

İslami Kadınları Temsil Meselesi: Hiyerarşiyi Sorgulayan Kadın İlahiyatçılar

Representing Islamic Women: Muslim Women Theologians Questioning Hierarchy

Ravza Altuntaş Çakır¹ 

Öz

Kemalist ve İslamcı ideolojiler, “hayali” Türk ulusal kimliğinin bir bileşeni olarak “ideal kadınlık” kavramını kullanıp İslami kadın kimliklerini yeniden tanımlamaya ve şekillendirmeye odaklanmıştır. Bu makale öncelikle Kemalist ve İslamcı çerçeveler içinde İslami kadınların temsillerini ele almaktadır. Daha sonra, Müslüman kadın ilahiyatçıların kadın olarak kendilerini ifade etme ve öznellik haklarını nasıl savunduklarını incelemektedir. Bu ilahiyatçılar, İslami kaynaklar ve hermenötik metodolojiler aracılığıyla çağdaş toplumsal cinsiyet meselelerine yanıt veren bir teoloji geliştirmeye çalışmaktadır. Özellikle Hidayet Şefkatli Tuksal’ın Türkiye’nin seküler ve İslamcı bağlamlarında toplumsal cinsiyet hiyerarşilerine meydan okuyan ve İslami ilkelerin kadın haklarıyla uyumluluğunu araştıran öncü çalışmaları bu bağlamda değerlendirilmektedir. Şefkatli Tuksal, Türkiye’de Kemalizm ve İslamcılığa karşı eşitlikçi bir okuma ile modernite ve gelenek, özel ve kamusal, teslimiyet ve rasyonellik ikiliklerini bulanıklaştırmakta ve cinsiyet hiyerarşisi sorununa alternatif bir yorum getirmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslami feminizm, Kadın çalışmaları, Kadın ilahiyatçılar, Hidayet Şefkatli Tuksal

Abstract

Kemalist and Islamist ideologies have been actively involved in redefining and shaping the identities of women of Islam, utilizing the concept of “ideal womanhood” as a component of the “imaginary” Turkish national identity. This article primarily addresses the representations of women of Islam within Kemalist and Islamist frameworks. Subsequently, it examines how Muslim female theologians assert their rights to self-expression and subjectivity as women. These theologians endeavor to develop a theology that responds to contemporary gender issues by the means of Islamic sources and hermeneutical methodologies. Notably, the pioneering works of Hidayet Şefkatli Tuksal is discussed in this regard, which challenges gender hierarchies within Türkiye’s secular and Islamist contexts and explores the compatibility of Islamic principles with women’s rights. Şefkatli Tuksal’s work blurs the boundaries between modernity and tradition; private and public spheres; submission and rationality; providing an alternative interpretation of the gender hierarchy issue and presenting an egalitarian perspective in contrast to Kemalism and Islamism in Türkiye.

Keywords: Islamic feminism, Women’s studies, Female theologians, Hidayet Şefkatli Tuksal

Atıf/Citation: Altuntaş Çakır, R. (2023). İslami kadınları temsil meselesi: Hiyerarşiyi sorgulayan kadın ilahiyatçılar, *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 9(2), 169-202.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, [ravza.atuntas.cakir\[at\]gmail.com](mailto:ravza.atuntas.cakir[at]gmail.com), ORCID: 0000-0002-1691-5649

Extended Abstract

Gender has been a contentious issue in the nationalist construction of a political community in modern Türkiye. Gender-related concerns are situated within the realm of representation among competing political actors. Kemalist and Islamist political factions were deeply entangled in a dispute over the gendering of politics, with each crafting gender identities in alignment with their respective modernization and Islamization agendas. Both Kemalist and Islamist overarching narratives relied on a singular vision of women, obscuring the diversity that existed on the ground. In their pursuit of a new national identity, the former constructed a representation of women firmly rooted in secular, pre-Islamic foundations, while the latter drew upon religious concepts and symbolism.

The delineation of an idealized form of womanhood, embodying the conflicting claims of Kemalist secularism and Islamist traditionalism, played a pivotal role in their overarching narratives. These narratives wielded significant influence in establishing a secular modernist or religious orthodoxy while dismissing women's self-representations. Women of Islam found themselves subject to a Janus-faced hierarchy, with Kemalist secularists and conservative Islamists imposing restrictions on their agency, free choice, and autonomous individuality in an attempt to control their roles, identities, and life plans.

As the public sphere opened up as part of the democratization process and the broader Islamic awakening movement, Women of Islam expanded their range of political, economic, and social choices. They embarked on a struggle for empowerment within a cultural, social, and political landscape marked by gender hierarchies. In the public sphere, women of Islam challenged existing hierarchies, reshaping the gender discourse in a way that first denaturalized the Kemalist construction of anti-modern religious imagery and later the Islamist portrayal of women primarily as mothers and wives. Interestingly, the cross-pollination between Kemalism and Islamism inadvertently gave rise to 'Islamic feminism.'

Globally, Muslim female theologians such as Asma Barlas and Amina Wadud have been pioneers in challenging the subordination of women in favor of recognizing their autonomous subjecthood, allowing them to determine their identities and roles. These scholars' agency and self-reflexivity have been instrumental in transmitting and adapting an existing body of knowledge in the context of complex connections between the past and the present. The Islamic tradition has served as a departure point for 'Islamic feminism,' allowing it to return to Islamic texts through a hermeneutical and historicizing method. 'Islamic feminism,' while drawing from the Islamic tradition in response to evolving social realities, demonstrates the flexibility and variations in the interpretation of modernity and tradition, recognizing

their close relationship in the dynamics of change. Muslim female theologians demonstrate the fact that Muslim women are neither submissive to patriarchy nor passive adherents of a doctrinal tradition. Instead, they engage in self-reflexive reinterpretation and renegotiation of both modernity and tradition within specific temporal and spatial contexts, reclaiming the capacity for self-representation while challenging hegemonic ideologies and their hierarchical worldviews.

Within the broader trend of 'Islamic feminism,' this article specifically focuses on Hidayet Şefkatli Tuksal who represents this global movement in Türkiye. She has put forth a project involving the interrogation and questioning of tradition, creating opportunities for change in the process of renewing Islamic tradition. Şefkatli Tuksal has addressed the challenges posed by gender hierarchies, rejecting the monopolies of Kemalist modernists and conservative Islamists in favor of self-authorship in shaping gender roles and identities. Her hermeneutical approach demonstrates that the Islamic tradition neither enforces a predetermined, ahistorical set of gender norms, as conservative Islamists might assume, nor lacks individual reflexivity and rationality, as Kemalist modernists might claim. Şefkatli Tuksal's work contributes to dismantling the binaries of modernity and tradition, private and public, and submission and rationality, offering an unequivocal anti-hierarchical alternative to Kemalism and Islamism in Türkiye.

Keywords: Islamic feminism, women's studies, female theologians, Hidayet Şefkatli Tuksal

Giriş

Toplumsal cinsiyet, modern Türkiye'deki siyasi ve ideolojik gruplar arasında ve özellikle bu grupların millet ve medeniyet tasavvuru açısından tartışmalı bir konu olmuştur. Cinsiyet meseleleri, rakip siyasi aktörler arasında medeniyet odaklı temsil eksenini etrafında dönerken Kemalizm ve İslamcılığın ideolojik rekabetinde en hassas konulardan birini oluşturmuştur (Göle, 1997). Muhafazakâr İslamcılar; cinsiyet rolleri, aile ve toplumsal etik alanlarında İslam kültürünün Batı üzerindeki üstünlüğünü öne çıkarırken İslam ahlakını benimseyen toplumların, Batı milletlerine nazaran aslında "daha medeni" olduğunu iddia ederler (Schröter, 2017). Öte yandan laik kesim, Mustafa Kemal Atatürk'ün çağdaş medeniyetler düzeyine ulaşma hedefi ışığında Batı uygarlığını, ilerlemenin ve aydınlanmanın sembolü addederler (Kocatürk, 2005).

Yirminci yüzyıl Türkiye'sinde İslami¹ kadınlar, laik kesimin "aydınlatmacı" dayatmalarına ve muhafazakâr "kardeşlerinin" "ıslah edici" yol göstermelerine maruz kalarak iki yüzlü bir hiyerarşiyi deneyimlediler (Baykal, 2017; Yılmaz, 2016). Her iki ideolojinin de savunucuları, bu kadınların kendini tanımlama özgürlüğünü ve bağımsız bireysellik statüsünü kısıtlamaya veya reddetmeye çalışarak

¹ Burada İslami kadınlar derken, terminoloji üzerine kavramsal bir açıklama yapmak istiyorum. "Müslüman", "İslami", "İslamcı" gibi sıfatların kullanımına ilişkin Türkçe söylemlerde, özellikle başörtülü kadınları tanımlama söz konusu olduğunda var olan terminolojik kafa karışıklığı görülmektedir. Müslüman kadın ve başörtülü kadın birçok zaman eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Her Müslüman kadın başörtülü olmadığı gibi her başı örtülü kadın da Müslüman değildir. Başörtülü ve başörtüsüz Müslüman kadınların doğuştan ve aileden gelen kimlikleri ya da İslam dinine mensubiyetleri, "Müslümanlık" açısından tanımlanır. Ancak, başörtüsü takmayı seçen Müslüman kadınların İslami geleneği ya da kültürü takip etmeyi ve yaşamayı seçtiklerini varsayarsak bu kadınları "İslami" olarak sıfatlandırabiliriz. Öte yandan "İslamcı" tanımı ise İslam'ı eylemlerinin merkezinde konumlandıran, siyasi kimliğinin ve aktivizminin temeline İslam düşüncesini koyan kadınlar için kullanılabilir. Bu nedenle, başörtülü kadınlardan bahsederken tanımlayıcı olarak bilinçli bir şekilde "İslami" kelimesini kullanmayı tercih ettim (Altuntaş-Çakır, 2023).

onların sosyo-politik rollerini, kimliklerini ve yaşam planlarını kontrol etmeyi amaçlamışlardır. Dayatılan toplumsal cinsiyet hiyerarşilerine meydan okuyan kimi İslami kadınlar, kendilerini bu zorunlu temsil çerçevelerinin dışında konumlandırarak günümüz Türk toplumundaki rollerini tanımlamak ve müzakere etmek için dinî geleneği ve modernliği yeniden yorumlamaktadırlar.

