

T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

FEMİNİST SÖYLEMDE DİNLER VE DİLLERİ

DOKTORA TEZİ

Sümeyye AKPINAR

İstanbul
Temmuz-2025

T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

FEMİNİST SÖYLEMDE DİNLER VE DİLLERİ

DOKTORA TEZİ

Sümeyye AKPINAR

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Turan KOÇ

İstanbul
Temmuz-2025

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman Prof. Dr. Turan KOÇ

Üye Prof. Dr. İzzet ER

Üye Prof. Dr. Rahim ACAR

Üye Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU

Üye Dr. Öğr. Üyesi Abuzer DİŞKAYA

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

İmza

Prof. Dr. Erhan İÇENER

Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Doktora tezi olarak hazırladığım “**Feminist Söylemde Dinler ve Dilleri**” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterildiğinden oluştuğunu beyan ederim.

Sümeyye AKPINAR

ÖN SÖZ

Modern dönem problemlerinden biri olarak karşımıza çıkan, post modern dönemde de farklı içerim ve uzantılarıyla etkisini devam ettiren Feministik söylem ve hareket, yüksek sesle dillendirilmeye, ardından akademik çevrelerde de bir karşılık bulmaya başladığından beri, üzerinde sosyolojik, psikolojik, ahlâkî ve hukukî pek çok tartışmanın yapıldığı bir alan olagelmıştır. Söylemin teorik çerçevesinin sıkı sıkıya kurulmasının, onun felsefî düzlem ve dayanaklarının neler olduğu sorusunun farklı açılardan cevaplanmasıyla doğrudan doğruya bağlantılı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Doğrusu, hareket olarak ortaya çıkan feministik söylemin, diğer tüm felsefî akımlarda olduğu gibi, teorik çerçevesinin çizilmesi, söylemin farklı bir boyut kazanmasını sağlamıştır. Teorisi üretilemeyen hareketlerin cılız kalacağı, hatta, bir süre sonra sönüp kaybolacağı fikrinden hareketle, feministik söylemin yaslandığı dinî ve felsefî argümanların oldukça önemli olduğunu düşünüyoruz.

Öz bir ifadeyle, sanayi devrimi ve beraberinde getirdiği aydınlanma düşüncesi, yalnızca insanları etkilemekle kalmamış, toplumsal yapıyı da değiştirip dönüştürmüştür. Kadın ve erkek olmanın ifade ettiği anlam aralıklarının yüksek sesle tartışılmaya başlandığı o dönemden günümüze, feministik söylemin konusu, sadece toplumsal normlar ve ahlâkî ilkeler olmamış, insanları doğrudan doğruya veya bir yönüyle etkileyen dinî ilke, inanç ve kurallar da bu eleştirilerin hedefinde olmuştur.

Andığımız anlamda, özellikle teistik dinlerin kutsal kaynakları ve kurucu metinlerinin din dili açısından hararetle ele alınması, bu dinlere mensup akademisyen ve düşünürleri de bu konuda çalışmalar yapmaya sevk etmiştir.

Biz de bu çalışmamızda, feministik söylemin tarihçesini göz önünde bulundurarak, “üst cinsiyet” tartışmaları etrafında yoğunlaştığını açıkça gördüğümüz söylemin, dinler ve dilleri konusundaki genel değerlendirmelerini, bu dinlerin temel inanç esaslarını ve linguistik yapılarını esas alarak tartışmaya çalışacağız.

Bu açıdan, lisans eğitimimden bu yana, modern problemlere geleneği göz önünde bulundurarak çözümler üretmeyi son derece önemli gören, bu anlamda, çalışmamızın konu başlığını teklif eden Prof. Dr. Turan KOÇ hocama teşekkürlerimi arz ederim. Tez çalışmam boyunca desteklerini bir an olsun esirgemeyen aileme de ayrıca teşekkür ederim.

Sümeyye AKPINAR



ÖZET

FEMİNİST SÖYLEMDE DİNLER VE DİLLERİ

Sümeyye AKPINAR

Doktora, Felsefe ve Din Bilimleri

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Turan KOÇ

Temmuz, 2025- 172 + IX Sayfa

Bu çalışmada biz, Feministik söylemin, teistik dinlerin dillerine ilişkin görüş ve yorumlarını felsefî ve mantıkî düzeyde tartıştık. Bunu yaparken, konuyu üst cinsiyet (*gender*) kavramı çerçevesinde elimizden geldiğince açmaya ve değerlendirmeye gayret ettik. Bu bağlamda, dillerin temel özelliklerini de göz önünde bulundurarak feministik söylemin hakikati ne ölçüde yansıttığını ve temel iddialarında tutarlı olup olmadıklarını irdelemeye çalıştık. Ayrıca, feministik söylemin, geçmişten günümüze etkilendiği, hatta daha ileride, teorik yapısını geliştirdiği felsefi düzey ve dayanaklarını da tezimizin sınırları el verdiği ölçüde gösterdik.

Feministik söylemin tek bir düzeyde ilerlemediğini, tarihsel süreç içerisinde çok farklı bakış açılarıyla yorumlamışlardır. Öte yandan, bu tarihsel süreç içinde söylem teorik olarak farklılıklar gösterse de, bir ölçüde teistik dinlerin varlık anlayışı, bilgi tasavvuru ve değer telakkilerine dayanan hakikat anlayışlarını modern, hatta seküler bir bakış açısıyla okuyup ona göre yorumladıklarını gördük. Bütün bu yaklaşımların ortak özelliği, ağırlıklı olarak teistik dinlerin dillerini modern ve seküler bir bakış açısıyla yorumlamış olmalarıdır. Elbette, bu feministik söyleme, hukukî, ahlakî, siyâsî ve estetik gibi daha başka açılardan da yaklaşılabilir, hatta, tartışılması da gerekir. Ancak, biz, tezimizi büyük ölçüde dillerin gramatik yapısını göz önünde bulundurarak, feministik söylemin teistik dinlere ve dillerine bu yapı ve dilin kullanımını üzerinden geliştirdikleri görüş ve yorumlarıyla sınırlandırma yoluna gittik.

Anahtar Kelimeler: Feminizm, Feministik Söylem, Din, Dil, Gramatik Yapı, Dil Kullanımı, Modernite, Sekülerizm.

ABSTRACT

RELIGIONS AND LANGUAGES IN FEMINIST DISCOURSE

Sümeyye AKPINAR

Ph. D. Philosophy and Religious Sciences

Super Visor: Prof. Dr. Turan KOÇ

July, 2025 - 172 + IX Pages

In this study, we have philosophically discussed the views and interpretations of feminist discourse regarding the languages of theistic religions. In doing so, we have endeavored to explore and evaluate the subject within the framework of the concept of gender to the best of our ability. Meanwhile, by taking into account the fundamental characteristics of languages, we have sought to examine to what extent feminist discourse reflects the truth and whether its core claims are consistent.

We have also attempted, within the limits of our thesis, to present the philosophical levels and foundations that have influenced feminist discourse from the past to the present and upon which it has developed its theoretical structure.

We observed that feminist discourse has not progressed on a single level but has developed various interpretations with different perspectives throughout history. On the other hand, although the discourse has theoretically diverged in this historical process, we found that it generally interprets the understanding of truth—based on the theistic religions’ concepts of being, knowledge, and value—from a modern, even secular, point of view.

The common feature of all these approaches is that they predominantly interpret languages through a modern and secular lens. Of course, feminist discourse can and should be approached from other perspectives as well—such as legal, moral, political, and aesthetic. However, in our thesis, we largely focused on the grammatical structure of languages and chose to limit our analysis to the views and interpretations that feminist discourse has developed regarding theistic religions and their languages through this structure and the use of language.

Keywords: Feminism, Feministic Discourse, Teistic Religion, Language, Grammatical Structure, Use of Language, Modernity, Secularism.



İÇİNDEKİLER

TEZ ONAYI	i
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ.....	ii
ÖN SÖZ.....	iii
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	x
BİRİNCİ BÖLÜM GİRİŞ	11
1.1. Tezin Konusu ve Soruları.....	18
1.2. Tezin Araştırma Yöntemi.....	18
1.3. Tezin Düzeni	19
1.4. Tez Konusunun Önemi ve Özgün Değeri	20
İKİNCİ BÖLÜM CİNSİYET VE DİLLER.....	22
2.1. Feministik Söylem ve Tarihî Süreç.....	22
2.2. Cinsiyet (<i>Sex and Gender</i>)	39
2.2.1. Cinsiyet Kategorileri.....	44
2.2.1.1. Cinsiyetin Gramatik Ayrımı.....	44
2.2.1.2. Sözlük Anlamı ile Üst Cinsiyet (<i>Lexical Gender</i>)	51
2.2.1.3. Üst Cinsiyetin Referans Ayrımı: İsimden Müsemma'ya Geçmek.....	52
2.2.1.4. Toplumsal Üst Cinsiyet.....	54
2.3. Türkçe'de Cinsiyet Bildiren Yapılar	56
2.4. İngilizce'de Cinsiyet Bildiren Yapılar	68
2.5. Arapça'da Cinsiyet Bildiren Yapılar.....	84
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM CİNSİYET VE DİNLER.....	92
3.1. Hristiyanlık- İncil'de Cinsiyet Bildiren Yapılar	92
3.2. Yahudilik-Tevrat'ta Cinsiyet Bildiren Yapılar	104
1. 3.3. İslam-Kur'an'da Cinsiyet Bildiren Yapılar.....	117
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM DİNLER VE DİLLERİ: FEMİNİST SÖYLEMİN	
DÜZEY VE DAYANAKLARI.....	129
4.1. Özcülük Karşıtlığı (Anti-Essentialism).....	129

4.2. Analitik Felsefe ve Feminist Söylem	137
4.3. Post-Yapısalcılık	143
SONUÇ	150
KAYNAKÇA	158
ÖZGEÇMİŞ	171



KISALTMALAR LİSTESİ

Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
S.	: Sayı
Yay.	: Yayınları



BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

Felsefe ilk çağdan bu yana çok büyük ölçüde varlığın ne olduğu ve var olanların mahiyetini anlama ve açıklama çabası içinde olmuştur. Ontoloji, varlığın ne olduğu sorusuna cevaplar ararken, epistemoloji ve dil felsefesi ise var olanların tanınması, aynı zamanda tanımlanması konusunda teoriler üreten bir alan olmuştur. Klasik döneme baktığımızda, felsefenin temel probleminin “ontoloji” olduğunu görürüz. Buna karşılık, modern dönem Descartes’in “*cogito ergo sum*”¹ (Düşünüyorum, öyleyse varım) söylemi ile felsefenin ana konusunun “epistemoloji” eksenine kaydığı bir dönem olmuştur. O bakımdan, özellikle 20. yüzyılda ontoloji ve epistemolojinin de gündemde kalarak felsefenin temel ekseninin “aksiyoloji” ve “dil felsefesi” alanına oturduğunu söyleyebiliriz.

Bütün bu andığımız gelişmelerin ardından bugün, felsefi olarak hangi problemlerin tartışıldığı önemini korumakla birlikte, nasıl ele alındığı da önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle, 20. yüzyıldan itibaren iddia ve varsayımların içerim ve uzantılarından daha çok, bunları ifade ederken kullanılan dilin öne çıktığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu dönemde, dil felsefesi ve linguistik çalışmaların önemli ve öncelikli olarak üzerinde durulma sebebini, kullanılan dilin doğruluğu ve hakikati yansıtması prensibine dayandırabiliriz. Tezimizin konusu olan feminist söylem de çağdaş felsefi çalışmalarının odağında yer alan dil felsefesi çalışmaları bağlamında değerlendirilecek bir yaklaşım tarzı olarak tezahür etmiştir.

Kadın konusunu veya daha yerinde bir ifadeyle, kadın “problemini” genel olarak ele alan psikolojik, sosyolojik ve felsefi çalışmalarla, bu konuya daha özel bir açıdan yaklaşan feministik söylemin temel iddia ve varsayımlarını gereği gibi anlayabilmek için bu iddia ve yaklaşımların arkasında yatan dinamiklerin temel dayanaklarını yakından tanımanın gerekli olduğu açıkça ortada olan bir husustur. Zira, kadın konusu ve kadının toplum içindeki yeri hukukî, siyasî, ekonomik gibi çok çeşitli açılardan ve çeşitli düzeylerde, belli bazı yer ve dönemlerde bir problem olarak ele alınıp tartışılmalı bir konudur. Bu bağlamda feministik söylem, yer yer kışkırtıcı

¹ Rene Descartes, *A Discourse on the Method*, trans. Ian McLean, (Oxford: Oxford University Press, 2006), 1v.

da olan ve tartışılması gerektiğine inandığımız iddialarıyla çok önemli bir yerde durmaktadır. O bakımdan, incelememizde ağırlıklı olarak üzerinde durduğumuz problem, bu işaret ettiğimiz bakış açılarına göre çok daha yeni bir konu, hatta daha ilerde, ahlâkî, hukukî ve teolojik bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Feminizm hareketi üzerine çalışmalar yürüten Bell Hooks, söylem ve hareketi cinsiyet ayrımına dayalı anlayışla, bu anlayıştan kaynaklanan tüm sorunları ortadan kaldırmayı hedef alan bir sistem olarak tanımlar.² Ayrıca, kadın hareketi ve feminizmin tarihi konusuna yoğunlaşan Estelle Freedman, feminizmi tanımlarken “eşitlik” kavramından çok “eşit değer” kavramına işaret eder. Zira, “eşitlik” vurgusu, erkeklere ait, doğrudan doğruya cinsiyetleriyle ilgili olduğu düşünülen pek çok bireysel ve kamusal hakkın, kadınların ulaşmaya çalıştığı bir hedef olduğu yönündeki yanılığa yol açar.³

Feministik söylem ve hareketin, 19. yüzyıldan itibaren kadınların hak taleplerinde bulunması ve erkeklere verilen statünün kadınlar için de geçerli olmasına yönelik isteklerinin yüksek sesle ifade edilmesiyle kendini göstermeye başladığını söyleyebiliriz. Elbette, sanayi devrimi öncesinde de andığımız anlamda bir eşitsizlik veya adaletsizlik olduğu biliniyor olsa da modern dönemi beraberinde getiren gelişmelerle birlikte, söz konusu eşitsizlik ve adaletsizlik iddiaları güçlenmeye başlamıştır. Günümüzde ise kadın konusu, hatta problemi; kadınların toplumsal yapı içindeki rolleri ve konumları, mahrem alan olarak kabul edilen özel hayatlarındaki durumları, erkeklere kıyas edildiğinde ortaya çıkan hak ve sorumluluk farklılıkları, eğitim hakkı ve iş sahibi olma konusunda kadın ve erkekler arasındaki değişimler, kadın cinayetleri, kız çocuklarının evlenme yaşı gibi pek çok farklı başlıklar altında tartışılmaktadır.

Geçmişten günümüze kadınların toplum içindeki yeri, buna bağlı olarak kendisini gerçekleştirebilme istek ve bu isteğini patriyarkal sosyolojik zeminde yerine getirme çabaları, feminist söylemin ortaya çıkışındaki sosyal ve siyasî sebepleri teşkil etse de bu tarihî süreç, tezimizin temel bakış açısının arka planını oluşturan bir tablodur. Bununla birlikte, sosyal ve politik alan içerisinde hareket etme durumu sorgulanan

² Bell Hooks, *Feminism for Everybody: Passionate Politics*, (Routledge: 2014), xiii.

³ Estelle Freedman, *No Turning Back: The History of Feminism and the Future of Women*, (ABD: Ballantine Books, 2002), 7.

kadınlara, daha ziyade erkek haklarını öne alan kurallarla örülü toplumsal yapı tarafından uygun görülen tavır ve konumların dayatıldığı, böyle bir dayatmanın arkasında onları kendi başlarına birer özne olarak görmeyen toplumsal üst cinsiyet rollerinin bulunduğu düşüncesi, feminist söylemin dil ve teistik bir din açısından tartışılmasının da önünü açmış olmaktadır.

Özgürlük ve eşit haklar savunusu olarak zaman zaman büyük bir ivme kazanan feminist söylem, feminist dilin akademik düzeyde de belli bir yer edinmesini sağlamıştır. Feministik dil, her şeyden önce üst cinsiyet eşitliğini teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda, feminist söylem, dillerin sentaktik yapıları, sözlük, referans ve sosyal ayrımları konusunda patriyarkanın etkin olduğu iddiasını gündeme getirerek dilleri, yaygınlaşmış kullanımları ve bunların yol açtığı farklı algıları dönüştürmeyi hedeflemiştir.

Öte yandan, bu alanda çalışmalarıyla dikkat çeken Nancy Franser, feminizm anlayışlarının geçmişten günümüze değiştiğini, anlayışın farklı vurgularla şekil almaya devam ettiğini iddia eder. Buna göre, “1980’lerin ortalarına kadar süre gelen felsefi tartışmalar “üst cinsiyet farklılığı” (*gender difference*) konusunun etrafında yapılırken 1980’lerin ortalarından 1990’ların başına kadar devam eden tartışmalar “kadınlar arasındaki farklılıklar” (*differences among women*) başlığını gündeme taşımış, günümüzde ise tartışmalar “çoklu kesişen farklılıklar” (*multiple intersecting differences*) anlayışı üzerinde durmaktadır”.⁴

Elbette, farklılaşan bu vurgular, feminist söylem ve hareket gelişmeye ve şekillenmeye devam ederken, söz konusu dönemlerde yükselen felsefi teorilerin varlığına doğrudan doğruya imâ ve işaret eder. Önceleri, felsefi dayanaktan bağımsız, özellikle toplumsal ve siyâsî hak talepleriyle başlayan söylem ve hareket, zaman içinde felsefi düzlem ve dayanaklarıyla pratikten çok teoriyi kucaklayan bir yapıya bürünmüştür.

Çalışmamızın birinci bölümünde ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi, feministik söylemin dayandığı temel kavram, bizim “üst cinsiyet” olarak tercüme etmeyi tercih ettiğimiz “*gender*” kavramıdır. İlk bölümde kavramsal çerçevesiyle anlatacağımız

⁴ Nancy Fraser, “Equality, Difference and Democracy: Recent Feminist Debates in the United States”, *Feminism and the New Democracy: Re-siting the Political*, ed. Jodi Dean, (London: Sage Publications, 1997), 99-109.

bu kavram, Türkçeye çevrildiğinde problemin tartışıldığı bağlam büyük ölçüde kaybolursa da tartışılmaya başlandığı İngilizce konuşulan ülkeler bağlamında ele alındığında biyolojik cinsiyetle bağlantılı, ancak, onu da aşan bir anlamla karşımıza çıkar.

Üst cinsiyet, psikolojik, sosyolojik, ahlâkî, hukukî, hatta ontolojik bağlamları olan çok katmanlı bir kavram olmasından dolayı, “üst cinsiyet normları”, “üst cinsiyet kimlikleri” gibi farklı içerim ve uzantıları olan kullanımların da feministik söylem teorilerinde yer edinmesine yol açmıştır. Üst cinsiyet, en öz ifadeyle, cinsiyete dayalı iş bölümlerini ve kültürel tanımlamaları ifade ederken, sadece cinsiyetler arası ilişkiyi değil, kadınlar arasındaki her türden talep ve düzenlemeyi de kapsayan bir kavramdır. Doğrusu, kavramla ilgili yapılan tanımlamalara baktığımızda, üst cinsiyetin sabit bir anlam aralığına sahip olmayıp, zamana, yere ve kültüre göre değişiklik gösterdiğini görürüz. O bakımdan, bu anlayışa göre, kadın ve erkek olmanın anlamının, artık Antik Mısır veya Orta çağ Avrupası’nda şekillendiği gibi olmadığını söylemek mümkündür. Hatta daha da ilerde, sözgelimi, günümüzde Britanya ile Nijerya, Hindistan ile ülkemizdeki kadınlık (*femininity*) ve erkeklik (*masculinity*) anlayışının bile farklılık gösterdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu durum, üst cinsiyetin tek bir olgu olarak ele alınıp alınamayacağı sorusunu gündeme getirir.

Üst cinsiyetin bu tanımlamasının ardından, ona bağlı olarak varlık gösteren cinsiyet kimliği algısına da değinmek gerekir. Erkek ve kadınların sergilemeleri gereken tavırlar çerçevesinde oluşan toplumsal beklentileri karşılayan üst cinsiyet normları, “bireylerin belirli bir üst cinsiyet kimliğine uygun olup olmadığını belirleyen standartlar olarak işlev görürken”,⁵ üst cinsiyet kimliği de bu norm ve beklentilere göre şekillenen kadın ve erkek kimliğini ifade eder.

Bu tanımlamalara göre, kadınlık ve erkeklik ikiliğinde ilişkisel bir konumu ifade eden hiyerarşik yapı içinde erkeklik daha değerli görülür, kadınlık ise eksiklik olarak tanımlanır. Bu ikilik, zihin/beden, akıl/tutku, kamusal/özel gibi toplumsal hiyerarşi içeren birçok başka karşıtlıklarla uyum gösterir. Söz konusu ayrımın, kişisel

⁵ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, (New York: Routledge, 1990), 33-34. Ayrıca bkz. Candace West & Don H. Zimmerman; “Doing Gender,” *Gender&Society*, 1(2), (1987), 125-151, 136.

ilişkilerden iş yerlerine, medya temsillerinden politikaya kadar geniş bir sosyal alanda somut etkiler yarattığı düşünülür.⁶

Öte yandan, feminist söylem, üst cinsiyetin diller aracılığıyla tekrar kurulduğunu, hatta, ataerkil yapıyı sürekli olarak inşa ettiğini doğrudan doğruya iddia eder. Çalışmamızın son bölümünde ele alacağımız, feministik söylemin felsefi dayanak ve düzlemlerini göz önünde bulundurarak, söylemin süreç boyunca özcülük karşıtlığı, analitik felsefe ve post yapısalcılık anlayışlarının içerim ve uzantılarıyla paralel olarak linguistik tahlillerde bulunduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz. Tabii burada, söylemin linguistik çözümlenmeleri özellikle teistik dinler bağlamında yaptığını da unutmamak gerekir.

Bilindiği üzere feministik söylemin ağırlıklı olarak üzerinde durduğu konu, daha başka iddialarının yanı sıra, dinlerin cinsiyetle ilgili dilleri ve bu dillerin toplumsal hayattaki karşılığı konusundaki yorumlarıdır. O bakımdan, çalışmamız konuya yaklaşım açısından ülkemizde bu alanda yapılan diğer çalışmalardan bir ölçüde farklılık göstermektedir. Kısaca, çalışmamızın konusunu feminizmin dinlerin cinsiyetle ilgili dil ve söylemlerinin sosyal, siyâsî, ahlâkî ve felsefi hatta ontolojik boyutlarıyla ne ölçüde gerçeğe tekabül ettiği konusu oluşturmaktadır. Burada bir hususu daha açıkça ifade etmekte yarar vardır: “Dinlerin dili” ile kastettiğimiz şey, teistik dinlerin dilleridir. Daha açık bir ifadeyle Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam’ın kadın ve onun toplumdaki yeri ile ilgili dil ve söylemidir.

Teistik dinler, inananlarına, ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik olmak üzere üçlü sacayağına oturan bir dünya tasavvuru sunar. Başka bir ifadeyle, teistik dinler varlık anlayışından başlayarak, buradan kaynaklanan bir bilgi tasavvuru ve değer telakkisinden oluşan bir sistemler bütünüdür. Bu anlamda, sadece teistik dinlerin böyle bir yapı arz etmediğini, teistik olmayan inançların da aynı sistemden oluştuğunu söyleyebiliriz. Öte yandan, İslam’ın varlık anlayışıyla Hinduizm’in varlık anlayışının aynı olmadığı açıkça bilinen bir hakikattir. Ayrıca, insanın Mutlak Varlık’la olan irtibatı, bilgiyi elde etme imkânları ve ilkeleri de yine din ve inançların ontolojik yapısına göre farklılık gösterir.

⁶ Iris Marion Young, *On Female Body Experience*, (America: Oxford University Press, 2005), 5.

Doğrusu, İslam, Tanrı'nın "bir ve tek" olduğu vurgusuyla "teslis" inancının kredosunun temel unsuru olan Hıristiyanlıktan ve İsrail'i Tanrı'nın gelini veya eşi olarak gören Yahudilikten önemli ölçüde ayrılır. Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin din dilinin farklı ölçülerde teşbihî dili içermesi, özellikle, feministik söylem konusunda çalışan teolog, akademisyen ve yazarların eleştirilerini bu alana yöneltmelerine sebep olmuştur.

Çalışmamızın önemli bir kısmını, yukarıda andığımız, teistik dinlerin kutsal metinlerinde kullanılan dilin maskülen özellikte olduğu, dolayısıyla, feminen olanı ikincil konuma yerleştirdiği iddiası tutmaktadır. Doğrusu din, bir toplum tarafından kullanılan dil ve kavramlar üzerinde önemli bir etkiye sahip olabilir. Kutsal metinlerin modern dillere çevirisinin farklı akademisyen ve kuruluşlar tarafından yapıldığını ve kullanılan dilin bir cinsiyetin hâkim unsur olarak sunulduğunu belirtmek önem arz etmektedir. Tanrı'nın cinsiyetinden özellikle söz edilmemesine karşın bu kutsal metinlerde O'na eril zamirle işaret edilmektedir. Bu kullanım ayrıca insanların güçsüz ve aciz olduğunu, Tanrı'nın ise her şeyi yaratan, yöneten ve koruyan olduğunu vurgulayan cümlelerde görülmektedir. Özellikle İncil'de Tanrı İsa'nın babası olarak tanımlanır ve "Baba" gibi eril ifadeler tercih edilir. Tevrat'ta ise Tanrı'nın İsrail halkının babası olarak sunulduğunu görüyoruz.

Hıristiyanlığın varlık anlayışının, tarihsel olarak insan doğasının düşmüş, çarpıtılmış ve günahkâr, öte yandan, özgün ve otantik doğa ve potansiyelinin belirsizleşmiş olduğuna yönelik söylemleri, eleştirilerin başlıca yöneltildiği konulardan olmuştur. Bu anlayışta Tanrı imgesi (*Imago dei*), Tanrı ile birleşmiş bu otantik insanlığı temsil eder. O, Hıristiyanları orijinal insanlık doğalarıyla buluşturmak için Mesih olarak yeniden tezahür eder. Burada feminist teolojinin sorusu, *imago dei*'nin teolojik düalizminin "düşmüş Âdem" in bu cinsiyet odaklı ikilikle ya da erkek ve kadın olarak insanlıkla nasıl bağlantı kurduğudur.⁷

Öte yandan, özellikle Yahudiliğin içinde gelişen reform hareketleri neticesinde dinî ayin ve ilahilerin linguistik yapısına dışıl Tanrı ekleme veya Tanrı'yı cinsiyetten arındırma çabaları da farklı yorumlara sebep olmuştur. Sözgelimi, bu cinsiyetsiz Tanrı anlayışının, aynı zamanda, Tora anlatısına derin bir ihaneti temsil ettiği bu

⁷ Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983), 93.

yorumlar arasında dikkat çekicidir. İtirazların başındaysa, Kral Lear'ın bir anne/kraliçe ya da Hamlet'in annesi Gertrude'un bir baba/kral haline getirildiğinden daha fazla İncil'in Tanrısı'nın genel bir ebeveyn ya da Kral haline getirilemeyeceği fikri gelir. Çağdaş edebiyat eserlerinde bu bütünlüğe saygı duyulabiliyorsa, Tevrat'ta, buna daha da derin bir şekilde saygı duymak gerektiği vurgulanır. Çünkü bir karakterin cinsiyetini değiştirmek artık aynı hikâyeye sahip olmak değildir.

Haham Reimers'e göre, kutsal metinlerin bestecileri ve derleyicileri, Tanrı'nın kadın olarak anlaşılabilceğini biliyorlardı. Aralarında yaşadıkları halkların çoğu, tanrıçalara tapmalarına rağmen toplumlarının yine de erkek egemen olduğunu da kabul ediyorlardı. “Antik öğretmenlerimiz’, Tanrı için eril bir dil kullandılar; şovenizmin bir ifadesi olarak değil, ‘yabancı teolojik fikirlerin tek tanrılı dinin kalbine sokulmasını’ önlemenin bir yolu olarak kullandılar”.⁸

Feministik söylemin dinlerin dilleri üzerinden yönlendirdikleri bu eleştirilerin yanı sıra, bu eleştirilerini, geçtiğimiz yüzyılın ortalarından itibaren felsefi olarak temellendirdiklerini de altını çizerek belirtmeliyiz. Dolayısıyla, çalışmamızda, işaret kabilinden zikrettiğimiz bu hususları göz önünde bulundurarak, feministik söylemin teolojik, sosyolojik, siyasî ve ahlâkî içerim ve uzantılarının neler olduğunu elimizden geldiği ölçüde felsefi bağlamda tartışmaya çalışacağız.

Feministik söylemin dinlerin dilleri üzerinden geliştirdiği yorumlar, bir yerde, en azından psikoloji, sosyoloji, dilbilim, ahlâk, hukuk gibi açılardan dayanakları da olan iddialar olarak karşımıza çıkmaktadır. Tezimiz geniş anlamda gerekçeleriyle birlikte onların bu iddia ve yorumlarına odaklanmıştır. Feministlerin bu iddiaları, bir yerde tezimizin de sınırlarını oluşturmaktadır.

Bu tür söylemlerin ne ifade ettiği ve nasıl anlaşılması gerektiği ve feministlerin bu tarafa yönelttiği eleştirilerin ne ölçüde haklı oldukları önemli ve öncelikli tartışılacak konular arasında olacaktır. Burada amacımız teistik bir dinin körü körüne savunusunu yapmak değil, tam tersine insanın ve toplumların çok önem verdiği hatta doğru ve hakikat bildikleri konularda yöneltilen bu eleştirilerin haklı olup olmadığını ortaya koymaktır.

⁸ Paula Reimers, “Feminism, Judaism, and God the Mother”, *Conservative Judaism Fall*, (1993), XLVI (I), 25.

1.1. Tezin Konusu ve Soruları

Çalışmamızın konusunu feminizmin dinlerin cinsiyetle ilgili dil ve söylemlerinin sosyal, siyâsî, ahlâkî ve felsefî hatta ontolojik boyutlarıyla ne ölçüde gerçeğe tekabül ettiği konusu oluşturmaktadır. ‘Dinlerin dili’ ile kastettiğimiz şey, teistik dinlerin dilleridir. Daha açık bir ifadeyle Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam’ın kadın ve onun toplumdaki yeri ile ilgili dil ve söylemidir.

Tezimizde belli başlı beş temel soruya cevap aranacaktır. Bu soruları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Teistik dinlerin kurucu kaynakları ve temsil edici metinlerindeki dil kullanımı feministlerin iddialarına dayanak oluşturur mu?
2. Ataerkil bakış açısında teistik dinlerin kurucu kaynakları ve temsil edici metinlerinin yeri nedir?
3. Dinler ve bunlarda ataerkil dil kullanımı kadının aleyhine (*misogynsm*) bir kullanım mıdır?
4. Bilgi ve bunun dille ifadesinin cinsiyetle ilişkisi var mıdır?
5. Dilin günlük kullanımında cinsiyetin belli bir yer ve önemi var mıdır?

1.2. Tezin Araştırma Yöntemi

Bu çalışma tarama tekniği ile yapılacaktır. Feminist söylemi tez ve antitezleriyle birlikte dil ve din merkezli değerlendirmeye tâbi tutacağımız nitel bir araştırma olacaktır. Araştırma, nitel çalışma yöntemi olan tahlil-terkip yöntemi ile gerçekleştirilecektir. Geçmişten günümüze kadın meselesi bir görüşün savunusu olarak değil, bu sorunun bu bağlamda kullanılan dille ilgili yönleri felsefî bir bakış açısıyla ele alınarak tartışılacaktır.

Öte yandan, feministik söylemin dinler ve dilleri konusundaki görüşlerini, belli bir anlayış çerçevesinde sunmak yerine, genel hatlarıyla, özellikle felsefî ve teolojik içerim ve uzantılarıyla tartışılmaya başlandığı dönemden itibaren, söylem içindeki diğer teori ve hareketlere göre sesini yükseltmiş, yankı bulmuş, daha da ilerde, akademik çalışmaların da konusu olmuş iddia ve tespitleri bağlamında değerlendireceğiz.

1.3. Tezin Düzeni

İncelememizin birinci bölümünde feministik söylemin temel iddiaları, bunların mantıkî statüsü, teizmin bu konudaki kabulleri karşısında içerim ve uzantılarının ne olduğu ele alınıp tartışılacaktır. Burada önemli olan dinî dil ve söylemde yer alan kadınla ilgili ifadelerin, salt gramatik anlamını ortaya koymak değildir. Sürekli göz önünde bulundurduğumuz temel yaklaşımımız açısından, kullanılan ifadelerin sosyolojik, ahlâkî ve hatta ontolojik içerimlerinin linguistik değeri kadar, hatta daha ileride önemli olduğunu düşünüyoruz. Daha açık bir ifadeyle, burada ifadelerin atıflarının ontolojik düzeyde olduğu kadar sosyolojik, ahlâkî ve hatta hukukî düzeyde de belli bazı içerim ve uzantıları olduğu açıkça ortadadır. Bu bağlamda, bu bölümde kısaca izah etmeye çalıştığımız bu hususların dilin gramatik yapısı ve kullanımı bağlamında nereye oturduğunun açıklığa kavuşturulması olacaktır. Dolayısıyla burada bu konuyla ilgili İngilizce, Arapça ve Türkçe’de gündeme gelen belli bazı kavramlar veya kelimeler tezimizin bu yönüyle ilişkisi ölçüsünde ele alınacaktır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde İslam, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi teistik dinlerin kutsal kitaplarında karşımıza çıkan ve bu dinlere mensup toplumların bu bağlamda kullandıkları dilin içerim ve uzantılarını daha yakından ele alarak örnekler üzerinden anlama çabası içinde olacağız. Çok iyi bilindiği üzere, sözü edilen bu kutsal kitaplarda ağırlıklı olarak maskülen bir dil kullanılmaktadır. Feminist söylem bunun erkek öznenin bir etkisi olduğunu, daha açık bir ifadeyle, dilin kullanımını toplumda baskın olan erkek öznenin belirlediği iddialarını taşımaktadır. Sözgelimi, doğrudan doğruya Tanrı’ya atıfta bulunan her kullanımda gerek isim gerek zamir maskülen bir formda kullanılmaktadır. Türkçemizde kelimelerin cinsiyeti olmadığı için ilk bakışta göze çarpmayan bu durum Arapça ve İngilizce gibi bazı dillerde feministik yaklaşımı bir yerde ve bir şekilde dayanak oluşturacak veri olarak ele alınıp o şekilde değerlendirilmektedir.

Üçüncü bölümde ise feminist söylemin, bilme sürecinde bilen özneyi bağımsız ve soyut bir unsur olarak gören özcülük iddiaları karşısındaki konumu ele alınacaktır. Bu bağlamda, insanın ne olduğu, sabit, değişmez ve mutlak bir insan doğasından bahsedilip bahsedilemeyeceği konuları önemli sorunlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği gibi, özcülük-karşıtlığı, varlıkların sabit ve değişmez ortak doğası olduğu fikrine karşı çıkmaktadır. Çünkü, bu şekildeki özcü görüş ahlâkî ve hukuksal sonuçları açısından İlahî otoriteye işaret etmektedir. Böyle bir durumda

toplumsal normlar, genel-geçer ve ihlâl edilemez konuma gelmektedir. Bu ise insanı, özgürlüğü açısından kısıtlayıcı bir konuma getirmektedir. Doğru-yanlış, iyi-kötü, erdemli-erdemli olmayanın İlahî otorite tarafından belirlendiği bir düzende tercih ve kararlarıyla insanın konumu ve özgürlüğü, özcülük-karşıtlığını savunanların tartışma konularından biri olmuştur. Feminist söylem, ortak aklın ürünü olan ve sonuç olarak toplumda kadına dayatılan bu ortak, değişmez, sabit toplumsal, ahlâkî ve kültürel normları erkek aklın ürünü olduğu gerekçesiyle kabul etmez. Bu doğrultuda, feminist söylem aynı zamanda analitik felsefenin de bir eleştirisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan, post-yapısalcı düşüncenin feminist kuramı etkilediği göz önünde tutularak tezimizde bu kuram da feminist söylem ile ilişkisi doğrultusunda ele alınacaktır. Feminist eleştirmenlerden Kristeva, Cixous ve Irigaray başta olmak üzere feminist kuramcılar çoğunlukla kadın problemini, özellikle Jacques Marie Emile Lacan ve Jacques Derrida'nın post-yapısalcı söylemleriyle geliştirmeye çalışırlar. Dolayısıyla, biz burada yukarıda bahsettiğimiz gibi, özcülük-karşıtlığı, analitik felsefe ve post yapısalcılığın konumu karşısında feminist söylemin temel iddialarını değerlendireceğiz.

1.4. Tez Konusunun Önemi ve Özgün Değeri

Akademik ve toplumsal bir hareket olarak feminizm, modernleşen toplumların cinsiyet ve güç dinamiklerini anlama biçimini etkilemektedir. Feminist söylemin güncelliği, toplumsal normları eleştirel bir şekilde inceleme ve statükoyu sorgulama özelliğiyle öne çıkmaktadır. Çünkü, feminist söylem ötekileştirilmiş sesler için bir alan açarak mevcut sınırlara meydan okumayı, üst cinsiyetin karmaşıklığını ve onun ırk, sınıf ve cinsiyet ile kesişim noktalarını anlamak için gerekli olan alternatif bakış açılarını sunmayı hedeflemektedir. Feminist söylem, “feminist felsefe” ve “feminist din felsefesi” başlıklarıyla pek çok çalışmanın konusu olsa da, bu alanda bu zamana kadar yapılan çalışmalarda din ve dil olgusunun daha çok tek tek ele alınıp tartışıldığını görüyoruz. Biz bu çalışmamızda feminist söylemi her iki alanı dahil ederek ve bütüncül bir bakış açısıyla incelemeye çalışacağız. Böylece, kadın ve erkeğin kullandığı dil ve söylemden onların sosyal statülerine, dinî metinlerden ritüellere kadar pek çok değişenin sebep ve sonuçlarıyla birlikte daha yakından görünmesi sağlanmış olacaktır. Feminist söylem Batıda oldukça hararetli tartışmalara konu olmuştur. Bu yüzden, bu konuda Batıda çok sayıda literatürle

karşılaşıyoruz. Türkçede ise bilebildiğimiz kadarıyla bizim yaklaştığımız bakış açısıyla yapılmış kapsamlı bir çalışma bulunmamaktadır.

Bu alanda yapılan çalışmalar arasında Aliye Çınar'ın *Kültürel ve Dinî Algıda Toplumsal Cinsiyet* başlıklı kitabı bulunduğunu belirtmeliyiz. Çınar, bu kitabında toplumsal cinsiyetin özellikle İslam toplumlarında ve Türk kültüründe nasıl algılandığını ele alırken, bu algının tarihsel, dinî ve kültürel temellerini de ortaya koymaktadır. Bu çalışmada, üst cinsiyet konusu, daha çok sosyolojik ve dinî olarak değerlendirilmektedir. Çınar, dillerin cinsiyet bakımından farklılık gösteren yapıları ve feministik söylemin dinlerin dillerine yönelttiği eleştirileri çalışmanın kapsamına dâhil etmemiştir. O bakımdan, bu kitap, her ne kadar feminizm ve üst cinsiyet konularını ele alan bir çalışma olsa da teistik dinlerin dilleri konusu çalışmada yer almamaktadır. Başka bir ifadeyle, konu lingustik olarak değerlendirilmemiş, büyük ölçüde dinî, sosyolojik ve kültürel etkilerini göz önünde bulundurularak ele alınmıştır.

Üst cinsiyet konusunda ülkemizde yapılan çalışmalar, büyük ölçüde makale formundadır. Bu makalelerden en çok atıf yapılan Caner Kerimoğlu ve Gökçe Doğan'ın kaleme aldıkları *Türkçede Cinsiyet Görünümleri ve Çağrışımsal Zihniyet* başlıklı makale, dünya dilleri cinsiyet bildiren bir yapıda olup olmadıklarına dair genel bir çerçeve çizmektedir. Makalede, üst cinsiyet ayrımlarına dikkat çekilirken, özellikle Türkçede üst cinsiyetin yansıması olduğu düşünülen kelime ve kalıplar değerlendirilmektedir. Ancak, bu çalışmada konuya sadece linguistik olarak yaklaşmış, feminist söylemin temel iddia ve varsayımları, dinlerin dillerine yönelttikleri eleştiriler, bu yaklaşımın içinde yer bulmamıştır.

Ülkemizde bu alanda yapılan bu tür çalışmaları göz önünde bulundurduğumuzda, bizim çalışmamızın, feminist söylemin dinlerin dillerine yönelttikleri eleştirileri, bu dillerin temel yapılarını da göz önünde bulundurarak daha geniş bir perspektiften ele almaya çalıştığımızdan, konuya yaklaşımımızın tezimizin önemini ve özgünlüğünü ortaya koyacağına inanıyoruz.

İKİNCİ BÖLÜM

CİNSİYET VE DİLLER

2.1. Feministik Söylem ve Tarihî Süreç

Feministik söylem belirgin bir şekilde 18. yüzyılın sonları ile 19. yy.'ın başlarında gündeme gelmeye başlamış olsa da felsefi düzlemde ve kapsamlı bir şekilde ele alınıp tartışılmasının 20. yy.'ın son çeyreğinde olduğunu gözlemliyoruz. Bilindiği üzere, on sekizinci yüzyılda (1792) Mary Wollstonecraft'ın *A Vindication of the Rights of Women*⁹ adlı kitabını yayımlaması ile ilk defa etkin bir şekilde duyulan ve akademik tartışmalara giren “feminizm” kavramı, tarihî süreç içerisinde dalgalar halinde açılımlar göstererek etki alanını genişletir.

“Feminizmin dalgaları” kavramı 1960'ların sonunda, 70'lerin başında diyebileceğimiz bir zaman aralığında kullanılmaya başlamıştır. Feminist söylemi daha çok sosyolojik perspektiften inceleyen Mary Evans'ın da açıkça ifade ettiği gibi, “Her neslin tekerleği yeniden icat etmek zorunda olduğunu düşünmesi -ya da tekerleği yeni icat ettiğine inanma eğiliminde olması- 1960'lar ile 1970'lerde Batı'da feminizmin kendi tarihini ve temsil ettiği mücadelenin uzun ömürlülüğünü kabul etmesi bakımından biraz zaman almasına sebep olmuştur”.¹⁰ Bu tür bir kavramsallaştırmanın oluşturulması ve söylemin tarihî arka planını sistematik bir şekilde sunmak üzere kullanılmaya başlaması ise feminizmin süreç içerisindeki gelişim ve farklılıklarını anlamak bakımından önemli görünmektedir. Sözelimi, bir önceki “dalga”ya bakarak bir sonraki “dalga”nın söylem ve iddialarının arka planını anlamının ve anlamlandırmanın daha kolay olacağını söylemek mümkündür.

Feminist söylemin tarihçesi alanındaki çalışmalarıyla tanınan Susan Archer Mann ile Douglas J. Huffman “feminist dalgalar” tabirinin, “bir topluluğa dayanan feminist hareketleri tanımlamak için kullanıldığını”¹¹ öne sürer. Öte yandan, Feministik söylem ve hareket, topluluğa dayalı olmadan, başka bir ifadeyle kıpırdanmalar şeklinde de

⁹ Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, (London: J. Johnson, 1792).

¹⁰ Mary Evans, *Introducing Contemporary Feminist Thought* (London: Polity Press, 1997), 7.

¹¹ Susan Archer Mann & Douglas J. Huffman, “The Decentering of Second Wave Feminism and the Rise of the Third Wave”, *Science & Society* 1, vol. 69, (2005), 58.

kendisini gösterir. Ancak, sözgelimi, andığımız anlamda feminist kıpırdanmalar, topluluğa dayanan sosyal hareketler değildir. Bu nedenle, feminizm dalgaları, Feminizmin doğrudan tarihini vermemekle birlikte, onun toplu bir hareket olarak görüldüğü tarihî dönemlere atıfta bulunur

Feminizmin tarihsel gelişiminin özellikle Britanya ve ABD’de birkaç önemli döneme ayrıldığını söyleyebiliriz. Bu dönemlerde zaman zaman feministik düşünce ve bu düşüncenin sistematik ve aktif olarak ifade edilmesinin görece daha az olduğunu görmek mümkün iken, bazı dönemlerde ise bu söylem ve eleştirinin akademik düzeyde felsefî, sosyolojik ve psikolojik açılardan değerlendirilmesinin yanı sıra, hatta bundan daha çok toplumsal düzeyde ifade bulması ve rağbet görmesinin bir “sosyal ve kamusal aktivizm” olarak görüldüğünü söyleyebiliriz. 1960’lara gelinceye kadar feministik söylem ve hareket nispeten bir uyku dönemi yaşadığından, dalga analojisi ancak 1960’larda feminizmin yeniden canlanmasıyla birlikte gündeme geldi. Bu tarihe kadar söylemin takip ettiği çizgi, geçirdiği değişiklikler ve söylemi bir problem olarak farklı düzey ve kapsamlarda ele alanların iddia ve tespitleri göz önünde bulundurularak geliştirilebildi. Böylece, 60’lardan itibaren feministik söylemin siyâsî, sosyolojik ve hatta linguistik olarak gözden geçirilmesi ve böylece hareketin toplumsal olarak da destek almasıyla bu tarihten önceki süreç ile bu tarihten sonraki dönem arasında bir ayırım yapıldı. Daha önceki dönem, “en azından on dokuzuncu yüzyılın ortalarından başlayarak sonlarına kadar uzanan yaklaşık 1920’lere kadarki dilim, “ilk dalga” feminizm olarak adlandırılırken, 60’lardan sonra tekrar kendisini göstermeye başlayan feministik söylem ve hareket “ikinci dalga” feminizm olarak adlandırıldı”.¹²

Birinci dalga feminizm dönemini daha geniş bir süreçle ifade etmek gerekirse, bu süreci on dokuzuncu yüzyıl öncesi kadın haklarıyla ilgili temel endişelerin ortaya çıktığı ve ifade edilmeye başlandığı zamana kadar geri götürebiliriz. Bu süreçte özellikle 1789 Fransız Devrimi, kadın hakları için ortak taleplerde bulunan ilk dönem olarak tanımlanır. Ayrıca, bu dönemin, 1792’de Britanya’da yayımlanan ilk önemli ve sistematik feminist inceleme olarak kabul edilen *Kadın Haklarının Savunulması* kitabının yazarı Mary Wollstonecraft’ı derinden etkilediğini söylemek mümkündür.¹³ Öte yandan, ilk dalga feminizmin Britanya ve ABD’de genellikle

¹² Jane Pilcher & Imelda Wheleon, *Fifty Key Concepts in Gender Studies* (Sage Publications, 2004), 52.

¹³ Pilcher & Wheleon. *a.g.e.*, 52.

1880'ler ile 1920'ler arasında gerçekleştiği kabul edilir. Bu dönemde gerçekleştirilmek istenen temel hedefin, öncelikle kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olması talebi olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle, feministik değerlendirme ve kampanyalar yasaların değiştirilmesine odaklanırken; kadınlar, erkeklerle eşit haklara sahip olabilmek için yasal değişiklikler talep etmiş ve bu doğrultuda da mücadele etmişlerdir. Bu dönemdeki feminist hareketlerin kadınların oy hakkı, eğitim hakkı ve mülkiyet hakları gibi temel haklarını güvence altına almak için yoğun çaba sarf ettiğini söylemek mümkündür.

“İlk dalga feminizm” olarak adlandırılan bu süreç Wollstonecraft'ın yukarıda adı geçen kitabının yayımlanması ile 19. yüzyılın sonlarına doğru ve 20. yüzyılın başlarında Susan B. Anthony ve Elizabeth Cady Stanton gibi önemli isimlerin de etkisiyle, feministik yaklaşım olarak kadınların eşitlik ve adalet taleplerinin vurgulandığı ve onların oy hakkı gibi temel haklar için mücadele edildiği bir dönem olmuştur.

Patriyarka kuramı üzerine çalışmalar yapan ve ataerkilliği “cinsiyet rejimi” olarak adlandıran Sylvia Walby, Britanya'daki ilk dalga feminist hareketin, oy hakkı, eğitim ve mesleklere erişim, mülk sahipliği, evlilik ve boşanma hakları vb. gibi, yasal haklara sahip olma mücadelesi yoluyla ‘özel’den ‘kamusal’ ataerkilliğe geçişte merkezi öneme sahip olduğunu düşünmektedir.¹⁴ Bu dönemin en temel vurgusu, kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olmasına yapıldığından, bu dönemde feministik analizler ve kampanyalar yasaların değiştirilmesine odaklanmıştır.

İlk dalga feminizm, özellikle Britanya ve Fransa'yı diğer ülkelere göre daha derin boyutlarda etkilemiştir. Bunda Aydınlanma düşüncesinin İngiltere'de sanayi devrimi ile neticelenmesi, Fransa'da ise ihtilal ile kendisini göstermesinin etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Bilindiği üzere, Aydınlanma düşüncesi ile din, sanat ve bilim alanında yapılan değişiklikler toplumsal yapının dönüşümü için yeni bir çığır açtı. İlk dalga feminizm sürecinde kadınlar için talep edilen siyasî, ekonomik ve sosyal hakların Aydınlanma ve onun beraberinde getirdiği devrim ve ihtilalden önce sadece belli bazı toplumsal ve siyasî statüleri olan erkekler için geçerli olduğu tarihî bir gerçeklik olarak görünmektedir. Dolayısıyla, Aydınlanma öncesinde, kısaca ifade etmek gerekirse, sadece “asil” beyaz erkekler için geçerli olan haklar, Aydınlanma dönemi sonrası, önce

¹⁴ Sylvia Walby, *Theorising Patriarchy* (Oxford: Blackwell, 1990), 294.

farklı statülerdeki erkekler için talep edildi. İlk dalga feminizm süreci bütün bu hakların erkeklerin yanı sıra kadınlar için de söz konusu olduğu düşüncesinin ortaya çıktığı ve geliştiği bir dönem oldu. O bakımdan, Britanya'da ilk dalga feminizmin kökenleri, anayasal hakların erkek nüfusun daha geniş kesimlerine ulaştırılması olan sanayileşmenin yaygın sosyal ve ekonomik değişimlerinde yatıyordu. Bu tarihsel arka planı göz önünde bulundurmakla beraber, özellikle Fransız Devrimi'nin kadın hakları ya da temsiline duyulan ihtiyacın genel bir kabul gördüğünü iddia etmek doğru olmayacaktır. Fransız Devrimi'nin ilk yıllarında hem Fransa'da hem de İngiltere'de kadınlar aktif bir şekilde vatandaşlık ve siyasî hayata doğrudan katılım talep etmişler; ancak, onlara bu haklar tanınmamıştır. Son dönem feminist çalışmaları bize Feminizmin bu dönemde erkekler tarafından talep edilen ve kazanılan siyasî ve ekonomik özgürlüklerin, fiilen, kadınlardan esirgenmesinin yarattığı gerilimlerden doğduğunu göstermektedir. Daha sonra, on sekizinci yüzyılın sonları ile on dokuzuncu yüzyılda İngiltere ve Amerika'da olduğu gibi, Fransa'da da bu oy hakkının herkese ya da daha büyük erkek gruplarına genişletilmesi, bu oy hakkının belirli bir grup için cinsiyetlendirmesini de beraberinde getirdi. O bakımdan, oy hakkı yalnız erkekler için bir hak olmakla kayıtlı kaldı.¹⁵

Feministik söylem ve hareketin tarihine dair araştırmalar yapan ve “Cinsiyete dayalı vatandaşlık” kullanımını tercih eden (*gendered citizenship*) Joan Landes'in de ifade ettiği gibi, 1750 ile 1850 arasındaki yüzyılda kadınlar yeni ve daha önce önemsenmeyen bir ayrımcılık biçimiyle karşı karşıya kaldılar: Siyasî ve yasal hakların anayasal olarak reddedilmesi. O dönemin feministik özellikteki en önemli yorum ve yaklaşımları, kadınlara tanınmayan hakları erkeklere tanıyan yeni yasaları hedef alan eleştirilerdi.¹⁶ Yine de siyasî hakların veya yurttaşlık statüsünün nihaî olarak reddedilmesine rağmen, Fransız Devrimi sırasında kadınların yurttaşlığının anlamı üzerine yapılan yoğun tartışmalar 1970'lerin siyasî tartışmalarında merkezi bir konu haline gelmiştir.

Birinci dalga feminist hareketin hedefine ulaşmasının, 19. yüzyılın sonlarında Yeni Zelanda'da başlayarak Batı ülkelerinin çoğunda, kadınların hukukî anlamda haklar kazanması, başka bir ifadeyle, özellikle seçme ve seçilme hakkı elde etmesi ile doğru

¹⁵ Barbara Caine, *English Feminism* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 11.

¹⁶ *A.g.e.*, 11.

orantılı olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu durum, kadın hareketinin bir açıdan zayıflamasına, başka bir ifadeyle, canlılığını ve direncini kaybetmesine yol açmıştır. Ortak paydada belirlenen belli başlı amaçlara bu süreçte erişilmesi, feministik söylem ve hareketin bir anlamda eski hızını ve gücünü kaybetmesine sebep olmuştur. Bu durum, 20. yüzyılın son yarısında ikinci dalganın gün yüzüne çıkmasına kadar devam etmiştir.

Feminizmin ilk dalgasının, özellikle iş, eğitim ve genel anlamda sosyal çevrelerde eşitlik vurgusunu öne çıkaran “liberal feminist söylem” ile örtüştüğünü söyleyebiliriz. Onlar, kadınların da erkekler gibi eğitim ve oy hakkı gibi temel vatandaşlık haklarına sahip olması gerektiğini öne sürerken ayrıca kadınlara hukukî ve siyasî alanlarda da gerekli haklar sağlanması ve ayrıca fırsat eşitliğinin sunulması gerektiğini vurgulamışlardır.

İlk dalga feministik hareket oy, eğitim ve mülkiyet hakkı gibi temel haklar çerçevesinde bir mücadelenin adı olmuşken bu dönemde adından söz ettiren hareketin İngiltere’deki “*Süfrajet Hareketi*”¹⁷ olduğunu söyleyebiliriz. Kadınlara özellikle siyasî haklarının verilmesi fikrine odaklanarak harekete geçilen bu süreç ve bu süreçte varlık gösteren tüm gönüllü birlikler bu hareket kapsamında değerlendirilir. Esasen, genel anlamda hukukî talepleri ifade eden bu hareket, zaman içerisinde sadece kadınların bu yöndeki taleplerini ifade etmeye başlamıştır. Dolayısıyla, bu söylem ve hareket “*Kadınların Seçme ve Seçilme Hareketi*” anlamında da kullanılmıştır. Hareketin daha geniş kitlelere ulaşmasının, kadınların oy mücadelesinin farklı ülkelere yayılması ve pek çok yapılanmanın ve bu yapılanmalara mensup kadınların gerçekleştirdiği eylemlerin, konferans, basın ve yayın vasıtalarıyla duyurulmasına bağlı olarak mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

İkinci dalga feminist hareket olarak adlandırılan sürecin başlamasının ise Fransız düşünür Simone de Beauvoir’ın *İkinci Cins* adlı kitabının yayımlanmasıyla eş zamanlı olduğunu söyleyebiliriz. Simone de Beauvoir bu kitabını, her ne kadar kendisini feminist olarak tanımlamamış olsa da toplumlarda yüz yıllardır süregelen erkek egemenliği olgusu üzerine kapsamlı çalışmalara dayandırır. Beauvoir aynı zamanda söylem için çok önemli bir tespit olarak görülen ve zamanla feminist hareketin bir tür

¹⁷ Laura E. Nym Mayhall, *The Militant Suffrage Movement: Citizenship and Resistance in Britain, 1860–1930*. (Oxford: Oxford University Press, 2003), 3-4.

anahtar ifadesi olarak görülmeye başlanan “Kadın doğulmaz, kadın olunur.” iddiasıyla söylemin yönünü biyolojik, kamusal ve siyasî alandan toplumsal ve epistemolojik boyutlara çekmiştir. O, bu ifadesiyle, cinsiyetin sadece ontolojik bir nitelikten ibaret olmadığını, bundan daha çok birtakım sosyolojik kodlara dayandığını ifade eden ilk isim olmuştur. Ondan önce feminist söylem daha çok biyolojik cinsiyet üzerinden konuşuluyordu. Bu anlayış, özellikle kadınları, hak talepleri konusunda daha sınırlayıcı bir tutum sergilemeye sürüklüyordu. Fakat, Beauvoir cinsiyet farklılığının toplumdaki tezahürlerine dikkat çekerek konuya epistemolojik bir bakış açısı da getirmiştir. Bu yüzden, 1949’da yayımlanan kitabı, neredeyse on yıl sonra etkisini gösterecek olan ikinci dalga Feminizmin başlamasına ve süreçte etkin olmasına çok büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. İkinci dalga feminizmin en önemli vurgularından biri özel alan ve kamusal alan ayrımlarının yeniden şekillendirilmesi olmuştur.

İkinci dalga feminizm hem kişisel ilişkilerde hem de insanın toplum içindeki yer ve konumunda özellikle ekonomik ve politik olarak üst cins eşitsizliklerine yönelik bir eleştiri geliştirmenin yanı sıra akademik disiplinlerin ve birtakım bilgilerin/malumât kadınların deneyimlerini, ilgi alanlarını ve kimliklerini dışlamak için nasıl kullanıldığına dikkat çekmeye başladı.¹⁸ Bu bağlamda Jane Pilcher ve Imelda Wheleon’un *Fifty Key Concepts in Gender Studies* adlı çalışmalarının “Giriş” bölümünde atıfta buldukları “1970’lerden önce genel olarak sosyal bilimlerin ve özel olarak sosyolojinin, üst cinsi büyük ölçüde göz ardı ettiği” yönündeki iddialarına yer vermekte fayda vardır. Buna göre, sosyal bilimler ve sosyolojinin incelediği “insanlar” çoğunlukla erkeklerdi ve odaklandığı konular da ücretli iş ve siyaset gibi sosyal dünyanın özellikle erkekler için önemli olan yönleriydi. “Kadınlar, 1970’lerin ‘cinsiyet körü’ sosyolojisinde neredeyse görünmezdi, sadece aile içindeki eş ve anne olarak geleneksel rollerinde yer alırlardı”.¹⁹ Pilcher ve Wheleon, bu değerlendirmelerini elbette bugünün dünyasından yapmaktadırlar. O bakımdan, “toplumun oluşumu, gelişimi ve değişimi üzerinde duran sosyoloji”²⁰ alanında yapılan bir çalışma veya değerlendirmenin zamanın, daha yerinde bir ifadeyle, toplumun genel durumundan bağımsız yapılması, her ne kadar aksini söyleyenler olsa da düşünülemez.

¹⁸ Pilcher & Wheleon, *A.g.e*, IX.

¹⁹ *A.g.e*, IX.

²⁰ Richard T. Schaefer, *Sociology*, 12 bs. (New York: McGraw Hill International Edition, 2010), 51.

Dolayısıyla, sosyolojinin bir bilim olarak “olması gereken” değil, olagelen ya da “olgu” her ne ise ona göre bir değerlendirme yapması gerektiği de gözden kaçırılmamalıdır. Bu durumu ve sözü geçen eseri göz önünde bulundurursak, sosyoloji bir bilim olarak ancak 1970’lerin toplumunda devam edegelen yapıyı inceler, dinamiklerin neler olduğunu ortaya koyar. Elbette, bunu yaparken olay ve olgulardan bağımsız, bir diğer ifadeyle “objektif” bir bakış açısı benimser. Ancak, olay ve olguları incelerken ve değerlendirirken kimi zaman veriler yeterli, gerçek ya da güncel olmayabilir.

