üç feminist diskurun oluşum sürecini anlama çabası bu toplumlara ait kadınların modernite ve bu süreçte ortaya çıkan feminist kazanımların -kadınların eğitim alma oranlarındaki artış, bu artışla birlikte çalışma hayatına katılım, seçme ve seçilme hakkı gibi- ortak paydasında ele alınabilecek toplumsal hayatın hemen her alanında görünür olmaya başlayan yeni bir dindar kadın profili ile karşılaşmaya neden oldu. Böyle bir karşılaşma “modern yeni dindar kadının” incelenmesinde önemli bir adım olmaktadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu yeni modern dindar kadın profilinin kendi yerel dokusu içinde ele alınmasıdır. Göle'nin özelde Türkiye'de henüz oluşum sürecindeki İslâmî feminist kadın hareketi için kullandığı; ancak konu kadın hareketleri olduğunda genelleştirebileceğimiz tespiti ile de dikkat çektiği üzere, modernleşmenin ve özgürleşmenin evrenselci anlatılarından uzaklaşmak, kültürel kimlikler, anlamlar ve toplumsal çatışmaların subjektif inşa biçimlerini incelemeye olanak sağlamaktadır (Göle, 2011, s.19). Dolayısıyla yeni dindar kadın profili aslında her üç din için de kendi yerel kültürel kodlarıyla bezenmiş; ancak ortak paydasında geçmişe kıyasla daha özgürlükçü ve sorgulayıcı kadınlar inşa etmiştir. Şimdi her üç dindar feminist diskura kısaca bir göz atalım.

Isabelle Lacoue Labarthe'in altını çizdiği üzere, Yahudi kadınların çağdaş tarihi ve sosyolojisi Amerika Birleşik Devletleri, Avrupa, Filistin ve İsrail'i kapsayan birçok çalışmanın ana konusu ve geniş kapsamlı bir sentezidir. Bununla beraber, feminizm ve Yahudilik arasındaki ara bağlam ya da ilişki çok az ortaya konmuştur. Bu ise çoğu zaman doğrudan feminizm ve Yahudilik konusuna odaklanmayan çalışmalarda mevcuttur. Yahudi kadın örgütleri, 1990'lardan itibaren özellikle de Siyonist olanlar yavaş yavaş araştırmacıların dikkatini çekmiş ve konuya dair çalışmalar yapılmıştır (Lacoue-Labarthe, 2016, s. 94). Amerikalı tarihçi Linda Gordon Kuzmack'a göre, 1881 ve 1933 yılları arasında Birleşik Devletler ve Birleşik Krallık'taki kadın hareketi arasında paralellikler vardır. Kadın hareketleri arasındaki bu paralellik ise bu iki ülkenin Yahudi ve Yahudi olmayan kadınları tarafından geliştirilen ulusal ve uluslararası alışverişi ortaya koymaktadır. Kuzmack'ın çalışması bu kadınların dahil oldukları sosyo-kültürel kadın hareketleri içerisinde dinî aidiyetlerini sürdürdüklerini ve böylelikle kadınlar arası ilişkilerin oldukça değişken yüzeylerde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bahsi geçen kadın hareketlerinden kimisi, her şeyden önce tarihsel olarak, feminizm ile değil de öncelikle hayırsever ve sosyal faaliyetlerde bulunan kültürel eylemler olarak ele alınmıştır. Diğerleri ise açıkça feminist örgütler olarak iddialarını, toplumdaki cinsiyet ilişkilerinin belirleyici karakterine ve iktidarın el konmasına

vurgu yaparak ifade etmişlerdir. Aynı zamanda bu ilişkileri eşitlikçi bir perspektiften değiştirme olasılığını formüle etmeleri anlamında amaçlarını da açıkça ortaya koymuşlardır. Sonuç olarak Yahudi kadınlarının çok yönlü ve birbirinden farklı birçok kadın hareketi içerisinde aktif rol almaları, onların feminizmin ilk dalgasından itibaren feminizm ile bilfiil meşgul oldukları anlamına gelmektedir (Lacoue-Labarthe, 2016, s. 95-96).

Yahudiliğin dinî inanç ve yaşamını belirleyen başta Tevrat ve Talmud olmak üzere, dinî literatüre, dolayısı ile Yahudi dinî geleneğine karşı feminist eleştiriler, 1980'li yıllarda tartışılmaya başlanmış ve yine o yıllarda Yahudi feministler tarafından önemli eserler ortaya konmuştur. Yahudi feminizminin önde gelen isimlerinden Susannah Heschel, editörlüğünü yaptığı *On Being A Jewish Feminist* (Yahudi Feminist Olmak Üzerine) adlı eserin önsözüne Talmud'dan alıntılacağı şu cümle ile başlamaktadır; “Bir kadın, cemaatin şerefi nedeniyle Tevrat okumamalıdır.” Heschel devamında, Talmud'dan gelen bu bildirinin Yahudi feminist hareketini şekillendirdiğini ve dahası Yahudi cemaati içerisinde 1970'li yıllarda en çok tartışılan diktalardan biri olduğunu ifade etmektedir. Yahudi feministlerin amacı en kısa ifade ile dinî metinleri yeniden anlamak ve yorumlamak olarak ifade edilebilir. Nitekim, Heschel, Yahudi feministler olarak, dinî metinleri yeniden yorumlayarak ciddi bir eleştiri süzgecinden geçirdiklerini ifade ettikten sonra, amaçlarının yalnızca metnin ne dediğini anlamak olmadığını söyler. Daha net bir ifade ile, ona göre, dinî metinlerin feminist analizi, metnin basitçe anlaşılması değildir. Bunun yanında, metnin görünen anlamı arkasında gizlenen ve esas öneme sahip, metnin politik anlamı üzerinde durmaktadır. Heschel, “bizler, metnin neyi ortaya çıkardığını inceleriz; fakat aynı zamanda metnin neleri gizlediğini de keşfederiz”, ifadesi ile feminist analizin tanımını ve amacını ortaya koymaktadır (Heschel, 1986, s. XI-XII). Yukarıda verilen örnek üzerinden gidildiğinde, Yahudi kadınların dinî törenlerine aktif bir şekilde katılmak istedikleri anlaşılmaktadır. Nitekim, sinagogda belli gün ve saatlerde yapılan dua okumalarına erkeklerle aynı şekilde aktif olarak katılma isteği bunu göstermektedir. Ellen M. Umansky de bu konuda aynı sonuca varmakta ve Yahudi feminist olmanın, kadınların Yahudi dinî ve toplumsal yaşamına daha fazla katılımının gerektiğine inanmak ve bu minvalde aktif şekilde çağrıda bulunmak anlamına geldiğini belirtmektedir. Dahası o, bu tanımın savunucularının birçoğunun kendisini Ortodoks veya Muhafazakâr olarak tanımladığını ifade etmektedir (Umansky, 1998, 180). Dolayısı ile Yahudi feminist kadınların kendilerine bir yandan feminist diğer yandan dindar bir bağlam oluşturdıkları görülür.