Bu bölümde öncelikle İslami kadınların Kemalist ve İslamcı temsillerine değinilecektir. Kemalist ve İslamcı ideolojilerin, “hayalî” Türk ulusu imajının bir parçası olarak “ideal kadınlık” kavramı üzerinden, İslami kadınları yeniden tanımlama ve şekillendirme çabasına odaklanılacaktır. Son bölüm, Müslüman kadın ilahiyatçıların kadın olarak “öz-anlatım” haklarını ve öznelliklerini nasıl talep ettiklerini incelemektedir. Kadın ilahiyatçılar, İslami kaynaklar ve tefsir metodolojileri üzerinden, zamanımızın cinsiyet konusundaki gelişim ve ihtiyaçlarına cevap veren bir teoloji ortaya koymaktadırlar. Özellikle Hidayet Şefkatli Tuksal’ın Türkiye’deki laik ve İslamcı cinsiyet hiyerarşilerine meydan okuyan ve İslami anlayış ile kadın haklarının uzlaştırılabilirliğine odaklanan çalışmaları bu manada öncü sayılmaktadır.



Görsel 1. "Cumhuriyet kızı", elinde medeniyeti simgeleyen bir trenle, Cumhurbaşkanı Gazi Mustafa Kemal Atatürk ve Başbakan İsmet İnönü'nün kollarında (Papağan, Ekim 1926).



Görsel 2. “Bizi kurtarınız!.. İmza: Türk kadını ve çocuğu” (Büyük Doğu, Nisan 1948).

Kemalizm’in İslami Kadın Sunumu

Kemalizm’de kadın söylemi, Türkiye’de zorunlu Batılılaşmayı ve modernleşmeyi de içeren ulus inşası projesinin önemli bir unsuru olmuştur. Bu manada ulus inşası, özellikle kadın konusunda “yabancı değerlere zorunlu teslimiyet ve aşırı durumlarda bir tür iç sömürgecilik”e yol açan “medenileştirici” bir misyona sahiptir (Kandiyoti, 1987). Toplumsal cinsiyet ilişkileri bağlamında Kemalist “devlet feminizmi”, Batıdaki gibi kitlesel talep ve seferberliğini beklemezsizin kadınları anayasal bağlamda ödüllendirmiştir. Yaprak Zihnioğlu’nun dediği gibi bu “kadınsız kadın hakları inkılabı”,

kadınlara sunulan bir lütuf olarak algılanmıştır (2003). Türkiye, 1930'daki belediye seçimleri için kadınlara oy hakkı tanıyan ilk Müslüman çoğunluklu ülkelerden biri olmuştur. Genel seçimler için oy hakkı ise bundan dört yıl sonra tanınmıştır (Kandiyoti, 1987). Türk modernleşme projesinin bir parçası olarak kadınların siyasi haklarına yönelik destek, genellikle araçsal bir yaklaşımla sunulmuş ve kadın haklarına sembolik bir anlam yüklenmiştir (Tekeli, 1991). Kadınların kendi kimliklerini ve haklarını tanıma hakkını göz ardı eden Türk devlet feminizmi, otoriter siyaset ve sosyal mühendislik aracılığıyla hegemonik ve modernist bir toplumsal cinsiyet düzenini dayatmıştır.

Otokratik rejimler ile kadın hakları reformları arasındaki ilişkiyle alakalı literatür, toplumsal cinsiyet eşitliğinin bu rejimler için yerel ve uluslararası düzeyde meşrulaştırma stratejisi olarak nasıl kullanıldığının altını çizmektedir. Otoriter rejimler için kadın hakları, rejimin bekası için diğer medeni veya siyasi reformlardan daha az maliyetlidir. Çünkü cinsellik ve üreme hakları, eşit ödeme, eğitime erişim ve şiddete maruz kalmama gibi hakların çoğu, otoriter rejimin doğası ile çelişmez (Donno vd., 2021; Zetterberg vd., 2022). Bu rejimlerin genellikle modernleşme sürecinin bir parçası olarak kadın seçmenlerden kitlesel destek almak ve/veya yerel siyasi rakiplere karşı avantaj sağlamak için cinsiyet eşitliği reformlarını kullanması, "otokratik cinsiyet göz boyaması" olarak adlandırılmaktadır (Barnegard & Zetterberg, 2022). Türkiye'de ise "otokratik cinsiyet göz boyaması", cinsiyet ilişkilerinde Kemalist elitlerin iktidar kontrolünü tehlikeye atmadan, tolere edilebilir düzeyde liberalleşmeyi mümkün kılan ucuz bir özgürleşmeye denk gelmektedir. Fakat Kemalist modernleşmeye meydan okuyabilecek sivil ve siyasi liberalleşme talepleri, daha maliyetli ve rejimin bekası için tehlikeli bir özgürleşme siyaseti olarak baskılanmıştır (Zürcher, n.d.).

Türkiye’de toplumsal cinsiyet reformları ve yaratılmaya çalışılan modern Türk kadını kimliği, alternatif bir ulusal vizyonun rakibi olarak İslami geleneğe karşı bilinçli bir şekilde konumlandırılmıştır. İlerleme karşıtlığı ve “irtica” ile ilişkilendirilen İslami gelenek, hem ulusal geri kalmışlığın hem de kadınların ezilmesinin sorumlusu olmakla suçlanmıştır (İbrahimhakkıoğlu, 2016). Kemalist paradigma tarafından erken Cumhuriyet Döneminde siyah çarşaflılar, daha sonralarda ise başörtülü kadınlar “gerici” olarak algılanmıştır. Başörtülü kadınlar “yanlış yönlendirilmiş” ve özgürleşmeye ihtiyacı olan kitle olarak resmedilmiştir (Arat, 2005). Kadınları özgürleştirme misyonu, İslami gelenekten koparak hayali bir ilerici” ulus ütopyasını gerçekleştirmenin siyasi sembolü olarak kullanılmıştır (Heng, 2004).



Görsel 3. Atatürk Etkisinde İlerleme Resmi, Ramiz Gökçe

Feminizm ve milliyetçilik, bu noktada ortak kökenlere ve paralel gelişmelere sahiptir. Milliyetçiliği anlayabilmek, toplumsal cinsiyet ilişkilerini incelemeyi gerektirir. Aynı şekilde kadınlığı anlayabilmek de milliyetçiliği ve onun gelişimini anlamayı şart kılmaktadır (Altınay, 2016). Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde dişil figürler, kadınların özgürleşmesinin güçlü bir siyasi sembolü olarak milliyetçi imgelere dayanmaktadır. Türkiye'de feminizm ve milliyetçilik arasındaki yakın ilişki; "uygar", "başı açık", "aydın" kadın imgelerinin devlet yoluyla yapılan propagandasıyla görünür olmuştur. Atatürk'ün evlatlık kızı ve Türkiye'nin ilk askerî pilotu Sabiha Gökçen ve "kadın eşitliği, laiklik ve milliyetçilik temaları, kadının lider rolleri üstlenmesinden oluşan Gökçen'in meşhur imajı" buna bir örnektir (White, 2003). Modern Türk kadınının yaratılması, cinsiyetin hayati bir rol oynadığı Türk milliyetçiliğinin ideolojik temellerini güvence altına almıştır. "Kadınlık" fikri, kadın bedenleri ve kıyafetleri, kendi seçimlerinden daha geniş bir fenomeni temsil ederken Kemalizm gibi büyük anlatıların merkezinde yer almıştır:

Cinsiyet ilişkilerinin siyasi boyutu yeniden tanımlanmadan ve yapılandırılmadan hiçbir ulus, devlet veya siyasi kurum kurulamaz, inşa edilemez veya tanımlanamaz (Ivekovic, 2004).

