

TEFSİR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2025 (Ekim/October)

Kadın Olmak Yeni Şeyler Söylemek İçin Yeterli mi? Feminist Kur'an Hermenötiği Üzerine Eleştirel Bir İnceleme

Is Being a Woman Enough to Say New Things? A Critical Examination of Feminist Qur'anic Hermeneutics

هل يكفي أن تكوني امرأة لتقولي أشياء جديدة؟ مراجعة نقدية في التأويلية القرآنية النسوية

Ayşenur FİDAN KARATEKE

Dr. Öğr. Üyesi Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı
Asst. Prof. Fırat University Faculty of Theology Basic Islamic Sciences

Department of Tafsir

Elazığ / TÜRKİYE

afkarateke@firat.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-7721-3245>

 <https://ror.org/05teb7b63>

Atıf / Citation: Fidan Karateke, Ayşenur. “Kadın Olmak Yeni Şeyler Söylemek İçin Yeterli mi? Feminist Kur'an Hermenötiği Üzerine Eleştirel Bir İnceleme”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 9/2 (Ekim/October, 2025), 409-431.

<https://doi.org/10.31121/tader.1720169>

Bilgi/ Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş/Received: 15/06/2025

Kabul/Accepted: 15/08/2025

Yayın/Publication: 30/09/2025

Etik, Çıkar Çatışması ve Fon Desteği Beyanı/Ethics, Conflict of Interest and Funding Statement

Etik kurallara uyulduğu beyan edilmiştir/It was declared that ethical rules were complied with.

Yazar(lar)ın bir çıkar çatışması yoktur ve yazarlar herhangi bir dış fon almamışlardır.

The author(s) has no conflict of interest to declare and received no external funding in Support.

İntihal: Tespit edilmemiştir/ No plagiarism detected. (intihal.net).

Lisansüstü Tezlerden Üretilmesi: Üretilmemiştir.

Production from Postgraduate Theses: Not Produced.

Lisans / License

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

İslamcı feminizm, Müslüman kadının hak ve özgürlüklerini dinden temin etme çabasıdır. Bu yönüyle oluşum bir yandan feminizm, diğer yandan da İslam'dan beslenmektedir. İslamcı feministler, ataerkil sisteme eleştirilerini ortaya koyarken Batılı feminizmle alternatif dini bir okuma teklif ederken de İslam'la ilişki içerisinde. İslamcı feminizmin temel söylemi, dini kaynakların yüzyıllardır ataerkil kalemelerin elinde yorumlanıyor oluşudur. Çözüm için sundukları ilk seçenek İslam'ın özünü keşfetmektir. Çünkü onlara göre özünde İslam, ataerki karşıtıdır ve bunun ortaya çıkışı Kur'an'ın kadın bakış açısıyla yorumlanmasına bağlıdır. Kadın eliyle yeniden bir yorum onların en temel hedefidir. Çünkü İslamcı feministler, bugüne kadar ataerkil kalemlerle yoğrulmuş tefsirin aslında hatalı bir hermenötik olduğu iddiasındadır. Önerileri ise kadın araştırmacıların ortaya koyacağı “özgürleştirici hermenötik”tir. Feminist Kur'an yorumuna İslamcı feminizm temalı pek çok çalışmada yer verilmiş fakat bu çalışmalarda akımın temel argümanlarının tutarlılığı yeterince irdelenmemiştir. Bu makale akımın argümanlarını, akımın kendi hareket noktaları üzerinden irdelenmeyi yani tutarlılık ölçmeyi amaçlamaktadır. Çalışma, İslamcı feministlerin argümanlarından eleştirel analiz yoluyla sonuçlar çıkarmaktadır. Bu nedenle ağırlıklı olarak bağlamsal metin analizi ve tümdengelim yöntemi kullanılmıştır. Çalışmanın temel sorunu, akımın, argümanlarını üretirken kendi hareket noktasına sadık kalıp kalmadığı, âyetleri yorumlarken tefsirin temel parametrelerini ihlal edip etmediğidir. Makalede İslamcı feminizmin fikirlerine kaynak olarak kullandıkları âyet örnekleri ele alınmakta, onların tanımıyla âyetlere getirdikleri “feminist hermenötik” temelli yorumlar irdelenmektedir. İslamcı feministler kendini modernist ve tarihselci Kur'an okumalarının içinde konumlandırmakta, âyet yorumlarında bu akımları dikkate almaktadır. Fakat onların, pek çok âyette nüzûl bağlamını dikkate almadıkları görülmektedir. Yine pek çok argümanları da kendilerini konumlandıkları tarihselci söylemle uyuşmamaktadır. Kadın konulu âyetlere odaklanmaları dışında benimsedikleri yorum biçiminin temelde modern dönem tefsirindeki Menâr ekolünün yorum biçiminden pek de farkı bulunmamaktadır. Bu yönüyle onların tefsir yazınına katkısının, ancak bir konulu tefsir niteliğinde olduğu söylenebilir. Bu çalışma, İslamcı feministlerin Kur'an yorumunun, çoğunlukla tefsir ilminin kriterlerine sadık kalmadığı, kullandıkları argümanların tepkisel ve yetersiz olduğu sonucuna varmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Modernleşme, Tarihselcilik, Yorum, Feminizm, İslamcı Feminizm.

Abstract

Islamist feminism is an attempt to secure the rights and freedoms of Muslim women from religion. In this respect, the formation is fed by feminism on the one hand and Islam on the other. Islamist feminists are in a relationship with Western feminism when criticizing the patriarchal system and with Islam when proposing an alternative religious reading. The basic discourse of Islamist feminism is that religious sources have been interpreted by patriarchal pens for centuries. The first option they offer for a solution is to discover the essence of Islam. Because, according to them, at its core, Islam is anti-patriarchy, and its emergence depends on the interpretation of the Qur'an from a female perspective. A reinterpretation by women is their main goal. This is because Islamist feminists claim that the exegesis that has been produced so far by patriarchal pens is in fact a faulty hermeneutic. What they propose is a “liberating hermeneutic” to be put forward by women. Feminist Qur'anic interpretation has been included in many studies with the title of Islamist feminism, but the consistency of the movement's basic arguments has not been sufficiently examined in these studies. This article aims to examine the arguments of the movement through its own starting points. The study draws conclusions from the arguments of Islamist feminists through critical analysis. For this reason, textual analysis and deductive method were predominantly used. The main problem of the study is whether the movement remains faithful to its point of departure while producing its arguments and whether it violates the basic parameters of exegesis while interpreting verses. The article discusses examples of verses that Islamist feminism uses as a source for its ideas, and analyzes their interpretations of verses based on “feminist hermeneutics”. Islamist feminism positions itself within modernist and historicist readings of the Qur'an and takes these movements into account in its interpretations of verses. However, it is seen that they do not take into account the context of revelation in many verses. Again, many of their arguments do not match the historicist discourse in which they position themselves. Except for their focus on verses about women, the interpretation style they adopt is basically no different from the interpretation style of modern exegesis. In this respect, it can be said that their contribution to the exegetical literature can only be characterized as a

thematic exegesis. This study concludes that the interpretation of the Qur'an by Islamist feminists is mostly not faithful to the criteria of the science of tafsir and that the arguments they use are reactive and inadequate.

Keywords: Tafsir, Modernization, Historicism, Interpretation, Feminism, Islamist Feminism.

الخلاصة

النسوية الإسلامية هي مسعى لتأمين حقوق وحريات المرأة المسلمة من الدين. وفي هذا الصدد، فإن النسوية من جهة والإسلام من جهة أخرى يغذي هذا التكوين. فالنسويات الإسلاميات النسويات في علاقة مع النسوية الغربية عند انتقاد النظام الأبوي ومع الإسلام عند اقتراح قراءة دينية بديلة. ويتمثل الخطاب الأساسي للنسوية الإسلامية في أن المصادر الدينية تم تفسيرها بأقلام ذكورية لقرون. والخيار الأول الذي يقدمونه للحل هو اكتشاف جوهر الإسلام. لأن الإسلام في جوهره، حسب رأيهم، مناهض للنظام الأبوي في جوهره وظهوره يعتمد على تفسير القرآن من وجهة نظر المرأة. إن إعادة التفسير من قبل المرأة هو هدفهم الرئيسي. لأن النسويات الإسلاميات يزعمن أن التفسير الذي صاغته الأقلام الذكورية حتى اليوم هو في الواقع تفسير خاطئ. واقتراحهم هو "التأويل التحرري" الذي ستطرحه الأقلام النسائية. وقد أدرج التفسير القرآني النسوي في العديد من الدراسات تحت عنوان "التأويل النسوي الإسلامي"، ولكن لم يتم فحص اتساق الحجج الرئيسية للحركة بشكل كافٍ في هذه الدراسات. تهدف هذه المقالة إلى تحليل حجج الحركة من خلال منطلقات الحركة نفسها. وتستخلص الدراسة استنتاجات من حجج النسويات الإسلاميات من خلال التحليل النقدي. ولهذا السبب، تم استخدام التحليل النصي والمنهج الاستنتاجي بشكل أساسي. وتتمثل المشكلة الرئيسية للدراسة في ما إذا كانت الحركة تبقى مخلصاً لنقطة انطلاقها أثناء إنتاج حججها، وما إذا كانت تنتهك المعايير الأساسية للتفسير أثناء تفسير الآيات. يناقش المقال أمثلة من الآيات التي تستخدمها الحركة النسوية الإسلامية كمصدر لأفكارها، ويحلل التفسيرات القائمة على "التأويل النسوي" التي تقدمها للآيات. تضع النسوية الإسلامية النسوية نفسها في إطار القراءات الحداثية والتاريخية للقرآن، وتأخذ هذه الحركات في الحسبان في تفسيرها للآيات. ومع ذلك، يُلاحظ أنهم لا يأخذون في الاعتبار سياق الوحي في العديد من الآيات. ومرة أخرى، فإن العديد من حججهم لا تتطابق مع الخطاب التاريخي الذي يضعون أنفسهم فيه. وباستثناء تركيزهم على الآيات المتعلقة بالنساء، فإن أسلوب التفسير الذي اعتمدوه لا يختلف أساساً عن أسلوب التفسير في التفسير الحديث. ومن هذا المنطلق، يمكن القول إن إسهامهم في التفسير التفسيري ليس سوى تفسير موضوعي. وتخلص هذه الدراسة إلى أن تفسير النسويات الإسلاميات للقرآن الكريم لا يلتزم في الغالب بمعايير علم التفسير وأن الحجج التي يستندن إليها في تفسير القرآن الكريم هي حجج انفعالية وغير كافية.

الكلمات المفتاحية: التفسير والتحديث والتأويل والنسوية والنسوية الإسلامية.

Giriş

Feminizm, adına kavuştuğu ilk günden bu yana dünyanın farklı yerlerindeki kadınları kendi çatısı altında toplayan ve çeşitlenmeye devam eden önemli bir düşünce sistemidir. Latince’de kadın anlamına gelen “*femine*” kelimesinden türetilmiş olan “*feminizm*” 1837’den sonra “*feme*” yani kadın sözcüğünden türetilerek Fransızcaya; 1890’larda womanism (kadıncılık) kullanımıyla da İngilizceye girmiştir.¹ Feminizm, “cinsler arasındaki eşitliği kadın haklarının genişletilmesiyle sağlamaya çalışan toplumsal bir hareket” olarak tanımlanmaktadır.²

Temelde kadınların hak ve özgürlüklerini savunmayı ifade eden feminizm, tarih boyu farklı kadınların, kadınlık deneyimlerine ve hak mücadelelerine işaret ederken çoğalmış ve çeşitlenmiştir. İslamcı feminizm ise kadınlık deneyimi ve hak mücadelesinin Müslüman kadınlar tarafından ortaya konulan bir türü olarak görülebilir. İslamcı feminizm, kapsamlı bir gündem olarak ilk defa 2005 yılında Barselona’da düzenlenen Birinci İslâmî Feminizm Kongresi’nde konuşulmuş, bu kongreyi 2006 ve 2008 yıllarında yine Barselona’da yapılan ve 2010’da Madrid’de gerçekleşen kongreler takip etmiştir.³ Bu kongreler, hem farklı coğrafyalardaki kadın

¹ Ayşe Sevim, *Feminizm* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 7.

² Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akinhay - Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 240.