Öte yandan, bir toplumun içinde bulunduğu tarihsel, kültürel ve sosyal bağlamı tam anlamıyla kavramak da oldukça zordur. Bir olayın etkileri ancak zaman içinde tam olarak anlaşılabilir. Bu durum da o dönemde yapılan bir çalışmanın yetersiz olmasına neden olabilir. Toplumların sürekli değişim halinde olması olgusu sosyolojik kuramların zamanla değişmesine yol açar. Bu sebeple, tüm bu işaret ettiğimiz hususlarla beraber, bir sosyolog veya sosyal bilimci bugün olduğu gibi o gün de var olan toplumsal yapıyı, bu yapıda erkek, kadın, hatta genç ve çocuk algısı hangi yönde ise onu ortaya koymayı amaç edinir. Zamanın ve şartların değişmesi, sosyolojik tespitlerin de değişmesini zorunlu kılar. Bu açıdan, Pilcher ve Wheleon’un sosyoloji ve sosyal bilimlere yönelttikleri bu ithamın tam anlamıyla isabetli olduğunu söylemek zordur. Yukarıda kısaca işaret ettiğimiz üzere, onların bu değerlendirmeleri 21. yüzyılın sosyolojik havası üzerinden, 20. yüzyılın genel sosyolojik kanaat ya da beklentilerini itham etmek olarak anlaşılabilir. Nitekim, bu bakış açısını, aile, eğitim, kültür ve gelenekleri ile dünyanın farklı ülkelerinde yaşayan, buna rağmen olumlu veya olumsuz mânâda kendisiyle aynı şartlara sahip olmayan bir başka kadının hayata bakış açısını sorgulayan yorumlarda da görebiliriz. Sözelimi, ülkemizde doğup büyümüş, modern hayatın gerekliliklerini benimsemiş, bir firmanın üst düzey yöneticisi bir kadın, Filistin’de doğup büyümüş, dinî hassasiyetlere sahip, içinde bulunduğu zorlu şartlarda yaşam mücadelesi veren mühendis bir kadının 6 evladının olmasını “geri kalmışlık” olarak nitelendirebilmektedir. Oysa, Alev Alatlı 2023 yılında bir haber ajansına verdiği röportajda, bu konuyla ilgili olarak görüşme imkânı bulunduğu bir Filistinli kadının, evlatlarını dünyaya getirme gerekçesini bizlere şu cümlelerle aktarıyor: “Ben 6 çocuk doğurmakla yükümlüyüm. İkisini İsrail öldürecek, ikisi ancak

eve ekmek getirecek, ikisini de okutmak lazım ki bir şeye yarasın”.²¹ Bu ve buna benzer pek çok durumu, farklı bağlamlarda ve bakış açılarında görmemiz artık alışageldiğimiz, daha ötesi neredeyse kanıksadığımız da çarpıcı bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Öte yandan, Pilcher ve Whelon’ın bakış açısıyla, 22. yüzyılın genel sosyolojik kanaat ve beklentilerini göz önünde bulundurarak şunu söylemek mümkündür: Bugün toplumları, insanları inceleyen bilimler, hatta daha özelde, feministik söylemi benimseyerek Lgbt haklarını özellikle çalışmalarına alan feminist yazar ve yorumcular, İsrail’in soykırımını altında hayatını idâme ettirmeye çalışan, bütün çocuklarını aynı saldırıda kaybeden, kendisi de hayata veda eden Filistinli kadına “kör” olmuş olabilir. Feminist söylem ve hareket konusunda sosyolojik bir körlük düzeyinden bahsedecek olursak, sanıyorum bugün bahsi geçen bu körlük, söz konusu Filistinli bir kadın olduğunda kendisini göstermektedir.

Bu durum göz önünde bulundurularak, ikinci dalga boyunca, sosyolojide kadın-erkek arasındaki farklılıklar ve eşitsizlikler, özellikle kadın sosyologlar işaret ettiğimiz değerlendirmeler çerçevesinde incelenmesi ve açıklanması gereken sorunlar olarak görülmeye başlandı. Çalışmalar, ilk yıllarda kadınlara ilişkin bilgilerdeki 'boşlukları doldurmaya,' daha yerinde bir ifadeyle, önceki erkek önyargısının bıraktığı boşluklara odaklandı. Ardından, dikkatler yavaş yavaş ücretli iş, ev işi, annelik ve erkek şiddeti de dahil olmak üzere özellikle kadınlar için önemli görülen alanlara yöneldi.

Birinci dalga feminizm kadınlar için, daha çok kamusal alanın dönüştürülmesi ve onların bu alanda yer alması gerekliliği konusunda teorik bir çerçeve çizerken, ikinci dalga feminizm özel alanın da dönüştürülmesinin gerekliliği üzerinde durmuştur. Bu anlamda, ikinci dalga feminizm sürecinde dikkatlerin kadınların özel hayatına yöneltildiğini söyleyebiliriz. Kadınlar söz konusu olduğunda, sadece kamusal alanla ilgili hak mahrumiyeti gibi konularda tartışmaların olmadığı, bundan daha önemlisi, kadının mahrem kabul edilen özel hayatının da tartışma konusu yapılarak bu alana müdahale edildiği yönündeki vurgu, bu dönemde belirginleşmiştir. Öte yandan, bu iddiayı söylemin bir diğer vurgusu olan, kadınların özel hayatlarının çerçevesini dahi toplumsal yapının belirlediği yönündeki düşünceden bağımsız düşünmemek gerekir.

²¹ [https://www.aa.com.tr/tr/turkiyenin-cinarlari/yazar-alev-alatli-turkiyenin-onunde-agir-bir-donemec-var/2930775# \[08.01.2025\]](https://www.aa.com.tr/tr/turkiyenin-cinarlari/yazar-alev-alatli-turkiyenin-onunde-agir-bir-donemec-var/2930775# [08.01.2025])

Bu vurguyla, feministik söylemin içerim ve uzantılarının farklılaştığı ve bir yönden de temel iddia ve varsayımlarının yön değiştirdiğini söylemek mümkündür.

Birinci dalga, feministik söylemin etki alanını göstermesi ve sonuç olarak değişikliklerin gerçekleşmesi için sokak gösterileri, imza kampanyaları gibi daha bilindik politik mücadele yöntemlerinin kullanıldığı bir süreç iken; ikinci dalga, mücadeleyi siyasetin dışında kalan alanlara taşıyarak yeni mücadele araçlarının oluşturulduğu ve var olan araçların dönüştürüldüğü bir süreç olarak karşımıza çıkar. İkinci dalga, sendikalardan partilere, derneklerden ulusal kurtuluş hareketlerine uzanan ve kimi zaman da siyâsî mücadelenin odağına farklı öncelikleri yerleştirmiş oluşumlara varıncaya kadar etkisini göstermiştir. Bu dönemin en belirgin gelişmelerinden biri de felsefe, sinema, edebiyat ve plastik sanatlar gibi farklı alanlarda var olduğu düşünülen cinsiyetçiliğin sorgulanması yanında erkek egemenliğine de çok belirgin bir vurgu yapılmış olmasıdır.

Ayrıca, bu ikinci dalga döneminde “patriyarka”nın, daha açık bir ifadeyle, erkek egemen toplumsal yapının kapitalizmle ilişkisi konusunda farklı kuramlar da ortaya çıktı. Kadınların maddî bir karşılık almadan evlerinde yaptıkları çalışmalar ev içi emeğin, dolayısıyla, ailenin ekonomik sistemde karşılığı olması gerektiği fikrinin ortaya atılmasına ve tartışılmasına zemin hazırladı. Tüm bu anlattığımız gelişmeler sonucunda, ikinci dalganın, o dönem kendini gösteren ve rağbet gören farklı ulusal kurtuluş hareketlerinin etkisiyle “Kadın Kurtuluş Hareketi” olarak tanımlandığı görülür.²²

İkinci dalga feminizm farklı ülke ve dönemlerde benzer söylem, hareket ve tespitlerle ortaya çıksa da talep ve beklentilerin farklı olduğunu söylemek mümkündür. Sözgelimi, ikinci dalga feminizme Fransa özelinde baktığımızda sürecin burada başlama ve etki alanını genişletmesi 1970’lerin başında kadınların temel hak taleplerinin ardından, daha özele inerek “kürtaj hakkı”nı talep etmeleri, dahası, bu talebi feminist söylem ve hareketin odak noktası yapmaları ile başladığını söyleyebiliriz. Konuya ülkemiz açısından baktığımızda, sürecin Fransa’dan farklı olarak burada yaklaşık on yıl sonra, “Dayağa Karşı Dayanışma” sloganıyla bütünleşen

²² Brigitte Studer & Kristina Schulz, “Brigitte Studer; The Women’s “Liberation Movement and Institutional Change” *The Women’s Liberation Movement: Impacts and Outcomes* (Berghan Books, 2007), 16.

büyük bir kampanyayla ortaya çıktığını, farklı gündem maddeleriyle şekillendiğini söyleyebiliriz.²³

Feminist söylem ve hareketin yön ve vurgusunun ikinci dalgayla birlikte değiştiğini söylemek mümkündür. Nitekim başlangıçta çoğunlukla kadınlar tarafından sadece kadınların temel hak ve özgürlüklerinin elde edilmesi ve genişletilmesi amacıyla yola çıkan söylem ve hareket, ikinci dalgayla birlikte bu vurgusunu farklı açılımlar göstererek daha başka alanlara da taşımıştır. Bu dönemde vurgu “cinsiyet”ten “cinsellik”e kayarak söylemin niyet, gaye, üslup ve hatta felsefesi bir anlamda farklı bir boyut kazanmıştır. Bu tür tartışmaların sonunda, feminist söylemin iddiaları Lgbt haklarının da adeta bir savunusu haline gelmiş, dolayısıyla, söylem sadece karşılıklı olarak iki cinsin haklarının talep edildiği veya tartışıldığı bir alan olmaktan çıkmıştır. Dahası, farklı cinsiyet iddialarının kabul edilerek söz konusu cinsiyetlerin haklarını da içine alacak şekilde genişletilmiş, başka bir ifadeyle, bir anlamda da radikalleşmiştir. Bu durum feministik söylem ve hareketin, en yalın ifadeyle “kadın hak ve özgürlükleri” temel iddiasından uzaklaşmasına yol açmıştır. Kanaatimizce, kısaca temas ettiğimiz bu durumun meselenin başka yönlere taşınmasının yanı sıra, olduğu gibi yani kendi sınır ve çerçevesinde tartışılmasının önünde bir engel olduğunu bile söyleyebiliriz. Zira, söylem bir taraftan sınırlarını radikal bir biçimde genişletirken diğer taraftan da bir yerde dinî, ahlâkî ve hukukî normların karşısında olduğunu söyleyebileceğimiz bir tutum belirlemiş ve benimsemiştir.

İkinci dalga feminizm süresince kadın kurtuluş hareketi, çoğunlukla kampanyalar ve küçük gruplar aracılığıyla örgütlenmeyi tercih etmiştir. Bu kampanyalar, feminist söylemin temel hedeflerine odaklanarak, kalıcı olmayan yapılar içinde ya da zaman zaman farklı örgütlerin oluşturduğu koalisyonlar şeklinde yürütülmüştür. Türkiye’de bu yüzyılın başında kürtaj yasağını hedef alan çalışmalar, bu tür örgütlenmelere verilebilecek çarpıcı örneklerden biridir. Diğer yandan, küçük gruplar daha çok bir sığınma evinin işletilmesi ya da bir derginin çıkarılması gibi somut işleri üstlenmek için kurulmuş, faaliyet alanları sınırlı ama çoğu zaman kalıcı yapılar olmuştur. Burada, Feministik söylem ve hareketin marjinal sayılabilecek, psikoterapi yöntemlerini benimseyerek kadınlara psikolojik olarak destek vermeyi amaçlayan grupları anmakta yarar olacaktır. Bu gruplar, kadınların yaşadıkları baskı ve sömürünün bireysel değil,

²³ Filiz K., “Kadınlar Dayağa Karşı” *Feminist*, 2, (1987), 6-7. <https://www.pazartesisidergisi.com/pdf/Feminist2.pdf>. [21.04.2025]

politik bir mesele olduğunu fark etmelerini amaçlayan, psikoterapi yaklaşımlarından da esinlenen; sınırlı sayıda kadının bir araya gelerek kendi yaşam deneyimlerini politik bir çerçevede paylaştığı yöntemler olarak öne çıkmıştır.

Yukarıda çerçevesini çizmeye çalıştığımız süreç dikkate alındığında, modern feminizmin temellerinin ikinci dalga sırasında atıldığını söylemek yerinde olur. Fakat, bu durum, 1990'larda ortaya çıkan üçüncü dalga feminizmin katkılarını göz ardı etmemizi gerektirmez. Nasıl ki ikinci dalga feminizm, birinci dalganın eksik bıraktığı alanları fark ederek feminist hareketin ufkunu genişlettiyse, üçüncü dalga da ikinci dalganın çoğunlukla beyaz, orta sınıf belirli bir kadın grubunun tecrübelerine dayandığını eleştirel biçimde ortaya koymuştur. Özellikle ABD'de gelişen üçüncü dalga feminizm, işçi sınıfından beyaz olmayan kadınların yaşadıklarına odaklanarak feminist söylemi daha kapsayıcı bir hale getirmeye çalışmıştır.

Üçüncü dalga feminizmin birçok tanımı bulunmakla beraber, onun yaygın olarak kullanılan tanımını tercih ederek bu süreci, bir önceki feminizmin mirasını kabul eden, ancak, aynı zamanda onun sınırlamalarını da dikkate alan ve bu sınırlamaları tanımlayarak ortaya koyan daha genç bir kadın neslinin feminizmi olarak tanımlanabilir. Bu süreçte ikinci dalga feminizm, aşırı beyaz ve orta sınıf yanlısı olmak, kuralcı olmak ve sıradan kadınları yabancılaştırmak konularında eleştirilir. Öte yandan, ikinci dalga feminizmin ortaya çıktığı tarihî ve siyâsî koşulların artık mevcut olmadığını ve bu nedenle zamanın (o günlerin) kadınlarının deneyimleriyle örtüşmediğini belirtirler.

Mann ve Huffman yukarıda işaret ettiğimiz kitaplarında Michel Foucault'un *The History of Sexuality* kitabına ve Jean Grimshaw'un *Practices of Freedom* makalesine atıfta bulunarak, üçüncü dalga feminizmin ortaya çıkışında etkili olan sosyolojik gerçekliği şöyle ifade eder: "Toplumsal düşüncedeki son gelişmeler, özgürleşmeye dair teorilerin kendi tahakkümcü, dışlayıcı ve kısıtlayıcı tutumlarına karşı nasıl kör olabileceğini bize gösteriyor. Feministik söylem de aynı bakış açısını sergilemektedir".²⁴

Bu durumu göz önünde bulundurarak, üçüncü dalganın esasen ikinci dalgayla birlikte konumunu değiştirdiğini söyleyebiliriz. Daha açık bir ifadeyle, hitap ettiği kitle ve savunduğu ilkelerle kendi sınırlarına hapsolmuş söylem ve hareketin yeniden

²⁴ Mann & Huffman, *A.g.m*, 56.

değerlendirilmesi ve kendi sınırlarında oluşturduğu tahakkümü kırma düşüncesinden hareket etmiştir. Başlangıçta, kısaca ifade edecek olursak, kadın haklarının savunusu şeklinde başlayan söylem ve hareket öyle görünüyor ki ikinci dalgayla beraber kısıtlayıcı bir çizgide kalmıştır. Daha açık bir ifadeyle, kadınlar için “hak talebi ve özgürlük” söylemi ile erkek egemen toplumun karşısında yer alan feministik söylem, ikinci dalgayla birlikte “kendisini erkek olarak gören” kadınları, “kendisini kadın olarak hisseden” erkekleri veya kendisini herhangi bir cinsiyet bağlamına oturtmayan bireyleri de kapsam alanı içine almış, bu söylemi kabul etmeyen insanlar üzerinde bir tür eleştirdiği erkek egemen yapının ilkelerine sarılmış görünmektedir. Bu durumu, aşırı bireyseliğin son noktası olarak görebiliriz. Söylemin bu noktaya savruluşunu, büyük ölçüde, insanın bireyselliğine, aklını ve hatta bedenini istediği gibi kullanabilme düşüncesi doğrultusunda geliştirilmesine bağlamak mümkündür. Dolayısıyla, bu durum, söylemin ‘özgürlük ve hak talebi’ çizgisini ihlal ettiği izlenimi uyandırmıştır. Dinamizmini kaybeden ve savunduğu ilkelere ters düşmeye başladığı düşünülen söylem, üçüncü dalga genç neslin perspektifi ile yeniden şekillendirilmeye çalışılmıştır.

Mann ve Huffman, adı geçen çalışmalarında, üçüncü dalgaya ilişkin analizlerinin, 1980'ler ile 1990'larda yetişkinlik çağına gelen ve siyasî eylem için bir dizi yeni ilgi, endişe ve strateji ortaya koyan yeni bir genç feminist nesle atıfta bulunduğu yönündeki yaygın görüşten oldukça farklı olduğunu ifade ediyorlar. Bunun yerine, üçüncü dalga feminizm olgusunun daha derin bir gelişme olarak görülmesi gerektiğini söylüyorlar:

İkinci dalganın yetersizliklerinin eleştirisinden doğan üst cinsiyet ilişkilerini çerçevelemek ve anlamak için yeni bir söylem veya paradigmanın yükselişi. Buradaki analizimiz, üçüncü dalga feminizmi ikinci dalgadan “sonra” değil de kendilerini “ona karşı” konumlandıran feministlerin vizyonları ve sesleri olarak gören akademisyenlere daha çok benzemektedir. Bu yeni söylem, feminist hareketin altını oymaya değil, tam tersine onu daha çeşitli ve kapsayıcı hale getirmek için yeniden yapılandırmaya ve geliştirmeye çalışmıştır.²⁵

İkinci dalga feminizm, kadınların ortak tecrübelerini vurgulayarak baskı ve şiddetin, farklı ülkelerdeki kadınların ortak sorunu olduğunu savunmuştur. Buna karşılık, postmodern düşünceden etkilenen üçüncü dalga feminizm, kadınların yaşadığı

²⁵ Mann & Huffman, *A.g.m*, 56-57.

farklılıkların görmezden gelinmemesi gerektiğini öne sürer. Etnik kimlik, sınıf, cinsellik gibi temel farklılıkların, sadece kişisel değil, aynı zamanda politik sonuçlar doğurması gerektiğini savunur; bu çeşitliliği feminist mücadelenin merkezine yerleştirir. Bu ve benzeri düşüncelerden hareketle üçüncü dalga feminizm, ikinci dalga feminizmi eleştirir. Öte yandan, cinsiyet eşitliği mücadelesinin daha fazla farklılık (*diversite*), daha açık bir ifadeyle; toplumsal bağlamda kültürel, etnik, cinsiyet, dil, din ve diğer kimlik farklılıklarını da kapsayacak şekilde genişletilmesini hedef alır. Bu dalganın benimsediği bir başka ilke de farklılığın (*diversite*) bir sonraki adımı olarak görülen kapsayıcılığa (*inclusion*) yapılan vurgudur. Daha açık bir ifadeyle, toplum içinde yalnızca farklı yapılardaki veya özelliklerdeki bireylerin yer alması değil, onların her birinin aynı değer, görev ve fırsatlara sahip olabildikleri bir ortam oluşturabilme çabasıdır. Süreç boyunca, bu ilkeler çerçevesinde “üst cinsiyet”in karmaşıklığı tartışılmış ve sonunda da “çoklu kimlikler” tanınma yoluna gidilmiştir.

Üçüncü dalga feminizmin “cinsiyet” konusuna ırk, etnik köken ve sınıf farklılıklarını da göz önünde bulundurarak, kadın problemini farklı bir perspektiften ele almayı hedeflediğini söylemek mümkündür. O bakımdan, bu süreçte yapılan çalışmalar kadınlar arasındaki farklı tecrübeleri ve bakış açılarını vurgulamıştır. Bundan önce daha çok “sağduyu veya hiss-i selim düzeyinde kadın algısı” fikrine odaklandığı görülen Feministik söylem ve hareket, bu süreçle birlikte “trans kadınların”, daha açık bir ifadeyle, biyolojik olarak erkek olmasına rağmen birtakım tıbbî müdahale ve operasyonlarla kadın olanların, tecrübe, talep ve siyasî duruşlarını kadın kurtuluş mücadelesiyle ilişkilendiren *trans-feminizm*’in yükselişine zemin hazırlamıştır. Böylece, trans-feminizm yanlıları, ortaya koyduğu teorik tartışmalar ve geliştirdiği kolektif eylemler aracılığıyla LGBTIQ+ hareketi ile feminist söylem arasındaki bağı daha belirgin hâle getirmişlerdir.

Üçüncü dalga feminizmin dijital platformlar aracılığıyla farklı ülkelerde hızla yayılmasının ardından, benzer etkilerin kısa sürede Türkiye’de de karşılık bulduğu söylenebilir. Bu süreç, ikinci dalgadan belirli açılardan ayrılan yeni bir feminist söylem anlayışını da beraberinde getirmiştir. Özellikle cinsel şiddet karşıtı söylemleri merkeze alan, trans-feminizmin etkilerini taşıyan ve dijital teknolojilerin sunduğu imkânlarla küresel ölçekte örgütlenebilen, #MeToo gibi akımlar etrafında şekillenen bu yeni feminist hareketler, bazı araştırmacılar tarafından “dördüncü dalga feminizm” olarak nitelendirilmektedir. Bilindiği gibi, *New York Times* gazetesi 2017 yılında,

Hollywoodlu yapımcı Harvey Weinstein'ın beraber çalıştığı kadınları cinsel olarak taciz ettiğini ortaya koyan bir haber yayımlamıştır.²⁶ Takip eden uzun süreçte, erkeklere yönelik bu cinsel taciz suçlamaları, halka açık bir biçimde sürdürülmüştür. Tutuklamalar, yargılamalar ve cezai kovuşturmalara yerine, *#MeToo hashtag*'i ile sosyal medya aracılığıyla takip edilen bu suçlamalar, kamuoyunun dikkatini çekmiş ve sürecin hızlı bir şekilde sonuçlandırılmasında etkili olmuştur. Oyuncu Alyssa Milano, 18 Ekim'de Twitter'dan cinsel taciz veya saldırıya maruz kalan kadınlardan, tweet'ine cevap olarak *MeToo* (ben de) yazmaları için ricada bulunmuştur. Böylece, binlerce kadın kendi istismarcılarını ifşa etmek için tweetler atmıştır. Kısa sürede çoğalan kurban listesi ile kadınları, erkek şiddetine maruz kalan mağdurlar olarak gören dördüncü dalga feminist söylem, konuyla ilgilenen insanların dikkatini çekmiştir.

Öte yandan, üçüncü dalga feministleri genellikle üniversite eğitimi almış, post-yapısalcı ve post-modernist teorilerle tanışmış, ırk ve sınıf üzerine akademik tartışmalara alışkın kadınlar olarak nitelendirilirler. Bu nedenle, “kimlik” ve “kardeşlik” gibi temel feminist kavramlara şüpheli ve sorgulayıcı bir tutumla yaklaştıkları görülür.

Üçüncü dalga aktivizmi, tartışmayı bir kez daha yeni bir alana taşıdı: İkinci dalga, kadınların kişisel yaşamlarına ve ilişkilerine odaklanırken; üçüncü dalga, kitle iletişim araçlarının ortaya çıkardığı sorunlara karmaşıklığına/sorunlarına yönelmiştir. Bu bakımdan, bu süreçte medyanın çıkmazları ve olanakları üzerinde durulmuştur. Feminist bakış açısı, medyanın cinsiyet eşitsizliklerini nasıl pekiştirdiğini, sorguladığını veya dönüştürdüğünü çok yönlü bir şekilde ele almayı hedef almıştır. Dolayısıyla, bu süreçte feministik söylem ve hareket; medya içeriğini, üretim süreçlerini ve izleyici yorumlarını analiz ederek, medyanın ataerkil ideolojileri nasıl sürdürebileceğini veya bunlara nasıl direnebileceğini anlamaya çalışmıştır. Bu bakış açısı, medyanın toplumsal normları ve değerleri şekillendirmede kritik bir rol oynadığı düşüncesine dayanır. Feminist yazar ve akademisyenler, medyanın, bu gücünü özellikle “cinsiyet” söz konusu olduğunda, etkin bir biçimde kullandığını iddia etmişlerdir. Bu bakımdan, bu yaklaşım içinde olanlar, bu süreçte medya aracılığıyla yapılan yorum ve yönlendirmeleri eleştirel bir bakış açısıyla inceleyerek, medya

²⁶ [Harvey Weinstein Paid Off Sexual Harassment Accusers for Decades - The New York Times](#) [10.01.1025].

üretimi ve tüketimini etkileyen güç dinamiklerini açık bir şekilde ortaya koymayı, böylece her iki cins için de önyargı oluşturmayacak bir “medya temsili”nin imkânını araştırma yoluna gitmişlerdir.

Üçüncü Dalga feminizm 1980’lerle 90’lar boyunca dünyanın hemen her yerinde etkili olmuştur. Bu dönem, ikinci dalga feminizmin eleştirel bir yaklaşım getirdiği, cinsler arası farklılıkların ve çeşitliliğin öneminin vurgulandığı bir dönemdir. İkinci dalga feminizmin bazı eksikliklerini düzeltmek ve kadınların heterojen deneyimlerini tanımak için çaba sarf edilmiştir. Bu dönem boyunca kendisini feminist kuramcı ve kültür eleştirmeni olarak tanımlayan Bell Hooks ve *Cinsiyet Belası* başta olmak üzere çalışmalarında cinsiyet kavramını irdeleyerek cinsiyetin performatif, daha açık bir ifadeyle, cinsiyetin sabit değil, değişken olduğu görüşünü ortaya koyan Judith Butler gibi düşünürler bu bağlamda çok etkili olmuştur.

Muhafazakâr eleştirmen Rene Denfeld’e göre, üçüncü dalganın ortaya çıkmasında 90’lı yılların başında Rebecca Walker ve Shannon Liss’in çok büyük bir etkisi vardır.²⁷ Her ne kadar, bu terim yani “üçüncü dalga” ifadesi eşzamanlı olarak bazı kaynaklarda kullanılmış olsa da ikinci dalga gibi, tarihinin tek bir kaynağa veya olaya bağlı olmadığını, tam tersine çeşitli etkilerle şekillendiğini söyleyebiliriz.

Öte yandan, feminizm dönemin siyasî eğilimlerinden de etkilenmiş görünmektedir. Yine de itici gücünün çoğunun beyaz olmayan kadınların yazılarından kaynaklandığını belirtmek hiç de abartılı olmayacaktır. Üçüncü dalga feministlerin çoğu, bakış açılarını sözde “post-feminizm”den ayırıyor gibi görünür. *Third Wave Agenda: Being Feminist, Doing Feminism* kitabının editörleri Lesley Heywood ve Jennifer Drake’in iddia ettikleri gibi, “Açık olalım: ‘Post-feminist’ ifadesi, kendilerini doğrudan doğruya ikinci dalga feministlerin benimsediği görüşlerin tam olarak karşısında olduğunu iddia eden, öte yandan, bu tutumlarından dolayı onları eleştiren muhafazakâr genç feministlere işaret eder”.²⁸

Bu yeni nesil feministler, ikinci dalganın tarihini yakından takip etmiş ve bu alanda okumalar yapmış bir nesil olarak karşımıza çıkarlar. Onların bu çalışmalarını, radikal

²⁷ Rene Denfeld, *The New Victorians: A Young Woman’s Challenge to the New Feminist Order* (New York: Warner Books, 1995), 263.

²⁸ Leslie Heywood & Jennifer Drake, *Third Wave Agenda: Being Feminist, Doing Feminism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 1.

feminist düşünce ve teorinin sürekliliğinin bir parçası olarak görmek mümkündür. Zira, onlar da radikal feminist söylem yanlıları gibi, üst cinsiyet eşitsizliklerinin kökenine inerek, bu eşitsizliklerin temel nedenlerini ve yapısal sorunlarını ele almayı amaçlamışlardır. Bilindiği gibi, radikal feministler, patriyarkanın (erkek egemenliğinin) toplumsal, ekonomik, siyâsal ve kültürel ve hatta ilerde daha ayrıntılı bir şekilde üzerinde duracağımız gibi, dinî yapılar üzerindeki etkilerini sorgulamış, bu yapıların köklü bir şekilde değiştirilmesi gerektiğini savunmuşlardır.

Burada şu hususu özellikle vurgulamakta yarar görüyoruz. Bu iddialar, yani, biraz önce arz ettiğimiz radikal feminist düşünürlerin görüşleri, Katie Roiphe gibi bazı çağdaş feminizm yorumcularının görüşleriyle örtüşmemektedir, hatta ona ters düştüğünü bile söyleyebiliriz. Roiphe, *The Morning After* (1994) adlı kitabında, ABD üniversite kampüslerinin, flört/randevu tecavüzü (*date rape*) ve cinsel taciz (*sexual harassment*) tehlikelerini abartarak erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkileri olumsuz yönde etkileyen, radikal feministlerin yanlış yönlendirdiği insanlarla dolup taşıdığı iddia eder. Bir başka ifadeyle o, bu kitabında, kadın hareketinin “mağduriyet” veya “kurban” rolü üzerine odaklanmaya başladığını savunur. Roiphe, üniversite kampüslerinde yürütülen cinsel politika örneklerine ağırlık vererek, üniversiteli kadınların ikinci dalga feministlerin ortadan kaldırmak için mücadele ettikleri ataerkil koruma biçimlerini talep etmelerinden üzüntü duyduğunu dile getirir. Başka bir ifadeyle, o, iddia ve varsayımlarıyla üçüncü dalganın aynı çizgide ilerlediği radikal feminist düşüncenin, ikinci dalganın mücadelesini bir anlamda yok saydığını, dahası, ikinci dalganın patriyarka ile karşı karşıya durduğu noktaları benimsediğini iddia eder. Feminist gazeteci yazar Katie Roiphe’nin bu iddia ve varsayımları, üçüncü dalga feministler tarafından karşı çıkılan muhafazakâr eğilimin bir tezahürüdür.

Roiphe’nin kısaca ifade etmeye çalıştığımız bu eleştirisini göz önünde bulundurarak, kadın hakları savunusunun, önceleri bir hak talebi iken, ikinci dalgayla birlikte feminist söylem ve hareketin, kadınlar adına bir savunma mekanizmasına dönüştüğünü, “temsiliyet”in yerini bireysel refleksin aldığını, ayrıca, toplumsal bir reaksiyon oluşturma ve sergileme tutumuna bıraktığını söylemek yerinde olacaktır. Doğrusu, kadın problemine karşı aynı tutum ve tavrın bugün de sergilendiğini söyleyebiliriz. Sözgelimi, haber kanallarına düşen bir cinayet haberi sonrası kendisine mikrofon uzatılarak sorulan “can güvenliğinizden endişeli misiniz?” sorusuna kadınlar, çoğunlukla belli bir suç işlemiş erkekleri gözeterek can güvenliklerinin

olmadığı şeklinde cevap verirken, herhangi bir suç işlememiş, hukukî ve ahlâkî normlara riayet eden diğer bütün erkekleri de itham ettikleri görülmektedir. Bu durumun, Feminist söylem ve hareketin bir taraftan uç noktalara kaymasına sebep olduğunu, diğer yandan toplumsal kabulünün önünde bir engel oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Feminist yazar Naomi Wolf'ın *Fire with Fire* (1993) kitabı, her ne kadar üçüncü dalga feministler tarafından bir takım karışık tepkiler olsa da birçok açıdan üçüncü dalga feminizm anlayışını benimser. İkinci dalga feministleri, kadınları baskı ile pasifleştirmekle eleştiren ve onların bu tutumunu, özellikle “kurban feminizmi” anlayışını reddetmesi, bu uyumu göstermektedir. Wolf, görüşlerini, neredeyse bütün üçüncü dalga feminizmde ortak olan kuşaklar arası bir değişimin uzantısı olarak ortaya koyarken, bu hareketin doğuşunun, “eski muhafızlara” karşı bir direnişe dayandığını, dahası, feminist “kızın” feminist “annesinden” ayrılarak kendi gündemini belirleme ihtiyacı çerçevesinde şekillendiğini iddia eder.²⁹

Dördüncü dalga feminizm, bu yüzyılın hemen başında, sosyal medyanın etkisini gösterdiği ve daha sık kullanılmaya başlandığı yıllarda kendisini göstermeye başlamıştır. Bu dalganın ortaya çıkması ve gelişmesinde, çeşitli dijital mecra ve sanal uygulamaların, dünyanın hemen hemen her yerinden kadınların kolaylıkla iletişim kurmasının etkili olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla, bu süreçte feministlerin en çok kullandığı araçlar teknoloji ve onun özellikle sosyal medya ayağıdır.

Üçüncü dalgada ayrışan grupların dördüncü dalga feminizm ile yeniden bir araya gelerek daha sistemli organize olabileceği düşüncesi, farklı ülkelerden feministleri bir araya getirmektedir. Buna bağlı olarak, dünyanın bir ucunda cinsiyet ayrımcılığı sebebiyle baskıya maruz kalan bir kadına, başka bir ülkeden kadının rahatlıkla yardım edebileceği, hiç değilse yol gösterebileceği veya destek olabileceği düşüncesi güçlenmiştir. O bakımdan, bu süreçte, kadınların yaşadıkları problemlerin birbirine benzeştiği, farklı ülke ve kültürlerden de olsa aynı sorunlarla yüzleştikleri düşüncesi, sanal iletişim kanallarıyla irtibat kurarak güçlü gruplar oluşturma istek ve durumunu artırmıştır.

²⁹ Naomi Wolf, *Fire with Fire: The New Female Power and How it Will Change the 21st Century* (London: Chatto & Windus, 1993), 197.

Son olarak, burada bir hususa değinmekte yarar vardır: Dördüncü dalga feminizm, resmî olarak feminist bir hareket olarak kabul edilmemektedir. Bu dalga, internete bağımlı olduğu için, medyadaki ilerlemeler ve küreselleşmenin neden olduğu değişiklikler, bir ölçüde farkındalık oluştursa da sorunları değiştirme isteğine yol açmadığı görülmektedir.

2.2. Cinsiyet (*Sex and Gender*)

Feministik dil ve söylem üzerine yapılan tartışmalar başlangıçta İngilizce konuşan dünyada “*female*” (kadın), “*male*” (erkek), “*masculen*” (eril), “*feminen*” (dişil) ve “*sex*” (cinsiyet) kavramları üzerinden yapılmıştır. Ancak, yukarıda kısaca işaret ettiğimiz gibi, 20. yy.’ın son çeyreğine gelindiğinde problem daha sistemli bir şekilde ele alınmış ve andığımız bu kavramlara “*gender*” (üst cinsiyet) kavramı da eklenmiştir.

Tartışacağımız konu açısından bakıldığında, feminizmin yorum ve yaklaşımları, önce Batı kültür ve toplumlarında bir problem olarak kendini göstermiştir. Dolayısıyla, bu bağlamdaki iddialar ve tartışmalarda anahtar terim ve kavramlar, ağırlıklı olarak ait olduğu dildeki anlam ve atıfları üzerinden tartışıldı. O bakımdan, bu dillerde bu kavramlardan ne anlaşıldığına ilişkin yorum ve yaklaşımların açıklığa kavuşturulması önem arz etmektedir. Zira, çok iyi bilindiği gibi, herhangi bir kavramın ne anlama geldiği ve kullanıldığı bağlamdaki içerim ve uzantıları, en iyi onun kullanıldığı dil üzerinden anlaşılır.

Çok iyi bilindiği gibi, herhangi bir kavramın belli bir kültürdeki anlam haritasıyla o kavramın başka bir dildeki müteakibi olarak görülen kavramın anlam haritası çoğu zaman örtüşmez. Söz gelimi, İslam dünya görüşünün tezahür şekillerini ifade eden bir kavram olan “medeniyet” kavramı, Batıya ait bir dünya görüşünün tezahür şekillerini ifade eden “*civilization*” kavramı ile birebir örtüşmez. Bu durum, konumuzla doğrudan ilgisi olan cinsiyet ifade eden zamirler göz önünde bulundurulduğunda daha iyi anlaşılmaktadır. Sözelimi, Türkçe’de “o” dediğimizde, bu üçüncü tekil şahıs zamirini yerine göre erkek, kadın, cansız ayrımı gözetmeksizin, en azından ilk bakışta anlarız. İngilizce ya da Arapça olarak kullandığımızda ise bu zamirlerin cinsiyete atıfta buldukları açıkça ortaya çıkmaktadır. Verdiğimiz bu örnek gerçi uç bir örnek olsa da neredeyse her kelime için aynı şeyi söyleyebiliriz. Dolayısıyla, konuyu gereği gibi tartışabilmek için kavramların hangi dilde ne anlam ifade ettiğini ve nasıl kullanıldığını da göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

İngilizce’de cinsiyete doğrudan doğruya atıfta bulunan iki farklı kavram bulunmaktadır: “*Sex*” ve “*gender*”. Bu iki kavram genel bir yaklaşımla ele alındığında birbirinin yerine kullanılsa da konuya daha yakından bakıldığında bu iki kavramın hem linguistik hem de felsefî anlam ve atıfları arasında oldukça belirgin bir fark vardır. Sözelimi *sex*, kadın ve erkeğe işaret eden biyolojik bir cinsiyeti ifade ederken, *gender*’ın biyolojik olarak erkek ve kadına işaret eden *sex* kavramının üzerine inşa edilen ve daha çok insanlar tarafından belirlenen statü, bakış açısı ve toplumsal yargıları da içine alan bir kavram olarak karşımıza çıktığını görüyoruz. Daha açık bir ifade ile, *sex*, İngilizce’de özellikle biyolojik bir anlam ve çağrışımları önde olan bir kavram olduğu halde *gender* bu kavrama işaret etmekle birlikte, toplumsal yapı içerisinde şekillenen bir kategoriye de ifade eder.

Açık konuşmak gerekirse, *sex* ile *gender* arasında bir yerde birbiriyle içlem-kaplam ilişkisine benzer bir ilişki söz konusudur, bunlar birbirinden bağımsız düşünülecek kavramlar değildir. Bu iki kavram arasındaki ilişkiyi kısaca şöyle ifade edebiliriz: *Gender*, *sex*, yani doğal cinsiyete ilişkin toplumsal yargı ve statüler tarafından şekillendirilen bir tasavvur olsa da bizzat bu tasavvur da *sex*’i dönüştürür. Daha açık bir ifadeyle, biyolojik cinsiyet, cinsiyet algımızı oluştururken cinsiyet algımız da biyolojik cinsiyete dair algıları şekillendirir.

“Üst cinsiyet” (*gender*) doğuştan sahip olduğumuzla ne yaptığımız ve daha ötesinde ne olduğumuzu ifade eden bir kavramdır. Dolayısıyla, bu kavramın her şeyden önce sosyal göndermeleri daha önde olan bir kavram olduğunu görüyoruz. “Biyolojik cinsiyet” (*sex*), anatomi, endokrin ve kromozoma bağlı özelliklerin bir birleşimi olduğu halde üst cinsiyetin (*gender*) belirlenmesi işi söz konusu olduğunda bu birleşenler yanında, kültüre ve toplumsal kabullere de büyük ölçüde vurgu yapılmaktadır. Bir başka ifadeyle, bu ikinci yaklaşıma göre, bir insanın erkek veya kadın olduğundan bahsederken toplumun bu cinsler hakkındaki kültürel kod ve kabullerini göz önünde bulundurmamak son derece önemli olmaktadır. Üst cinsiyetin toplumsal olarak kabul görmesi maksadıyla cinsel kimlik, cinsiyet kimliği, cinsiyet rolleri ve interseksüellik üzerine kapsamlı yazılar yazan Amerikalı “cinsiyet” araştırmacısı Anne Fausto-Sterling bir

insanın erkek ya da kadın olduğunu söylemenin, onunla ilgili toplumsal ve kültürel bir yargıda bulunmak olduğunu ifade eder.³⁰

Feministik söylem üzerine yapılan hemen hemen her türlü tartışmada anahtar terim olan “*sex*” ve “*gender*” kavramlarının Türkçe karşılıklarını vermekte belli bazı güçlüklerle karşılaşmaktadır. “*Sex*”in Türkçe karşılığı olarak daha çok “cinsiyet” kelimesi tercih edilirken, “*gender*” söz konusu olduğunda “toplumsal cinsiyet” kavramı tercih edilmektedir. Ancak, bir üst kavram olan “*gender*”ın alt kategorileri göz önünde bulundurulduğunda, bu kavramların atıf ve delâletlerinde birtakım belirsizlikler ortaya çıkmaktadır. O bakımdan, biz incelememizde, *gender* kavramıyla ne ifade edilmek istendiğini daha iyi ortaya koyabilmek için, daha önce yapılmış çalışmalardan farklı olarak onu “toplumsal cinsiyet” kavramıyla karşılamak yerine, “üst cinsiyet” kavramıyla karşılama yoluna gittik. Kısaca ifade etmek gerekirse, “*gender*” kavramını Türkçe’de “toplumsal cinsiyet” şeklinde karşılamak bu kavramın bir alt alt kümesi durumunda olan “social gender” düzeyine indirgemek olacaktır. Açıkça, “*gender*” kavramı, alt kümesi olan “social gender” kavramından daha geniş içerim ve uzantıları olan, ayrıca daha başka şeylere de atıfta bulunan bir kavramdır.

Gender ile *sex* kavramlarıyla ne kastettiğimizi daha iyi ortaya koymak için Simone de Beauvoir “Kadın doğulmaz, kadın olunur”³¹ derken “*sex*” kavramından ziyade “*gender*” kavramına yaptığı atıfı anmak gerekir. Buna göre, erkek ya da kadın olmak bir defada olup bitmiş bir şey değil, tam tersine devam eden bir süreçtir. Butler, Beauvoir’in söylemindeki bu “oluş” halini, ete kemiğe indirmemek gerektiğini vurgular. İnsan, en başından ete kemiğe bürünmüş bir varlıktır, ancak, bundan sonra birinin üst cinsiyeti olabilir. Tecrübelerimizde bize eşlik eden cinsiyetimiz de başından beri üst cinsiyetlidir. Feminist söylem, cinsiyetler arasında ikilik yarattığı düşünülen ataerkil zihniyetlerden etkilenen teolojik açıklamaların önyargılı yorumuna meydan okur. Bu yanlış yorumların en başından beri kadınlara yönelik sorunlu yaklaşıma, hatta, kadın düşmanlığına neden olduğunu iddia eder. Simone De Beauvoir’ın açıkça belirttiği gibi: “Kadın doğulmaz, kadın olunur. İnsan dışısının toplumda sunduğu

³⁰ Anne Fausto & Anne Sterling, *Sexing the Body: Gender, Politics, and the Construction of Sexuality* (New York: Basic Books, 2000), 3.

³¹ Penelope Eckert & Sally McConnell-Ginet, *Language and Gender* (New York: Cambridge University, 2003), 15.

figürü hiçbir biyolojik, psikolojik veya ekonomik kader belirlemez: ‘Dişil’ olarak tanımlanan, erkek ve hatta hadım arasında ara olan bu yaratığı üreten bir bütün olarak medeniyettir”.³² Beauvoir'ın deyimiyile “ikinci cins” gibi, kadınlarla ilgili geleneksel yanılgılardan etkilenerek “aşağı” kadın imgesini yaratan, yine toplumdur.

Açıkça ifade etmek gerekirse, erkek ve kadın olmanın biyolojik ve toplumsal düzeydeki farklılıkları içerim ve uzantılarıyla, çok daha önceleri de tartışma konusu olmuştur. Sanayi devrimiyle beraber kadının iş sahasındaki, eğitim alanındaki durumu gibi pek çok farklı alanlardaki konumu hakkında tartışmalar yapılmıştır. Ancak, 20. yy’ın son çeyreğinde cinsiyet, akademik ve bilimsel düzeylerde hararetle tartışma konusu olmuştur. 1972 yılında “cinsiyet” kavramı üzerine araştırma yapan John Money ve Anke Ehrhardt’ın çalışmaları sayesinde biyolojik cinsiyet (*sex*) ve üst cinsiyetin (*gender*) ayrı kategoriler olduğu şeklindeki vurgulamaları ile “üst cinsiyet” kavramı daha bir önem ve öncelik verilerek tartışılmaya başlanmıştır.³³ Onlara göre, anatomik ve fizyolojik olarak belirlenmiş olan biyolojik cinsiyet fiziksel özelliklere atıfta bulunur. Bu düşünceden hareketle onlar, üst cinsiyeti (*gender*) benliğinin kendisini psikolojik olarak bir konuma yerleştirmesi, kişinin erkek ya da kadın olduğuna dair içsel inancı (üst cinsiyet kimliği) ve bu inancın davranışsal ifadeleri olarak görürler.³⁴ Burada önemli olan, kişinin hiçbir şeye atıfta bulunmaksızın toplum içinde kendisini nasıl gördüğü, toplum içinde kendisine biçtiği rol ve ne olduğuna dair algısıdır.

Üst cinsiyeti (*gender*) bir tür eylem, hatta kişinin bilmeden ve iradesinin dışında gerçekleştirdiği aralıksız bir eylem etkinliği olarak tanımlayacak olursak, onun kendiliğinden ya da doğal sürece bağlı bir şey olduğu, başka bir ifadeyle, mekanik olmadığı, aynı zamanda, sonradan kazanılan bir şey olmadığı ortaya çıkar. Dahası, kişi kendi cinsiyetini tek başına “yapmaz”. İnsan, mütemadiyen bir başkasıyla birlikte ya da bir başkası için “yapar”. Bu başkasının bizatihi var olup olmaması önem değildir. Bizim “kendi” cinsiyetimiz dediğimiz şey, çoğu zaman bizim “yazdığımız” ya da gerçekten bize ait olan bir şey olarak gözükür. Ancak, insanın üst cinsiyetini (*gender*) oluşturan nitelikler, en başından beri, tek bir yazarı olmayan ve hatta yazarlık

³² Simone De Beauvoir, *The Second Sex*, Çev. H. M. Parshley (London: Jonathan Cape), 273.

³³ John Money & Anke Ehrhardt, *Man and Woman, Boy and Girl* (Baltimore: Hopkins University Press, 1972), 311.

³⁴ Anne Fausto & Anne Sterling, *A.g.e.*, 3.

kavramının kendisine radikal bir şekilde karşı çıkan bir toplumsallıkta, kişinin dışında yani kendisinin ötesinde olan bir şeydir.³⁵

Cinsiyet konusunu ele alan toplumsal inşacı çalışmalar, “kadın ve erkeğe ait” dediğimiz davranış kalıplarındaki benzerlik ve farklılıkların üretilmesi konusunda toplumsal dayanağa özel bir dikkat çeker. Yani bizi bir yerde toplum inşa etmektedir. Eğer toplumda bir serbestiyet varsa kadın adına da erkek adına da oldukça esnek ve çoklu rol potansiyeli vardır. Kısaca, belli bir amaca yönelik davranış ve tutumlar cinsiyete (*gender*) dayalı etkinliklerin sosyal kabullerini yansıtır ve onları kontrol eder.³⁶

Kadın konusunda yapılan çalışmalar, 1960’lardan itibaren kadınların özellikle akademik alandan dışlanmasının önüne geçme ve buna bir çözüm üretme yönünde devam etmiştir. Günümüzde bu tür tartışmaların bir yerde ve bir ölçüde hâlâ sürdüğünü görüyoruz. Başlangıçta kadınlar üzerinden yapılan tartışmalar bugün erkekleri de içine alarak evrilmiştir. Bu bağlamda yapılan çalışmalar kadın problemi hakkında düşünmenin insanlık tarihi ve toplum hakkında düşünme şeklimizi değiştirdiğini, ayrıca, sosyal kurumlardaki yapılanmanın üzerine kurulduğu temel ölçütlerin gözden geçirilmesine yol açtığını açıkça ortaya koymuştur. Kadın ve onun toplum içindeki konumuyla ilgili bu tür düşünceler, çağdaş bir toplumdaki üst cinsiyet ilişkilerinin derin kalıplarını da ortaya çıkarır. Bu çalışmalarla üst cinsiyet ilişkilerinin bizi çevreleyen sosyal dünyanın temel bir özelliği veya önemli bir yönü olduğunu görüyoruz. Bu kalıplar genel olarak fark edilmez; ancak, biz görmesek veya farkında olmasak da bunlar bizi etkiler. Aynı zamanda üst cinsiyet bizim kim olduğumuzu, ne düşündüğümüzü ve bize hangi imkanların tanınacağı gibi insanın toplum içindeki statüsünü etkileyen ve belirleyen bir özelliğe sahiptir. Kadın çalışmaları bir yönüyle bu kalıpların ardında yatan bakış açılarını ortaya koymayı amaçladığından kadın ve erkek ile ilgili bakış açılarının seyrini değiştirme noktasında etkili olabilmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, bu tür çalışmalar kadınların özellikle sosyal hayatta karşılaştığı farklı tutumların kendisini

³⁵ Judith Butler, *Undoing Gender* (UK: Routledge, 2004), 1.

³⁶ Mary Gergen, “Encyclopedia of Women and Gender: Sex Similarities and Differences And The Impact of Society on Gender”, *Social Constructionist Theory*, t.y., 1055.

değil bu tutumların ortaya çıkmasında etkili olan sebepleri gün yüzüne çıkararak insanların dikkatine sunar.³⁷

2.2.1. Cinsiyet Kategorileri

2.2.1.1. Cinsiyetin Gramatik Ayrımı

“Cinsiyetin gramatik ayrımı” (*grammatical gender*), bir dilin sentaktik ve semantik gibi linguistik yapısında bulunan ve genellikle isim, sıfat, zamir ve fiiller gibi dil unsurları aracılığıyla ifade ve işaret edilen bir kavramdır. “Dilbilgisel cinsiyet” olarak da tanımlanan bu kategori, bilinen en eski dilbilgisi kategorilerinden biridir. Andığımız manada, yani, gramatik anlamda “üst cinsiyet” terimine dikkat çeken ilk kişi Yunan filozof Protagoras’tır.³⁸ Protagoras, Antik Yunanca tanımında, Yunanca isimleri üç sınıfa ayırmıştır: “Dişil”, “eril” ve günümüzde nötr olarak adlandırılan “cansız”. Bu tipik cinsiyet ayrımı, Latince de dahil olmak üzere birçok Hint-Avrupa dilinde bulunur. Bununla beraber, tarihsel değişimle birlikte, sözgelimi, Latince nötr isimler diğer iki cinsiyet arasında yeniden dağıtılırken, Fransızca ve İtalyanca modern eril ve dişil ayrımıyla yeniden yapılandırılmıştır.³⁹

Genel olarak, geleneksel dil kullanımında Hint-Avrupa ve Sami dillerinde “üst cinsiyet” terimi, isimlerin eril ve dişil veya eril, dişil ve nötr olarak bilindik bir şekilde bölünmesiyle kullanılmaya devam etmiştir. Öte yandan, Batılı dilbilimciler, Afrika dillerini incelemeye başladıklarında, Savahili gibi dillerde cinsiyete atıfta bulunan sekiz veya daha fazla kelime ya da zamir olduğunu tespit etmişlerdir. Bu diller, sadece eril-dişil ayrımını içermiyordu. O bakımdan, bu dillerde “isim sınıfı” ifadesiyle daha geniş kapsamlı bir sisteme atıfta bulunuyorlardı.⁴⁰

Çok iyi bilindiği gibi, diller, dilbilgisel cinsiyetin sayısı ve morfolojik temsili açısından büyük farklılıklar gösterir. Bu durum, dilin yapısında var olagelen değişmez bir isim özelliği olarak tanımlanabilir.⁴¹ Dolayısıyla, Cermen dil ailesi içinde, Dancanın iki

³⁷ Margaret L. Andersen, *Thinking about Women Sociological Perspectives on Sex and Gender*, (USA: Pearson Education, 2015), 10th edition, 5.

³⁸ Alexandra Y. Aikhenvald, *How Gender Shapes The World*, (Oxford: Oxford University Press, 2016), 13.

³⁹ Aikhenvald, *A.g.e.*, 13.

⁴⁰ *A.g.e.*, 13.

⁴¹ Greville Corbett, *Gender*, (Cambridge University Press, 1991), 1.

cinsiyeti, Almanca'nın üç cinsiyeti varken İngilizce'nin dilbilgisel cinsiyeti yoktur. "Cinsiyet ve Diller" bölümünde ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi, her ne kadar, eski İngilizce'de dişil, eril ve nötr olmak üzere üçlü cinsiyet sınıfı olsa da 14. yüzyılın sonlarına doğru çekim eklerinin bozulması ve çekim sınıflarının dağılması nedeniyle dilbilgisel cinsiyet kategorisi kaybolmuştur.⁴² Almanca'nın, isim cümlesi içinde ve dışında, ismin dilbilgisel (*grammatical*) cinsiyetine göre artikeller, sıfatlar, zamirler gibi değişen pek çok unsuru bulunurken, modern İngilizcede böyle bir morfolojik uyum yoktur. O bakımdan, İngilizce, artık dilbilgisel cinsiyet dili kategorisinde kabul edilmemektedir.

Genel kabul gören bir dil kategorisi olan gramatik ayırım, kelimelerin "eril", "dişil", "nötr" olarak gruplandırılmasıyla belirginleşir. İngilizcede erkeğe işaretle "he" veya Arapça'da "hüve" denildiğinde, doğrudan doğruya üst cinsiyetin gramatik ayırımına işaret edilir. Söz konusu bu ayırım, işaret edilen erkek veya kadın değil de bunların dışındaki canlı veya cansız varlıklar olduğunda, sözgelimi, neden dişil zamir olan "hiye" değil de eril zamir olan "hüve" kullanıldığı sorusunu gündeme getirir. Sonraki bölümde örneklerle anlatacağımız bu konu, feministik söylem tartışmalarının linguistik bir çehre kazanmasında önemli bir rol oynamıştır.

Öte yandan, bir dilde dişil kabul edilen bir varlığın, başka bir dilde eril kabul edilmesi ve zamirlerin de buna bağlı olarak değişmesi, üst cinsiyetin gramatik ayırımıyla biyolojik cinsiyet arasında bir bağlantı var mıdır sorusunu gündeme taşımıştır. Andığımız bu tartışmalara, problemin teorik kısmı olarak gördüğümüz bu bölümde kısmen temas ederken, "Diller" bölümünde yeri geldikçe detaylı olarak ele alacağız.

Üst cinsiyetin gramatik ayırımı biçimsel bir kategoridir. Dolayısıyla, önemli bir işleve sahip olan bu kategori, isim cümlesinin biçimsel tanımında belirleyicidir. Bu ayırım, söz konusu ismi artikel, sıfat tamlaması, hal ve sayı bakımından yeniden yapılandırır. O bakımdan, bu biçimsel ayırım, isme bağlı olarak cümlede de uyumun gözetilmesini sağlarken, isim öbeğinin şekillenmesinde önemli bir etken olarak karşımıza çıkar.

⁴² Marlis Hellinger-HadumodBußmann, *Gender Across Languages*, (John Benjamins Publishing Company, 2001), Vol. I, 107. Ayrıca Bkz. Barbara M. H. Strag, *A History of English*, (London: Methuen, 1970; Dieter Kastovsky, "Inflectional classes, morphological restructuring, and the dissolution of Old English grammatical gender." In *Gender in grammar and cognition*, eds. Barbara Unterbeck et al. (Berlin: de Gruyter, 2000), 709–727.

Ayrıca, çekimli dillerde zamirlerin hâl eklerine göre çekimlenir, bu yapı da metindeki bütünlüğü korur.⁴³

Bilindiği gibi, üst cinsiyetin gramatik ayrımıyla ilgili andığımız bu özellikler, cinsiyet açısından çekimli diller için geçerlidir. Almanca ve Arapça gibi zamir, isim, fiil ve artikellerin cinsiyete göre çekimlendiği dillerde, cümle içindeki bu uyum oldukça önemlidir. Kelime dişil veya eril geldiğinde, fiilin de bu yapının içinde bütünlük gösterecek şekilde gelmesi gerekir. Öte yandan, üst cinsiyetin gramatik ayrımının olmadığı dillerde böyle bir bütünlüğün zorunluluğundan bahsedemeyiz. Türkçede “güzel bir ev” dediğimizde ne “güzel” sıfatı ne de isim olarak “ev” gramatik olarak bir cinsiyet bildirir. Oysa, aynı cümleyi Arapça olarak kurmak istediğimizde hem ev anlamına gelen “*beyt*” hem de güzel anlamındaki “*cemil*” eril formda gelmelidir. Aksi takdirde, cümledeki uyum göz ardı edilmiş olduğu gibi, öte yandan, cümle biçimsel olarak da doğru kurulmamış olur. Böyle bir durum, anlamın doğruluğunu da etkiler.

Cinsiyetin gramatik ayrımına Feministik söylem açısından baktığımızda, kadın-erkek, mann-frau, racul-nisâ, anne-baba, father-mother, peder-mâder, seyyid-seyyide, beğ-begüm gibi kişisel isimlendirmelerde biyolojik cinsiyetle dilbilgisel cinsiyetin birbirinden farklı kategoriler olduğu kabul edilir. Feminist söylemin linguistik açıdan eleştirileri, başlı başına biyolojik cinsiyetin bireysel, toplumsal, ahlâkî, hukukî bağlamda tek başına bir anlam ifade etmediği, hatta, ayrışma unsuru olmadığı, ancak, dilbilgisel gösterimlerin toplumsal bir inşa olduğu vurgusunda yoğunlaşır. Sözelimi, Almanca ve Arapça gibi dilbilgisel anlamda cinsiyet içeren dillerde, topluluğa hitap edilirken kadın-erkek ayrımı yapılmadan muhataba eril bir adlandırma ile seslenilmesi, kadınların dil aracılığıyla ötekileştirilerek, onları biyolojik cinsiyetin içermediği bir ontolojik eşitsizliğe mahkûm ettiği iddiasıyla eleştirilir. Mesela, Almandada erkek ve kızlardan oluşan öğrenci grubuna eril formda gelen “*die Studenten*” ifadesinin kullanılması, aynı şekilde, Arapçada erkek ve kadınların olduğu bir gruba hitap ederken eril zamirlerin veya fiillerin tercih edilmesi, feministik dilbilimde, linguistik anlamda eşitlikçi çözüm arayışlarına sevk etmiştir.

Almandada, Türkçeden farklı olarak, gramatik olarak cinsiyet çekimli bir dil olmasından dolayı çoğunlukla meslek gruplarını ifade eden kelimelerde eril ve dişil ayrımı yapılır. Türkçedeki “müdür-müdire” tanımlarının, Almandada meslek

⁴³ Gisela Klann-Delius, *Sprache und Greschlecht*, (J.B. Metzler: Stuttgart, 2005), 20.

gruplarını ifade eden kelimelerde yer bulduğunu görüyoruz. Sözelimi, Türkçede “öğretmen”, “doktor” veya “mühendis” gibi mesleğe atıfta bulunan isimler, bir cinsiyet ayırımı yapılmadan kullanılır. Muhataba göre hemşire, öğretmen, doktor, şoför veya mühendis mesleklerinin işaret ettiği cinsiyet kadın veya erkek olabilir. Burada, bu adlandırmanın içeriği, hitap edilen kişiye ve bağlama göre karar verilir. Almancada, Türkçedekinin aksine, bu hitaplar, kişilerin cinsiyetine göre önceden bilinir, ona göre tercih edilir. Sözelimi, bir meslek, unvan veya tanım eril olanı işaret ve ima ediyorsa “der”, dişil olanı göstermek için kullanılıyorsa “die” tanımlığıyla ifade edilir. Ayrıca, daha çok kadınların yaptığı meslekleri ifade ederken kelimenin sonuna “-in” eki eklenir.