Modern Türkiye'nin kurucuları, bilinçli müşfik aydınlanmacılar olarak, Türk kadınının Batılılaşması misyonu için çoğunlukla İsviçre Medeni Kanunu'ndan aktarılan yasal reformlar getirmişlerdir. 1926 ve 1934 Türk Medeni Kanunlarının kararnamelerinde çok eşliliğin iptali, eşit miras ve eşit boşanma hakkı, kadın ve kız çocuklarının eğitimi yer almıştır. Ancak bu yasalar ataerkil aile yapısına büyük ölçüde müdahale etmeyecek şekilde hazırlanmıştır (Cesari & Casanova, 2017). Örneğin, 1934 Medeni Kanun Maddesi, kadınların çalışması için kocasının iznini gerekli kılmıştır. Ayrıca kadına yönelik cinsel şiddet içeren suçlar, "kamu ahlakına ve aile düzenine karşı suçlar"

olarak tanımlanırken, bireylere yönelik diğer saldırı biçimleri, “bireylere karşı suçlar” kapsamına alınmıştır. Yasanın bu “aile odaklı” yaklaşımı, bir tecavüzcünün, kurbanıyla evlenmeyi kabul etmesi halinde affedilmesine de izin vermiştir (Madde 423). Kadınların bekaretleri ve evli kadınların onuru, 1934’te yürürlüğe giren Ceza Kanunu’nda kamusal değerler ve kaygılar olarak yer bulmuştur (White, 2003).

Kemalist reformcular, bireyselciliğe ve kadınların aile ve çocuk doğurma/bakma sorumluluklarının azalmasına karşı temkinli davranmış ve bu sorumlulukların kaybını “toplumun ahlaki çöküşü” ile ilişkilendirmişlerdir. Modern Türk kadınlığı bireyselci değil; ailesi, toplumu ve devleti için var olan kolektif bir kimliktir. Devlet eliyle inşa edilen bu yeni toplumun ve onun çekirdeği olan modern ailenin varlığı ve bütünlüğü kadınlara yüklenmiştir. Yeni Cumhuriyetin Türk kadınına modernleştirme ve “özgürleştirme” çabalarına rağmen kadınların, ailelerinin “saygınlığının” korunmasını sağlayacak toplumsal cinsiyet normlarına uyması da beklenmiştir. Rejim, kadın vücudunun ataerkil kontrolünü, namus ve iffetin toplumsal repertuarı olarak meşrulaştırmıştır (Durakbaşı, 1998).

Genel olarak devlet feminizmi, yarı özel alanla (kapalı kapılar ardında kalanla) ilgilenmemiş, ancak kadınların kamusal rollerini genişletmeye odaklanmıştır. Örneğin, Türk modernleşmesi, kadınların “uygun dişil roller” ile “öğretmenlik, hastabakıcılık, ebelik gibi mesleklerde eğitilmelerini bir devlet politikası” olarak desteklemiştir (Sancak, 2012). Aile odaklı modernleşme, “evde şikâyet etmeyen ve sorumluluk sahibi” olan, aynı zamanda “şehirli ve sosyal açıdan ilerici” kadınlar yaratmayı amaçlamıştır (White, 2003). Bu manada Ayşe Durakbaşı, modern Türk kadınına çelişkili kimliklerin sunulduğunu belirtmektedir: İş yerinde eğitilmiş profesyonel bir kadın, kulüplerde ve balolarda sosyal olarak aktif ve şık giyimli, dans ve yeme içme

kültürlerine sahip bir kadın ve aynı zamanda evde ‘düzgün’ bir anne ve eş (1998). Ayşe Parla, Kemalist modernleşme projesinin, kadınlığı “modern ve/ama iffetli” olarak tanımlamasına gönderme yapmaktadır (2001). Deniz Kandiyoti, Kemalizm’in İslami örtünmeyi yasaklarken öbür taraftan yukarıdan inme bu projenin, yeni tasavvur edilen bir toplumda kadının konumunu ideal dışı bakıcılıkla sınırlandırarak “yeni bir cinsiyetçi baskı örtüsü” yarattığını savunmaktadır (1987). Özetle Türk modernleşmesi, eşitlikçi bir söylemden ziyade cinsiyet hiyerarşisi ve paternalist söylemler üzerine kurulmuştur.

Hem ahlaki açıdan erdemli hem de vatansever olan modern Türk kadınlarının yaratılması, ulus inşasında sembolik bir rol oynamıştır. Büyük modernleşme projesinde, kadınların kamusal rolleri ve görünürlüğü, medeniyet projesinin başarısını göstermiş ve kadınları ev içine “hapseden” Osmanlı İslam geleneğinin “gerici mirası”ndan kurtulma olarak değerlendirilmiştir (Arat, 1991). Siyasi ve sosyal haklar kadınları özgürleştirirken aynı zamanda dışarıdan görünen, göze çarpan dindarlık/gericilik emarelerini de kısıtlamıştır. Bu nedenle 1960’larda üniversitede okumak isteyen örtülü kadınlar, Kemalizm’in modern kadın tanımını ve bilişsel şemalarını tedirgin etmiştir. Kamusal alanda başörtülü eğitimli kadınlar, Kemalist söylemin dayandığı geleneksel-modern, eğitimli-cahil ve ilerici-dinci karşıtlıklarını alaşağı ederek kaçınılmaz bir paradoks yaratmıştır (Göle, 2019).

Kemalist modernleşme projesinin ve modernlik anlayışının jakobenlik üzerine temellendirildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Ömer Baykal’ın da işaret ettiği gibi, 1990 sonrasına kadar resmi tezlerin sorgulanmamış veya sorgulanmamış olması nedeniyle, Osmanlı İmparatorluğu’ndan Cumhuriyet dönemine kadar biriken ve aktarılan kadın deneyimi ihmal edilmiştir (2017). Modernleşme ve sosyo-politik değişim arayışında Osmanlı geleneği içinde var olan

yenilikçi ve reformist mekanizmalar ve entelektüel birikim göz ardı edilmiştir. Bu reddediş, dinî gelenek ve modernite arasında kapanmaz bir dualite fikri yaratmıştır ve hâlâ etkisini korumaktadır (Altuntaş-Çakır, 2023).

Oysa modernitenin ikilikçi handikabına düşmeksizin yaşamın içerisinde gelen bir dinamizmle yola koyulmuş olan çoğulcu Osmanlı kadın hareketinin mirası göz ardı edilmese idi ya da var olan kadın hareketiyle işbirliği yapılabilseydi, Cumhuriyet'in kadın devrimi, kadınlarla beraber kadınlar için bir kadın hakları hareketine dönüşebilirdi (Toprak, 2015). Khaled Abou El Fadl'in ilerlemenin oluşumunda geleneğin önemini vurgulayışı, Hannah Arendt'in geleneğin yok edilmesinin toplumsal ve siyasi radikalleşmeye yol açacağı uyarısını hatırlatmaktadır (Arendt, 1973). Abou El Fadl'a göre geleneksel yapıların zorla yok edilmesi veya kırılması, toplumlarda ve fikirlerde radikalleşmeye, sığlaşmaya ve tekdüzeliğe/yeknesaklığa götürmektedir (2003). Bu minvalde Kemalizm, tektipleştirici bir kadın idealini ulus inşasının nesnesi olarak tanımlamış ve bu tanıma karşı olan kadınları ise ulusun varlığına tehdit olarak görmüştür (Sancar, 2014). Doğru orantılı olarak Kemalist hegemonya, İslamcı hegemonik tezahürleri tetiklemiş ve bu iki modernist ideoloji, kadınlığın temsili üzerinden ulus ve medeniyet inşası söylemlerini sürdürmüşlerdir.

Muhafazakâr İslamcıların Kadın Temsili

Kemalizm'in gelenek ve modernite karşıtlığının eşlik ettiği hegemonik ulusal projesi, İslamcı hareketin muhalefetine uğramıştır. 1940'lardan itibaren Türkiye'de demokratikleşme süreçleriyle kamusal alanın açılması, farklı siyasi ve ideolojik eğilimlerin kamusal temsili için fırsatlar yaratmıştır. Türk modernleşmesi bağlamında toplumsal cinsiyet kimliği, bu kez kadınları, İslamileştirme projesinin taşıyıcıları olarak merkezî bir yere konumlandırırken, Kemalist

kadınlık idealinin hegemonyası, İslamcı kadınlık ideali ile sarsılmıştır (Göle, 1997). Dönemin ana akım Türk İslamcılığına reformist olmaktan ziyade muhafazakâr ve gelenekselci söylemler hâkim olmuş ve kadın hakları Batı medeniyetinin bir uzantısı, dayatması olarak addedilmiştir.

Muhafazakâr İslamcılığın sembol isimlerinden Necip Fazıl Kısakürek, Cumhuriyet Dönemi'nde kadınlarla ilgili yapılan reformları, "Kaç göçü kaldırdılar ve kadınları açtılar... Kadına bütün ameleliğinden, hâkim kürsüsüne kadar her iş sahasını açık tuttular" diyerek eleştirmiştir (1946, Ağustos). Necip Fazıl'ın söylem ve ideallerinin yansıdığı *Büyük Doğu*'nun kapağında ise "Bizi kurtarınız!.. İmza: Türk kadını ve çocuğu" çağrısı ile Kemalizm karşısında muhafazakâr İslamcıların kadını "kurtarıcı" ve "özgürleştirici" misyonu ortaya konmuştur (1948, Ocak). Kadınların "İslami" giyim ve cinsiyet kodlarına uydukları müddetçe "İslam cemiyeti ve beldesinin en faal ve vazifedar bir unsuru" olabileceklerini vurgulayan Kısakürek, kadınları kamusal alanlardan tamamen dışlamayan ve aslında onların İslamcı siyasi aktivizme katılmalarını bekleyen bir kadınlık kavramı önermiştir (2010).