³ Zehra Yılmaz, *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 135, 136; Nazife Gürhan, “Toplumsal Cinsiyet ve ‘İslâmî Feminist Söylem’”, *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında*

hareketlerinin birbirlerinden haberdar olmalarını sağlamış hem de İslamcı feminizm üzerine yayın ve tartışmaları artırmıştır. Bugüne değin hakkında pek çok çalışma yapılmış olmasına rağmen “İslamcı feminizm nedir? ve İslamcı feministler kimdir?” soruları farklı araştırmacılar tarafından farklı biçimlerde cevaplanmıştır. Soruların cevabında uzlaşa sağlanamamasında farklı ülkelerdeki kadınların farklı toplumsal cinsiyet tecrübelerine sahip olmaları etkili olmuştur. Kadınların ortak sorunu ataerkil yapı olmasına rağmen, bu yapıdan mağdur olma biçimleri ve deneyimleri aynı değildir.

Harekete dair görece en kapsamlı tanım İranlı antropolog ve Müslüman feminist Ziba Mir-Hosseini tarafından ortaya konulmuştur. Hosseini’ye göre akım, “*bir yandan meşruiyetini İslam’dan alan diğer yandan feminizmden beslenen cinsiyet algıları üzerine yeni bir düşünme biçimi*” olarak tanımlanmıştır.⁴ Ona göre, İslamcı feministlerin yaptığı, cinsler arası eşitsizliğin İslam’a ters düştüğünü ve İslam’ın tefsircilerin ideolojileriyle lekelendiğini ortaya koyma çabasıdır.⁵ Fakat Hosseini’nin bu tanımı dahi oldukça heterojen bir içeriğe sahip olan İslamcı feminizmin sadece küçük bir kısmı tarafından kabul görmektedir. Çünkü İslamcı feminizm, seküler kadınlarla dindar kadınları feminizm çatısı altında buluşturan bir alt kimliktir. Bu isimle vasıflanan kadınlardan dindar olanlar feminist isimlendirmesine, seküler olanlar ise İslamcı feminist isimlendirmesine karşı temkinli davranmaktadır.⁶ Bir grup hareket meşruiyetini İslam’dan almakta, diğer grup ise sadece İslam değil hiçbir dini mekanizmanın kadınlara özgürlük ve eşitlik temin edemeyeceğine inanmaktadır.⁷

Kadınların ortak sorunu ataerkil yapı olmasına rağmen, bu yapıdan mağdur olma biçimleri ve deneyimleri aynı değildir. Mesela aktivist bir İslamcı feminizmin görüldüğü ülkeler, ciddi sömürü tecrübesine sahip ya da şeriatla yönetilen İslam ülkeleri ve Müslümanların diaspora konumunda kaldığı Batı ülkeleridir.⁸ Dolayısıyla İslamcı feminizm, farklı ülkelerde farklı formlarla gündeme gelmiş, problemlerin ortaklığı oranında ortak çözümler önermiştir. Farklı ülkeler, farklı tecrübeler ve farklı formlar akımın tek isimle birbirinden farklı kadın gruplarını içine almasına sebep olmuştur. Bu makale, söz konusu gruplardan Müslüman feministlerin dini görüşleri ve Kur’ân yorumlarıyla sınırlanmıştır. Akımın adından söz ettirdiği ilk günlerden bugüne değin Müslüman feministlerin sayısı oldukça artmış ve akademik çalışmaları geniş bir literatür oluşturmıştır. Bu isimlerin ve literatürün tamamını ele almak bir makale için söz konusu olamayacağından çalışma, alanın duayen isimleri üzerinden sürdürülmüştür. Nitekim her geçen gün artarak devam eden İslamcı feminizm literatürü bu duayen isimlere atıfla ve onların

Çağdaş İslam Algıları Uluslararası Sempozyumu, ed. Cengiz Batuk vd. (Samsun, Canik Belediyesi Kültür Yayınları, 2010), 372, 378.

⁴ Ziba Mir-Hosseini, “Muslim Women’s Quest For Equality: Between Islamic Law and Feminism”, *Critical Inquiry* 32/4 (2006), 640.

⁵ Mir-Hosseini, “Gerçekleştirilmemiş Bir Proje: İran’daki Müslüman Kadınların Eşitlik Arayışı”, çev. Öykü Elitez, *İslami Feminizmler*, ed. Zahra Ali (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 120.

⁶ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, 151-152.

⁷ Ali, *İslami Feminizmler*, 33; Aksin Wijaya vd. “Rethinking Gender Justice in the Quran: A Critical Exploration of Muslim Feminist Perspectives”, *Journal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an dan Hadis* 26/1 (2025), 78,79.

⁸ Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler* (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 76.

fikirlerini onaylayarak devam etmektedir. Makale boyunca fikirlerine atıfta bulunulacak isimler, Ziba Mir-Hosseini, Amina Wedud, Asma Barlas, Asma Lambaret, Oaima Abou-Bakr, Hanane al-Laham ve Hidayet Şefkatli Tuksal'dır.

Makalede öncelikle İslamcı feminizmin tarihçesi ele alınmakta, ardından akımın argümanları üzerinden din ve Kur'an anlayışı aktarılmaktadır. Çalışmada tümevarım ve metin analizi yöntemi kullanılmış, veriler akımın kendi temel eserlerinden istifadeyle tespit edilmiştir. Söz konusu yöntemlerin ortaya koyduğu veriler neticesinde hareketin en temel pratiğinin Kur'an'ın kadın merkezli olarak yeniden okunması olduğu görülmektedir.⁹ Nitekim Müslüman feminist kadınların coğrafya farkına rağmen hemfikir oldukları nokta, problemlere ancak doğru bir din anlayışının çözüm üretebileceği ve bunun için dini kaynakların yeniden yorumlanması gerektiğidir. Çalışmanın amacı, İslamcı feministlerin "yeniden yorumlama" olarak ortaya koydukları âyet tefsirlerinin tefsir ilminin kabul ettiği ilkelerle uyumlu olup olmadığını ve kendi teorileri açısından tutarlı olup olmadığını irdelemektir. Bu minvalde çalışmanın çözüme kavuşturmak istediği iki temel sorusu bulunmaktadır. Bunlar, "İslamcı feminizmin argümanlarını temellendirdiği Kur'an yorumu tefsir ilmi açısından yeterli midir", "Akımın tercih ettiği yorumlama yöntemi kendi İslam anlayışı ve yorum ilkeleriyle tutarlı mıdır?" şeklindedir.

Literatürde konuyla ilgili çokça yayın olmasına rağmen, ilahiyat alanında kaleme alınanlar eleştirel yaklaşımdan;¹⁰ sosyoloji, antropoloji gibi alanlarda kaleme alınanlar ise akımın din ve Kur'an anlayışını irdelemekten¹¹ uzaktır. Konuyla ilgili literatürde Zehra Yılmaz'ın *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü* isimli kitabı zikre değerdir. Yılmaz bu çalışmasında İslamcı feminizmin Türkiye tarihindeki yerini ele almaktadır. Eser, küresellik içinde İslam ve feminizm melezleşmesinin sosyolojik temellerinde bu makalenin fikirsel kaynaklarından. Fakat bu çalışmada da akımın argümanları ve âyetlerden istifade etme yöntemleri konu edilmemiştir. Zikredilmesi gereken bir diğer çalışma "Rethinking Gender Justice in the Quran: A Critical Exploration of Muslim Feminist Perspectives"¹² isimli makaledir. Makalenin bu çalışma açısından en önemli özelliği, Müslüman feministlerin Kur'an yorumlarını ele alması ve tutarlılık analizi yapmasıdır. Fakat bu tutarlılık analizi mantık ilminin çerçevesiyle sınırlı tutulmuş ve akımın argümanları tefsir ilmi temelinde analiz edilmemiştir. Bu araştırmada ise İslamcı feminizmin kendini temellendirme biçimleri aktarılmakta, akımın kullandığı argümanla-

⁹ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, 134.

¹⁰ Bazı çalışmalar için bk. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Gelenegindeki İzdüşümleri* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2000); Harun Tunç, "İslamcı Feminizm: Kavramsal Bir Tartışma", *Antakiyat: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2018), 235-247; Hatice Şahin Aynur, "İslamî Feminizm ve Feminist Kur'an Okumaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 89-122.

¹¹ Bazıları için bk. Nayereh Tohidi, "İslâmî Feminizm: Tehlikeler ve Ümit Vaad Eden Unsurlar", çev. İhsan Toker, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2004), 279-289; Ayşe Güç, "İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 649-673.

¹² Wijaya, "Rethinking Gender Justice in the Quran".

rın temellendirme biçimleriyle uyumlu olup olmadığı yorum yöntemleri ve tefsir ilmi bakımından irdelenmektedir. Araştırma, akımın yorum yönteminin birtakım çelişkiler içerdiği ve feminist Kur'ân yorumcularının tefsir ilminin temel bazı kriterlerine sadık kalmadığı iddiasındadır.

1. Tarihsel Süreç

Feminizm erkeklerin sahip olduğu sosyal, siyasal ve ekonomik her türlü hakka kadınların da sahip olması gerekliliği üzerine kurulu bir yapıdır. Akımın doğuşunun Aydınlanma dönemine kadar uzandığı söylenebilir. Kilisenin halk üzerindeki nüfuzunun azalması pek çok yeni hareketi kolaylaştırdığı gibi kadın hareketlerine de imkân tanımıştır. 1789 Fransız Devrimi sonrası öne çıkan eşitlik, adalet gibi kavramlar, gelişen hümanist felsefe ve ön plana çıkarılan bireycilik, önce kadın hakları arayışlarına sonra da modern feminist düşüncenin oluşumuna katkı sağlamıştır.¹³ Feminizm, bu değişim sürecinin felsefesinden etkilenen kadınların yazınsal bir çaba etrafında birleşmeleri neticesinde 19. yy'da sistemleşmeye ve özgün teoriler üretmeye başlamıştır. Dünyada hızla yayılan feminizm, aynı yüzyılda İslam coğrafyasına da ulaşmış, özellikle oryantalizmin etkisiyle kadının dindeki yeri ve konumu, İslam hukukuna hâkim olan ataerkil yapı gibi konular gündem haline gelmiştir. Batılı sömürgeci erkekler İslam coğrafyasındaki kültürel değişimlerde kadının ciddi bir etkisi olduğuna inanmış, kadına dair yaşanacak değişimlerin toplumu derinden etkileyeceğini göz ardı etmemiş, İslam eleştirilerinde kadın, peçe, örtü, harem gibi konulara sıklıkla değinmişlerdir.¹⁴ Böylece batı ile karşılaşan İslam coğrafyasında, modernleşme sürecinde ortaya çıkan toplumsal ve düşünsel hareketlerde kadının din ve toplumdaki yeri bir mesele olarak ayrıca önem kazanmıştır.

19.yy'ın sonlarında Mısır'da ortaya çıkan çağdaşlaşma hareketi ve modern tefsir ekolü temsilcilerinden olan Muhammed Abduh (öl. 1905), İslam'da kadın hakları meselesini sistematik olarak gündeme getirenler arasında ilk sıradadır.¹⁵ Cemalettin Afgani (öl. 1897), Muhammed Abduh ve Reşid Rıza (öl. 1935) çizgisinde çözüm İslam'ın kendi iç dinamiklerinde aranmış, Kur'ân ve sünnete dönüş, ictihad mekanizmasının yeniden tesisi gibi çabalar ilerleyen süreçte İslamcı feministlerin beslendiği kaynaklardan olmuştur. Abduh'la aynı tarihlerde kadın meselesini ele alan bir diğer isim de Kasım Emin'dir (öl. 1908). Abduh gibi Afgani'nin öğrencilerinden olan Emin, kaleme aldığı *Tahriru'l-Mer'e* isimli eserinde kadının eğitimi, hak ve görevleri gibi konuları ele almış, eser pek çok dile tercüme edilmiş; yazarın "ilk Arap kadın hakları savunucusu" ve "ilk Arap feminist" olarak anılmasını sağlamıştır.¹⁶ Yine Abduh'un öğrencilerinden olan ve Rusya'daki dinî reformist hareketin öncüleri arasında yer alan Musa Cârullah'ın (öl. 1949) *Hatun* isimli kitabından da burada bahsedilmelidir. İlk kez 1933 yılında Berlin'de basılan kitap, Türkiye başta olmak üzere İslam coğrafyasındaki Müslüman kadın hareketlerine cesaret veren bir yayın halini almıştır.¹⁷ Aynı çizgideki bir diğer eser de Mahmut

¹³ Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, 3; Güç, "İslamcı Feminizm", 651; Gürhan, "Toplumsal Cinsiyet ve 'İslâmî Feminist Söylem'", 370, 372, 378.