İrlanda'nın önde gelen teologlarından Dermot A. Lane'in belirttiği üzere, özellikle 1960'lı yıllardan 1990'lara kadar ki tarihi süreçte, Hristiyan feminizmi, Kiliselerin kadın politikalarına karşı eleştirilerde bulunarak tepki göstermiştir. Kiliseler, yöneltilen eleştirilere kayıtsız kalmamış ve yayınladıkları resmi mektuplarla bu eleştirilere cevap vermişlerdir. Örneğin, 1981 senesinde, Alman piskoposları ‘Kilise ve Toplumda Kadının Yeri ile ilgili Sorular’ başlığıyla pastoral bir mektup yayınlamışlardır. Yayımlanan mektupta Kilise'de kadınlara yönelik ayrımcılığın üstesinden gelinmesi gerektiğine dair tespitlerde bulunulmuştur. Bunun dışında, Amerika Birleşik Devletleri'nde bulunan Kiliseler tarafından da Hristiyan feminizminin yönelttiği eleştirilere karşı resmi mektuplar yayımlanmış ve bu mektuplarda da kadın erkek ayrımcılığının bir günah olduğu, Hristiyan cemaati yaşamında kadının sahip olduğu önemli rolün farkına varılması ve Kilise'de kadın bakış açısının daha fazla seslendirilmesi gerektiğine dair açıklamalarda bulunulmuştur (Lane, 1985, s.663).

Hristiyan feminizmine göre, toplumda ve Kilise'de baş gösteren cinsiyet ayrımcılığının sebebi Hristiyan değerleri değildir. Aksine Hristiyanlığın ilk dönemlerinde İsa'nın kadınlara karşı tutum ve sözleri, feminizmin bugün kadınlar adına ulaşmaya çalıştığı pozisyonudur. Öyle ki, İsa, Hristiyan feminizmi için ideal bir erkek olarak kadınlara karşı sergilediği, zamanının ötesindeki vizyonu ile ilham kaynağıdır. İsa'nın göğe yükseltildikten sonra ilk olarak kadınlara görünmesi ve bu kadınları, diğer havarilere bu haberi vermekle görevlendirmesi de Hristiyan feminizmi için İsa'nın yaşamında ve dolayısıyla Hristiyanlık için merkezi öneme haiz olaylarda, kadınların üstlendikleri önemli rolün göstergesidir. Hristiyan feminizmi için, kadınların İsa'nın ölmediği bilgisini havarilere taşımakla görevlendirilmesi oldukça önemlidir. Zira İsa'nın yaşadığı döneme hâkim olan Yahudi yasalarına göre, kadınların şahitlikleri kabul edilmiyordu. Bununla beraber, Lane'in vurguladığı üzere, yükselen Mesih'in gücünün ve varlığının kadınlara ifşa edilmesi ve kadınların, dirilişi ilan etmeleri için görevlendirilmesi, dünyevi vizyon ve praksis tarafından halihazırda tesis edilmiş olan toplum ve dine yönelik tutumların tersine döndüğünü teyit etmektedir (Lane, 1985, s.672-675). İsa'nın kadınlara verdiği değer ve kadınların o dönemde oynadıkları merkezi roller, Hristiyan feminizmi için, eleştirilerinin meşruiyetini ilan etmeleri fırsatını vermiştir. Diğer bir deyişle, Hristiyan feminizmi, İsa Mesih'e ve

dolayısıyla Hristiyanlığın özüne bir dönüş çağrısı olarak, Kiliseyi ve Kilisenin kadınlara karşı tutumlarını eleştirmektedir. Nitekim, Hristiyan feminizminin, kendi dinî geleneklerine yönelttikleri eleştirileri yine dinî metinler ile desteklemesi, onların dindar Hristiyanlarca desteklenmelerini ve iddialarının temelsiz olmadığını göstermelerini sağlamıştır. Lynn Japinga, kadınların İncil'e dair iki ana yaklaşımı olduğunu ifade eder. Buna göre, ilk grup için İncil, tamamen ve hiçbir şüphe götürmeksizin Tanrı'nın sözlerinden oluşmaktadır. Nitekim Tanrı, İncil'i insanların hatalarından ve yanlışlarından korumuştur. İncil, Tanrı'nın sözlerinden oluştuğu için, kimi zaman içinde insanlar için anlaşılması zor ve yaygın kabullerle çelişen ifadeler olsa dahi Hristiyanlar, her koşulda onlara uymak ve onların doğruluğunu kabul etmek zorundadır. Zira İncil'in Tanrı'nın insanlık için hazırladığı bir yaşam ve ibadet planı olduğu düşünüldüğünde, insanların birtakım konuları anlayamamaları doğaldır. Dahası, bu görüşe göre, insan kapasitesi sınırlıdır. Eğer İncil, kadınlara, kocalarına; kölelere ise efendilerine itaat etmeleri gerektiğini emretti ise, Hristiyanlar ilk yüzyılda olduğu gibi yirminci yüzyılda da bu emri kabul etmemelilerdir, çünkü İncil, tüm zaman ve mekânlar için geçerli kutsal bir rehberdir. Bununla beraber, kadınlar, İncil'in kendileri ile alakalı buyruklarından rahatsızlık duyabilirler ve bu kurallara riayet etmeyebilirler. Bu ise, İncil'in yanlışlığının değil, kadınların İncil'e itaatsizliklerinin bir göstergesidir (Japinga, 1999, s. 37-38).