Cinsiyetin gramatik ayrımında, sözelimi, Almanca’daki *der, das, die* gibi tanımlıklar (*artikelleri*) ve Portekizce’deki -o, -a gibi ekler öne çıkar. Yapısal olarak cinsiyet gözetilen diller “dişil”, “eril” ve “nötr” şeklinde iki ya da üç cinsiyet sınıfına sahip olduğunu görüyoruz. Kimi zaman, Sırpça, Hırvatça, Boşnakça ve Rusçada gördüğümüz gibi, yeni alt sınıfların ortaya çıkması analiz sorunları yaratabilir. Buna karşın bir dilde, bazı Cermen, Roman ve Fars dilinde olduğu gibi gramer cinsiyet sınıflarının sayısı azalabilir ya da İngilizce ve Farsçada olduğu gibi orijinal cinsiyet sistemi tamamen kaybolabilir.⁴⁴

Durum ya da sayıdan farklı olarak gramer cinsiyeti, isim (denetleyici) ile bir artikel, sıfat, zamir, fiil, rakam ya da edat olabilen (cinsiyete göre değişken) bir uydu öge (hedef) arasındaki uyumu kontrol eden, ismin doğasında var olan bir özelliktir. İsim cinsiyeti tipik olarak tek bir değere sahiptir. Bu değer biçimsel ve anlamsal atama kurallarının etkileşimi ile belirlenir.

Öte yandan, Türkçe, dilbilgisel cinsiyet içermeyen diller arasında yer alır. Dilleri, dilbilgisel cinsiyet bakımından iki aile grubuna ayırmak mümkündür:

Nijer-Kongo dilleri, Afro-Asyatik diller, Avustralya dillerinin bir bölümü, Hint-Avrupa dillerinin önemli bir bölümü, Dravid dilleri, Amerika’nın yerli dilleri (Algonkin) dilleri cinsiyet kategorisi bulunan dillerdir. Çin-Tibet dilleri, Ural dilleri, Altay dilleri, Kartvel dilleri, Kuzey Amerika’daki bazı

⁴⁴ Marlis Hellinger & Hadumod Bußmann (ed.), *A.g.e.*, 7.

*yerlilerin dilleri ise cinsiyet kategorisi bulunmayan diller olarak tanımlanır.*⁴⁵

Cinsiyet kategorisine göre ayrılan dillere örnek vermek gerekirse, yukarıda da andığımız gibi, Almancada cinsiyet ayrımı üç kategori ile belirtilir: Eril olanlar *der*, nötr olanlar “*das*”, dişil olanlar “*die*” tanımlığını (artikel ve harf-i tarif) alır: Gösterilen varlık kalemse, “*der Stift*”, bir bebekse “*das baby*”, kediye “*die Katze*” şeklinde kelimeler cinsiyet uyumlu artikellerle kullanılır. Bazı durumlarda bu artikellerin hangi kelimelerle kullanılacağını seçmek zorlaşabilir. Sözgelimi, Fransızcada öğretmen anlamındaki “*professeur*” sözcüğü kadın ve erkek için kullanılabilse de eril tanımlığı alır. Ancak, aynı sözcüğün ikinci dalga “feminist hareketin etkileriyle ‘*la professeur*’, ‘*la professeure*’, ‘*la professeuse*’ olmak üzere eril formlarının yanısıra dişil kullanımlarının da teklif edildiğini”⁴⁶ söyleyebiliriz.

Savahili gibi Afrika dillerinde ve Portekizce ile İspanyolca gibi Latin dillerinde cinsiyet çoğunlukla kelimenin sonuna gelen eklerle ifade edilir. Portekizcede kelimenin sonunda “-a” harfi varsa bu kelimenin feminene, “-o” harfi varsa kelimenin maskulene işaret ettiği bilinir. Bir örnekle açıklamak gerekirse, “Portekizcede ‘yakışıklı çocuk’ (maskülen) anlamında ‘*menino lindo*’ ifadesi kullanılırken, ‘güzel kız’ anlamında ‘*menina linda*’ ifadesi kullanılır”.⁴⁷

Cinsiyet ayrımı aynı zamanda fiil, özne “uyum”⁴⁸ (*agreement*) kavramı için de önemli konulardan biridir. Sözgelimi, Arapça’da fiil çekimi öznenin müzekker (eril) veya müennes (dişil) oluşuna göre farklılık gösterir. Bununla ilgili şu örneklere bakmakta fayda vardır:

“*Hiya katabat*” Geçmiş zaman dişil (*müennes*) özneye göre fiil çekimi: O (kadın) yazdı.

“*Hüva kataba*” Geçmiş zaman eril (*müzekker*) özneye göre fiil çekimi: O (erkek) yazdı.

⁴⁵ Caner Kerimoğlu- Gökçe Doğan, “Türkçede Cinsiyet Görünümleri ve Çağrışımsal Zihniyet”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, TÜBAR-XXXVIII, 2015 Güz, 143-178, 145.

⁴⁶ Eckert& McConell-Ginet, *A.g.e*, 66.

⁴⁷ Aikhenvald, *A.g.e*, 15

⁴⁸ *A.g.e*, 15.

Arapçadaki cinsiyet yapısına bir başka örnek olarak, ismin asıl harflerinden sonra isme eklenen “kapalı te” harfini (ﺓ) örnek verebiliriz. Bu ek, eklendiği ismin dişi (*miennes*) olduğuna işaret eder: Büyük (dişil) Kebîra– Büyük (eril) Kebîr.

İngilizcede de üçüncü tekil şahıs zamirlerinin cinsiyet kategorisi açısından farklılaştığı görülür. Erkek için kullanılan “o” zamiri İngilizcede “*he*” iken, kadınlara işaret etmek için kullanılan “o” zamirinin “*she*” olduğu dilbilgisinde ilk öğrenilen kurallardan biridir. Bununla birlikte, üçüncü kişi zamirlerindeki bu farklılık, Arapçada olduğu gibi etkisini fiillerde göstermez.

Bu arada, dilsel cinsiyet ile doğal cinsiyet arasında bir ilişki olup olmadığına dair iki farklı teori olduğunu belirtmekte de yarar vardır. Bu görüşlerden ilki, doğal cinsiyet ile dilsel cinsiyet özellikle dilbilgisel cinsiyet arasında bir bağlantının olduğu, hatta doğal cinsiyetin dilsel cinsiyete galebe çaldığı iddiasıdır. Diğer bir görüş ise dilsel cinsiyet ile doğal cinsiyet arasındaki ilişkinin keyfi (*arbitrary*) olduğu yönündedir. Çoğu dilbilimsel çevrede Saussure’ın ortaya koyduğu biçim ve öz arasındaki ilişkinin nedensiz olduğu düşüncesi kabul görse de kimi dilbilimciler bu konuda farklı görüşler öne sürmüştür.

Saussure, biyolojik cinsiyeti *sexus*, yani gösterilen, dilbilgisel cinsiyeti *genus*, başka bir ifadeyle, gösteren olarak tanımlar.⁴⁹ Bu ayrıma göre, biyolojik cinsiyet canlıların doğal cinsiyetleridir, dolayısıyla, yukarıda da andığımız gibi erkek ve dişi olarak iki kategoride sınıflandırılmaktadır. Bu bağlamda dilbilgisel cinsiyetle doğal cinsiyet arasında bir nedensellik veya bağ olup olmadığı, tartışılan problemlerden biridir. Saussure bu konuda, “gösteren ile gösterge arasındaki bağın bir neden olmaksızın geliştiğini savunur”.⁵⁰

Dilsel cinsiyet ile doğal cinsiyet ilişkisine dair bir diğer görüş de böyle bir sınıfladırmanın, esasen, bir kişileştirme (*personification*) biçimi olduğu şeklindedir. Sözelimi; Fransızca ve İspanyolca’da pasif ve zayıf biçimde karakterize edilen “ay” dişil formlar ile temsil edilirken, güç ve cesaret ile karakterize edilen “güneş”e bu

⁴⁹ Karin Pittner, *Genus, Sexus und das Pronomen wer*, Erschienen 1998 in: Robert J. Pittner/Karin Pittner (eds.), *Beiträge zu Sprache und Sprachen 2. Vorträge der 5. Münchner Linguistik-Tage 1995*, München: lincom europa, 153-162, 153.

⁵⁰ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, (İstanbul: Multilingual, 1988), 111.

dillerde eril olarak atıfta bulunmaktadır. Kısaca, söz konusu temsiller, dillere göre farklılık göstermektedir.

Burada özet halinde anlatmaya çalıştığımız doğal cinsiyetle dilsel cinsiyet arasındaki ilişkiye dair gerçekleştirilen bu tartışmaların, dilin düşünce ve kültürle olan ilişkisi etrafında yapılan tartışmalarla bir yönden bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz. Dil ile kültür arasında doğrudan bir etkileşim olup olmadığına dair yapılan bu tartışmaları, en azından Almanca konuşan dünyada, 18. yüzyılın sonlarında Johann Gottfried von Herder ile Wilhelm von Humboldt'un çalışmalarıyla temsil edilen, aynı zamanda kültürel hareketin sonucunda ortaya çıkan "kültür dili" (*linguaculture*) kavramı ile takip etmek mümkündür.⁵¹

Humboldt, dili insan zihninin yaratıcı faaliyeti olarak görmüş, bu doğrultuda dilin psikolojik yönü üzerine çalışmalar yaparak her dilde belli bir dünya görüşünün etkin olduğu düşüncesinden hareketle "dilsel görelilik" (*linguistic relativity*) kuramını geliştirmiştir.

Dilsel görelilik ilkesine göre, dilbilgisi sınıflandırmaları ile dilleri konuşanların farklı dünya görüşleri mevcuttur. Böyle bir varsayım, "dilsel belirlemecilik" (*linguistic determinism*) teorisini de desteklemektedir. Başka bir ifadeyle, bu teori, dilsel yapıların dünya görüşü ve gerçeklik algısına dair kavramsal yapıyı kesin bir biçimde şekillendirdiğini, dilin düşünceyi belirlediğini ortaya koymaktadır.

Bu teoriye benzer bir şekilde Aikhenvald, cinsiyetin dile getirilme biçimlerinin, insanların içinde yaşadıkları toplumların dünyasını da şekillendirdiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda, Konishi de cinsiyetin anlam açısından boş bir ulam olmadığını ifade etmiştir⁵². Dilin, onu konuşanların dünya anlayışında önemli rol oynadığı düşüncesi, çeşitli sosyoloji ve psikoloji alanlarında yapılan linguistik ve ampirik/deneysel araştırmalar ile de desteklenmektedir.⁵³

⁵¹ Duygu Kamacı Gencer, "Cinsiyet (Gender)", *Türkçede Dilbilgisel Ulamlar*, Ed. Erdoğan Boz, (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 161-186.

⁵² Toshi Konishi, "The Semantics of Grammatical Gender: A Cross-Cultural Study", *Journal of Psycholinguistic Research*, 22(5): 519-534, 520.

⁵³ Aikhenvald, *A.g.e.*, 1.

2.2.1.2. Sözlük Anlamı ile Üst Cinsiyet (*Lexical Gender*)

Dil-cinsiyet ilişkisi üstüne yapılan tartışmalarda "cinsiyet" terimi genellikle dil dışı, başka bir ifadeyle, "doğal" veya "biyolojik" kadınlık veya erkeklik özellikleriyle ilişkilendirilir.

Cinsiyetin sözlük ayırımı, anne, baba, erkek kardeş gibi akrabalık bağlarını ifade eden isimlendirmelerde; bay, bayan gibi hitaplarda ve bazı kişi isimlerinin yapısında bulunan önemli bir değişkendir. Bununla birlikte, dilbilgisel cinsiyete sahip dillerde, bir ismin dilbilgisel cinsiyet sınıfı ile sözlük sınıfı arasında en tutarlı örtüşmenin akrabalık bağlarını ifade eden terimlerde görüldüğünü söyleyebiliriz.

Sözlüksel ayırım, "cinsiyeti belirsiz" veya "cinsiyetsiz" olarak kabul edilen "vatandaş", "hasta" veya "birey" gibi isimlerin aksine, cinsiyeti vurgulayan veya "cinsiyete özgü", yani "kadın" veya "erkeğe özgü" diyebileceğimiz bir şekilde kendisini gösteren bir ayırım olarak tanımlanabilir. Bu nedenle, İngilizcede sözgelimi, anne anlamındaki "mother", kız kardeş anlamındaki "sister", oğul anlamındaki "boy" gibi şahıs isimleri sırasıyla, dişi veya erkekliğe delâlet ettikleri için bu isimlerin cinsiyetleri, "sözcüksel cinsiyet" olarak tanımlanır. Bu durum, dil dışı "göndergesel cinsiyet" veya "göndergenin cinsiyeti" kategorisi olarak da bilinir.

Yukarıda kısaca verdiğimiz açıklamalardan yola çıkarak, cinsiyetin sözlüksel ayırımının, bir dildeki kelimelerin veya isimlerin belirli cinsiyetlere atanmasını ifade ettiğini söyleyebiliriz. Birçok dilde, belli bazı isim veya kelimeler belirli bir cinsiyete atfedilmiş olduğu gibi, bu cinsiyet atamaları (kelimenin belli bir cinse hasredilmesi) dilbilgisel yapılar aracılığıyla da belirgin hale getirilmiştir. Sözgelimi, Fransızcada "masa" kelimesi dişi cinsiyete (*la table*) atfedilirken, "kitap" kelimesi eril cinsiyete (*le livre*) hasredilmiştir. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, İngilizce "mother" (anne), "father" (baba), "sister" (kız kardeş), "brother" (erkek kardeş) gibi akrabalık bildiren kelimeler "adillaştırma" (*pronominalize*) yolu ile anlam bakımından kadın ve erkek ayırımını göstermektedir.

Cinsiyete özgü terimler, genel olarak, anlam bakımından karşılık gelen uydu formların seçimini, sözgelimi, İngilizce anafirik zamirler olan *she* veya *he*'nin seçimini gerektirirken, cinsiyeti belirsiz isimler, yani nötr isimler söz konusu olduğunda ilk anılan isim (*pronominal*) seçim, referans (sözgelimi, ünlü bir kişiye), gelenek veya konuşmacının tutumu ile belirlenebilir. Dilbilgisel cinsiyete sahip

dillerde, bir ismin dilbilgisel cinsiyet sınıfı ile sözlüksel ifadesi arasında, en tutarlı şekilde akrabalık ifade eden terimler alanında önemli bir uyum gözlemlenebilir: Almanca “*tante*” (teyze) ve “*onkel*” (amca) sırasıyla kadın ve erkek cinsiyetine işaret etmesi bakımından sözlüksel bir ayrıma sahiptir. Bu tür isimler, karşılık gelen *sie* (erkek) ve *er* (dişi) zamirlerinin kullanılmasını gerektirir.

Öte yandan, “toplumsal üst cinsiyet” ile “sözlüksel üst cinsiyet” arasındaki ayrım da gözden kaçırılmamalıdır. Zira, sözlüksel cinsiyet, bir dilin yapısal özellikleriyle ilgilidir; dolayısıyla, kelimelere izafe edilen üst cinsiyete işaret eder. Çalışmamızın temel kavramlarından olan ve feministik söylem açısından da büyük bir önem arz eden toplumsal üst cinsiyet ise insanların cinsiyet kimliği ve toplumsal rolleriyle ilgilidir. Bu hususu ilerde ayrıntılı olarak ele alacağız.

2.2.1.3. Üst Cinsiyetin Referans Ayrımı: İsimden Müsemmâya Geçmek

Cinsiyetin referans ayrımı ile kastedilen şey, dilsel ifadeleri dilsel olmayan gerçeklikle ilişkilendirme meselesidir; daha özel olarak, bu cinsiyet kategorisi, bir göndergeyi “kadın”, “erkek” veya “nötr” olarak tanımlamamıza imkân verir.

Almanca “*mädchen*” (kız) örneğinde olduğu gibi, şahıs bildiren bir kelime, dilbilgisel olarak nötr iken, sözlüksel-anlamsal bir özelliğe sahiptir, bundan dolayı, genellikle kadına atıfta bulunmak için kullanılır. Daha açık bir ifadeyle, kelime tek başına bir cinsiyet ifade etmeyebilir. Bu durumda, kelimenin işaret ve imâ ettiği şeye bakarak onun erkek veya kadın olduğu bilinir. Konuyu örnekle daha anlaşılır hâle getirmek gerekirse, İngilizcede “*student*” (öğrenci) denildiğinde kelime başlı başına bir cinsiyet ifade etmez. Fakat, kelimenin işaret ettiği öğrenciye baktığımızda onun kız veya erkek öğrenci olduğunu net bir şekilde anlarız.

Dolayısıyla, cinsiyetin bu şekildeki ayrımı, isimden müsemmaya geçmeyi gerektir, cinsiyet o zaman açıkça bilinir. Bununla birlikte, Almancadaki “*Mädchen für alles*” (ayak işleri yapan hizmetçi) gibi deyim benzeri bir ifade, yine aynı anlamdaki İngilizce “*girl for everything*”, “*maid of all work*” gibi deyimler veya Türkçedeki “çıtırdım”, “nazik” gibi nitelemeler, akla doğrudan doğruya, cinsiyet olarak kadınları getirebilir. Kimi zaman bu ifadeler, erkeklere atıfta bulunmak için kullanılsa da bu kullanımlar daha ziyade bu benzetmelerin yapıldığı erkeklerin zayıf veya olumsuz görülen özelliklerinin, kadınlara benzetilerek onların küçük düşürülmesi anlamına gelebilir.

Bu ve buna benzer örneklerde, kullanımlar kelimelerin sözlükteki cinsiyet özgülüğünü nötr hale getiriyor gibi görünse de cinsiyetlendirilmiş bir mesaj iletildiği düşünülür. Andığımız bu deyim ve ifadelerin, kadınlar için açıkça küçük düşürücü çağrışımlara sahip olduğu ilk bakışta anlaşılır. Zira “ayak işleri yapan” nitelemesiyle ifade edilen bu tanımlama, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, akla ilk anda kadını getirirken erkeği getirmemektedir.

Başka bir açıdan, Türkçemizde “hemşire” kelimesi, her ne kadar ilk sözlük anlamıyla kadına işaret eden bir kelime olsa da erkekler için de kullanıldığını görüyoruz. Fakat bu kullanım, “hemşir” kelimesinin kullanılmaya başlanmasıyla, daha çok kadınlara işaret eden bir ifade haline gelmiştir.

Ayrıca, cinsiyet çekimli dillerde, dilbilgisel cinsiyet ile göndergesel cinsiyet arasında uyum olması beklenir. Sözelimi, bilinen belirli bir kişiye atıfta bulunulduğunda, anafirik zamirlerin seçimi göndergesel olarak belirlenir. Sözelimi, İngilizcede “*nurse*” (hemşire) kelimesi kullanıldığında, cinsiyetin referans ayrımı dilbilgisel ayrımı da etkileyerek “*she*” (kadın için o) kullanımını zorunlu kılar.

Öte yandan, göndergesel cinsiyetle sözlüksel cinsiyet ayrımı birbirini andırmakla beraber aralarında fark vardır. Cinsiyetin referans ayrımı, bir ismin cinsiyetinin göndergesinin, yani işaret ettiği varlığın özellikleri tarafından belirlenir. Sözlüksel cinsiyetse, cinsiyetin kaynağının bir ismin sözlüksel girişinde yattığını, daha açık bir ifadeyle, isimle sınırlı olduğunu imâ eder.⁵⁴

Son yıllarda toplumsal ve kültürel değişimlerle birlikte cinsiyetin referans ayrımını gösteren terimler tartışma konusu olarak görülmekte, bu doğrultuda da farklı kullanımlar önerilmektedir. Kendilerini “cinsiyet dışı” veya “non-binary” olarak gören bireyler, kendilerine atıfta bulunurken geleneksel cinsiyet atıflarının dışında terimler kullanmayı tercih etmeye başladılar. Bu durum, feminist söylemin temel iddialarına uygun olarak toplumda cinsiyetin referans ayrımına işaret eden terimlerin nicelik olarak çoğalmasına yol açarken, aynı zamanda, feministlerin öngördüğü toplum düzenini kurmak amacına matuf olarak daha “kapsayıcı” bir anlayışın yaygınlaşmasını öngörüyor. Andığımız bu “kapsayıcı” tutum, “*they/them*” (onlar)

⁵⁴ Peter Siemund & Florian Dolberg, “From lexical to referential gender: An analysis of gender change in medieval English based on two historical documents”, *Folia Linguistica* 45/2 (2011), 489–534, 500.

gibi cinsiyetin belirli bir biçimini veya ayrımını ifade etmeyen veya kendilerini “cinsiyet dışı bireyler” olarak kabul edenler için kullanılan terimlerin daha fazla kabul görmesiyle yaygınlaştırılabilir görünmektedir.

Feministik söylemin tarihsel sürecini anlattığımız bölümde ayrıntılı olarak ele aldığımız gibi, söylemin giderek marjinalleşmesiyle sadece kadın hakları değil, “kadınlık” ve “erkeklik” iddiasında bulunan kesimlerin haklarını da savunmaya başladığından, bu durum giderek söylemin linguistik içerim ve uzantılarının dönüşmesine sebep olmaktadır. Şunu açıkça belirtmekte yarar olduğunu düşünüyoruz: Biyolojik cinsiyet ayrımını yok sayan veya görmezden gelmeye çalışan linguistik tahliller, pratikte karşılık bulmakta zorlanacaktır. Her ne kadar, bir cinsiyeti küçük düşürmeyi amaçlayan kullanımları doğru bulmamız mümkün olmasa da bu durumu düzeltmenin yolunun doğal cinsiyetlerin dillerdeki yansımasını tamamen silmek olmadığını da görmek durumundayız.

Bir kadına işaret ederken kullandığımız zamirden rahatsızlık duymak ve bu kullanıma karşı çıkmak, dolayısıyla, zamirleri tabiri caizse tek tipleştirmek, toplumda gördüğümüz psikolojik, sosyolojik, ekonomik, ahlâkî ve hukukî olmak üzere birçok etkenin bir araya gelmesiyle oluşan “kadın konulu problemleri” çözmeye, yanlış ve açıkçası toplumsal anlamda işlevselliği olmayan bir yerden başlamak demektir.

Açıkçası, şu soruyu sormak konuyu zihnimize daha iyi canlandırmak açısından yararlı olacaktır: Cinsiyet çekimli diller mi kadın problemlerini yaratıyor, yoksa, insanların varlığa ilişkin yanlış telakkileri mi bu sorunları perçinliyor? Bu ve buna benzer soruları çalışmamızın teorik kısmının ardından gelecek olan dillerin cinsiyet bildiren yapılarını ele alacağımız kısımda değerlendireceğiz.

2.2.1.4. Toplumsal Üst Cinsiyet

Toplumsal üst cinsiyet, eril ve dişil rollerle bunlara bağlı olarak gelişen karakter özelliklerinin toplumsal olarak dayatılan ikiliğini ifade eden bir kategori olarak tanımlanır. Şahıs isimleri ve bunlarla doğrudan ilgili kelimelerin yapıları dilbilgisel ve sözcüksel cinsiyetle açıklanamıyorsa, bunlar toplumsal üst cinsiyet ile açıklanır.

Üst cinsiyetin toplumsal ayrımına, “avukat”, “cerrah” ya da “bilim insanı” gibi birçok yüksek statülü meslekî terimin, göndergesel cinsiyetin bilinmediği ya da ilgisiz olduğu bağlamlarda sıklıkla erkeğe özgü “he” zamiri üzerinden atıfta

bulunulmasını örnek gösterebiliriz. Öte yandan, “sekreter”, “hemşire” ya da “öğretmen” gibi düşük statülü meslekî unvanlar, genellikle anafirik, yani daha önce geçen bir isim veya ifadeye gönderme yapan “*she*” zamiri ile takip edilir. Bununla birlikte, “yaya”, “tüketici” veya “hasta” gibi genel insan isimleri için bile geleneksel uygulama nötr bağlamlarda “*he*”nin tercih edilmesini öngörür.

Türkçemiz bu anlamda cinsiyet çekimli bir dil yapısına sahip olmadığından “o” dediğimizde herhangi bir üst cinsiyet imâsı taşımadan her iki cinsiyet de rahatlıkla ifade edilir.

“Toplumsal üst cinsiyet”, bir toplumun belirli cinsiyet rolleri, beklentileri, kimlikleri ve normlarına atıfta bulunan bir kavram olarak görülür. Ayrıca, cinsiyetin toplumsal ayırımı, bireylerin kendilerini ve diğerlerini nasıl tanımladığı, algıladığı ve onlara karşı nasıl davrandığıyla ilgilidir. Toplumsal üst cinsiyet, kültürel, sosyal ve tarihsel faktörlerden etkilenir. Öte yandan, “cinsiyet kimliği”, “cinsiyet rolleri”, “cinsiyet imâ ve işaret eden ifadeler” (*gender expression*) ve “cinsiyet ilişkileri” gibi pek çok kavram da bu bağlamda değerlendirilir.

Üst cinsiyetin toplumsal ayırımının, kadınlar ve erkekler için uygun toplumsal rollerin neler olduğuna dair kalıplaşmış varsayımlarla ilgili olduğu görüşü, feministik söylemin teorik kısmını besleyen bir görüştür. Sözgelimi, cerrah veya hemşire sınıfının sıradan bir üyesinin kim olacağına dair beklentiler bu kategoriye dahildir. Bu tür varsayımlardan “sapma”lar, genellikle hemen hemen her dilde “kadın cerrah” veya “erkek hemşire” gibi açık resmî delâletler gerektirecektir. Bununla birlikte, feminizimin temel iddialarından biri de, yukarıda zikrettiğimiz bağlamda, meslek veya iş kolundaki konumları ifade eden isimlerin çoğunun erkek olduğu önyargısının hâkim olduğu varsayıldığından, dilin gramer cinsiyetine sahip olup olmadığına bakılmaksızın, temelde “norm olarak erkek” ilkesinin yattığını öne sürmenin makul görünmesi problemidir. Bu açıdan bakıldığında, feminist yazarlar, hemen her dilde toplumsal üst cinsiyetin göze çarpan bir kategori olarak karşımıza çıktığını ifade ederler.

Feminist söylem açısından toplumsal üst cinsiyetin bir anlam manzumesi olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu ayırım, “erkek” ve “kadın” kavramlarını yorumlamanın bir yolu olarak görülür. Üst cinsiyetin toplumsal ayırımının linguistik yansımaları, feminist dilbilimcilerin üzerinde durduğu konulardan biridir. “Erkeklik” ve

“kadınlık” algısının, linguistik tahlil ve betimlemelerle pekiştirildiği düşüncesinden yola çıkarak, cinsiyet merkezli eşitsizliklerin kökeninde dilsel ifadeler olduğu iddiası bugün feminizmin önemli iddialarından biri olarak karşımızda durmaktadır. Bu varsayımda, dilin, eski anlamları sürdürdüğümüz ya da bunlara karşı çıktığımız ve yenilerini inşa ettiğimiz ya da bunlara direndiğimiz birincil araç⁵⁵ olduğu düşüncesi oldukça etkin görünmektedir.

2.3. Türkçe’de Cinsiyet Bildiren Yapılar

Türkçe’nin dilbilgisel cinsiyet kategorisinde yer alan bir dil olmadığı bilinmektedir. Özellikle Türkçe’nin dilbilgisi yapısı üzerine çalışmalar yapmış olan, Noam Chomsky’nin öğrencisi, dilbilimci Robert Underhill, bu durumu şöyle açıklar:

Türkçe gramatik olarak cinsiyete sahip değildir; başka bir ifadeyle, İngilizcede gördüğümüz, erkek, kadın ve cansızları ayıran, bu varlıklara delâlet eden “he-she-it” zamirlerinde bir farklılık yoktur. Başka bir ifadeyle, her üç durumda da “o” zamiri kullanılır. Türkçede dilbilgisel cinsiyetten bahsetmek gerekirse, burada sadece cinsiyete işaret eden kelimeler, birtakım sıfatlar ve ekler olduğu görülür. Öz bir ifadeyle, Türkçede özellikle dilbilgisel cinsiyet kategorisi kayda değer bir yer tutmamaktadır.⁵⁶

Andığımız bu özellikleriyle beraber, Türkçe, dilbilgisel cinsiyet kategorisine sahip olmasa da cinsiyet ayrımlarından sözlük, referans ve toplumsal üst cinsiyet statülerini içeren bir yapıya sahiptir. Başka bir ifadeyle, Türkçede zamirler aracılığıyla ifade bulan bir cinsiyet ayrımlarından söz edemesek de bunun dışında kalan diğer cinsiyet kategorileri aracılığıyla kimi zaman kelimeler ve cümlelerde cinsiyet atıflarına kolaylıkla erişmek mümkündür. Daha açık bir ifadeyle; Hint-Avrupa dillerinde artikeller, yani tanımlıklar ile belirtilen kelimelerdeki cinsiyet, Türkçe, Moğolca ve Tunguzca gibi Altay dillerinde erillik-dişilik hâlleri, bahsettiğimiz ekler ile belirtilmez, ayrı kelimeler kullanılarak belirtilir.⁵⁷

⁵⁵ Penelope Eckert & Sally McConnell-Ginet, *Language and Gender*, 6.

⁵⁶ Robert Underhill, *Turkish Grammar*, (London: MIT Press, 1976), 32.

⁵⁷ Osman F. Sertkaya; “Türkçe Kelimelerde Erkeklik-Dişilik veya Harf-i Tarif=Belirteç ile Tanımlık=Artikel Var mıdır?”, *Türk Dili*, Eylül 2021, Yıl: 70, Sayı: 837, 81-87, 82.

Türkçede kelimeler veya ifadelerdeki cinsiyeti belirtmek için sözcükler, ekler ve söz dizimi olmak üzere genel olarak üç temel linguistik kategoriden bahsedilebilir. Dilimizde kimi zaman sözcüklerin kendilerinde gizli olan anlamları, bu sözcüğün işaret ettiği varlığın cinsiyetini anlayabiliriz. Sözelimi, dili yeni öğrenmiş biri açısından bakıldığında, “kadın”, “erkek”, “kız” ve “oğlan” gibi sözcüklerde ilk bakışta herhangi bir cinsiyet ifadesi olduğu düşünülmebilir. Ancak, bir Türk, ona bu sözcüklerin erkek veya kadına işaret ettiğini söylediğinde ve bu varlıkları gösterdiğinde, kelimelerdeki cinsiyet açığa çıkmış olur. Aynı durum, “anne”, “baba”, “abla”, “nine”, “teyze” gibi akrabalık bildiren ifadelerde de görülmektedir. Sözcük, ilk bakışta, cinsiyet ayırımını ele vermez; fakat bu adlandırmaların işaret ettiği kişiler dikkate alındığında cinsiyet açığa çıkar. Benzer bir durumu, “beyefendi”, “hanımefendi”, “hanım”, “bey”, “abla”, “abi”, “teyze”, “amca” gibi hitap ifadelerinde de görmek mümkündür. Söz konusu örneklerde, isimden müsemmaya geçildiğinde, isimlendirmelerin işaret ettiği cinsiyet ortaya çıkar.

Türkçede cinsiyet bildiriminin bir diğer yolu da eklerdir. Kelimelerin sonuna eklenerek özellikle dişil olanı ifade etmek için kullanılan ekler, çoğunlukla Arapça, Slavca ve Fransızcadan dilimize geçmiştir. Sözelimi, Slavcada erkek hükümdarı ifade eden “kral” sözcüğüne “-içe” ekinin eklenmesi ile oluşan “kraliçe” kelimesinin dişil olanı işaret etmesi, Türkçedeki bir tür cinsiyet ifade etme biçimidir. Dilimize Arapçadan geçmiş kelimelerde daha çok görülen bu durum, özellikle meslek icracıları söz konusu olduğunda “-e” ekinin eklenmesiyle ortaya çıkmaktadır. “Müdire,” “memure,” “vaize” gibi çoğunlukla farklı meslek gruplarında kadın çalışanlara işaret eden bu ek, dil reform hareketlerinde sadeleştirme gayesiyle kullanımdan kaldırılmış olsa da bir yerde hâlâ kullanıldığı görülmektedir. Bu meslek gruplarını bünyesinde barındıran kurumların resmî internet hesaplarında da söz konusu reform sonrasında teklif edilen sözcüklerin kullanıldığı görülmektedir. Meselâ, Diyanet İşleri Başkanlığı uzun süre “kadın vaiz” anlamına gelen “vaize” sözcüğünü tercih ederken, son yıllarda bu kullanım, her iki cinsiyeti de içine alacak şekilde “vaiz” olarak değiştirilmiştir. Bu değişimi, ilgili kurumun resmî internet sitelerinde görmek mümkündür.⁵⁸

⁵⁸ [Görev ve Çalışma Yönergesi.pdf, 2024 Yılı Vaizlik Giriş Sınavı \(Sözlü\) Yer ve Tarih Duyurusu \[03.02.2025\]](#)

Yukarıda andığımız kategorilerle birlikte, dilimizde cinsiyeti ifade etmenin yollarından biri de söz dizimidir. Bu tür cinsiyet bildiriminde, daha çok isim tamlamaları tercih edilir. İsimlerin başına “kadın doktor”, “erkek arkadaş”, “kadın avukat” gibi, “kadın” ve “erkek” sözcüklerinin getirilmesi ile oluşan kolayca anlaşılabilir söz diziminde, cinsiyet bildiren terimi “*cinsiyet işaretleyicisi*” olarak kabul edilirken, önüne geldiği isim “*cinsiyet açısından belirtilmemiş*” olarak kabul edilir.

Söz konusu cinsiyet işaretleyicilerinin çoğunlukla “kadın”la ilgili olduğunu fark etmek güç değildir. Feminist yazarlar bu konuya özellikle dikkat çekerek bu tür kullanımların toplumda erkek cinsiyetinin norm kabul edildiği, kadın cinsiyetinin norm üstü olduğu yönünde bir eleştiri yöneltmişlerdir. Feminist dilbilimci Deborah Cameron kullanımı bu açıdan kıyasıya bir eleştiriye tâbi tutmuştur. Onların iddiasına göre söylemin linguistik bağlama oturmasını sağlayan bu kullanım, toplumda “erkek” cinsiyetinin norm kabul edilmesi, “kadın” cinsiyetinin ise *norm üstü* veya *norm dışı* kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda feminist dilbilimci Deborah Cameron, bu tür kullanımların toplumda erkekliğin norm, kadınlığın norm üstü olduğunu özellikle vurgulamaktadır. “Kadın” sözcüğünün meslek isimlerinin önüne getirilmesinin, erkekliğin norm, kadınlığın ise bu normdan sapma olarak kabul edildiğini iddia eder.⁵⁹ Yine bir başka feminist yazar Robin Lakoff da bu durumu benzer bir şekilde vurgular. Lakoff, meslek adlarının cinsiyetsiz gibi görünmesine rağmen doğrudan erkek cinsiyetini çağrıştırdığına dikkat çeker. Kısaca, feministler, bu tür kullanımların cinsiyetin toplumsal ayrımını pekiştirerek linguistik ve semantik bir adaletsizliğe yol açtığını iddia ederler.

Semantik ile cinsiyet arasındaki bağlantının zaman zaman ortaya çıkan bir durum olmadığı, aksine, dilde ve kullanımda baskın bir yapıya sahip olduğunu iddia eden bir başka feminist yazar Muriel Schulz, 1975 yılında yayımladığı “*The Semantic Derogation of Women*” adlı makalesinde bu irtibatı “semantik aşağılanma” (*semantic derogation*) olarak adlandırır.⁶⁰ Feministik dilbilim alanında çalışmalarıyla tanınmış akademisyen Julia Stanley de kadınlar adına dilde “olumsuz semantik alan” teorisini ileri sürer.⁶¹ Buna göre, aksi belirtilmediği sürece bu tür kullanımlarda erkeklik dilde

⁵⁹ Deborah Cameron, *Feminism and Linguistic Theory*, (New York: Palgrave, 1992), 37.

⁶⁰ Maria R. Schulz, “The Semantic Derogation of Woman”, *Language and Sex: Difference and Dominance*, (Massachusetts: Newbury House Publishers, 1978), 64.

⁶¹ Julia Stanley, “Sexist Grammar”, *Collage English*, 39 (1978), 800-11, 802.

işaretlenmemiş bir form olarak karşımıza çıkmaktadır; kadınlık ise yine dilde işaretlenmiş veya işaretlenmesi gereken bir form olarak anlaşılmaktadır. Stanley, kadınların, ne yaparlarsa yapsınlar, böyle bir dil kullanımında, olumlu anlam ve tanımların öznesi olamayacaklarını iddia eder. O, bu konuda daha da ileriye giderek, kadınlar için semantik bir alandan bahsedilemeyeceğini, söz konusu alanın erkekler tarafından işgal edilmiş olduğunu öne sürer.

“*The Feminist English Dictionary*”nın yazarlarından A. Pace Nilsen da aynı iddiayı gündemine taşır. O, dili oluşturan ve kaydedenin erkekler olduğu ve erkeklerin kendilerini ısrarla pozitif semantik alanın temsilcisi olarak gördüklerini ifade eder.

Buraya kadar kısaca bahsettiğimiz bu iddialar, yalnızca Türkçe için geçerli değildir. Esasen, bu iddia ve tespitler daha ziyade İngilizce üzerinden geliştirilmiştir. Feminist söylemin çıkış noktasının özellikle İngilizce konuşulan ülkeler olduğu göz önünde bulundurulursa, Türkçe üzerinden yapılan tartışmaların da oradan alındığı daha iyi anlaşılacaktır.

Cinsiyetin ağırlıklı olarak semantik ve sentaktik gibi lingustik bağlamlarda tartışılmaya başlandığı zamanların, ikinci dalgaya tekabül ettiğini biliyoruz. Özellikle İngilizce konuşulan dillere yönelik yapılan bu tartışmaların etkisinin, hemen hemen aynı yıllarda ülkemizde de etkisini göstermeye başladığını görüyoruz. Burada Duygu Asena’nın 1987 yılında yayımlanan “*Kadının Adı Yok*”⁶² kitabına değinmekte yarar vardır. Yayımlandığı yılda büyük ilgi gören andığımız kitap, feministik söylemin temel iddialarını bir kızın hayatı üzerinden günlük bir dilde dile getirir. Burada kitabın adının içeriğini ele veren dikkat çekici bir isimlendirme olduğunu belirtmekte yarar var. Böyle bir isimlendirmenin ülkemizdeki kadınların durumuna atıfta bulunduğu açıkça ortadadır. Yazar, bu kitapta kadınların daha çocuk yaştan itibaren maruz kaldığı, bugünkü adlandırma ile “toplumsal üst cinsiyet” algısının kız çocuğunu aileden başlayarak nasıl etkilediğini dramatik açıdan örneklerle dile getirmektedir.

Açıkça, kitapta geçmişten günümüze, başta ontolojik, sosyolojik, hukukî ve ahlâkî alanlar olmak üzere, diğer pek çok alanda, ülkemizde “kadının adının olmadığı” iddia edilmektedir. Böyle bir iddia karşısında benzerî bir bakış açısından bakıldığında erkeğin adının da olmadığını söylemek hiç de yersiz bir iddia

⁶² Duygu Asena, *Kadının Adı Yok*, (İstanbul: Doğan Kitap, 2008).

olmayacaktır. Zira, çok iyi bilindiği üzere, Anadolu’da, şu yaşadığımız günlerde bile, erkekler hanımlarından söz ederken doğrudan onların isimlerini zikretmezler. Bunun yerine, muhatapları olan kişilere hanımlarıyla ilgili bir şey söylemek istediklerinde “yengen”, “teyzen”, “ablan” gibi nitelendirmeler kullanmayı tercih ederler. Aynı şekilde, kadınlar da muhataplarına eşleriyle ilgili veya onlara atıfla bir şey söylemek istediklerinde, yine eşlerinin adlarıyla değil, “amcan”, “dayın”, “enişten” gibi akrabalık ifade eden kelimeleri kullanmayı tercih ederler.

Doğrusu, akrabalık bağlarını ifade eden terimlerin sosyal ilişkileri ne ölçüde, hangi düzeyde ve bağlamda yansıttığı, antropolojinin ilk dönemlerinde büyük bir tartışma konusu olmuştur.⁶³ Bu alanda yapılan tartışmalar, bu sözcüklerin “tanımlayıcı” veya “sınıflayıcı” kategorilerinden hangisine girdiği sorusu üzerinde yapılmıştır. Amerikalı antropolog Lewis H. Morgan, akrabalık ilişkilerini ifade etmek için kullanılan terimlerin “sınıflayıcı” kategoride olduğunu ileri sürmüştür. Daha açık bir ifadeyle, bu türden kelimeler insanlar arasındaki sevgi, saygı gibi değerleri pekiştirirken, kişinin toplum içerisinde de nerede durduğunu, statüsünü gösteren bir işlev görmektedir. Sözgelimi, akrabalık ifade eden “teyze,” “hala,” “maça” ve “dayı” gibi terimler sadece kan bağına vurgulamak için kullanılmaz. “İnsanlar, muhatabıyla herhangi bir kan bağı olmasa da kime ‘dayı’ diye hitap ediyor veya atıfta bulunuyorsa, onunla dayı-yeğen ilişkisine benzer bir beklenti içinde olduğunu da belirtmiş olmaktadır”.⁶⁴

Öte yandan, İngiliz antropolog Alfred R. Radcliffe-Brown, bu anlamdaki tartışmalara her iki tanımlamayı kapsayan bir yaklaşım sergileyerek “akrabalık bağlarına işaret eden kelimelerin hem betimleyici (*descriptive*), hem de sınıflayıcı (*classifactory*) kategoride olabileceklerini iddia eder”.⁶⁵ Bu gruptaki kelimelere, “amca”, “dayı”, “teyze” ve “hala” gibi ifadeleri örnek verebiliriz. Tanımlayıcı görevinde olduğu düşünülen bu sözcükler, “teyze, annenin yarısıdır” veya “amca, babanın yarısıdır” gibi toplumsal kabullerle beraber “sınıflayıcı” grubundaki terimler

⁶³ Bozkurt Güvenç; *İnsan ve Kültür: Antropoloji’ye Giriş*, (Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, 1972), 271-273.

⁶⁴ Bozkurt Güvenç; *a.g.e.*, 272.

⁶⁵ *A.g.e.*, 272.

arasına girer. İnsan, kime bu hitaplarda bulunuyorsa ona karşı bazı beklentiler içine girmiştir diyebiliriz.

Öte yandan, “kirve”, “süt kardeş”, “sağdıç”, “yenge” ve “ahiret kardeşi” gibi *yarı akrabalık* bildiren kelimeler günümüzde bile toplumumuzun çok büyük bir kesiminde önemini korumaktadır. “Tasavvurî akrabalık” sistemi olarak da tanımlanan bu tür hitaplar, bu sistemin çeşitli işlevlerini yerine getirme,⁶⁶ meselâ, yeni ilişkiler kurmayı kolaylaştırma, insanlar arasındaki iletişimi pekiştirme, toplumda birlik ve beraberliği sağlama gibi mesajlarla doludur.

Bugün artık, andığımız akrabalık ifade eden kelimeler, bu özellik ve işlevlerini büyük ölçüde yitirmeye başlamıştır. Hatta, bu tür kullanımlar, feministik söylem eleştirilerinin de değindiği problemlerden bir haline gelmiştir. Söz konusu tartışma, bir insanın hiç tanımadığı birisine, sanki akrabası gibi hitap etmesinin bir taraftan saygı sınırlarını aşmasına sebep olurken, diğer taraftan üst cinsiyete ilişkin normları da beslediği yönünde gelişmiştir. Buna rağmen, akrabalık kelimelerinin insanlar arasındaki iletişimi tesis etmesi amacıyla kullanılması, şehirlerimizde, ağırlıklı olarak mahalle kültürünün yaşandığı yerlerde, bu yerlerin ayırt edici bir özelliği olarak karşımıza çıkar. Antropolojide bu tür kullanımlar, “akrabalık ifade eden terimlerin âlet edilmesi” (*manipulation*) olarak tanımlanırken, bu durumun, insanın, diğer insanlarla bir ölçüde yakınlık kurabilmesi için o an için geçerli olan bir kan bağı tesis ettiği ileri sürülmüştür.⁶⁷

Yukarıda andığımız bu özelliklerle beraber, dilin yapısını ve kullanımını etkileyen bir unsurun da kültür olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Geleneksel hayatta alışlagelmiş bu tür kullanımlar, her ne kadar feministler tarafından eleştirilse de cinsiyet merkezli bir dil yapısının benimsenmesinden çok ve belki de daha doğrudan, saygı ve mahremiyetin yer ve önemine atıfta bulunmaktadır. Dolayısıyla, Anadolu’da ifade etmeye çalıştığımız bir ortamda doğup büyümüş ve bu tür kullanımları da din, kültür ve geleneğin bir parçası olarak özümsemiş yetişkin bir erkekten, eşinden bahsederken doğrudan onun ismini söylemesini talep etmek, tuhaf karşılanacağı kadar özel alanın ihlâli de sayılabilir. O bakımdan, cinsiyetin semantik ve sentaktik gibi linguistik etkilerini daha doğru

⁶⁶ DPT, *VI. Beş Yıllık Kalkınma Planı Ö.İ.K. Raporu*, (Ankara: DPT Yay., 1989), No. 2165, ÖİK: 338.

⁶⁷ Daniel G. Bates & F. Plog; *Cultural Anthropology*, (New York: McGraw-Hill Pub.Comp, 1990), 3rd ed. 288.

yorumlayabilmek açısından dilin bağlı olduğu din, kültür ve geleneği de göz önünde bulundurmak gerekir.

Feminist yazarların semantik alandaki cinsiyet ayrımcılığını vurgulayan bu iddiaların dinî olarak gerekçelendirilmeye çalışıldığını da burada özellikle anmak gerekir. Ülkemizde feminist düşünce ve kadın çalışmaları alanında önemli bir isim olarak görülen Fatmagül Berktaş “*Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*” adlı çalışmasında Âdem’in ad koyma yetkisini elinde bulundurmasının, varlıkların adlarının Âdem’e öğretilmesine dayandığını ileri sürer. Bu bakımdan, bilgi ona göre, “Âdem’e ait olduğu için, şekillenmesi ve gelişmesi de Âdem’in, başka bir ifadeyle, erkeğin, yani, ataerkil yapının elinde olduğundan, kadının bu dilin öznesi konumunda olamayacağını belirtir”.⁶⁸

Yukarıda buna benzer feministik açıdan eleştiriye tâbi tutulan ayette mealen “*Allah’ın Âdem’e bütün isimleri öğrettiği*”⁶⁹ ifadesi yer almaktadır. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, İslam’ın kurucu kaynağı olan Kur’an’da isimlerin Âdem’e öğretilmesi konusu (bu konuyu bilen) müslüman ülkelerin bu konudaki yorumlarına vakıf olan feministlerin doğrudan doğruya eleştirdikleri konulardan biridir. Elbette bu eleştiriler olabilir, fakat bu eleştiriler doyurucu olmaktan uzak görünüyor. Kur’an’ın kastettiği özgün ifadeyi, daha isabetli bir açıdan yaklaşabilmek için tefsir literatüründeki karşılığı ile “lafzı” bilmek tek başına yeterli değildir. Başka bir ifadeyle, “isimler” ifadesiyle doğrudan doğruya ne kastedildiği açıkça ortaya koyulmalıdır.

Muhammed Esed’in *Kur’an Mesajı: Meal-Tefsir* mealinin Türkçe çevirisinde ayeti “*isim*” kelimesinin sözlük anlamını vererek açıklar. Muhammed Esed’e göre burada kasıt, tüm isimlerdir:

Lafzen “tüm isimleri” ifadesi geçer. Bütün dilbilimcilere göre “isim” terimi “bir madde, bir eylem veya bir niteliğe ilişkin bilgiyi temsil eden ayırt edici ifadeler”e; felsefe terminolojisinde ise “kavram”a işaret eder. Buradan hareketle, “tüm isimlere ilişkin bilgi”nin, bu anlam örgüsü içinde, mantıkî tanımlama, dolayısıyla kavramsal düşünme melesine delâlet ettiği sonucuna varabiliriz. Burada “Âdem” ile bütün bir insan soyunun

⁶⁸ Fatmagül Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 60-65.

⁶⁹ El-Bakara, 2/31.

*kastedilmiş olması, daha önce geçen, meleklerin “orada bozgunculuğa ve yozlaşmaya yol açacak birini mi” şeklindeki itirazlarıyla, ayrıca A’raf suresi 11. ayetle iyice pekiştirilmelidir.*⁷⁰

Ayetin yorumundan anlaşılacağı üzere, Esed, hem “isimler” hem de “Âdem’e öğretilmesi” meselesini, feministik eleştirinin yoğunlaştığı anlam aralığından oldukça uzak, hatta doğrudan ilgi kurulamayacak bir anlam aralığına yerleştirmiştir. Zira Esed, “isimler ile kastedilen şeyin” tek tek şeyler olmadığını ve “Âdem’e” ifadesinden anlaşılana da Âdem’in bizzat kendisi olmadığını, bütün bir insanlık olduğunu da açıkça vurgulamıştır.

Ayetin bir başka yorumu için Seyyid Hüseyin Nasr’ın editörlüğünde hazırlanan yeni bir tefsir çalışmalarından *The Study of Qur’an*’a bakabiliriz. Bakara suresinin tercüme ve tefsir çalışmalarını yapan Caner K. Dagli (Dağlı), söz konusu ayetin tefsiri için klasik dönem tefsirlerinden İbn Abbas, Taberî ve Râzî’den farklı yorumları naklettikten sonra *ta’lîm-i esmâ*’yı yani isimlerin öğretilmesini “tüm ilâhî isimleri bilme kapasitesi” olarak yorumlar.⁷¹

Modern dönem İslam düşüncesi alanında yaptığı çalışmalarla bilinen Seyyid Hüseyin Nasr, *The Heart of Islam* kitabının “*Creation of The World And of Human Beings*” bölümünde *ta’lîm-i esmâ* (isimlerin öğretilmesi) konusunu çarpıcı ve çok çağrışımlı bir şekilde yorumlar:

Üstelik, Hz. Adem’e bütün isimler öğretilmiştir; bu, Allah’ın insanın mahiyetine, kendisiyle her şeyi bileceğimiz temel bir yetenek yerleştirmiş olması anlamına gelir. Bu, şu anlama da gelir: İnsanoğlu, Allah’ın isimlerinin tecellisi ya da tezâhürüdür. Yerli yerince görevini yaptığı sürece şeylerin doğasını bilme konusunda (İlâhî zatı bilme konusu, başka bir problemdir) teorik olarak hiçbir sınır yoktur. İşte bu yüzden, müslümanlar, akl-ı selimin doğal olarak İlâhî zatın birliğini tasdiğe iletceğini bilirler. Ayrıca, Batılı rasyonalist kuşkucuların Bir olanı (müslümanların çoğunluğu, akli analitik düzeye indirgeyen, böylece, aklın faal olmasının önüne engeller koyan

⁷⁰ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı Meal-Tefsir*, İşaret Yay., çev: Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, c.1, 11-12. Ayrıca bkz. William Edward Lane, *Arabic-English Lexicon*, (London, 1863), 93.

⁷¹ Seyyid Hüseyin Nasr (ed.), *The Study Qur’an*, (USA: HarperCollins, 2017), 22.

kuşkucunun nefesine ârız olan engellerin bilincinde değildir) tasdik etmeyi reddetikleri zaman bocaladıklarına inanmalarının sebebi budur. Âdem, yani insanlığın özü (sabit aynı), tüm İlâhî İsim ve sıfatların tecellisi olduğu gibi, eşyanın isimlerinin bilgisine sahip olması bakımından meleklerden üstündür.⁷²

Nasr, isimlerin ne olduğu (*ta'lim-i esmâ*) konusunda İbn Arabî'nin görüşlerine yakın bir yerde durarak, bu ifadeyi, insana verilen bir anlama ve kavrama yetisi olarak yorumlar. Ayrıca, insanın İlâhî isimlerin bir tezahürü olduğunu söylerken de bu niteliği sebebiyle insanın meleklerden üstün olduğuna vurgu yapar.

Nasr'ın yorumunun en dikkat çekici tarafı, ayette geçen “Âdem” kelimesiyle kastedilenin bir birey olarak yalnızca Âdem olmadığı, daha ileride, bu kelimenin esasen insanlığın varlık özü (*prototype*) olması nedeniyle tüm insanları imâ ve işaret ettiği yönündeki görüşüdür.

Buraya kadar ifade etmeye çalıştıklarımızı göz önünde bulundurarak şu sonuca varabiliriz: Söz konusu ayette geçen isimlerin öğretilmesi tamlamasını (*ta'lim-i esmâ*) teker teker varlıkların isimlerini öğretmek değil de “insana kavrama ve anlayış melekesinin bahşedilmesi” olarak anlayabiliriz. Ayrıca, insanın ilâhî isimlerin veya sıfatların öğretilmesi olarak anlayabiliriz. İnsana varlıkların isimlerinin, sözgelimi, “bu denizdir”, “bu ağaçtır” şeklinde teker teker öğretilmesi iddiasının benzerini Tevrat'ta da görürüz. Tevrat'ta, Âdem'in yaratılışı şöyle anlatılır: “Rab yerdeki hayvanların, gökteki kuşların hepsini topraktan yarattı. Sonra bu varlıklara isim vermesi için hepsini Âdem'e gösterdi. Bundan sonra, onlar Âdem'in onlara verdiği isimlerle bilinmeye başlandı. Âdem evcil ve yabani hayvanlardan uçan kuşlara varıncaya kadar hepsine isim koydu”.⁷³

Feminist eleştirilerin yöneltildiği ilgili ayette geçen “Âdem” ile kastedilen şeyin bir birey olarak Âdem olmadığını söylemek mümkündür. Doğrusu, bu âyeti okuyan ve isimlerin Âdem'e öğretildiğini öğrenen bir Müslüman, burada bir erkek vurgusu olmadığını ilk bakışta anlar. İnsanın yaratılışının anlatıldığı bu ve benzeri ayetlerde vurgulanmak istenen şey, öyle sanıyoruz ki, cinsiyet, toplumsal üst cinsiyet, cinsiyet kimliği gibi modern nitelermeler değildir. Yukarıda da değindiğimiz gibi, yaratılışı konu alan ayetlerin insanın yaratılışından bu yana Tanrı'nın ona verdiği değer ve diğer

⁷² Seyyid Hüseyin Nasr, *The Heart of Islam*, (NewYork: HarperCollins, 2002), 13-14.

⁷³ Yaratılış 2:19-25 [10.02.2025].

varlıklarla kıyaslandığında sahip olduğu ontolojik, epistemolojik ve hatta aksiyolojik statü veya üstünlüğe işaret ettiğini görmek mümkündür.

Üzerinde durduğumuz yaratılışla ilgili ayetin yukarda andığımız yorumuna, bir başka ayetin de işaret ettiğini görebiliriz. Nisâ suresi 1. ayette mealen şöyle denmektedir: “Siz insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretilen Rabbinize itaatsizlikten sakının”.⁷⁴ Bu ayet göz önünde bulundurulduğunda, erkekle kadının aynı özden yaratıldığı, dolayısıyla aynı hitap ve emirlere muhatap oldukları açıkça anlaşılmaktadır. Sonuç olarak, isimlerin Âdem’e öğretilmesinden Havvâ’nın dışarda tutulduğu gibi bir anlayış, ancak İslam’ın kurucu kaynağı olan Kur’an’a bütüncül bir bakış açısı ile bakamamaktan ileri geldiğini söyleyebiliriz.

Öte yandan, Âdem’e isimlerin öğretilmesi meselesinde, söz konusu ayetin işaret ve imâ ettiği anlam, Âdem’in erkekliğin sembolü olduğu ve isimlerle donatıldığı, kadınlığın sembolü olan Havvâ’nın ise bu öğretimin dışında bırakıldığı yönündeki bir anlayıştan oldukça uzaktır. Zira yine Kur’an’da Allah’a işaret eden *hüve* zamiri her ne kadar müzekker, yani eril olan için kullanılsa da bir müslüman O’nun erkek olmadığını, ötesinde dişilikten de uzak olduğunu açıkça bilir. Türkçemizde de “o” deyince ne “*hüve*” ne “*hiye*” herhangi bir cinsiyet nitelemesi aklına gelir. Dolayısıyla, “Âdem” ile kastedilenin sadece erkek cinsi sınıfına gireceğini iddia etmek, *hüve* demekle Allah’ın erkek cinsi sınıfına gireceğini iddia etmek yanılığısıyla eş değer görünmektedir.

Doğrusu, önermelerin veya cümlelerin tam olarak neyi imâ ve işaret ettiğini daha isabetli bir şekilde görebilmek için dilin semantik ve sentaktik gibi linguistik içerim ve uzantılarını yakalayabilmek gerekir. Bu söylediğimizi daha iyi ifade etmek için başka bir ayeti örnek gösterebiliriz: “Siz müminler! Sarhoşken ne söylediğinizi bilinceye kadar (...) namaza yaklaşmayın.”⁷⁵

Bu ayeti harfi harfine anlayan bir kişi (literâl), ayette kastedilen anlamın sarhoş olmaya izin verildiği, ancak, bu hâlde iken namaz kılınmaması gerektiği sonucunu çıkarabilir. Oysa, ayette bir emir ve hüküm söz konusudur. Daha açık bir ifadeyle, hitap edilen müminlerin, iman etmeden önce içki içme alışkanlıkları olduğu, iman ettikleri için

⁷⁴ En-Nisâ, 4/1. Nisâ Suresi 1. Ayet Tefsiri - Diyanet İşleri Başkanlığı. [10.02.2025]

⁷⁵ En-Nisâ Suresi, 4/43. Nisâ Suresi 43. Ayet Tefsiri - Diyanet İşleri Başkanlığı. [10.02.2025]

artık bu alışkanlıklarından vazgeçmeleri gerektiği yönünde “hazırlayıcı” bir emirle karşılaştıklarını görüyoruz. Nitekim, zamana yayılarak verilen bu emir ve hükümle, Allah’a ibadete yönelen mü’minlerin içki içme konusundaki kabul edilmez tutumlarının doğru olmadığı, daha da ileride, değiştirilmesi gerektiği vurgusu yapılmaktadır.

Elbette tefsir, hadis, kelâm, tasavvuf, islam tarihi, islam hukuku gibi alanlarda bu bağlamda geliştirilen metinleri okumadan veya bunlara aşına olmadan yapılan her yorum, yüzeysel ve harfi harfine (literal) olacaktır. Böyle bir yorum ise ayetlerin doğru yani siyak sibakı içinde anlaşılmasının önünde engel olacaktır.

Kısaca, herhangi bir metinle ilgili olarak hermenötik ve semantik bakış açılarını göz önünde bulundurarak, Âdem’e isimlerin öğretilmesinden söz eden ayet konusunda dilin kullanımıyla ilgili geniş bir bakış açısına sahip olmadığımızda ayetin doğru anlaşılamayacağı kanaatini taşıyoruz. Böyle, yani tersi bir durumda, feministik söylemin bu konuyla ilgili eleştiri ve iddiaları ilk bakışta doğru gibi görünebilir. Oysa metnin hakkını veren bir tefsir ve te’vil, hatta çağdaş yorumları da katmak istersek hermenötik yaklaşım, ifadenin sözlük anlamını öne alan (literal) yaklaşımın aksine, bize söz konusu ayetin, insanın yaratılışında bilkuvve olarak var olan bilgi ve Allah’ın insana, varlık âleminde verdiği sorumluluğa işaret ettiğini ortaya koyduğunu görüyoruz. Sözlük anlamına dayalı okuma (literâl), Âdem kelimesiyle kastedilenin bir erkek olduğunu, feminist yazarların iddia ettiği gibi, dili kuranın erkekler olduğu ve kadınların burada da ikincil konumda kaldıkları iddiasını bir yerde haklı çıkarabilir. Ancak, metnin hakkını veren bir yorum, “Âdem” ile sadece bir erkekten bahsedilmediğini, aksine, onunla bütün bir insanlığa aynı özelliğin verildiğini açığa çıkarmış olur.