¹⁴ Güç, "İslamcı Feminizm", 651; Saddeka Arebi, "Gender Anthropology in the Middle East: The Politics of Muslim Women's Misrepresentation", *The American Journal of Islamic Social Sciences* 8/1 (1991), 99-100.

¹⁵ Ali, *İslâmî Feminizmler*, 18.

¹⁶ Eser için bk. Kasım Emin, *Tahriru'l-Mer'e* (Kahire: Müessesetü Hindavi li't-ta'limi ve's-Sekafeti, 2016); Ayrıca bk. Fethi en-Neklâvî, "Kâsım Emin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 16 Nisan 2025); Gürhan, "Toplumsal Cinsiyet ve 'İslâmî Feminist Söylem'", 371, 378.

¹⁷ bk. Musa Cârullah, *Hatun*, çev. Mehmet Görmez (İstanbul: Kitabiyat Yayınları, 1999).

Şeltût (öl. 1963) tarafından 1937 yılında kaleme alınan *el-Kur'ân ve'l-mer'e* isimli çalışmadır.¹⁸ Aynı tarihlerde Türkiye'de Halil Hamit tarafından kaleme alınan *İslâmîyet'te Feminizm Yahut Alem-i Nisvanda Müsavat-ı Tamme* isimli kitap da Müslüman düşünürler tarafından kaleme alınan ve bugün İslamcı feministler tarafından değer gören eserlerden bir diğeridir.¹⁹ Tüm bunlardan hareketle İslamcı feminizmin 19. yy'da İslam coğrafyasında başlayan modernleşme tartışmalarının gölgesinden yeşerdiği söylenebilir.²⁰ Bu noktada İslam coğrafyasındaki modernizm, İslamcılık ve reform hareketleri İslamcı feminizmin doğuşunda önemli bir zemindir.²¹ Hareketler ve sosyal dokular her ne kadar farklı da olsa 80'lere gelindiğinde pek çok İslam ülkesinde birbiriyle eş zamanlı kadın hareketlerinin oluşmaya başladığı görülür.²²

Akımın kimliğine dair ilk akademik çalışma Suudlu akademisyen Mai Yamani tarafından 1996'da yayımlanan *Feminism and Islam* adlı kitap ile ortaya konmuştur.²³ Yamani akabinde Haleh Afshar, Azize Karam ve Margot Badran da İslamcı feminizm kullanımını tartışan isimler arasında yer almıştır.²⁴ Ülkemizde ise ilk tartışmalara yine 90'lı yıllarda akademisyen Yeşim Arat ile Feride Acar'ın makalelerinde ve Nilüfer Göle'nin *Modern Mahrem* isimli kitabında rastlanmaktadır.²⁵ Her üç isim de bu terimi İslam ülkelerinde yeni yeni oluşan Müslüman kadın hareketlerini tanımlamak için kullanmıştır.²⁶

2. İslamcı Feminizmin Din Anlayışı

İslamcı feminizmin tarihi sürecine bakıldığında bu hareketin gelenek ve din yorumuna hâkim olan ataerkil yapıyı eleştiren, bunu yaparken de referansını Kur'ân'dan alan bir oluşum olduğu görülür. İslamcı feministlerin referansının Kur'ân oluşunda ataerkil yapının din üzerindeki hakimiyeti etkili olmuştur. Çünkü onlara göre “gerek İslâmî bir devlette yaşayan gerek Batılı liberal bir devlette diasporaya dahil olan pek çok Müslüman kadının gündelik yaşamı ve hayattaki seçimleri, kaynağını ve otoritesini Allah'tan aldığı iddiasındaki bir takım ataerkil yasa ve görüşler tarafından yönetilmekte ve yönlendirilmektedir.”²⁷ Tam da bu sebeple kadınlar, dini kaynakların erkeklerin tekeline kaldığını, bu durumun kadını din noktasında ikinci plana

¹⁸ bk. Mahmûd Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-mer'e* (Kahire: Camiatu'l-Ezher, 1937).

¹⁹ bk. Halil Hamit, *İslam'da Feminizm* (İstanbul: Okumuş Adam Yayınları, 2001). Eserde Halil Hamit, dönemin önde gelen isimlerinden Mehmet Rauf, Raif Necdet ve Mehmet Fuad Köprülü'ye feminizm ve kadın hakları konusunda fikirlerini sormuş ve bu isimlerin cevaplarına yer vermiştir.

²⁰ Nayereh Tohidi, İslamcı feminizmin sadece modernizmden beslenmediğini aynı zamanda Müslüman coğrafyalarda modernizmi besleyici bir gücünün de olduğunu söylemektedir. bk. Nayereh Tohidi, “İslâmî Feminizm: Tehlikeler ve Ümit Vaad Eden Unsurlar”, çev. İhsan Toker, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2004), 279-289; Ayşe Güç, “İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 649-673.

²¹ Güç, “İslamcı Feminizm”, 652; Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, 146, 153.

²² Güç, “İslamcı Feminizm”, 653.

²³ bk. Mai Yamani, *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (New York: New York University Press, 1996).

²⁴ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, 134.

²⁵ bk. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem -Medeniyet ve Örtünme-* (İstanbul: Metis Yayınları, 2010).

²⁶ Margot Badran, “İslamcı Feminizm: Nedir?”, *İslâmî Feminizmler*, 39-40; Gürhan, “Toplumsal Cinsiyet ve ‘İslâmî Feminist Söylem’”, 372.

²⁷ Mir-Hosseini, “Gerçekleştirilmemiş Bir Proje: İran'daki Müslüman Kadınların Eşitlik Arayışı”, 124-125.

ittiğini, özünde kadına bağımsız bir şahsiyet, hürriyet ve yetki veren İslam'ın, erkeklerin yorumuyla gerçekten uzak bir pratiğe dönüştüğünü ifade ederler.²⁸ İslamcı feministlere göre, insan olmaları bakımından cinsler arasında fark olmadığı gibi Allah'ın emirlerine muhatap olma bakımından da eşitlik söz konusudur.²⁹ Cinslerin birbirinden farklı olan fizyolojik ve psikolojik yapıları birinin diğerine üstün olduğunun değil, kadın ve erkeğin birbirlerinin tamamlayıcıları olduğunun göstergesidir.³⁰ Bu kadın düşünürlere göre din de dinin kaynağı olan Kur'an da her cinse, her ırka, her zamana hitap edecek kadar evrenseldir. İslamcı feministler ataerkil düşüncenin etkisiyle İslam'ın zayıf noktası haline gelmiş olan kadının miras hakkı, şahitliği, yöneticiliği ve erkeklerin çok eşliliği gibi erkeği önceleyen hükümleri; Kur'an'ın belli bir tarih ve toplum ölçeğinde teklif ettiği yerel ve tarihsel çözümler olarak kabul ederler.³¹

İslamcı feministler, İslam'ın süreç içerisinde özünden uzaklaştırıldığını, kadın meselesinin de bu uzaklaşmadan olumsuz etkilenen en büyük mesele olduğunu dile getirir, eleştirdikleri mekanizmanın din değil, ataerkil din yorumu olduğunu sık sık ifade ederler.³² Her ne kadar feminist fikirlerden etkilenmiş olsalar da Batılı feminizmi takiben değil, onunla eş zamanlı olarak ortaya çıktıklarını, Batı'dan farklı olarak da sömürge karşıtı ve milliyetçi olduklarını dile getirirler.³³ Örneğin Asma Barlas, politik düzlemde “terörle mücadele” kültürel düzlemde ise “müslüman kadının özgürleştirilmesi” söylemiyle Batı'nın işgalci davranışlarını meşrulaştırdığını belirterek Müslüman toplumlarda “feminist” olarak tanımlanmanın kadın üzerinde sembolik bir şiddet aracı olarak kullanıldığını ifade eder. Aslında kökeni itibarıyla, seküler ve beyaz olan feminizm, Müslüman kadının varoluş mücadelesinde ilham aldığı ve kaynaklarından beslendiği ancak bir sıfat olarak kabul etmekte çekingen kaldığı ikircikli bir terimdir. İslamcı feminizmin hedefi, dinin yeniden keşfi ve kadın gerçekliği göz önüne alınarak yeniden tanımlanmasıdır.³⁴ Müslüman kadınlar dinlerinden asla ödün vermemekte, problemin din değil yanlış din yorumu olduğunu ifade edip bu şekilde çözümü yine dinde aramaktadırlar. Zainah Anvar'ın “Bizler inançlı kadınlarız. İnananlar olarak özgürleşmeyi, doğruluğu ve adaleti kendi inancımızda bulmak istiyoruz”³⁵ ifadesi de İslamcı feminizmin bu arayışını ve hedefini ortaya koyar niteliktedir. İslamcı feministlerin çözümü kendi inançlarında bulma gayretlerinin onların me-

²⁸ bk. Asma Lambaret, “Özcülüğün Reddi ile Müslüman Düşüncenin Radikal Reformu Arasında”, çev. Öykü Elitez, *İslamî Feminizmler*, ed. Zahra Ali (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 63; Omaima Abou-Bakr, “İslâmî Feminizm ve Bilginin Üretilmesi: Devrim Sonrası Mısır'dan Manzaralar”, *İslamî Feminizmler*, 148, 149; Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, 2; Zahra Ali, *İslamî Feminizmler*, 24. İslamcı feministlerin söz konusu yaklaşımının kaleme aldıkları meallerdeki yansımaları için bk. Feyza Çelik, “Kur'an'ın Kadınlar Tarafından İngilizce Tercümesi: Dilde Ve Dil Vasıtasıyla ‘Cinsiyet Dengesini’ Sağlama Konusunda Karşılaşılan Zorluklar”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim 2020), 631-654.

²⁹ Asma Barlas, “Müslüman Kadınlar ve Baskı: Kur'an'dan Yola Çıkan Özgürlük Okuması”, *İslamî Feminizmler*, 81, 87; Amine Wedûd-Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, çev. Nazife Şişman (İstanbul: İz Yayınları, 2005), 43, 47, 64.

³⁰ Wedûd, *Kur'an ve Kadın*, 45; Zahra Ali, *İslamî Feminizmler*, 24.

³¹ Wedûd, *Kur'an ve Kadın*, 122, 126-127; Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, 235.

³² Barlas, “Müslüman Kadınlar ve Baskı: Kur'an'dan Yola Çıkan Özgürlük Okuması”, 72-73; Wedûd, *Kur'an ve Kadın*, 15, 21; Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, 8-9.

³³ bk. Zehra Ali, *İslamî Feminizmler*, 19.

³⁴ Zainah Anvar, “Dini Yasa Altındaki Malezya'da Kadın Hakları Müzakereleri”, *İslamî Feminizmler*, 128-129.

³⁵ Anvar, “Dini Yasa Altındaki Malezya'da Kadın Hakları Müzakereleri”, 128.

seleye yaklaşımını belirleyen en önemli etken olduğu görülmektedir. Bu kadınlar, Batılı feminizmden etkilenmekte fakat onu yerel unsurlarla yeniden üretmektedir.³⁶ İslamcı feministler; çalışma, miras, sosyal temsil gibi konularda feminizmden destek almakta fakat söz konusu beden denetimi olduğunda İslamcı kimliklerini ön plana çıkarmaktadır. Müslüman feministler, feministler tarafından mücadelesi verilen kürtaj, eşcinsellik, bedenin özgürlüğü, LGBTI gibi konular karşısında aile birliğinin yanında yer almaktadır.³⁷ Bu tavırlarıyla da kadınlar, “İslam’a tanıdıkları ayrıcalıklı yeri koruyarak kendilerine ‘eklektik’ bir dil üzerinden yeni bir kimlik”³⁸ küreselleşmenin içinde “*yeni ve melez bir yerellik*” üretmektedir. Bu noktada akımın tüm eleştirilerden önce literatüre sundukları katkı açısından takdiri de hak ettikleri söylenmelidir. Çünkü din olgusunun feminist literatürdeki negatif anlamı akılda tutulduğunda İslamcı feministlerin çift taraflı bir mücadele içinde olduğu görülecektir. Feminist mücadeleyi, feminizmin pek de sempati beslemediği bir alan olan din aracılığıyla sürdürmek; yalnızca dinin değil feminizmin de kapsam ve araçlarını çoğaltmak anlamına gelir. Bu noktada İslamcı feminizmin önerileri yalnızca sosyal alana ilişkin değil aynı zamanda teolojik alana da ilişkindir. Böyle düşünüldüğünde, İslamcı feminizmin hem feminizm alanını hem de din alanını yeniden şekillendirme gayreti ilmî gelenek açısından takdir edilesidir.