"İslam'da kadın" hakkındaki geniş literatür, Müslüman dünyanın geri kalanına benzer şekilde Türkiye'de de dindar İslami kadınlığın ideal imajının sınırlarını çizmiştir. Bu söylem, "kadınların İslam dininde ebediyen tanımlanmış olduğu ve toplumsal cinsiyet meseleleriyle ilgili bugünün sorularına cevap alabilmek için klasik kaynaklara başvurulması gerektiği" üzerine kurulmuştur (Aslan vd., 2014). Kadınlar, ahlakın sembolü olarak kabul edilmektedir. Yeni nesillerin yapıcıları olarak "kadın" değil, "anne"dirler ve bu nedenle "kurtuluşları" tüm toplumun kurtuluşu; ailenin, ulusal ve dinî değerlerin korunması anlamına gelmektedir (İstanbulu, 2014). Necip Fazıl, şeriata göre "kadının kocasına teslim edildiği"ni ve "kadının en

yüksek ve ulvi mevkiinin erkeğinin yuvası” olduğunu savunmuştur (1947, Ekim). Zeynep Kevser Şerefoğlu Danış'ın da gözlemlediği gibi kadınlar “dışlanan, görülmeğe istenmeyen, uzakta tutulan, sesi hiç duyulmayan ama nefesi çok az dizede hissedilebilen ve fakat bütünde var olmayan”dır ve Kısakürek'in edebî diline, kadından ziyade anne olan bir kadınlık anlayışı hâkim olmuştur (Şerefoğlu Danış, 2013).

Muhafazakâr İslamcı söylemler, kadının doğuştan geldiği iddia edilen “zayıf yapısı”nı, kadın ve erkek arasındaki hiyerarşik ilişkiyi koruma ve yönlendirme aracı olarak benimsemektedir. Modern Türk İslamcılığının kurucularından Necmettin Erbakan, Allah katında erkeğin kadına olan üstünlüğünü reddetmesine rağmen İslam'ın kadına fitratına uygun olan görevler verdiği konusunda ısrarcı olmuştur. “İffet ve edep timsali” olarak kadın, İslam medeniyetinde “toplumun temeli” olmuştur (1967). Fitratı gereği nahif olan kadın, ahlaki manada erkeğe eşit olsa da toplumsal manada erkeğin koruyuculuğuna ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla kadınlar, İslami tesettür ve toplumsal kodlar sınırlarında kamusal yaşamda var olurken, anneliği ve eş olmayı özel ve kamusal alanda en asli görevi olarak benimsemelidirler.

Erbakan, özellikle ekonomi alanında kadınlara erkekler gibi davranılmasını öneren eşitlik ilkesini eleştirmiş; eşitliğin, kadınların emzirme ve annelik gibi doğal koruyucu görevlerine aykırı olduğunu söylemiştir (1967). Dolayısıyla, kamusal alanda kadınların refahlarını, iffetlerini ve onurlarını korumak için cinsiyete göre ayrılmış eğitim ve iş yerleri oluşturulmalıdır (İstanbullu, 2014). Dış dünyadan sorumlu olan erkekle özel alandan sorumlu olan kadın, bu hâliyle İslami dünya görüşü içinde uyumlu ve tamamlayıcı bir inşa oluşturabilir. Milli Görüş hareketinin Erbakan'ın da gurur duyduğu güçlü bir kadın tabanına sahip olmasına ve başörtüsünün kamusal alanda kabul görmesi taleplerine rağmen Erbakan, kadınların ekonomiye katılımının

haftada iki gün sadece dört saatle sınırlandırılmasını desteklemiştir (Karabasal Arat, 2009). Kadınların kamusal alandaki mesleki faaliyetleri konusunda Necip Fazıl da oldukça sınırlandırıcıdır. Kısakürek, “İslam’da kadına hâkimlik ve imamlik yasaktır” derken bu tür görevlerde ehil sayılmamalarını “ince bir hilkat sırrı” olarak değerlendirmiştir (1947, Ekim). Kadınların fitratları ile daha uyumlu ve toplumsal liderlik rolü olmayan meslekleri icraları konusunda, “kendi cinsi üzerinde yetiştiricilik vazifesiyle muallim çıkacak, hasta bakıcı çıkacak, muharrir çıkacak, sanatkâr çıkacak, alim çıkacak...” diyerek açık kapı bırakmıştır (aktaran Salimoğlu, 2022).

Erbakan, Doğu ve Batı’dan gelen ideolojilere karşı bir alternatif olarak İslami bir adil düzen ideolojisini savunmuştur (Baker, 2015). Bu sosyal ve siyasal İslamlaşma projesinde, İslam karşıtı olarak algıladıkları Batılı haklar kavramından bilinçli olarak farklı bir kadın görüşü önerilmiştir. Necip Fazıl için de kadının “kurtarılması” İslamlaşma projesinin en önemli parçalarından birdir. Bu nedenle Necip Fazıl’ın, “İktidara gelirsek ne olur?” sorusuna verdiği cevap, “Kadın evine döner.” şeklindedir (1948, Nisan). “Kız ve erkek karışık öğretim gibi heyulai [korkunç] abesler İslam İnkılabı’nın maarif siyasetinde bahis mevzuu olamaz” derken de İslami toplum tahayyülündeki cinsiyet kodları üzerine net ifadeler kullanmıştır (aktaran Salimoğlu, 2022). Muhafazakâr İslamcı ideolojide, Kemalist devlet feminizmine benzer şekilde kadının kurtarılması misyonu bu sefer de “Başyücelik Devleti”nde uygulanacak emir ve yasaklar ile sağlanacak ve devlet denetimi ile teminat altına alınacaktır. Burada ise özgürleşme, Müslüman kadınları Batılılaşma, kültürel emperyalizm, ateizm ve “onları çırılçıplak sokağa atan ve toplumdan uzaklaştıran” feminizmin tehlikelerinden kurtarmak anlamına gelmektedir (Çokoğullar & Bozaslan, 2014).

Günümüz muhafazakâr İslamcı söylemlerinde de kadınlar annelik üzerinden tanımlanmaya devam ederken, Müslüman kadının “pantolon giymesi”, “kaşlarını alması” veya “(karma) üniversiteye gitmesi”nin sorunsallaştırdığı ve kadın bedeninin ataerkil kontrolünün gerekliliği vurgulanmaktadır. Muhafazakâr İslamcı söylemler, tektipleştirici bir ideal Müslüman kadın olarak “İslam’ın kızı” kavramını dayatmaktadırlar (CNN Türk, 2017). Bu söylemler Müslüman ailenin ve dolayısıyla medeniyetin bir nesnesi olarak tanımlanmış Müslüman kadınların nasıl giyinmesi, nasıl yaşaması, nasıl görünmesi gerektiğine dair bir belirlenim ve toplumdaki yer ve rollerinin annelik odaklı olmasına dayalı bir tanım empoze etmişlerdir. Bu tanıma karşı çıkan diğer tüm İslami kadınları ise kendi din tahayyülleri ve dünya görüşlerine tehdit olarak görmüşlerdir.



Görsel 4. “İslam’ın Kızı” manşetli dergi kapağı (Hüküm Dergisi, 2015).

Devlet feminizmi, demokratik bir politikanın ürünü olmasa da kadınların sosyal hareketliliği için kurumsal ve yasal alanlar oluşturmuştur. Feminizmin ortaya çıkışını Kemalist modernizmin bir başarısı olarak değerlendiren ve eleştirel düşünceye izin veren çok sayıda görüşü içeren bir modernleşme serüveninin bir eseri olarak kabul eden görüşler bulunmaktadır (Arat, 1991). Ancak, bu çoksesliliğin öngörülen, düşünülerek yaratılmaya niyet edilen, başlangıçtan itibaren istenen veya olumlanan bir sonuç olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Kemalizm, kamusal alanda kadın aktivizminin sınırlarını belirlemeye çalışırken, devlet reformları, tüm sınıflardan kadınlar için fırsatlar yaratmış ve tabandan gelen alternatif feminizmlerin gelişimine olanak sağlamıştır. Bu bağlamda, kadınların temsili açısından bazı istenmeyen sonuçlara yol açtığı söylenebilir. Örneğin, İslami kadınlar da kendi temsil planlarını oluşturma ve kanalize etme fırsatını yakalamak için kamusal alanların özgürleşmesinden yararlanmıştır. Kendilerine yeni özerk eylem alanları açarken kamusal görünürlük talepleri, kadın hakları ve dinî özgürlükler söylemi üzerinden giderek artmıştır (Diner & Toktaş, 2010). Başörtüsü de artık özgürlük alanı içinden bir insan hakları sorunu olarak görülmeye başlanmış ve kadınların kendi hak taleplerini kendilerinin dile getirdiği bir “öz-anlatım” statüsü edinmiştir (İbrahimhakkıoğlu, 2016). Bu süreçte İslami kadının “örgütsel cesareti, kız kardeş ve eş olmaktan vatandaş olmaya uzanan bir yolculuğu ortaya koymuştur” (Eraslan, 2002).