Burada şu hususa değinmekte yarar vardır: Biz bu çalışmamızda feminist söylemin din ve dillerine tekabül eden eleştirilerini ortaya koymaya çalışırken bir yandan da bu iddiaların ne ölçüde haklı bir gerekçeye dayandığını irdelemeye çalışıyoruz. Elbette, bunu yaparken, onlara körü körüne karşı çıkmak gibi bir amacımız söz konusu olamaz. Dolayısıyla, feministik söylemin temel iddia ve varsayımlarını tartışırken, özellikle İslam düşüncesiyle çelişen yanlarını belirteceğimiz gibi haklı oldukları yanları da söyleyeceğiz. Ancak, bunu yaparken İslam’ın kurucu kaynağı veya temsil edici metinlerden anladıklarımızı, onların kastetmediği anlam aralıklarına, satır arasına girerek anlamaya çalışmıyoruz.

Açıkça söylememelerine rağmen feministik tutum sergileyen bazı yazarların, ayet ve hadislerin yorumunda oldukça radikal söylemleri tercih ettiklerini görüyoruz. Bu yaklaşımı benimsemelerinin arka planında, en azından bazı yazarların din ve feminist söylemi birbirine yaklaştırma çabaları yatmaktadır. Bu durum sadece İslam için geçerli değildir. Tezimizin konusu olan diğer teistik dinler için de söz konusudur. Feminist yazarlar, doğrudan kutsal kitapları ve dinî metinlerin dillerini ataerkil toplum yapısını yansıttığı düşüncesiyle kendi amaçlarına uygun şekilde yorumlama çabasına girişmişlerdir. Oysa böyle bir tutum, özellikle dinin temel yapısı açısından uygunluk arz etmiyorsa, dinî düşünce ve değerleri tahrif etmek olarak da adlandırılabilir. Bu bakımdan, biz meseleyi tartışırken hakikati ortaya koymayı tercih ettiğimiz için, kurucu kaynak ve temsil edici metinlerde geçen ifadelerin klasik ve modern dönem yorumlarına bağlı kalmayı tercih ediyoruz.

Yukarıda kısaca andığımız din dilini feminist söyleme uyarlama çabası, hakikatin farklı bağlamlardaki tezahürlerini, sözgelimi, edebiyat, sanat, felsefe ve diğer alanlardaki çalışmaları, anlama konusunda bir engel teşkil edebilir. Burada edebiyatımızın önemli isimlerinden Sezai Karakoç'u anabiliriz. O, *Hikâyeler*'de yaşlı bir kadından şöyle bahseder:

*Lâmbanın şişesini silip parlattı kadın. Sonra, lâmbayı her zamanki yerine astı. Güneş pencereden içeri vuruyordu. Gündüzden hazırlanırdı geceye. Sanki hep gece vardı kadınlar için. Ve gündüzler, kadınlar için gecelerin loş aralıklarıydı.*⁷⁶

Karakoç'un bu ifadelerinden, feministik söylem açısından değerlendirildiğinde, kadınların toplumdaki ataerkil sistemin oluşturduğu düzenden dolayı, özel alana sıkışıp kaldığı yargısına varılabilir. Fakat, böyle bir yorum, edebiyatımızı da gelenek ve kültürden bağımsız bir alan gibi düşünmenin bir sonucu olsa gerektir. O bakımdan, Karakoç'un çok çağrışımlı ve çarpıcı bu ifadelerini, kadının gerek ailedeki ve gerekse toplumdaki önemine doğrudan atıf yapan bir tasvir olarak da anlayabiliriz.

Nitekim bu meseleye, Türk İslam tarihi açısından baktığımız zaman, kadının az önce ifade etmeye çalıştığımız konum ve önemini daha yakından anlama imkânımız olacaktır. Başta Selçuklu ve Osmanlı devletleri olmak üzere, modern döneme

⁷⁶ Sezai Karakoç, *Portreler: Hikâyeler-II*, 9. bs. (İstanbul: Diriliş, 2022), 9.

geçinceye kadar kadın, devlet yönetiminde söz sahibi olmakla beraber⁷⁷ ağırlıklı olarak aile ve toplumun kurucu ve koruyucu unsuru konumunda yer alır. Modernleşmeyle beraber kadın, kamusal alanda daha çok yer bulurken feminist söylemin temel eleştirilerinin yöneldiği alanlardan “özel alan” kadının geride bırakması, aşması ve oradan çıkarak “kamusal alan”da varlık göstermesi gereken bir alan olarak görüldüğünden klasik dönem edebiyatına ait kadın algısının günümüzde de yansıtılıyor olması, toplumsal cinsiyet merkezli eleştirilerin odağı olabilir.

Bilindiği gibi, klasik dönem Türk edebiyatında, özellikle divan ve halk şiirlerinde, kadın, ilâhî aşkın ve güzelliğin sembolü olarak sunulur. Şeyh Gâlip’in “*Hüsn-ü Aşk*”ında “Aşk bir şem'dir ben pervânesi/ Çarh bir düzdur felek dîvânesi”⁷⁸ dizeleriyle yer verdiği aşk, beşerî (insanî) değil, ilâhîdir.

Modern dönem Türk edebiyatında, klasik dönemin bir eleştirisi olarak, erkeğin tasavvuruna hapsedilerek idealize edildiği düşünülen kadın algısının yeniden şekillendirilmeye çalışıldığını görüyoruz.

Öte yandan, dilimizde “ana dil”, “ana fikir”, “anayasa” gibi kullanımlarda “anne” sözcüğünden dönüştürülen “ana” kelimesinin kullanıldığını görürüz.⁷⁹ Burada bahsi geçen kelime “temel” anlamında bir sıfat olarak kelimelere eklenir. Arapça'da da kullanım aynı şekilde ana anlamına gelen “*el-ümm*” kavramı ile ifade edilirken İngilizce'de aynı anlam baba anlamındaki “*father*” kelimesiyle karşılanır. Özellikle İngilizcedeki bu kullanım feminist eleştirilerin odağı olmuştur. Söz konusu eleştirileri bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alacağız.

2.4. İngilizce’de Cinsiyet Bildiren Yapılar

İngiliz dili, tarih boyunca geçirdiği değişimler sonucunda linguistik olarak beş farklı dönemde incelenir: “Eski İngilizce (*Old English*), Orta İngilizce (*Middle English*), Erken Modern İngilizce (*Early Modern English*), Modern İngilizce (*Modern English*)

⁷⁷ Ebru Oyar, “8 The Public Presence and Political Visibility of Ottoman Women”, In *Ottoman Women in Public Space*, (Leiden, The Netherlands: Brill, 2016), 240-243. Ayrıca bkz. Ebru Boyar & Kate Fleet, *A Social History of Ottoman Istanbul* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 47-65.

⁷⁸ [seyh-glib-dvni-1569856543070.pdf](#). [18.04.2025].

⁷⁹ Türk Dil Kurumu Sözlükleri, “Ana”. [ana ne demek TDK Sözlük Anlamı](#) [21.04.2025].

ve Çağdaş İngilizce (*Contemporary English*)”.⁸⁰ İngilizcenin geçmişten bugüne, cinsiyet bildiren bir yapıda olup olmadığıyla ilgili doğru bir tespitle bulunabilmek için bu süreci ve ilgili dönemlerde yazılmış, özellikle bulunduğu dönemin linguistik yapısını yansıtan, eserleri değerlendirmek gerekir. Başka bir ifadeyle, biz bu bölümde, Saussure’in *Genel Dilbilim Dersleri* adlı çalışmasında değindiği gibi, İngilizcede cinsiyet bildiren ifadeleri ortaya koyabilmek için sadece “senkronik”, yani günümüz perspektifinden değil, “diakronik”, tarihsel süreci göz önünde bulundurarak açığa çıkarmayı tercih ediyoruz.

Tarihsel olarak 450-1100 yıllarına arasında kullanıldığı kabul edilen Eski İngilizce (*Old English*), morfolojik olarak oldukça karmaşık bir dildi. Modern İngilizceye kıyasla çok daha fazla çekim eki (*inflection*) ve hâl (*case*) sistemi içeriyordu. Bu açıdan, Latince veya modern Almanca gibi daha fazla çekime dayalı bir yapıya sahipti. Sözelimi, öznenin değişimiyle fiilde de değişiklikler olurdu. Dolayısıyla, “İngilizcenin bu dönemde Proto Hint-Avrupa dillerinin”⁸¹ taşıdığı masculen-feminen-nötr şeklindeki üçlü cinsiyet sistemine doğrudan doğruya gramatik anlamda sahip olduğunu görürüz. Bu yapı, Çağdaş İngilizcede olduğu gibi sadece *he-she-it* zamirleriyle ifade edilen bir cinsiyet sistemi değildi. Bu sistem, işaret edilen varlığın dilbilgisel cinsiyetine göre artikkel ve fiillerin de cinsiyete uyarlandığı, dolayısıyla, günümüz İngilizcesiyle kıyaslandığında daha yoğun bir cinsiyet yapısına sahip olduğu açıkça bilinen bir durumdur. Sözelimi, eril (*masculine*) bir kelime olan “stān” (taş) cümle içinde cinsiyetine uygun bir artikelle çekimleniyor:

Se stān wæs heard.

(Bu taş sertti.)

se: eril belirli artikkel

wæs: “idi” (geçmiş zaman)

heard: sert

⁸⁰ Charles F. Meyer, *Introducing English Linguistics*, (Cambridge University Press, 2010), 20.

⁸¹ J. P. Mallory and D. Q. Adams; *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, (Oxford University Press, 2006), 39.

Kelime dişil (*feminine*) olduğunda artikelin ve fiilin çekiminin de değiştiğini “sunne” (güneş) örneğiyle gösterebiliriz:

Sēo sunne scīnð.

(Güneş parlıyor.)

sēo: dişil belirli artikel

scīnð: parlıyor (şimdiki zaman)

Son olarak, kelime cinsiyet bakımından nötr (neuter) olduğunda fiilin de cinsiyete uyum sağladığını görüyoruz:

Kelime: *wīf* (kadın/eş) → nötr

Þæt wīf spræc.

(Kadın konuştu.)

þæt: nötr artikel

spræc: konuştu (geçmiş zaman)

Yukarıda verdiğimiz son örnekte, günümüz İngilizcesinde dişil cinsiyeti ifade eden “*wife*” kelimesinin, Eski İngilizcede nötr olduğunu görüyoruz. Bu farklılık, Eski İngilizcede kelimelerin dilbilgisel cinsiyetinin, biyolojik cinsiyetle doğrudan bağlantılı olmadığını da bir göstergesidir.⁸²

Eski İngilizceden verdiğimiz bu örneklerle beraber, o döneme ait *Beowulf Destanı*’na da yer vermekte yarar vardır. Anglo-Saksonlar tarafından konuşulan bu dille yazılmış ve günümüze ulaşan *Beowulf Destanı* linguistik, sosyolojik ve teolojik içerim ve uzantılarıyla dönemin yapısını en iyi yansıtan epik şiirlerdendir. Cermen kültürüyle Hıristiyanlık inancı arasında köprü görevi gören bu destanda Tanrı, doğrudan doğruya erkek cinsiyetini imâ ve işaret eden ifadelerle anılır.⁸³ Destanda Beowulf’un kader ve zaferlerini kendisine bağladığı Tanrı, “Kutsal Tanrı” (*Halig God*), “Yaratıcı”

⁸² Bosworth Joseph, “wif.” *In An Anglo-Saxon Dictionary Online*, ed. by Thomas Northcote Toller, Christ Sean and Ondşej Tichy. Prague: Faculty of Arts, Charles University, 2014. <https://bosworthtoller.com/35587>; Peter S. Baker; *Introduction to Old English*, University of Virginia, <https://oldenglish.info/>

⁸³ Richard Marsden, *The Cambridge Old English Reader*, (Cambridge University Press, Second Edition, 2015), 143-146. Ayr. bkz. Jonathan Slocum & Winfred P. Lehmann, *EIEOL Lessons*, “Old English Online”, Lesson 1, The University of Texas at Austin Linguistics Research Center, [Introduction to Old English](https://oldenglish.info/) [06.04.2025].

(*Method*), “Baba” (*Fceder*), “Hükümdar” (*Wealdend*) gibi eril hitap kelimeleriyle anlatılır.⁸⁴

Tarihsel olarak 1100-1500 yılları arasında konuşulduğu kabul edilen Orta İngilizce (*Middle English*), Normon İstilasası'nın ardından Eski İngilizce'de hâl ve çekim eklerinin büyük ölçüde kaybolmasıyla şekillenmiş bir dildir. Fransızcanın İngilizce üzerinde etkisini gösterdiği bu dönemde gramatik cinsiyet ayrımı da kaybolmuştur.⁸⁵

Bu dönem değişen dilin en önemli örneklerini Geoffrey Chaucer'ın *The Canterbury Tales* eserinde görürüz. Chaucer, bu eserde dönemin patriyarkal toplumsal yapısını yansıtmakla beraber bu yapıyı mizâhî bir dille sorgular.

Chaucer'ın geleneksel üst cinsiyet rol ve normlarını eleştirirken, aynı zamanda mizahî bir yaklaşım benimsediği görülür. Onun, kadın ve erkek arasındaki ilişki ve statüyü yeniden yorumlama fikri *Hikâyeler*'inin kurgusunu şekillendiren temadır. Chaucer, özellikle *The Wife of Bath's Prologue* ve *The Wife of Bath's Tale*'de kadınların sosyal statüsü ve erkek egemen toplumdaki konumlarıyla ilgili kurmaca bir eleştiri geliştirir. O bakımdan, Chaucer'in bu eseri, her ne kadar o dönem için feminizm düşüncesinden söz etmek mümkün olmasa da pek çok yazar tarafından feministik söylem açısından değerlendirilmiştir. Hatta, Chaucer'in bu hikâyelerle bir feministik söylem iddiasında bulunup bulunmadığı da tartışılmıştır.⁸⁶

Geoffrey Chaucer, *The Canterbury Tales* 'te, farklı sosyal sınıflardan karakterlerin hac yolculuğu sırasında anlattığı hikâyelerle toplumun bir portresini çizer. Bu portrede kadın karakterler, sadece temsil edilen figürler değil, aynı zamanda üst cinsiyet ilişkilerini yansıtan ve sorgulayan önemli araçlar olarak görünmektedir. O, bir taraftan kurmaca yoluyla mevcut durumu gözler önüne sermeye çalışırken, öte yandan, linguistik açıdan bu duruma çözüm üretmeye çalışır. Yazar, *The Nun's Priest Tale*'de, Latince bir deyimın İngilizceye çevirisinde, dil aracılığıyla kadını bir ölçüde olması

⁸⁴ The Editors of Encyclopaedia Britannica; “Beowulf”, *Encyclopedia Britannica*, [23.03. 2025]. <https://www.britannica.com/topic/Beowulf>.

⁸⁵ D. Graddol, D. Leith, J. Swann, (Eds.) *English, History, Diversity and Change*, (London: Routledge, 1996), 41. Ayr. bkz. Dennis Freeborn, *From Old English to Standard English*, (London: Macmillan, 2006), 77; David Crystal, *The Cambridge Encyclopedia of the English Language*, (Cambridge: CUP, 1995), 30; D. Crystal, *The Stories of English*, (London: Penguin, 2005), 105.

⁸⁶ Jill Mann, *Feminizing Chaucer*, (Boydell & Brewer, 2002), xi; Carolyn Dinshaw; *Chaucer's Sexual Poetics*, (The University of Wisconsin Press: 1989), 3.

gereken noktaya taşır. Hıristiyan geleneğine uygun olarak yaratılışın başında Havva'nın Adem'i "kandırmasına" atıfta bulunarak kadının erkeğin "felâketi" olduğunu belirten Latin atasözünü, Chaucer İngilizceye "Kadın, erkeğin her zaman neşesi ve mutluluğudur"⁸⁷ şeklinde tercüme etmiştir. Elbette bu çevirisiyle o, feminist yazarların takdirini alamamış, hatta, erkek karakterin kadın hakkındaki bilgi üretimini nasıl yönlendirdiğini ve kadını kendi arzularına göre nasıl yeniden tanımladığına dair eleştirinin odağına yerleştirilmiştir.

Orta çağ dönemi üst cinsiyet ayrımı ve cinsiyet konularını çalışan akademisyen Carolyn Dinshaw, "*Chaucer's Sexual Poetics*" adlı eserinde, kadınların edebî metinlerde genellikle bir "yorum nesnesi" olarak ele alındığını savunur. Bu bağlamda, o, Chaucer'in "*The Wife of Bath*" karakterinin, dinlerin kurucu kaynakları ve bunların otorite kabul edilen yorumları başta olmak üzere "erkek egemen bilgi kaynakları"nın kendi tecrübelerine göre yeniden yorumladığını ileri sürer. Her ne kadar Chaucer, kadınların dönemin şartları içinde yaşadıklarını kendine has üslubuyla eleştiriyor veya en azından gözler önüne seriyor gibi görünse de Dinshaw söz konusu eserde kadın bedeninin ve sesinin "okunan bir metin" haline geldiğini belirtir. Dinshaw, bu durumu "kadın bedeninin erkek tarafından anlamlandırılması" (*glossing*), başka bir ifadeyle, kadına dair her türlü durumun erkek yorumuyla açıklanarak kadının kontrol altına alınması olarak tanımlar.⁸⁸

Dinshaw'a göre Chaucer, "*Wife of Bath*" karakteri aracılığıyla sadece kadın figürünü temsil etmekle kalmaz, aynı zamanda kendi yazar kimliğini de sorgular. Kadın gibi konuşan bir erkek yazarın pozisyonu, bir taraftan onun erkeklik ideolojisine dahil olurken, diğer taraftan ona mesafe almasını sağlar.⁸⁹ Onun bu yorumunu, Irigaray'ın "eril yorum tekeli" iddiasının bir yansıması olarak anlayabiliriz.

Dinshaw, Orta çağda kutsal metinlerin, özellikle İncil'in, alegorik yorumlama geleneği çerçevesinde, kadın figürünün çoğunlukla "harf" (*letter*) bir başka ifadeyle, yüzeysel, bedensel, dünyevî olanla; erkek figürünün ise "ruh" (*spirit*), yani içsel, Tanrısal ve zihinsel olanla özdeşleştirildiğini belirtir. Bu ayrım, kadını yalnızca ikincil kılmaz,

⁸⁷ Geoffrey Chaucer, *The Cranberry Tales*, trans. Nevill Coghill, (London: Leopard, 1992), 3163-6, 140.

⁸⁸ Carolyn Dinshaw, *A.g.e.*, 34-38.

⁸⁹ *A.g.e.*, 136.

aynı zamanda “dilin düşüşü” (*fall*) ve anlamın bölünmüşlüğüyle ilişkilendirir. Dinshaw’a göre, Havva (*Eve*), “niyetten ya da ruhtan ayrılmış, parçalanmış, sınırlı ve istikrarsız” olan düşmüş dilin sembolüdür. Âdem (*Adam*) ise isimlerin başlangıçta kendisine öğretildiği, isim verme yetkisine sahip ve dilsel bütünlüğün temsilidir. Buna göre, Âdem’e öğretilenler ve onun varlığa verdiği isimler ilâhîdir; bu noktada, isim ve müsemmâ doğrudan doğruya aynıdır. Bu bağlamda Dinshaw, patriyarkal yapının kurucu unsuru olan kutsal metnin, dilin ilâhî olandan kopuşuna kadının sebep olduğunu öğrettiğini iddia eder.⁹⁰

Dinshaw bu ilkeler çerçevesinde, Chaucer’un söz konusu hikayelerinde, özellikle *Wife of Bath*’ta, kadının yorumlanması gereken bir yüzey, başka bir ifadeyle, eril bir metin oyununa dâhil olan, ama anlamı olmayan bir varlık olarak sunulduğunu iddia eder. O bakımdan, böyle bir kurguda, metni sembolize eden kadın, eril okur veya yazarın onun üzerinden anlam ürettiği bir figürdür; ona asla “özne” hakkı tanınmaz.

Dinshaw’un bu görüşlerinde feminist düşünür Luce Irigaray’a atıfta bulunduğunu görüyoruz. Nitekim, Irigaray *Speculum of the Other Woman* adlı eserinde, Batı düşüncesinin yukarıda andığımız özelliklerine atıfta bulunur.⁹¹ O, Batı düşüncesinde kadının genellikle “bedensel” olanla, yani yüzeysel, duygusal ve maddi yanla özdeşleştirildiğini; erkeğin ise “akıl”, “ruh” ve “anlam” gibi soyut ve yüce kavramlarla ilişkilendirildiğini ifade eder. Bu yorum doğrultusunda, *Wife of Bath* karakterinin hem bu geleneğe uyduğunu hem de onu altüst ettiğini söylemek mümkündür: O, hem canlı kanlı bir kadın figürüdür, hem de eril söylemi ters yüz ederek kendi anlatısını kurar. Bu, aynı zamanda, Judith Butler’in *Gender Trouble*’da üzerinde durduğu bir iddiadır.⁹² Butler, bu çalışmasında toplumsal cinsiyetin doğuştan gelmediğini, aksine, tekrar eden davranışlar, rol ve söylemler yoluyla üretildiğini savunur. Chaucer’in *Wife of Bath* karakteri bu anlamda “kadın gibi” davranan bir figürdür, fakat bu söylem ve performans aslında bir erkek yazar tarafından yaratılmıştır. Bu durum, üst cinsiyetin ne kadar yapay ve oynanabilir olduğunu gösterir. Butler’a göre bu tür tekrarlar, mevcut cinsiyet normlarını ya yeniden üretir ya da onları bozuma uğratabilir. Butler’in bu yorumuna bakarak, Chaucer’ın *Wife of Bath* karakterinin, erkek egemen söylem içinde üretilmiş

⁹⁰ *A.g.e.*, 3-7.

⁹¹ Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, (Cornell University Press, 1974), 13–21.

⁹² Judith Butler, *Gender Trouble*, 25-30.

olsa da bu söylemin sınırlarını da zorladığını, öte yandan feminist okumalara açık bir alan yarattığını söyleyebiliriz.

Chaucer örneğinde gördüğümüz gibi, o günden bugüne, feministik söylem açısından, erkek yazarların kadın karakterler ve kadın hakları üzerine yazıyor olmalarının, uzun süredir tartışmalı bir konu olduğunu söyleyebiliriz. Söz gelimi, Gustave Flaubert'in *Madame Bovary*'sindeki kadın karakter, benzer şekilde Tolstoy'un *Anna Karenina*'sı veya yakın dönemden örnek gösterebileceğimiz Orhan Pamuk'un *Masumiyet Müzesi* adlı romanında "arzulanan kadın" imajı çizdiği Füsün karakteri gibi, erkek yazarlar tarafından yazılan pek çok kadın temsili, feminist yazarlardan özellikle edebiyat alanında çalışmalar yürütenler tarafından tartışma konusu yapılmıştır.

Bu tartışmalar, sadece yazının içeriğiyle değil, yazarın kimliğiyle de doğrudan ilişkilidir. Bazı feminist düşünürler, erkek yazarların kadının tecrübelerini temsil ederken kaçınılmaz biçimde eril bir bakış açısını yeniden üreteceğini, bu nedenle temsilin her zaman eksik veya problemlili olacağını savunur. Özellikle 1970'lerdeki radikal feminizmin etkisiyle bu düşünce yaygınlık kazanmıştır. Ancak, bu konudaki daha makul yaklaşımlar, erkeklerin de üst cinsiyet alanında verilen mücadeleye edebî ve teorik düzeyde katkıda bulunabileceğini kabul etmektedir.

Edebî temsillerde cinsiyetin rol ve etkisi üzerine araştırmalar yapan Cheryl Lange, bu tartışmayı iki yönüyle ele alır: Bir yandan, erkek yazarların kadın karakterleri yazarken genellikle cinsiyetçi kalıplara saplanma riski taşıdığını vurgular. Ancak öte yandan, bu durumun önüne geçilebileceğini; duyarlı, araştırmaya dayalı yaklaşımlarla kadın temsillerinin gerçeğe en yakın biçimde sunulabileceğini belirtir. Lange, özellikle üst cinsiyet kuramı göz önünde bulundurularak yazılmış kadın karakterlerin, yazarın cinsiyetinden bağımsız olarak feminist bağlamda değerlendirilebileceğini savunur.⁹³

IJCRT dergisinde yayımlanan 2023 tarihli makalesinde yazar M. Jayanthi, erkek yazarların kadın bakış açısını temsil etmesinin nasıl sonuçlar doğurabileceğini farklı örnekler üzerinden tartışır.⁹⁴ Bu incelemedeki en önemli söylem, erkek yazarlar tarafından kaleme alınan ve kadınların toplumdaki konumlarını konu olan

⁹³ Cheryl Lange, *Men and Women Writing Women*, University of Wisconsin-La Crosse Journal of Undergraduate Research, 2008, 3–5.

⁹⁴ M. Jayanthi, "Feminism Perspective in Men and Women Writers", *International Journal of Creative Research Thoughts*, Vol. 11, Issue 8, 2023, 2320-882, 2320.

kurmacaların, her ne kadar kadın haklarını savunuyor olsa da, feministik söylem çerçevesinde değerlendirilemeyeceğine dair iddiadır.⁹⁵ Yazarın, Laura Claridge ve Elizabeth Langland'ın *Out of Bounds: Male Writers and Gender(ed) Criticism* kitabının giriş bölümünden aldığı bu iddiada oldukça haklı görünmektedir. İster kadın ister erkek yazar tarafından yazılmış olsun veya bir tartışmada dile getirilmiş olsun yahut akademik bir çerçevede temellendirilmiş olsun, kadınların haklarını ortaya koyarak desteklemeyi amaçlayan her ifade, feministik söylemin bir parçası sayılamaz. Yazarın makalede belirttiği gibi, feministik söylemi kadın hakları savunusundan ayıran nokta, çalışmamızın son bölümünde ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi, feministik söylemin teolojik, ahlâkî, siyâsî, hukukî içerim ve uzantılarıdır. Claridge ve Langland bu durumu şöyle ifade eder:

*Ataerkilliğe karşı yazmak, her zaman üst cinsiyet eşitliğini savunmak anlamına gelmez. Feminist söylem, yalnızca ataerkil yapıya karşı çıkmakla sınırlı değildir; aynı zamanda kadınların ekonomik, politik ve sosyal eşitliğini sağlamayı, onların bireysel ve bağımsız kimliklerini tanımayı da kapsar. Bu nedenle, bir erkek yazarın ataerkilliğe karşı çıkması, onun feminist bir duruş sergilediği anlamına gelmeyebilir. Feminist olmak, belirli bir politik ajandayı benimsemeyi ve kadınların özgürlüğüne aktif olarak katkıda bulunmayı gerektirir.*⁹⁶

Doğrusu, erkek yazarların kadın temsili üretmesinin tek başına olumlu ya da olumsuz bir özellik taşımadığını belirtmekte yarar vardır. Bu konuda önemli olanın, bu temsilin nasıl kurulduğu, hangi söylem yapısına dayandığı ve kadın öznesini nasıl konumlandığı gibi temel konular olarak görülmelidir. Bu nedenle, feminist teorinin odaklanması gereken nokta, sadece yazarın kimliği değil, anlatının etik ve toplumsal boyutlarını da görerek çok yönlü bir eleştiri geliştirmek olmalıdır.

Burada şu konuyu da belirtmeliyiz: Esasen Chaucer'ın, içinde yaşadığı dönemin şartları göz önünde bulundurulursa, kadınların toplumdaki konumlarına dair itirazlarını sesli bir şekilde dillendirmeye cesaret edemedikleri, daha da ileride, belki de böylesi konuları kendi aralarında dahi konuşmayı uygun görmedikleri bir ortamda,

⁹⁵ Laura Claridge & Elizabeth Langland, "Introduction" *Out of Bounds: Male Writers and Gender(ed) Criticism*, Amhurst, (MA: The University of Massachusetts Press, 1990), 3.

⁹⁶ Claridge & Langland, *A.g.e.*, 3.

bu durumu, bir erkek olarak kurmaca yoluyla gözler önüne sermesi çarpıcı ve dikkat çekici bir durumdur. Her ne kadar, feminist yazarlar, yukarıda andığımız eleştirilerle, Chaucer'in bu tutumunu doğrudan doğruya benimsemek, hiç değilse onaylamak veya örnek göstermek anlamında bir tavır sergilemeseler de, kadın haklarının yazıya dökülmesi o dönem için büyük bir başarı olarak görülebilir.

Öte yandan, feminist yazarların bu türden eleştirilerini doğrudan doğruya kabul etmek mümkün görünmemektedir. Doğrusu, erkek yazarların kadınlar hakkında yazmasını, erkeklerin kadınların konumu ve hakları konusunda söz sahibi olarak görmek, dolayısıyla, bu duruma karşı çıkmak; kadın yazarların da erkekler hakkında yazmasının önüne set çekmek anlamına gelir. Hatta, böylesi bir bakış açısı sadece erkek-kadın ilişkisi için değil, bir kadının da başka bir kadını, bir erkeğin başka bir erkeği tam olarak anlayamayacağı ve anlatamayacağı iddiasına da götürür. Esasen, bu bakış açısı, ileride ele alacağımız gibi, feministik söylemin felsefi ve teolojik temellerinin bir tezahürüdür. Öte yandan, psikolojik ve sosyolojik bağlamlarda bir insanın kendisini anlaması, belki de anlatması bile kolay değilken bir başkasını, hem de onun gözünden anlatması elbette zordur. İrfan geleneğimizde sıkça referans alınan “Kendini bilen Rabbini bilir.” söylemi de insana dair anlatmaya çalıştığımız, kendini ve diğerlerini tanımanın zorluğunun bir yansımasıdır.

Elbette, insanın sadece başkalarını tanıması ve onlar hakkında konuşması kolay değildir. Hatta, daha da ileride, insanın kendisini tanıması ve anlatması da zordur. Mevlanâ bu durumu şu beyitiyle ifade eder: “Niçin kendine gelmiyorsun? diyorsun bana;/ Sen bana bir göster kendimi; ben kendime gelirim”.⁹⁷

Fakat, bu durumu mutlaklaştırarak meseleyi tamamen bir diğeri hakkında konuşamayacak bir düzeye getirmek makul görünmemektedir. Söz konusu kurmaca olduğunda, yazarların kadın veya erkek kahramanları olay örgüsü içine almaları oldukça anlaşılır, itiraz edilecek yanı olmayan bir durumdur. Burada, yazar, şahitlik ettiği olayları, hayal dünyasına göre bezeyerek, kahramanlarına bazı roller verebilir. Böyle bir çalışma akademik olmadığından doğrudan doğruya gerçekliğe karşılık gelmeyebilir, hata abartı söz konusu olabilir. Öte yandan, bu rol dağılımında, yazarların karakterin cinsiyetine göre, sözgelimi, kadınları insanlık ortak paydasından uzaklaştırarak, salt bir cinsel obje veya hafifmeşrep gibi nitelemelerle yansıtması

⁹⁷ Turan Koç, *Varoluşun Tanıkları*, (Ankara: Hece Yayınları, 2013), 39.

elbette onaylanabilecek bir portre çizmemektedir. Toplumumuzda birbirinden farklı karakterde ve tecrübeye sahip insanları kurmaca içinde görebilmek, edebiyatın dönemin özelliklerini yansıtması açısından önemli görünmektedir. Yazar, kurmacasını şekillendirirken, hangi cinsiyetten olursa olsun, karakterlerin anlatımında ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik bağlamdan da kopmamalıdır.

Yukarıda ayrıntılı olarak tartıştığımız bu konu başlıklarıyla beraber, ilk dönemlerden bugüne İngilizcenin dil yapısının ve onun edebiyattaki yansımalarının, feminist eleştirmenlerin merceği altına alındığını görmek oldukça kolaydır. Feminist yazarların farklı açılardan eleştirdiği “Orta Dönem İngilizce” (*Middle English*) sürecinin ardından “Erken Modern İngilizce” (*Early Modern English*) dönemine geçildiğinde, dilde önemli ses değişimleriyle birlikte telaffuz değişimi olduğu görünmektedir. Bu dönem, “*Shakespeare*” ve “*King James Bible*” dönemi olarak da anılır. Bu süreçte, dilbilgisi, önceki dönemlere göre sadeleşir, cümle yapıları modernleşir.⁹⁸ İngiliz dilinin “altın çağı” olarak adlandırılan bu dönemin en önemli ismi, yukarıda da andığımız gibi, ünlü yazar Shakespeare’dir. Çalışmamızın başlığı açısından da biz, bu bölümde William Shakespeare’in eserlerindeki cinsiyet ifade eden yapıların özelliklerine değineceğiz.

İngiliz diline büyük katkılarda bulunan Shakespeare’in, tek başına yaklaşık 34.000 kelimeyi kullandığı tahmin edilirken 2.000 kadar yeni kelime türettiği düşünülmektedir.⁹⁹ Onun yaptığı bu katkılarla dil, bugünkü yapısına kavuşmuştur. Kısaca değindiğimiz bu gelişmelerin yanı sıra, İngilizce, Fransızca ve Almancanın etkisiyle oluşan sıkı cinsiyet bildiren yapısından bu dönemde arınarak sadeleşmiştir. Shakespeare bu sadeleşmenin öncüsü olmuştur. Onun bu katkısını, ünlü *Macbeth* eserindeki Lady Macbeth’in dilinden okuruz. Lady Macbeth, kralı öldürmesi için Macbeth’i ikna etmeye hazırlanırken kadınlara iliştilen “şefkat” ve “zayıflık”

⁹⁸ Terttu Nevalainen; *An Introduction to Early Modern English*, (Edinburgh University Press, 2006), 15. Ayr. bkz. Albert Baugh & Thomas Cable; *A history of the English language*, 6th ed. London and New York: Routledge, 2013.

⁹⁹ David Crystal *Cambridge Encyclopedia of the English Language*, (Cambridge University Press, 1995), 62. Ayr. bkz. Melvin Bragg, *The Adventure of English*, (Sceptre, 2003); David Crystal, “*English as a Global Language*”, (Cambridge University Press, 1997); Bill Bryson, *Mother Tongue*, (Penguin Books, 1990).

duygularından arınmak ister. Onun bu isyanını “*unsex me*” çıkışıyla ifade ettiğini görürüz.¹⁰⁰

“Beni cinsiyetsizleştir” anlamına gelen “*unsex me*” ifadesiyle ruhlara seslenen Lady Macbeth’in dilinden Shakespeare’in, dönemin ataerkil yapısını dramatik bir biçimde sorguladığı görülmektedir. Lady Macbeth’in bu haykırışını, Çağdaş dönem İngiliz dilinin habercisi olarak görmek mümkündür. Shakespeare, bu karşı çıkışla, dilin gramatik olarak cinsiyetten ayrıştığını haber veriyor gibidir.

Öte yandan, Lady Macbeth, Shakespeare'in kadın karakterlerin gücünü ve ataerkil düzenle çatışmasını incelemesi açısından önemli bir figürdür. I. James'in tahta çıkışıyla bağlantılı olarak, Lady Macbeth kadın egemenliğinin erkek hükümdarlar için nasıl bir tehdit oluşturduğunu temsil eder. O, Duncan'ın kurduğu düzeni bozan bir güç olarak görülür, dahası, cadılarla ilişkilendirilerek doğüstü bir tehdit olarak sunulur.¹⁰¹ Shakespeare'in *Macbeth* eserinin, cadılık konusunun, döneminde yoğun ilgi gördüğü bir bağlamda yazıldığını da göz önünde bulundurmak gerekir. Oyunda cadılar, kaos yaratan ve doğal düzeni bozan varlıklar olarak tasvir edilir: “Kutsal olmayan, tanrısız ve doğaya aykırı olan her şeyi etkileyen” varlıklar olarak kadınların, erkekler üzerinde hüküm sürdüğü bir dünyayı temsil ederler.¹⁰²

Elbette, edebî bir eserde, dönemin konularına değinilmesi ve bunların karakterler aracılığıyla tartışılması anlaşılır bir durumdur. 38 oyun, 154 sone ve iki uzun öykü yazan Shakespeare’in bu oyunları, özellikle trajedi ve tarihî türden olanlarla, insanın iç dünyasının derinliklerine inmeye çalıştığını, ayrıca o dönem İngiltere'nin tarihi olaylarına ve kahramanlarına odaklandığını görüyoruz. Dolayısıyla, amacı gerçekliği bir ölçüden de olsa insanlara yansıtmak olan bir yazarı, gerçekliği çarpıtmakla suçlamak haksızlık sayılacaktır. Yaşadığı dönemin yapısının ataerkil etkileri, kadınlara bakış açısı ve bunların sonuçlarını, oyunlarına olduğu gibi yansıtması, yazardan beklenen bir anlayıştır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bugünün beklentileriyle geçmişi değerlendirmek, en azından akademik çerçevede, doğru tespitler yapmanın önündeki en büyük engellerden biridir.

¹⁰⁰ William Shakespeare, *Macbeth*, ed. E. K. Chambers, (Morang Educational Company, 1907), 40-41, Perde 1, Sahne 5.

¹⁰¹ S. A. Mohammed, “Unsex me here” Lady Macbeth as a Disruptive Force in *Macbeth*”, *Journal of University of Human Development*, 2016, 2(1): 479-489.

¹⁰² Philip C. McGuire, *Shakespeare: The Jacobean Plays*, (London: Macmillan, 1994), 111.

Yukarıda farklı dönemlere ait edebî eserlerden verdiğimiz örneklerin her birinde, feminist yazarların özellikle edebî metinler üzerine çalışanlarının yaptığı yorumların, “üst cinsiyet ayırımı”nda toplandığını görüyoruz. Judith Butler’in cinsiyetin bir kerede olup biten bir şeyden çok, hayat boyu devam eden bir süreç olduğuna dair vurgusuyla şekillenen bu eleştiriler, kadınların biyolojik cinsiyetinin ötesine geçerek onları, özellikle toplumsal ve ahlâkî normlar çerçevesinde değerlendirmeye odaklanıyor. Tüm bu eleştirileri göz önünde bulundurarak doğru tespit yapabilmek için şu soruları sormamız gerekecektir:

- Kadın ve erkeğin ontolojik yapılarındaki farklılıklar göz ardı edilebilir mi?
- Erkek veya kadın, toplum olmanın gerektirdiklerinin dışında tutulabilir mi?

Kadın konulu problemlerin özünde, bu iki soruya verilen cevapların farklılaşmasının yattığını söyleyebiliriz. Feminist eleştirilerin yoğunlaştığı kurmaca tarzı bu metinlerdeki kadın karakterler ve yazarları hakkında yapılan bu değerlendirmeleri de bu soruların cevapları üzerinden konuşabiliriz. Her ne kadar bu soruları, tezimizin üçüncü bölümünde ayrıntılı olarak değerlendirecek olsak da burada özetle şunu söyleyebiliriz: Ontolojik düzeydeki farklılığı “eşitlik” bağlamında tartışmak, problemi çıkmaza sokacaktır. Eşitliği, birebir aynılık olarak tanımlayınca, sadece kadın ve erkeğin değil, bir kadının bir diğerine dahi eşit olmadığını kolaylıkla anlarız. Ontolojik anlamdaki bu farklılığı, bir zafiyet olarak yorumlama hatasına düşmediğimiz sürece, her iki cinsiyet için de hak ve sorumlulukları epistemolojik, aksiyolojik, ahlâkî ve hukukî bağlamda konuşmak mümkün olacaktır.

Öte yandan, insanın, diğer insanlara, eşyaya, problemlere, başka bir ifadeyle; varlığa ve ona ilişkin durumlara dair bir yorumda bulunurken veya görüş bildirirken, bulunduğu ortamdan, aldığı eğitimden, aile bağlarından, hatta yaşadığı şehirden bağımsız kalamayacağı, kabul gören bir durumdur. Sözelimi, bir yemeğin değeri, bulunduğu coğrafyaya göre değişir, temizlik algısı kültürden kültüre farklılık gösterir. Başka bir açıdan söylemek gerekirse, felsefenin konumu ve değeri, yıllara göre değişmiş, dönüşmüş ve güncel meseleler çerçevesinde yeni değerlendirmelerin varlığı zorunlu hale gelmiştir. Hukukî meseleler de böyledir. Dönemin ve şartların değişmesiyle, hukukî kurallar ve normlar da güncellenir. O bakımdan, insanın tüm bu şartlardan bağımsız kalması mümkün görünmemektedir. Her ne kadar, konuştuğumuz bu konu objektivizm mümkün müdür gibi felsefî bir soruyu gündeme getirmiş olsa da biz bu tartışmadan bağımsız olarak, insanın yukarıda andığımız

durumlardan sıyrılarak veya tüm tecrübelerini bir tarafa koyarak, varlığa ilişkin bir yorumda bulunmasının makul görünmediğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla, insanı her türden bağdan kopararak bir şeyler hakkında karar vermeye zorlamak, oldukça yapay ve insanı anlamaktan uzak bir yaklaşım olarak görülebilir. Bundan dolayı, yazarların söz konusu metinlerini, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, yaşadıkları dönemi kendi perspektiflerine göre değerlendirmeleri olarak düşündüğümüzde, bugünün beklentileriyle o günün genel durumunu yargılama yanılığısına düşmemiş oluruz. Sözelimi, Shakespeare’i, Chaucer’ı, Tolstoy’u, üst cinsiyet ayırımına uygun bir bakış açısıyla, o günü değerlendirmemekle suçlamak, onları varlığından haberdar olmadıkları bir düşünceden sorumlu tutmak olur. Bu da, tarihsel açıdan oldukça acımasız, daha da ileride, bize katkı sağlamayacak bir tavır sergilemektir. Biz, ancak, bugün kendi yapacaklarımızdan sorumlu olabiliriz, eleştirilerimizi de bugünün söylemlerine bakarak doğru bir zemine oturtabiliriz.

Kısaca ifade etmeye çalıştığımız bu hususlar çerçevesinde, bu yüzyılda kadın konulu problemlere bakış açısıyla Virginia Woolf’u anarak, İngiliz dilinin geçmişten günümüze cinsiyet merkezli geçirdiği gelişmeleri sonlandırabiliriz. Çağdaş dönem İngiliz edebiyatının en önemli isimlerinden Virginia Woolf, çalışmaları ve fikirleriyle, feministik söylem açısından oldukça önemli bir isim olarak kabul edilir. O “*Kadın ve Kurmaca*” kitabında, kadınların toplumdaki rol ve konumunu, özellikle edebiyatta durdukları yeri, şöyle ifade eder:

Kurmaca, kadın için, bugün de olduğu gibi, yazması en kolay şeydi. Bunun nedenini anlamak hiç zor değil. Roman, sanatın en az yoğunlaşma gerektiren biçimidir. Bir romanın başına oturmak ya da kalkmak oyun ya da şiirden daha kolaydır. George Eliot, babasına bakmak için yazı masasından kalkıyordu. Charlette Brontê kalemini bırakıp patates soyuyordu. Oturma odası gibi bir ortak yaşam alanında kalabalık içinde yaşayan bir kadının zihni ister istemez gözlem yapmayı ve kişilik çözümlemeyi öğrenir. Bu öğrendikleri, kadının şair değil, romancı olmasına yarar.¹⁰³

Woolf, kadınların tarih boyunca yazının öznesi olmaktan çok, erkeğin anlatılarında nesne konumuna yerleştirildiklerini ifade eder. Shakespeare’in hayali kız kardeşi

¹⁰³ Virginia Woolf, *Kadın ve Kurmaca*, Çev. Alev Bulut, (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 2022), 14.

Judith üzerinden, kadınların yetenekli olsalar dahi, toplumsal ve ekonomik engeller sebebiyle yazarlık yapamadıklarını şu cümleyle vurgular: “*Pek çok şiir, anonim kadınlar tarafından imzasız olarak yazıldı*”.¹⁰⁴ Bilinç akışı tekniğinin öncülerinden Woolf, bu cümleyle, tarih boyunca kadın yazarların kimliksiz bırakılarak eserlerinin ‘anonim’ hale getirildiğini belirtir. Öte yandan, o, *Orlando* adlı romanında, biraz daha ileriye giderek, kurmaca karakteri üzerinden, cinsiyetin zamanla değişen toplumsal bir kurgu olduğunu ortaya koyar. Orlando karakterinin hem erkek hem kadın olarak yaşamını sürdürebilmesi, Judith Butler’ın “performatif cinsiyet” kuramına öncülük eden bir anlatı pratiği olarak görülebilir. Woolf burada şöyle yazar: “Cinsiyetler farklı olsa da birbirine karışırlar. Her insanda, bir cinsiyetten diğerine doğru bir salınım meydana gelir”.¹⁰⁵

Feministik söylemin içerim ve uzantıları açısından bakıldığında, bu alıntı, cinsiyetin yalnız biyolojik değil, aynı zamanda toplumsal ve psikolojik bir dalgalanma alanı olduğunu gösterir. Böylece, Woolf’un anlatısı, sadece kadınların temsiline değil, cinsiyetin yapısal olarak nasıl kurulduğuna dair ciddi bir eleştiri içerir.

Kitaplarından alıntılarla fikirlerini ortaya koymaya çalıştığımız Woolf’un, feministik söylemin ikinci dalga dönemine denk gelen yıllarda yaşadığını hatırlamakta yarar vardır. Burada söylem, artık sadece kadın hakları söyleminden uzaklaşarak marjinalleşmiş, Lgbt haklarının da gündeme getirilmeye başlandığı bir dönem olmuştur. Dolayısıyla, dönemin önemli isimlerinden Woolf’un üst cinsiyete dair iddialarını, döneminden ve söylemin geldiği noktadan ayrı düşünmemek gerekir.

İngilizcedeki cinsiyet yapısının çağdaş dönemde dilden tamamen arındığını söylemek mümkündür. Bu dil, günümüzde, gramatik olarak cinsiyet bildiren bir yapı taşımaz. Edebiyattan önemli isimlerle anlattığımız bu sürecin sonunda, yani, çağdaş dönem İngilizcesi, *he-she-it* ayrımının dışında, artikkel ve çekim ekleriyle cinsiyet bildirme durumunu ilk dönemlerde bırakmış görünmektedir.

Bu durum, dilin kullanımında cinsiyetin nötr olduğunu da göstermez. Bir önceki bölümde, Türkçe’de önemli şeyleri ifade etmek için “anne” kelimesiyle aynı kökten gelen “ana” kelimesinin kullanıldığını belirtmiştik. İngilizcede durum farklıdır. Önemli görülen ve temel sayılan durumlar, başka bir ifadeyle, “temel eser” veya “kaynak

¹⁰⁴ Virginia Woolf, *A Room of One’s Own*, (London: Hogarth Press, 1935), 74.

¹⁰⁵ Virginia Woolf; *Orlando*, (New York: Quinn & Boden Company, 1928), 189.

metin”leri ifade etmek için anne anlamındaki “mother” kelimesi değil, baba anlamındaki “father” kelimesi tercih edilir. Daha önce de andığımız gibi, özellikle, “kurucu baba” anlamında “*founding father*” ve bir şeyin babası anlamına gelen “*father of something*” kalıplarının tercih edildiğini görürüz.¹⁰⁶ Sözelimi; Descartes, felsefe tarihi kitaplarında “modern dönem felsefenin babası” anlamına gelen “*the father of modern philosophy*” ifadesiyle tanıtılır. Temel eserler ve önemli figürler için kullanılan bu terim ve kalıpların, cinsiyet metaforları aracılığıyla güç, otorite ve o geleneğin kökenine güçlü bir atıfta bulunduğunu söyleyebiliriz.

“Batı metafiziğinin kurucu babası” (*the father of western metaphysics*) olarak görülen Platon da yine “mağara alegorisi” ile batı felsefe geleneğinin kökeninde bir “baba” (*father*) figürünün olduğuna işaret eder. Feminist yazar Irigaray, feministik eleştirisinin önemli bir kısmını Platon’un “mağara alegorisi”ne ayırmıştır. O, *Speculum of the Other Woman* adlı çalışmasının büyük bir bölümünü “*Plato's Hystera*” başlığıyla Platon’un mağara alegorisini değerlendirmeye ve eleştirmeye ayırmıştır.¹⁰⁷

Batı metafiziğinde Platon’un mağara alegorisi, ontolojik ve epistemolojik ayrımların simgesel ifadesi olarak önemli bir yer tutar. Bu alegorinin merkezinde, insan zihninin görünür dünyadan gerçeklik âlemine yolculuğu anlatılır. Gölgelerle dolu mağaradan çıkış, duysal olanın (mahsûsât) terk edilip aklî olanın (mâkûlât) bilgisine ulaşılması anlamına gelir. Söz konusu ayırım, Platon’un varlık anlayışında “oluş” ve “varlık” olarak adlandırılır. Bu çerçevede Platon, “Batı metafiziğinin babası” olarak görülür. Çünkü, yukarıda da andığımız gibi, görünüşün gerçeklikten ayrılması, onun düşüncesinin kurucu unsuru niteliğindedir.¹⁰⁸

Postmodern feminist düşünür Irigaray, Platon’un bu alegorisini yalnızca ontolojik ve epistemolojik içerim ve uzantıları olan bir temsil olarak görmez. O, bu anlatımı aynı zamanda cinsiyetlendirilmiş bir dünyanın temsili olarak yeniden yorumlar. Bu bağlamda, Platon’un Batı felsefesi için bir “kurucu baba” olarak görülmesi sadece

¹⁰⁶ <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english-turkish/father> [25.04.2025].

¹⁰⁷ Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian C. Gill, (New York: Cornell University Press, 1985), 243.

¹⁰⁸ M. Heidegger, *Pathmarks*, Ed. W. McNeil, (Cambridge University Press, 1998), 181; F. Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. 1 (Greece and Rome: Image Books, 1993), 226.

tarihsel bir değerlendirme değildir. Bu durum, eril merkezli bir düşünce sisteminin kurumsallaşmasını da ifade etmektedir. Ona göre, mağara, geleneksel yorumlarda karanlık ve yanılsama ile özdeşleştirilirken, aslında kadın bedeni, daha özelde ise rahim (*hystera*) ile sembolik bir benzerlik içindedir. *Speculum of the Other Woman* adlı eserinde Irigaray, mağarayı “rahim gibi karanlık ve doğurgan” bir mekân olarak tanımlar. Platon’un felsefî yükselişi, bu mekândan yani rahimden çıkışı ve onu unutmayı gerektirir.¹⁰⁹ Bu bağlamda, “mağaraya geri dönüş” çağrısı, sadece felsefî bir metafora geri dönmek değil, aynı zamanda, felsefenin başlangıcında bastırılan dişil özneyi yeniden görünür kılmak anlamına gelir. Irigaray’ın okumalarında, Platon’un mağarasından çıkmak, hakikate değil, erkek merkezliliğe doğru bir geçiştir. Zira, hakikat, “madde”, “beden”, ve “doğurganlık” gibi dişil öğelerden arındırılmıştır. Irigaray’a göre mağara felsefî olarak değersizleştirilmiş olsa da öznel olarak var oluşun başladığı yerdir. Bu nedenle, hakikatin başlangıcı, mağarada unutulmuştur.¹¹⁰

Açıkça ifade etmek gerekirse, Irigaray, Batı metafiziğinin kökeni olan Platon’un mağarasına geri dönmeyi teklif ediyor. Bu dönüş, aynı zamanda, kendi başlangıcımız olan, bir anneden dünyaya gelme başlangıcımıza da geri dönmek anlamını taşır. Dolayısıyla, dönüşü gerçekleştirmek, bedenselliğe ve maddî olana, daha açık bir ifadeyle, kadınlığa geri dönmeye imkân sağlayacaktır. Irigaray’nin çağrısı, metafizik yükselişe değil, bastırılmış olana dönüştür. “Mağaraya dönüş” bu anlamda, Batı düşüncesinin dışladığı cinsiyetli bedensellik, annelik, doğurganlık ve maddî varoluşun felsefî meşruiyetinin yeniden düşünülmesi anlamına gelir. Böylece mağara, artık bir yanılsama mekânı değil, potansiyel olarak hakikatin unutturulmuş kökeni hâline gelir.

Doğrusu, Irigaray’ın Platon’un mağara alegorisi üzerinden yaptığı bu sert eleştiri, düşüşü, dünyayı ve maddeyi kadınla bütünleştiren Hristiyan inanç öğretisine de bir gönderme niteliği taşımaktadır. Aşkın olan cennetteki erkek (Âdem) ve günah âlemi olan dünyadaki kadın (Havva), Hristiyan öğretinin, Batı felsefesinin kökenleriyle uyum sağladığı alandır. Bu anlamda, Irigaray’ın bu eleştirilerine benzer bir yorumu Butler’de görmek mümkündür. O, *Gender Trouble* kitabında Foucault’dan

¹⁰⁹ Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, 315.

¹¹⁰ A. M. Trott; *Toward a Feminist Ontology: A New Logic of Truth in Irigaray’s Reading of Plato’s Cave*, *Philosophy Today*, 50 (Supplement), 22-30.

alıntılayarak şöyle söyler: “Hristiyanlık öğretisinde yer bulduğu gibi, ruh, bedene hapsedilmiş değildir; aksine, ruh, bedenın hapishanesidir”.¹¹¹

2.5. Arapça’da Cinsiyet Bildiren Yapılar

Arapça, cinsiyet kategorisinin hem morfolojik hem de sözdizimsel düzeyde açıkça kodlandığı, yapısal olarak cinsiyetli bir dildir. İsimlerin, sıfatların, zamirlerin ve fiillerin müzekker (eril) ve müennes (dişil) olarak sınıflandırıldığı bu dilde, bu iki cinsiyetin dışında, sözgelimi, İngilizcede olduğu gibi, “nötr” kabul edilen bir kategori yoktur. Samî dil ve kültürleri üzerine araştırmalar yapan William Wright, “Sâmîlerin sadece canlı varlıkları değil, aynı zamanda, cansız varlıkları da bilinçli birer özne konumunda gördüklerinden ikili cinsiyet kategorisiyle yetindiklerini”¹¹² iddia eder.

Doğrusu, Arapça, diğer Sami dillerinde olduğu gibi, eril ve dişil varlıklar için ayrı kelimelerin kullanıldığı bir dildir. Bununla beraber, Arap dilbilimciler, her varlığa ayrı isim vermekle, kelimelerin çoğalacağı, bundan dolayı linguistik zorlukların ortaya çıkacağı düşüncesiyle, isim ve sıfatlarda cinsiyet belirten ekler kullanma yoluna gitmişlerdir.¹¹³ Bu gelişme sonucunda, bu dilde kelimelerin dişil olduğunu belirten (*alâmetü ’t-te ’nis*) üç işaret kullanılmaya başlanmıştır:

Müennes sayılan varlıklarla bunların sıfatlarının sonuna eklenen “yuvarlak tâ” (*et-taü ’l-merbûta*), en çok renk ve sakatlığı gösteren *ef’alu* ölçüsündeki kelimelerin dişisi için kullanılan “uzun elif” (*elif-i memdude*) ve en çok *ef’alü* ölçüsündeki “üstünlük belirten sıfatların *fu ’lâ* ölçüsünde ve *fu ’lânun* ölçüsündeki fiilden türetilen sıfatların *fa ’lâ* ölçüsünde dişî yapılması ile oluşan “kısa elif”tir (*elif-i maksûrâ*). Bunlara sırayla; “*marîdun*” (erkek hasta)- *marîdatün* (kadın hasta), *ahmerün* (erkek

¹¹¹ Judith Butler; *Trouble Gender*, New York: Routledge, 2002), 172; Michel Foucault, *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1979), 29.

¹¹² William Wright, *Lectures on the comparative Grammar of the Semitic Languages*, (Cambridge, 1890), 131.

¹¹³ Abdurrahim Şenocak, *Arap Dilinde Erillik Dişillik Müzekker Müennes*, 1 bs. (İzmir: Bilimadamı Yayınları, 2007), 155.

için kırmızı)- *hamrâün* (dişi için kırmızı) ve “*ekberün*” (erkek için en büyük)- *kübrâ* (kadın için en büyük) örneklerini verebiliriz.¹¹⁴

Yukarıda andığımız gibi, Arapça dilbilgisi kurallarına göre, müzekker çiftleri olan bu isimlere “hakiki müennes” isimler denir. Böyle bir çifte sahip olmayanlara ise “mecazi müennes” denir. Mecazî müennes isimler arasında işitme, yani, öğrenme aracılığıyla dişiliği bilinen isimlere ise “*semâî müennes*” denir. Öte yandan, “müzekker, lafzen ve takdire müennes belirtisine sahip olmayan kelimedir”.¹¹⁵

Dilin bahsettiğimiz gramatik yapısındaki cinsiyetle birlikte, canlı varlıkların yanı sıra cansız varlıkları da dişil ve eril olarak ayırmanın ve nitelemenin sebeplerine dair çeşitli teoriler bulunmaktadır. Bu teorilerden biri, Arap dilbilimcilerinin varlıkları veya şeyleri, niteliklerine göre müzekker veya müennes olarak tanımladıkları yönündedir. Bu iddiaya karşılık, bazı âlimler dilde erkeklik ve dişiliğin canlı varlıkların özelliklerinden olduğunu belirterek canlılar dışındaki varlıklar hakkında kullanılmasının mecâzî olduğuna dikkat çekmişlerdir. Bu konuda, müzekker-müenneslik konusunda çalışan dilbilimci İsmâ Nuruddin’in şu görüşüne yer verebiliriz:

*Araplar, kadınları ikinci dereceden varlıklar olarak görmemişlerdir. Öte yandan, müennesliğe ilişkin teorileri, mitoloji, sihir gibi konularla eşleştirmek de yanlıştır. Bu durum, kimi zaman yumuşaklık, kimi zaman neslin devam etmesi, kelimenin tam anlamıyla, canlılık ve canlılığın devam ettirilmesiyle doğrudan ilgilidir. Bu konuyla ilgili diğer iddiaların aksine, müenneslik kalıplarının varlığı, Arap toplumunda kadınların seçkin konumuna dikkat çekme ve onu yüceltme anlamı taşır. Arapların, İslam öncesi dönemde, Tanrılara ve kabilelere dişi isimler vermeleri de bu değerlerin bir göstergesidir.*¹¹⁶

Öte yandan, Arapların o dönemde, taptıkları Lât, Menât ve Uzza gibi ismi en çok bilinen ve değer verilen putlara da müennes isimler vermeleri dikkat çekicidir. Bu

¹¹⁴ Mehmet Maksudoğlu, *Arapça Dilbilgisi*, (Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, 1969), 55-58.

¹¹⁵ İsmail Durmuş, “MÜZEKKER ve MÜENNES”, TDV İslâm Ansiklopedisi, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2000.

¹¹⁶ ‘İsmâ Nûruddîn, *el-Mustalahü’s-sarfî mümeyyizâtu’t-tezkîr ve’t-te’nîs*, (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Âli, 1988), 127.

putlar, anlam bakımından “Allah” ve “el-Aziz” isimleriyle bağdaştırılırken, bunların Allah’ın kızları olduğuna inanılmıştır.¹¹⁷

Araplar bu putlara ilahlık atfederken ayrıca dua da ederlerdi: “el-Lât, el-Uzzâ ve diğer üçüncüsü Menât hürmetine; çünkü bu üçü yüce kuğulardır ve şüphesiz şefaati umulan varlıklardır”.¹¹⁸ Arapların putları hem tazim etmesi hem de onlara ilahlık atfetmesi Kur’an’da şöyle ifade edilir: “Gördünüz değil mi (âciz durumdaki) Lât’ı, Uzzâ’yı ve üçüncüsü olan diğerini, Menât’ı? Erkek çocuklar size de kızlar O’na öyle mi?”¹¹⁹

Ayrıca, Kureyş kabilesinin liderlerinden Ebu Süfyan’ın, Uhud Savaşı’nda sancaktarlarına El-Lât ve Uzzâ’yı taşıttığını, konumuzun önemi bakımından burada anmak gerekir. İslam’ın genel yapısını feministik söylem üzerinden değerlendiren yazar Nawal Sadawi, bu durumu, her ikisi de Tanrıça kabul edilen Lât ve Uzza ile, o dönemin güçlü kadın karakteri Hind ile birlikte, Müslümanlara karşı zafer kazandıran ve kabilenin kendi gücüne olan inancını pekiştiren kadınsal bir güç olarak yorumlar. Hatta, o, “kadın tanrıçaların” böyle önemli bir konumda bulunmasının, Arap kabile toplumlarında kadınların görece yüksek prestijine işaret ettiğini vurgular.¹²⁰

Öte yandan, toplumlardaki patriyarkal ve matriyarkal anlayıştan birinin öne çıkması, kültür ve inancın şekillenmesini de etkileyebilir. Bu türden bir etki, sözgelimi, kurban verme ritüellerine de yansımıştır.¹²¹ İslamiyet öncesi dönemde Arap toplumunda görülen, yaygın olmamakla beraber, bazı kabilelerin uyguladığı kız çocuklarını öldürme geleneğini de bu çerçevede değerlendiren yazarlar bulunmaktadır. Bu araştırmalarda, o günün Arap toplumunda kız çocuklarının, putlara veya tapınılan Tanrı veya Tanrıçalara kurban olarak sunulmasının, farklı iddialarla beraber, onlara verilen değere işaret edebileceği yönündeki iddialar dikkat

¹¹⁷ Şevket Yavuz, "UZZÂ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2012, c. 42, 262.