1990'lı yılların ortalarında görünür hale gelen İslâmî feminizmin, diğer iki feminist diskura nazaran henüz yeni bir diskur olduğu söylenebilir. Islamic Feminism (İslâmî Feminizm) kavramı, ilk olarak 1992'de Tahran'da yayınlanan Zanan dergisinin editörleri İranlı akademisyenler Afsaneh Najmabadeh ve Ziba Mir-Hosseini tarafından kullanılmıştır. Daha sonra 1996'da Suudi akademisyen Mai Yamani bu kavramı, Feminism and Islam (Feminizm ve İslâm) başlıklı eserinde kullanmıştır (Badran, 2009, s. 243). Kavram, aynı tarihlere denk gelecek şekilde Türkiye'de ilk olarak Yeşim Arat ve Feride Acar'a ait makalelerde kullanılmıştır. Feminizmin muhafazakâr kadınlar arasında metodolojik ve ideolojik bir karşılığının bulunduğu işaret ederek, Türkiye'de İslâmî feminizmin ayak seslerinin gelmeye başladığını ortaya koyan kişi, Modern Mahrem adlı eseriyle Nilüfer Göle'dir. Kendisini İslâmî feminist olarak tanımlayan Margot Badran'a göre, İslâmî feminizm, İslâmî değerler çerçevesinde ortaya konan bir feminist söylem ve bakış açısıdır. Badran, İslâmî feminizmin Kur'an'ın tüm insanların eşitliği ilkesini onayladığını, kadın ve erkek arasındaki eşitlik uygulamasının ataerki fikirler (ideoloji) ve uygulamalar tarafından engellendiğini veya alt üst edildiğini savunur. Araştırmacı ayrıca, klasik biçimini dokuzuncu yüzyılda tamamlayan İslâm hukukunun içinde oluştuğu sosyo-kültürel ortamdaki ataerki düşünce ve yönelimlerden de yoğun bir şekilde etkilendiğini savunur. İslâm dinî geleneğinde önemli yer tutan peygambere ait söz, fiil ve onayları ihtiva eden hadis literatürünün de ataerki fikirleri ve uygulamaları desteklemek için kullanıldığını savunur. Neticede İslâmî feminizmin önceliği, doğrudan İslâm'ın temel metni olan Kur'an'a gitmek olarak belirlenir (Badran, 2009, s. 247). Çalışmalarında özellikle İslâm hukuku alanına yoğunlaşan İranlı akademisyen Ziba Mir Hosseini, Islam and Gender (İslâm ve Toplumsal Cinsiyet) adlı eserinde, İslâm ve toplumsal cinsiyet eşitliğinin aynı paydada bulunabileceğine işaret eder. Yazara göre, geçmişte ve günümüzdeki toplumlarda, hâlihazırda kabul gören cinsiyet yaklaşımları hazır verili, sabit ve mutlak değildir. Nitekim Müslüman toplumlarda, kadın hakları ve toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair yaklaşımlar, onlar hakkında mevcut durumu korumak ya da değiştirmek isteyen bireyler aracılığıyla ve süregiden tartışmalar vasıtasıyla değişim ve dönüşüm geçirmektedir (Mir-Hosseini, 1999, s. 6). Dolayısıyla İslâm ve toplumsal cinsiyet eşitliği ideali, aynı şekilde ikisinin bir arada bulunduğu ve birbirlerini reddetmedikleri şekillerde ele alınabilirler.

Her üç dindar feminizm de seküler feminist araştırmacılar tarafından, feminizm için zararlı görülür. Diğer bir ifadeyle feminist amaç ve prensiplere ulaşmada en büyük engel olarak ataerki görülmektedir. Bu bağlamda seküler feminizmin öne sürdüğü argüman, tek tanrılı dinlerin ataerkinin nedeni olduğu iddiasıdır. Bu bağlamda kültürel feminizmin dine yönelttiği eleştirileri ihtiva eden önemli çalışmalardan biri, Matilda Joslyn Gage'e ait Woman Church and State (Kadın, Kilise ve Devlet, 1893) adlı eserdir. Gage savunduğu fikirleri ile döneminin en radikal feminist kuramcıları arasında sayılmaktadır. Nitekim ona göre, kadınların eşit hak ve fırsatlarla yaşayabilmeleri toplumun temel kurumlarının köklü bir şekilde yeniden yapılandırılması ile mümkündür. Gage, bu eserinde, kadınların yüzyıllardır yaşamakta oldukları baskı ve zulmün, Hristiyanlıktan önce var olmadığını iddia eder. Gage eserinde, Hristiyanlıkla birlikte erkek egemen bir toplum inşa edildiğini, ayrıca ilk günahın sebebi olarak ele alınmalarıyla birlikte kadınların var oluşlarından itibaren günahkâr oluşları gibi inanışların da hem dinî alanda hem de sosyal alanda kadınlara uygulanan baskının temeli olduğunu öne sürer.