2.1. Akımın Argümanları ve Argümanların Eleştirel Analizi

İslamcı feministlerin 19. yüzyılın sonlarında Müslüman coğrafyalardaki yenilenme hareketlerinden düşünsel olarak oldukça etkilendikleri görülür. Bundan dolayı da dini referansları çoğu zaman Abdüh, Reşid Rıza, takip eden dönemde de Fazlur Rahman (öl. 1988) gibi isimlerdir. Fazlur Rahman ve tarihsellik teorisi diğer isimlere nazaran akımın en çok istifade ettiği kaynaktır. İslamcı feministlerin ilk çabası başta Kur'an'ın ve fıkhn sonra da tüm dini literatürün “yeniden okunması”dır. Çünkü İslamcı feministlere göre asırlardır insanların din sandıkları şeylerin aslında dinin ataerkil bir yorumu olduğunun anlaşılması ancak bu alternatif yeni okuma ile mümkündür. Teklif edilen bu yeni okuma herhangi bir yeni okuma değil, kadın bakış açısıyla bir okumadır. Fash İslamcı feminist Asma Lambaret'e göre bu yeniden okuma, “İslam mirasının kadınların yokluğu ve sessizliğiyle budanmış olan parçasının yeniden doğuşu için bir başlangıç noktası”dır.³⁹ Asırlarca kadınlar, metinleri yorumlama ve şekillendirme hakkında mahrum bırakılmış ve tüm tarih yazımı bir “erkek tarih yazımı” halini almıştır.⁴⁰ Kadınların

³⁶ Tohidi, “Islamic Feminism: Perils and Promises”, 138-140; Yıldız Ramazanoğlu, “Yol Ayrımında İslamcı ve Feminist Kadınlar”, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü*, ed. Yıldız Ramazanoğlu (İstanbul: Pınar Yayınları, 2000), 147; İslami feminizmin varlığını Batı'ya borçlu olup olmadığı tartışması, Modernizm içinde İslamcılığın otantik bir değer olup olmadığına dair tartışmaları hatırlatmaktadır. bkz. Yasin Aktay, “Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekinil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 6/252-348. Ayrıca bk. Jawaad, Haifaa, “İslami Feminizmin Temel Çelişkisi” (Görüşmecisi: Faatima Knight, Görüşme Transkripsiyonu) çev. Saadet Bayazıt, *Tezkire Dergisi* 33/90 (Mart 2025), 236-238.

³⁷ Gürhan, “Toplumsal Cinsiyet”, 381; Ali, *İslamî Feminizmler*, 33; Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, 21, 162, 164. Sibel Eraslan, “Uğultular... Silüetler”, *90'larda Türkiye'de Feminizm*, ed. Aksu Bora - Asena Günel (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 111.

³⁸ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, 164.

³⁹ Lambaret, “Özcülüğün Reddi ile Müslüman Düşüncenin Radikal Reformu Arasında”, *İslamî Feminizmler*, 63.

⁴⁰ Omaima Abou-Bakr, “İslâmî Feminizm ve Bilginin Üretilmesi: Devrim Sonrası Mısır'dan Manzaralar”, *İslamî Feminizmler*, 148-149; Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylem*, 2.

önerisiyse onların isimlendirilişleriyle “yeni bir retorik analiz” ve “feminist hermenötik”tir.⁴¹ İslamcı feministlerin söz konusu yöntemleri, detaylarında kimi zaman farklılıklar içermekle birlikte genel olarak aşağıdaki başlıklarla özetlenebilir:

2.1.1. Âyetlerin Tefsirinde Tarihsel ve Evrensel Ayrımı

İslamcı feministler de İslam modernistleri gibi hidâyet kavramına çokça vurgu yapar ve Kur’ân’ın evrenselliğini bu kavramla ilişkilendirirler. Kur’ân’ın hidâyet vasfından dolayı her zamana, her ırka, her cinse hitap etmesi ve buna imkân tanınması gerektiğini ifade ederler.⁴² Onlara göre “*Kur’ân metninin önemi onun zamanlar üstü olması ve ebedi değerleri ifade etmesinde yatmaktadır.*”⁴³ İslamcı feministlerin eğilimlerine bakıldığında onların evrensellik ve tarihsellik düşüncelerinin iç içe olduğu rahatlıkla görülür. İslamcı feministler evrenselliği, tarihsel addettikleri âyetlerin dışında kalan âyetler için kullanır, bunların metnin özü olduğunu söylerler. Amerika’da Amina Wedud, Türkiye’de ise Hidayet Şefkatli Tuksal, Fazlur Rahman’ı referans göstererek onun tefsir metodunu kullanan İslamcı feminist araştırmacılarıdır.⁴⁴ Diğer isimler de tarihselcilikten istifade ettikleri halde bu iki araştırmacı, Fazlur Rahman’ın ismini açıkça zikredip, teorisini benimsediklerini kendi kalemleriyle ifade etmeleri bakımından ayrıca zikredilmelidir.

İslamcı feministlerin Kur’ân’ın evrensel ve kalıcı ilkeleri olarak gördüğü âyetler el-adl, el-kıst, el-akl, el-ilm, el-hikme gibi Kur’ânî kullanımlara dayalı, muhtevasında adalet, eşitlik, akıl, mantık ve ilim gibi değerleri görebildikleri âyetlerdir. Tarihsel ve geçici âyetlerse onlara göre yalnızca Kur’ân’ın indiği dönemin sorunlarına cevap veren kölelik, yağma, fuhuş, fiziksel ceza, kadınların şahitliği gibi âyetlerdir.⁴⁵ Müslüman kadının dindeki yerine dair cesaret verici yayın ve söylemleriyle alana katkı sunan erkek düşünürlerden biri olan Cevâdî Amulî’nin de söylemlerinde evrensellik temasına yer verdiği görülmektedir. Bunu da âyetlerdeki “*rahmeten li’l-âlemîn*”⁴⁶, “*li’l-âlemîne nezîra*”⁴⁷ ve “*kâffeten li’n-nâs*”⁴⁸ gibi topluluğa hitap eden kullanımlar üzerinden tesis etmektedir. Amulî, bu âyetler üzerinden hitabın, kadın erkek ayırmaksızın tüm insanlara yönelik olduğuna dikkat çekmektedir.⁴⁹ İslamcı feminizmin Kur’ân’ın her kесе, her çağa hitap ettiği şeklindeki evrensellik mefhumu süreç içerisinde Kur’ân yorumunda kadınların da en az erkekler kadar hak sahibi olduğu düşüncesinin dayanağına dönüşmektedir.

Ailenin nafakasını temin etmeleri dolayısıyla evlilikte erkeğin kadına kavvam olduğunun ifade edildiği en-Nisâ Sûresi 34. âyet, İslamcı feministlerin istisnasız her birinin çalışmalarında konu aldığı âyetlerdendir. Âyet üzerinden gerçekleşen tartışma bir cins olarak erkeğin kadına üstün tutulup tutulmadığıdır. Asma Barlas, âyetin erkeğin kadına üstünlüğü olarak yorumlanmasına karşı çıkmış, erkeğin ailenin ekonomik destekçisi olması yönüyle âyette bu denli

⁴¹ Abou-Bakr, “İslâmî Feminizm ve Bilginin Üretilmesi”, 148; Gürhan, “Toplumsal Cinsiyet”, 381.

⁴² bk. Wedûd, *Kur’ân ve Kadın*, 33; Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, 199.

⁴³ Wedud, *Kur’ân ve Kadın*, 15.

⁴⁴ Wedûd, *Kur’ân ve Kadın*, 12; Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylem*, 22. Ayrıca bk. Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, 88, 118.

⁴⁵ Lamrabet, “Özcülüğün Reddi”, 57.

⁴⁶ el-Enbiyâ 21/107.

⁴⁷ el-Furkân 25/1.

⁴⁸ Sebe 34/28.

⁴⁹ Cevâdî Amulî, *Celâl ve Cemâl Aynasında Kadın*, çev. Ejder Okumuş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015) 114.

bir tanımlama yapıldığını söylemiştir.⁵⁰ Amina Wedûd ise âyetteki anlamın temel bir şarta bağlı olduğunu belirtmiş, sadece mallarından kadın için harcama yapan erkeklerin bu vasma sahip olduğunu söylemiştir. Wedûd'a göre bu içeriğiyle âyet, muhataplarına sosyo-ekonomik bir norm sunmaktadır. Kadının ekonomik olarak erkeğe bağımlı olmadığı bir zeminde şartlar değişebilecektir. Dolayısıyla İslamcı feministlere göre doğru bir okuma için âyetle erkeğe verilen bu üstünlüğün kayıtsız şartsız bir vasıf olmadığı görülmelidir.⁵¹ Bu yaklaşımında Wedûd makâsıdî yöneme başvurmaktadır. Ayrıca Wedûd, Seyyid Kutup'tan da referans düşerek âyetin salt bir kadın-erkek kıyaslaması yapmadığını, karı-koca konumundaki kadın ve erkekten söz ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla âyetle bir cins olarak ve evrensel bir değer şeklinde erkeğin kadından üstünlüğü söz konusu edilmemiştir.⁵² Margot Badran'a göre âyet özellikle doğum, hamilelik, çocuk yetiştirme gibi dönemlerde erkeğe düşen sorumluluğa işaret etmektedir. Çünkü kadınlar doğurarak ve emzirerek çocuğa karşı sorumluluklarını yerine getirmiş olurlar. Bu durumda erkeğe düşense anne ve çocuğun geçimini temin etmek olacaktır.⁵³ Barlas da âyetleki ayrımın ontolojik bir ayrım değil iş bölümü merkezli bir ayrım olduğunu söylemiştir.⁵⁴ Dolayısıyla İslamcı kadın araştırmacılar âyetle “kavvam” kelimesinin erkeklere bir hak değil, aksine sorumluluk yüklediğini ifade ederler. Bu yönüyle onlara göre söz konusu âyetin aynı sûrenin 135. âyetinden farkı yoktur.

Amulî'ye göre her iki âyetle de “kavvam” kelimesi aslında aynı anlamda kullanılmıştır. “Kavvam” ve “kayyim” olma durumu bir fazilet değil, bir görevdir.⁵⁵ Bunun bir görev olduğu konusunda diğer isimlerin kanaatlerine katılan Badran, buna ek bir açıklama daha getirir. Ona göre kavvamlığın bir görev oluşu asla kadının kendi ihtiyaçlarını karşılamaya güç yetiremeyeceği şeklinde okunmamalı, şartlara göre değerlendirilmelidir.⁵⁶ Dolayısıyla o da âyeti Wedûd gibi zaman ve şartlara göre yorumlamaktadır. Tüm bu yaklaşımlarıyla İslamcı feministlere göre âyet, evrensel değil, tarihsel âyetler arasında yer almaktadır. Klasik tefsir literatüründe İslamcı feministlerin eleştirilerini haklı çıkaracak yorumların yoğunlukta olduğu söylenmelidir. Diğer yandan klasik söylemde âyetle ilgili onların bu yorumlarını destekleyecek aktarımlar da bulunmaktadır. Söz gelimi İbn Atiyye el-Endelüsî (öl. 541/1147) âyetle erkeğin kadına kavvam kılınışını bir hak değil, bir sorumluluk olarak okumakta ve üstünlüğün yalnızca koruma ve gözetme konusunda olduğunu söylemektedir.⁵⁷ Modern dönemden Seyyid Kutub ve Menâr müellifleri de İslamcı feministlerin bu yorumlarına kaynak teşkil edecek aktarımlarda bulunmaktadır. Wedûd'un da zikrettiği gibi bu isimler âyetin cinsler arası bir statü değil, eşler arası bir hak-

⁵⁰ Barlas, “Müslüman Kadınlar ve Baskı”, 78.

⁵¹ Wedûd, *Kur'ân ve Kadın*, 110-111.

⁵² Amulî, *Celâl ve Cemâl Aynasında Kadın*, 310; Wedûd, *Kur'ân ve Kadın*, 113-114.

⁵³ Badran, “İslamcı Feminizm: Nedir?”, 47.

⁵⁴ Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas, 2002) 186, 187.

⁵⁵ Amulî, *Celâl ve Cemâl Aynasında Kadın*, 310.

⁵⁶ Badran, “İslamcı Feminizm: Nedir?”, 47.