¹¹⁸ Şevket Yavuz, *A.g.m*, 262.

¹¹⁹ En-Necm, 53/19-21. Necm Suresi 19-30. Ayet Tefsiri - Diyanet İşleri Başkanlığı. [10.04.2025].

¹²⁰ Nawal el-Sadawi, *Hidden Face of Eva*, (London: Zed Press, 1980), 126-127.

¹²¹ Özer Çetin, “Kurban Teorileri”, *Çukurova Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, (2006), S. 1, C-9: 196.

çekici görünmektedir.¹²² İslam öncesi Arapların inanç yapısında görülen dışı tanrıçaların varlığı da bu anlayışa örnek olarak gösterilebilir. Bu tanrıçalar aynı zamanda Allah'ın kızları olarak görülürdü. Öte yandan, o dönemde Araplarda, ölmesi için kuma gömülen kız çocuklarının melek kategorisine yükseldiği yönünde bir inançtan bahsetmek de mümkündür.¹²³

Arap dilinin gramatik cinsiyet bakımından müzekker ağırlıklı bir dil olduğu yönündeki iddiaların aksine, İmam Birgivi *Mecmuatü'n-Nahv* adlı eserinde çoğul kelimelerin yapısını açıkladığı bölümde Arapçanın cinsiyet bakımından müennes bir yapı taşıdığını şöyle açıklar: “Cem-i müzekker sâlim dışındaki her cemi’ müennestir. Bu kural, “cemaat” kelimesinin müennes olmasından kaynaklanır”.¹²⁴ Burada *cem-i müzekker sâlim*, eril ve akıllı varlıklara işaret eden tekil (*müfred*) kelimelerin, bir kural çerçevesinde çoğul (*cemi'*) olduğu kelimeleri ifade eder. Birgivi'nin işaret ettiği bu kural, bir kural çerçevesinde çoğul (*cemi'*) yapılamayan düzensiz yapıdaki kelimelerin (*cem-u't-teksîr âkil*) “topluluk” anlamına geldiğinden, bu kelimenin de yapı itibarıyla dişil (*müennes*) olmasından dolayı, müennes olacağını gösterir. Sözelimi, “adam” anlamına gelen “racül” kelimesinin çoğulu bir kurala göre oluşturulamayan, adamlar anlamındaki “ricalün” kelimesidir. Dolayısıyla, bu kelimenin arkasından bir fiil geldiğinde, “Adamlar geldi” anlamındaki “*er-ricâlû câet*” örneğinde olduğu gibi, bu fiil yine dişil (*müennes*) formatta olacaktır.

Kısaca andığımız bu dilbilgisi kuralını, Benî Temim kabilesinin şairlerinden ‘Abde bint Tabib’in şiirinde görmek de mümkündür. Savaşlardaki kahramanlığı ve kelimeleri şiire büründürmedeki maharetiyle tanınan Abde, kabilesinden kendisine düşmanlık besleyerek kalabalık bir grupla üstüne yürüyen hasımlarına şöyle seslenir:

ان قومي تجمعوا * و بقتلى تحدثوا
لا أبالي بجمعهم * كل جمع مؤنث
(İnne kavmî tecmeu' ve bi katlî tuhaddisû

¹²² Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Murat Daryal, *Kurban Kesmenin Psikolojik ve Metafizik Temelleri*, (İstanbul, 1980); Hasan Tahsin Feyizli, *İslâm'da ve Diğer İnanç Sistemlerinde Oruç-Kurban*, (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993); Cevâd Ali, (1987), *el-Mufasssal fi Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, V.

¹²³ Ayşe Türkben, “Cahiliye Dönemi'nde Çocukların Öldürülmesi”, *II. Ulusal Genç Akademisyenler Sempozyumu: Cahiliye Dönemi*, ed. Feyza B. Köse, (SAMER: 2020), 340.

¹²⁴ Birgivi Muhammed Efendi, *Açıklamalı Avâmil ve İzhar*, çev. Arif Erkan, (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2014), 210.

Söz konusu beyitte şair, kendi kavminin kabile mensuplarının toplanıp onu öldürmeyi konuştuklarını dile getiriyor. Tarihsel olarak bu sözlerin hangi olay üzerine söylendiği kesin olarak bilinmemekle birlikte, şiirden anlaşıldığı kadarıyla, 'Abde bin Tabîb, kabilesiyle bir husumet yaşamış, ardından canına kastedecek bir komplo kurulduğunu duymuştur. Bu durum karşısında, Araplar arasında o dönemde yaygın olan yiğitlik geleneğine uygun biçimde, tehditten korkmadığını ve düşmanlarını küçümsediğini bu beyitle ifade etmiştir. Beyit, içerik olarak İslam öncesi Arap şiirindeki övünme (*fahr*) ve hamaset örneklerinden biri olarak görülebilir: Şair, kendi kabilesine bile boyun eğmeyecek kadar özgüvenli ve cesur olduğunu vurgulamak istemiştir. Burada, edebî açıdan dikkat çekici ve çarpıcı olan, şairin linguistik bir kuralı mizahi bir dille kullanmasıdır. Arapça dilbilgisinin önemli kurallarından olan “كل جمع مؤنث” (*küllü cem 'in mü'ennes*), yani, “her topluluk (*cem* ') dişildir” şeklinde bu meşhur kaide bir taraftan, “topluluk” bildiren kelimelerin çoğunlukla dişil kabul edilip fiillerin dişil formda kullanılabileceğini belirtir. Öte yandan, yukarıda andığımız gibi, dilin temel yapısının dişil formda kabul edilmesinin arkasında yatan önemli bir kural olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıda anlatmaya çalıştığımız, Arap dilbilgisinin cinsiyet bakımından müennes odaklı olması ilkesini İbnu't-Tüsterî, hem canlı hem de cansız varlıkları içine alacak şekilde genişleterek şöyle ifade eder:

Müennes veya müzekker olduğu konusunda görüş birliği olan, sözgelimi, yıldızlar, dağlar ve ağaçlar gibi varlıklar, gerçekte erkek ve dişi olmayan varlıklardır. Böyle varlıklarda asıl olan bunlara müennes muamelesi yapmaktır, burada, müzekkerlik ikinci sırada gelir. “Güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır.” (وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ) (el-A'râf, 7/54) ayetinde olduğu gibi, müennes ve müzekker varlıkların olduğu bir grup olursa, bu durumda müenneslik vasfına göre hareket edilir. Müzekker veya müennes olduğu bilinmeyen bir varlık söz konusu olduğunda, yaratılışı bakımından eril ve dişil olduğuna karar verme konusunda kesin bir görüş yoksa, onun müzekker olduğu

¹²⁵ Halid el-Ezherî, *Şerhu't-tasrîhi alâ tevdîh evi't-tasrîh bi mazmûni't-tavdîh fi'n-nahy*, C. 1: 411.

*düşünülür. Zira, orada temel vasfın müzekkerlik olduğu bilinir. Yaratılışı bakımından değil de müzekker veya müennes olduğuna dair ortak kabul olan bir varlık söz konusu olursa onun da dişil olduğuna hükmedilir. Çünkü onun aslı böyledir.*¹²⁶

Öte yandan, dilbilimci Abdülkâhir el-Cürcânî müzekkerlik veya müenneslik vasfının eşyanın hakikatinde, değer bakımından bir değişiklik teşkil etmeyeceğini, el-Mütenebbî'den şu beyitle delillendirir:

ولو كن النساء كمن فقدنا
ولا التذكير فخرٌ للهلال

لفضلت النساء على الرجال
وما التأنيثُ لاسمِ الشمسِ عَيْبٌ

(Lefaddaleti 'n-nisâü ale 'r-ricâl

Ve lev kâne 'n-nisâü kemen fekatnâ

Ve ma 't-te 'nîsü li 'smi 'ş-şemsi aybün

Ve le 't-tezkîrü fahrün li 'l-hilâl)

Her kadın kaybettiğimiz gibi bir kadın olsaydı,

Kadınlar erkeklerden üstün olurdu.

Müennes olması güneş için kusur değildir,

*Müzekker olması da kamerin şanını artırmaz.*¹²⁷

Abdülkâhir bu beyit hakkında şu değerlendirmeyi yapar: “Bir varlığın cinsiyetinin müzekker veya müennes olması onun kıymetini artırmaz. Zira, varlıklar, kıymetlerini cinsiyetlerinden değil, ontolojik bakımdan sahip oldukları vasıflarından alır”.¹²⁸

Doğrusu, kelimelerin dillere göre cinsiyet bakımından farklılık göstermesinin, dilin konuşulduğu toplumun kültür ve tarihiyle bir bağlantısı vardır. O bakımdan, bir dilde, gramatik açıdan dişil kabul edilen kelime, başka bir dilde eril kabul edilebilir. Öte yandan, dillerde kelimelere dişil veya eril niteliklerinin verilmesinin arkasında yatan sebepler de değişiklik gösterebilir. Bu durum, üst cinsiyetin gramatik ayrımının biyolojik ayrımla doğrudan ilgili olmadığını göstermesi açısından oldukça önemli görünmektedir.

Kısaca değinmeye çalıştığımız bu ilkeye, daha önce andığımız gibi, dillerde “temel eserleri” veya “bir alandaki önemli isimleri ve durumları” anlatmak için kullanılan

¹²⁶ Ebu'l-Huseyn Sid b. İbrahim İbnu't-Tusterî; *el-Müzekker ve 'l-müennes*, Mektebetu'l-Hancî, (Kahire: Daru'r-Rifâî, Riyad, 1983), 28-29.

¹²⁷ Ebu't-Tayyib Ahmed el-Huseyn b. el-Hasan el-Mütenebbî; *Dîvânu 'l-Mütenebbî*, (Beirut: Daru Beyrut, 1983), 267.

¹²⁸ Ebu Bekir Abdurrahman b. Muhammed Abdulkahir el-Cürcânî; *Esrâru 'l-Belâğa*, Tah. Mahmud Muhammed Şakir, (Cidde: Daru'l-Medenî, 1991), 347-350.

kelimeleri örnek gösterebiliriz. Bir şeyin özü, temeli, esası anlamında Türkçe’de “ana” kelimesi kullanılırken, İngilizcede baba anlamına gelen “*father*” kelimesinin kullanıldığına dikkat çekmiştik. Arapçada, bu anlamda “*el-ümm*” kelimesi kullanılır. Bu durum, başka sebepler de gösterilebileceği gibi, özellikle dilin konuşulduğu toplumda hâkim olan kültür, inanç ve geleneklerin kelimelerin kullanımına doğrudan yansıtılabileceğini gösterir.

Arapçada, “bir şeyin varlığı, eğitimi, ıslahı, başlangıcı için asıl olan her şeye ‘ana’ (*el-ümm*)”¹²⁹ denir. Dilbilimci Halil b. Ahmed şöyle der: “Yakınında bulunanların kendisine eklendiği her şeye ‘ana’ ismi verilir.”¹³⁰ Sözelimi, Fatiha suresine, İslam dininin kurucu kaynağı olan Kur’an’ın temel ilkelerini, başka bir ifadeyle, özünü kapsadığı için “Kitabın özü ve esası” anlamına gelen “*ümmü’l-Kitâb*” denir. Öte yandan, Kur’an’ın inmeye başladığı şehir olan Mekke için de “şehirlerin anası” anlamına gelen “*ümmü’l-kurâ*” tamlaması kullanılır. Dilbilimciler, bu tanımlamanın sebebini, “dünya, onun altından kaynayıp gelmiştir”, (*inne’-dünyâ dühiyet min tahtihâ*) rivayetine dayandırırılar.¹³¹ Bu kullanımı, Kur’an’da “Şehirlerin anasını (Mekke) ve etrafındakileri uyarman için” (*ve li tünzira ümmü’l-kurâ ve men havlehâ*) ayetinde de görürüz.¹³² Ayrıca, Kur’an’da “O, katımızda bulunan ana kitapta mevcuttur” (*ve innehü fi ümmi’l-Kitâbi ledeynâ*)¹³³ ayetinde de yine “*Levh-i Mahfuz*” “*ümm*” kelimesinin tamlama içinde kullanılmasıyla ifade edilir. Bu ifadenin kullanılmasının sebeplerinden birini de bütün ilimlerin ona mensup olduğu ve hepsinin ondan kaynaklanmış olduğu iddiasına dayandırmak mümkündür.¹³⁴

Arapçanın bir ölçüde anlatmaya çalıştığımız dilbilgisel yapısı, cinsiyet kategorisini yalnızca morfolojik düzeyde değil, aynı zamanda, teolojik düzeyde de kurucu bir unsur olarak etkilemesi bakımından, oldukça önemli görünmektedir. Başka bir ifadeyle, Arapçanın, İslam’ın kurucu kaynağı olan Kur’an’ın da dili olması açısından, linguistik eleştiriler bir açıdan Kur’an’a da yöneltilmiş kabul edilebilir. Dolayısıyla, Arapçanın

¹²⁹ Râgıp el-İsfehânî, *el-Müfredât*, çev. Abdülbâki Güneş-Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 92.

¹³⁰ Râgıp el-İsfehânî, *A.g.e.*, 92.

¹³¹ *A.g.e.*, 92.

¹³² *Kur’an*, 6/92.

¹³³ *Kur’an*, 43/4.

¹³⁴ Râgıp el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 92.

linguistik olarak eril forma dayandığını söylemek, aynı iddianın içerim ve uzantılarını kurucu kaynağa da yönlendirmekle eş düzeyde olabilir.

Sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak ele alacağımız bu konu, İslam'ın temel ilkelerini ve genel yapısını, feminist söylemin temel iddia ve varsayımlarına göre değerlendiren bazı feminist yazarların çalışmalarında önemli bir bölüm oluşturmuştur. Kur'an'ın linguistik yapısını, patriyarkal toplum yapısının bir uzantısı olarak sunan yazarların iddialarına, bu alanda çalışmalar yürüten Asma Barlas, çeşitli sebeplerle karşı çıkmaktadır. O, Kur'an'ın patriyarkal bir metin olarak okunmasının, öğretilerin bizatihi kendisinden değil, tarih boyunca yapılan yorumlarından kaynaklandığını savunur. Esasen, Kur'an okumalarının patriyarkal normlara uygun bir şekilde sonuçlanmasının, tarihsel bağlamından koparılmış ve ideolojik ihtiyaçlara göre yeniden şekillendirilmiş yorumların bir neticesi olduğunu belirtir. Barlas, Kur'an'ın aslında eşitlikçi, daha da ileride, ataerkillik karşıtı bir epistemoloji sunduğunu belirtirken Müslüman kadınların eşitlik mücadelesini Kur'an'ın öğretileri çerçevesinde sürdürebileceğini iddia eder.¹³⁵

Son olarak, bir önceki bölümde bahsettiğimiz, İngiliz dilinde söz konusu olan *he-she-it* ayrımını, ikili bir ayrımla Arapça'da "*hiye-hüve*" olarak görüyoruz. Feministik eleştirilerin hem linguistik hem de teolojik düzeyde eleştirilerinin odağında olan bu şekildeki zamir kullanımı, üst cinsiyet ayrımcılığını pekiştirerek sosyolojik, ahlâkî, hukukî normları etkilediği gerekçesiyle "tarafsız" bir zamirle birleştirilerek kullanılması teklif edilmektedir. İngilizcede *he-she* yerine "onlar" anlamına gelen "*they/them*" zamirinin tercih edilmesi yönünde sesler yükselirken, Arapça için de cinsiyet nötr olarak kabul edilen zamirlerin tercih edilmesi konusunda teklifler sunulmaktadır. Fakat, Arapçada "onlar" anlamına gelen zamirler de cinsiyet ifade ettiğinden İngilizcedeki gibi bir karşılık bulmak zor görünmektedir. Bununla birlikte, Kur'an'da da ilahi otoritenin ifadesi için kullanılan "biz" anlamındaki "*nahnu*" zamiri, andığımız zamirler yerine teklif edilse de, İngilizcedeki kullanım gibi kabul görmeyeceğini düşünüyoruz. Sonraki bölümlerde de ayrıntılı olarak ifade edeceğimiz gibi, feministik söylem eleştirileri, daha ziyade İngilizce konuşulan bölgeleri doğrudan etkilemektedir.

¹³⁵ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, (America: University of Texas Press, 2002), 81.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CİNSİYET VE DİNLER

3.1. Hristiyanlık- İncil’de Cinsiyet Bildiren Yapılar

Feministik söylemin yüksek sesle konuşulmaya başlandığı, daha da ileride, dalga dalga ilerleyip teorileştirildiği Batı coğrafyasında, başka bir ifadeyle, Hristiyanlık inancının hâkim olduğu ülkelerde, eleştirilerin doğrudan yöneltildiği problemlerin başında teslis inancı gelmektedir. “Baba-Oğul-Kutsal Ruh” dogmasının “baba” ve “oğul” uknûmu (*hypostatis*), teolojik, ontolojik, antropolojik, epistemolojik, aksiyolojik pek çok konuda, Hristiyanlığın kredisunu (inanç esasları) eleştirilerin merkezine çekmiştir. O bakımdan, bu bölümde özellikle, teslisle ilgili “baba” ve “oğul” uknûmu üzerinden yapılan eleştirileri ele alıp değerlendireceğiz.

Hristiyanlık, temel öğretileri Tanrı’nın oğlu olduğu kabul edilen İsa Mesih’in, ilk insanın günahından etkilenen insanlığı kurtarmak için gönderildiği inancına dayalıdır. Başka bir ifadeyle, “bu din “İsa-Merkezli” bir din karakteri kazanmıştır”.¹³⁶

Diğer teistik dinlerden farklı olarak, genel Hristiyan kabule göre, Hz. İsa, diğer peygamberler gibi insanların arasında yaşayan, onların arasından seçilen, insanları inanç, ahlâk ve ahiret konusunda uyarıcı bir peygamber olmakla beraber, diğer taraftan da Tanrı’nın oğludur. Bu düalist kimlik anlayışının ilk kanadı, “araştırmacılarca genellikle ‘tarihsel İsa’ ya da ‘tarihin İsa’sı’ diye isimlendirilir”.¹³⁷

“Hristiyan geleneğinde önemli bir yere sahip olan Pavlus, mektuplarında ‘bedenen yaşayan İsa’ ve ‘gökte kendisine görünen İsa’ ayırımına dikkat çekerek ‘Biz Mesih’i bedene göre tanımış olsak bile, artık onu böyle tanımıyoruz’ demektedir”.¹³⁸

Öte yandan, Alman teolog Theodore Zahn’e göre “milâdî 250 yılına kadar iman, esasında “Yüce Tanrı’ya inanırım” şeklinde ifade edilmekteydi”.¹³⁹ Fakat 180-210

¹³⁶ Ali Erbaş, “Hristiyanlık”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Ali Erbaş, (Eskişehir: Anadolu Üniv. Yayınları, 2019), 160.

¹³⁷ Şinasi Gündüz, *Hristiyanlık*, (Ankara: İSAM, 2022), 20.

¹³⁸ Şinasi Gündüz, *A.g.e.*, 20.

¹³⁹ Zahn Theodore, *Articles of the Apostolic Creed*, (Londra, 1899), 33-37.

yılları arasında “Yüce” sözcüğünün önüne “Baba” sözcüğü de ilave edilmeye başlanmasıyla, Hz. İsa’nın mahiyeti ve konumu değişmiştir.

Hıristiyanlığın inanç esaslarının özünü oluşturan teslis, “eril” bir yapıyla ifade edilince, dinin toplumsal ve kurumsal göstergesi olan kilise de “dişil” cinsiyete büründürülmüştür. Kilise “İsa’nın Gelini” (*Bride of Christ*) olarak tanımlanırken, bu önemli dinî öğretilerde kilise ve Oğul İsa, sırasıyla kadın ve erkek olarak sunulur. Aynı özden yaratılan bu çift, her ne kadar “Baba” tarafından ayrılmış olsalar da yeniden kavuşacaklarına inanılır. Tekrar kavuşacakları güne kadar Kilise, Hz. İsa’nın bedenini temsil etmektedir. “Bu ayrılığa rağmen, Kilise ile Hz. İsa, Baba’nın izniyle bir araya gelecek ve bu ayrılık sona erecektir”.¹⁴⁰

Kilisenin “gelin” metaforuyla “dişil” cinsiyette sunulması problemi, Yeni Ahit’e dayansa da kutsal olarak telakki edilmesi, Hz. İsa’dan da önceye denk gelmektedir. Aziz İgnatius, “kilisenin bu kutsal konumunun, Baba’nın iradesi ve İsa Mesih’in gerçek tutkusu aracılığıyla gerçekleştiğini”¹⁴¹ vurgular. Azizler, özellikle Augustinus, daha da ileri giderek, Kilisenin ezililik vasfının kendilerinde de olduğunu söyleyerek, bu iddiaya farklı bir boyut kazandırır. Bu iddiaya göre, “Hz. İsa’dan önce de her devirde varlığını devam ettiren bu inanç, azizlerin anlatımıyla insanlara ulaşmaktadır”.¹⁴² Öte yandan, azizler İsa’nın gelini olan Kilise’nin, aynı zamanda Tanrı’nın insanlar için vaad ettiği kurtuluşun, dünyadaki tezâhürü olduğunu düşünürler. Aziz Pavlus, Yeni Ahit’teki mektubunda bu durumu şöyle anlatır:

*Bütün kutsalların en değersiziydim. Yine de Mesih’in akıl ermez zenginliğini uluslara müjdeleme ve her şeyi yaratan Tanrı’da öncesizlikten beri gizli tutulan sırrın nasıl düzenlendiğini bütün insanlara açıklama ayrıcalığı bana verildi. Tanrı’nın hikmeti, kilise aracılığıyla göksel yerlerdeki hükümlerlere şimdi iletilsin.*¹⁴³

İskenderiyeli Clement’in de belirttiği gibi, Kilise çağlar boyunca insanoğlunun hayatına somut bir şekilde girmeyi beklemiştir. O bakımdan, kilisenin dünyaya

¹⁴⁰ Watchman Nee, *The Glorious Church: God’s view Concerning the Church*, (Living Stream Ministry, 1993), 44.

¹⁴¹ Philips Shaff, *Ante-Nicene Fathers*, Christian Classics Ethereal Library, Vol. 1, 46.

¹⁴² Angelo di Berardino (Ed.), “Ancient Christian Doctrine”, *We Believe in One Holy Catholic and Apostolic Church*, (Institute for Classical Studies, 2010), 1-3.

¹⁴³ *Efeslilere Mektup*, 3.9-15.

gelmesi, açıkça görünen ve çığır açan bir şeyle sonuçlanmalıdır. Hıristiyanlığın temel inanç esaslarına göre bu, “gelin”in Hz. İsa’yla beraber olmasıdır. Ayrıca, “İsa, zamandan önce var olan, kadim Kilise’nin başı ve bedenidir”.¹⁴⁴ Hıristiyanlığın temel öğretilerine göre, Hz. İsa’nın yeryüzüne inişiyle beraber “baş” ve “beden” birbirine kavuşacaktır. Bununla beraber, Hz. İsa yeryüzüne dönene kadar, Kilise’nin konum ve görevine uygun bir şekilde varlığını devam ettirmesi, ibadetlerin yerine getirilmesine bağlıdır. Daha da ileride, Kilise, inananlara, vaftizle birlikte yeni bir doğum bahşetmiş olur. Bu durumu, Aziz Irenaeus, “İsa’nın, ancak vaftiz edildikten sonra, Mesih’e dönüşmesi ve Baba’nın O’nu Oğul edinmesiyle”¹⁴⁵ açıklar.

Öte yandan, Hıristiyanlığın geleneksel inanç anlayışına göre, “İsa’nın gelini” metaforu, Tanrı’nın insanlara olan sevgi ve merhametinin de bir yansımasıdır. Hıristiyanlıkta “gelin” konumunda kilise konumlandırılırken, Yahudilikte bu metafor “İsrail halkı” üzerinden yapılandırılır:

*Çünkü kocan, seni yaratandır. O’nun adı Her Şeye Egemen Rab’dir, İsrail’in Kutsalı’dır seni kurtaran. O’na bütün dünyanın Tanrısı denir. Tanrın diyor ki, “Rab seni terk edilmiş, Ruhu kederli bir kadın, Genç yaşta evlenip sonra dışlanmış bir kadın olarak çağırıyor: ‘Bir an için seni terk ettim ama büyük sevecenlikle geri getireceğim. Bir anlık taşkın öfkeyle senden yüz çevirmiştim, ama sonsuz sadakatle sana sevecenlik göstereceğim.” Seni kurtaran Rab böyle diyor.*¹⁴⁶

Doğrusu, Hz. İsa’yla Kilise’nin birlikteliği, sadece eşler arasında görülen, başka türden bir ilişkide bulunmayan, yakınlık ve sadakatin temsili olarak sunulur. Öte yandan, bu birliktelikte esas vurgu, Hz. İsa’ya yapılmaktadır. Kilise Babalarından Origenus, daha önce andığımız feministik söylem eleştirilerinin odağına oturan beden-ruh ilişkisini, Hz. İsa üzerinden anlatarak konuyu “damat İsa” ve “gelin Kilise”ye getirir. Ona göre, sonsuz Yaratıcı ile sonlu yaratılış arasındaki uçurumun ilâhî tarafında ikinci *hipostazi* (kişi) olan ilâhî Logos (Söz), kendisini bu ruhla birleştirerek, Bakire Meryem’den türetilen bir bedende enkarne olmuştur. Tanrı ve insanın Mesih’teki birliği, Mesih’in

¹⁴⁴ H. Tavad, *The Church, Community of Salvation*, (Minnesota: The Liturgical Press, 1992), 84-85.

¹⁴⁵ Albert Henry Newman, *A Manual of Church History*, (Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1900), I, 178-179.

¹⁴⁶ *Isaiah*, 54.5-8.

ve inananların birliği için bir modeldir. Kilise kadar bireysel ruh da Logos'un gelinidir.¹⁴⁷

Post-modern dönem feminist yazarlardan Irigaray'ın, İngilizce dil yapısındaki cinsiyet bildiren ifadeleri anlattığımız bölümde de açıkça ifade ettiğimiz eleştirisi, doğrudan doğruya bu metafor üzerinden yapılmaktadır. Doğrusu, bu türden önemli bir inanç doktrininde, ilâhî olanın erkek cinsiyetiyle, “düşmüş”, dolayısıyla, bu dünyaya ait olanın “kadın” cinsiyetiyle eşleştirilmesi, eleştirileri ister istemez kendisine çevirecektir. Fakat, bu öğretinin Tek Tanrı'ya inanç vurgusu olan bu teistik dinin aslından değil, kurucu kitabın tahrifiyle beraber azizlerin yorumları aracılığıyla inanç esasları arasına yerleştirildiğini göz önünde bulundurmak, konunun doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Bu konuda, Irigaray, Hıristiyanlığın inanç öğretisinde önemli bir yeri olan “söz”ün, sadece “baba”nın kültürel alanında kalmaması gerektiğini¹⁴⁸ öne sürer. Çünkü kadınlar, sözün, daha yalın bir ifadeyle, konuşmanın, dolayısıyla, dilin gücüne daha çok ihtiyaç duyar, onu kullanırlar. Benzer şekilde, Goldenberg de çalışmalarında “sözleri yeniden bedene iade etme”¹⁴⁹ vurgusunu yapar.

Öte yandan, Kilise'nin Hz. İsa'ya adanmış bir bâkire olduğunu anmakta yarar vardır. Aziz Pavlus'un Korinthoslulara mektuplarında şöyle yazar: “Çünkü sizleri el değmemiş kız gibi tek erkeğe, Mesih'e sunmak üzere nişanladım”.¹⁵⁰ Eski Ahit ve Yeni Ahit üzerine yorum çalışmaları yapan dönemsel *premilenyalist (dispensational premillennialist)* Clarence Larkin iki “gelin” arasındaki farkın, Yahudilikte Tanrı ile İsrail halkı arasındaki “dışlanmış kadın eş” vurgusu olduğunu, Hıristiyanlıkta ise bunun yerini, bağlılık ve güven ilişkisini sağladığı düşünülen bekâret temasının aldığını söyleyerek açıklar.

Feminist filozof ve yazarların, özelde Hıristiyanlık, genel olarak teistik dinlerin teşbihe dayalı dillerini doğrudan doğruya hedef aldığını açıkça belirtmeliyiz. Andığımız bu

¹⁴⁷ Henry Chadwick, “Origen”, *Encyclopedia Britannica*.
<https://www.britannica.com/biography/Origen>. [27.01.2025]

¹⁴⁸ Luce Irigaray, *Sexes and Genealogies*, trans. Gillin C. Gill, (New York: Colombia University, 1987), 18.

¹⁴⁹ N. R. Golderberg, *Resurrecting the Body: Feminism, Religion and Psychoanalysis*, (New York: Crossroad Publishing, 1993), 6.

¹⁵⁰ *Korintlilere Mektuplar*, 2/11: 2.

dinlerde, tenzihî dil de kullanılmakla beraber, Hıristiyanlıkta teşbihte ileriye gidilmesi, özellikle tek Tanrı inancına gölge düşürdüğü tartışılan “Baba”, “Oğul”, “gelin” metaforları, feminist söylem eleştirilerinin bu dinin inanç esaslarına çevrilmesine sebep olmuştur. Elbette, insan görmediği şeyleri, çevresinde gördüklerinden yola çıkarak anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. Öte yandan, sadece tenzihe dayalı bir dil, insanın Tanrı’ya dair tasavvurunda bir şeylerin canlanmasının önünde büyük bir engel teşkil eder. Dolayısıyla, kutsal kitaplarda Tanrı’nın, insanın bildiği şeylerden yola çıkarak, beş duyu organıyla idrak edemediği şeyleri anlatması, anlaşılır bir durum olarak görünmektedir. Fakat, din diline dair sıraladığımız bu anlaşılır ve üzerinde anlaşmaya varılacak özelliklerin ötesinde, Hıristiyanlığın Kutsal Kitap’ının tahrif edilmesi meselesi, buna bağlı olarak, kredosunun din adamları tarafından şekillendirilmesi büyük bir sorun olarak belirmektedir.

Doğrusu, Hıristiyanlığın tarihsel süreçte farklı yorum ve değişimlerle dönüşmesinden önce, tek Tanrılı bir din anlayışı sunması, inananların ve din adamlarının günümüzde de bu iddiayı taşıması, gündeme din dili ile insan arasındaki bağlantıyı getirmektedir. Peygamberler aracılığıyla iletilen ve vahiy kaynaklı olması niteliğiyle, teistik olmayan diğer din ve inançlardan ayrılan teistik dinlerin kutsal kaynak ve temsil edici metinlerinde tercih edilen dil, din dili konusunun da en önemli metni olmuştur. “Özgün bir din dili olan vahye dayalı kutsal kitaplar bizim var oluş şartlarımıza göndermede bulunan, çarpıcı, çağrıştırmacı; rasyonel dayanaklardan yoksun olmamakla birlikte duyguya hitap eden yönü ağır basan, en genel anlamıyla sağduyuya dayalı bir dil kullanırlar”.¹⁵¹

Kısaca ifade etmeye çalıştığımız din dilinin bu niteliklerini göz önünde bulundurarak, feministik söylem eleştirilerine karşılık iki soru karşımıza çıkmaktadır: Benzetme kullanmaksızın insanın hem zihnine hem de duyularına hitap edecek bir Tanrı tasavvuru oluşturmak mümkün müdür? Teşbihî dil başta olmak üzere kutsal kitaplarda tercih edilen din dilinde belirleyici otoritenin, feminist teologların din dilinde reform çabalarından da anlaşılacağı gibi, ilâhî olandan insan kanadına kayması ne ölçüde makul ve mümkündür?

Bu iki soruyu da makul çerçevede “evet” diyerek cevaplamanın, özellikle din dilinin kaynağını düşündüğümüzde mümkün olmadığını kolaylıkla görürüz. Öncelikle, daha

¹⁵¹ Turan Koç, *Dilin Ötesi: Kur’ân’ın Dil ve Üslubu Üzerine*, (İstanbul: İz Yay., 2018), 44.

önce de ifade ettiğimiz gibi, Tanrı, vahiyle gönderdiği kitaplarında insanların bildiği varlık ve eşyayla, bunlara ait nitelikler üzerinden mahiyetini ve sıfatlarını, ontolojik ve eskatolojik düzlemi muhatabının tasavvuruna sunar. Eğer, Tanrı insanın hiç bilmediği veya aşına olmadığı şeyler üzerinden kendisini anlatsaydı, insanın “Tanrı” tasavvurunu doğru bir şekilde oturtması elbette daha zor olurdu. Söz gelimi, Tanrı kendisini “bilen”, “gören”, “işiten”, “mülkün sahibi” gibi sıfatlarla tanıttığında, insan da bu özelliklere bir ölçüde sahip olduğundan, Tanrı’nın bu sıfatlarını kolaylıkla anlayabilir. Ancak, Hıristiyanlık söz konusu olduğunda teşbihî dilin antropomorfizme kayması, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, hem teolojik tartışmalara hem de feministik söylem eleştirilerine sebep olmaktadır. Bu bağlamda, sonraki bölümde ayrıntılı olarak anlatacağımız gibi, Hıristiyan ve Yahudi geleneklerindeki “Baba”, “gelin”, “damat” ve “Oğul” gibi metaforların, müslüman düşünürler tarafından İslam’ın “Tanrı’nın birliği ve tekliği” ilkesine aykırı olması sebebiyle eleştirilir. Elbette, burada, “Dinler” bölümünü her üç din açısından da incelediğimizde daha açık bir şekilde ortaya çıkacağını düşündüğümüz, dinin özüyle dinin din adamları tarafından yorumlanması ayrımını, bu ve benzer tartışmalarda gözden kaçırmamak gerektiğine inanıyoruz.

İkinci soruya gelecek olursak, özellikle Katolik ve Ortodoks teologlar, Tanrı’nın “Baba” olarak adlandırılması, rahiplerin erkeklerden seçilebilmesi gibi dinin temel öğretilerinin sadece geleneksel değil, vahye dayalı bir hakikat olduğunu vurgularlar. Papa II. John Paul, *Ordinatio Sacerdotalis* belgesinde sadece erkeklerin rahip olabileceğini, bu anlayışın Hz. İsa’nın seçtiği 12 havarinin hepsinin erkek olmasına dayandığını, bunun da teolojik bir zorunluluk olduğunu ve bu konuda kilisenin herhangi bir takdis yetkisi olmadığını açıkça belirtir.¹⁵²

Buraya kadar anlattıklarımız çerçevesinde, feministik eleştirilere tekrar dönecek olursak, Freudyen teoride de “kadın (dişil) olmanın, kozmik insanın duygusal yönünü temsil etmek anlamına geldiğini”¹⁵³ özellikle belirtmeliyiz. Dolayısıyla, yukarıda andığımız gibi, “baş” ve “bedenin” birleşmesi, dinin rasyonelliğinin duygusallıkla bütünleşmesi mesajını da taşımaktadır. Ayrıca, feministik söylem eleştirilerine farklı bir bakış açısı kazandırdığı düşünülen Carl G. Jung’ın, konuyla

¹⁵² John Paul II, *Ordinatio Sacerdotalis*, (Vatican City: Liberia Editrice Vaticana, 1994), 3-6.

¹⁵³ Kenneth Paradis, *Sex, Paranoia, and Modern Masculinity*, (New York: State University of New York Press, 2007), 155.

ilgili değerlendirmesi de oldukça dikkat çekici görünmektedir. Jung, Hıristiyanlık inancının erkeği ne çıkaran vurgusunun “gelin” metaforundan kaynaklandığını ileri sürer. Hıristiyanlığın inanç öğretilerinde kadın ve erkek eşit olsaydı, Hz. İsa’ya yüklenen ilâhîlik vasfı, “gelin”e de yüklenirdi. Bu bağlamda Jung, “İsa nasıl eril kimliğiyle başka bir kurumla eşitemezse, onun kutsal gelini de başka bir kurumla eşitmemelidir”,¹⁵⁴ der.

Feministik eleştirilerin yöneltildiği bir diğer dogma da İsa Mesih’in annesi Meryem’in bedeni ve ruhuyla cennete alınması meselesidir. 1950 yılında Papa tarafından ilan edilen, Kutsal Meryem’in bedeniyle birlikte cennete alınışına dair Roma Katolik dogması, halk arasında yaygın olan ve kökeni üçüncü ya da dördüncü yüzyıla dayanan bir geleneği resmîleştirmiştir. Dogmaya göre, 431 yılından bu yana Katolik Kilisesi’nde “Tanrı’nın Annesi” olarak bilinen Meryem, ölümüyle birlikte ruhu ve bedeniyle cennete alınmıştır. Böylece, 1950 yılında, onun bedeni de ruhu gibi resmen ilâhî kabul edilmiştir.¹⁵⁵

Carl Jung (1952’de) ve Fransız post-Freudyen, post-Lacancı Luce Irigaray (1984’te) bu gelişmeyi, Batı Avrupa’nın kolektif kültüründe önemli bir değişimin temsili olarak görmüşlerdir. Ayrıca, bu değişimin, Jung’un açıkça kullandığı, ancak Irigaray’ın, dolaylı biçimde ima ettiği “bireyleşme” (*individuation*) süreciyle, yakından ilişkili olduğunu belirtmişlerdir.¹⁵⁶

Jung ve Irigaray, bedeni ve ruhuyla ilâhî bir kadın imgesinin bu şekilde erişilebilir hale gelmesini önemli bir gelişme olarak görmektedir. Ancak, bu gelişmenin etkili olup olamayacağı konusunda farklı görüşlere sahiptirler: Jung, bu konuda daha iyimser iken, Irigaray daha temkinlidir. Jung, bu gelişmeyi şöyle değerlendirir:

*“Ben [bu dogmayı] Reformdan bu yana en önemli dinî olay olarak görüyorum... Zamanın işaretleri... Kadınların eşitliğine işaret ediyor. Ancak, bu eşitliğin metafiziksel olarak “ilâhî” bir kadın, yani, İsa’nın gelini figürüne dayandırılması gerekir.”*¹⁵⁷

¹⁵⁴ C. G. Jung, *Jung on Christianity*, Ed. M. Stein, (Princeton University Press, 1999), 267.

¹⁵⁵ T. Adams, *The Feminine Case*, 1 bs., (Routledge, 2018), 185.

¹⁵⁶ Adams, *The Feminine Case*, 186.

¹⁵⁷ Jung, *Jung on Christianity*, 464.

Bundan otuz yıl sonra Irigaray, “*Divine Women*” başlıklı makalesinde, kendisinin ve diğer kadınların kişisel olarak bütünlük duygusuna ulaşabilmek için hâlâ nelere ihtiyaç duyduğunu ele alır. Ona göre, Baba ve Oğul’un dönemi gelmiştir, ancak “kadınlar hâlâ beklemektedir”. O, bu durumu şöyle anlatır: “Görünüşe göre kadınlar, ancak Oğul yücelik içinde göğe yükselip annesini yukarıya taşımak üzere geri döndüğünde cennete gidebilmektedir”.¹⁵⁸ Öte yandan o, kadınların oğullarına bu şekilde bağımlı olmasını, annelerle kızları arasında bir sevgi bağının eksikliği, toplumda kadına duyulan saygının yokluğu ve bunun sonucu olarak, kadına ait ilâhî bir imgenin olmamasıyla ilişkilendirir. Söz konusu makalede bu durumu şöyle ifade eder:

*Bâkire, kendi cinsiyetiyle yalnızdır. Ne bir kızı vardır ne de aralarında bir sevgi. İlâhi olmanın tek yolu oğludur: Tanrı-adam. İlâhi bir damat da yoktur. Biz, Batı kültüründe sadece iki evreyi tanıdık: Baba ve Oğul. Üçüncü evre-Ruh’un evresi ve gelinle düğün- henüz gelmemiştir.*¹⁵⁹

Açıkça görüldüğü gibi, bu sözleriyle Irigaray, kadınların ilâhî düzlemde tanınabilmesi için kültürel bir dönüşümün hâlâ tamamlanmadığını savunur. Ayrıca, o, Batı kültüründe sadece iki aşamanın bilindiğini ifade ederken, bu aşamanın üçüncüsü olan ruh ve gelinle düğün aşamasına henüz gelineemediğini iddia eder.¹⁶⁰ Doğrusu, Irigaray bu sözleriyle, bir ölçüde, tespit ve eleştirinin de ötesine geçerek, başkaldırıda bulunmaktadır. İsa’yı Tanrının oğlu yapıp, ardından, kilise ile evlendiren otoriteye, sıra Hz. Meryem’e gelince ona tam bir ilâhîlik atfedemiyorsunuz diyerek, bu durumun kadınların toplum içinde saygı görmesini engellediğini öne sürmektedir.

Irigaray, “Baba ile Oğul’un çağlarının geçtiğini, ama, üçüncü çağın, yani, kadına ait dönemin, hâlâ beklemekte olduğunu belirtirken, Jung’un tespitinden hareket ediyor gibidir”.¹⁶¹ Öte yandan, Hıristiyanlık teolojisinde öne çıkarılan “Bakire Meryem” ya da Maria Magdalena gibi kadın karakterlere, yine erkekler üzerinden değer atfedilmesi, feminist bakış açısıyla bir anlam ifade etmemektedir. Jung gibi o da “kadınlar ve

¹⁵⁸ Irigaray, *A.g.m.*, 66.

¹⁵⁹ *A.g.m.*, 62, Ayr. bkz. Margaret Clark, “Women’s lack: the image of woman as divine”, *The Feminine Case: Jung, Aesthetics and Creative Process*, Ed. Tessa Adams-Andrea Duncan, (H. Karnac Books Ltd., 2003), 187.

¹⁶⁰ *A.g.m.*, 62.

¹⁶¹ Margaret Clark, *A.g.e.*, 185.

erkekler için tek bir hedef olduğunu belirtir: En değerli amaç, sonsuza kadar var olmaya devam etmektir”.¹⁶²

O, bu anlamda “olmayı” Jung’un kolaylıkla bireyleşmeye uygulayabileceği kelimelerle tanımlar: “Olmak, olabildiğimiz şeyin bütünlüğünü gerçekleştirmek anlamına gelir”.¹⁶³ Ancak o, Jung’dan farklı olarak, bu süreci birbirinden ayırır. Erkekler ve kadınlarda, Jung’un yeni dogmayı kutlamasından bir nesil sonra bile, bir kadının ulaşmak için çabalayabileceği yeterli bir imaj bulamadığı bir kültürden yakınır: “Bir kadının tasavvur edebileceği en insanî ve en ilâhî hedef, erkek olmaktır. Kadın olacaksa, yani dişil öznelliğini gerçekleştirecekse, onun öznelliğinin kusursuzluğunu temsil eden dişil bir Tanrıya ihtiyacı vardır”.¹⁶⁴

Irigaray, kadının dilde bir güce, özerk bir isme, yetkin bir öznelliğe sahip olmadığını öne sürer. Bunun hem intrapsişik, başka bir ifadeyle, kadınların hem kendi iç dünyalarında, hem de toplumda eylem bakımından güç eksikliğiyle sonuçlandığını düşünür. Bu olumsuz etkilerin, kolektif hayal gücündeki eksiklik, ilâhî bir kadın imajının yokluğuyla da ilgili olduğunu düşünür. Bunun yerine, kadınların, erkeklerin kendilerine yansıttığı, arzu edilen ilâhî kadın imajını canlandırdıklarını iddia eder. Bu nedenle, kadınlar Meryem Ana gibi ruhsaldır, bakiredir; kadınlar annedir, kadınlar idealdir. Aksi takdirde, onlar Havva’dır. Ancak, kadınların olmadığı açık olan tek şey “Tanrı” olmaktır: “Teolojik geleneğimiz, dişi cinsiyetteki Tanrı söz konusu olduğunda bazı zorluklar ortaya koymaktadır. Kadın Tanrı yoktur, kadın üçlüsü yoktur: Anne, kız, ruh. Bu, kadın olmanın sonsuzluğunu felce uğratar”.¹⁶⁵

Talking About God kitabının editörü John B. Cobb, konuya ilişkin çarpıcı bir tartışmada özetle şunları söylemektedir: “Tarihsel olarak, Tanrı’nın mahiyeti ve kimliği ne olursa olsun, Tanrı eril olarak deneyimlenmiş, tasavvur edilmiş ve konuşulmuştur. Bu, Tanrı hakkındaki metafizik düşünce için olduğu kadar dinî imgeler için de geçerli bir ifadedir”.¹⁶⁶

¹⁶² Irigaray, *A.g.m.*, 61.

¹⁶³ Irigaray, *A.g.m.*, 61.

¹⁶⁴ Irigaray, *A.g.m.*, 64.

¹⁶⁵ Irigaray, *A.g.m.*, 62.

¹⁶⁶ Cobb John B., “God and Feminism,” *Talking About God*, ed. John B. Cobb and David Tracy, (NewYork: Seabury, 1983), 79.

Bu anlamda, kadın teologların eleştirisi, Tanrı'nın eril imgelerle temsil edilmesinin kadın olmaya dair ortak tecrübeyi dışlayarak insanlık onurunu zedelediği düşüncesiyle sınırlı değildir. Aynı zamanda, Tanrı'yı cinsiyetli bir biçimde tasavvur eden bu eril merkeziliğin, ilâhî olanın aşkınlığını ihlal ettiği, dolayısıyla, Tanrı'yı bir "put" haline getirdiği iddiasını da kapsar. Bu bağlamda, Tanrı'yı eril bir figürle özdeşleştirmek, ontolojik anlamda Tanrı'nın mutlaklığını yitirip, insanî bir imgeye indirgemek anlamına gelir. Bu iddia doğrudan Tanrı hakkındaki androposentrik düşüncenin dinî konumuna ve nihaî hakikatine dayanmaktadır. Suçlama, oldukça ciddi bir şekilde, "putperestlik"tir (*idolatry*).¹⁶⁷

Dolayısıyla, eleştirilerini özellikle Hıristiyanlık kredosuna yönelten feminist filozof ve teologlar, Tanrı'nın yalnızca erkek suretinde normatif bir şekilde kavramsallaştırılmasının, sonlu bir temsilin bütün olarak kabul edilip tapınılmasıyla eşdeğer olduğunu öne sürerler. O bakımdan, ihlal edilen şey, hem varlığın sınırlılığı hem de Tanrı'nın tam olarak kavranılamayan aşkınlığıdır. Öte yandan, bu iddialarıyla yukarıda andığımız feministler, yorumun mecazîliğine atıf yapan düşünürlerin Tanrı imgesindeki ya da kavramındaki herhangi bir maskülen yapının lafzî olarak ele alınması gerektiğini hemen reddedeceklerini de vurgularlar. Yine de, Tanrı'nın erkeklikle ilişkilendirilmesi, "Tanrı erkek değildir; O Ruh'tur" gibi ifadelerde görüldüğü gibi, son derece soyut tartışmalarda bile dolaylı olarak devam etmektedir. Tanrı'ya dişil imgeler ya da zamirlerle atıfta bulunulduğunda çoğunlukla ortaya çıkan sorun, bu noktayı ampirik olarak ortaya koymaktadır. Bu konudaki feminit eleştirileri, eril imgeler kullanıldığında Tanrı'nın erkek olduğu kastedilmiyorsa, dişil imgeler kullanıldığında neden itiraz ediliyor sorusuyla özetleyebiliriz.

Ayrıca, bu eleştiriler, aslında Tanrı ile erkeklik arasında, üstü kapalı da olsa, içsel bir bağlantı olduğuna imâ ve işaret ettiği noktada yoğunlaşır. İlâhî aşkınlığın olumlanmasına rağmen, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin baskın gelişmeleri, erkeğin

¹⁶⁷ Putperestlik iddiaları için bkz. Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon, 1983) 22-27; "The Female Nature of God," *God as Father? (Concilium 143; New York: Seabury, 1981) 66*; Mary Daly, *Beyond God the Father* (Boston: Beacon, 1973); Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Feminist Spirituality, Christian Identity, and Catholic vision," *Womanspirit Rising*, ed. C. Christ and J. Plaskow (San Francisco: Harper & Row, 1979) 139; Rita Gross, "Female God Language in a Jewish Context," *ibid.* 169-70; Anne Carr, "Is a Christian Feminist Theology Possible?" *TS 43* (1982) 296; Gail Ramshaw Schmidt, "De divinis nominibus: The Gender of God," *Worship 56* (1982): 117-31.

insan olma biçimini Tanrısal olanla işlevsel bir eşdeğerliğe yükseltmiştir. Öyle ki bu durum, feminist teologlar tarafından, taştan daha sağlam, bronzdan daha dayanıklı olan Tanrı fikrinin teolojik dile dökülmüş, kamusal ve özel dualara kazınmış maskülen yansıması gibi görülür.

Bu nedenle, bu alanda çalışan feministlerin, neredeyse ortak eleştirisini şöyle formüle etmek mümkündür: “Erkekleri, kadınlardan daha ‘Tanrı gibi’ yapmak putperestliktir. Kutsalın imaj ve adını, ataerkil tahakkümü meşrulaştırmak için kullanmak küfürdür (*blasphemy*). Tanrı'nın ağırlıklı olarak erkek olarak tasavvur edilmesi, Tanrı'nın sadece kadın olarak tasavvur edilmesi gibi temelde putperestliktir”.¹⁶⁸

Ayrıntılı olarak anlatmaya çalıştığımız feministik eleştirilere karşı, Hıristiyan teologlar, geleneğe bağlı kalarak din dilinin mahiyetine odaklanarak cevap verirler. Dolayısıyla, andığımız anlamda en önemli söylemin, Tanrı'nın eril imgelerle ifade edilmesinden, şu veya bu şekilde, Tanrı'nın erkek olduğu anlamının çıkarılamayacağı iddiası olduğunu özellikle belirtmeliyiz. Buna göre, “Baba” metaforu, Tanrı'nın otoritesine, yaratıcı rolüne ve varlıkla olan bağına vurgu yapılmak için kullanılan mecâzî bir dildir. Önde gelen Katolik teologlardan Joseph Ratzinger, daha iyi bilinen adıyla Papa XVI. Benedikt bu durumu şöyle ifade eder: “Babalık, Tanrı'nın tüm yaşamın kaynağı ve sevgi dolu bir düzen anlayışının özünü ifade eder”.¹⁶⁹

Ayrıca, bu bildirisinde Benedikt'in, erkek ve kadınların dindeki konumlarına vurgu yapması, feministik eleştirilerin hedeflerine yerleştirdiği dinin temel esasları ve toplumsal düzene yansıması konularında, özellikle inananlara doğrudan hitap şeklinde yorumlanırken, eleştirilerin sahiplerine de bir cevap mahiyetinde okunabilir. Bu bildiride Papa, Hıristiyanlık dininde kadın ve erkeğin konum ve değerlerine ayrı ayrı atıfta bulunurken, özellikle Meryem Ana'nın dinî düşünce ve öğretilerde ne kadar önemli bir yerde durduğunu da belirtir. Burada kadın cinsiyetiyle sınırlandırılmaz, Hz. Meryem örneği üzerinden bağlılık, fedakârlık ve sevgi gibi niteliklere işaret edilirken, öte yandan, Hz. İsa'yı var eden, ona gönülden teslimiyetle eşlik eden bir karakter olarak tasvir eder.

¹⁶⁸ Ruether, *Sexism and God-Talk*, 23.

¹⁶⁹ J. Ratzinger, *Letter to the Bishops on the Collaboration of Men and Women in the Church and in the World*, (Vatican: Congregation for the Doctrine of the Faith, 2004), 4-5.
[Letter to the Bishops of the Catholic Church on the collaboration of men and women in the Church and in the World \[10.01.2025\]](#)

Doğrusu, yukarıda andığımız ve feminist teologların açıkça belirttiği, Hz. Meryem'in dinî bir figür olmasının tek başına yeterli olmadığı düşüncesine katılmak mümkün değildir. Zira, Hıristiyanlık Hz. Meryem'i merkeze koyan, onun etrafında şekillenen ve onun dünyaya getirdiği peygamberin hayatı ve tebliğiyle öne çıkan bir din konumundadır. Hatta, biraz daha ileriye giderek, Hz. Meryem'i kutsal kitaptan, dinî anlatı ve yorumlardan çektiğimizde, bu dinî geleneğin kendisine has özelliklerin pek çoğunu kaybedeceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Dolayısıyla, feminist teologların iddialarının aksine, Hıristiyanlığın esasen Hz. Meryem'in etrafında şekillenen bir din olduğunu gözden kaçırmamalıyız.

Öte yandan, bu bölümde son olarak, din dilindeki yeni yorum örneklerinden biri olarak temayüz eden, geleneği terk etmemekle birlikte, din dilinin eril ağırlığını hafifletmeye yönelik girişimden de bahsetmeliyiz. Söz konusu dindeki “yaygın” erkek merkezliği (*androcentrism*) nedeniyle geleneği terk etmeyen, ancak daha derin, özgürleştirici hakikat anlayışını ortaya koymak için onunla mücadele edenler, hem erkek hem de kadın gerçekliğiyle, analogiden türetilen, cinsiyet bakımından “yansız” bir Tanrı anlayışı önermektedir. Hem erkeğin hem de dişinin Tanrı'nın suretinde yaratıldığını gösteren İncil'deki yaratılış anlatısı¹⁷⁰ ve Tanrı'nın kurtarıcı sevgisiyle yeniden yaratılan dünyada artık ırk, sınıf ya da cinsiyet ayrımı olmadığını, herkesin Mesih İsa'da bir olduğunu¹⁷¹ söyleyen ilk Hıristiyan vaftiz ilâhisi, erkek ve dişinin Tanrı'nın suretleri olma kapasiteleri bakımından özdeş olduklarına dair ipuçları olarak kabul edilir. Dolayısıyla, her türlü tasavvurun ötesinde olan Tanrı, her ikisine de benzetilerek iyi bir şekilde sunulabilir, sadece bir cinsiyete göre anlatılması gerekmez.

Bu anlamda, Hıristiyan teolojisi üzerine değerlendirmeler yapan feminist yazarlar, Tanrı'nın dişil olarak tasvir edilmesi ve kavramlara bürünmesinin, eril imgelerin “göreceli” karakterini açığa çıkaracağını, ayrıca, onların nihâî olma iddialarını kesin bir şekilde kısıtlayacağını öne sürerler. O bakımdan, “*God-She*”nin kullanımını teklif ederken, bunun, “*God-He*”nin “yetersizliğini” de açığa çıkaracağını belirtirler. Tanrı'nın düşünülen ya da söylenen her şeyin ötesinde olduğu anlayışı, birbirini dengeleyen ya da olumsuzlayan, böylece, Tanrı'nın gizemine derinlemesine işaret eden “çeşitli” imgelerin kullanımıyla gerçekleşir.

¹⁷⁰ *Yaratılış* 1: 26-27.

¹⁷¹ *Galatyalılar* 3: 28.

Ayrıca, “kadınların eşitliği” ve “insan onuru” gibi tanımlamaların geç sayılabilecek bir dönemde yapılmasından dolayı “erkek tektanrıcılığına” ve “erkek Teslis düşüncesine” yönelik meydan okuma, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin seyrindeki en güçlü meydan okumalardan biri olarak görülür. Hatta, daha da ileride, bu meydan okuma gerçek bir Kopernik devriminin habercisi olarak görülür. Dinler tarihinin dinamiklerini yazan Wolfhart Pannenberg'in de belirttiği gibi, dinler ışıkları söndüğünde ve mevcut tecrübenin tamamını, kendi Tanrı fikirleri ışığında yorumlama gücünü kaybettiklerinde ölürlür.¹⁷²

Buraya kadar yaptığımız tartışmalardan da görüldüğü gibi, Hıristiyanlığın din diline yönelik yapılan sert eleştiriler karşısında, “Diller” bölümünde de andığımız, literâl okumayla, metnin siyak-sibâkına bağlı ve metnin hakkını veren okuma ayrımının yeniden gözden geçirilmesi gerektiğine inanıyoruz. Özellikle, Tanrı'ya eril yapıdaki kelimelerle işaret edilmesi, gönderildiği dil, cinsiyet merkezli bir yapıda olan diğer din ve inançlarda görüleceği gibi, Tanrı'nın “erkek” olarak algılanmasına sebep olmaz. En azından, herhangi bir teistik dine mensup inanan, tasavvurunda böyle bir Tanrı hayal etmez. Dolayısıyla, din dilinde kullanılan eril zamirlerden yola çıkarak Tanrı'nın erkek olduğu sonucuna varmak, kutsal kitapları literâl olarak okumaktan kaynaklanır. Ayrıca, herhangi bir metni okurken okurun hangi düşüncelerle metni takip ettiği, yazarı hakkında ne kadar bilgi sahibi olduğu, kitapta anlatılan fikirlerin hangi edebî, felsefî, dinî vb. geleneğin tezâhürü olduğu gibi pek çok unsur, metnin doğru anlaşılmasını doğrudan doğruya etkileyecektir. Kutsal kitapların kaynağının ilâhî olduğu göz önünde bulundurulduğunda, onu okuyan kişinin ona “iman” ön kabülüyle mi yoksa “inkâr” ve “eleştiri” niyetiyle mi yaklaştığı da oldukça önemli görünmektedir. Dolayısıyla, teslis anlayışıyla ilgili yapılan diğer teolojik tartışmalar bir yana, “Baba” metaforu ve “eril” zamirlerin kullanılması gibi linguistik niteliklere bakarak “eril” bir teoloji geliştirildiğini iddia etmek yersiz olacaktır.

3.2. Yahudilik-Tevrat'ta Cinsiyet Bildiren Yapılar

Yahudilik, bilindiği gibi, teistik dinlerin en eskisidir. “Ne Hıristiyanlıktaki gibi kutsal otoriteye dayalı dogmaya ne de İslâm'daki gibi her devir için bağlayıcı bir âmentüye

¹⁷² Wolfhart Pannenberg, “Toward a Theology of the History of Religions,” *Basic Questions in Theology 2*, (Philadelphia: Fortress, 1971), 65-118.

sahip olan Yahudilik, bilhassa otorite oluşturma noktasında inançtan ziyade, pratiği öne çıkaran bir dindir”.¹⁷³

Yahudi dindarlığı gibi, Yahudilik öğretisinin temel esaslarını irdeleyen feminist yazarlar da eylem (*praksi*) odaklıdır. Diğer teistik inanışlarda olduğu gibi burada da amacın, kadınların, Yahudiliğin hukuk, tarih, uygulama, toplumsal norm ve kurumlarda tam katılım ve söz sahibi olma yetkisini kazanmalarını sağlamak olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle, feminist teolojik yapı, genel anlamda, ritüel, litürji, kurgu, tarihsel araştırmalar, metin merkezli yorumlar ve midraş gibi unsurlarla şekillenir. Yahudi feminist teolojisi, Tanrı'nın mahiyeti, din dili, Tora'nın kapsamı ve niteliği, “*halaha*”nın (Yahudi hukuku) statüsü ve değişim dinamikleri, hiyerarşinin din anlayışındaki yeri, kurucu metinler ile kadınların tecrübelerinin epistemik değeri gibi Yahudiliğin temel kategori, temâ ve ifade biçimlerine odaklanır.