Bir anlamda, 1990’larda Müslüman kadınlar, 1970’lerde erkekliğe dayalı varsayılan evrensel insanlık kategorisine meydan okuyan Batılı feministlere benzer bir mücadele başlatmışlardır. Ancak bu meydan okuma, Türk kamusal alanındaki evrensel ideal kadınlık kavramına karşı olmuştur (Göle & Billaud, 2011). Örtülü kadınlar, Kemalizm’in seküler aydınlatmacı kadın rejimine asimile olmak yerine, okullardan bürokrasiye kadar devletin farklı mecralarında başörtülü

görünürlüklerinde ısrarcı olmuşlardır (Göle & Billaud, 2011). 2000'lerle birlikte bu öz-anlatım dili ve aktivizm deneyimi yalnızca Kemalist toplumsal cinsiyet hiyerarşisine bir tepki değil, aynı zamanda İslamcı hiyerarşiye de aktif olarak itiraz içermiştir. Yükseköğrenimi kitleler halinde deneyimleyen örgütlenme ve protesto bilinci oluşan bu kadınların egemenliğe itiraz bilinci yön değiştirerek kendi mahallesinin ataerkine de yönelmiştir. Muhafazakâr erkek İslamcılar, kadınları itaatkâr eş ve anne rolleriyle sınırlamak isterken, bu kadınlar, "korunmaya muhtaç dindar Müslüman kadın" kültürünü sorgulamışlardır.

Günümüzde bazı İslami çevrelerde, Türkiye'deki kadınlar üzerindeki muhafazakâr İslamcı söylemlerin hegemonyasına meydan okuyan tutum ve düşünceler daha görünür olmuştur. Bu başkaldırı, bugün "annelikten ibaret" olmadıklarını beyan eden ve hayatın öznesi olarak kadın hakları mücadelesinde aktif rol oynayan kadınların; laik, dinî, geleneksel ya da kültürel dayatmacı cinsiyet kodlarına ve onların kadının nasıl giyinmesi, nasıl yaşaması ve görünmesi gerektiğinden anneliğine, kariyerine kadar geniş bir yelpazede sunduğu baskıya karşı durmaktadır (Soybaş, 2022). Bu cümleler zaman zaman Kemalist dayatıya ilk karşı çıkan İslami hareketin yol gösterici tutumuna da itirazlar içermektedir. İslami kadınların Türk toplumundaki konumlarını tanımlayarak ve müzakere ederek toplumsal cinsiyet kodlarına başkaldırma serüveninde, Kemalizm'e karşı olan mücadelelerinden ziyade kendi mahallelerine karşı çıkış daha sancılı olmaktadır.

İslam tarihinde dinî otorite, onun getirdiği İslam'ı yorumlama yetkisi ve İslam'ı temsil hakkı erkeğin egemenliğinde var sayılmıştır. Son dönemde Müslüman kadınların İslam'ı anlama ve yorumlamada dinî otorite talebi, kadınların hak ve eşitlik talepleriyle bağdaşmaktadır. Bu temsil mücadelesinin akademik hayata da ciddi

yansımaları olmaktadır. Global ekseninde İslami ilimler disiplininin gelen kadın entelektüellerin dinî ilimlerdeki eril otorite ve hegemonyaya karşı verdikleri eşitlikçi ve kapsayıcı mücadelenin Türkiye'deki izdüşümü olarak Hidayet Şefkatli Tuksal önemli bir isimdir. Şefkatli Tuksal, Kemalist modernist ve muhafazakâr İslamcı tekelleri ve hiyerarşilerini reddederek toplumsal cinsiyet rollerinin ve toplumsal cinsiyete dayalı kimliklerin inşasında Müslüman kadınları İslami geleneği yeniden okumaya ve yorumlamaya davet etmektedir.

Kadın İlahiyatçıların Hak ve Eşitlik Diskuru: Hidayet Şefkatli Tuksal'ın Alternatif Yaklaşımı

Yirminci yüzyılın ortalarında İslami uyanış hareketinin ortaya çıkışı, aynı zamanda kadın hakları ve sosyal adalet talebinde bulunan toplumsal ve entelektüel bir akımın gelişmesini de sağlamıştır (El Saadi, 2012). Aile ve toplumdaki tecrit edilmiş konumlarının bilincinde olan Müslüman kadınlar, içtihadı kullanma haklarını ileri sürerek İslami otoritenin yetki alanının genişlemesi ve kamusal alanda İslam'ın yorumlanmasının "demokratikleşmesi"ne katkıda bulunmuştur (Eickelman, 2017). Tarihsel olarak İslam geleneğine egemen olan ataerkil yorumları ve uygulamaları sorgulayan Müslüman kadın ilahiyatçılar da bu alanda öncü varlık göstermişlerdir (Tatari, 2014). Kadın ilahiyatçıların var olması ve sayılarının her geçen gün artması, tek başına dine kadın bakış açısı getirmemektedir (Özsoy, n.d.). Fakat ilahiyat alanındaki bazı kadınların, İslami ilimleri kadın yorumu ile ataerkil ve androsantrik yorumlara karşıt olarak yeniden ele almaları küresel bir eğilim yaratmaktadır. Asma Afsaruddin (2010), bu akımı şöyle tanımlamaktadır:

Önemli sayıda kadının din bilimi alanına girmesi, ana anlatılarda kadınların yokluklarıyla ya da en iyi ihtimalle marjinal varlıklarıyla göze çarptığı bu geleneklerin oluşumunu anlama biçimlerimizi değiştirmeye başlamıştır (s. 110).

Burada, bilimsel uzmanlığa sahip Müslüman kadınlar, kadın haklarını savunmak için doğrudan İslami kutsal metinlerle etkileşime girerek geleneğin arka planına yönelik eleştirel bir yöntem ve özdeşünümsellik geliştirmişlerdir (El Saadi, 2012). Kur'an'ın kadın merkezli yeni yorumları, Müslüman kadınların İslami gelenekteki haklarını keşfetmelerini sağlamış ve İslami çalışmalar literatüründe "İslami feminizm" olarak adlandırılan alternatif bir toplumsal cinsiyet anlatısı yaratmıştır (Schröter, 2017).

"İslami feminizm",² "cinsiyet eşitliğini ve sosyal adaleti (...) Kur'an'da kutsanan sözlerden" alan bir kadın hakları diskurudur (Barlas, 2005). İslami feminizmin savunucuları için İslam inancı, başlangıcından itibaren kadınların güçlendirilmesinden yana olmuştur. Ve Kur'an, vahyin indiği bağlam ve zamanda toplumsal cinsiyet konuları açısından ilerici bir mantık benimsemiştir. Kur'an'ın indiği dönem ve coğrafyada erkeklerin üstünlüğünün toplumun kültürel dokusunu tahakkümü altına aldığı ve bu nedenle vahyin belli noktalarda zamanın bilgi durumunu yansıttığını kabul eden İslami feminizm, değişen sosyo-kültürel ekseninde, fıkhıta yerleşik, genel geçer, erkek merkezli normların meşruiyetini eleştirmektedir (Mir-Hosseini, 2003).

İslami feministler, büyük ölçüde erkek ulema tarafından yapılandırılan eril dinî otoritenin süregelen doğallaştırılmasına ve onun hegemonik yorumlarına eleştiri olarak kadın merkezli bir

² İslami feminizm terimi, çoğunlukla sosyal bilimciler olmak üzere akademisyenler tarafından, İslami terimlerle meşrulaştırılan, ataerkilliğe karşı çıkan ve cinsiyet eşitliğini savunan entelektüel ve aktivist bir hareketi tanımlamak için icat edilmiştir. Ancak, bu adlandırma, Amina Wadud ve Asma Barlas gibi İslami feminizmin öncüsü kabul edilen kişiler tarafından genellikle dirençle karşılanmıştır. Hem Barlas hem de Wadud, eserlerinde feminist metodoloji ve silsileyi kullansalar da, Avrupa modernitesi ile ilişkilendirilen "feminizmin siyasi hegemonyası" nedeniyle, çalışmalarının direk "feminist" olarak etiketlenmesine büyük ölçüde karşı çıkmışlardır (Badran, 2005; Seadat, 2013).

reform talebinde bulunmaktadırlar. “İslami feminizm” dalgasının önde gelen isimlerinden Amina Wadud, Müslüman kadınlardan “kadın deneyimlerini, vizyonlarını ve anlayışlarını” yansıtan “Kur’an’ın kendi içinden Kur’an’ın alternatif bir yorumunu” formüle etmelerini istemektedir (Wadud, 1995). Onun bu yaklaşımı, Müslümanların İslam anlayışını ve toplumsal gerçekliğini tevhid eksenini üzerinden zaman ve bağlam zemininde yeniden dönüştürecek bir okumadır (Wadud, 2006). Bir başka “İslami feminizm” öncüsü Asma Barlas, Kur’an’ın “uzun bir ataerkil gelenek geçmişine” karşı ortaya çıktığını ve “her zaman ataerkillikler içinde yorumlandığını” açıklamaktadır (2019). Kur’an’ın yorumları ve tefsir literatürü, tarihsel olarak kadınların ihtiyaç ve deneyimlerini göz ardı eden erkek egemenliği ile şekillenmiş ve bu yüzden ataerkil kurum, yapı ve normlara dinî kisve giydirilmiştir. Dolayısıyla, kadınların Müslüman toplumlarda maruz kaldığı mevcut ayrımcılık, tecrit, kontrol ve boyun eğdirme uygulamaları, İslam’ın temel mesajından ziyade belirli kültürel gelişmelerin bir ürünü olarak görülmelidir (Barlas, 2001). Kur’an’ın ana akım eril yorumları, “Kur’an’ın eşitlik, adalet ve insanlık onuru” odaklı evrensel ahlak çizgisini ve bu evrensel ahlak anlayışının tarihsel ve sosyo-politik koşullarla gelişen kapsayıcı ilahi nosyonunu yansıtmamaktadır (Wadud, 1999).