⁵⁷ İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-azîz* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001) 2/47.

sorumluluk tasnifi yaptığını ifade etmektedir.⁵⁸ İslamcı feministlerin Nisa 34. âyeti, kendilerini temellendirdikleri tarihselci ve makâsıtcı okumaya sadık kalarak yorumladıkları görülmektedir.

İslamcı feministler tarafından tarihsel bağlamda okunan âyetlerden bir diğeri kadının şahitliğini konu alan el-Bakara Sûresi 282. âyettir. Âyette taraflar arasındaki borçların yazıyla kayıt altına alınması, buna da iki erkeğin, iki erkek yoksa bir erkek iki kadının şahit tutulması emredilmektedir. Bir erkeğin şahitliğine iki kadının denk tutulması âyette “biri yanılırsa diğeri ona hatırlatsın” kaydıyla verilmiştir. Wedûd, âyeti indiği sosyolojik ortama özgü bir hukuk olarak okumakta yine Fazlur Rahman referansı ile mâlî meselelerde kadının konumuna dair şartlar değiştiğinde hükmün geçerliliğinin değişeceğini söylemektedir.⁵⁹ Amulî ise âyetteki iki kadın şahit meselesinin kadının aklının eksikliğine yorulamayacağını dile getirmektedir. Âyeti, gaye/makasid üzerinden okumakta ve iki kadının çağırılmasını kadınlardan birinin ev işleri ve çocuk terbiyesi gibi alanlarla meşguliyeti sebebiyle oluşabilecek muhtemel bir unutmaya bağlamaktadır.⁶⁰ Hidayet Şefkatli Tuksal da adı geçen diğer araştırmacılar gibi, âyetlere muhatap olan ilk neslin katı ataerkil bir toplum olması sebebiyle birtakım âyetlerin erkeğin kadına mutlak üstünlüğü olarak okunmasının yanlış olduğunu ifade etmektedir.⁶¹ İlk âyet örneğinde olduğu gibi bu âyetlerde de İslamcı feministlerin, kendilerini temellendirdikleri tarihselci ve makasıtcı teoriye uygun söylemlerde bulundukları görülmektedir.

2.1.2. Literalist Tefsir Eleştirisi ve Makâsıd Temelli Yaklaşım

İslamcı feministler, -onların nazarında- sonradan tesis edilmiş fıkha ve ataerkil Kur’ân yorumlarından oluşan tefsir geleneğine karşı durmaktadır. Bu yönüyle fıkha olan yaklaşımlarında da İslam modernistlerini kendilerine kaynak olarak görmektedirler. İslamcı feministler de İslam modernistleri gibi fıkıh ve Kur’ân’ın temel ilkeleri arasında ayırmda bulunmakta, fıkıhın kutsal olmadığını dile getirmekte, çözüm için ictihad mekanizmasının sağlıklı şekilde tesis edilmesi gerektiğine inanmaktadırlar. Modern dönem literatüründe Kur’ân merkezilik ve makâsıd temelli yaklaşımların eş güdümlü ortaya çıkmalarının arka planında da fıkha alternatif üretmek gayesinin olması,⁶² İslamcı feministlerin bu kaynaktan beslendikleri bilgisini desteklemektedir.

İslamcı feministler İslam modernistleri gibi mevcut dini birikimi eleştirel bir süzgeçten geçirmekte ve yine onlar gibi “yeni bir okuma biçimi” teklif etmektedirler.⁶³ Nitekim İslamcı feministlerin ataerkil Kur’ân yorumu eleştirisine imkân sağlayan temel zemin de bu yaklaşımlarıdır.⁶⁴ İslamcı feministler fıkıhın neredeyse şeriatla eş tutulduğunu ve bunun çoğunlukla ideolojik niyetlerle yapıldığını dile getirirler. Fıkıhın kutsal olandan hareketle ortaya konulmuş insani bir çaba olduğunu ve her insani çaba gibi hata payı taşıdığını ifade ederler.⁶⁵ Bu eksende

⁵⁸ Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru's-şurûk, 1985), 2/652; Muhammed Abduh - Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm: Tefsîru'l-menâr* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947), 5/69.

⁵⁹ Wedûd, *Kur'ân ve Kadın*, 132.

⁶⁰ Amulî, *Celâl ve Cemâl Aynasında Kadın*, 292.

⁶¹ Tuksal, “Kadın erkek eşit değil mi?”, *Star* (21 October 2010). bk. Gürhan, “Toplumsal Cinsiyet”, 380.

⁶² bk. Gülnur Külünkoğlu, *Günümüz Kur'ân Araştırmalarında Makâsıdî Yaklaşım* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 249.

⁶³ Tohidî, “İslâmî Feminizm”, 286; Reşid Rıza, *el-Vahyu'l-Muhammedî* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1985), 165.

⁶⁴ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, 88.

⁶⁵ Mir-Hosseini, “Muslim Women’s Quest For Equality”, 633; Lambaret, “Özcülüğün Reddi”, 60.

Asma Lambaret, Kur’ân’ın evrensel değerleriyle çeliştiği için fikhın, eleştirel bir yaklaşıma hatta radikal bir reforma ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir.⁶⁶ İslamcı feministlerin fıkha olan eleştirel yaklaşımlarında fikhın taklit üzere sürdürüldüğü, ictihada yeterli düzeyde başvurulmadığı düşüncesi etkindir. Onlara göre eski pratiklerin kutsal addedilmemesi için içtihat yapmak zorunludur.⁶⁷

“*Quran and Woman*” isimli çalışmasıyla öne çıkan Amina Wedud, İslamcı feministler içinde âyetlerin gaye/makasit odaklı okunmasına en çok vurgu yapanlar arasındadır. Ona göre Kur’ân, barındırdığı yerel uygulamalara rağmen evrensel değerler taşımaktadır. Evrensellik yerelin içindedir ve Müslümanın ihtiyacı olan şey, yerelin içindeki ilkelerin tespit edilmesidir. Kur’ân yerel pek çok içeriğe sahip olmasına rağmen kutsal bir söz olarak bu kitap ne tek bir toplumla ne de o toplumun tarihiyle sınırlanmıştır. Wedûd’a göre, “*her yeni Müslüman toplum, ayrıntılarda var olan ilkeleri bulup çıkarmalıdır. Bu ilkeler ebedidir, pek çok farklı sosyal çerçeveye ve şarta uygulanabilir.*”⁶⁸ Wedud, Kur’ân’ı yorumlama metodunu bu şekilde dile getirir ve bu yaklaşımının kendisini mevcut tefsir metodolojisinden ayıran temel nokta olduğunu söyler.⁶⁹

Âyetleri gaye/makasit odaklı okumaya vurgu yapan bir diğer isim de Hanene al-Laham’dır. Ona göre İslam’ı anlamanın iki temeli vardır, bunlardan biri âyetleri gaye/makasit odaklı okuma diğeri ise bağlama uygun okumadır. Bu iki temel önemsenir ve peygamberin hayatı örnek alınırsa dinin yenilenmesi gerçekleştirilebilecek ve İslam ile kadın arasındaki netameli ilişki de ortadan kalkacaktır. Al-Laham’a göre bu yenilenmenin önündeki en büyük engel Kur’ân’a literalist yaklaşım ve eskinin kutsallaştırılmasıdır.⁷⁰ İslamcı feminizmin literalist yaklaşım eleştirisi şüphesiz tefsir ilmi açısından oldukça kıymetlidir. Hanene al-Laham’ın da vurguladığı gibi lafız kadar lafzı etkileyen fakat lafzın dışında gerçekleşen bağlam da önemlidir. Doğru mananın tespiti, lafız ve bağlam birlikteliğine her zaman muhtaçtır. Aksi durumda karışımıza çıkan salt lafızcılık; bâtinî, hâricî, mezhebî yorumlarla İslam geleneğinde örneklerine çokça rastladığımız Kur’ân’ın anlam dünyasından uzak “*okuma biçimleri*” ortaya çıkarmaktadır.⁷¹

Fıkha eleştirel yaklaşım, taklitten kaçınma ve içtihat, İslamcı feministlerden önce İslam modernistlerinin dile getirdiği çözümlerdir. İslamcı feministlerin zaten modernistlerin bu çözümlerini, tarihselci akımın da yerellik evrensellik-makâsîd merkezli yaklaşımlarını onayladıkları ve teorilerinde kullandıkları görülmektedir. Modernist ve tarihselci Kur’ân yorumu İslamcı kadınların onadıkları teorilerse bunların varlığına rağmen “*İslamcı feminizm*” adı altında yeni

⁶⁶ Lambaret, “Özcülüğün Reddi ile Müslüman Düşüncenin Radikal Reformu Arasında”, 61.

⁶⁷ Zainah Anwar, “Dinî Yasa Altındaki Malezya’da Kadın Hakları Müzakereleri”, *İslamî Feminizmler*, 130.

⁶⁸ Wedûd, *Kur’ân ve Kadın*, 31.

⁶⁹ Wedûd, *Kur’ân ve Kadın*, 32.

⁷⁰ Hanane Al-Laham, “Kadın Hakları, İslâmî Düşüncenin Yenilenmesi ve Suriye’deki Pasifist Hareket”, *İslamî Feminizmler*, 186. Ayrıca bk. Hidâyet Aydar, *Hanım Müfessirler* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 295-297.

⁷¹ Sevim Gelgeç, *Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri Meselesi Tarihsel Süreç-Sorunlar-Öneriler* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 190-204; Akile Tekin, *Tefsirde Mananın Tayini -Taberî ve Râzî Mukayesesi-*, ed. Şevket Kotan (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024), 123-125.

bir “okuma biçimi”ne niçin ihtiyaç duyulduğu irdelenmelidir. Aşağıdaki başlıkta bu soru irdelenmekte ve kadınların Kur’ân’ın ve İslam’ın yeniden ihyasını değil, “Müslüman kadının kalemiyle yeniden ihyasını” amaçladıkları görülmektedir.

2.1.3. Öze Dönüş ve Bu Felsefenin Bir Neticesi Olarak Cinsiyet Temalı Âyetlere Eşitlikçi Yaklaşım

İslamcı feministler de İslam modernistleri gibi müslümanların mevcut durumunun sebebinin yanlış din algısı olduğunu düşünmüş ve çözümü dinin özüne dönmekte bulmuşlardır. Bu hedefleri doğrultusunda Rasulullah’ın kadına verdiği değeri gösteren örneklerle tutunmaya çalışmış, erkek temelli Kur’ânî yorumları Kur’ân’ın özünden değil, tarihselliğinden olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir.⁷² İslamcı kadınlara göre bugünün müslümanlarının kadın uygulamalarına bakılarak İslam’a biçilen değer, İslam’ın ilk zamanlarında kadına verdiği değere haksızlık etmektir. İslam, özünde ataerki barındırmamakta fakat tarihi süreçteki İslam yorumları ataerki bir din inşa etmektedir. Onlara göre Kur’ân, cinsiyet eşitliğini desteklemekte fakat özdeki bu durumun gün yüzüne çıkarılması için dini metinlerin yeniden okunmasına ihtiyaç duyulmaktadır.⁷³ Bu yeniden okumada İslamcı feministler Kur’ân’ı “*direkt olarak kadınlara hitap eden sayılı kutsal kitaptan biri*” olarak görmekte ve Kur’ân’ın temsili olan peygamberi tarihte kadın düşmanlığıyla bilinen bir ortamda kadınlara olan desteği sebebiyle “*feminizmin en büyük evrensel figürlerinden*”⁷⁴ biri saymaktadırlar.

İslamcı feministlere göre Kur’ân epistemolojisi ataerki karşıtıdır, özünde eşitlikçidir ve muhataplarına ayrımcılık karşıtı argümanlar sunmaktadır. Hatta Asma Barlas, Kur’ân’ın bu özelliğinden dolayı kadın hakları hareketleri için “*en sağlam savunma silahlarının*” Kur’ân’dan bulunabileceğini dile getirir.⁷⁵ Barlas’a göre Kur’ân, cinsel ve biyolojik farklılık gerçekliğini göz ardı etmediği halde bu farklılıklara normatif değer yüklemeyi ve biyolojik cinsiyetle toplumsal cinsiyet arasında da doğrudan bir bağlantı kurmaz.⁷⁶

Şüphesiz İslamcı feministlerin bu yaklaşımları İslamî literatürde sıkça karşımıza çıkan, teorisyenlerin her fikir ve aktivizmin menşeyini Rasûlullah’a dayandırma gayretinin bir örneğidir. Halbuki Rasûlün, asırlar sonra oluşacak bir fikre kaynak teşkil edebilecek söz ve fiillerde bulunması ayrı, bizzat bu fikrin temsilcisi ve figürü sayılması ayrı şeylerdir. Dolayısıyla Rasûlullah’ın “*feminizmin en büyük tarihi figürlerinden*” biri olarak görülmesi apaçık bir anakronizmdir. İslamcı feministlerin, Kur’ân’ın, cinsiyet eşitliğini desteklediğine ve cinslerin farklılıklarına normatif değer yüklenmediğine dair görüşleri de eleştiriye açıktır. İlişkide kadının değil erkeğin kavvam olarak nitelenmesi, kadının mirastaki payı, şahitliği gibi konular, evlilik ve eşlerin birbiriyle olan ilişkilerinin anlatımında görülen erkek merkezli dil (emr ya da nehyin erkek muhatap alınarak verilmesi) Kur’ân dilinin iddia edilen aksine gayet normatif bir dil olduğunun göstergesidir. Kaldı ki kendini tarihselci teoriyle temellendiren bir akımın normatif-

⁷² Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, 111.