“Yahudilik, kitâbî bir din olmasına rağmen doğrudan Ahd-i Atîk (*Tanah*) literatürüne dayanan bir din özelliği taşımaktan ziyade, Ahd-i Atîk öğretisinin yahudi din âlimlerinin (*rabbi/rabban*) teşkil ettiği Rabbânî gelenek kanalıyla yorumlanmış ve hâlâ da yorumlanmakta olan biçimdir”.¹⁷⁴ Eski Ahit'in dil yapısı ve kadınlık algısı konusunda araştırmalar yapan Phyllis Bird, Eski Ahit'in andığımız yapısına atıfta bulunarak, onun erkeklere ait bir kitap olduğunu belirtir. Yahudiliğin kurucu kaynağı olan Eski Ahit'te, kadınlar, çoğunlukla, ancak erkeklerin etkinlikleri bağlamında yer alan, onlara eklenmiş figürler olarak görünürler. Eski Ahit'te kadınlara dair tüm söylemlerin zeminini teşkil eden bu yapı, feminist teolog ve yazarların eleştirilerini yönelttiği bir hedef haline gelmiştir. Bird, bu söylemlerinde biraz daha ileriye giderek, Eski Ahit'in, erkekler tarafından yazılmış ve erkek egemen bir toplumun ürünü olduğunu iddia eder. Dolayısıyla, bu metinlerin erkeklerin dünyasını betimlediği yönündeki düşünce ağır basmaktadır. Burada geçen savaş, tapınak ve yönetim işleri ve bunlarla ilgili olaylar da esasen, erkeklere özgüdür. Tanrı da genellikle erkek zamirleriyle tanımlanır, öte yandan, kıskanç, tek başına, güçlü bir figür olarak erkek özellikleriyle nitelendirilir.¹⁷⁵

¹⁷³ Salime L. Gürkan, *Yahudilik*, (İstanbul: İsam Yay., 2022), 125.

¹⁷⁴ Salime L. Gürkan, “YAHUDİLİK”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi C. 43, 188.

¹⁷⁵ Phyllis Bird, “Images of Women in the Old Testament,” *Religion and Sexism*, Ed. Rosemary Ruether, 41-42.

Doğrusu, Bird ve eleştirilerini bu konuda yoğunlaştıran yazarların iddialarının arka planında, Yahudiliğin kutsal kitabının sadece yazılı bir metin olmadığı, vahiyle beraber onun yorumunun da kutsal kitaba dahil edildiği inancı yatmaktadır. Hatta, geleneksel (*Rabbâni*) Yahudiler, yazılı metnin yorumunun da vahiyle İsrailoğullarına, dolayısıyla Yahudilere, iletildiğine inanırlar. Bu, hem yazılı (*Tora bihtav*) hem de sözlü Tora'nın (Talmud) semâdan, başka bir ifadeyle, vahiyle, geldiğinin altının çizilmesidir. Hıristiyanların, Tora'nın doğru açıklanmasının İsa peygambere gelen vahiy, yani, Yeni Ahit olduğu şeklindeki görüşlerine karşılık, Yahudi âlimler hem Tora'nın kendisinin hem de onun doğru yorumlanma biçiminin sözlü olarak kendilerine verildiğini öne sürerler. Bu inanış, aynı zamanda, gökte vahiy nâmına bir şey kalmadığını, hem vahyin hem de onun doğru yorumunun Tanrı tarafından Yahudilere verildiği söylemini içermektedir.

Yahudiliğin kurucu kaynağına dair kısaca özetlemeye çalıştığımız bu bilgiler çerçevesinde, feminist teologların en çok üzerinde durdukları ve irdeledikleri konunun, din dili olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Burada, özellikle Yahudiliğin kurucu kaynağında göze çarpan linguistik kullanımlara dikkat çekmeliyiz. Konuya, feministlerin perspektifinden, başka bir ifadeyle, dinî hüküm ve ifadelerin hangi düzlemde kurulduğu ve kullanıldığı sorusundan bakıldığında, “Eğer bir adam x’i yaparsa...” formülüyle başlayan koşullu ve varsayımlara dayalı yasaların (*casuistik*) cinsiyet açısından değerlendirmesine dikkat çekmemiz gerekecektir. Bu yapıdaki hükümlerde, söz konusu kişiyi tanımlamak için kullanılan kelime, cinsiyet açısından nötr olan İbranice *'ādām* (insan) kelimesi değil, tam anlamıyla eril bir terim olan *'iš* (erkek) kelimesidir. Bu yasaların, dolaylı olarak tüm topluluğa uygulanması gerektiği iddia edilse bile, eril formülasyonun bazı durumlarda yetersiz görüldüğü dikkate alınmalıdır. Bundan dolayı, bazı yerlerde *'ādām* terimi, *'iš* yerine kullanılır ya da yasa metinlerinde hem “erkek” (*'iš*) hem de “kadın” (*'iššā*) kelimeleri yan yana yer alır; böylece, yasanın kapsayıcı olduğu özellikle belirtilmiş olur.¹⁷⁶

Eski Ahit'teki hukuk kurallarının tamamı gözden geçirildiğinde, daha sonraki dönemlerde kısmen değişmiş olsa da muhatap cinsiyetin, doğrudan doğruya erkeklerle sınırlı olduğu bir yapı ve buna dayalı bir toplum anlayışı görmek mümkündür. Bu yapıda, sadece erkekler “sorumlu” bireyler olarak kabul edilir. Erkek, sadece kendi

¹⁷⁶ Bird, *A.g.e.*, 49.

eylemlerinden değil, aynı zamanda, kendisine bağlı olan bireylerin eylemlerinden de sorumludur. Bu bireyler arasında eşi, çocukları ve hatta hayvanları da yer alır; çünkü Antik İsrail'de *ev/ev halkı* ve *mülkiyet* kavramları oldukça sıkı bir şekilde birbirine bağlıdır.¹⁷⁷

Öte yandan, söz konusu kadınlar olduğunda, bu metinlerde, genellikle düşünüldüğünün aksine, kadınlar, çok daha sık ve daha çeşitli rollerle karşımıza çıkar. “Bazı bölümlerde antik İsrail kadını, mülkiyet sınıfı gibi resmedilirken, bazı metinlerde özgür, insiyatif sahibi, güçlü ve saygıya değer figürler olarak tasvir edilir”.¹⁷⁸ Tanah boyunca,

erkeklerle birlikte, Tanrı'nın benzeri olarak- yeryüzüne hükmetmek üzere- yaratılan ilk yaratılış hikâyesinin kadınından erkeğin kaburga kemiğinden erkeğe yardımcı olarak yaratılan ikinci yaratılış hikâyesinin kadınına; bir yandan girişimciliğin temsili olan, diğer yandan kocasına çocuk doğurup itaat etme emriyle pasifleştirilen ilk kadın Havvâ'dan, kocasının dinini ve kavmini seçme tercihinde bulunan mühtedi Rut'a; İsrailoğullarının geleceğinde ve manevî hayatında büyük rol oynayan kadın İbrânî ataları (Sare, Rebeka ve Rahel), kadın peygamber (Meryem, Debora ve Hulde) ve kadın kurtarıcılardan (Ester, Rahav, Abigail), kral eşlerini Tanrı'nın dininden uzaklaştıran yabancı kökenli kraliçelere (İzebel), Süleyman'ın Meselleri'nde öne çıkan bilge kadından, peygamber Hoşea'daki sadakatsiz kadın figürüne kadar uzanan bu zengin mozaik içerisinde farklı ve çoğunlukla da aktif kadın sesleri ve duruşları sergilenmektedir.¹⁷⁹

Söz konusu Yahudi hukuku (*halaha*) olduğunda, kadının az önce bahsettiğimiz konumunun, ikincil dereceye düştüğü iddia edilir. Yasaların çoğunluğu, özellikle dinî yükümlülüklerin bildirildiği doğrudan hitap tarzındaki *apodiktik* (kesin) yasalardaki ifadeler, topluluğa “erkek üyeleri” aracılığıyla hitap eder. Bu nedenle, apodiktik (zorunluluk ifade eden) cümledeki fiil formu, ikinci tekil ya da çoğul erkek şahıs kipidir. Bu kullanımın, her iki cinsiyeti de kapsayan bir yapıda olmadığı açıkça görülmektedir: “Komşunun karısını arzulamayacaksın”,¹⁸⁰ “Hiçbir dul ya da öksüze kötülük

¹⁷⁷ Çıkış 20:17, 21.

¹⁷⁸ Rachel Biale, *Woman and Jewish Law: An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources*, (New York: Schocken Books, 1984), 46-47.

¹⁷⁹ S. Leyla Gürkan, *A.g.e.*, 303-304.

¹⁸⁰ Çıkış 20:19

etmeyeceksiniz. Eğer yaparsanız... eşleriniz dul, çocuklarınız öksüz kalacaktır,”¹⁸¹
“Bana adanmış adamlar olacaksınız”.¹⁸²

Esasen, bu durumun, “Diller” bölümünde andığımız, dillerin temel yapısıyla doğrudan ilgili olduğunu söylemeliyiz. Yahudilik gibi diğer teistik dinlerin dilleri de, bu dinlerin gönderildikleri toplumun kullandığı dil yapısından ister istemez etkilenmiştir. Dilin, insan eseri olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, Tanrı’nın insana, onun eseri olan bir dille hitap etmesi, elbette, birtakım linguistik problemleri de beraberinde getirecektir. Dilin yapısına uygun olarak kullanılan fiil, zamir, sıfat gibi pek çok linguistik ögenin cinsiyet bağıntısı, din dilinin yapısını etkilediği gibi, onun anlamının doğru anlaşılması ve iletilmesi konusunda da etkin bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla, gönderildiği dilin yapısına uygun olmayan bir kullanım tarzı tercih edilmiş olsaydı, doğrudan hitap edilen insanların bu dili rahatlıkla anlaması mümkün olmazdı. O bakımdan, teistik dinlerin dilleri hakkında konuştuğumuzda, bunların insanların kullandığı diller olduğu, bu dillerin sınırlarının da din dilini etkileyeceğini göz ardı etmemeliyiz.

Cinsiyet-din ilişkisi üzerine çalışmalar yapan Yahudi felsefeci Tamar Ross da dillerin yapısıyla ilgili bu duruma atıfta bulunur. Ross’a göre, Tanrı’nın erkek zamirleriyle temsil edilmesi, Tanrı’nın bir cinsiyetinin olduğu anlamına gelmez. Bu durum, daha çok, insan dilinin sınırlılıklarının bir yansımasıdır.¹⁸³

Yahudiliği tanımlarken rahatlıkla söyleyebileceğimiz bir başka özellik ise, önceki bölümde de kısmen andığımız gibi, Tanrı’nın İsrâil halkıyla olan özel ilişkisidir. Bu anlayışa göre, İsrail, Tanrı’nın özel olarak seçtiği millettir. Bu öğretiyile ahid, kutsal toprak ve kurtuluş gibi buna bağılı kavramlar, Yahudilik inancının temel unsurlarını oluşturur. Andığımız bu özelliklerle Yahudilik, toplumsal yapıyı tek insanlardan önde tutan bir anlayışa sahiptir. Bu anlayış, Musa'nın Sina Dağı’nda İsrail halkına hitap ettiği “ahdi cemaat” ya da “topluluk” (*’am*) kavramıyla da örtüşür: “Böylece Musa dağdan halkın yanına indi ve onlara, ‘Üçüncü güne hazır olun; kadınlara yaklaşmayın, dedi’”.¹⁸⁴ Aynı şekilde, bu topluluk (halk) anlayışı, savaşçı erkekleri ifade eder. Özellikle monarşi öncesi döneme ait bazı metinlerde bu kullanıma dair örnekler bulmak

¹⁸¹ Çıkış 22:22–24

¹⁸² Çıkış 22:31.

¹⁸³ Tamar Rose, *Expanding the Palace of Torah: Orthodoxy and Feminism*, (Brandeis Univ. Press, 2004), 14.

¹⁸⁴ Çıkış 19:14-15

mümkündür. “RAB, Gidyon’a dedi: ‘Midyanlıları onların eline teslim etmem için halk (‘am) çok kalabalık’”.¹⁸⁵ Sisera bütün savaş arabalarını ve onunla birlikte olan halkı (‘am) çağırdı.¹⁸⁶ İsrail’de hem ibadet hem savaş alanında “halk” kavramı erkeklerle tanımlanmıştır. Bu da “toplumun ‘gerçek’ doğasının erkek merkezli olduğu anlamına gelir”.¹⁸⁷

Din dili bağlamında konuştuğumuz bu konulara ek olarak, diğer teistik dinlerin kurucu kaynakları ve temsil edici metinlerinin, ontolojik ve kozmolojik anlatılarında önemli bir yer tutan yaratılış bahsinin, Yahudilik söz konusu olduğunda da önemini koruduğunu belirtmeliyiz. Yaratılış bölümünde geçen anlatımda, “Tanrı’nın insanı kendi suretinde erkek ve dişi olarak yarattığına”¹⁸⁸ dair ifadeleri görürüz. Tevrat’ta insanın kadın ve erkek olarak yaratıldığını gösteren ikinci ifade ise, yine *Yaratılış* kitabında şöyle geçmektedir: “Âdem soyunun öyküsü: Tanrı insanı yarattığında onu kendine benzer kıldı. Onları erkek ve dişi olarak yarattı ve kutsadı. Yaratıldıkları gün onlara ‘İnsan’ adını verdi.”¹⁸⁹ Yaratılış kitabının ikinci babında yaratılışa dair sunulan bir başka tablo da doğrudan doğruya evrenin yaratılışına gönderme yapmaktadır:

*Göğün ve yerin yaratılış öyküsü: RAB Tanrı göğü ve yeri yarattığında, yeryüzünde yaban bir ot bile bitmemişti. Çünkü RAB Tanrı henüz yeryüzüne yağmur göndermemişti. Toprağı işleyecek insan da yoktu. Yerden yükselen buhar bütün toprakları suluyordu. RAB Tanrı Âdem’i topraktan yarattı ve burnuna yaşam soluşunu üfledi. Böylece Âdem yaşayan varlık oldu. RAB Tanrı doğuda, Aden’de bir bahçe dikti. Yarattığı Âdem’i oraya koydu.*¹⁹⁰

Yaratılışın ayrıntılı bir şekilde işlendiği bu bölüm, doğrudan doğruya yaratılan ilk insanın Âdem olduğuna işaret etmektedir. Daha önce, cinsiyet problemini linguistik bağlamda incelediğimiz bölümde de anlattığımız gibi, yaratılış konusunun önemli bir bölümünü “isimlerin Âdem’e öğretilmesi” meselesi oluşturmaktadır. Bu bölüm, Âdem’e “uygun bir yardımcı” göreviyle Havva’nın yaratılışını anlatır. Henüz yağmur

¹⁸⁵ *Hakimler* 7:2

¹⁸⁶ *Hakimler* 4:13

¹⁸⁷ Bird, *Religion and Sexism*, 48-49.

¹⁸⁸ *Yaratılış* 1/27.

¹⁸⁹ *Yaratılış* 5/1- 2.

¹⁹⁰ *Yaratılış* 2/4-8.

yağmamış, toprak işlenmemiş iken topraktan yaratılan ve burnundan Tanrı'nın yaşam soluğu üflemesiyle canlanan Âdem, Aden'de bir bahçeye yerleştirilir. Buradan sonra Aden'deki bu bahçenin tasviri yapılmakta ve İslâm literatüründe cennet olarak kabul edilen bu güzel bahçenin yeryüzünde olduğu izlenimi verilmektedir. Sonra, “Âdem'in yalnız kalması iyi değil, Ona uygun bir yardımcı yaratacağım.” diyen Tanrı, hepsini, topraktan yarattığı bütün hayvanları, kuşları isim vermesi için Âdem'e getirir. Âdem onlara isim verir ama içlerinden hiçbiri ona uygun bir yardımcı olamaz.¹⁹¹

Bu bölümde, Feministik söylemin temel içerim ve uzantılarından, güncelliğini her dönemde koruması bakımından, en önemlilerinden olan, erkek ve kadının ontolojik bakımdan eş düzeyde yaratılıp yaratılmadığı sorusuna işaret ve atıfları açıkça görmeye devam ederiz:

Bunun üzerine Tanrı Âdem'e derin bir uyku verir. Âdem uyurken, Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapatır. Âdem'den aldığı kaburga kemiğin den bir kadın yaratarak onu Âdem'e getirir. Bu dördüncü yaratılış ifadesine göre Âdem, “İşte, bu benim kemiklerimden alınmış kemik, etimden alınmış ettir. Ona kadın ('îşsâ) denilecek, çünkü o adamdan (îş) alındı” der.¹⁹²

Öte yandan, Yahudilikteki yaratılış hikâyelerinin benzerini Hıristiyanlıkta da görmek mümkündür. Nitekim, Yeni Ahit'te Pavlus'un mektuplarında “kadının erkekten yaratıldığı ifade edilirken”¹⁹³, İncillerde “başlangıçta Tanrı insanı erkek ve dişi olarak yarattı”¹⁹⁴ ayetinin Tevrat'taki ayetlerle benzerlik taşıdığı görülür.

Ayrıca, İslâm'ın kurucu kaynağı Kur'an'da, yaratılışı anlatan hiçbir ayette böyle bir ifadenin bulunmadığını ifade etmek durumundayız. Temsil edici metinleri göz önünde bulundurduğumuzda, hadis ve tefsir literatüründe erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığına dair bir ibare görmeyiz. Ancak, kadının fiziksel, biyolojik ve psikolojik açıdan daha hassas, hatta daha da ileride, her anlamda özen gösterilmesi gereken bir yapıda olduğunu vurgulayan “kadının kaburga kemiğine benzetildiği” hadisten söz etmek mümkündür. Daha önceki bölümlerde atıf yaptığımız, harfi

¹⁹¹ *Yaratılış* 2/9-20.

¹⁹² *Yaratılış* 2/21-23.

¹⁹³ *1. Korintliler* 11/8; *1. Timetos* 2/13.

¹⁹⁴ *Matta* 10/7-8; *Markos* 10/9.

harfine okuma yerine, metnin hakkını veren bir yorum ile (*hermönötik*) yaklaştığımızda teşbihî dilin tercih edildiği söylemi, doğru şekilde anlamak mümkün olacaktır. Dolayısıyla, “Kadın kaburga kemiği gibidir. Onu doğrultmaya kalkarsan kırarsın”.¹⁹⁵ şeklindeki hadisin “kadının kaburga kemiğinden yaratıldığı”na ilişkin Eski ve Yeni Ahit temsillerinden oldukça uzak bir anlam aralığında olduğunu görebiliriz. Sözü geçen hadisi, “Onlarla iyi geçinin”.¹⁹⁶ anlamındaki ayetin imâ ve işaret ettiği anlamı destekleyici mahiyette bir yönlendirme olarak anlayabiliriz. Sonuç olarak, bu hadisin, yaratılış başlığında değil, evlilik babında geçmesini de göz ardı etmemek gerekir. Bu sebeple, yer aldığı başlığı da göz önünde bulundurarak, bu dinî önermenin, aksiyolojik olarak farklı bir konumda olduğunu vurgulayabiliriz.

Kadının, erkeğin özellikle kaburga kemiğinden yaratılmasıyla ilgili Midraş koleksiyonundan Genesis Rabbah’da çarpıcı bir yorum yapılmaktadır:

*Kadın, Âdem’in, mağrur olmasın diye başından, her şeye bakmaya istekli olmasın diye gözünden, her şeyi duymaya meraklı olmasın diye kulağından, çok konuşmasın diye ağzından, kıskanç olmasın diye kalbinden, aşırıya hevesli olmasın diye elinden, çalıştırma heveslisi olmasın diye de ayağından yaratılmamıştır. Âdem’in kaburgasından gizli, mütevazi bir yerinden yaratılması kadının mütevazi, gösterişten hoşlanmayan ve gizli bir münzevi olması içindir. Ancak, kadın Tanrı’nın tasarımını ve amacını bozmaktadır.*¹⁹⁷

Elbette, böyle bir yorum ve yönlendirme, feminist teologlardan din dili alanında yoğunlaşanların dikkatini çekmiş, dolayısıyla, ileride ele alacağımız reformist yorum ve hareket tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Dikkat çeken bu yorumu destekleyen anlatımlar Kitap’ta, “erkeğin nispeten yumuşak ve eriyen topraktan yaratıldığı, kadınınsa sert bir madde olan kemikten yaratılması sebebiyle daha inatçı olduğu”¹⁹⁸ yönündeki ifadelerle devam eder.

Tevrat’ın insanın yaratılışını konu edinen ayetlerini göz önünde bulundurduğumuzda, ilk başta bazı çelişkilerin olduğu göze çarpar. Ayetlerde önce insanın erkek ve dişi olarak yaratıldığı belirtilirken, daha sonra gelen ayetlerde

¹⁹⁵ Buhârî, “Nikâh”, 79.

¹⁹⁶ Nisa, 4/19.

¹⁹⁷ Genesis Rabbah: 54.

¹⁹⁸ Genesis Rabbah: 52.

kadının erkeğin yalnız kalması sebebiyle yaratıldığını ifade etmesi, farklı yorumların yapılmasına yol açmıştır. Ayetlerden yola çıkarak bir taraftan “ilk insanın cinsiyetsiz ya da hem erkek hem de kadın özelliği gösteren bir yapıda yaratıldığı görüşü öne sürülürken, diğer taraftan da erkek ve kadın bir bedenin iki tarafında bitişik olarak yaratıldığı, daha sonra ayrılarak erkek ve kadın olduğu görüşü”¹⁹⁹ ortaya atılmıştır.

Linguistik bağlamda temel çerçevesini çizmeye çalıştığımız Eski Ahid’in din dilinin içerim ve uzantılarının, feminist teologlar tarafından eleştirildiğini daha önce anmıştık. Bu bağlamda, dinî ayinlerin geliştirilmesi konusunda çalışmalar yürüten Marcia Falk, ilâhî olanın içkinliğine işaret ederken, geleneksel olarak dile getirilen “Kutsanmışsın, Tanrımız YHVH” söylemi için sadece bir alternatif sunmaz, bunun yerine, birçok yeni kutsama formuyla ilgili denemeler yapar. O, sadece, erkekliğin bir idol gibi sunulduğu geleneksel dua ve yakarışların ataerkil doğasından değil, aynı zamanda, katı bir şekilde kalıplaşmış herhangi bir dilden de rahatsız olduğunu belirtir. Bu anlamda, “değişmez” olduğu düşünülen formların, belirli imgeleri mutlaklaştırdığını, böylece, ifade ettikleri şeyi de aşan bir anlayışa götürdüğü için, inananlar bu sembollere saygı duyuyor gibi görünseler de onları potansiyel olarak putperestliğe sevk ettiğini iddia eder. Falk’un sürekli litürjik yenilik ihtiyacı konusundaki ısrarı, onun tektanrıcılığı “yaratılışın birliği içindeki çeşitliliği onurlandırmak” olarak anlamasıyla uyumludur. Ona göre, otantik tektanrıcılık “bir imge tekilliği değil, imgelerin çokluğunu kucaklayan birliğidir”.²⁰⁰

Falk’un “imgelerin çokluğunu kucaklayan birlik” vurgusuyla din dilinin “erkek merkeziliği”nin yumuşatılması ve dişil metaforların veya kelimelerin dile entegre edilmesi teklifi, kutsal kitap düşünüldüğünde makul görünmemekle birlikte, dinin toplumsal düzeni etkileyen ilke, yorum ve öğretileri göz önünde bulundurulduğunda anlaşılır hâle gelmektedir. Zira, bir dine bağlı olarak gelişen toplumsal düzenin, dinin genel yapısına uygun olarak yeniden tasarlanması, özellikle modern dönemle birlikte sıklıkla konuşulmaya başlanan bir konudur. Klasik dönem toplumlarına göre kamusal alanda daha çok görev alan kadınlar ve hakları, iş gücünü kadınlarla

¹⁹⁹ Genesis Rabbah: 47. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi-I: Taş Devrinden Eleusis Mystera'larına*, Çev. Ali Berktaş, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003), 207.

²⁰⁰ Falk Marcia, “Notes on Composing New Blessings: Toward a Feminist-Jewish Reconstruction of Prayer.” *Journal of Feminist Studies in Religion* 3 (Spring 1987): 39–53, 41.

paylaşan erkeklerin özlük hakları, ailede çocuğun bakım ve eğitimi gibi haklarının gözetilmesi vs. en temel düzeydeki konular bile, modern dönemle birlikte farklı açılardan tartışılmaya başlanmıştır. O bakımdan, dinin ekonomi, eğitim, ahlâk, sosyoloji, sanat, spor gibi en temel alanlarda verilmiş hükümlerinin, toplumların ihtiyacına yönelik olarak düzenlenmesi, dinlerin hukukî ilkelerinden birini oluşturur.

Tartıştığımız bu konu açısından, çalışmalarını Yahudilik öğretilerinin feministik söylem açısından değerlendirilmesi bağlamında yapan Judith Plaskow'un görüşüne yer vermekte yarar vardır. Plaskow, Yahudiliğin, temel üç kategorisi olan Tora, İsrail ve Tanrı anlayışı etrafında şekillendirdiği çalışmasında şu temel soruyu sorar: "Kadınlar, bu kavram ve anlayışların oluşturulmasında tam anlamıyla yer almış olsaydı, bu kavramlar nasıl görünürdü?"²⁰¹

Plaskow'a göre, Yahudi geleneği kuşaktan kuşağa aktarılan haliyle, bir grup seçkin erkek tarafından şekillendirilmiştir. Bu nedenle, kadınların Yahudi yaşamının merkezine erkeklerle birlikte yerleştirilmesi, geleneksel yapının pek çok yönünün yeniden gözden geçirilmesini gerektirir. Yahudi teolojisini yeniden düşünmek, Yahudi feminizmi için hayati önemdedir; çünkü, kadınların somut dezavantajları, insan ve Tanrı'nın mahiyetine dair teolojik varsayımlara dayanır. Bu varsayımlar, Yahudi yaşamının her alanını etkiler. Sözgelimi, Tora, sadece Yahudi halkının bir kısmının, yani erkeklerin, Tanrı'yla karşılaşma tecrübelerini kayda geçirir. Bu durum, Yahudi tarihinin en önemli olaylarına kadınların verdiği teolojik yanıtları görünmez kılar.²⁰²

Öte yandan, Plaskow, Tora'yı, geçmişte yaşananların bugünü şekillendirmeye devam ettiği, yaşayan bir Yahudi belleği olarak tanımlar. Yahudi geçmişinin merkezî olayları yalnızca tarihsel değil, Yahudi kimliğini ve öz anlayışını şekillendirmeye devam eden canlı, etkin birer bellek olarak sunar. Bu nedenle, kadınların geleneksel kaynaklarda "silinmiş" tecrübelerini ve eylemlerini görünür kılan bir Tora bellek çağrısı yapar. Plaskow'a göre, Yahudi feministler, günümüzde Yahudiliği yeniden

²⁰¹ Judith Plaskow; *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, (San Francisco: 1990); J. Plaskow; "Jewish Theology in Feminist Perspective." In *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, ed. Lynn Davidman and Shelly Tenenbaum, (New Haven and London:1994), 62–84; J. Plaskow, "The Right Question is Theological." In *On Being a Jewish Feminist: A Reader*, ed. Susannah Heschel, (New York: 1983), 223–233.

²⁰² Judith Plaskow; "Feminist Theology", *Encyclopedia of Jewish Women*. [Feminist Theology | Jewish Women's Archive](#) [04.03.2025].

şekillendirmek istiyorsa, öncelikle kendi tarihlerini geri kazanmalıdırlar. Çünkü Yahudiler, kim olduklarını geçmişin hikâyelerini anlatarak öğrenirler.²⁰³

Plaskow'un işaret ettiği, "dinî anlayışın ortaya çıkmasında kadınların rolü" konusunu oldukça önemli görüyoruz. Çünkü, toplumların yapısı geçmişten günümüze büyük ölçüde değişti. Bu değişimin ardında, teknolojik, bilimsel, ekonomik atılımlar gibi belli bazı unsurların bulunduğu da bilinen bir durumdur. Dolayısıyla, özellikle eğitim konusunda yaşanan ilerlemeleri düşündüğümüzde, kadınların eskiye nazaran daha çok katılımla uzmanlaşacakları alanlarda görev almaları, çeşitli alanlarda daha çok söz sahibi olmalarını beraberinde getirmiştir. O bakımdan, önceleri kutsal metinlerin (ve temsil edici metinlerin) te'vil, tefsir gibi yorum faaliyetlerinde daha az sayıda kadın yetkiliyken, bugün bu alanlarda daha çok kadının yer aldığını görebiliriz. Bu gelişme de, söz gelimi, kadınlara mahsus durumların, erkek yorumcular tarafından değil de, kadın yorumcular eliyle değerlendirilebilmesinin önünü açmıştır. Öyleyse, bu imkân, dinî kavram ve anlayışın uzman erkek ve kadın penceresinden değerlendirilmesinin önünü açarken, öte yandan, doğru yoruma erişim açısından daha hızlı yol katedeceğimizin de önemli bir göstergesidir.

Konuyla ilgili, modern Yahudi düşüncesi ve toplumsal üst cinsiyet konularında dersler veren akademisyen Rachel Adler, Tora, Tanrı ve İsrail kategorilerinin feminist bir Yahudilik için yeterli olmadığını ifade eder. Adler, Judith Plaskow'un atıfta bulunduğumuz eserine işaret ederek, feministlerin Yahudiliği yeniden inşa ederken geleneksel kategorilerin dışına çıkmaları gerektiğini söyler. Adler, bu feminist yaklaşımı tanımlamak için esprili bir şekilde "shit yöntemi"ni önerir. Bu terim, Yidiş dilinde (*Yiddish*) "atmak/fırlatmak" anlamına gelen bir fiildir. Doğu Avrupa'daki büyükannelerin yemek yaparken "biraz bundan, biraz şundan" diyerek tarif uydurmalarını çağırıştırır. Adler'e göre, *halaha* (Yahudi dini hukuku) ve Yahudi tarihsel/metinsel gelenekleri erkekleri merkeze alırken kadınların rollerini geri planda bırakmaktadır. Bu yüzden feministlerin, Yahudi kaynaklarına yaklaşırken çeşitli yöntemlerle denemeler yapabilmeleri, ayrıca, bu yöntemleri yaratıcı biçimlerde harmanlamaları gerekmektedir.²⁰⁴ Adler, teolojisini belirli kutsal metinlerin yakın ama

²⁰³ Judith Plaskow; "Feminist Theology", *Encyclopedia of Jewish Women*. [Feminist Theology | Jewish Women's Archive](#) [04.03.2025].

²⁰⁴ Rachel Adler, *Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics*, (Philadelphia and Jerusalem, 1998), 57.

disiplinler arası okuması yoluyla sunar. Çünkü, Tanrı, geleneksel metinler ile dindar toplulukların tecrübeleri arasındaki ilişki ve etkileşim içinde toplulukta varlık kazanmaktadır.

Andığımız feministik eleştirilerle birlikte, Yahudiler arasında özellikle 19. Yüzyılda başlayarak günümüze kadar etkisini devam ettiren reform hareketinden de bahsetmek gerekecektir. Modern gelişmeleri takip ederek Yahudi cemaatin dinî anlayış ve gündelik hayatın alışılacelmiş rutinleri arasında olabildiğince uyumlu hale gelmeyi amaçlayan bu hareket, Yahudi toplumu içinde kabul gördüğü kesimler olsa da, tartışmalar hâlâ devam etmektedir. Tevrat ve Talmut yasaları arasında, başka bir ifadeyle, vahiy kökenli hukukla, rabbânî, yani yorum temelli hukuku birbirinden ayırmayı da içeren bu değişim hareketi kapsamında dinî ayin ve ilâhilerde de kadınları din diline katacak hamleler yapılmıştır.

Bu bağlamda, kadın tasavvurunun din dilinde, özellikle, Aşkın (*Transcendence*) olan Tanrı'nın tasvirlerinde daha belirgin bir şekilde kendini göstermesi amacıyla Haham Margaret Moers Wenig'in çarpıcı metin teklifine yer vermek, konunun derinliğini göstermesi açısından yerinde olacaktır. Haham Wenig, çalışmasında, Tanrı'yı saçları kırlaşmış, orta yaşlı bir kadın olarak tasvir eder:

Artık daha yavaş hareket ediyor. Dik duramıyor. Saçları seyreliyor. Yüzü çizgilerle kaplı. Gülümsemesi artık masum değil. Sesi cızırtılı. Gözleri yoruluyor. Bazen duymak için kendisini zorlaması gerekiyor. Yine de her şeyi hatırlıyor. Bizi doğurduğu günün yıldönümü olan Roş Aşana'da Tanrı mutfak masasına oturur, Hatıralar Kitabı'nı açar, sayfaları çevirmeye başlar ve Tanrı hatırlar".²⁰⁵

Tanrı çocuklarının başarılarıyla övünüyor, ama, onların yoldan çıkmışlığından yakınıyor. "Beni nadiren ziyaret ediyorlar," diye iç geçiriyor. Ancak onu ziyaret ettiğimizde, "Tanrı bizi mutfağına götürür, masasına oturtur ve iki bardak çay koyar." Sonra, bir süre dertlerimizi dinledikten sonra, "sonunda parmağını dudaklarına götürür ve "şşhh, sakın ol" der". Daha sonra, "Tanrı yüzümüzü iki

²⁰⁵ Margaret Moers Wenig, "God is a Woman and She is Growing Older", *Best Sermons 5*, ed. James Cox, (Harper Collins, 1992). [SKM_C75921020313290](#). [04.03.2025]

elinin arasına alır ve fısıldar, “korkma, ... Seni ben doğurdum, ben taşıdım. Seni hâlâ tutacağım. Benimle yaşlan”.²⁰⁶

Haham Wenig’in Tanrı’yı eril değil de dişil cinsiyet yapısına uyarlayarak, bir nevi kurmaca yoluyla din dilini reform çabası, sert bir şekilde eleştirilmiştir. Doğrusu, böyle bir tasvir, üst cinsiyet “duyarlılığının” yansıması olarak, “*b'tselem elohim*” (Tanrı’nın suretinde yaratılmış varlıklar) olarak, başka bir ifadeyle, “antlaşmanın” tam ortakları oldukları için dinî öğreti ve ayinlerin, kadınların, hiç değilse, dinî anlamda eşitliğini yansıtması gerektiği düşüncesini yansıtır. Bu anlamda, bu tür yenilikçi girişimlerin arkasında, ister akademisyen olsun ister teolog, konuyla ilgilenen kadınların pek çoğunun, ezici bir çoğunlukla eril teolojik kelime dağarcığı tarafından dışlanmış hissettiklerini ifade etmelerinin yattığı ileri sürülür. Bu söylem, kadınların, güç, korku, kurallar ve hiyerarşiye dayanan ataerkil Tanrı figürüyle ne ilişki kurabildikleri ne de herhangi bir öz-yansıma bulabildikleri iddiasına dayanır. Bununla beraber, kadınları Yahudi cemaatinin dinî yaşamına dahil etmek için, Tanrı’nın ilâhî mahiyetinin dişil yönleri de içerecek şekilde yeniden tasavvur edilmesi gerektiğini savunurlar.

Böyle bir durumda, şu soru gündeme gelmektedir: Bu kadar güçlü zorluklar karşısında, eril Tanrı imgelerini tercih edip kullanmakta ısrar etmek için herhangi bir neden var mı? Aslında, hem kadınların hem de erkeklerin yeni dişileştirilmiş ayinleri benimsemekten kaçınmaları için oldukça haklı bir neden olduğu aşikârdır. Din dili, Marx’ın metalar hakkındaki ünlü sözünü ödünç alırsak, “metafizik ve teolojik incelikler”le yüklüdür, öyle ki, masum görünen revizyonlar Yahudiliğin dini özünü beklenmedik ve istenmeyen şekillerde değiştirir.²⁰⁷

Yukarıdaki soruya verilen bu cevabın, açıkça doğru olduğunu düşünmemek mümkün değildir. Çünkü, sözgelimi, Tanrı’ya eril zamirle dua eden bir Yahudi, bu zamirin dişil formata çevrildiğini gördüğünde aklına en başta, “bu zamirler Tanrı’nın cinsiyetini belirtmek için mi kullanılıyordu” sorusu gelebilir. Önceleri, zamirin cinsiyete işaret etmediğini düşünme gereği bile duymayan bu Yahudi, böyle bir değişim sonrası, din dilinin Tanrı’nın cinsiyetini açıkça ortaya koyduğunu

²⁰⁶ Wenig, *A.g.m. SKM_C75921020313290*. [04.03.2025]

²⁰⁷ Matthew Berke; “God and Gender in Judaism”, *First Things*, June 1996. God and Gender in Judaism - First Things [10.02.2025].

düşünebilir. Ayrıca, böyle bir yenilik, dinin dilden kopmasına da doğrudan doğruya yol açabilir. Burada en büyük tehlikeyse, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, dilin değişmesiyle ilkelerin de değişebileceği ihtimalidir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, İsrail'in Tanrısı, kendisini tarihe bir tür evlat edinen ebeveyn olarak, özellikle de, kaotik ve şiddetli bir dünyaya düzen getirmek için adım atan bir baba figürü olarak tanıtır. Öte yandan, din dilinin bir anlamda mecazî olduğu, insan dilinin ve anlayışının “Nihâî” olanı kavrayamadığı kolayca kabul edilebilir. Bu nedenle, bu mecazî dilin ilâhî olanın yüceliğini doğrudan doğruya aktarma konusunda yeterli olup olmayacağı, din dili çalışmaları kapsamında tartışılan bir konudur. Tanrı'nın mahiyetine asla nüfuz edemesek de, O'nunla kusurlu da olsa, insanî olarak tanımlanabilen belirli ilişkilerde karşılaşırız.

Yahudiliğin öğretilerini linguistik açıdan değerlendiren Matthew Berke, bu durumu, Tanrı'ya “Baba”, “Rab” veya “Kral” olarak hitap etmenin, O'nunla aramızdaki belirli ilişkileri tanımlasa da, Tanrı'nın cinsiyetini veya mahiyetini tanımlamadığına vurgu yapar. Sözelimi, dua edilen Tanrı ne erkek ne de dişi olsa da, kendisini, Tora'nın ve dua kitabının anlamını açığa çıkaracak şekilde anlatmıştır. Bu nedenle, kendisini, istendiğinde basitçe değiştirilemeyecek belirgin bir şekilde eril yollarla ifşâ etmeyi seçmiştir.²⁰⁸

3.3. İslam-Kur'an'da Cinsiyet Bildiren Yapılar

Her teistik dini tanımlayan, özünü açığa çıkaran ve müntesiplerini yönlendirdiği bir mesajı vardır. Daha açık bir ifadeyle, teistik dinlerin ontolojik, kozmolojik, epistemolojik ve aksiyolojik öğretileri barındıran ve bu öğretilerin özünde de açığa çıkan bir ilke vardır. Diğer teistik dinlerin aksine İslam, gerek kurucu kaynağı Kur'an gerekse Peygamber öğretilerinde, yani hadislerde, “birlik” ve “teklik” vurgusu yapar. “Tevhid” olarak formüle edilen bu anlayış, İslam dininin, kelimenin tam anlamıyla özünü ifade eder. “Bir” ve “Tek” olarak tanımlanan Tanrı'nın bir yandan “eşsiz” ve “benzersiz” oluşu inananların tasavvurunu antropomorfizme; “bilen,” “gören,” “işiten” gibi nitelikleri de aşırı tenzihe düşmekten korur.

²⁰⁸ Matthew Berke, *A.g.m. God and Gender in Judaism - First Things* [10.02.2025].

İslam, bu temel öğretisiyle beraber, sosyolojik olarak da birlik ve beraberlik vurgusunu yineler. İster kadın ister erkek olsun, her “Müslüman”, Allah’ın karşısında kulluk ve sorumluluk bağlamında eşit hak ve sonuçlarla karşı karşıyadır.

Dinin özünü temsil eden bu öğretiyle İslam, herhangi bir topluluğu öne alan Yahudilikten ayrılır. Arap ve Kureyşli olmak gibi etnik kimliklerin, diğer kimliklere herhangi bir üstünlüğünün olmadığı, İslam inancında üstünlüğün ölçüsü inanan insanın Allah’la olan doğrudan irtibatı, ilişkisi yani kulluk bilinci ve düzeyi olduğu, başta Kur’an’da olmak üzere, bütün kaynaklarda sıklıkla vurgulanır.²⁰⁹ Öte yandan, İslam, İsa gibi herhangi bir tarihsel veya tarih üstü şahsiyet vurgusu yapmaması bakımından Hıristiyanlıktan da belirgin bir şekilde ayrılmış olur. İslam inancında, “ilâhî” olarak nitelendirilen sadece “Bir” olan “Allah”tır, onun yarattığı hiçbir varlığa ilâhîlik ve kutsallık atfedilemez. Peygamberlere iman, inanç esasları arasında yer alırken, temel vurgu, İslam’ın Peygamberi Hz. Muhammed aracılığıyla insanlara tebliğ edilen öğretinin özü olan tevhid öğretisidir.

İslam dininin genel yapısını kısaca anlatmaya çalıştığımız inanç esaslarıyla birlikte kulluk bilincinin (takva) de burada oldukça önemli yer tuttuğunu söylemek durumundayız. Çalışmamızı doğrudan ilgilendiren, daha açık bir ifadeyle, Feministik söylem ve değerlendirmelerin de konusu olan, kadın ve erkeğin ontolojik yapısı, bu yapının bilgiye ulaşma ve onu kullanma noktasındaki etkisi, bu anlayışların toplum düzenindeki yansıması ve din dilinin mahiyeti gibi temel meseleler, diğer teistik dinlerin kurucu kaynaklarında kullanılan dil yapısına bakıldığında, oldukça az dikkat çekmekte ve tartışılmaktadır.

Kur’an’ın, başta çalışmamızın linguistik değerlendirmeler yaptığımız bölümde açıkça zikrettiğimiz yaratılış bahsi olmak üzere, Allah’a kulluk etme, yani görevlerini yerine getirme ve tüm bunların sonuçlarından hukukî, ahlâkî ve eskatolojik anlamda sorumlu olmak bağlamında eş düzeyde tutulan kadın ve erkek anlayışıyla ve tüm bunları aktardığı dil yapısıyla İslam, Hıristiyanlığa ve Yahudiliğe yöneltilen feministik eleştirilerden oldukça uzak olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bununla beraber, kendilerinin doğrudan feminist olarak adlandırmaları da din dilinin modern yorumlarıyla ilgili ayrıntılı çalışmalar yürüten bazı Müslüman kadın yazar ve akademisyenlerin, Allah’ın Kur’an’da kendisini anlatırken tercih ettiği

²⁰⁹ El-Hucurât, 49/13.

zamirler başta olmak üzere linguistik yapılar ve hukukî kurallar çerçevesinde değerlendirmeler yaptıklarını görüyoruz. Kur'an'da, Allah'tan bahseden ayetlerde zamir olarak eril formda “*hüve*”nin gelmesi, semantik, sentaktik, belâgat başta olmak üzere linguistik çalışmalarda önemli bir yer tutar.²¹⁰ Hz. Peygamberinin “Kur'an'ın üçte birini oluşturduğunu” bildirdiği²¹¹ İhlâs Suresi'nde Allah, kendisini “doğmayan” ve “doğurmayan” özellikleriyle tanıtırken, esasen, Hıristiyanlığın teslis inancını da reddeden bir anlayış sergiler. O, bu ayetle, “Mesîh Allah'ın oğludur” diyen Hıristiyanların²¹² ve “meleklerin Allah'ın kızları olduğunu söyleyen müşriklerin”²¹³ bu iddialarını reddeder.

Öte yandan, Kur'an'ın dilinin Arapça olduğu göz önünde bulundurulduğunda, “*Arapçada Cinsiyet Bildiren Yapılar*” bölümünde ayrıntılı olarak anlattığımız gibi, din dilinin, bu dilin temel özelliklerinden etkilendiğini söylemek gerekir. Sözelimi, Kur'an'da, erkek ve kadınlardan oluşan inananlar topluluğuna hitap ederken kullanılan fiillerin ve zamirlerin, eril formda tercih edilmesi, feministik söylem çalışmalarının birinci dereceden problemi olmuştur.

Geleneği yeniden anlama çabalarıyla bilinen Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam'ın Kalbi* kitabında “hiçbir cinsiyetle nitelendirilemeyecek” olan Allah'ın mahiyetini, sıfatlarına vurgu yaparak anlatır. O, Allah'ı her iki cinsiyetin de yaratıcısı olması bakımından şöyle ifade eder:

Tek Tanrı ya da Allah, ne er ne de dişidir. Ancak, İslam'ın derunî öğretilerinde O'nun özüne, bazen dişil bir biçimle işaret edilir ve ulûhiyet bazen sevgili (mahbub) olarak anılır; Yaratıcı ve Hafız olarak dünyaya çevirdiği veçhesine ise, eril biçimde hitap edilir. Hem erkek hem de dişil O'nun tarafından yaratılmıştır ve hem erilliğin hem de dişilliğin kökü, aralarındaki ikilliği aşan İlâhî Doğa'da bulunmalıdır. Üstelik, Tanrı'nın yaratılış vasıtasıyla yansıyan sıfatları, hem eril hem de dişil bir doğadandır.

²¹⁰ Örnek kullanım için bkz. *el-İhlâs*, 112/1-4.

²¹¹ Emin Işık, "İHLÂS SÛRESİ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ihlas-suresi> [10.03.2025].

²¹² *et-Tevbe* 9/30

²¹³ *el-En'âm* 6/100.

*İlâhî vasfın geleneksel İslâmî anlayışı da, bazılarının zannettiği gibi, tamamıyla pederşahi bir imgeyle hiç de sınırlandırılmaz.*²¹⁴

Doğrusu, “Aşkın,” ve “Yarattıklarına benzersizliği” yönüyle Allah’ın, insanın anlayabileceği bir dil yapısında aktarılması bir yanda, diğer yanda, insanın bu yapıyı ne doğrudan doğruya lafza odaklanarak ne de lafzın varlığını büsbütün silerek, yorumu mutlaklaştıran bir anlayışa düşmeden kavraması, bu bağlamda geleneksel din dili tartışmalarının özünü oluşturmaktadır. O bakımdan, Nasr’ın, “uluhiyyeti” Allah’ın sıfatlarına vurgu yaparak tasvir etmesi, insanların, hiç değilse inananların tasavvuruna hitap etmesi açısından oldukça önemli görünmektedir. Feministik söylem tartışmaları çerçevesinde, din dili tahlilleri aracılığıyla, erkek ve kadın ikiliğini öne çıkaran, hatta, linguistik, sosyolojik, ahlâkî, hukukî vb. açılardan ayrışma ve kutuplaşmayla sonuçlanan değerlendirmelerin doğru değerlendirilebilmesi açısından Nasr’ın şu açıklamalarını önemli buluyoruz:

Müslümanlar için Tanrı’nın kelimesi kelimesine kelamı olan, Hıristiyanlıkta bizzat Hz. İsa’yla kıyaslanması gereken Kur’an, Tanrı’nın yüce ismini Allah olarak vahy etmekle kalmaz, aynı zamanda, Tanrı’nın başka “güzel isimleri”ni (el-esmâü’l-hüsnâ) de zikreder ki geleneksel kaynaklar tarafından doksan dokuz tane olduğu düşünülür; bunlar, Ulûhiyet’in farklı veçhelerini açığa çıkaran isimlerdir. Kur’an şöyle belirtir: “En güzel isimler Allah’a mahsustur. O’na bu isimlerle duada bulunun.” (7:180) Bu isimler; Kemâl, Celâl ve Cemâl isimlerine ayrılmıştır; bunlardan ilki, bütün kutuplaşmaların ötesinde bizzat Tanrı’nın birliğiyle ilişkilidir ve diğer ikisi de, Ulûhiyet’te (İlâhî Düzendeki) hakikatin eril ve dişil boyutlarıyla. Celal isimleri; Muksıt, Mütekebbir, Hasib, Mümit, Kahhar ve Kadir’dir. Cemal isimleri de; Rahim, Gafur, Halîm, Kerim, Cemil ve Vedud’dur. Müslümanlar için bütün evren ilâhî isimlerin çeşitli terkiplerinin yansımalarından oluşur ve beşerî hayat, bu isimlerden neşet eden kutuplaşmalar ve gerilimler yanında kozmik ve beşerî niteliklerin uyumu vasatında yaşanır. Tanrı bizi hem adilliğine göre yargılar hem de rahmetine göre affeder. Bizim emrimizin çok ötesindedir; yine de,

²¹⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam’ın Kalbi*, Çev. Ahmed Demirhan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 16.

*müminin kalbinin merkezinde meskündür. Günahkârı cezalandırır ama yarattıklarını da sever ve onları affeder.*²¹⁵

Bu ontolojik ve kozmolojik telakki bize, kadın ve erkeğin varlığına ilâhî sıfatlarıyla tecelli eden, fakat, kendisi herhangi bir cinsiyetten münezze olan “Mutlak Varlık”ın, bu tecelliler ile kozmik düzeni farklı cinsiyetlerin ve hatta yapıların uyumunu gözeterek düzenlediğini göstermektedir. O bakımdan, Aşkın olanı kavramak için bir dile ihtiyaç duyan insanın, bu dilin lafzî boyutuna, başka bir ifadeyle, kendisine dönük yüzüne odaklanarak Tanrı’yı, tabiri caizse kelimelere hapsedmesi, uyum ve düzeni bozacaktır. Elbette, bizler, kelimeler aracılığıyla iletişim kuran varlıklar olarak, kullandığımız ifadeleri çözümlene, anlama, anlatma ihtiyacında oluyoruz. Ne var ki, zihin ve dil felsefesinin de üzerinde durduğu gibi, söz gelimi, karşılıklı bir sohbetin içinde olan iki insan, sarf ettikleri kelimeler aracılığıyla kastettikleri anlamın, doğrudan doğruya muhatabın anlayışında karşılık bulmadığını tecrübe ederler. Daha açık bir ifadeyle, konuştuğumuz her zaman kastımızı muhataba iletmeyebilir. Öte yandan, benim “sevgi” dediğimde kastettiğim mânâ ile, muhatabın bundan anladığı başka şeyler olabilir. Lafzın ve anlamın muhatabın kavrayışında bir karşılık bulması, her zaman kolay olmaz. Zaten, geçmişten günümüze, insanların rahatlıkla iletişim kurmasının önündeki en büyük engel de lafız ile kastedilen maksadın muhatabın zihninde tam olarak karşılık bulamaması olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Kısaca işaret etmeye çalıştığımız dilin bu yapısı, söz konusu Tanrı olduğunda, farklı linguistik soru ve sorunlarla karşı karşıya gelmemize sebep olur. Dolayısıyla, tenzih ve teşbihte aşırılığa gidilmediği sürece, bu yöntemlerin Allah’ın Kelâmını anlamamıza yardımcı olacağı unutulmamalıdır. Öte yandan, “teşbihî ve tenzihî dilin dışında, Tanrı hakkında hem O’nun aşkınlığının hakkını veren hem de aynı zamanda bizim tecrübemize dayanan bir dil oluşturmak mümkün değil mi”²¹⁶ sorusuyla karşı karşıya kalırız. Bu soruya, teşbih ve tenzih arasında orta bir yol olarak nitelendirilebilecek “analoji” ile cevap verebiliriz:

Buna göre, Tanrı hakkındaki ifadeler söz konusu olduğunda; analogi birbirinden tamamen farklı olan Tanrı ile sonlu varlıklar arasında, en azından bir tane soyutlanabilir bir özelliğin (varlık benzerliği) ya da

²¹⁵ Nasr, *A.g.e.*, 17.

²¹⁶ Prof. Dr. Turan Koç, *Din Dili*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 68.

bağıntının bulunduğunu kabul etmemizi gerektirir. Analogik dil kuramı birbirinden büsbütün farklı olan bu iki varlıktan birine uygulanabilen terimlerin, aynen değil ama analogik olarak, öteki varlıkla da ilgisi olacak şekilde kullanılabileceğini savunmakta ve yukarıda sözünü ettiğimiz çıkmazdan kurtulabileceğimizi ileri sürmektedir. Tanrı, her ne kadar bizim için erişilmez ve aşkın olsa da bütünüyle bilinmez değildir. Dolayısıyla Tanrı hakkında kullandığımız terimlerin “tekanlamlı” olduğunu söylememiz mümkün değildir; ama bunlar “çok anlamlı” da değildir.²¹⁷

Birbirinden tamamen farklı yapıdaki varlıklar arasında “tekanlamlılık” üzerine kurulu bir dil anlayışı geliştirmek mümkün olmayacağı için Tanrı’yla varlıklar arasındaki irtibatı gözetken bir dil anlayışı tercih etmek daha makul görünmektedir. Tanrı’yı “bilen” olarak nitelediğimizde, bu sıfatı bizim de tecrübe ettiğimizi göz önünde bulundurarak ifade edilmek istenen şeyi daha iyi kavrarız. Öte yandan, bu, tam anlamıyla bizim tecrübe ettiğimiz bir nitelik de değildir. Dolayısıyla, analogik dil, kendi tecrübelerimizden yola çıkarak Tanrı’yı anlamamız konusunda işimizi kolaylaştıracaktır.

Kur’an’da Tanrı’ya işaret eden zamirlerin eril olmasının yanı sıra, inanan erkek ve kadınlara hitap edilme biçimi de feministik tartışmaların konu başlıklarından birini oluşturur. Allah, Kur’an’da inanç, ibadet, hukuk ve ahiretle ilgili hitaplarının tamamında, erkek ve kadına ayrı ayrı veya birlikte anarak hitap eder. Ahzab Suresi 35. ayet, bu hitabın örneklerinden biridir:

Müslüman erkekler, müslüman kadınlar; mümin erkekler, mümin kadınlar; ibadet ve itaat eden erkekler, ibadet ve itaat eden kadınlar; özü sözü doğru erkekler, özü sözü doğru kadınlar; sabreden erkekler, sabreden kadınlar; gönlünü ibadete vermiş erkekler, gönlünü ibadete vermiş kadınlar; (Allah için) yardım yapan erkekler, yardım yapan kadınlar; oruç tutan erkekler, oruç tutan kadınlar; iffetlerini koruyan erkekler, iffetlerini koruyan kadınlar; Allah’ı çokça anan erkekler, çokça anan kadınlar; işte bunlar için Allah büyük bir ödül hazırlamıştır.²¹⁸

²¹⁷ A.g.e., 71.

²¹⁸ el-Ahzab, 33/35.

Öte yandan, “Siz iman edenler” hitabıyla başlayan ayetlerde, hitabın eril cinsiyetle gelmesi, bu alandaki çalışmalara önemli bir yorum imkânı sunar. Arapça dilinin gramatik yapısı başta olmak üzere kullanım alanları ve bu kullanımları etkileyen unsurları anlattığımız bölümde ayrıntılı olarak ele aldığımız gibi, dilin gramatik yapısı onun kullanıldığı, ister İlâhî olsun ister bir insan tarafından yazılmış olsun, kitap ve metinleri etkilemektedir. Kısaca, dilin gramatik açıdan cinsiyet bildiren yapıda olması, hem Tanrı’ya işaret eden ifadeleri hem de erkek ve kadınlarla ilgili hitapları, yani, din dilini doğrudan etkileyecektir. Kur’an açısından, bu etkinin, herhangi bir düzeyde, bir cinsiyetin diğerine olan üstünlüğünü imâ ve işaret ettiğini söylemek makul görünmemektedir. Sözelimi, Kur’an Türkçe olarak gönderilmiş olsaydı, gramatik olarak cinsiyet yapısı barındırmayan dilin bu özelliği sebebiyle, Tanrı veya insanlardan bahsetmek için zamir kullanmak gerektiğinde cinsiyet bildirmeyen “o” zamiri kullanılacaktı. Bu durumda, dilin yapısından kaynaklı bu gibi problemleri, dinin kendisine atfetmek doğru olmayacaktır.

Doğrusu, inanç, gelenek, örf ve toplumsal kuralların dilin yapısını değiştirip dönüştürdüğü de açıkça bilinen bir gerçektir. Uzak bir tarihe gitmeden bile, belki birkaç yıl önceki kullanımlarımızla bugünkü kullanımlarımız arasında fark olduğunu görebiliriz. Önceleri toplumun hafızasında karşılık bulan ifadelerin, şimdilerde kullanılmadığını biraz düşününce bu durumu daha iyi fark ederiz. Bu değerlendirme çerçevesinde, dilin toplumsal yapıdan da etkilendiğini, yani değişip dönüştüğünü göz önünde bulundurduğumuzda din dilini ilgilendiren meseleleri daha iyi anlamamız mümkün olacaktır.

Dolayısıyla, erkek ve kadınlara doğrudan doğruya tek bir kalıpla hitap edilen ayetlerin dilini de bu değerlendirmeler çerçevesinde anlayabiliriz. Söz gelimi, “*Mü’minlerden, Allah’a verdiği söze sâdik kalan yiğitler de vardır. Onlardan kimi sözünü yerine getirip O’nun yolunda can vermiş, kimi de sırasını beklemektedir. Onlar, verdikleri sözü hiçbir şekilde değiştirmemişlerdir*”²¹⁹ ayetinde hem “mümin” hem de “erler” kelimesi eril formda gelmiştir. Hitabın eril formda gelmesinden, cesaret ve yiğitlik gibi vasıfların kadınlar için geçerli olmadığı anlamı çıkarılabilir mi? Bu soruya, Hz. Peygamberle birlikte yedi savaşa katılan Ümmü Atıyye’yi²²⁰,

²¹⁹ *El-Ahzâb*, 33/23.

²²⁰ Müslim, *Cihâd*, 141.

Uhud savaşına katılan Hz. Peygamberin eşi Âişe ve Ümmü Süleym’i²²¹, Hayber kuşatmasında orduya katılarak destek veren kadınları²²² ve Huneyn gününde hazırlık yaparak savaşa katılan Ümme Seleme’yi²²³ anarak cevap verebiliriz. Bu bağlamda, bu konuda “erlik” kavramı üzerine dikkat çekici ve çok çağrışımlı bir değerlendirme yapan Annemarie Schimmel’in yorumuna değinmekte yarar vardır. O, *Ruhum Bir Kadındır* kitabında, irfânî geleneğin klasik kaynaklarında adına özellikle vurgu yapılan Rabiâtü’l-Adeviyye’nin “erlik” makamına layık görüldüğünü belirtir:

*Rabia’ya atfen: “Eğer bir kadın Hak yolunda yürür ise, o artık ‘kadın’ olarak vasıflandırılmaz.” denmiştir. Böyle bir kadın, artık tabirin maruf şekliyle “er”dir. (Arapçada “racul,” Farsçada “merd”) (...) “Er” tâbiri, cinsiyetine bakılmaksızın Hakk’a ciddiyetle yönelen her insan için kullanılabilir.*²²⁴

Schimmel, zaman zaman kadınlığa dair algının toplumdan topluma değişe de “erlik” kullanımının, olumsuz anlayışlardan bağımsız olarak kabul edilen bir tanımlama olduğunu belirtir. Daha önce andığımız bölümde ifade ettiğimiz gibi, “racul” kelimesin çoğulu “ricâl”dir. Arapça dil kullanımında, çoğul formunun düzenli yapıya uymaması sebebiyle, gramatik olarak “ricâl” kelimesi Arapça dil kullanımında müennes (dişil) cümle yapısına göre düzenlenir. Dolayısıyla, ifadenin hem gramatik yapısı hem de tarihsel bağlamı göz önünde bulundurulduğunda, “erlik” kelimesinin kadınlığı da içine alması kaçınılmaz olur. Bu anlayışta cinsiyet ayrımı silikleşir, Tanrı karşısında sorumluluk bilinciyle hayatına yön veren “insan” kalır.