Geleneği durağan, sabit, değişmez, “müze gibi” gören evrenselci bir modernitenin aksine, kadın ilahiyatçılar İslami geleneğin ne monolitik ne de muhafazakâr olduğunu iddia ederler (Mengüşoğlu, 1988). Onlara göre, anıtsal ve katılaşmış bir gelenek anlayışı bize geçmişle ilişkimizi sanki müzede ziyaretçinin bakışından bağımsız olarak değişmeden kalan arkaik bir nesneyle kuruyormuşuz gibi kurdurur. Bu bağlamda burada egemen olan gelenek, “aktardığı şeyi [ve kökensel kaynaklarını] en yakından ve çoğunlukla öylesine az erişilebilir kılar ki daha çok onu örtmüş olur” (Heidegger, 2008). Öte yandan yapı sökülmesi ile imkânları ortaya çıkarabilecek bir gelenek

anlayışı daha vardır ki bu anlayışta gelenek farklı değerler, yöntemler ve normlardan oluşan bir repertuar olarak kendi içinde oldukça çeşitlidir. Bu anlayış, soruşturma ve seçmede bireylere özerklik ve öznellik atfederek geçmişle ilişkiyi doğru kurmamızı sağlamaktadır. Bireyler miras aldıkları gelenekleri, seçici ve özdeşünümsel tepki ve benimsemeleri yoluyla zamanla reforme edebilmektedirler (Bevir, 2000). Dinî gelenekleri, zamanlarının mesele ve olgularıyla alakalı ve uygulanabilir kılmak için kadın alimler, İslami geleneğin bazı kısımlarını benimser veya reddederken bazı kısımları da eleştirel ve bağlamsal olarak yeniden yorumlar ve genişletir/iblağ ederler. İslami feminizmde “geleneği yeniden düşünmek veya yeniden formüle etmek” onu terk etmekten veya reddetmekten ziyade daha özgün, geçerli ve güçlü kılma niyetinden kaynaklanmaktadır (Waldman, 1986).

Müslüman kadın düşünürler, İslami geleneğin ne değişmez ve “çevresel etkilere karşı duyarsız” ne de gelenekçilerin veya muhafazakârların tekelinde olduğunu kabul ederler (Moosa, 2007). Kendini “İslam’ın tekil ve özgün sesleri” olarak betimleyen “dogmatik gelenekçiliğin” otoriterliğine karşı kadın ilahiyatçılar, Kur’an’ın birden fazla okumaya, yorumlamaya ve deneyime açık olduğu konusunda ısrarcıdırlar. Geleneksel metinleri ve uygulamaları sürekli sorgulayan bir metodolojiye başvurarak ve cinsiyet meseleleriyle ilgili geçmişle bugün arasındaki sorunlu bağlamları belirleyerek İslami geleneğe yenilikçi bir şekilde yaklaşmaktadırlar.

Müslüman kadın entelektüeller arasındaki eşitlikçi küresel eğilim, İslamcı gelenekselcilikle seküler özgürlükçü anlayış arasında alternatif bir yol sunmaktadır. Türkiye’de, dünyanın geri kalanında olduğu gibi, İslam alimleri de kendi söylemlerini dile getirmekte ve siyasi, sosyal ve felsefi tartışmalara katılmaktadırlar. İslami kadınlar, kadınlığın Kemalist ve İslamcı güçler tarafından ataerkil kullanımına tepki olarak eylemlerini ve öz temsillerini öne çıkarmışlardır. Bu

manada Hidayet Şefkatli Tuksal'ın 2001 yılında yayınlanan *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* adlı eseri Türkiye'deki "ilk sistematik feminist teolojik metin"dir (Dorroll, 2021). Şefkatli Tuksal, günümüz Türkiye'sinde toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelik bir düşünce perspektifi üretmek adına evrensel İslami etik ilkelerden yararlanma noktasında öncü bir isimdir. İnterpretivist ve tarihselci metot ile İslam'ın ataerkil okumalarına alternatif bir bakış açısı sunmaktadır.

Şefkatli Tuksal, Kur'an'ın son derece ataerkil bir bağlama indirildiğini ve doğrudan çevresinde olagelen meseleleri ele aldığını söylemektedir. Dolayısıyla cinsiyet eşitsizliğinin izleri, yedinci yüzyıl Hicaz Arap dünyasının sosyo-politik bağlamını, kültürel kodlarını ve söylemini yansıtmaktadır. Bu izler dinî dogmalar değil, binlerce yıllık ataerkil yapılanmadan kaynaklanan insani ürünlerdir. Kadın karşıtı imalar içeren Kur'an pasajlarının, o toplumun ataerkil yapısından kaynaklanan gelenek ve göreneklerin baskın karakterini yansıttığını, kadın ve erkekleri birbirleriyle ve toplumla olan ilişkileri bağlamında ele aldığını söylemektedir. Ancak bu ataerkil ve hiyerarşik izdüşümleri, Kur'an teolojisinin özüne ve ruhuna aykırıdır (2014). Adalet, eşitlik ve insanlık onuru gibi Kur'an'dan türetilen ebedi ve evrensel ilkeler, İslam geleneğindeki mizojinist unsurların reddedilmesini meşrulaştırmaktadır.

Şefkatli Tuksal'ın eleştirisi, geleneğin kendisinden ziyade, tarihsel olarak yaygın ve yerleşik ataerkil sosyal sistemlerin ve kültürel zihniyetlerin ürünleri olarak gördüğü İslam geleneğindeki ataerkil unsurları hedef almaktadır. Şefkatli Tuksal, değişen toplumsal gerçeklerin İslami metinlerin yorumlanmasındaki etkisinin farkındadır. Bu yorumlama biçiminde, geleneğin çeşitli unsurları, Kur'an'ın temel hakikatleri üzerinden sorgulanıp test edilmektedir. Şefkatli Tuksal, tarihsel bağlamı İslam'ın normatif temellerinden ayırmanın gerekliliğini ifade etmektedir.

İlahi olanla tarihî olanın, ideal olanla olgusal olanın konumlarının belirlenmesi umulmaktadır. Kur'an ve Sünnet ancak bu çabalar sonucunda, kılavuz ve referans olma konumlarına kavuşmuş olacaklardır (2014).

Bu interpretivist metot, tarihsel ve normatif arasında yaptığı ayrım ile Fazlur Rahman'ın fikrî izlerini taşır. Fazlur Rahman'a göre "normatif İslam", Kur'an'ın ve peygamberlik gerçeğinin değişmeyen ve ebedi mesajını temsil ederken, "tarihsel İslam" zamana bağlı kod ve göreneklerden oluşmaktadır (1982). Geleneğin tarihselleştirilmesi, değişmez olanı değişenden ayırmak için gelenek unsurlarını inceleyen bir yöntemdir.

Şefkatli Tuksal'a göre İslami gelenekteki ataerkillik, kısmen Kur'an tefsirinden ama büyük ölçüde aktarılan hadis literatüründen kaynaklanmaktadır. Hadis literatüründe ataerkillik ve kadın aleyhtarı rivayetler, Kur'an'daki temel ve ebedi mesajla da çelişir (2014). Bu nedenle, hadis geleneğinin eleştirel yöntemlerle yeniden değerlendirilmesi, Şefkatli Tuksal'ın toplumsal cinsiyet adaleti çağrısının temelini oluşturmaktadır. İnsan türünün kadın cinsini – yaratıldığı öz, yaratılış biçimi, fitratı, insani değeri gibi hususlarda– normal ve asıl insan olarak kabul edilen erkek cinsinden "farklı ve aşağı" gören ve bu "ikincil standartla" tanımlayan hadis rivayetleri, Şefkatli Tuksal tarafından Kur'an'daki ataerkillik karşıtı insan eşitliği epistemi temelinde reddedilmektedir (2014).

Şefkatli Tuksal, kadın olanın zayıflık, bağımlılık ve itaatkârlıkla tanımlanmasına, erkeklerin ise rehberliğe ve yol göstericiliğe ihtiyacı olan kadınların koruyucuları olduğu fikrine karşı çıkmaktadır. Ona göre Kur'an'ın kadın erkek eşitliği ilkesi, ahlaki-dinî düzeydeki kadınların özne ve özerk olmaları ve erkeklerin ayrıcalıklı konumuna ters düşmektedir (2014). Şefkatli Tuksal, temel cinsiyet özelliklerine sahip bir dualiteden ziyade kadın ve erkeğin evrensel insanlığına

odaklanmaktadır. Havva ve Âdem hikâyesindeki anlayışı, bu ortak insanlık arayışının bir örneğidir. Şefkatli Tuksal'a göre Havva'nın "hilekâr" ve "ayartıcı" varsayılan doğası nedeniyle ilk günahın ona atfedilmesi, hadis geleneği üzerinde büyük etkisi olan İsrailiyattan (Yahudi-Hıristiyan ve İbrani geleneklerinden türetilen rivayetler) gelmektedir. Şefkatli Tuksal şöyle yazmaktadır:

İlahi mesaj, iman etme sorumluluğunu kabul eden insanlardan, ahlaki zayıflıklarını giderme çabası ile erdemli, sorumlu, faydalı, etkili bir insan/halife durumuna gelmelerini öngörmektedir (2014).