Yine ikinci dalga feminizminin başlangıcı olarak kabul edilen 1960'lı yıllardan önce, feminist hareketlerde rol alan Yahudi kadınlar, birtakım sebeplerle kendilerine ait dinî kimliklerinin vurgulandığı kadın organizasyonları kurarak buralarda toplanmaya ve feminist diskurla birlikte hareket etmeye devam ettiler. Kadınların, kendilerine ait organizasyonlar oluşturmalarının en önemli sebebi, Amerika ve Avrupa'daki feminist organizasyonlarda karşılaşmış oldukları anti-semitizm olmuştur. Feminist hareket içindeki anti-semitist tavrın en belirgin ve en erken örneği, Hristiyan feminist yazar Elizabeth Cady Stanton'a ait *The Woman's Bible* (Kadının İncili) adlı eserdir. Stanton, eserinde doğrudan bir Yahudi karşıtlığı yapmış olmasa da dünya tarihinde erkeklerin kadın üzerindeki hâkimiyetlerinin kaynağı ve nedeni olarak gösterilen Tevrat'ı ciddi anlamda eleştirmiştir. (Lacoue-Labarthe, 2016, s.99). İslâmî feminizm de henüz kavramlaştırılmaya çalışıldığı andan itibaren seküler feminist diskurlar tarafından eleştiriye maruz bırakılmıştır. İslâm ve feminizmin bir arada kullanılamayacağı, hem seküler hem de Müslüman toplumlardaki gelenekselci ulema tarafından ileri sürülmüştür. Zira onlara göre İslâm ve feminizm, iki zıt anlamı içerdiği için paradoksal bir yapıya sahiptir. Bu nedendir ki İranlı seküler feministler için "İslâm", muhtemel herhangi bir feminist iddia için bir zemin oluşturmaktan uzaktır (Rhoumi Rhoumi, 2010, s.27). Nitekim İslâm, hâlihazırda ataerkilin kaynağı ve onun toplum içerisinde sistemleştirilmesini sağlayan bir araçtır. Leila Ahmed *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (İslâm'da Kadın ve Cinsiyet: Modern Bir Tartışmanın Tarihsel Kökleri) adlı eserinde yöneltilen bu eleştirilere, daha ilk yüzyıllardan itibaren İslâm'ın farklı yorum ve anlayışlarının, kadın hakları ve statüsüne ilişkin farklı anlamlar ürettiğini belirterek bir cevap sunar (Ahmed, 1992). Kuşkusuz dinî geleneklerin, kendi tarihi içinde hareket seyrini ve geleceğini tamamen belli bir anlama indirmek ve tüm bu anlamlardan yalnızca bir tanesini değişmez olarak kabul etmek, dinlerin toplumsal cinsiyet eşitliğine dair "kavramlara" sahip olmadığını hem kabul etmek hem de savunmak demektir. Bir başka deyişle, dinî gelenekler, yorumlama faaliyetleri ve bunu yapacak etkin özneler için "alan" açtığı, hali hazırda ataerkil sabitelerle bezenmiş oldukları gerçeğine karşı koyabilirler. Dinlerin feminizmle bir arada olmalarının, feminizmin öne sürdüğü ideallere aykırı olduğu iddiasına yönelik takınılan ortak tavır, feminizm ve dini birbirinden ayıran seküler görüşe verilen ortak cevap, "din ve dinin ataerkil yorumunun birbirinden ayrı olduğu" nosyonudur. İşte tam olarak bu noktada Spivak'a ait madun düşüncesi devreye girer ve üretilen madun/luk yeni yorumlara olanak sağlar. Bu şekilde dinî geleneklerin yapısöküme uğratılması sonucu elde edilen ve edilecek olan yeni sesler/yorumlar, ki bunlar madunun sesidir, dinlerin feminist ideallerle uygun olduğu ortaya koyar.

Bu açıklamalar ekseninde çalışmanın devamında öncelikle dinî geleneklerin oluşum sürecinde son derece politize edilmiş ve norm kurucu erkeğin gerisinde bırakılmış dindar kadın(lar)ın yeni aktörler olarak ortaya çıkarılmasında Spivak'a ait madun teorisi ele alınacaktır. Bu kısım, madun çalışmalarının dindar feminist teorilerde geçmişte görünmez olan kadın ile bugün sosyal ve kamusal alanda daha görünür olan dindar kadınların, bu dönüşümünü ve geçmişlerini tanımlayışları üzerindeki metodolojik etkisini gözden geçirmektedir. Bir sonraki bölümde ise dinî gelenekleri içinde kadın madunun gelenekleri ile feminist idealleri arasında yaşanan asıl dinin ne olduğu ya da dinin özünün neyi kastettiği tartışmalarının, dindar feminizmler tarafından dinî metinler aracılığıyla geleneklerin bir yapısöküme uğratılmasını ele almaktadır.

DINDAR FEMİNİST BİLİNÇTE METODOLOJİK BİR İLMEK: KADIN MADUN/LUK

Üç ilâhî dinî gelenekte kadının konumu, modernleşme sürecinin tarihi seyri içinde şekillenmiştir. Gelenekler ve dinler karşısında feminizmi bir duruş noktası olarak seçen yeni dindar kadın, bu süreçte merkezi bir yer tutar. Dindar feminizmlerin feminist idealleri ile dindar kimliğini bir arada tutmalarını sağlayan metodolojik ilmek, post-kolonyal teorinin bir yüzü olan madun/luk olmuştur. Post-kolonyal teoriyi homojen yekpare bir şekilde ele almak mümkün değildir. Ancak bu çeşitlilik içinde Gayatri C. Spivak'ın daha dinamik ve kapsayıcı hale getirdiği madun kavramının dindar feminizmler tarafından nasıl fonksiyonel bir araca dönüştüğüne dikkat çekeceğim.

Madun (subaltern), ilk olarak Antonia Gramsci tarafından işçileri ve köylüleri tanımlamak için kullanılmıştır. Bu bağlamda madun en genel anlamıyla toplum içinde ekonomik, politik, siyasi ve sosyal alanlarda üstün iktidarın dışında kalan toplumsal sınıflar olarak tanımlanır (Somay, 2008, 155). Madun kavramı bugünkü ününü 1980'li yılların ortalarında Spivak'a borçludur. Spivak 'madun' kavramını ilk olarak *Can the Subaltern Speak?* (Madunlar Konuşabilir mi?) başlıklı makalesinde tartışmıştır. Spivak, bu makalede madununun sesinin yaratılıp yaratılamayacağı konusunu tartışmıştır. Zira ona göre, her

madunluk grubunda bir tür sessizlik ve dolayısıyla konuşamama hali vardır (Spivak, 1996, s.289). Spivak'ın bu çalışması sayesinde madunluk feminist çalışmalara da kazandırılmıştır. Nitekim o, madun konusunda ortaya konan tüm tanımlara ek olarak, madunun ataerkil toplumlarda ve sistemlerde erkeklerden daha sessiz bırakılan kadınları da kapsadığına işaret eder. Spivak çalışmasında “emperyalizm aksiomatığını” açıklamış, madunun sessiz kalıp konuşamamasına metaforik yaklaşımda bulunarak, hegemonik tarihin nasıl “yazıldığına” dikkat çekmiştir (Shiralizade, 2009, s.108). Ayrıca ona göre, madunun sessizliği ve otoritenin varlığını ve hegemonyasını sürekli kılan neden epistemik şiddettir. Peki epistemik şiddet nedir? Spivak epistemik şiddeti, sömürgecinin çıkarlarına ulaşmak adına Batılı olmayan toplumlara karşı kullandığı siyasi ve askeri güce meşruiyet kazandırma aracı olarak tanımlar. Spivak epistemik şiddet ile sessiz kılınan ve ötekileştirilen öznenin, kadın olduğunda iki kere ötekileştirildiğine işaret eder. Zira madun kadının durumu bir de cinsiyeti nedeniyle daha zordur (Shiralizade, 2009, s.113).