Kurucu kaynak (Kur’an) ve temsil edici metinler üzerinden örneklerle anlattığımız bu konu bağlamında, din dilinin feministik yorumları konusunda ayrıntılı çalışmalar yapan Asma Barlas’ın düşüncelerine yer vermekte de yarar görüyoruz. Feministik söylem çalışmalarıyla akademik alanda ismini öne çıkaran Asma Barlas, Kur’ân’ın patriyarkal şekillerde okunabileceğini inkâr etmemekle beraber, bu tür okumaların tek meşru veya zorunlu okuma olmadığını savunur. Kur’ân’ın, belirli bir yorumla özdeşleştirilmesini eleştiren Barlas, Kur’ân’ın patriyarkal okunmasının, onun

²²¹ Buhârî, *Cihâd*, 65, 66.

²²² Ebû Dâvûd, *Cihâd*, 141.

²²³ Müslim, *Cihâd*, 134.

²²⁴ Annemarie Schimmel, *Ruhum Bir Kadındır*, çev. Ömer E. Akbulut, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2022), 23-24.

doğasında olan bir şey değil, yorumlayanın yaklaşımının sonucu olduğunu vurgularken probleme çözüm sunacağını düşündüğü şu ayrımlardan bahseder:

- Tanrı ile Tanrı hakkında konuşulan dil (*Signified* vs. *signifier*)
- Kur'ân ile tefsiri (ilahî hitap ile dünyevî yorumu)
- Normatif İslam ile tarihsel İslam (ideal öğretisi ile tarihsel uygulamalar)²²⁵

Bu ayrımlar çerçevesinde, Kur'an eşitlikçi ve ataerkil düşünce karşıtı bir söylem geliştirdiğini iddia eden Barlas, bu söylemin arkasında durmanın, cinsiyet eşitliği için evrensel olarak kabul görmüş bir tanımlama olmaması ve farklılıkların çoğunlukla eşitsizlik olarak algılanmasından dolayı zorluk olduğunu söyler.²²⁶ Öte yandan, geçmişten günümüze din dilini yorumlama görevinin daha çok erkekler tarafından gerçekleştirildiğini göz önünde bulundurarak şu vurguyu yapar:

*Kur'an'ın ataerkil bir metin olmadığını söylediğimde, onun erkeklerle ilgili bir eser olmadığını iddia etmiyorum; çünkü bunun a priori doğru olduğunu kabul ediyorum. Söylediğim şey, Kur'an'ın öğretilerinin hem geleneksel hem de modern biçimleriyle ataerkilliği sürdüren öncüllere meydan okuduğudur. Benzer şekilde, Kur'an'ın eşitlikçi "sesinden" bahsettiğimde, yalnızca bir kadın olarak benim duyabildiğim kadın seslerinden bahsetmiyorum. Kur'an'ın, ataerkil tefsirlerin doğası ve insan dilinin cinsiyetli yapısı nedeniyle bastırılmış veya kaybolmuş eğilimlerine atıfta bulunuyorum.*²²⁷

Bu anlayışa göre, Kur'ân'ın evlilik, boşanma, şahitlik gibi hukukî normlarda kadın ve erkeklere farklı hak ve sorumluluk tanınması, eşitlik karşıtlığı ve ataerkillik söylemini desteklediği şeklinde yorumlansa da birçok feministin de artık kabul ettiği gibi, kadın ve erkeklere farklı düzeylerde hak ve sorumluluk tanımak, her zaman eşitsizlik anlamına gelmez. Öte yandan, sadece kadın ve erkeğin ontolojik, epistemik ve aksiyolojik konularının ne olduğu tartışmasında değil, herhangi iki insana aynı şekilde davranmanın, eşitliğin sağlandığı anlamına gelmeyeceğini psikolojik ve sosyolojik pek çok açıdan destekleyebiliriz.

²²⁵ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, (America: University of Texas Press, 2002), 4-5.

²²⁶ Barlas, *A.g.e.*, 21.

²²⁷ Barlas, *A.g.e.*, 21-22.

Teşbihî ve tenzihî dil tartışmalarının merkezine kelâm ve tasavvuf geleneklerini yerleştiren Barlas, İslam teolojisinin ataerkil olarak algılanmasının kelâm geleneğinden kaynaklandığını, bu kanaatin kelâmın tenzihî dile sıklıkla başvurusu sebebiyle temâyüz ettiğini ve pekiştirdiğini belirtir. Öte yandan, tasavvuf geleneği teşbihî dili öne çıkaran okumalar yapması sebebiyle matriarkayı (anaerkillik) gün yüzüne çıkarmakla eleştirilmektedir.²²⁸

Fakat, burada ister kelimeler ister irfan geleneği olsun, İslam düşüncesinin Tanrı'nın "yarattıklarına benzemediğini" ifade eden zatına ait sıfatların göz önünde bulundurulmasıyla şekillendiğini özellikle belirtmeliyiz. Dolayısıyla, böyle bir düşüncede, bazı istisnâî anlayışlar dışarda bırakılarak, katı teşbih ve tenzihe yer bulmak zordur. Buna karşılık, Barlas müslüman düşünürlerin Tanrı'yı Hıristiyanlar gibi "baba" makamında görmemelerine rağmen, erkek egemenliğini meşrulaştırmak için dilsel erillik sık sık kullandıklarını iddia eder. Barlas'a göre, bu çelişki iki önemli kavrama dayanır:

"Yaratıcı modelleri" (Creator models): Bu ayrım, Ian Netton'un kullandığı bir terimdir; insanların Tanrı tasavvurlarının kendi sosyal ve kültürel yapılarını nasıl yansıttığını açıklar.

"Gösteren" ile "Gösterilen" arasındaki semiyotik çöküş: Yani, "Allah" kelimesi ile Allah'ın kendisi (anlamı) arasındaki farkın görmezden gelinmesi; bu da dilsel eril ifadelerin Tanrı'nın özüne ait olduğu gibi yanlış bir algıya yol açar.²²⁹

Barlas'ın çözüm önerisi, Kur'an'ı yorumlarken sadece söylediklerine değil, söylemediklerine de odaklanmaktır. Ona göre, sessizlik sembolik olarak anlam taşıyabilir. Öte yandan, bir metnin içinde söylenmeyenler, varsayılanlar ve sessizlikler, anlamın kurulduğu arka planı oluşturur. Sessizliğin anlamı bağlama bağlı olarak değişebilir; hukukta sessizlik rıza olarak kabul edilirken, farklı bağlamlarda karşı çıkış, direniş, tarafsızlık veya kayıtsızlık ifade edebilir. Bu ve benzeri düşüncelerden yola çıkarak, Barlas Kur'an'ın sessizliklerini onun açık öğretileri ışığında yorumlamaktadır.

²²⁸ Barlas, *A.g.e.*, 21-22.

²²⁹ Barlas, *A.g.e.*, 99.

Ayrıca, metnin arkasını okumak, yani Kur'an'ın ortaya çıktığı tarihsel bağlamı yeniden inşa etmek anlamına gelir. Barlas, Hristiyanlık bağlamında bazı akademisyenlerin ataerkilliğin Hristiyan vahyi ve topluluğunda doğuştan var olmadığını, aksine, zamanla ve zorluklarla geliştiğini savunduğunu ifade eder. Benzer şekilde, üst cinsiyet rollerinin ve cinsel farklılık teorilerinin sosyal ve ekonomik etkileşimlerin bir sonucu olduğunu, doğa veya Tanrı tarafından belirlenmediğini dile getirir. Müslüman toplumlarda kadınlara yönelik tutumların da benzer şekilde tarihsel bağlamda şekillendiğini ve Kur'an'ın öğretilerinin ataerkil bir tefsirle örtüldüğünü savunur.

Metnin önünü okumak ise, Kur'an'ı günümüz ihtiyaçları doğrultusunda yeniden bağlamsallaştırmak anlamına gelir. Fazlur Rahman'ın “çift yönlü hareket” olarak adlandırdığı bu süreç, geçmişten günümüze ve tekrar günümüzden geçmişe doğru bir yorumlama gerektirir. İlk aşama, Kur'an'ın vahiy bağlamını ve öğretilerini belirlemeye yardımcı olurken, ikinci aşama, bu öğretilerin ahlâkî ve sosyal ilkelerini bugüne uyarlamayı amaçlar. Barlas, Kur'an'ın modern bağlamlara, özellikle kadınların durumuna uyarlanabileceğini savunur. Ayrıca, o, Amina Wadud'un görüşüne atıfta bulunarak, kadınları merkeze alan bir yorumun Kur'an'ın evrenselliğini doğrulayacağını belirtir.²³⁰

Buraya kadar temel vurgularıyla anlattığımız, özellikle feminist yazarların muhtemel eleştirilerine cevap mahiyetinde olan çözüm önerilerine karşılık, Kur'an'ın masa başında yazılan metinler gibi olmadığını özellikle belirtmeliyiz. Ona salt metin (*text*) gözüyle bakmak, bir yazarın düşüncelerini kurmaca yoluyla yazmasında gördüğümüz türden, yani, masa başı bir faaliyet değildir. Çalışmamızın en başından beri, Kur'an'ı tanımlarken “metin” yerine “kaynak” dememizin arkasında yatan sebep budur. Çünkü, onu metin olarak tasvir ettiğimizde, olay örgülerinin arkasında yatan sebepler ve buna bağlı sonuçları olan insan ürünü kitaptan pek de farkı kalmayacaktır. Ayetlerin inme “vesilelerine” işaret eden “sebeb-i nüzûl” kavramı da, eğer “sebeb” olarak anlaşılacak olursa, katı bir sebep-sonuç ilişkisi ortaya çıkacaktır. Oysa, bir ayet insanları olumsuz etkileyen bir sebepten dolayı indiyse, günümüzde ondan daha kötü olaylar geliştiğinde aynı sebebin aynı sonucu doğurması gerekir ki bu da imkân dahilinde değildir. Burada “sebeb” kelimesini “vesile” anlamında

²³⁰ Barlas, *A.g.e.*, 22-23.

yorumlamak daha yerinde bir yaklaşımdır. Öyleyse, Kur'an'a masa başında yazılan bir "metin" muamelesi yapmak, andığımız problemlerle beraber, onu anlama ve yorumlama niyet ve çabamızı da baltalayacaktır.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DİNLER VE DİLLERİ: FEMİNİST SÖYLEMİN DÜZEY VE DAYANAKLARI

Feministik söylem, önceki bölümlerde de vurguladığımız gibi, başlangıçta kadın hakları savunusu olarak kendisini gösterdi. Tarihsel süreç içerisinde, değişen toplumsal yapılar ve bunlara bağlı olarak farklılık gösteren anlayış ve gelenekler çerçevesinde söylemi teorik olarak besleyen düşünceler de değişmeye başladı. Başlangıçta, bir teorik düzleme yaslanmayan feminist söylem ve hareket, ikinci dalgayla birlikte, akademik çevrelerde de bir karşılık bulmaya başlayınca dinî, sosyolojik, hukukî ve ahlâkî yorum ve değerlendirmeler, felsefî dayanaklar göz önünde bulundurularak yapılmaya başlandı.

Feminist yazar ve filozofların, önceki bölümde ayrıntılı olarak ifade ettiğimiz teistik dinlerin dillerine yönelttiği eleştirilerin de felsefî düzlem ve dayanaklara yaslandığını, burada özellikle belirtmek istiyoruz. Nitekim, feminist söylem gibi pek çok modern dönem düşünce ve akımlar, her ne kadar önceleri toplumlarda pratik bir karşılık bulsa da, zaman geçtikçe her hareket kendi teorisini üretmiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, teorilere yaslanmayan hareketler, bir süre sonra unutulmaya yüz tutmuştur. O bakımdan, feminist yazar ve filozoflar da özellikle ikinci dalgayla beraber felsefî düzlem ve dayanaklarını sistematik olarak ortaya koymuşlardır.

Bu bölümde feminizmin dinlerin dillerine yönelttiği eleştirilerin hangi felsefî düzlem ve dayanaklar doğrultusunda ileri sürüldüğünü anlatmaya çalışacağız. Zira, söylemin felsefî dayanaklarını bilinmediğinde veya göz ardı edildiğinde, kadın hakları konusunda konuşan her araştırmacı veya yazar, kolaylıkla “feminist” olmakla suçlanıyor. Söz konusu feminizm olduğunda ortaya çıkan bu yanlış anlaşılma, söylemin felsefî arka planı bilindiğinde ortadan kalkacaktır.

4.1. Özcülük Karşıtlığı (Anti-Essentialism)

Özcülük (*essentialism*), varlıkların doğalarında onlara kimlik kazandıran, değişmez ve zorunlu özelliklere sahip olduğu görüşüne dayanır. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*'de bu kavram “bir nesne ya da türün, ne olduğuna karar veren ve onu

başka şeylerden ayıran özelliklerinin zorunlu ve sabit olduğu görüş”²³¹ şeklinde tanımlanır. Aynı şekilde, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, özcülüğü “bir varlığın doğasını belirleyen ve değiştirildiğinde artık o varlık olamayacağı özelliklerin bulunduğunu öne süren metafiziksel bir görüş” olarak açıklar.²³² Bu görüşe göre her nesne ya da varlık, onu diğerlerinden ayıran ve tanımlayan bir “öz” taşır.

Öte yandan, bu kavramı, “her varlığı ya da nesneyi belirli bir nesne türünün üyesi yapan bir öz bulunduğunu savunan öğretisi”²³³ olarak tanımlamak da mümkündür.

Doğrusu, klasik dönem felsefe geleneğinin temelini oluşturan özcülük düşüncesinin en bilinen örneklerini Platon ve Aristoteles’te görmek mümkündür. Platon’a göre, nesnelerin gerçekliği, duyularla algılanan fiziksel dünyada değil, idealar dünyasındaki değişmez ve evrensel “formlar”da yatar. Platon, duyularla algılanan dünyayı geçici ve kusurlu, idealar dünyasını ise kalıcı ve gerçek olarak görür. Sözgelimi, dünyada var olan masalar birbirinden farklılıklar gösterse de, aslında herbiri “masa” ideasının yansımasıdır. Platon için bir şeyin “ne olduğu” (mahiyeti), onun ideal formuna olan katılımıyla belirlenir. Özcülüğün bu ilk formu, evrensel ve değişmez hakikatleri temel alır.²³⁴

Platon’un daha önce bahsettiğimiz, mağara alegorisi, özcülük düşüncesinin özgün bir anlatısıdır. O bakımdan, daha önce andığımız Irigaray’ın “mağara alegorisi” eleştirisini, özcülük karşıtlığı düşüncesi üzerinden yeniden düşünmek gerekir. Platon’un, bir ölçüde mağaradan çıkma talebine karşılık “mağaraya dönüş” çağrısı yapan Irigaray, bir taraftan değişen, dönüşen, bozulan, başka bir ifadeyle, tecrübe edilir özellikteki maddî dünyaya ve bedene vurgu yapmaktadır. Öte yandan, o, bu madde ve beden temsilî olan dünyanın ontolojik bakımdan “öz”ünü de içeren mağaranın dışını, varlıkların her birindeki değişmeyen özün kaynağını da bir ölçüde eleştirmektedir. Daha ayrıntılı şekilde ele alacağımız gibi, Irigaray başta olmak üzere, feministik

²³¹ Robertson Ishii, Teresa and Philip Atkins, "Essential vs. Accidental Properties", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/essential-accidental/> [02.05.2025].

²³² *Essentialism - Routledge Encyclopedia of Philosophy* [02.05.2025].

²³³ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 1297.

²³⁴ Platon, *Devlet*, çev. Neval A. Ayçil, (İstanbul: Timaş Akademi, 2024), 310.

söylem çalışmaları yürüten yazarlar ve düşünürler, özcülüğün farklı tanımlamalarına karşı çıkmaktadırlar. Bu açıdan bakacak olursak, Irigaray'ın “mağaradan çıkış” temsilini ciddi bir şekilde üzerinde durmasının sebebinin de, özcülük teorisinin vurguladığı, özellikle kadınlık ve erkeklik özlerine doğrudan bir karşı çıkış olarak değerlendirmek gerekir.

Öte yandan, Aristoteles, Platon'dan farklı olarak, ideaları ayrı bir dünyada değil, nesnelerin kendilerinde görür. Her varlık, madde (*hulê*) ve formun (*eidōs*) birleşimidir. Form, bir şeye "ne olduğu"nu veren ilkedir, bu, o nesnenin özüdür. Mesela, bir at, "at" formuna sahip olduğu için attır; bu form olmadan o varlık başka bir şey olurdu. Aristoteles ayrıca “zorunlu” (*essential*) ve “tesadüfi” (*accidental*) özellikler ayırımı yapar: Zorunlu özellikler, bir nesnenin varlığı için gerekli olan; tesadüfi özellikler ise değişebilir niteliklerdir.²³⁵

Klasik dönemden modern döneme geçildiğinde ise, dönemin ruhuna uygun olarak, özcülük iddialarına farklı perspektiflerden eleştiriler yöneltildiğini görürüz. Sözgelimi, David Hume gibi empiristler, tecrübe alanımızın dışında kalan, bir başka ifadeyle, gözlemleyemediğimiz “öz” kavramını eleştirirler. Onlara göre, bilgimiz sadece gözlemlenebilir fenomenlere dayanmalıdır.²³⁶ Öte yandan, 20. yüzyılda Saul Kripke, doğal türler üzerinden bilimsel bir özcülüğü savunur. Kripke, özellikle *Naming and Necessity*²³⁷ adlı eserinde klasik özcülük anlayışını modern mantık ve dil felsefesi bağlamında yeniden ele alarak canlandırmaya çalışmıştır. O, özcülüğü sadece metafiziksel bir görüş olarak değil, linguistik, bilimsel ve mantıksal alanlarda temellendirilmiş bir öğreti olarak yeniden ortaya koymuştur. Nesnelerin doğasında bazı zorunlu özelliklerin bulunduğu fikrini, çağdaş anlam ve gönderim kuramıyla destekleyerek özcülüğü modern felsefeye taşımıştır.

Klasik dönem felsefe geleneğinin önemli iddialarından biri olan, modern dönemde de farklı biçimlerde ele alınan özcülük problemi, feministik söylemin eleştirdiği en önemli konu başlıklarından biridir. Feministik söylemin felsefî dayanak ve düzlemlerini oluşturan özcülük eleştirisi, başka bir ifadeyle, özcülük-karşıtlığı (*anti-*

²³⁵ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Felsefe, 2015), 159.

²³⁶ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, (Chicago: The Open Court Publishing Co, 1900), 14.

²³⁷ Saul A. Kripke, *Naming and Necessity*, (Massachusetts: Harvard University Press, 1980), 104.

essentialism) bu alanda çalışmalar yürüten yazarların önemle üzerinde durduğu problemlerden biri olması açısından oldukça önemli görünmektedir. Feminist teori bağlamında özcülük karşıtlığını tanımlamak istersek, bu teorinin, kadın kimliğinin doğuştan gelen değişmez bir öze açıklanamayacağı görüşüne dayandığını görürüz. Özellikle 1980’lerden itibaren postyapısalcı, post-modern ve queer kuramın etkisiyle feminist düşüncede güçlü bir özcülük karşıtı eğilim geliştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu yaklaşım, sadece kadın ve erkek olmanın gerektirdiği özlere karşı çıkmakla kalmaz, biraz daha ileriye giderek, “kadın” kavramını evrensel bir kategori olarak görmenin, kadınlar arasındaki farklılıkları yok saydığını ileri sürer. Böyle bir varsayımın, kadınların belli özelliklere sahip olanlarını öne çıkaracağını, sözgelimi, Avrupalı, beyaz, orta sınıf kadınların tecrübesini öne çıkarmaya kadar gideceğini savunur.

Özcülük karşıtlığı ve feministik söylem konusunda çalışmalar yapan Charlotte Witt, özcülüğün işaret ettiği bu özsel niteliklerin, geleneksel olarak şu üç işlevi yerine getirdiğini belirtir:

1. *Neden-sonuç ilişkisi kurma: Bir varlığın özü, onun karakteristik davranışlarını açıklamak veya belirlemek için kullanılır.*
2. *Sınıflandırma kriteri sağlama: Özsel nitelikler, varlıkları belirli türlere ayırmak için temel oluşturur.*
3. *Kimlik ve sürekliliği belirleme: Bir nesnenin kimliği ve varlığını zaman içinde sürdürmesi, onun özsel nitelikleri tarafından güvence altına alınır.*²³⁸

Witt, bu özsel nitelikler üzerinden “cinsiyet özcülüğü” teorisini eleştirir. Onun özcülük karşıtı yaklaşımı, feminist felsefede toplumsal üst cinsiyet anlayışının doğallaştırılması ve bir açıdan sabitlenmesine yönelik eleştirilerin, metafizik temellerinin sorgulanması niteliği taşır. Witt’e göre, toplumsal üst cinsiyet kimlikleri sabit, değişmez ve evrensel “öz”lere indirgenemez; aksine, bu kimlikler toplumsal ilişkiler içinde inşa edilen normatif roller üzerinden şekillenir.

²³⁸ Charlotte Witt, “Anti-Essentialism in Feminist Theory”, *Philosophical Topics*, Vol. 23, No. 2, (1995), 321-344.

Post yapısalcılıktan etkilenen özcülük karşıtlığı, “sabit bir kadın” veya “erkek” tanımını redderek, ortak bir kimlik anlayışı sunamaz. Bu durumun, açıkça birlikte hareket etme imkânını ortadan kaldıracığı ilk bakışta anlaşılacak bir durumdur. Ortak özelliklere sahip olmayan, herbiri diğerinden farklı kimliklere sahip olan bu kadınlar, nasıl aynı hedef ve amaç için bir araya gelebilir?

Özcülük karşıtlığı görüşünü eleştiren Nancy Fraser, “eğer kadın diye bir şey yoksa, feminist siyaset ne adına konuşuyor?”²³⁹ itirazını yöneltir. Fraser, özcülüğü tam olarak kabul etmese de post yapısalcıların “özneyi tümüyle dağıtma” teklifini de tehlikeli bulur.

Özcülük görüşlerinden, çalışmamızı doğrudan ilgilendiren önemli bir teori olan cinsiyet özcülüğü (*gender essentialism*), insanların belirli özelliklere sahip olduğu ve bu özelliklerin değiştirilemez olduğu inancına dayanan bir yaklaşımdır. Biyolojik ve toplumsal normlara dayandırılan bu düşünce, sözgelimi, erkeklerin doğal olarak “lider”, kadınların ise doğal olarak “bakım ve hizmet veren” kişiler olduğu fikrini desteklemektedir. Ancak, bu görüş, insanların yetenek ve rollerinin biyolojik değil, toplumsal ve kültürel faktörler tarafından şekillendiğini savunan feminist teori, hatta, modern psikoloji kuramlarının eleştirilerinin merkezine oturtulmuştur.

Ayrıca, “bireysel cinsiyet özcülüğü”, bir kadının belirli özelliklere sahip olması gerektiğini savunurken, “genel cinsiyet özcülüğü”, tüm kadınları birleştiren ortak bir tecrübe veya özellikler kümesi olduğunu öne sürer. Bu bağlamda Witt, makalesinde feminist anti-özcülüğün her iki formunu da reddeder, kadın olmanın belirli bir öz veya zorunlu özellikler gerektirmediğini savunur.

Konunun daha iyi anlaşılması açısından, feminist söylemin felsefi dayanakları üzerine çalışmalar yürüten Cressida Heyes’in, feminist tartışmalarda özellikle eleştirilen dört farklı özcülük ayırımından bahsetmek gerekir:

- Metafiziksel özcülük: Cinsiyetlerin, kadın ve erkeklik gibi, toplumsal yapıdan bağımsız olarak, kendilerine has, özlere sahip olduğu inancına dayanan özcülük anlayışıdır.

²³⁹ Nancy Fraser, “The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics”, *Boundary 2*, 19(2), 1992, 82-112, 111.

- Biyolojik özcülük: Kadın ve erkeklerin biyolojik olarak belirli temel özelliklere sahip olduğu görüşüdür.
- Dilsel özcülük: “Kadın” gibi terimlerin sabit ve değişmez bir tanım ve anlama sahip olduğu inancını ifade eder. Dilsel özcülük, “kadın” kavramının tek bir evrensel tanımı olduğunu ve bu tanımın tüm kadınları kapsadığını savunur. Ancak, feminist düşünürler, bu yaklaşımın kadın kimliğinin çeşitliliğini göz ardı ettiğini ve belirli bir kadınlık anlayışını normalleştirerek ayrıcalıklı hale getirdiğini öne sürerek eleştirmiştir
- Metodolojik özcülük: Kadınların veya erkeklerin yaşamlarını incelerken cinsiyetin genel geçer bir toplumsal analiz kategorisi olarak kabul edilmesi iddiasına dayanır.

Heyes, metafiziksel ve biyolojik özcülüğün feminist tartışmalarda giderek daha az önem kazandığını, hatta, marjinalleştiğini, ancak, metodolojik özcülüğün feministler tarafından en sık eleştirilen tür olduğunu belirtir.²⁴⁰

Benzer şekilde, Charlotte Witt, feminist özcülük eleştirilerinin dört ortak hedefte birleştiğini ileri sürer: Üst cinsiyet ve biyolojik cinsiyetin benliğin özsel nitelikleri olduğuna dair metafiziksel inanç, biyolojik determinizm, “kadınsı” gibi terimlerin sabit bir anlama sahip olduğuna dair inanç ve kadınlar hakkında yanlış genellemeler yapma pratiği.²⁴¹

Buraya kadar anlattıklarımızı göz önünde bulundurarak, genel olarak özcülük karşıtlığı anlayışının, feminist söylem ve hareket açısından, en azından meselenin pratiğe bakan yönünü tamamen ihmal ettiğini söyleyebiliriz. Fraser’ın da ifade ettiği gibi, ortak bir paydada buluşamayan kadınların, bir hareket için bir araya gelmesi oldukça zor görünmektedir. Öte yandan, özcülük eleştirisi yaparken öz anlayışını kabul etmeyen feminist yazarlar, farklı kimlikleriyle kadınların kolektif mücadeleden geri durmayacağını iddia etseler de, her biri kimlik inşasını geride bırakarak sabitlenmekten kaçınan bu öznelerin bir araya gelmesi, teoride mümkün görünse de pratikte bir karşılık bulmasının mümkün olmadığı kanaatini taşıyoruz. Dolayısıyla, söylemin felsefi düzlem ve dayanaklarını özcülük karşıtlığına yaslayanların, pratikten

²⁴⁰ Cressida Heyes, “Line Drawings: Defining Women Through Feminist Practice”, *Ithaca*, (NY: Cornell University Press, 2000), 67-72.

²⁴¹ Charlotte Witt, “Anti-Essentialism in Feminist Theory”, *Philosophical Topics* 23.2 (1995): 321-44.

çok teoriyi öne çıkardıklarını düşünüyoruz. Hal böyle olunca, pratikte yaşanan sorunların gün geçtikçe şiddetlenmesiyle hareketlenen söylemin, pratiği boşlayarak salt teoride sıkışıp kaldığı söyleyebiliriz.

Ayrıntılı olarak ele almaya çalıştığımız özcülük karşıtlığı ve eleştirilerinin, çoğunlukla, 1980'lerle 1990'ların başına tekâbül ettiğini görüyoruz. Özcülük, kadınların paylaştığı ortak ve temel özellikler olduğu görüşünü savunurken, birçok feminist bu düşünceyi reddetti. Bu karşı duruşun sebebi, özellikle, evrensel olarak kabul edilen kadınlığa dair yapılan tanımların, genellikle yanlış olduğu ve belirli kadınlık biçimlerini ayrıcalıklı kıldığı görüşüne dayanmaktadır. Ancak, 1990'lara gelindiğinde, özcülüğün tamamen reddedilmesinin feminist siyaset için bir engel oluşturduğu fark edildi. Kadınların ortak hiçbir özelliği olmadığı görüşü, feminist hareketin birlik içinde mücadele etmesini zorlaştırıyordu. Bunun sonucunda, feministler arasında “karşıt-karşıt-özcülük” (*anti-anti-essentialism*) adı verilen yeni bir eğilim ortaya çıktı. Bu eğilim, özcülüğün bazı biçimlerinin stratejik olarak faydalı olabileceğini savunarak, feminist mücadelenin temelini oluşturacak bir ortak noktanın bulunması gerektiğini öne sürdü.

Feminist düşünürlerin anti-özcülüğün yarattığı sorunları aşmak için geliştirdiği iki yaklaşımı burada anmakta yarar vardır:

- Stratejik özcülük: Feminist siyasetin birliği sağlamak için özcülüğü politik bir araç olarak kullanması fikrine dayanır.
- Iris Marion Young'ın “seri” kavramı: Kadınların biraraya geldiği tek bir grup değil, içsel olarak çeşitlilik gösteren bir “toplumsal seri” olarak ele alınması gerektiği iddiasıyla öne çıkar.

Özcülük karşıtlığı eleştirileri arasında yeni bir anlayış olarak ortaya çıkan “stratejik özcülük”, ilk defa Gayatri C. Spivak tarafından ortaya atılmıştır. Spivak'a göre, kimlikler linguistik, kültürel ve sosyolojik olarak inşa edilse de bazı tarihsel ve siyasal bağlamlarda geçici olarak “öz varmış gibi” hareket etmek gerekebilir. Bu strateji, özellikle ezilen grupların siyasî talepleri için biraraya gelmeyi kolaylaştıran kısa vadeli bir araç olarak sunulmuştur.²⁴²

²⁴² Graham Riach, *An Analysis of Gayatri Chakravorty Spivak's Can the Subaltern Speak?* 1st ed. (Macat Library, 2017), 65.

Stratejik özcülük, geçici olarak özcülüğü kabul etmenin kalıcı hâle dönüşebileceği iddiasıyla büyük ölçüde eleştirilmiştir. Bu eleştiriler içinde en çarpıcı olanı, Batılı feministleri, “üçüncü dünya kadınları”nı kurban rolünde göstermekle suçlayan Hint Chandra T. Mohanty’ye aittir. Mohanty, Batı merkezli feminist söylemin, üçüncü dünya ülkelerinde yaşayan kadınlar adına konuşurken, bu türden özcülük tuzaklarına düştüklerini söyler.²⁴³

Mohanty’nin bu eleştirisi oldukça çarpıcıdır. Onun üçüncü dünya ülkelerinde yaşayan kadınlarla Batıda yaşayan kadınları ayırmasından, feminist söylem ve hareketi destekleyen kadınlar arasında bir ayırım yapıldığı düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Oysa, söylemin, beyaz Avrupalı kadın tanımını aşarak bütün kadınların haklarını içine alan bir savunu ve teori geliştirme iddiası bulunmaktadır. Mohanty’nin bu eleştirisi, “sözde” birlik teorisinin tam olarak gerçekleştirilmediği, hatta daha da ileride, bu söylemin çok gerisinde kaldığının bir göstergesidir.

İkinci olarak, Butler’in keskin özcülük karşıtlığı ile Fraser’ın özcülüğe yakın tutumu arasında daha makul bir anlayış olarak beliren “toplumsal seri” kavramıyla Iris M. Young, kadınların aynı öze sahip olmamakla beraber, benzer toplumsal yapılar içinde şekillendikleri için bir seri oluşturduklarını iddia eder.²⁴⁴ Bu anlayış, kadınlar arasında biyolojik ya da psikolojik özdeşlik değil, tarihsel ve toplumsal yapıda benzer görevler almaları bakımından bir dayanışma olduğu fikrini beraberinde getirir.

Elbette, insanın varlığı anlama ve anlamlandırma istek ve çabasında, bir özne olarak insanı, içinde buldukları tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlardan ayrı düşünmek mümkün görünmemektedir. Varlığı, içinde bulunduğu ve onu oluşturan şartlardan ayrı görmenin ve ona fiziğin ötesinde bir “öz” aramanın makul olmadığını savunan özcülük karşıtlığı düşüncesi, özcülük anlayışını özellikle bu bağlam ve şartları göz ardı etmekle itham eder. Ayrıca, metafizik bir özle zorunlu olarak belirlenen varlıkların, özgürlük alanlarının da bir ölçüde ellerinden alınması durumuyla karşı karşıya kalınacağını iddia eder. Bu durumun, varlığa ilişkin apriori yargılar taşımayı beraberinden getireceğinden, esasen, bu yolla toplumsal normların pekiştirilmiş olacağı düşüncesi ağır basar.

²⁴³ C. T. Mohanty, “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, *Boundary 2*, Vol. 12, No. 3, Spring- Autumn 1984, 333-358, 336.

²⁴⁴ I. M. Young, “Gender as Seriality: Thinking About Women as a Social Collective” *Signs*, 1994, 19 (3), 713-738, 715.

Fakat, buraya kadar anlattıklarımız çerçevesinde, insanı bir özne olarak hiçbir sabit anlam, görev, sorumluluk ve kimlik düzlemine oturtmayan, toplumsal ve tarihsel bağlamlarla her an yeniden kimlik kazanan veya kimlikten kaçan bu kadın anlayışıyla özcülük karşıtlığı, “kadın hakları”nın doğru bir şekilde ifade edilmesinin önünde engel teşkil edecektir. Zira, kimlikler sürekli değişirken insanın, ayrıca değişen anlamlara da erişmesi ne ölçüde mümkün olacaktır sorusu, çok önemli bir soru olarak görünmektedir.

4.2. Analitik Felsefe ve Feminist Söylem

Analitik felsefe, geçtiğimiz yüzyılda “önergeler” ve “anlamlar”ı odaklanarak dil, epistemoloji ve metafizik gibi pek çok alanda kesinlik ve tutarlılık arayışında olan bir yaklaşım olarak öne çıkmıştır. “Mantıksal atomcululuk” veya başka bir ifadeyle “mantıksal pozitivizm” ile yükselişe geçen bu anlayış, “dil, doğruluk ve anlam” çalışmalarına odaklanmıştır. Özellikle, Viyana Çevresi üyeleri tarafından geliştirilen ve İngiliz filozof A. J. Ayer tarafından popüler hale getirilen bu görüş, mantıksal pozitivizmin yükselişi ile karakterize edilir.

Viyana Çevresine bağlı düşünürlerin “doğrulamacı tahliller” metodu, yüzyıla damgasına vuran bir etki oluşturmuştur. Bu etkide en büyük paya sahip olan Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık* kitabında doğrulama ilkesini dinî, etik ve estetik önermeler bağlamında ele almıştır. Ayer “aposteriori olarak gerekçelendirilemeyen metafizik konulu önermelerin ‘anlamsız’ ifadeler olarak nitelendirmiştir”.²⁴⁵

Wittgenstein önermelerin doğruluğu konusuna farklı bir açıdan yaklaşarak “resmedilemeyen önermelerin anlamsız olduğuna” vurgu yapmıştır. Bu bağlamda “Araba, evin önündedir” şeklindeki bir önermenin resmi çizilebileceğinden veya bu cümle resimle ifade edilebileceğinden anlamlıdır ve doğrudur. Fakat, “Tanrı vardır” önermesi, resimle ifade edilemeyeceğinden anlamsızdır. Mantıkçı pozitivistler, varlığı ve varlığa ilişkin olayları anlatırken deney ve gözlem aracılığıyla doğruluğu ortaya konabilecek bir dilin imkânını aramışlardır. Dolayısıyla, metafizik, estetik ve etik gibi deney ve gözlem dışında kalan alanlara dair kurulan önermelerdeki dilin, gerçekliğe uygun olmayan göstergelerden oluştuğunu, bu durumun da önermelerin anlamını

²⁴⁵ A. J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, Çev. V. Hacıkadıroğlu, (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 9-10.

doğrudan doğruya olumsuz olarak etkilediğini iddia ederler. Onlar, bu türden önermelerdeki anlam kapalılığı veya yanlışlıkların, bu önermelerin sıkı mantık ilkeriyle gözden geçirilmesiyle giderilebileceğini düşünürler. Doğrusu, “Russell’den Rudolf Carnap’a, Nelson Goodman’dan Willard Van Orman Quine’a uzanan bu tutumun başlıca amacı, dil eleştirisi yaparak felsefeyi metafizikten arındırmaktır”.²⁴⁶

Sözü geçen eserinde Ayer, ileri sürdüğü görüşlerinde, “özellikle Hume’un deneyciliğinden etkilendiğini düşündüğü Russell ve Wittgenstein’in görüşlerinden yola çıktığını ifade eder”²⁴⁷. Hume gibi Ayer de önermeleri iki kısma ayırır: “İdelerin bağıntılarıyla ilgili olanlar ve ‘olgusal durumlar’la ilgili olanlar”²⁴⁸. “Birincisi, mantık ve arı matematiğin önsel (*a priori*) önermelerinden oluşur; Ayer bunları, yalnızca analitik olmaları yüzünden, zorunlu ve kesin olarak kabul ettiğini”²⁴⁹ söyler. Başka bir ifadeyle, bu önermelerin deneysel olarak çürütülemeyişinin sebebi, onların deneysel dünya üzerine hiçbir iddiada bulunmayıp, yalnızca simgeleri belli biçimde kullanma kararımızı saptamalarıdır. Öte yandan o, “deneysel olgularla ilgili önermelerin, olası olabilen, kesinlik taşımayan varsayımlar olduğunu kabul eder”.²⁵⁰ “Bunların geçerliklerini saptama yönteminin bir açıklamasını vererek, aynı zamanda doğruluğun doğasını da açıklamış olacağını iddia eder”.²⁵¹

Bir önerme ya analitik ya da sentetiktir. Ayer’in birinci grup önermeler içine dahil ettiği ve mantık ve matematiğin ifadesi olan hükümler analitiktir. Analitik önermelerin anlamlılığı, önermedeki kelimelerin anlamlılığına bağlıdır. Apriori önermeler mutlak anlamda doğrudur. Sentetik önermeler ise duyular aracılığıyla elde edilen bilgilere dayanır. Ayer’e göre, bu tür önermeler hakkında ise ancak “doğrulama ilkesi” olarak adlandırdığı ölçüt ile doğrulanabiliyor veya yanlışlanabiliyor olmasına bakılarak bir karara varılabilir. Bir önerme, doğrulanamıyor ya da yanlışlanamıyorsa anlamsızdır. Bunların konusu ise genelde metafiziktir. Başka bir ifade ile, “bir hükmün doğrulanması ya tecrübenin verileri aracılığıyla ya da totolojik nitelikteki hükümlerde olduğu gibi bir

²⁴⁶ Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil, Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1995), 47.

²⁴⁷ Ayer, A.g.e, 9.

²⁴⁸ A.g.e, 9.

²⁴⁹ A.g.e, 9.

²⁵⁰ A.g.e, 9.

²⁵¹ A.g.e, 10.

zihin işleminde sonunda mümkün olur. Bu yollardan biri ile doğrulanamayan hükümler anlamsızdır”.²⁵²

Ayer, hem olgu sorunlarının ifadesi olan hükümleri hem de değer sorunlarının ifadesi olan hükümleri doğrulama ilkesi süzgecinden geçirir. Sözelimi, “Tanrı vardır”, “Tanrı, insanları sever”, “Ölümden sonra başka bir hayat vardır” türünden ifadeler, esasen deneysel alanın üstünde olan (*super-empirical*) hükümlerdir. Deney ve gözleme imkân vermeyen bu alana dair önermeleri ise doğrulamak mümkün değildir. Bu tür metafizik önermeleri, doğal bilimlere ilişkin pozitivistik bir anlayışla ele alan Ayer’e göre, aşkın ve deneyüstü olan Tanrı’ya dair önermelerin doğrulanması mümkün olmadığından anlamsızdır. Öte yandan, aşkın olanın tezâhür alanlarından olan ahlak ve estetik de aynı ilke doğrultusunda anlamsızdır.

“Bir önermenin anlamlı olabilmesi için onun iki şekilden biriyle doğrulanabilmesi gerekir. İlk olarak önerme, matematik ve mantık alanında olduğu gibi çözümlenebiliyorsa anlamlıdır. İkinci olarak önerme empirik olarak doğrulanabiliyorsa anlamlıdır. Bu iki durum dışındaki bütün önermeler anlamsızdır”.²⁵³

Öte yandan, Ayer, “değer bildirimlerinin, anlamlı oldukları sürece olağan ‘bilimsel’ bildirimler olduklarını, bilimsel olmadıkça da gerçek anlamda anlamlı değil, ancak ne doğru ne de yanlış olan coşkuların anlatımını olduklarını”²⁵⁴ iddia eder. Buna göre “Ali, para çaldı” ifadesi olgusal bir hükümdür. Fakat “Ali’nin para çalması ahlâksızlıktır” şeklinde değer bildiren hükümlerin doğrulanabilirliği mümkün olmadığından anlamsız ifadelerdir. Bu tür ahlâka dair önermeler, ancak dinin bildirdiği hükümler gibidir. Bu hükümler, tıpkı dinî önermeler gibi kişisel kanaat ve yargılardan başka bir şey değildir. Çünkü, bir şeyin iyi veya kötü olmasının ölçütünü belirleyecek olan, deneysel alana dair bir kriter yoktur. Bu yüzden bir insanın iyi, doğru ve güzel olarak nitelediği şeylerle, başka birinin bu özelliklerle nitelediği şeyler aynı olmayabilir. “‘Para çalmak yanlıştır.’ dersem, olgusal içeriği bulunmayan, yani doğru ya da yanlış olabilecek bir önerme anlatmayan bir tümce üretmiş olurum”.²⁵⁵

²⁵² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İ.İ.F.V.Y, 2002), 118.

²⁵³ Latif Tokat, “Dinin Sembolik Dili”, *Milel ve Nihal*, (2009), 6(1): 82.

²⁵⁴ Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, 79.

²⁵⁵ *A.g.e.*, 84.

Burada, Ayer'in bu tutumuna yöneltlen eleştirileri kısaca anmakta yarar vardır. Ayer'in bu iddialarına karşılık,

Mantıkçı Pozitivizm'in din dilinin olgusallığı meselesine yaklaşımına karşı belli başlı üç eleştiri bulunmaktadır ve bu eleştirilerden hiçbiri idealizme teslimiyet olmadığı gibi, bunlar "Tanrı vardır" önermesini salt mantıkî öncüllerden çıkarmaya da teşebbüs etmemektedir. Bu eleştirilerden birincisi, bizzat duyu tecrübesinin duyu-nesnelere tecrübesinden daha fazla bir şeyden ibaret olabileceğidir. İkinci eleştiri, tecrübenin duyu tecrübesinden daha fazla bir şey olabileceği ve üçüncüsü ise, dille ifade edilemeyen tecrübelerin olabileceği veya bu tür tecrübelerin çok özel birtakım ifadelerle dile getirilebileceğidir.²⁵⁶

Çalışmamızın konu başlığını doğrudan ilgilendirmesi bakımında ayrıntılı olarak anlattığımız bu anlayışa karşı, özellikle, ikinci dalga feministik söylemle birlikte eleştiri ve yeniden yapılandırma şeklinde iki ayrı tutum sergilenmiştir.

Bilginin "gerekçelendirilmiş doğru inanç" şeklinde tanımlanarak "doğrulama prensibine" dayandırıldığı bu analitik yapı, geçtiğimiz yüzyıl sonunda sorgulanmaya başlanmıştır. Genel kabul gören bu tanıma göre bilgi "gerekçelendirmiş doğru inanç" olarak tanımlanır.²⁵⁷ Edmund Gettier'in 1963 yılında yayımlanan bu makalesi ile modern epistemolojinin büyük oranda gerekçelendirme kuramlarına yönelmiş, bununla beraber klasik anlayış sorgulanmaya başlanmıştır. Tanımda zikredilen, "doğru inanç"ın bilgiye dönüşmesini sağlayan şeyin ne olduğu kadar, yine tanımda anılan "gerekçelendirme" şartının diğer tüm olasılıkları dışarda bırakıp bırakmadığı günümüzde de tartışılan bir konu olmuştur.

Klasik epistemoloji anlayışına göre, A öznesinin B konusunun doğruluğuna inanıyor ve onu gerekçelendirmişse B'yi tam olarak bildiği sonucuna varılır. Gettier'in söz konusu makalesiyle birlikte, "A, B'yi biliyor." dediğimizde A ve B'den ne anlaşıldığı sorgulanmaya başlanmıştır. Sözelimi, A'nin erkek mi yoksa kadın mı olduğu modern epistemoloji için önemli sorulardan biri haline gelmiştir. Hatta, söz konusu örnek için, B'yi "hamile olmak" şeklinde ayrıntılı hale getirirsek, A olarak işaretlediğimiz bilen öznenin, bu tecrübe ve bilgiye sahip olup olamayacağı oldukça önemli bir konu olarak

²⁵⁶ Turan Koç, *Din Dili*, 150.

²⁵⁷ Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, (London: The Macmillian Company), 50.

karşımızda durur. Öyleyse, bilme, anlama ve gerekçelendirme ilkelerinin her biri başlı başına ayrıntılı olarak bilinmesi gereken konular olarak görünüyor.²⁵⁸

Burada, “Kartezyen epistemoloji”, A’nın erkek ya da kadın olması meselesini göz ardı eden, öte yandan, evrensel bir bilen özne olarak A’yı işaret eden yaklaşım olarak karşımıza çıkar. Sözelimi, arkadaş grubumuzdan Mehmet, Ahmet’e sigara içmenin zararlarının neler olduğunu sordu. Ahmet de “doğru” olarak görülen cevapları madde madde söyledi. Bu cevaplar doğru olduğundan, Mehmet, Ahmet’i “bilen” kategorisine aldı. Öte yandan, Ahmet’e hamilelik, doğum sancısı gibi daha özel bir konuda soru sorulsa, nasıl cevap vereceği muğlak görünmektedir. Bu durumda, bilenler grubuna tekrar göz attığımızda, doğum sancısı konusundaki sorulara cevap verecek olanların kadın olduğunu fark ederiz. Oldukça anlaşılır örnekler üzerinden anlatmaya çalıştığımız bu mesele, bilginin cinsiyet ile nasıl bir ilişkisi olduğu sorusunu gündeme taşımaktadır.

O bakımdan, Feminist epistemoloji “soyut özne” varsayımı taşıyan kartezyen epistemoloji yaklaşımlarını eleştirerek kendi epistemolojisini temellendirmeye çalışır. Kartezyen epistemoloji anlayışında varsayılan özne bilen, fakat, erkeklik ve kadınlık özellikleri göz ardı edilen soyut ve bedensiz bir varlıktır. Bu anlayışta, cinsiyet hesaba katılmadığı için feministik bilgi anlayışı konusunda çalışanlar, bilen öznenin biyolojik özelliklerinin yanısıra, kadın ve erkeğin toplumda edindiği konum ve görevlere işaret etmektedir. Kartezyen epistemolojinin, bilme sürecinde bireylerin zihinsel yetilerinin tek başına yeterli olduğu anlayışını görürüz. Bu anlayışta insan, toplumsal norm ve yargılardan soyutlanmış gibidir. Buradan yola çıkarak, ayrıntılı olarak anlatmaya çalıştığımız bu eleştirilerin temelinde “bilen” olarak adlandırılan insanın, tarihsel, sosyolojik, siyâsî, ailevî pek çok şartı geride bırakarak, bilmesinin mümkün olup olmadığı sorusu yatar. Bu sorulara cevap arayışı “sosyal epistemoloji” adı verilen yaklaşım çerçevesinde değerlendirilerek, bilen insanın, saydığımız bu şartlardan etkilenen yapısı göz önünde bulundurularak epistemik bir özne oluşuna vurgu yapılır.

Bu tartışmalar etrafında feminist söylemin, iki farklı tavır sergilediğini görmek mümkündür. İlk tavır, bilginin tanımındaki “gerekçelendirme” ilkesini yok sayarak

²⁵⁸ H. Y. Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, (Çorum: Hitit Kitap Yayınevi, 2011), 120.

bilgiyi sosyolojik bir sağduyu seviyesine çekmek, böylece, doğru olduğu toplumun büyük bir kesimi tarafından kabul edilen inançlara odaklanmak yönündedir. İkinci anlayış, gerekçelendirme kavramının imâ ve işaret ettiği anlam aralığını normatif olmayan daha ılımlı bir düzeye getirme yönündedir. Bu yaklaşımda bilginin doğruluğunun, Viyana Çevresi'nin geliştirdiği doğrulama ilkesine (*verification principle*) değil, ortak anlaşma ve kabule bağlandığını görürüz. Böyle bir bakış açısı, doğruluk prensibini, doğrudan doğruya epistemik olarak kolektif ve toplumsal bir konuma getirir. Bu anlayış, epistemeyi oluşturan unsurların büyük bir kısmının, toplumun inanç ve düşüncede ortak olarak anlaşmasına bağlar. Söz konusu ilkeyi kabul edince, başka bir soru gündeme gelmektedir: Eğitilmiş-egitimsiz, erkek-kadın, zalim-mazlum, Batılı-Doğulu gibi ayrımlarda görüldüğü gibi insanların ortak duygu, düşünce ve inançta buluşması mümkün müdür?

Öte yandan, bu tartışmalar beraberinde “analitik feminizm” anlayışını getirmiştir. 1960’ların sonundan itibaren epistemoloji anlayışlarını analitik ilkelerle şekillendiren feminist yazarlar, başlangıçta karşı çıkılan analitik felsefenin ilkeleri aracılığıyla ortak bir söylem geliştirme amacı güderler. “Analitik feminist” dediğimiz zaman, feminist felsefenin modern varsayımları tamamen reddettiği ve analitik felsefenin erkek lehine önyargılar içerdiği şeklinde yaygın iki varsayımın çürütülmesine yönelik bir anlayışı kastetmiş oluruz.²⁵⁹

O bakımdan, bu filozofların kendilerine “analitik feminist” ismini uygun görmeleri, çalışmalarını siyâsî olarak pekiştirmek, öte yandan, düşüncelerini gerekçelendirme amacı taşır. Analitik feminist yazar Ann Cudd, cinsiyetçiliğe ve erkek-merkezciliğe karşı en iyi mücadele yolunun, hakikat, mantıksal tutarlılık, nesnellik, rasyonalite, adalet ve iyiye dair çerçevesi belirli bir kavrayış geliştirmek, bunu tam olarak ifade etmek ve teoriyle pratiği birbirine yakınlaştırmak olduğunu düşünür. Ancak, bu kavramlar patriyarkal anlayış ve algı tarafından tahrif edilmektedir.²⁶⁰

Öte yandan Cudd, analitik feminizmi “öğreti, istek, amaç” kelimeleriyle tanımlar. O, bu vurgusuyla, analitik feministlerin sahiplenmek isteyebileceği bazı geleneksel kavramları

²⁵⁹ <https://plato.stanford.edu/entries/femapproach-analytic/> [08.04.2025].

²⁶⁰ Ann E. Cudd, “Analytic Feminism”, in *The Encyclopedia of Philosophy Supplement*, Donald M. Borchert (ed.), (New York: Macmillan Reference, 1996 [2006]), 20–21; reprinted in *The Encyclopedia of Philosophy*, second edition, Donald M. Borchert (ed.), (New York: Macmillan Reference, 2006), Vol. 1, 157–159.

ele almış olsa da, bunun bir bildiri mahiyetinde olmadığını açıkça belirtir. Kendilerini Analitik felsefe ekolüne bağlı olarak tanımlayan feministler, bu geleneğin öğretilerle ilgilenmediğini veya herhangi bir öğretiye ihtiyaç duymadığını düşünürler. Bu bağlamda, kadınların ortak bir seste buluşması konusu başta olmak üzere, ortak teoriler üretmeye karşı olabilirler. Buna rağmen, analitik feministler görüşlerini destekleyecek öğretiler yerine “istek” (*core desire*) olarak adlandırılabilir bir paydada buluşmayı tercih ederler. Buradaki ortak payda ile kastedilen, Feministik söylem ve buradan neşet eden siyâsetin ürünü olan ilke, kural ve yasaları kesintisiz ve uzun vadede devam ettirebilmek için modern Avrupa geleneğine ait önemli olduğu düşünülen kavramların, sonraki nesil tarafından da kullanılması isteğidir.

Analitik felsefeyle beraber, kural koyma yeterliliğine sahip diğer geleneksel felsefi kavramları tamamen reddetmek yerine, bu tür düşüncelerin normatif yanlarını kadınların sesini yükseltmek için kullanmak makul görünmektedir. O bakımdan, post modernist akıma karşılık, analitik feminist söylemin kadınların ortak sesini duyurma ve genel geçer kabullere dayalı bir anlayış geliştirme açısından önemi üzerinde durulmaktadır.²⁶¹

4.3. Post-Yapısalcılık

Fransız sosyolojisinin bir yansıması olarak yapısalcılık, bilimde geçerli olan genel geçer ilke ve bunlarla elde edilen, metafizik ve spekülasyondan uzak bilginin, sosyal bilimlerde de geçerli olabileceğini ortaya koymaya çalışan modern bir yaklaşımdır. Emile Durkheim, Claude Levi-Strauss, Louis Althusser ve Roland Barthes gibi yapısalcılar, bilimin temel ilkesi olan pozitivistik bakış açısının, sosyolojik olgu ve olaylarda da bir ilke olarak kullanıldığında, özneyi aşan ve ondan büsbütün önemli olan “yapı”yla ilgili evrensel kurallara ulaşılabileceğini iddia eder. Özneyi ve anlamı çoğunlukla edilgen bırakan bu anlayış, yapı ve biçimi inceleyerek kesin, doğrulanabilir sonuçlara ulaşılabileceği iddiasıyla yapısalcılık, “*high positivism*” (üst düzey pozitivism) olarak da adlandırılabilir.

Sabit bir toplum anlayışı üzerinden analizler yapmayı öngören yapısalcılık teorisi, modernizmde olduğu gibi “evrensel” olanı yakalama iddiası taşır. Öte yandan, yapısalcılık, insan ve toplumu iyi-kötü, medenî-barbar, erkek-kadın gibi ikili zıtlıklar üzerinden anlamayı teklif eder. Bu anlamda, Levi-Strauss, insan zihni ve kültürel

²⁶¹ A.g.e., 20.

sistemlerin, temel ikili karşıtlıklar üzerine kurulu olduğunu belirtir.²⁶² O bakımdan, kültürel kodları inceleyebilmek ve kesin sonuçlara ulaşabilmek ancak bu düalist ayrımlarla mümkün olacaktır.

Anlamın da yapıya entegre olduğu bu teoride, bütün parçaların toplamından fazlasıdır. Yapı, kendisini oluşturan öğelerden önce gelir ve bu öğelere anlamını verir.²⁶³ Dolayısıyla, yapıyı, özellikle kültürel kodları öznenin varlığından bağımsız olarak inceleyebilmek mümkündür. Durkheim'in tezinin geliştirilmiş bir versiyonu olarak görebileceğimiz bu anlayışta, her kültürel pratik, belirli kodlar çerçevesinde işleyen bir anlam sistemidir.²⁶⁴ Dolayısıyla, kültürel pratikler, derin yapıların yüzeydeki görünümleridir.²⁶⁵

Konu başlığımızın arka planını aydınlatmak amacıyla kısaca andığımız yapısalcılığın ardından, 1968'lere geldiğinde, post-yapısalcı felsefe anlayışının geliştiğini görürüz. Bu dönemde varoluşçu filozof Sarte, yapıyı değil, özneyi ön plana koyarken, yapısalcı Levi-Strauss'a da reddiye yazar. Öte yandan, ilk dönemlerinde varoluşçuluktan etkilenen Foucault, daha sonra yapısalcı metodolojiye yakınlaşmış, en sonunda ise kendine özgü bir post-yapısalcı pozisyon geliştirmiştir.²⁶⁶

Öznenin yapıların bir ürünü olduğu, hatta, bu yapılar tarafından belirlendiği düşüncesini yansıtan yapısalcılığın²⁶⁷ aksine postyapısalcılık, öznenin sürekli oluş halinde olan, iktidar ilişkileri içinde kurulan bir konumda olduğu düşüncesiyle öne çıkar.²⁶⁸ Öznenin, bilincin ve anlamın sürekli olduğu, hiçbir zaman sabit olmadığı, hatta, tam olacakken kaçtığı vurgularıyla postyapısalcılık, çoğulculuk ve farklılık kavramlarını gündeme getirmiştir. Bu anlamda, Derrida, anlamın sürekli olarak

²⁶² Claude Levi Strauss, *The Raw and Cooked: Mitoloji Bilimine Giriş: Mythologiques*, çev. John Weightman, (University of Chicago Press, 1983), 112.

²⁶³ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, 127.

²⁶⁴ Roland Barthes, *S/Z*, (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2016), 134.

²⁶⁵ Levi Strauss, *Mit ve Anlam*, çev. Gökhan Y. Demir, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2013), 178.

²⁶⁶ Didier Eribon, *Michel Foucault*, çev. Betsy Wing (Cambridge: Harvard University Press, 1991), 156.

²⁶⁷ Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletlerin İdeolojik Aygıtları*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1970), 89.

²⁶⁸ Butler, *Cinsiyet Belâsı*, 33.

ertelendiği ve farklılaştığını, hiçbir zaman nihâî bir sabitlemenin mümkün olmadığını söyler.²⁶⁹

Doğrusu, bu anlayış, evrensel yasa fikrini bir tarafa bırakırken, küçük kültür gruplarının incelenmesini mümkün kılar. Yapısalcılık düşüncesinin öngördüğü ikili zıtlıklar üzerine inşa edilmiş bir yapının varlığı burada ortadan kalkar, hatta daha da ileride, Foucault'un ifadesiyle, ikili karşıtlıklar iktidar ilişkilerinin üretildiği ve sürdürüldüğü söylemsel stratejiler olarak görülür. Normal/ anormal, akıllı/ deli gibi ayrımlar, iktidarın işleyişinde merkezî rol oynaması sebebiyle reddedilir.²⁷⁰

İkili zıtlıklar söz konusu olduğunda feministik söylemin de işin içine girdiğini kolaylıkla görebiliriz. Nitekim, bu ikili zıtlıklardan biri olan kadın/erkek ayrımı, toplumsal eşitsizlik teorisinin temel unsuru olmaktadır. O bakımdan, ikili karşıtlıkların, toplumsal eşitsizlikleri meşrulaştıran ve yeniden üreten söyleme dayalı araçlar olduğu düşüncesi vurgulanır.²⁷¹ Alternatif düşünme biçimi olarak postyapısalcılık, ikili karşıtlıkların ötesinde düşünmenin, yeni düşünce ve varoluş biçimlerinin kapısını açtığı iddiasını taşır.²⁷² Judith Butler, bu karşıtlıkların doğal değil, kültürel olarak inşa edilmiş kategoriler olduğunu söyler.²⁷³ Esasen, zıtlıkların reddine dayanan bu anlayışı doğrudan doğruya eşitlik arayışının bir sonucu olarak görebiliriz. Söz konusu eşitlik talebini, Marksizm temelli bir hiyerarşi reddiyesi olarak okumak da mümkündür.

Postyapısalcılıktaki önemine değindiğimiz ikilikleri ters yüz etme çabasının bir sonucu olarak, yapısöküm anlayışını da burada anmadan geçemeyiz. Yapısöküm, ikili karşıtlıkların hiyerarşik yapısını tersine çevirmeyi ve bu karşıtlıkların istikrarsızlığını göstermeyi amaçlar.

Postyapısalcılığın tam manasıyla “akışkan” ve “geçişken” öznesi, bir taraftan zıtlıklara dayalı hiyerarşiyi reddederken, diğer taraftan bilginin genel geçer özelliğini de

²⁶⁹ Jacques Derrida, *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan (İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2011), 143.

²⁷⁰ Foucault, *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi: Akıl ve Akıl Bozukluğu*, çev. Mehmet A. Kılıçbay, (Ankara: İmge Yayınları, 2017), 178.

²⁷¹ Gayatri C. Spivak, *Madun Konuşabilir mi?*, çev. Emre Koyuncu, (İstanbul: Dipnot Yayınları, 2020), 124.

²⁷² G. Deleuze & F. Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni-2: Bin Yayla*, (İstanbul: Bağlam Yay., 1993), 178.