⁷³ Ali, *İslamî Feminizmler*, 24.

⁷⁴ Lambaret, “Özcülüğün Reddi”, 56.

⁷⁵ Barlas, “Müslüman Kadınlar ve Baskı”, 87.

⁷⁶ Barlas, “Müslüman Kadınlar ve Baskı”, 81.

lik kaygısı taşıması büyük bir çelişkidir. Çünkü âyetlerin yerel ve evrensel olarak ayrıldığı tarihselci teoride söz konusu âyetlerdeki normatifiğin nüzûl döneminin şartlarıyla sınırlı yerel unsurlar olduğunun söylenmesi beklenirken âyetlerin ilk nazil olduğu andan bugüne normatif değer taşımadığı ifade edilmektedir. Halbuki birtakım âyetlerin muhatap olduğu toplumun değerleri ve kabulleri çerçevesinde asgari çözümler ürettiğini, asıl olanın lafızların arkasındaki gayeyi görmek olduğunu söyleyen bir yorum sisteminin âyetlerde karşılaşılabilecek her türlü normatif değere açık olması beklenir. Kanaatimizce akımın içinde bulunduğu bu çelişki, İslamcı feministlerin kendini Kur’ân yorumuna değil, bizzat Kur’ân’ın lafzına dayandırma çabasının bir neticesidir. Bu netice de İslâmci feministlerin benimsedikleri tarihselci yöntemi aslında eksik kullandıklarını, aynı zamanda literalist yaklaşıma karşı çıktıkları halde kendilerini literal delillerle desteklemeye çalıştıklarını göstermektedir.

2.1.4. Feminist Hermenötik İddiası

Hermenötik, üzerinde icma sağlanmış tam bir tanımı olmamakla birlikte,⁷⁷ genel olarak “doğa bilimlerinin yöntemini insan bilimlerinde de kullanma tavrına karşı, insan varlığının temel özelliğinden dolayı farklı bir yönteme ihtiyaç duyduğu anlayışının sonucu olan yorum teorisi”⁷⁸ şeklinde tanımlanabilir. Hermenötik, teolojik kökeni olan bir terimdir. Kullanım, Eski Yunan’da tanrıların mesajlarını insanlara anlayabilecekleri şekilde aktarma ve yorumlama görevi olan Hermes’le ilintilenmektedir.⁷⁹ Tarihi süreç içinde bu kelime farklı düşünürler tarafından, “görünür olmayanı açığa çıkarma”,⁸⁰ “anlama sanatı”,⁸¹ “yanlış anlamadan sakınma sanatı”,⁸² “kaydedilmiş ifadeleri anlama metodolojisi”⁸³ gibi tanımlarla aktarılmıştır. Amina Wedud, yorumlama metodunu hermenötik model olarak tanımlamakta ve bu modelin metne üç yaklaşım sunduğunu ifade etmektedir. Bunlar, metnin ortaya çıktığı şartlar-çevre, metnin gramatik kompozisyonu ve metnin bütünü yani dünya görüşüdür.⁸⁴ Bu hermenötik model üzerinden İslamcı feministler eleştirileriyle yapı-sökümcü bir tutum içinde olduklarını dile getirirler. İslamcı feministler için yapı-sökümcülük, tarihi süreçteki geleneksel din anlayışını ve ataerkil Kur’ân yorumlarına önerdikleri “*yeniden okuma*”yı ifade etmektedir.⁸⁵

Onlara göre Kur’ân’ın tek bir yorumu olduğu düşüncesi metnin genişliğini sınırlamaktadır ve Kur’ân, “*evrensel olarak tüm inananlara faydalı olma iddiasını gerçekleştirebilmek için sayısız kültürel durum ve koşula uyum sağlayacak denli esnek olmalıdır.*”⁸⁶ Bu esnekliği sağlayacak olan şey ise Kur’ân hermenötiğidir. İslamcı feministlere göre, İslam ile müslümanlık; Kur’ân ile Kur’ân yorumu birbirine karıştırılmakta, yorumlara kutsal kitap gibi değişmezlik atfedildiğinde alternatif yorumların önü kapatılmış olmaktadır. Bu ise, hermenötiğin “metnin

⁷⁷ Burhanettin Tatar, *Hermenötik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 35, 36, 48.

⁷⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005), 828.

⁷⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 828; Tatar, *Hermenötik*, 12.

⁸⁰ Tatar, *Hermenötik*, 28.

⁸¹ Tatar, *Hermenötik*, 37.

⁸² Tatar, *Hermenötik*, 39.

⁸³ Tatar, *Hermenötik*, 40.

⁸⁴ Wedud, *Kur’ân ve Kadın*, 22.

⁸⁵ bk. Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, 144-145.

⁸⁶ Wedud, *Kur’ân ve Kadın*, 25.

çok anlamlılığı prensibini” ihlal etmek, bir metnin birden çok anlam içerdiği çoğul okumalara, hatta birbiriyle çelişen okumalara açık olduğunu görmezden gelmektir.⁸⁷

İslamcı feministler, Kur’ân’ın indiği toplumun kültürünü ve o dönemdeki şartları da göz önünde bulundurarak Kur’ân’ı genel dünya görüşü doğrultusunda kadın duyarlı bir yaklaşımla yeniden yorumlamak gerektiğinin altını çizmektedir. Feminist Hermenötik de diyebileceğimiz bir yöntemle İslam’ın kadınları ikincil konuma düşürdüğü iddia edilen ve tartışmalı olan âyetleri yorumlayarak-ki genellikle bunlar tarihsel olarak vurgulanır- İslam’ın özünde kadın-erkek eşitliği olduğunu fakat İslam’ın yorumlarında ve gelenekte bunun ortadan kalktığını ispat etmeye çalışmaktadırlar.⁸⁸ Bu tutumlarıyla İslamcı feministler bugüne kadar erkekler tarafından yorumlanan Kur’ân’ın artık kadın perspektifinden, “*yeni bir okuma*”ya tabi tutulması gerektiği iddiasındadırlar.

Bu durum, yani süregelen ataerkil İslam yorumu iddiası, dinin kadın ve erkek olarak iki farklı gözle okunması gerektiği şeklindeki “*çoklu İslam*” yorumunu üretmiştir. Bu çoklu yorum, bünyesinde barışçıl bir İslam barındırdığı için eleştiriler liberal düşünürler tarafından da desteklenmiştir.⁸⁹ Kendini Batılı feminizmin karşısında konumlandırıan, çoklu yorum ve eşitlikçi söylemiyle öne çıkan Asma Barlas kendi yöntemini açıklarken, Kur’ân’ın ataerki karşıtı bir metin olarak okunabileceğini göstermeyi hedeflediğini, bu yolla ataerkil rejimleri kökten sarsacağını ifade etmektedir. Kur’ân hermenötüğünün ataerki karşıtı yapısını örnekleriyle açıkladığını, bu açıklamaların Kur’ân’da cinslerin bireysel haklarına dair âyetlerin güncelliğini sağladığını dile getirmekte⁹⁰ ve kullandığı bu yönteme “*özgürleştirici hermenötik*” adını vermektedir.⁹¹ Barlas’a göre ataerkil tefsir sadece kusurlu bir hermenötik yöntem değil, aynı zamanda hatalı bir teolojidir.⁹²

İslamcı feminizmin eleştiri yöntemleri için tercih ettiği yapı-söküm ifadesi, temelde “*bir metnin anlamındaki birlik ve tutarlılığın gerçekte ideolojik bir yanılsamadan ibaret olduğunu varsayan*” yaklaşımın adıdır ve İslam dünyasının Batı’yla entelektüel teması neticesinde İslam düşüncesine girmiştir.⁹³ “*Hermenötik*”, “*feminist hermenötik*”, “*özgürleştirici hermenötik*” ve “*çoklu İslam*” kullanımları için de aynı tespitte bulunmak mümkündür. İslamcı feministlerin bu söylemlerinin, temelleri Batı’dan sağlanan hümanistik ve bireyci felsefelerin fikrî bir ürünü olduğu söylenebilir.⁹⁴ Kadınlar bu kavramları kullanarak tarihi süreçteki ataerkil Kur’ân yorumlarının -önceki başlıkta ifade edildiği üzere- ideolojik yorumlamalar olduğunu iddia etmiş, bundan dolayı da mevcut tefsirlerin “*kusurlu bir hermenötik*” içinde olduğunu söylemişlerdir. Aynı kadınların, hermenötüğü, “*metnin çok anlamlılığı prensibi*” olarak yorumlamaları ve bu prensibin yorumculara çoğu zaman birbiriyle çelişen kanaatlerde bulunma hakkı tanıdığını söyleme-

⁸⁷ Barlas, “Müslüman Kadınlar ve Baskı”, 73; Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylem*, 7-8.

⁸⁸ Gürhan, “Toplumsal Cinsiyet”, 381.

⁸⁹ Yılmaz, *Dişil Dindarlık*, 111-112.

⁹⁰ Barlas, “Müslüman Kadınlar ve Baskı”, 66.

⁹¹ Barlas, “Müslüman Kadınlar ve Baskı”, 87.

⁹² Barlas, “Müslüman Kadınlar ve Baskı”, 79.

⁹³ Burhanettin Tatar, “Kur’ân’ı Yorumlama Sorunu”, *Kur’ân ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 2001), 504.

⁹⁴ bk. Wijaya, “Rethinking Gender Justice in the Quran”, 88.

leri ise oldukça şaşırtıcıdır. Bu tutumlarıyla İslamcı feministlerin felsefedeki hermenötiği oldukça sığ ve sınırlı şekilde kullandıkları görülmektedir. Çünkü onların deyimiyle “*özgürleştirici bir Kur'ân hermenötiği*”nin zıt bir yorum felsefesiyle ortaya konulan tefsire (ataerkil tefsire) rakip değil, alternatif olması beklenir. Halbuki onlar, klasik tefsir yorumlarını reddederek Kur'ân'ın aslında cinsiyetler arası eşitlikçi bir epistemolojiye sahip olduğunu söylerler. Böylece ataerkil kalemleri eleştirdikleri pozisyona düşmekte, mevcut tefsirlerin ideolojik art niyetlilikle dolu olduğu iddiasını temellendirirken maalesef tersinden feminen bir ideolojiyi Kur'ân yorumuna dahil etmektedirler.⁹⁵

İslamcı feminist yazarların, tefsir geleneğinde hem kendilerine bir yer açma hem de karşıt yorum geliştirme çabasında oldukları anlaşılmaktadır. Kur'ân'ın yeni bir bakış açısıyla yeniden yorumlanması mevcut tefsir geleneğinin yabancı olduğu bir durum olmamasına rağmen akımın alana katkısının değerli olduğu söylenebilir. Nitekim klasik tefsir yazınının erkek egemen bir yazın olduğu kimsenin reddedemeyeceği bir gerçektir. Bu egemenliğin içinde 18. Asırla başlayan Müslüman kadın çabası tabii ki takdire şayandır. Bilhassa ahkam içeren meselelerde kadına dair hükmü en doğru verecek olan yine bir kadın olacaktır. Müslüman kadının kendi hukukî süreçlerini erkeklerin çözmesini beklemeksizin kendisinin çözüme kavuşturması, onun bilirkışı vasfı dolayısıyla en temel hakkıdır. Ancak problem, doğru yorumun sadece kadınlara hasredilmesi ve hedefledikleri “*kadın bakış açısı*”nın, -bakışın kadına ait olması sebebiyle- a priori yeni şeyler söyleyeceği düşüncesidir. Bu bağlamda yorumcunun cinsiyeti, yorumun değerini belirleyemeyeceği gibi yorumcunun kadın olması da âyetin “*daha doğru*” yorumlanacağını iddia etmek için zayıf bir sebeptir. Yorumcuların çeşitlenmesi yorumun da çeşitlenmesi ve genişlemesi anlamını taşır ancak bu çeşitliliğin kişileri “*gerçek ve doğru yoruma*” ulaştıracağını iddia etmek, kadının bugüne kadar alan dışına itilmişliğini romantize ederek, kadın yorumcuya gerçeklikten uzak büyümlü bir güç atfetmektedir. Üstelik bu iddia İslamcı feministlerin iddia ettikleri hermenötik zeminle de çelişen bir tutumdur.