Spivak, madunu en kısa yoluyla kendi kimliği olmayan grup olarak belirtir. O, madunun tarihi yoktur ve asla konuşamaz, kadın madunun durumu daha da acıdır” sözleri ile madun kadının öznelliğinin kendi seçimleri dışında daralttığına işaret eder (Spivak, 1988, s.108). Dolayısıyla kadın madunun üzerindeki hegemonya, maduna dair her türlü alana sınırlar çizerek onun öznelliğini yok etmiş olur. Tam olarak bu noktada madunun dinî feminizmler için kullanışlı bir anlatı olduğunu savunuyorum. Şimdi madun kadının dindar feminist bilinçte nasıl yer ettiğinin izlerini sürelim. Madunu “kendi toplumu içinde sesi çıkmayan ve hegemonya tarafından belirlenen sınırlar içinde yaşayan kadın” olarak ele aldığımızda, karşımıza her üç dindar feminizmin ortak metodolojisi çıkar. Buna göre, dinî gelenekleri içinde kadınlar tarih boyunca özellikle de her üç peygamberin vefatının ardından başlayan bir süreçte kadınlar madun konumuna düşmüşlerdir. Burada her üç dindar feminizm için de dinî geleneklerinin kadına bakan yönünün peygamberlerinden öncesi ve sonrası olmak üzere ayrıldığı görülür. Her üç dindar feminizm de kendi peygamberlerinin kadınlara karşı kapsayıcı, toplumsal cinsiyet eşitliği ile uyumlu yaklaşımlar sergilediklerini; ancak peygamberlerin yokluğu sürecinde erkekler tarafından kadının geri plana itildiği savunulur. Böylelikle dindar kadın aslında kendi dinî tarihi içinde sesi olmayan madun konumuna itilmiş olmaktadır. Bu bağlamda sırasıyla her üç dindar feminist yaklaşımlara göz atmanın önemlidir.

Yeni Ahit dönemi öncesi ve sonrasında, Yahudi kadınının statüsüne dair deliller belli bir gerilemenin olduğunu göstermektedir. Buna göre, kadınların manevi ve dinsel anlamda etkin oldukları alan ev içi ile sınırlandırılmıştır. Ancak daha eski tarihlerde Yahudi kadınların, Yahudi dinî literatürü bağlamında eğitildikleri ve cemaat içinde de dinsel metinleri okuyabildikleri bilinmektedir. Bunun dışında, kadınların Kudüs mabedinde erkeklerle farklı yerlere oturtuldukları gerçeği ile beraber, sinagoglarda kadın erkek için ayrı bölümler oluşturulma uygulamasına M.S. II. yüzyılda başladığı bilinmektedir (Berktaş, 2016, s.96). İsa'nın yeryüzünde yaşadığı dönemde, insana bir birey statüsünde değer vermeyen hele ki konu köleler ve kadınlar olduğunda böyle bir kavramı tanımayan ataerkil bir sistem hâkimdi. Bunun sonucunda, kadınlar, erkeklerin hâkimiyeti altında ikinci sınıf olarak yaşıyor ve bazı durumlarda eksik insan olarak kabul ediliyorlardı (Berktaş, 2016, s.98). Hristiyan feminizmi, Yeni Ahit'te kadınlarla ilgili pasajları yeniden yorumlayarak, İsa'nın yaşadığı toplumun şartlarını aşarak kadınlara haklarını teslim ettiğini iddia eder. Bu bağlamda, örneğin İsa'nın annesine ve diğer kadınlara “Ey Kadın!” diye ve durumu ağır hasta bir kadına da “Kızım” şeklindeki hitabı, onun kadınlara verdiği değeri gözler önüne sermektedir (Dölek, 2019, s. 44). Bunun dışında, İsa, kadın ve erkek ayrımı yapmadan insanlara vaazlar vermiştir. Hristiyan feminizmi için İsa'nın yaşamı boyunca kadınlar oldukça merkezi rollere sahiptirler. Nitekim, onun peygamberliğini açıkladığı ilk kişi de Samiriye'li bir kadındır. İsa'nın yeryüzündeki yaşamının kapanış evrelerinde de Yeni Ahit'teki pasajlara göre, İsa'nın havarilerinin çoğu kaçarken, çarmıh sonrası İsa'nın mezarını ziyarete giden ve mezarın boş olduğunu görenler yine kadınlardır (Lane, 1985, s.671).

İslâmî feminist kaynaklarda sıklıkla karşılaşılan argüman, İslâm'ın oldukça ataerkil bir toplumda zuhur ettiği; ancak Hz. Peygamber'in kadınlara karşı son derece saygılı, hoşgörülü olduğu ve toplumda kadınların konumu konusunda devrim niteliğinde bir değişime gitmiş olduğudur. İslâmî feminist çalışmalarıyla tanınan Azizah Al-Hibri'ye göre, İslâm son derece ataerkil bir toplumda ortaya çıkmış olmasına rağmen, henüz ilk günlerinden itibaren kadınlar lehine önemli değişiklikler yapmıştır (Al-Hibri, 1982, s. 212). Al-Hibri, Hz. Peygamber'in vefatının hemen akabinde, bu defa İslâm'ın erkek saflarında hızlı bir biçimde ataerkil bir dönüşüm yaşadığını öne sürmektedir. Kadınların bu gidişata engel olamadıklarını, zira kendi güç temellerini oluşturmaya yeni başladıklarını ifade eden yazar,