Bu nedenle Şefkatli Tuksal, Havva'nın ve Âdem'in ilahi mesajda belirli zafiyet veya iradeye sahip insanlar olarak algılandığını ama ne zayıflıklarının ne de dirençlerinin cinsiyetlerinden kaynaklanan doğaları nedeniyle onlara doğuştan gelen bir günah yüklediğini savunmaktadır (2014). Her türlü zorbalık ve adaletsizliğe karşı bir episteme olarak Allah'ın egemenliğine odaklanan Kur'an, Allah'ın halifeleri olarak kadın ve erkeğe eşit ahlaki statü ve değer vererek, ayrıcalıklı bir erkek ontolojisini reddetmektedir. Kur'an'ın bu eşitlikçi yorumu, gelenekçi söylemlerdeki cinsiyetin erkek merkezli ve ataerkil okumasına doğrudan bir itiraz getirir. Bu da İslami siyasi düşüncenin erkek imameti üzerine yaptığı vurguyu da bir noktada sorunsallaştırmaktadır.

Şefkatli Tuksal, İslam geleneğinin eleştirel, rasyonel ve tarihselci bir bakış açısıyla sahiplenilmesinin, değişen zamana paralel olarak Kur'an'ın genel tedrici ve ilerici idealini gerçekleştireceği konusunda ısrar etmektedir. Şefkatli Tuksal'ın akademik çalışmaları, Kur'an'ın ebedi ve evrensel mesajını vurgulama adına geleneğin erkek şovenist yönlerini reddetmesiyle bir geleneğin mensuplarının "geleneğin arka planına karşı yenilikçi bir şekilde akıl yürütüp hareket edebilecekleri bir mekanizma kapasitesine sahip oldukları" gözlemini doğrulamaktadır (Bevir, 2000). "Tedrici bir ıslah" ruhunu yansıtan ilahi vahiy, "dengelerin sürekli daha iyi ve doğru olduğu, sürekli bir

oluş, yenilenme ve değişim ilkeleri üzerine kurulmuştur” (2014). Dolayısıyla Şefkatli Tuksal, geleneksel metinlerin Kur’an’ın temel ve ebedi ilkelerinin doğrultusunda yeniden yorumlanmasının, toplumsal cinsiyet ilişkilerini düzenleyen kuralların daha eşitlikçi ve adil bir şekilde yeniden inşasına yol açacağına inanmaktadır.

Genel olarak “İslami feminizm”, değişen toplumsal gerçeklere yanıt olarak İslami gelenekten esinlenirken “değişimin dinamikleri ile yakından ilişkili olan iki yön” olarak modernite ve geleneği anlamadaki esnekliği ve çeşitliliği gösterir. Türkiye’de ve diğer Müslüman toplumlarda daha önce yapılan tartışmalar, topluluğa karşı birey, özele karşı kamusal ve teslimiyete karşı rasyonellik soruları etrafında dönerken, ‘İslami feminizm’ tüm bu kategorileri sorunsallaştırmaktadır. Şefkatli Tuksal’ın çalışması, Müslüman kadınların ne ataerkilliğe boyun eğdiklerini ne de doktriner bir geleneğin pasif takipçileri olduklarını ileri sürerek modern ve dindar dualitesinin ortadan kaldırılmasına katkıda bulunmaktadır. İslami feminizm, hegemonik ideolojiler ve onların hiyerarşik dünya görüşlerine karşı İslami kadınların kendilerini temsil etme hakkını talep ederek hem moderniteyi hem de geleneği yeniden nasıl müzakere ettiklerini gözler önüne sermektedir.

Sonuç

Yakın Türkiye tarihinde, Kemalist ve İslamcı siyasi aktörler, sırasıyla modernleşme ve İslamlaştırma projeleri için cinsiyet kimlikleri inşa etmişlerdir. Modern (Cumhuriyet kızları) ya da İslami (İslam’ın kızı) kadını yaratma çabası, ideal kadın nasıl olmalı sorusu üzerinden rakip temsil sorunu yaratmıştır. İki rakip vizyona dayanan bu ulus inşa çabaları, ulusu ve kadınlığı tanımlarken var olan çeşitliliği reddetmiş ve tek bir kadın tanımını empoze etmiştir. Çatışan Kemalist ve İslamcı medeniyet iddialarının ve onların büyük anlatıları için ideal kadını yaratma misyonunda kadınlar hem sembolik hem de pasif özneler olarak kullanılmıştır.

Demokratikleşmenin ve İslami uyanış hareketinin bir parçası olarak kamusal alanın açılmasıyla birlikte, İslami kadınlar siyasi, ekonomik ve sosyal olanaklarını genişletmiş ve Kemalizm ve İslamcılığın dayattığı rolleri reddetme serüvenine girişmiştir. Kamusal alandaki İslami kadınlar, mevcut hiyerarşilere meydan okuyarak toplumsal cinsiyet tartışmasında, önce Kemalist fikrin inşası olan yobaz dinî imaja, daha sonra da İslamcı fikrin inşası olarak kadınların anne ve eş olarak sınırlandırılmasına karşı durmuşlardır. Bu normatif değişim, Türkiye’de dinî geleneği eleştirel ve yenilikçi bir şekilde benimseyen ve geleneğin içerisinden gelerek geleneğe karşı reformist bir söylem geliştiren İslami kadınların hem muhafazakâr İslamcı söylemin hem de Kemalist projenin ideal kadın dayatısına karşı çıkması ile sonuçlanmıştır. Sonuç olarak Kemalizm ile İslamcılık arasındaki çapraz etkileşim, hesaplanmayan bir sonuç doğurmuş ve “İslami feminizm”in ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Barlas ve Afsaruddin gibi Müslüman kadın ilahiyatçılar, Müslüman kadınların kimliklerini ve rollerini öztanımlama ve dayatılan cinsiyet rejimlerine karşı aktif siyasal özne olma hareketine öncü olmuşlardır. Şefkatli Tuksal, bu küresel eğilimin Türkiye’deki en önemli temsilcisidir. Onun yaklaşımı, İslam geleneğinin muhafazakâr İslamcılarının varsaydığı gibi önceden belirlenmiş, müzevari ve tarih dışı bir toplumsal cinsiyet kodu dayatmadığını savunurken, Kemalist modernistlerin iddia ettiği gibi (İslam geleneğinin) bireysel düşünömsellik ve rasyonalizmden yoksun olmadığını da göstermektedir. Şefkatli Tuksal, Türkiye’de Kemalizm ve İslamcılığa karşı eşitlikçi bir okuma ile modernite ve gelenek, özel ve kamusal, teslimiyet ve rasyonellik ikiliklerini bulanıklaştırmış ve cinsiyet hiyerarşisi sorununa alternatif bir yorum getirmiştir.

Teşekkür: Bulunmamaktadır.

Çıkar Çatışması Beyanı: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız çift kör hakemli.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Kaynaklar / References

- Abou El Fadl, K. (2003). The ugly modern and the modern ugly: Reclaiming the beautiful in Islam. İçinde O. Safi (Ed.), *Progressive Muslims: On justice, gender, and pluralism*, (ss. 33-77). Oneworld.
- Afsaruddin, A. (2010). Literature, scholarship, and piety: Negotiating gender and authority in the medieval Muslim world. *Religion & literature*, 42(1/2), 111-131.
- Altınay, A. G. (2016). *Vatan, millet, kadınlar*. İletişim Yayınları.
- Altuntaş-Çakır, R. (2023). The Hijāb between Competing Masculinities in Contemporary Türkiye. İçinde M. Moussa & E. Goto (Ed.), *Beyond Modernity: Critical Perspectives on Islam, Tradition and Power*, (ss. 83-100). Rowman & Littlefield International, Ltd.
- Arat, Y. (1991). The project of modernity and women in Turkey. İçinde S. Bozdoğan & R. Kasaba (Ed.), *Rethinking modernity and national identity in Turkey*, (ss. 95-112). University of Washington Press.
- Arat, Y. (2005). *Rethinking Islam and liberal democracy*. State University of New York Press.
- Arendt, H. (1951). *The origins of totalitarianism*. The World Publishing Company.
- Aslan, E., Hermansen, M., & Medeni, E. (2014). *Muslima theology: the voices of Muslim Women Theologians*. Peter Lang International Academic Publishers.
- Badran, M. (2005). Between secular and Islamic feminism/s: Reflections on the Middle East and beyond'. *Journal of Middle East women's studies*, 1(1), 6-28.
- Baker, R. W. (2015). *One Islam, many Muslim worlds: Spirituality, identity, and resistance across Islamic lands*. Oxford University Press.