2.1.5. Cinsler Arası Eşitliğin Bir Referansı Olarak Üstünlüğün Takvada Olduğu Mesajını Veren Âyetler

İslamcı feministler Kur'ân'ın cinsiyetler arası eşitliğe vurgu yaptığını fakat bu vurguların ataerkil düşünce çevresinde gelişen tefsir literatürü sebebiyle büyük kayba uğradığını ifade ederler. Onlara göre yaratılışın kadın ve erkek olarak iki cins üzere olduğunu ifade eden el-Hucurat 13, er-Rûm 21, en-Necm 45 vb. âyetler aslında cinsiyetler arası ontolojik bir farklılığın olmadığına da işaret etmektedir.⁹⁶ Çünkü eşler olarak yaratılmış olmak, cinslerden her birinin bir diğerinin varlığına muhtaç olduğu, biri olmadan diğerinin eş “*zevç*” olarak isimlendirilemeyeceği anlamına gelmektedir.⁹⁷ Bu konu ekseninde İslamcı feministler, cinslerin Allah katındaki eşitliğine ve birbirlerine olan karşılıklı sorumluluklarına işaret ettiğini düşündükleri et-Tevbe Sûresi 71. âyete de atıfta bulunmaktadır.⁹⁸ Âyette mümin kadınlar ve mümin erkeklerin

⁹⁵ Ayrıca bk. Wijaya “Rethinking Gender Justice in the Quran”, 89, 92.

⁹⁶ Barlas, *Believing Women in Islam*, 134,135; Wedûd, *Kur'ân ve Kadın*, 45-46.

⁹⁷ Wedûd, *Kur'ân ve Kadın*, 45.

⁹⁸ Badran, “İslamcı Feminizm: Nedir?”, 48; Barlas, *Believing Women in Islam*, 85-86.

birbirlerinin dostları oldukları ve birbirlerine iyiliği emrettikleri, birbirlerini kötülükten nehyet-tikleri söylenmektedir. Barlas, ilgili âyeti doğru bir Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yöntemiyle el-Ahzâb Sûresi 35. âyetle de ilişkilendirerek âyetlerin cinslerin eşit olduğu ve hatta ahlaki davranışlar açısından da aynı standartlara tâbi olduklarının işareti olarak okumaktadır.⁹⁹ Bu okuma biçimi oldukça sağlıklı bir yaklaşımdır. Fakat aynı yaklaşımın el-Hucurât Sûresi 13. âyette sürdürülmesi tartışmaya açık noktalar barındırmaktadır. Söz gelimi Margot Badran, insanların bir dişi ve bir erkekten yaratıldığını, tanışmaları için kabilelere, milletlere ayrıldığını ifade eden el-Hucurât Sûresi 13. âyet üzerinden üstünlüğün sadece takvada olduğunu dolayısıyla ontolojik olarak hem tüm insanların hem de cinslerin eşit olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁰ Barlas da Kur'ân'ın anlam dünyasında insanlar arasındaki ayrımın cinsiyete değil, ahlaka ve dini değerlere bağlılık olduğunu söylemektedir.¹⁰¹ Fakat bu söylemlerde âyet, siyak-sıbak ve metin dışı bağlam göz ardı edilerek okunmaktadır. Her iki yazarın da insanlar arasında ayrım olmayacağına dair yaptıkları vurgu âyetin bağlamıyla uyumlu halde cinsler arası eşitliğe yaptıkları vurgunun âyetin nüzul bağlamında yeri bulunmamaktadır. Müfessir Begavî (öl. 516/1122), el-Hucurât Sûresi 13. âyetin tefsiri sadedinde Arapların sadece cahiliye döneminde değil, Resulullah hayattayken de nesep üstünlüğü ve mal çokluğuyla övündüklerine dair rivâyetlere yer vermektedir.¹⁰² İbnu'l-Cevzî (öl. 597/1201) de ilgili âyetin tefsirinde hem sahabenin birbiriyle hem de Arap olmayanlarla ve müşriklerle girdikleri üstünlük yarışlarını, birbirlerini alaya alma hadiselerini anlatan benzer rivâyetler aktarmakta, üstünlüğün takvada olduğu vurgusunu içeren âyetin ortamını bu şekilde tasvir etmektedir.¹⁰³ Fahreddin er-Râzi (öl. 606/1210) ise âyetin ilk kısmının Arap toplumunun nesep üstünlüğü yarışlarına, ikinci kısmının ise Arabın Arap olmayan kavimlerle olan üstünlük yarışlarına verilmiş bir cevap olduğunu uzun uzun ele almaktadır.¹⁰⁴ Âyetteki *وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ*... ifadesi de bu bağlamı gösterir niteliktedir. İnsanoğlunun farklı boylar ve kabileler halinde yaratıldığına işaret edilmesi meselenin kadın-erkek cinsleri arasındaki bir aynılık-farklılık yarışı olmadığının göstergesidir. Tefsirlerde aktarılan rivâyetler de bu noktayı desteklemektedir.

Dolayısıyla adı geçen İslamcı feministler tarafından cinsiyetler arası üstünlük ayrımı olmadığına delil olarak kullanılan el-Hucurât Sûresi 13. âyet aslında Arap toplumunun ırk ve kabile ayrımıyla şekillenen yanlış zihniyetine cevap vermektedir. Yani âyetler kadın-erkek arasındaki bir üstünlük yarışına değil, kabileler arası bir üstünlük yarışına cevap teşkil etmektedir. Dolayısıyla söz konusu âyetler nüzûl ortamında cinsler arası ontolojik ya da biyolojik üstünlük temelinde okunamayacak bir bağlama sahiptir. Tefsir ilminin esaslarına göre önce âyetin nüzûl ortamında ne dediği ve kime dediği tespit edilmelidir. Bu tespit, âyetin ne zaman ve kim hakkında nazil olduğunun bilinmesiyle eş değerdir. Bu bilindiğinde anlamın tespitinde muhatap ve ortam kaybı yaşanmadığından doğru anlamın kaybolması ihtimali de düşük olacaktır.¹⁰⁵ Bu

⁹⁹ Barlas, "Müslüman Kadınlar ve Baskı", 84-85; Barlas, *Believing Women in Islam*, 147-148.

¹⁰⁰ Badran, "İslamcı Feminizm: Nedir?", 46.

¹⁰¹ Barlas, *Believing Women in Islam*, 145.

¹⁰² Ebû Muhammed el-Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl fi Tefsiri'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru Taybe, 1997), 7/347-349.

¹⁰³ Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1422), 4/152, 153.

¹⁰⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1420), 28/112, 113.

¹⁰⁵ bk. İbrahim b. Mûsa el-Gırnatî eş-Şâtîbî, *el-İ'tisam*, thk. Hasan b. Ebû Ubeyde (Riyad: Dâru'l-Ma'rife, ts.) 3/147; Şevket Kotan, "Kur'ân'ı Anlamada Usûl Üzerine" *Milel ve Nihal* 14/2, (2017), 179, 187.

tespit edilmeden direkt feminist hermenötiğe başvurmak âyeti yanlış te'vîl etme durumuna sebep olmaktadır. Ayrıca âyetlerin tefsirinde nüzûl dönemi Arap kültürü ve toplumunun da dikkate alınması gerekir. Çünkü pek çok âyetin ilk muhatapların mütearifesine uygun olarak nazil olduğu görülmektedir. Âyetlerin ilk anlamı bu kültür ve topluma direkt cevaplar içermektedir.¹⁰⁶ Nüzûl dönemi kültür ve toplumu dikkate alınmadığında söz konusu cevaplar görülmeyecek ve âyetler metin dışı bağlamını kaybederek yorumlanabilecektir.¹⁰⁷ Tabii bu durum, âyetlerin salt bir tarihsellik içinde olduğu iddiasıyla aynı şey değildir. Evrensellik için ilk mananın -olabildiğince- tespiti oldukça elzem bir aşamadır. Dolayısıyla âyetlerden doğru bir evrensellik tespiti, ancak doğru bir yerellik tespitiyle mümkündür.¹⁰⁸ Bu durum tarihselci metin okumalarında da böyledir. Feminist hermenötiğin âyet yorumlarında kimi zaman bu noktaların dikkate alınmadığı görülmektedir. Üstelik bu durum İslamcı feministlerin genelinin esas aldıkları tarihselci söylemle de çelişmektedir. Çünkü Fazlur Rahman'ın tarihsellik teorisi de nüzûl ortamı ve şartlarını hatta âyetlerin kronolojisini bilmeyi elzem görmektedir.¹⁰⁹ Çünkü Fazlur Rahman'ın teorisinde Kur'ân'ın tarihsel bağlamından istifadeyle evrensel ve tümel anlamlar tespit edilmekte ve bu anlamlar yorumcunun yeni yerelliğine (bugüne) indirgenmektedir.¹¹⁰ Yani Fazlur Rahman'ın teorisi tarihsel olanı değersizleştirmemekte, onu evrenselin tespitinde zorunlu bir faktör, makasîdî okumanın da bir aracı olarak görmektedir.

Sonuç

Bu makale İslamcı feminizmin duayen isimleri üzerinden akımın temel argümanlarını inceleyen bir çalışmadır. Çalışmada akımın birkaç temel argümanı tespit edilmiş, bu argümanların akımın ana referans kaynaklarıyla uyumlu ve tutarlı olup olmadığı incelenmiştir. Ayrıca İslamcı feminizmin fikirlerine delil olarak kullandığı âyetlerin ve âyetlere getirdikleri yorumların tefsir ilmi açısından uygun olup olmadığı ilgili başlıkların altında irdelenmiştir. Çalışmada başlangıç noktası hiç de anlamsız ve haksız olmayan İslamcı feminizmin, çoğu zaman argümanlarını aynı sağlamlıkla kuramadığı ve eleştirdiği ataerkil kalemler gibi ideolojik söylemlere başvurduğu sonucuna varılmıştır.

Bu çalışma neticesinde İslamcı feministlerin, Müslüman vasfını taşımayan diğer feministlerin mücadelesini verdiği; kadın-erkek eşitliği, cinsiyetler arası hiyerarşi ve ekonomik özgürlük gibi konuları, Kur'ân'ın tarihselci ve makasîtçi yorumu aracılığıyla İslam'ın içinde ce-

¹⁰⁶ Ebû Abdillâh Bedruddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru l-Hyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957), 4/55; eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî Usûlî'l-Fıkıh*, thk. Abdullah Draz (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/253. Âyetlerin ilk anlamıyla metin dışı bağlamın irtibatına dair müfessirlerin değerlendirmelerinden bazı örnekler için bk. İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000), 15/481 (Hûd Sûresi 107. âyet); Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne Tefsîru'l-Mâtürîdî*, thk. Mecdi Basellum (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2005), 7/17 (el-İsrâ Sûresi 13. âyet).

¹⁰⁷ Kotan, "Kur'ân'ı Anlamada Usûl Üzerine", 186; Elik - Coşkun, *Tevhit Mesajı*, 20; Nihat Uzun, *Kur'ân Dilinin Özellikleri* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2021), 128.

¹⁰⁸ bk. Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 313.

¹⁰⁹ bk. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 23.