yaşanan ataerkil sürece, Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra bir Cuma hutbesinde, kadınlara verilen mehrin yüksek oranlarda tutulduğunu, bunun miktarının azaltılması gerektiğini söylediğinde, mescitte bulunan kadınlardan birinin ayağa kalkıp; "Allah'ın bize vermiş olduğu hakkı sen bizden alamazsın. Çünkü bu, Kur'an'da bulunan bir hükümdür." diyerek itiraz ettiği ve Hz. Ömer'in bu itiraz karşısında "Kadın haklı, Ömer haksızdır" diyerek fikrinden vazgeçtiği şeklindeki rivayeti örnek vermektedir. Hz. Ömer'in "Doğrusu biz câhiliye devrinde kadınlara değer vermezdik, nihayet Allah Teâlâ kadınlar hakkında âyetler indirdi ve onlara birçok haklar tanıdı" sözünü de örnek olarak veren yazar, bu sözün de kadınların İslâm öncesi ve sonrası dönemdeki statüleri adına fikir verdiğini ifade etmektedir (Al- Hibri, 1982, s. 213). Hidayet Şefkatli Tuksal, Hz. Peygamber'den sonra kadınların elde ettikleri statü ve hakları kaybetmelerinde hadislerin rolü olduğuna işaret ederek ve ataerkil söylemlerin hadis literatüründe yer bularak İslâm geleneğinde yer edindiği sonucuna varır. Bu anlamda Ş. Tuksal'ın (2012) şu ifadeleri önemlidir:

"Dünyanın bilinebilen en eski zamanlarından beri insanlar arası ilişkilerde yaygın olan ve erkeği önceleyerek kadını aşağılayan çifte standartlı ataerkil zihniyetin, Hz. Peygamber'e isnad edilen rivayetlere bu derece sızmış olması bir tesadüf olmasa gerektir. Zira hemen her kültürde kendi kalıp yargılarını tartışılmaz doğrular olarak kabul eden yerleşik zihniyet, bu yargıları meşrulaştırma aracı olarak dinî söylemleri kullanmaktadır. Hz. Peygamber'in hayatını ve insanlara bakışını, kadınlarla ilgili davranış tarzlarını yansıtan -fili sünnet denilen- pek çok rivayet içinde ortaya çıkan genel tavra rağmen, buna tamamen aykırı birtakım rivayetlerin de bulunması, onun mübarek şahsiyetinin örneklik ve dini konumunun meşrulaştırıcılık özelliği taşımasından kaynaklanmaktadır (s.208)."

Zikredilenlerden de anlaşılacağı üzere, her üç dindar feminizmin temel hareket noktası, kadının ataerkil sistem nedeniyle özellikle de peygamberlerinin vefatının ardından ötekileştirildikleridir. Bu nedenle bu bölümde Spivak'ın dinamik hale getirdiği haliyle madun nosyonunun dindar feminizmlerin hareket noktalarından biri olduğunu ileri sürüyorum. Çünkü dindar feminizmlerin asıl mevzusunun, ait oldukları dinin toplumsal cinsiyet eşitliği nosyonuna uygun olduğuna dayanarak, kendi dinî gelenekleri içinde feminist ideallerle örtüşmeyen, kadının geri planda kalmışlığının nedenini ataerki ile açıklamak olduğunu ve kadının bu süreçte yine ataerki tarafından madun konumuna düşürüldüğünü öne sürüyorum. Dindar feminizmler için bir sonraki adım, dinî geleneklerinin oluşum sürecinde ve sonrasında madun konumdaki kadının artık günümüzde sesini çıkararak geleneklerini yeniden inşa etme girişimidir. Bu defa madunun sesi ile yeniden inşa edilecek gelenekler, Spivak'ın feminizm adına yaptığı okumalarda da kullandığı yapısöküme işaret eder.

DİNİ GELENEKLERİN FEMİNİST İDEALLERLE YENİDEN İNŞA PRATIĞİ: GELENEĞİN YAPISÖKÜME UĞRATILMASI

Dindar feminist diskurların dinî geleneklere yönelik anlam dünyalarına indiğimizde, kadınların dinî geleneğin kurucu unsurları bağlamındaki görünmezliğinin tespitinin ardından, şimdi artık bu "yok oluşluğun" doğurduğu kadın karşıtı dinî literatüre yönelik nihai amacın, bu geleneklerin bu defa madun kadının gözü ile bir yapısöküm faaliyeti ile yeniden inşa edilmesidir. Bir başka deyişle, dinî gelenekler, dindar feminist bilinç tarafından toplumsal cinsiyet eşitliği ile ortak bir paydada buluşan, yeni ancak bu defa feminist ideallerle çelişmeyen bir kimlik oluşturacaktır. Bu noktada Spivak'ın yapısöküm üzerindeki düşünceleri üzerinde kısaca duralım.

Spivak, yapısökümcü yaklaşımıyla, toplumsal hayatta öteki konumundaki madun karşısında egemenin mutlak hegemonyasına ve otoritesine karşı koymuştur. Spivak feminist teorinin, yapısökümcü etikten faydalanarak kendi politik projesini düzeltilebileceği yollara işaret eder (Riedner, 2008, s.128). Ona göre, yapısöküm faaliyeti, öznenin, hakikatin ve tarihin yokluğunu iddia etmez. O, kimlik ayrıcalığını ve bunun sağladığı gerçekliği sorgular. Yapısöküm, hatanın açığa çıkmasından ziyade gerçeklerin nasıl üretildiğine sürekli ve ısrarlı bir bakıştır. İşte tüm bu nedenlerden dolayı, Spivak için yapısöküm, "söz merkeziliğin" bir patoloji olduğunu ya da metafizik kapsamların kaçabileceğimiz şeyler olduğunu iddia etmez. Eğer yapısökümün, kısa bir formülasyonu verilecek olursa o, istemeyeceğimiz bir şeyin ısrarlı bir eleştirisidir (Spivak, 1996, s.27). Bu noktada Spivak için yapısöküm faaliyeti, mutlak kabul edilenin, çeşitli ihtimallere açık şekilde tekrardan ele alınmasına fırsat sunan bir sahada konumlanıştır. Bu tekrardan ele alış süreci ise, hakikatin ne olduğundan çok nasıl meydana geldiğini anlamaya yönelik bir tavidir. Metne yönelik bu yeni tavır, daha sonra, her türden şaşırtıcı yeni gerçekleri ve ihtimalleri, elde etme gibi yorum bilimsel bir kazanca götürmektedir. Dolayısıyla

yapısöküm merkezli bir okuma yapan biri için metnin, çoklu ihtimallere sahip olması hakikatin, metnin okuyucusuna göre değişebilir bir eksende sabit olmadığına ön kabul olarak bulunduğu işaret eder.