²⁷³ Butler, *Cinsiyet Belası*, 87.

sorgular. Söylemler sadece anlamları üretmez, aynı zamanda nesnelere de kurar. O bakımdan, bilimsel söylem incelediği nesnelere kendi kategorileri içinde yeniden üretir.²⁷⁴ Foucault, bilgi ve özne ilişkisine vurgu yaparken öznenin, bilgi-iktidar ilişkileri içinde kurulduğunu belirtir. Bilme eylemi, özneyi hem kuran hem de dönüştüren bir süreçtir.²⁷⁵ Öte yandan, o, *Özne ve İktidar* adlı kitabında, hakikatin, iktidar ilişkileri içinde üretilen ve bu bilgileri yeniden üreten bir oyun olduğunu söyler. Her toplum, kendi hakikat rejimini, yani hangi söylemlerin kabul edileceğini belirleyen mekanizmaları üretir.²⁷⁶

Hakikat algısının giderek silikleşerek yerini yerel veya lokal denilebilecek bilgilere bıraktığı bu anlayış, feminist felsefenin teorik çerçevesini dönüştüren ve genişleten bir etki yaratmıştır. Feminist felsefe, özellikle özcülüğe, eril bilgi yapılarına ve heteronormatif söylemlere yönelik eleştirilerini, post-yapısalcılığın kuramsal araçlarıyla derinleştirmiştir.

Cinsiyetin, kimliğin ve özneliğin “söylemsel”, başka bir ifadeyle, tarihsel, sosyolojik ve kültürel olarak inşa edildiği anlayışı, feminizmi evrensel kadın tanımlarından uzaklaştırarak daha çoğulcu, bağlam ve ilişkiye dayalı bir düşünce biçimine yöneltmiştir. Judith Butler, Luce Irigaray ve Donna Haraway gibi postyapısalcı feminist isimler, bu kuramsal dönüşümün öncüleri olarak feminist felsefenin post-yapısalcılıkla kurduğu “yaratıcı” ve eleştirel ilişkiyi şekillendiren isimler olmuştur.

Yukarıda kısaca andığımız post yapısalcılık anlayışının önemli isimlerinden Derrida’nın geliştirdiği “difference” kavramına, feministik söylemin dayanak ve düzlemlerini farklı bir mecraya taşınması bakımından değinmek istiyoruz. Dilin nasıl işlediğini ve anlamın nasıl oluştuğunu ciddi bir şekilde sorgulayan Derrida, bu kavramla yapısalcı dil anlayışının sınırlarını aşarak, anlamın sabit, özsel ya da doğrudan erişilebilir bir yapı olmadığını, aksine, sürekli kayma, erteleme ve farklılıklar aracılığıyla oluşan bir süreç olduğunu savunur.

²⁷⁴ Foucault, *Söylemin Düzeni*, çev. Turhan Ilgaz (İstanbul: Hil Yayınları, 1987), 54.

²⁷⁵ Gilles Deleuze, *Foucault*, çev. Sean Hand, (Mineapolis: University of Minnesota Press, 1986), 83.

²⁷⁶ M. Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, çev. Ferda Keskin, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 119.

Fransızca “differer” fiilinden türetilen “difference”, “farklı olmak” (*to differ*) ve “ertelemek” (*to defer*) anlamlarına gelir.²⁷⁷ Derrida, bu iki anlamı aynı anda içerecek şekilde tasarladığı “difference” sözcüğünü, fark ve erteleme süreçlerinin dilin içinde nasıl çalıştığını göstermek için “icat eder”. Bu iki kelime, Fransızcada aynı şekilde telaffuz edilirken, farklılık sadece yazıda kendisini gösterir. Derrida, yazıdaki farklılığın seste kaybolmasını, bir açıdan Batı felsefesinin “logosentrik”, yani, ses merkezli oluşunu eleştirmek için kullanır. Bu eleştiriye, kavramları açıkladıktan sonra tekrar döneceğiz.

Derrida düşüncesinde “farklılık” (difference), sözcüklerin tek başına bir anlamı olmadıkları, ancak, başka kelimelerle yan yana geldiklerinde bir anlama sahip olacağı vurgusunu taşır. Bir kelimenin anlamı, tek başına taşıdığı bir özden gelmez, diğer sözcüklerden “farklı oluşu”yla belirlenir. Bu bağlamda, “anne”, “kadın”, “baba”, “çocuk” gibi kelimeler, tek başlarına bir anlama sahip değildir, diğer sözcüklerle yan yana geldiğinde açığa çıkan “farklılık”ı ile anlam kazanır.

Öte yandan, yukarıda da belirttiğimiz gibi, anlam hiçbir zaman şimdi ve burada tam olarak ortaya çıkmaz. Her anlam, başka bir gösterene gönderme yapar, bu zincir sonsuza kadar devam eder. Bu sürece Derrida, “*difference*” adını verir, daha açık bir ifadeyle, anlam ertelenmiş bir yapıdır, hiçbir gösteren kendi başına yeterli değildir.²⁷⁸

“Difference” kavramı, Tanrı tasavvurunda bile sabit bir temsilin mümkün olup olmadığını sorgulamak için kullanılmıştır. Derrida’ya göre, hiçbir temsil mutlak değildir; her temsil, başka bir temsilin izini taşır. Bu nedenle, Tanrı hakkında konuşmak bile “difference”ın yapısından âzâde değildir.²⁷⁹

Derrida, daha önce andığımız gibi, geliştirdiği bu iki kavramın yazıdaki farklılığına rağmen, seste aynı şekilde ifade edilmesine vurgu yaparken, Batı felsefesi tarihi boyunca “hakikatin kaynağı”, “rasyonel düzenin temeli” ve “anlamın taşıyıcısı” olarak görülen, Antik Yunancada “anlam, söz ve akıl” anlamlarına gelen “logos” kavramını eleştirir. Sözün üstün olduğu vurgusuyla öne çıkan sistemi “logosentrizm” olarak adlandıran Derrida, bu yapının felsefe tarihi boyunca, Platon’dan Saussure’ye kadar, doğrudan

²⁷⁷ Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass, (London and Henley: The University of Chicago Press, 1982), 3.

²⁷⁸ Derrida, *A.g.e.*, 4-8.

²⁷⁹ *A.g.e.*, 6.

anlama ulaşmanın yolu olarak gördüklerini söyler. Bu durumda yazı, ikincil, gecikmeli, bozucu veya temsil eden bir taklit olarak değerlendirilmiştir. “Batı metafiziği, yazıyı sözün yozlaşmış bir türevi olarak görmüş, dolayısıyla, hakikate ulaşmak için sese öncelik tanımıştır”.²⁸⁰

Derrida'nın söz merkezliğini eleştirmesinin bir başka yönü de, bu sistemin daha önce bahsettiğimiz ikili zıtlıkları ortaya çıkardığını iddia etmesidir. Akıl/duygu, erkek/kadın, varlık/yokluk gibi zıtlıkların logosentrizm düşüncesinin bir yansıması olduğunu düşünen Derrida, bu yapıların daha önce iddia edildiği gibi özsel değil, ideolojik ve zaman içerisinde çeşitli bağlamlarda üretilmiş söylemler olduğunu vurgular.

Derrida, “differance” kavramını geliştirmesi ve logosentrizm eleştirisiyle, büyük ölçüde, feministik söylemin teolojik eleştirilerini desteklemektedir. Söz merkezli, yani, vahiy kaynaklı olan teistik dinlerin, bu söz aracılığıyla eril kimlikleri desteklemesi, hatta, dişil kimlikleri ötelemesi iddiasının karşısında, logosentrizm eleştirisi büyük bir önem kazanmıştır. Luce Irigaray, Derrida'nın “logosentrik” olarak adlandırdığı yapının, aynı zamanda, “fallosentrik”, yani, erkek merkezli olduğunu söyleyerek iddiayı farklı bir boyuta taşımıştır. Burada “fallus”, sadece anatomik bir organı değil, sembolik bir iktidar merkezini temsil eder. Dolayısıyla, fallosentrizm, biyolojik erkekliği değil, dünyanın eril merkezli bir bakışla dizayn edilmesini de ifade eder.

Irigaray'a göre, fallosentrik söylemde kadın, temsil edilmeyendir. “Kadın konuştuğunda, hep erkek cinsiyetine ait bir dille konuşur. O, kendi cinsine ait dili henüz kuramamıştır”.²⁸¹

Buraya kadar anlattığımız Derrida ve Irigaray'ın “söz” üzerinden yapılandırdıkları post yapısalcı feministik anlayış, Jacques Ellul'un Sözün Düşüşü kitabında vurguladığı çarpıcı değerlendirmeleri aklımıza getirmektedir. Modernitenin tarihinin, sözün, başka bir ifadeyle, “Kelâm”ın düşüşü veya değersizleştirilmesi olduğunu

²⁸⁰ Derrida, *Of Grammatology*, trans. G. Spivak, (Johns Hopkins Univ. Press, 1976), 11.

²⁸¹ Irigaray, *The Sex is Which Is Not One*, 76.

söyleyen Ellul, “insanlığı kurtarma isteği duyan herkesin, günümüzde öncelikle sözü kurtarması gerektiği”²⁸² çağrısını yapar.

O bakımdan, Ellul’un vurgu yaptığı gibi, kelâm ile eş değer konumda olması, felsefi düzlem ve dayanaklarını post yapısalcılık üzerine kuran feministik söylemin sözle ilgili eleştirilerini, doğrudan doğruya vahyin, daha açık bir ifadeyle, teistik dinlerin hepsine yönelttiğini açıkça söylemeliyiz. “Söz” eleştirildiğinde, bu eleştiri ilk önce “Kutsal” olan “Mutlak Varlık”a ve onun gönderdiği Kelâm’a da dokunmaktadır. Dolayısıyla, feministik söylem ve hareketi, felsefi düzlem ve dayanaklarından ayrı görmemenin önemi bir kere daha ortaya çıkar. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, söylem, basit bir kadın hakları savusundan ibaret değildir.



²⁸² Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma, 2020), 17.

SONUÇ

Felsefî anlamda klasik dönemden modern döneme geçişle birlikte belli bazı konuların problem olarak ele alınıp tartışıldığını görüyoruz. Feministik söylem de modern döneme geçişle birlikte sosyolojik, psikolojik, ahlâkî, hukukî, ontolojik olduğu kadar, felsefî anlamda da sistematik olarak ele alınmıştır. Elbette, söylemin bu süreçte daha ciddi olarak değerlendirilmesi, daha önceki süreçlerde, yani felsefî anlamda klasik dönemde hiç konuşulmadığı anlamına gelmez. Varlığın başlangıcından bu yana, insanın var oluş anlamını bulma, bu doğrultuda kendini gerçekleştirme, diğer insanlarla da birlikte yaşama düşüncesi devam edegelmiştir.

Geçmişte olduğu gibi gelecekte de konuşulacağına inandığımız feministik söylemin iddia ve varsayımları, sanayi devrimi ve aydınlanma düşüncesi sonrası ortaya çıkan ve şekillenen diğer akımlara benzer şekilde, toplumsal değişim ve dönüşümlerin bir sonucu olarak kendini göstermiştir. Söylemin tarihsel sürecinde de ayrıntılı olarak ele aldığımız gibi, feministik söylemin artık sadece “kadın hakları savunusu” görüntüsü vermediğini kolaylıkla söyleyebiliriz. Süreç içerisinde söylem, “kadınlardan” çok, erkek olmasına rağmen “kendisini kadın gibi hisseden”, kadın olmasına rağmen “kendisini erkek gibi hisseden”, “kendisini hiçbir cinsiyete ait hissetmeyen”, “kendisini her iki cinsiyete ait hisseden”, hatta, “çocuk” olmasına rağmen bu tür “yönelim”lere açık hale gelen marjinal grupların talep ve haklarını savunmaya başlamıştır. Öyle ki bu durum, insanların sadece psikolojik açıdan değil, ontolojik olarak da farklı “yönelim”lerde olması iddiasıyla eş değer duruma getirilmiştir.

Bugün artık kadın araştırmaları yapan birimlerle akademik çevrelerde feministik söylemle ilgili yapılan çalışmalara baktığımızda, Lgbt+ grubunun konum, talep, hak ve sorunlarını büyük ölçüde söylemin vazgeçilmez parçası olarak ele aldıklarını rahatlıkla görebiliriz. Bu durumun, kadın konulu problemlerin çözümüne büyük ölçüde gölge düşürdüğünü, hatta, onu geride bıraktığını söyleyebiliriz.

Öte yandan, Batıda aydınlanma düşüncesinin reformu da beraberinde getirmesi, özellikle Hırsitiyanlığın kurumsal kanadının kıyasıya eleştirilmesinin ve bir ölçüde başkaldırının bir sonucu olduğunu düşündüğümüzde, feministik söylem de felsefî tutum ve dayanaklarıyla bu eleştirilerin bir tarafı olagelmiştir. Bugün, yukarıda andığımız gibi, marjinalleşen gruplarla beraber feminizm, özellikle Hıristiyanlığın

inanç esaslarını ve bu doğrultuda kiliseyle somutlaşan dinî hayatın temel ilke ve öğretilerini kıyasıya eleştiren bir yapı görüntüsündedir.

Hıristiyanlık ve Yahudilik geleneğinin teşbihî din dilinin antropomorfizme kayan yapısı, feministik söylemin eleştirilerinin temel dayanağını oluşturmuştur. Burada, *Tanrı Tasavvurları* kitabının yazarı teolog H. P. Owen'ın, "söz konusu Batı dünyası olduğunda teizmin iki kaynağı vardır: İncil ve Yunan felsefesi. (...) Böylece, Philo, Tanrı'yı pagan bir Platonistten gelmiş olabilecek, oldukça soyut, metafizik bir dille tanımlamıştır"²⁸³ ifadelerine yer vermek istiyoruz. Bu vurgu, özü itibariyle Tek Tanrılı din mahiyetinde olan Yahudi-Hıristiyan geleneğinin, içinde bulunduğu kültür havzasından etkilendiğini, daha önce sıklıkla ifade ettiğimiz gibi, teşbihte bir ölçüde aşırıya gitmelerinin bir dayanağı olarak görülebilir. Öte yandan, teistik dinlerin feministik eleştirisini ele aldığımız bölümlerde belirttiğimiz gibi, bu eleştirilerde iki konuyu ayırt etmek oldukça önemli görünmektedir.

Öncelikle, başlangıçta Hıristiyanlık ve Yahudiliğin İslam gibi "tek Tanrı" inancına sahip birer gelenek olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, kutsal kaynak ve temsil edici metinlerin din adamları eliyle değişimi, özellikle kutsal kaynakların özgün halinin muhafaza edilememesi, tarihsel süreç içindeki yorum farklılıklarının inanç esaslarına eklenmesi, bu yorumlara ilâhîlik atfedilmesi, bu teistik dinlerin özünden uzaklaşmasına sebep olmuştur. Öte yandan, bugün kutsal kitaplarındaki değişim ve inanç esaslarındaki farklı yorumlara rağmen, bir Yahudi veya Hıristiyan, "tek Tanrı" inancına sahip olduğunu iddia edecektir. Hatta, Hıristiyan ve Yahudi teolog ve filozoflar, teslis anlayışıyla öne çıkan Hıristiyanlık kredosunun veya İsrail'in Tanrı'nın gelini olduğu anlayışının, Tanrı'nın birliğine ters düşmediğini farklı ispat ve delillerle anlatmaktadırlar.

O bakımdan, burada, Aydınlanma düşüncesi sonrası, daha ziyade dinî ve ahlâkî ilke ve değerleri eleştirerek yeni bir anlayış geliştirmeyi hedef alan feministik söylem gibi öğreti ve hareketlerin, doğrudan doğruya teistik dinlerin sunduğu dünya anlayışının karşısında konumlandıklarını gözden kaçırmamalıyız. Zira, klasik dönem insan anlayışının yaslandığı dinî gelenek ve düşünceye göre, insan beden ve ruhuyla beraber var olan, "insan olma" özünü taşıyan, bu özünü de "İlâhî" olandan alan bir varlıktır. Bu anlayışta, insanın konumu ve değeri, ilâhî olanla bağlantısına göre şekillenir. Buna

²⁸³ H. P. Owen, *Tanrı Tasavvurları*, ed. Abuzer Dişkaya, çev. Sümeyye Akpınar, (İstanbul: Ketebe, 2025), 38-39.

göre, insan içinde yaşadığı topluma doğar, ondan etkilenirken toplumu da şekillendirme potansiyeline sahiptir. Din, ahlâk, hukuk, bilgi, tarih gibi unsurların bir araya gelerek insanın düşüncesini şekillendirdiği, buradan da bir “medeniyet” olma idealinin ortaya çıktığı klasik dönemde insan, modern dönemin “öteki” dediğine, “toplum” olabileme potansiyelini gözetererek bakar.

Modern ve post modern dönemler, klasik dönem “insan” anlayışının tersi bir anlayış sunar. “İnsan olma” özünün silikleştiği, hatta daha ileride, tamamen ortadan kaldırıldığı bu dönemde, “beden” ve “ruh” konusundaki düşünce de değişmiştir. “Beden”in öncelendiği post modern dönem öğretiler, bir yandan da “kimlik” krizinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Dinî ve ahlâkî değerlerin öncelendiği klasik dönemde insan, toplumun içinde diğer insanlarla birlikte varlığına dair sorulara cevap bulurken, günümüzde yalnızlaşan insan varlık, mahiyet ve kimliğine dair sorularla başbaşa kalmıştır. Feminist söylemin felsefi düzlem ve dayanaklarını ayrıntılı olarak anlattığımız bölümde ifade ettiğimiz gibi, post-yapısalcılığın “görelilik” anlayışının ister erkek ister kadın olsun insanı “öz” anlayışından uzaklaştırırken, ortak bir ideal paydasında birleşmenin önünde teorik ve pratik olarak büyük bir engel oluşturduğunu göz önünde bulundurmalıyız.

Dolayısıyla, feministik söylemin daha ziyade teoriyi kucaklayan eleştiri ve tekliflerini, tarihsel süreçten bağımsız düşünmemiz, söylemin teistik dinlerin temel inanç esaslarına karşı takındığı tavrı anlama konusunda birtakım engellerle karşılaşmamıza sebep olacaktır.

Öte yandan, teistik dinlerde vurgulanan “ilâhî kudret ve otorite”nin, modern döneme geçişle beraber, yerini insan merkezli bir dünya anlayışına bırakması, feminist söylem gibi bu dönemde ortaya çıkan öğretileri dinî anlayış ve gelenekle karşı karşıya getirdiğini özellikle belirtmeliyiz. “İnsan olmak” özünü dahi geride bırakan post modern dönem felsefi akım ve düşünceler, teistik dinlerin sunduğu, sözgelimi, bir cinsiyetle dünyaya gelmenin İlâhî iradenin tercihiyle belirlendiği düşüncesine karşılık, cinsiyetin insan eliyle değiştirilebilir, dönüştürülebilir bir yapıya sahip olduğu fikrini öne çıkarır. Feministik söylemin, andığımız manadaki marjinal grupları da kucaklayarak teoriyi geliştirme çabasını, bu düşünceden bağımsız göremeyiz.

İlahi irade, kudret ve kader gibi dinî dayanakların görmezden gelindiği bu anlayışlarda, artık sadece tek bir otoriteden bahsetmek de mümkün görünmemektedir. Her insanın

kendi bedeni üzerinde söz hakkı vardır. Her insanın kendi bedeni ve hayatı konusunda ilâhî iradeyi ve otoriteyi aşan bir düzeyde söz hakkına sahip olması, bir başkasının müdahalesine de keskin bir şekilde karşı olmayı beraberinde getirir. Hatta, “metaverse”ü tartışmaya başladığımız ilk zamanlarda, ruhunu nft ile 377 dolara satan Hollandalı bir gencin haberini okumuştuk. Ruhunu satan bu genç, “ruhunun kullanım şartlarını” da ayrıca satış sözleşmesine eklemiştir. Satışın hemen ardından ruhun değeri, 3 milyon 672 bin dolar değerine yükselmiştir. Bu çarpıcı örnek, modern dönemin insanın sadece bedeni üzerinde mutlak karar sahibi olmadığını, ruhunun kullanım, satış, alış gibi işlemlerde kullanılabilir bir metâ konumunda gördüğünün önemli bir göstergesi olarak karşımızda durmaktadır. Bugün, insan artık farklı evrenlerin imkânı tartışmalarının gölgesinde beden ve ruhunun tüm yetkisini kendisinde görüyor. O bakımdan, insan merkezli bir dünya görüşünün, İlâhî kudret ve iradenin söz sahibi olduğu teistik din merkezli dünya görüşlerini eleştireceği, daha da ileride, onun tam karşısında bir pozisyon edineceği kaçınılmaz bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Feministik söylemin de modern döneme geçişle birlikte kendisini gösterrmeye başladığını göz önünde bulundurduğumuzda, söylemin teistik din eleştirilerini anlamamız büyük ölçüde kolaylaşmış olacaktır.

Modern döneme geçişle birlikte değişen “insan” anlayışı, postmodern dönemle birlikte sürekli değişkenlik gösteren bir yapıya büründürülmüştür. Bedenin zihinden koparılarak öne çıkarıldığı bu anlayış, felsefi iddia ve söylemlerin “beden” konusu etrafında şekillenmesine yol açmıştır. İnsan söz konusu olduğunda “beden”, toplum göz önünde bulundurulduğunda “yapı”nın önde olduğu modern anlayış, Kafka’nın *Dönüşüm* romanındaki kurmaca karakter Gregor Samsa’da vücut bulmuş gibidir. Bir sabah uyandığında böceğe dönüştüğünü gören Gregor Samsa, kendisini dehşete düşüren bu yeni halini anlamaya çalışırken ilk düşündüğü şey, işe gitmesi gerektiğidir. Ailesi ve çevresindekiler ise, onu bu halinin neden kaynaklandığını veya nasıl çözümleneceğini düşünmek yerine, kendilerine yük olan bu böcekten kurtulmak isterler.

Kitabın ana karakterinde vücut bulduğunu düşündüğümüz post modern dönem insan anlayışı, akışkan, değişken, sabitesi olmayan bir insan algısı üretirken, bu anlayıştan kaynaklanan sorunlarla başa çıkma konusunda yeterli görünmemektedir. Bu insan anlayışında, beden, haz, arzu ve istekler ruhu da beraberinde sürükleyen bir yaşam biçimi teklif etmektedir. Dolayısıyla, post modern dönemle birlikte teorik zemini farklı

felsefî dayanaklara kayan feministik söylemin, diğerk yeni düşünce ve akımlar gibi, özellikle dinî ve ahlâkî ilke ve değerleri doğrudan doğruya gözetmedikleri, hatta, bu ilke ve değerlerin karşısında konumlandıkları, çarpıcı bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır.

Ayrıca, buraya kadar anlatmaya çalıştığımız feministik söylemin teistik dinlerle karşı karşıya gelmesinin felsefî, sosyolojik ve dinî sebeplerini göz önünde bulundurarak, söylemin açıkça konuşulduğu Batılı ülkelerde hâkim dinî anlayışın Hıristiyanlık olduğuna dikkat çekmekte yarar vardır. Her ne kadar, feminist söylem konusunda çalışan düşünür, yazar ve akademisyenler, Hıristiyanlığın kutsal kaynağı ve kurucu metinleri, bu metinlerin din adamları tarafından yorumlanması, bunun sonucunda farklı anlayışlarla tezâhür eden mezhep öğretilerini eleştirilerinin merkezine yerleştirseler de, bu eleştirilerini, o günün toplumunda hâkim din anlayışının başka bir teistik din olması durumunda da sürdüreceklerini düşünüyoruz. Daha açık bir ifadeyle, Batıda Hıristiyanlık ve buna bağlı gelişen dinî gelenek yerine, sözgelimi, İslam veya Yahudilik din ve gelenekleri olsaydı, feministik eleştirinin aynı şekilde kendisini bu dinlerin karşısında konumlandıracağını açıkça belirtmeliyiz.

Doğrusu, Hıristiyanlığın özellikle kurumsal yapısının eleştirildiği, bu eleştirinin reform hareketine sebep olduğu tarihsel olarak bilinen bir gerçekliktir. Ancak, feministik eleştirinin sadece andığımız kurumsal yapının eleştirisinden yola çıkmadığı, dinlerin dillerini ayrıntılı olarak anlattığımız bölümde de görüldüğü gibi, kolaylıkla fark edilebilecek bir konudur. O bakımdan, her ne kadar, feministik söylem eleştirisi öncelikle Hıristiyanlık kredosu ve geleneğinin eleştirisinden doğmuş gibi görünse de, bu eleştirilerin doğrudan doğruya teistik dinlere yöneltildiğini görmemek oldukça yanıltıcı olacaktır.

Zira, zaman içerisindeki tahrif tartışmaları ve yorum farklılıklarıyla Hıristiyanlık ve Yahudilik dinlerinin inanç esasları tartışmaların odağına çekilse de, vahye dayalı olmaları bakımından teistik dinlerin varlık anlayışı, bilgi tasavvuru ve değer telakkileri konusunda bütünlük arz ettiğini unutmamalıyız. Başka bir ifadeyle, teistik dinler, ilâhî kaynaklı dinler olması ve peygamberler aracılığıyla yayılması gibi özelliklerle beraber, “Tek Tanrı” inancına dayalı bir dünya görüşünü var sayar. O bakımdan, feministik söylem eleştirileri, Hıristiyanlığın temel öğretilerine yöneltirse de, eleştirilerin temelinde teistik dinler olduğunu, zamanla bu eleştirilerin Yahudilik ve

İslam'ın temel inanç esaslarıyla kutsal kaynak ve kurucu metinlerine yöneltildiğini görmemek mümkün değildir.

Bizler bugün, bu ayrımı göz önünde bulundurarak feministik söylemi, buna bağlı olarak söylemin felsefî ve teolojik düzlem ve dayanaklarını doğru olarak anlama imkânına büyük ölçüde erişmiş oluruz.

Felsefî düzlem ve dayanaklarıyla teistik dinlerin dillere yönelttiği eleştirileri, “Tanrı'nın eril zamirlerle tanıtılması” ve “kadın ve erkeğin ontolojik, eskatolojik, aksiyolojik konumları ve durumlarına işaret edilirken tercih edilen hitap formları” olarak sınıflandırabileceğimiz iki konu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Linguistik değerlendirmelerin, Mutlak Varlık olan Allah ile sınırlı varlık olan insanın ontolojik yapılarına uzandığı bu eleştiriler, kimi zaman “reform” denemeleriyle sonuçlanırken kimi zaman post modern felsefî anlayışlarla birlikte “İlâhî” olanın cinsiyetinin sorgulanmasına kadar varmaktadır.

Oysa, Tanrı'nın, insanın kullandığı dille insana hitap ediyor olması, gayet makul ve anlaşılır bir durumdur. Nitekim, Tanrı, insana bilmediği bir dille hitap etmiş olsaydı, bu durum dinin anlaşılmasının önünde büyük bir engel teşkil edecekti. Ayrıca, özellikle, kutsal kaynaklarda, insanın bildiği ve gördüğü şeylerden yola çıkarak Tanrı'nın anlatılması, başka bir ifadeyle, bir ölçüde temsilî dilin tercih edilmesi, dilin sınırlı imkânları göz önünde bulundurulduğunda, rahatlıkla anlayabileceğimiz bir konudur. Bu konuda, Xenephones'un, “eğer boğalar ve aslanlar Tanrı hakkında konuşacak olsalardı, şüphesiz bize onun bir boğa ya da aslan olduğunu söylerlerdi”²⁸⁴ metaforuna değinmekte yarar vardır. Bu metafor, teşbhî dilin genel yapısını öz bir şekilde anlatması bakımından oldukça çarpıcıdır. Katı bir antropomorfizme kaymadığı sürece, insanın Tanrı hakkında konuşurken teşbihî dili tercih etmesi veya din dilinin böyle bir yapı arz etmesi, filozofun da üzerinde durduğu gibi, kaçınılmaz bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öte yandan, feministik söylem eleştirilerinin yoğunlaştığını gördüğümüz, Tanrı'nın eril zamirlerle ifade edilmesinin, özellikle kadınların varoluş anlamları gerçekleştirme konusunda büyük bir eksikliğe sebep olduğu düşüncesine katılmadığımızı açıkça belirtmeliyiz.

²⁸⁴ H. P. Owen, *A.g.e.*, 33.

Zira, Tanrı, insanlara örnek almaları ve yol göstermeleri için aralarından seçtiği peygamberleri göndermiştir. Dolayısıyla, ister erkek olsun ister kadın olsun, inanan herkesin önündeki en büyük örnek, başka bir ifadeyle, var oluş anlamlarını gerçekleştirebilecekleri model, peygamberler ve onların oluşturduğu toplumsal yapının içerisinde mevcuttur. Bu konuyu daha iyi anlatabilmek için, Hz. Peygamber'in bir yolculuk esnasında kadınların olduğu binekleri göstererek, kervanı yöneten görevliye “dikkat et, kristaller incinmesin” diyerek, kadınlar konusunda hassas davranması gerektiğini, kadınları “kristallere” benzeterek vurgulamıştır.

O bakımdan, eğer kadınlar ontolojik değer ve konumlarını belirlemek için linguistik bir dayanak ararlarsa, bu, feminist yazarların işaret ettiği gibi Tanrı'nın eril ifade edilmesinde değil, O'nun bildirdiklerinin peygamberler aracılığıyla toplumun erkek-kadın her iki cinsiyetinde açığa çıkan yansımalarıdır. Bu anlamda, Hz. Peygamber'in en yakın arkadaşlarından Hz. Ömer'in “Peygamberimiz hayattayken biz hanımlarımıza çok iyi davranırdık, çünkü, hakkımızda ayet inmesini istemezdik. Ne zaman ki Peygamberimiz vefat etti, biz davranışlarımızdaki o ölçüyü kaçırmaya başladık” şeklindeki itirafı, aslında peygamberin öncülüğünde zihinlere yerleştirilen “kadınlık” ve “erkeklik” tasavvurunun en güzel örneklerindendir.

Buraya kadar ifade etmeye çalıştığımız hususları göz önünde bulundurarak, feministik söylem eleştirilerinin, din diline yoğunlaştığını belirlemekle beraber, dinî ilkelerin yorumlanması ve pratiğe çevrilmesinde ortaya çıkan sorunlara da odaklandığını belirtmeliyiz. O açıdan, burada, dinin kurucu ve temsil edici kaynaklarıyla bunların yorumlanmasıyla açığa çıkan dinî hayatı eş değer görmemek gerektiği, açık seçik bir hakikat olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ilkeyi gözden kaçırdığımızda, din adına hayata geçirilem birtakım yorumlarla, dinî öğretinin kendisini aynı düzleme yerleştirmiş oluruz. Bu bakış açısı ise, feminist eleştirilerde gördüğümüz gibi, büyük ölçüde doğru bir açıdan olaylara bakmamıza engel olur.

Son olarak, Hristiyanlık kredosunun temel unsuru olan teslis anlayışının, feministik söylem için adeta kışkırtıcı bir yapı arz ettiğini, benzer bir tabloyu, Yahudiliğin temel hukuk ilkelerini düşündüğümüz zaman da geçerli olduğunu söylemeliyiz. Hristiyanlıkta kilisenin İsa'nın gelini olması, Yahudilikte ise İsrail halkının Tanrının gelini olması gibi esaslar, feministik söylem için eleştirilerin hedefi haline gelmiştir. Bu eleştirilere yönelik değerlendirmeyi hem “Dinler” bölümünde ayrıntılı olarak ele aldık, hem de yukarıda din dili bağlamında ifade ettik.

Söz konusu, İslam olduğunda ise özellikle üzerinde durulması gereken noktanın, kurucu kaynak ve temsil edici metinlerin çeviri ve yorumlarından kaynaklanan farklılıklar olduğunu söyleyebiliriz. O bakımdan, çeviri ve yorum çalışmalarında metin bütünlüğü ve bağlam gibi tefsir, te'vil, meal gibi (hermönötik) unsurların göz önünde bulundurularak, linguistik çözümleme ve tahlillerin dikkatle yapılması gerektiği zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Titizlikle yapılmış çeviriler aracılığıyla kurucu kaynağın bütüncül olarak ortaya konması, İslam'ın daha iyi anlaşılması açısından, en azından, ataerkilliğin de ana erkilliğin de baskın olmadığı, ancak, kadın ve erkek olmanın değerinden ziyade “sorumluluk bilincinin önemli olduğuna” vurgu yapılan bir din anlayışının tebârüz ettiğini net bir şekilde yansıtmak açısından oldukça önemlidir. Zira, İlahî Varlık'la diğer varlıklar arasındaki irtibatı makul bir şekilde gözler önüne serme, dinin doğru anlaşılmasında büyük öneme sahiptir.

Burada önemle üzerinde durmamız gereken son konu, söylemin felsefi düzlem ve dayanaklarının, insanın bir değer anlayışı çerçevesinde yaşamasını zorlaştırmasıdır. Daha önceki bölümlerde de açıkça ifade ettiğimiz gibi, feminist söylem sadece eşitlik arayışı değildir. Post yapısalılık ve özcülük karşıtlığı gibi felsefi anlayışlar, feministik söylemin içerim ve uzantıları açısından bir ölçüde rölativizme götürmektedir. Belirli bir öz anlayışının olmadığı, özne ve anlamın sürekli değiştiği ve yeniden oluştuğu bir sistemde, değer telakkisinden bahsetmek mümkün olmayacaktır.

Bu durumlar göz önünde bulundurularak, feministik söylem eleştirilerinin gerek teolojik gerekse felsefi dayanakları dikkate alındığında, daha önce ifade ettiğimiz gibi, büyük ölçüde teistik dinleri hedef aldığını unutmamak gerektiğine inanıyoruz. Bu açıdan, “Söz”ün dahi öneminin silikleştirildiği bu söylem ve eleştiriler, bir yönden dinî metinlerin yeniden gözden geçirilmesine ve doğru yorumlanmasına katkıda bulunsa da, post modern dönemlerde yaşayan bizler, “Söz”ü “düşürüldüğü” iddia edilen yerden kaldırmakla sorumluyuz.

Bu anlamda, en kısa ifadeyle, feminizmin yalın bir “kadın hakları” savunusunun ötesine geçtiğini linguistik, teolojik, sosyolojik, ontolojik ve felsefi olarak ayrıntılı olarak ortaya koyduğumuz “söz”ümüzü, “Söz”ün anlamının açığa çıkması temennisiyle, burada bitiriyoruz.

KAYNAKÇA

- Adler, Rachel. *Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics*, Philadelphia and Jerusalem: 1998.
- Aikhenvald, Y. Alexandra. *How Gender Shapes The World*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fî Târîhi 'l-'Arab Kable'l-İslâm*, V. 1987.
- Althusser, Louis. *İdeoloji ve Devletlerin İdeolojik Aygıtları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1970.
- Anadolu Ajansı. “Yazar Alev Atlı: ‘Türkiye’nin Önünde ağır bir dönemeç var’”. <https://www.aa.com.tr/tr/turkiyenin-cinarlari/yazar-alev-atli-turkiyenin-onunde-agir-bir-donemec-var/2930775#>.
- Andersen, L. Margaret. *Thinking about Women Sociological Perspectives on Sex and Gender*, USA: Pearson Education, 2015, 10th edition.
- Annemarie Schimmel, *Ruhum Bir Kadındır*, Çev. Ömer E. Akbulut, İstanbul: İz Yayıncılık, 2022.
- Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Felsefe, 2015.
- Asena, Duygu. *Kadının Adı Yok*, İstanbul: Doğan Kitap, 2008.
- Aydın, S. Mehmet. *Din Felsefesi*, İzmir: İ.İ.F.V.Y, 2002.
- Ayer, J. Alfred. *Dil, Doğruluk ve Mantık*, Çev. V. Hacıkadiroğlu, İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- Baker, S. Peter. *Introduction to Old English*, University of Virginia, <https://oldenglish.info/>
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, America: University of Texas Press, 2002.
- Barthes, Roland. *S/Z*, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2016.
- Başdemir, Y. Hasan. *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, Çorum: Hitit Kitap Yayınevi, 2011.

- Bates, G. Daniel & Plog F. *Cultural Anthropology*, New York: McGraw-Hill Pub.Comp, 1990, 3rd ed. 288.
- Baugh, Albert & Cable, Thomas. *A history of the English language*, 6th ed. London and New York: Routledge, 2013.
- Beauvoir, de Simone. *The Second Sex*, Çev. H. M. Parshley, London: Jonathan Cape.
- Berardino di Angelo. ed. "Ancient Christian Doctrine", *We Believe in One Holy Catholic and Apostolic Church*, Institute for Classical Studies, (2010): 1-3.
- Berke, Matthew "God and Gender in Judaism", *First Things*, June 1996. God and Gender in Judaism - First Things.
- Biale, Rachel. *Woman and Jewish Law: An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources*, New York: Schocken Books, 1984.
- Bird, Phyllis. "Images of Women in the Old Testament," *Religion and Sexism*, Ed. Rosemary Ruether, 41-42.
- Birgivi. Muhammed Efendi, *Açıklamalı Avâmil ve İzhar*, Çev. Arif Erkan, İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2014.
- Bosworth Toller's. "Wif". <https://bosworthtoller.com/35587>;
- Bragg, Melvyn. *The Adventure of English*, Sceptre, 2003.
- Britannica. The Editors of Encyclopaedia Britannica; "Beowulf", *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Beowulf>. [23.03. 2025].
- Bryson, Bill. *Mother Tongue*, Penguin Books, 1990.
- Butler, Judith. *Cinsiyet Belası*, İstanbul: Metis Yayınevi, 2008.
- . *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.
- . *Undoing Gender*, UK: Routledge, 2004.
- Caine, Barbara. *English Feminism*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Cameron, Deborah. *Feminism and Linguistic Theory*, New York: Palgrave, 1992.
- Carr, Anne. "Is a Christian Feminist Theology Possible?" *TS* 43, 1982.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

- Chadwick, Henry. "Origen", *Encyclopedia Britannica*, 27 Jan. 2025, <https://www.britannica.com/biography/Origen>.
- Chaucer, Goffrey. *The Cranbery Tales*, trans. Nevill Coghill, London: Leopard, 1992.
- Claridge, Laura & Langland, Elizabeth. "Introduction" *Out of Bounds: Male Writers and Gender(ed) Criticism*, Amhurst, MA: The University of Massachusetts Press, 1990.
- Cobb B. John. "God and Feminism," *Talking About God*, ed. John B. Cobb and David Tracy, New York: Seabury, 1983.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy*, Vol. 1-Greece and Rome, Image Books, 1993.
- Corbett, Greville. *Gender*, Cambridge University Press, 1991.
- Crystal, David. *Cambridge Encyclopedia of the English Language*, Cambridge University Press, 1995.
- . *The Cambridge Encyclopedia of the English language*. Cambridge: CUP, 1995.
- . *The Stories of English*. London: Penguin, 2005.
- . "English as a Global Language" Cambridge University Press, 1997.
- Cudd, E. Ann. "Analytic Feminism", in *The Encyclopedia of Philosophy Supplement*, Donald M. Borchert (ed.), New York: Macmillan Reference, 1996.
- Çetin, Özer. "Kurban Teorileri", *Çukurova Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, C-9, 2006.
- Daly, Mary. *Beyond God the Father*, Boston: Beacon, 1973.
- Daryal, A. Murat. *Kurban Kesmenin Psikolojik ve Metafizik Temelleri*, İstanbul, 1980.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. *Kapitalizm ve Şizofreni-2: Bin Yayla*, İstanbul: Bağlam Yay., 1993.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*, Çev. Sean Hand, Mineapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- Denfeld, Rene. *The New Victorians: A Young Woman's Challenge to the New Feminist Order*, New York: Warner Books, 1995.

- Derrida, Jacques. *Gramatoloji*, Çev. İsmet Birkan, İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2011.
- Descartes, Rene. *A Discourse on the Method*, trans. Ian McLean, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Dictionary. “Translation of father”, *English-Turkish Sözlüğü*, <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english-turkish/father> [25.04.2025].
- Dinshaw, Carolyn. *Chaucer’s Sexual Poetics*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1990.
- DPT, VI. Beş Yıllık Kalkınma Planı Ö.İ.K. Raporu, Ankara: DPT Yay., (1989), No. 2165, ÖİK.
- Durmuş, İsmail. “MÜZEKKER ve MÜENNES”, TDV İslâm Ansiklopedisi, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Ebu’t-Tayyib Ahmed el-Huseyn b. el-Hasan ve el-Mütenebbî; *Divânu’l-Mütenebbî*, Beyrut: Daru Beyrut, 1983.
- Eckert, Penelope & McConnell-Ginet, Sally. *Language and Gender*, New York: Cambridge University, 2003.
- Edwards, Paul. *The Encyclopedia of Philosophy*, London: The Macmillian Company.
- el-Cürcânî, Ebu Bekir Abdurrahman b. Muhammed Abdulkahir. *Esrâru’l-Belâğa*, Tah. Mahmud Muhammed Şakir, Cidde: Daru’l-Medenî, 1991.
- el-Ezherî, Halid b. Abdullah. *Şerhu’t-tasrîhi alâ tevdîh evi’t-tasrîh bi mazmûni’t-tavdîh fi’n-nahv*, شرح التصريح على التوضيح التصريح بمضمون التوضيح في النحو .
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi-I: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, Çev. Ali Berktaş, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003.
- el-İsfehânî, Râgıp. *el-Müfredât*, Çev. Abdülbâki Güneş-Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- el-Sadawi, Nawal. *Hidden Face of Eva*, London: Zed Press, 1980.
- Erbaş, Ali. “Hristiyanlık”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Ali Erbaş, Eskişehir: Anadolu Üniv. Yayınları, 2019.
- Eribon, Didier. *Michel Foucault*, Çev. Betsy Wing, Cambridge: Harvard University Press, 1991.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, İşaret Yay., Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, C.1, İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.

Essentialism - Routledge Encyclopedia of Philosophy.

Evans, Mary. *Introducing Contemporary Feminist Thought*, London: Polity Press, 1997.

Falk Marcia, "Notes on Composing New Blessings: Toward a Feminist-Jewish Reconstruction of Prayer." *Journal of Feminist Studies in Religion* 3 (Spring 1987): 39–53.

Fatmagül Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Feyizli, T. Hasan. *İslâm'da ve Diğer İnanç Sistemlerinde Oruç-Kurban*, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.

Fiorenza, S. Elisabeth. "Feminist Spirituality, Christian Identity, and Catholic vision," *Womanspirit Rising*, ed. C. Christ and J. Plaskow, San Francisco: Harper & Row, 1979.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan, New York: Vintage, 1979.

—————. *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi: Akıl ve Akıl Bozukluğu*, Çev. Mehmet A. Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları, 2017.

—————. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, Çev. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

—————. *Söylemin Düzeni*, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Hil Yayınları, 1987.

Fraser, Nancy. "Equality, Difference and Democracy: Recent Feminist Debates in the United States", *Feminism and the New Democracy: Re-siting the Political*, Ed. Jodi Dean, London, Sage Publications, (1997): 99-109.

—————. "The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics", *Boundary 2*, 19(2), 1992, 82-112.

Freeborn Dennis. *From Old English to Standard English*. London: Macmillan, 2006.

Freedman, Estelle. *No Turning Back: The History of Feminism and the Future of Women*, ABD: Ballantine Books, 2002.

Gencer, K. Duygu. "Cinsiyet (Gender)", *Türkçede Dilbilgisel Ulamlar*, Ed. Erdoğan Boz, Ankara: Gazi Kitabevi, (2020): 161-186.

Gergen, Mary. "Encyclopedia of Women and Gender: Sex Similarities and Differences And The Impact of Society on Gender", *Social Constructionist Theory*, t.y., 1055.

Golderberg, R. Naomi. *Resurrecting the Body: Feminism, Religion and Psychoanalysis*, New York: Crossroad Publishing, 1993.

Görev ve Çalışma Yönergesi.pdf, 2024 Yılı Vaizlik Giriş Sınavı (Sözlü) Yer ve Tarih Duyurusu [03.02.2025]

Gross, Rita. "Female God Language in a Jewish Context," ibid.

Gündüz, Şinasi. *Hristiyanlık*, 11. bs. Ankara: İSAM (Türkiye Diyanet Vakfı) Yayınları, 2022.

Gürkan, L. Salime. "Yahudilik", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi C. 43.

—————. *Yahudilik*, İstanbul: İsam Yay., 2022.

Güvenç, Bozkurt. *İnsan ve Kültür: Antropoloji'ye Giriş*, Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, 1972.

Heiddeger, Martin. *Pathmarks*, Ed. W. McNeil, Cambridge University Press, 1998.

Hellinger, Marlis & Bußmann, Hadumod. *Gender Across Languages*, John Benjamins Publishing Company, 2001, Vol. I.

Heyes, Cressida. "Line Drawings: Defining Women Through Feminist Practice", *Ithaca, NY: Cornell University Press*, (2000): 67-72.

Heywood, Leslie & Drake, Jennifer. ed. *Third Wave Agenda: Being Feminist, Doing Feminism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

Hooks, Bell. *Feminism for Everybody: Passionate Politics*, Routledge: 2014.

Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Chicago: The Open Court Publishing Co, 1900.

Irigaray, Luce. "Divine Women", *In: Irigaray*, 1984.

- . *Sexes and Genealogies*, trans. Gillin C. Gill, New York: Colombia University, 1987.
- . *Speculum of the Other Woman*, Cornell University Press, 1974.
- . *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian C. Gill, New York: Cornell University Press, 1985.
- Işık, Emin. "İHLÂS SÜRESİ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ihlas-suresi>
- İbnu't-Tusterî, Ebu'l-Huseyn Sid b. İbrahim. *el-Müzekker ve'l-müennes*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire: Daru'r-Rifâi, Riyad, 1983.
- İbnü'd-Deyba, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı*, Çev. H. Akın, İstanbul: Karınca Polen Yayınları, 2013.
- İncil*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, Kore, 2020 <https://kutsalkitap.info.tr>
- Jayanthi, M. "Feminism Perspective in Men and Women Writers", *International Journal of Creative Research Thoughts*, Vol. 11, Issue 8, (2023): 2320-2882.
- Joseph, Bosworth. "wif." *In An Anglo-Saxon Dictionary Online*, ed. by Thomas Northcote Toller, Christ Sean and Ondşej Tichy. Prague: Faculty of Arts, Charles University, 2014.
- Jung, C. Gustav. *Jung on Christianity*, ed. M. Stein, Princeton University Press, 1999.
- Karakoç, Sezai. *Portreler: Hikâyeler-II*, 9. bs. İstanbul: Diriliş, 2022.
- Kastovsky, Dieter "Inflectional classes, morphological restructuring, and the dissolution of Old English grammatical gender." In *Gender in grammar and cognition*, eds. Barbara Unterbeck et al., Berlin: de Gruyter, (2000): 709–727.
- Kerestecioğlu, Filiz. "Kadınlar Dayığa Karşı" *Feminist*, S. 2, (1987). <https://www.pazartesisidergisi.com/pdf/Feminist2.pdf>.
- Kerimoğlu, Caner ve Doğan, Gökçe. "Türkçede Cinsiyet Görünümleri ve Çağrışımsal Zihniyet", *Türklük Bilimi Araştırmaları*, TÜBAR-XXXVIII, (2015 Güz): 143-178.
- Klann-Delius, Gisela. *Sprache und Greschlecht*, J.B. Metzler: Stuttgart, 2005.
- Koç, Turan. *Din Dili*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

- . *Varoluşun Tanıkları*, Ankara: Hece Yayınları, 2013.
- . *Dilin Ötesi: Kur'an'ın Dil ve Üslubu Üzerine*, İstanbul: İz Yay., 2018.
- Konishi, Toshi. “The Semantics of Grammatical Gender: A Cross-Cultural Study”, *Journal of Psycholinguistic Research*, 22(5): 519-534, 520.
- Kripke, A. Saul. *Naming and Necessity*, Massachusetts: Harvard University Press, 1980.
- Kur'an Yolu Türkçe Meal- Tefsiri*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2020
https://yayin.diyaret.gov.tr/File/Download?path=3788_1.pdf&id=3788.
- Lane, William Edward. *Arabic-English Lexicon*, London, 1863.
- Lange, Cheryl. *Men and Women Writing Women*, University of Wisconsin-La Crosse
Journal of Undergraduate Research, (2008): 3–5.
- Leith, D. D. Graddol & Swann, J. *English, History, Diversity and Change*. London: Routledge; 1996.
- Maksudoğlu, Mehmet. *Arapça Dilbilgisi*, Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, 1969.
- Mallory, J. P. & Adams, D. Q. *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, Oxford University Press, 2006.
- Mann, Jill. *Feminizing Chaucer*, Boydell & Brewer, xi, 2002.
- Mann, S. Archer & Douglas J. Huffman, “The Decentering of Second Wave Feminism and the Rise of the Third Wave”, *Science & Society* 1, Vol. 69, (2005): 58.
- Margaret Clark, “Women’s lack: the image of woman as divine”, *The Feminine Case: Jung, Aesthetics and Creative Process*, ed. Tessa Adams-Andrea Duncan, H. Karnac Books Ltd., 2003.
- Maria R. Schulz, “The Semantic Derogation of Woman”, *Language and Sex: Difference and Dominance*, Massachusset: Newbury House Publishers, 1978.
- Marsden, Richard. *The Cambridge Old English Reader*, Cambridge University Press, Second Edition, 2015.
- Mayhall, Nym E. L. *The Militant Suffrage Movement: Citizenship and Resistance in Britain, 1860–1930*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

- McGuire, C. Philip. *Shakespeare: The Jacobean Plays*, London: Macmillan, 1994.
- Meyer, F. Charles. *Introducing English Linguistics*, Cambridge University Press, 2010.
- Mohammed, S. A. “Unsex me here” Lady Macbeth as a Disruptive Force in Macbeth”, *Journal of University of Human Development*, 2(1), (2016): 479–489.
- Mohanty, C. T. “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, *Boundary 2*, Vol. 12, No. 3, Spring- Autumn 1984, 333-358.
- Money, John & Ehrhardt, Anke. *Man and Woman, Boy and Girl*, Baltimore: Hopkins University Press, 1972, 311.
- Nasr, H. Seyyid. *İslam'ın Kalbi*, Çev. Ahmed Demirhan, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- . *The Heart of Islam*, NewYork: HarperCollins, 2002, 13-14.
- . *The Study Qur'an*, USA: HarperCollins, 2017.
- Nee, Watchman. *The Glorious Church: God's view Concerning the Church*, Living Stream Ministry, 1993.
- Nevalainen, Terttu. *An Introduction to Early Modern English*, Edinburgh University Press, 2006.
- Newman, H. Albert. *A Manual of Church History*, Philadelphia: American Baptist Publication Society, Vol. I, 1900.
- Nûruddîn, İsâm. *el-Mustalahu's-sarfi mümeyyizâtu't-tezkîr ve't-te'nîs*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Âlî, 1988.
- Okçu, Naci. “Şeyh Gâlib Dîvânı”, [seyh-glib-dvni-1569856543070.pdf](#) [18.04.2025].
- Owen, H. P, *Tanrı Tasavvurları*, ed. Abuzer Dişkaya, çev. Sümeyye Akpınar, İstanbul: Ketebe, 2025.
- Oyar, Ebru. “8 The Public Presence and Political Visibility of Ottoman Women”, In *Ottoman Women in Public Space*, Leiden, The Netherlands: Brill, 2016.
- Pannenberg, Wolfhart. “Toward a Theology of the History of Religions,” *Basic Questions in Theology 2*, Philadelphia: Fortress, (1971): 65-118.

- Paradis, Kenneth. *Sex, Paranoia, and Modern Masculinity*, New York: State University of New York Press, 2007.
- Paul, John II, *Ordinatio Sacerdotalis*, Vatican City: Liberia Editrice Vaticana, 1994.
- Peirce, Leslie. *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford University Press, 1993.
- Pilcher Jane & Whelehon Imelda, *Fifty Key Concepts in Gender Studies*, Sage Publications, 2004.
- Pittner, Karin. *Genus, Sexus und das Pronomen wer'*, Erschienen 1998 in: Robert J. Pittner/Karin Pittner (eds.), *Beiträge zu Sprache und Sprachen 2. Vorträge der 5. Münchner Linguistik-Tage 1995*, München: lincom europa, 153-162, 153.
- Plaskow, Judith. "Feminist Theology", *Encyclopedia of Jewish Women*. [Feminist Theology | Jewish Women's Archive](#) [04.03.2025].
- . "Jewish Theology in Feminist Perspective." In *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, ed. Lynn Davidman and Shelly Tenenbaum, New Haven: Yale University Press, 1994, 62-84.
- . "The Right Question is Theological." In *On Being a Jewish Feminist: A Reader*, ed. Susannah Heschel, New York, (1983): 223–233.
- . *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, San Francisco: 1990.
- Platon, *Devlet*, Çev. Neval A. Ayçil, İstanbul: Timaş Akademi, 2024.
- Ratzinger, Joseph. *Letter to the Bishops on the Collaboration of Men and Women in the Church and in the World*, Vatican: Congregation for the Doctrine of the Faith, 2004. [Letter to the Bishops of the Catholic Church on the collaboration of men and women in the Church and in the World](#).
- Reimers, Paula. "Feminism, Judaism, and God the Mother", *Conservative Judaism Fall*, XLVI (I), (1993).
- Ruether, R. Rosemary. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston: Beacon Press, 1983.
- Riach, Graham. *An Analysis of Gayatri Chakravorty Spivak's Can the Subaltern Speak?* 1st ed., Macat Library, 2017.

- Saussure, de Ferdinand. *Genel Dilbilim Dersleri*, Çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual, 1988.
- Schaefer T. Richard. *Sociology*, 12 bs. New York: McGraw Hill International Edition, 2010.
- Schaff, Philips. *Ante-Nicene Fathers*, Christian Classics Ethereal Library, Vol. 1, 46.
- Schmidt, R. Gail. "De divinis nominibus: The Gender of God," *Worship* 56, (1982): 117-131.
- Sertkaya, F. Osman. "Türkçe Kelimelerde Erkeklik-Dişilik veya Harf-i Tarif=Belirteç ile Tanımlık=Artikel Var Mıdır?", *Türk Dili*, C. 70, Sayı: 837, (2021-Eylül): 81-87.
- Shakespeare, William. *Macbeth*, ed. E. K. Chambers, Morang Educational Company, Perde 1, Sahne, 1907.
- Siemund, Peter & Dolberg, Florian. "From lexical to referential gender: An analysis of gender change in medieval English based on two historical documents", *Folia Linguistica* 45/2 (2011): 489–534.
- Slocum, Jonathan & Lehmann, P. Winfred. *EIEOL Lessons*, "Old English Online", Lesson 1, The University of Texas at Austin Linguistics Resarch Center, [Introduction to Old English](https://www.english.utoronto.ca/~slocum/eieol/lesson1.html) [06.04.2025].
- Soykan, N. Ömer. *Felsefe ve Dil, Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995.
- Spivak, C. Gayatri. *Madun Konuşabilir mi?*, Çev. Emre Koyuncu, İstanbul: Dipnot Yayınları, 2020.
- Stanford. "Anaytic Feminism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/femapproach-analytic/> [08.04.2025].
- Stanley, P. Julia. "Sexist Grammar", *Collage English*, Vol. 39 (1978): 800-811, 802.
- Sterling, Anne Fausto. *Sexing the Body: Gender, Politics, and the Construction of Sexuality*, New York: Basic Books, 2000.
- Strang, M. H. Barbara. *A History of English*, London: Methuen, 1970.
- Strauss, L. Claude. *The Raw and Cooked: Mitoloji Bilimine Giriş: Mythologiques*, Çev. John Weightman, University of Chicago Press, 1983.

- Strauss, Levi. *Mit ve Anlam*, Çev. Gökhan Y. Demir, İstanbul: İthaki Yayınları, 2013.
- Studer, Brigitte & Schulz, Kristina. “Brigitte Studer; The Women’s “Liberation Movement and Institutional Chang”. içinde *The Women’s Liberation Movement: Impacts and Outcomes*, 16. Berghen Books, (2007): 16
- Şenocak, Abdurrahim. *Arap Dilinde Erillik Dişillik Müzekker Müennes*, 1 bs. İzmir: Bilimadamı Yayınları, 2007.
- Tavard H. George. *The Church, Community of Salvation*, Minesota: The Liturgical Press, 1992.
- TDK. *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, “Ana”. [ana ne demek TDK Sözlük Anlamı](#).
- Teresa R. Ishii and Atkins, Philip. "Essential vs. Accidental Properties", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/essential-accidental/>
- Tessa, Adams. *The Feminine Case*, 1 bs., Routledge, 2018.
- Tevrat*, Dorlion Yayınevi, 2018, <https://kutsalkitap.info.tr/>
- Tokat, Latif. “Dinin Sembolik Dili”, *Milel ve Nihal*, 6(1), (2009): 82.
- Trott A. M.; Toward a Feminist Ontology: A New Logic of Truth in Irigaray’s Reading of Plato’s Cave, *Philosophy Today*, 50 (Supplement), 22-30.
- Türkben, Ayşe. “Cahiliye Dönemi’nde Çocukların Öldürülmesi”, *II. Ulusal Genç Akademisyenler Sempozyumu: Cahiliye Dönemi*, ed. Feyza B. Köse, (SAMER: (2020): 340.
- Underhill, Robert. *Turkish Grammar*, London: MIT Press, 1976.
- Walby, Sylvia. *Theorising Patriarchy*, Oxford: Blackwell, 1990.
- Weinstein, Harvey. [Paid Off Sexual Harassment Accusers for Decades - The New York Times \[10.01.1025\]](#).
- Wenig M. Margaret; “Sacred Speech, Sacred Communities,” in *The Reconstructionist: A Journal of Contemporary Jewish Thought and Practice*, Vol. 67, Number 1, Fall, 2002.

- . “Oops! I Shouldn’t Say This...Or Should I?,” (a feminist critique of the prohibitions against speaking leshon hara) in *Reform Judaism Magazine*, (Summer 2002): Vol. 3, No. 4.
- Witt, Charlotte “Anti-Essentialism in Feminist Theory”, *Philosophical Topics*, Vol. 23, No. 2, (1995): 321-344.
- Wolf, Naomi. *Fire with Fire: The New Female Power and How it Will Change the 21st Century*. London: Chatto & Windus, 1993.
- Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Women with Strictures on Political and Moral Objects*. London: J. Johnson, 1792.
- Woolf, Virginia. *A Room of One’s Own*, London: Hogarth Press, 1935.
- . *Kadın ve Kurmaca*, Çev. Alev Bulut, İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 2022.
- . *Orlando*, New York: Quinn & Boden Company, 1928.
- Wright, William. *Lectures on the comparative Grammar of the Semitic Languages*, Cambridge, 1890.
- Yavuz, Şevket. "UZZÂ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, C. 42, 2012.
- Young, I. Marion. *On Female Body Experience*, America: Oxford University Press, 2005.
- Zahn Theodore, *Articles of the Apostolic Creed*, Londra, 1899.

ÖZGEÇMİŞ

Sümeyye AKPINAR

EGİTİM:

Lisans: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Y. Lisans: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Felsefesi Bilim Dalı

Doktora: İZÜ Lisans Üstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı

İŞ:

Vaiz- Diyanet İşleri Başkanlığı

2011-2016: Bitlis-Hizan İlçe Müftülüğü

2016-2021: Muğla-Köyceğiz İlçe Müftülüğü

2021- ...: İstanbul-Bağcılar İlçe Müftülüğü

PROJELER:

- Aile ve Dinî Rehberlik Büroları Projeleri
- Gençlik Koordinatörlüğü Projeleri

YAYINLAR:

Çeviri:

H. P. Owen, Tanrı Tasavvurları, Ed. Abuzer Dişkaya, (İstanbul: Ketebe, 2025), 33-59.

Makale:

İZÜ Çekmece Sosyal Bilimler Dergisi

“İbn Sinâ'nın “Nefs” Teorisinin Modern Psikoloji Açısından Değerlendirilmesi”

Deneme:

Diyaret Aylık Dergi: “Modern Çağın Kelimeleri”

Yitiksöz Dergisi: “Din Dili’nden Dilin Ötesi’ne Bir Arayışın Notları”

Söyleşi:

Yitiksöz Dergisi: “Turan Koç’la Din, Felsefe ve Din Bilimleri Üzerine Konuşma”