¹¹⁰ bk. Burhanettin Tatar, "Kur'ân'ı Yorumlama Sorunu", 500.

vaplandırdıkları, böylece inançlarını, özgürlüklerinin kaynağı olarak kabul ettikleri görülmüştür. Aynı anda hem Batılı feminizmle hem de İslam'la konuşan ve hesaplaşan İslamcı feminizmin ayaklarını bastığı zemin bir kesişim alanıdır. Din olgusunun Batılı feminist literatürdeki negatif anlamı akılda tutulduğunda İslamcı feministlerin çift taraflı bir mücadele içinde olduğu ve bu durumun akımın eleştirilerden önce takdiri hak eden en önemli niteliği olduğu söylenmelidir. İslamcı feminizmin mücadele araçları ve beslendiği kaynaklar itibarıyla sunduğu bu melezlik hem feminist çalışmalar hem de İslam teolojisi için önemli sayılabilir. Ancak İslamcı feminizm; yayımlanan metinler ve kullanılan söylem aracılığıyla okunduğunda feminist hermenötüğün Kur'an'ın bütününe ilişkin yeni bir yorum arayışında olduğu değil, *kadın düşüncelerine ait bir Kur'an yorumu* arayışında olduğu görülmektedir. Makalede temel alınan akımın duayen isimleri üzerinden bir değerlendirmeye denilebilir ki İslamcı feminizm, bugüne kadar sadece “kadın” olduğu için kamusal alandan ve Kur'an yorumundan geriye itilenlerin tamamen aynı refleksle sadece “kadın” olduğu için doğru yorumu üretebileceğini iddia etmektedir. Makalede ulaşılan sonuçlardan biri de akımın *feminist hermenötik/özgürleştirici hermenötik* olarak isimlendirdiği bu tefsir yaklaşımının, hermenötik yöntemin temel felsefesiyle uyumlu olmadığıdır. Nitekim doğru Kur'an yorumunu yalnızca kadın kalemlere hasretmek akımın ortaya koyduğu Hermenötik iddiasıyla çelişmektedir.

Üstelik akımın *feminist Kur'an hermenötüğü* iddiasında tefsir literatüründe Menâr ekolü olarak bilinen çizginin dışına çoğu zaman çıkmadığı, temel paradigmasında ise Fazlur Rahman'dan istifade ettiği görülmektedir. Dolayısıyla akımın oluşturmaya çalıştığı yorum şekli tefsir literatürü için yeni bir şey değil, zaten var olan yorum biçimleridir. Farklı olan ise İslamcı kadınların, bu yorum biçimlerini bir hareketin yazını haline getirmiş ve bu yönüyle aslında literatüre bolca konulu tefsir çalışması sunmuş olmalarıdır. Çalışmada akımın ortaya koyduğu yazının, iddia ettikleri gibi yeni bir Kur'an yorumu değil, feminist kalemlerin elinden çıkan yeni bir konulu tefsir örneği olduğu, söz konusu örnek ortaya konulurken de yer yer tefsirin temel parametrelerinin ihlal edildiği ifade edilmiştir.

Makalede, eserlerine başvurulmuş İslamcı feminist yazarların tarihsellik algılarında Fazlur Rahman'ın çizgisiyle hareket ettikleri fakat bu ilkeyi tüm meselelerde aynı düzeyde kullanmayı başaramadıkları tespit edilmiştir. Söz gelimi İslamcı feministler, Kur'an'ın cinsiyet gerçekliğini kabul ettiği halde toplumsal cinsiyete vurgu yapmadığını, bu anlamda Kur'an'ın cinsiyetlere normatif değer yüklediğini ifade etmişlerdir. Halbuki tarihselliği ilke edinmiş bir okuma biçiminin Kur'an'ın bir şeye normatif değer yüklemesi durumundan endişe duymaması gerekir. Bu noktada İslamcı feministlerin argüman olarak kullandıkları âyet örneklerinde normatifliği ret kaygısıyla her zaman olmasa da yer yer bağlam-anlam irtibatını ihlal ettikleri görülmektedir. Bu çalışmada akımın duayen isimleri üzerinden bir incelemede bulunulmuş, temsilci isimler tüm eserleriyle derinlemesine irdelenmemiştir. Yeni çalışmalarda söz konusu isimlerin feminizm yönelimleri ve Kur'an tasavvurları müstakil olarak da ele alınmaya değerdir. Üstelik bu isimlerin Kur'an tasavvuru sadece Kur'an ya da din temalı eserlerinden değil, tüm eserlerinden takip edilebilir. Tespit edilen bulgular neticesinde değişen ve iyileşen dünyada İslamcı feminizmin kimliğini tekrar sorgulaması, Kur'an yorumunu tepsikel ve ârızî değil, aslı bir zeminden oluşturmaya gerektiği ifade edilmelidir. İslamcı feminizm ancak o zaman tefsir literatüründe olmak istediği konumda olabilecek; makasit, evrensellik ve tarihsellik gibi kavramları epistemolojik ihlallerde bulunmadan sahiplenebilecektir.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed - Rıza, Reşid. *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-hakîm: Tefsîru 'l-menâr*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Abou-Bakr, Omaila. "İslâmî Feminizm ve Bilginin Üretilmesi: Devrim Sonrası Mısır'dan Manzaralar". çev. Öykü Elitez. *İslâmî Feminizmler*. ed. Zahra Ali. 147-167. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University, 1992.
- Aktay, Yasin. "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. ed. Tanıl Bora - Murat Gültekinil. 348-376. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Amulî, Cevâdî. *Celâl ve Cemâl Aynasında Kadın*. çev. Ejder Okumuş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Anvar, Zainah. "Dini Yasa Altındaki Malezya'da Kadın Hakları Müzakereleri". çev. Öykü Elitez. *İslâmî Feminizmler*. ed. Zahra Ali. 127-147. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Arebi, Saddeka. "Gender Anthropology in the Middle East: The Politics of Muslim Women's Misrepresentation". *The American Journal of Islamic Social Sciences* 8/1 (1991), 99-108.
- Aydar, Hidayet. *Hanım Müfessirler*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Aynur, Hatice Şahin. "İslâmî Feminizm ve Feminist Kur'ân Okumaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 89-122.
- Badran, Margot. "İslâmcı Feminizm: Nedir?". çev. Öykü Elitez. *İslâmî Feminizmler*. ed. Zahra Ali. 37-51. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Barlas, Asma. "Müslüman Kadınlar ve Baskı: Kur'ân'dan Yola Çıkan Özgürlük Okuması". çev. Öykü Elitez. *İslâmî Feminizmler*. ed. Zahra Ali. 65-91. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'ân*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn. *Meâlimu't-tenzîl fî tefsîri 'l-Kur'ân*. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1997.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.
- Carullah, Musa. *Hatun*. çev. Mehmet Görmez. İstanbul: Kitabiyat Yayınları, 1999.
- Çelik, Feyza. "Kur'ân'ın Kadınlar Tarafından İngilizce Tercümesi: Dilde ve Dil Vasıtasıyla 'Cinsiyet Dengesini' Sağlama Konusunda Karşılaşılan Zorluklar". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim 2020), 631-654. <https://doi.org/10.31121/tader.778500>.
- Çiftçi, Adil. *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Elik, Hasan - Coşkun, Muhammed. *İndirildiği Dönemin Işığında Kur'ân Tefsiri: Tevhit Mesajı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Emin, Kasım. *Tahriru'l-Mer'e*. Kahire: Müessesetü Hindavi li't-ta'limi ve's-Sekâfeti, 2016.
- Endelüsî, Ebû Muhammed İbn Atiyye. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri 'l-kitâbi 'l-azîz*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2001.
- Eraslan, Sibel. "Uğultular...Silüetler". *90'larda Türkiye'de Feminizm*. ed. Aksu Bora - Asena Günal. 239-279. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Gelgeç, Sevim. *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Meselesi Tarihsel Süreç-Sorunlar-Öneriler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

- Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem -Medeniyet ve Örtünme-*. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Güç, Ayşe. “İslamcı Feminist Kim? Kavramların Gölgesinde Bir Kadın Söylemi”. *Milel ve Nihal* 16/2 (2019), 393-417. <https://doi.org/10.17131/milel.668476>.
- Güç, Ayşe. “İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 649-673.
- Gürhan, Nazife. “Toplumsal Cinsiyet ve ‘İslâmî Feminist Söylem’”. *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları Uluslararası Sempozyumu*. ed. Cengiz Batuk vd. Samsun, Canik Belediyesi Kültür Yayınları, 2010.
- Hamit, Halil. *İslam’da Feminizm*. İstanbul: Okumuş Adam Yayınları, 2001.
- İbn Cevzî, Ebu’l-Ferec. *Zâdu’l-Mesîr fî İlmi’t-Tefsîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, 1422.
- Jawaad, Haifaa. “İslami Feminizmin Temel Çelişkisi” (Görüşmeci: Faatima Knight, Görüşme Transkripsiyonu) çev. Saadet Bayazıt. *Tezkire Dergisi* 33/90 (Mart 2025), 235-240. <https://tezkiredergisi.org/tezkirenin-90-sayisi-musulman-erkekler-ve-musulman-kadınlar-eski-ve-yeni-sorular/>
- Kandiyoti, Deniz. *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Kotan, Şevket. “Kur’ân’ı Anlamada Usûl Üzerine”. *Milel ve Nihal* 14/2 (2017). <https://doi.org/10.17131/milel.377657>
- Kutub, Seyyid. *Fî zilâli’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’s-şurûk, 1985.
- Külünkoğlu, Gülnur. *Günümüz Kur’ân Araştırmalarında Makâsıdî Yaklaşım*. İstanbul: İFAV, 2022.
- Laham, Hanane. “Kadın Hakları, İslâmî Düşüncenin Yenilenmesi ve Suriye’deki Pasifist Hareket”. çev. Öykü Elitez. *İslâmî Feminizmler*. ed. Zahra Ali. 179-193. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Lambaret, Asma. “Özcülüğün Reddi ile Müslüman Düşüncenin Radikal Reformu Arasında”. çev. Öykü Elitez. *İslâmî Feminizmler*. ed. Zahra Ali. 179-193. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te’vilâtu Ehli’s-sünne Tefsîru’l-Mâtürîdî*. thk. Mecdi Bassellum. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 2005.
- Mir-Hosseini, Ziba. “Gerçekleştirilmemiş Bir Proje: İran’daki Müslüman Kadınların Eşitlik Arayışı”. çev. Öykü Elitez. *İslâmî Feminizmler*. ed. Zahra Ali. 101-127. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Mir-Hosseini, Ziba. “Muslim Women’s Quest For Equality: Between Islamic Law and Feminism”. *Critical Inquiry* 32/4 (2006), 629-645.
- Neklâvî, Fethi. “Kâsım Emîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 16 Nisan 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kasim-emin>
- Ramazanoğlu, Yıldız. “Yol Ayrımında İslamcı ve Feminist Kadınlar”. *Osmanlı’dan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü*. ed. Yıldız Ramazanoğlu. 28-37. İstanbul: Pınar Yayınları, 2000.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddin. *Mefâtihu’l-ğayb*. Beyrut: Dâru ihyâi’t-turâsi’l-Arabî, 1420.
- Rıza, Reşid. *el-Vahyu’l-Muhammedî*. Beyrut: Mektebetü’l-İslâmiyye, 1985.
- Şâtıbî, İbrahim b. Mûsa el-Gırnâtî. *el-İ’tisam*. thk. Hasan b. Ebû Ubeyde. 3 Cilt. Riyad: Dâru’l-Ma’rife, ts.
- Şâtıbî, İbrahim b. Mûsa el-Gırnâtî. *el-Muvâfakât fî Usûli’l-Fıkh*, thk. Abdullah Draz. 4. Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.

- Şefkatli Tuksal, Hidayet. *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2000.
- Şeltût, Mahmûd. *el-Kur'ân ve'l-mer'e*. Kahire: Câmîatu'l-Ezher, 1937.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 21 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- Tatar, Burhanettin. "Kur'ân'ı Yorumlama Sorunu". *Kur'ân ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*. 493-508. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 2001.
- Tatar, Burhanettin. *Hermenötik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Tekin, Akile. *Tefsirde Mananın Tayini -Taberî ve Râzî Mukayesesi-* İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.
- Tohidi, Nayereh. "Islamic Feminism: Perils and Promises". *Middle Eastern Women on the Move*. 136-146. Washington, DC.: Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2003.
- Tunç, Harun. "İslamcı Feminizm: Kavramsal Bir Tartışma". *Antakiyat: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2018), 235-247.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Women*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Wijaya, Aksin vd. "Rethinking Gender Justice in the Quran: A Critical Exploration of Muslim Feminist Perspectives". *Journal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* 26/1 (2025), 77-98.
- Uzun, Nihat. *Kur'ân Dilinin Özellikleri*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2021.
- Yamani, Mai. *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*. New York: New York University Press, 1996.
- Yılmaz, Zehra. *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Yusuf Ali, Abdullah. *The Holy Quran (Koran)*. Suud: IFTA, 1987.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddin. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.