Bu noktada, yapısökümün dindar feminizmlerin öncelikle bugüne kadar kutsal metninin, geleneğin eril iktidarı tarafından nasıl kullanıldığını betimlemede önemli bir eleştiri zemini sağladığı görülür. Zira Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve İslâm'da kadının yeri tartışmalarında eril iktidar ve din ilişkisini ele alan dindar feminizmlerin kendi dinî geleneklerine yönelik eleştirilerinden, din ve ataerkil ilişkisine tarihsel ve metinsel açıdan bakan tüm çalışmalar, yöntemsel ve içeriksel olarak yapısökümden faydalanmaktadır. Çünkü dinî geleneğin kurucu unsurları, eril iktidarların dinleri ile ilişkisini çözümlen dindar feminizmlerin eleştirileri bugüne kadar kabul gören din anlayışlarının dinin özü olmadığını, aksine dinin ataerkil bir yorumu olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda her üç feminist diskur da öncelikle kutsal kitaplarına yönelik bir yeniden okuma faaliyetine girişmiştir.

Bu çerçevede Yahudi felsefesi profesörü Tamar Ross'un, *Expanding the Palace of Torah: Orthodoxy and Feminism* (Tevrat'ın Sarayını Genişletmek: Ortodoksluk ve Feminizm) adlı eseri önemlidir. Ross eserinde Yahudi dinî geleneğinin ataerkil bir bakış açısıyla şekillendiğini kabul eder, ancak o, kutsal metninin farklı yorumlara da açık olduğunu savunur. Ross kitabının amacının, Yahudiliğe dair farklı olasılıkların varlığını öne sürmek olduğunu belirtir. Bu olasılıklar, Yahudi geleneğinin hem kadınların hem de erkeklerin ataerkilliği ideal toplumsal model olarak sürdürme konusundaki yeni isteksizliğine uyum sağlayabileceğinin ve hatta bu tür bir uzlaşmayı gerçekten "Tevrat sarayını genişletmek" olarak görebileceğinin kabul edilmesinde yatmakta olduğunu savunur (Ross, 2004, s.248).

Benzer çalışmalar, Hristiyan feminizminde de görülür. İncil'in feminist ideallerle uyumlama çabası olarak değerlendirilebilecek ilk çalışmalar, Leonard Swidler'ın *Jesus Was a Feminist* (İsa Feministti) adlı makalesi ve Phyllis Trible'in *De-patriarchalizing in Biblical Interpretation* (İncil Yorumunda Ataerkillikten Kurtulmak) adlı makalesidir. Her ikisi de, metnin içinde feminist yorum için kaynaklar keşfetmeye çalışmıştır (Swidler, 1971, s.171, Trible, 1983, s.41).

İslâmî feminist araştırmacılar da Kur'an'a yönelik yorum faaliyetlerine girişmişlerdir. Amina Wadud *Qur'an and Women: Rereading The Sacred Text From a Women's Perspective* (Kur'an ve Kadın: Kadınların Gözünden Kutsal Metni Yeniden Okumak) adlı eserinde, ataerkil bakış açısıyla yazıldığının altını çizdiği tefsirlere alternatif olarak bazı ayetlere farklı yorumlar getirerek, feminist bir bakış açısıyla İslâm'da ve Kur'an'da kadının yeri üzerine çeşitli çıkarımlarda bulunmuştur. Wadud eserinde, hiçbir yorumun kesin olmadığını, kendi faaliyetinin de bir yorum olarak kabul ettiğini belirtir. Wadud, kadın konusunda bazı zor konulara makul yorumlar getirdiğini ifade eder. Araştırmacı, Kur'an ayetlerine getirdiği bu yeni yorumların meşruiyetiyle ilgili tartışmaların, modern kadının anlam dünyasını anlamak olduğuna işaret eder. Nitekim Wadud, modern kadının yaşam tarzının kendi bağlamı çerçevesindeki endişelerinin ve kaygılarının, ilgili metinlerden yeni anlamlar çıkarmak olduğunu ileri sürer. Yazar, eserinin nihai amacının da Kur'an'ın dünya görüşünden toplumsal cinsiyet eşitliğinin bazı yönlerini ortaya koymak ve öne çıkarmak olduğunu belirtir (Wadud, 1999, s.94-95).

Dindar feminizmlerin metnin yeniden ve bir süreklilik halinde üretimi faaliyeti olarak yapısöküm çalışmaları, kendi dinî gelenekleri ile toplumsal cinsiyet eşitliğini birbiri ile paralel hale getirme amacı gütmektedir. Dindar feminist bilinç, kendi dindarlığından taviz vermeyerek metnin potansiyel yorumlarından faydalanır. Buna koşulluk sağlayan temel iddia ise, kutsal metninin öncelikli yorumcularının, erkek egemen toplumlarda işlev gören ve dolayısıyla bu toplumların tutum ve değerlerini yansıtan erkeklerden oluşmasıdır. Dolayısıyla kutsal metninin belirli bağlamlarda yorumlandığı düşüncesi, yorumlardaki hem bireysel zihinlerin muhakemesini hem de farklı kültürel bağlamları ve yerel gelenekleri yansıtıyor olduğu sonucuna götürür. Neticede dinî geleneklerde kadın imajının, vahiyle olduğu kadar ataerkillikle de şekillenmiş olduğu ortaya konarak, kadına dair feminist ideallerle paralel yeni imajlar oluşturma fırsatlarının önü açılır (Esposito, 2001, s.1). Geleneklere yönelik yapısöküm faaliyetlerini anlamak adına *Feminism and World Religions* (Feminizm ve Dünya Dinleri) adlı eserin editörlerinden Arvind Sharma'nın açıklamaları önemlidir. O, dinlerin uzun zamandır kadın ve toplumsal cinsiyet konusunda neyin yanlış neyin doğru olduğu konusunda karar vermeye mecbur bırakıldıklarını ve aslında çağın beklentileri ile de bir anlamda uzlaşmak zorunda kaldıklarını belirttikten sonra, dinî geleneklere yönelik girişilen bu yapısöküm faaliyetlerine işaret eder ve dinlerin kadın karşıtı oldukları ilan edilmeden önce tekrar incelenmesi gerektiğini savunur. Zira ona göre "Kafesin kilidini açan anahtarın kafesin içinde saklı olmadığını kim bilebilir?" (Sharma, 1998, IX).