- Barlas, A. (2001). The Qur'an and hermeneutics: Reading the Qur'an's opposition to patriarchy. *Journal of Qur'anic Studies*, 3(2), 15-38.
- Barlas, A. (2005). Globalizing equality: Muslim women, theology, and feminism. İçinde F. Nouraie-Simone (Ed.), *On shifting ground*, (ss. 91-110). Feminist Press at CUNY.
- Barlas, A. (2019). *Believing women in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an*. University of Texas Press.
- Baykal, Ö. (2021). Kemalizm'in Kadın Siyaseti: Unutma, Bastırma ve Araçsallaştırma. *Liberal Düşünce Dergisi*, 26(102), 105-131.
- Bevir, M. (2000). On tradition. *Humanitas*, 13(2), 28-53.
- Bjarnegård, E. & Zetterberg, P. (2022). How autocrats weaponize women's rights. *Journal of Democracy*, 33(2), 60-75.
- Bizi kurtarınız!.. İmza: Türk kadını ve çocuğu. (1948, Ocak). *Büyük Doğu Dergisi*, 75(1).
- Cesari J. & Casanova, J. (2017). *Islam, gender, and democracy in comparative perspective*. Oxford University Press.
- Çakır, S. & Direk, Z. (2021). Geschlechterdebatten. İçinde A. von Kügelgen (Ed.), *Philosophie in der islamischen Welt*, (ss. 868-896). Schwabe Verlag.
- Çokoğullar, E. & Bozaslan, M. (2014). 1967-1980 arası dönemde cemiyetin kurtarılması misyonu ile tanımlanmaya bağlanan "İslamcı kadın" kimliği. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 69(4), 835-869.
- Diner, Ç. & Toktaş, Ş. (2010). Waves of feminism in Türkiye: Kemalist, Islamist and Kurdish women's movements in an era of globalization. *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 12(1), 41-57.
- Donno, D., Fox, S. & Kaasik, J. (2021) International incentives for women's rights in dictatorships. *Comparative Political Studies*, 55(3), 451-492.
- Dorroll, P. (2021). *Islamic theology in the Turkish Republic*. Edinburgh University Press.
- Durakbaşa, A. (1998). Kemalism as identity politics in Türkiye. İçinde Z. F. Arat (Ed.), *Deconstructing images of the Turkish woman*, (ss. 139-156). St. Martin's Press.
- Eickelman, D. F. (2017). Islam and the languages of Modernity. İçinde S. N. Eisenstadt (Ed.), *Multiple modernities*, (ss. 119-136). Routledge.
- El Saadi, H. (2012). Review of Leila Ahmed, a quiet revolution. *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, 14(4), 627-631.
- Eraslan, S. (2002). Uğultular... Silüetler. İçinde A. Bora & A. Güldal (Ed.), *90'larda Türkiye'de feminism*, (ss. 239-278). İletişim yayınları.

- Erbakan, N. (1967). Doğuda, Batıda ve İslam`da Kadın. <https://www.necmettinerbakan.net/doguda-batida-ve-islamda-kadin-2/>
- Göle, N. (1997). Secularism and islamism in Turkey: The making of elites and counter-elites. *The Middle East Journal*, 51(1), 46-58.
- Göle, N. (2019). *Modern mahrem: Medeniyet ve örtünme*. Metis Yayınları.
- Göle, N. & Billaud, J. (2011). Islamic difference and the return of feminist universalism. İçinde A. Triandafyllidou, T. Modood & N. Meer (Ed.), *European multiculturalism*, (ss. 116-144). Edinburgh University Press.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve zaman* (K. H. Ökten, Çev.). Agora Kitaplığı.
- Heng, G. (2004). A great way to fly: Nationalism, the state, and the varieties of third-world feminism. İçinde J. Rivkin & M. Ryan (Ed.), *Literary theory: an anthology*, (ss. 861-881). Blackwell Publishing Maiden.
- Ivekovic, R. (2004). The veil in France: Secularism, nation, women. *Economic and Political Weekly*, 39(11), 1117-1119.
- İbrahimhakkıoğlu, F. (2016). Modern geleneksel ikileminin çtesinde günümüz Türkiye'sinde başörtüsü ve feminist dayanışma. İçinde Z. Direk (Ed.), *Cinsiyeti yasmak*, (ss. 187-205). YKY.
- İlahiyatçı İhsan Şenocak'tan tepki çeken açıklama: Kadınlar pantolon giymesin, kaşlarını almasın, üniversiteye gitmesin. (2017, Eylül 23). CNN Türk. https://www.cnnturk.com/turkiye/ilahiyatci-ih-san-senocaktan-tepki-cek-en-aciklama-kadinlar-pantolon-giymesin-kaslarini-almasin-universiteye-gitmesin?fbclid=IwAR2vjv6DiRgFtQaTdNyownA8EileuGsWrq09UdWdr_hrH0fwWclxaa98IMI.
- İstanbulu, H. (2014). İslam'ın kızı! iffet çağı seninle başlayacak. *Hüküm*, 18, 3-6.
- Kabasakal Arat, Z. F. (2009). Institutions and women's rights: Religion, the state, and family in Türkiye. İçinde K. M. Cuno & M. Desai (Ed.), *Family, gender, and law in a globalizing Middle East and South Asia*, (ss. 79-101). Syracuse University Press.
- Kandiyoti, D. A. (1987). Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case. *Feminist studies*, 13(2), 317-338.
- Kısakürek, N. F. (1946, Ağustos). Artık bu komedyaya yeter. *Büyük Doğu Dergisi*, 41(2).
- Kısakürek, N. F. (1947, Ekim). İslam ve kadın. *Büyük Doğu Dergisi*, 70(2).
- Kısakürek, N. F. (2010). *Çerçeve 3*. Büyük Doğu Yayınları.
- Kocatürk, U. (2005). *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri*. Atatürk Araştırma Merkezi.
- Mengüşoğlu, T. (1988). *İnsan felsefesi*. Remzi Kitabevi.

- Mir-Hosseini, Z. (2003). The Construction of gender in Islamic legal thought and strategies for reform. *Hawwa*, 1(1), 1-28.
- Moosa, E. (2007). Transitions in the progress of civilization: Theorizing history, practice, and tradition. İçinde V. Cornell & O. Safi (Ed.), *Voices of change*, (ss. 115-130). Westport: Praeger Publisher.
- Özsoy, N. (n.d). Türkiye'de kadın ilahiyatçılar. https://www.academia.edu/42909053/T%C3%BCrkiyede_Kad%C4%B1n_%C4%B0lahiyat%C3%A7%C4%B1lar
- Parla, A. (2001). The honor of the state: Virginity examinations in Türkiye. *Feminist Studies*, 27(1), 65-88.
- Rahman, F. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Salimoğlu, M. (2022). Çok partili döneme geçişte kadın sembolü: Necip Fazıl Kısakürek örneği (1943-1952). *Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi*, 5(1), 1-31.
- Sancar, S. (2012). *Türk modernleşmesinin cinsiyeti*. İletişim Yayınları.
- Sancar, S. (2014). *Türk modernleşmesinin cinsiyeti: Erkekler devlet, kadınlar aile kurar*. İletişim Yayınları.
- Schröter, S. (2017). Islamic feminism. İçinde J. Cesari & J. Casanova (Ed.), *Islam, gender, and democracy in comparative perspective*, (ss. 113-135). Oxford University Press.
- Seedat, F. (2013). Islam, feminism, and Islamic feminism: Between inadequacy and inevitability. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 29(2), 25-45.
- Şefkatli Tuksal, H. (2014). *Kadın karşıtı söylemin İslam geleneğindeki izdüşümleri*. OTTO Yayınları.
- Şerefoğlu Danış, Z. K. (2013) Çile'nin kadını yok, annesi var. *Karabatak Dergisi*, 8, 76-81.
- Soybaş, F. (2022, Ekim 26). Annelik'ten ibaret değiliz. Hürriyet. https://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/fulya-soybas/annelikten-ibaret-degiliz-42159509?fbclid=IwAR1tcfFfYZ3UrEBGxEuteDZnJCNxNfp9XSk47AM7Wb9G-Ju09JGbys66_k4.
- Tatari, M. (2014). Gender justice and gender jihad possibilities and limits of Qur'anic interpretation for women's liberation. İçinde E. Aslan, M. Hermansen & E. Medeni (Ed.), *Muslima theology: the voices of Muslim women theologians*, (ss. 155-166). Peter Lang International Academic Publishers.
- Tekeli, Ş. (1991). Tek parti döneminde kadın hareketi de bastırıldı. İçinde R. Çakır & L. Cinemre (Ed.), *Sol kemalizm'e bakıyor*, (ss. 93-107). Metis Yayınları.

- Toprak, Z. (2015). *Türkiye'de kadın özgürlüğü ve feminizm (1908-1935)*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Türk kadını ibret al. (1948, Nisan). *Büyük Doğu Dergisi*, 87(1).
- Wadud, A. (1995). Towards a Qur'anic hermeneutics of social justice: Race, class and gender. *Journal of Law and Religion*, 12(1), 37-50.
- Wadud, A. (1999). *Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective*. Oxford University Press.
- Wadud, A. (2006). *Inside the gender jihad: Women's reform in Islam*. Oneworld.
- Waldman, M. R. (1986). Tradition as a modality of change: Islamic examples. *History of Religions*, 25(4), 318-340.
- White, J. B. (2003). State feminism, modernization, and the Turkish republican woman. *NWSA Journal*, 15(3), 145-159.
- Yılmaz, Z. (2016). *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü: İslâmıcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*. İletişim Yayınları.
- Zetterberg, P., Bjarnegård, E., Hughes, M. M. & Paxton, P. (2022). Democracy and the adoption of electoral gender quotas worldwide. *Comparative Politics*, 54(2), 327-348.
- Zihnioglu, Y. (2003). *Kadınsız inkılâp*. Metis Yayınları.
- Zürcher, E. J. (n.d.). The Limits of modernization in Kemalist Turkey (1923-1945). Leiden University Repository (online).