SONUÇ

Dinlere feminist yaklaşımlar süreci, merkez dinî değerleri ve daha da özelde dinî geleneklerde kadını feminist prizmadan geçirerek aydınlatmış ve tüm bunlara yeni bir imaj kazandırmıştır. Feminist söyleme dair fikirler ve din uzantısında şekillenen dindar feminizmler, post-kolonyal yaklaşımlara dayalı, dinden ayrışmadan, ancak din ve geleneği birbirinden ayırarak varlığını ortaya koymuştur. Erkek dışında kadına alan tanımayan dinî gelenekler, dindar feminizmler tarafından bu defa feminist perspektifle inşa edilmiştir. Dindar feminist diskurlarda metodolojik hareket, geleneğin kurucusu eril iktidarı geçerek bu defa kadına söz hakkı vererek dinî geleneği yeniden icat eder. Yahudi, Hristiyan ve İslâmî feminizm, dini, feminizmin karşısında bir şey değil, toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlayabilecek prensiplerle çevrili ataerki ile başatmenin bir aracı ve yeni modern dindar kadının beklentilerine, kaygılarına ve çekincelerine yanıt verebilecek bir pusula olarak algılanmaktadır. Dinin, yaşamda yol göstericilik görevini ifa edebilmesi dinî geleneklere bir takım yeni yaklaşımlar eli ile ancak gerçekleştirilir.

Bu bağlamda dindar feminizmler, post-kolonyal teorilerle beslenerek kendilerine yeni bir yol haritası belirlemişlerdir. İlk olarak bugünün kadınına cevaplar sunabilecek bir gelenek için öncelikle kadının sesine ihtiyaç duyulur. Zira kadının tarih boyunca madun olduğu ve bu nedenle de dinî geleneğin oluşum aşamasında ve tarih yazımında faal ol(a)madığı ortadadır. Kadın, madun olması sebebiyle dine dair özsel fikirlerinin bugün artık ortaya konarak dinin, özellikle kadına dair gerçek imajının ortaya konması oldukça önemlidir. Bu anlamda dinî geleneğin, madun kadının gözünden feminist ideallerle uyumlu olarak yeniden okumaya tabi tutulması gerekir. Bu yeniden okuma faaliyeti ise, metinlerde bulunduğu inanılan sonsuz ihtimallerin pragmatist bir yaklaşımla seçilip kullanılmasına işaret eder. Bu süreç, post-kolonyal teorilerden yapısökümcü yaklaşımla paralel bir anlam içermektedir. Özetle, dinlere feminist yaklaşımlar, kadının madun olageldiği kabulü ile bunun bir sonucu olarak dinî geleneklerin yapısöküme uğratarak yeniden inşa edilmesi üzerinden hareket eder. Çünkü dindar feminist diskurlar, -konu cinsiyetler arası hiyerarşi olduğunda- yaşanmakta olan toplumsal gerçekliği aşma arzusu anlamına gelmekte ve bu gerçekliğin ötesine geçmenin tasarımı ise, post-kolonyal teorilerle bezenmektedir.

KAYNAKLAR

- Ahmed, L. (1992). *Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate*. Yale University Press.
- Al-Hibri, A. (1982, January). A study of Islamic herstory: Or how did we ever get into this mess?. In *Women's Studies International forum* (Vol. 5, No. 2, pp. 207-219).
- Berktaş, F. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis.
- Dölek, İ. Feminist Kristoloji Bağlamında Yeni Ahit Metinlerindeki Kadınların Konumu ve Rolü. *Antakiyat*, 2(2), 190-208.
- Göle, N. (2011). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. Metis yayınları.
- Haddad, Y. Y., & Esposito, J. L. (Eds.). (2001). *Daughters of Abraham: feminist thought in Judaism, Christianity, and Islam* (Vol. 20). Gainesville: University Press of Florida.
- Heschel, S. (1986). On Being a Jewish Feminist. *All American Women: Lines that Divide, Ties that Bind*.
- Japinga, L. (1999). *Feminism and Christianity: An essential guide*. Abingdon Press.
- Lane, D. A. (1985). Christian Feminism. *The Furrow*, 663-675.
- Lacoue-Labarthe, I., & Tomlinson, H. (2016). The emergence of a Jewish "feminist consciousness": Europe, the United States and Palestine (1880-1930). *Clio. Women, Gender, History*, 44(2), 95-122.
- Leonard J. Swidler, "Jesus Was a Feminist," *Catholic World*, (January 1971).
- Margot, B. (2009). *Feminism in Islam: Secular and religious convergences*. London: Oneworld.
- Mir-Hosseini, Z. (1999). *Islam and gender: The religious debate in contemporary Iran*. Princeton University Press.
- Rhouni, R. (2010). *Secular and Islamic feminist critiques in the work of Fatima Mernissi*. Brill.
- Riedner, Rachel (Review by), "Review: A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present by Gayatri Chakravorty Spivak", *American Studies International*, 38(3), Mid-America American Studies Association, 2000.
- Phyllis Trible, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation," *Journal of the American Academy of Religion* (1973).
- Ross, T. (2004). *Expanding the palace of Torah: Orthodoxy and feminism*. UPNE.
- Sharma, A., & Young, K. K. (Eds.). (1998). *Feminism and world religions*. State University of New York Press.
- Somay, B. (2008). *Çok Bilmiş Özne*. Ayrımcılık. İstanbul: Metis Yayınları.
- Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak?(s. 66-111). I Williams, P., Chrisman, L.(1994). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A reader*.

- Spivak, G. C. (1996). *The spivak reader: selected works of Gayatri Chakravorty Spivak*. Ed. by Donna Landry and Gerald MacLean, Routledge, New
- Tuksal, H. Ş. (2012). *Kadın karşıtı söylemin İslam geleneğindeki izdüşümleri*. Ankara: Otto Yayınları.
- Wadud, A. (1999). *Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective*. Oxford University Press, USA.