

İslam ve Toplumsal Cinsiyetin Epistemik Politikaları: Dekolonyal Bir Dönüm Noktası ^[*]

Shuruq Naguib^[**]

İslami çalışmalar çerçevesinde bir analiz kategorisi olarak toplumsal cinsiyet üzerine eleştirel yaklaşımlar geliştirmenin hem entelektüel hem de kültürel zorlukları bulunmaktadır. Toplumsal cinsiyetin analitik açıdan önemli olduğu üstü kapalı bir şekilde kabul edilse de bu iki kategorinin keşişimiyle son derece tartışmalı bir araştırma alanı ortaya çıkmış, hedefleri, uygulamaları ve etkileri itibarıyla Müslümanların ve başka grupların içinde kutuplaşmalara yol açmıştır. Üstelik bu alanın uzmanları da çoğunlukla kadınlardan oluştuğu için cinsiyetlendirilmiş bir yapısı vardır. Genel olarak Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmalarında da bulunan bu karakteristik özellik, söz konusu alanın çağdaş akademik camianın çeşitli disiplinlerinde marjinal bir epistemik ve kurumsal konumda bulunmasının nedenlerindedir.^[1] Aynısı İslam ve Toplumsal Cinsiyet için de geçerlidir ancak burada başka faktörlerin de rolü bulunmaktadır: İslam ve Toplumsal Cinsiyet çalışmaları, çoğunlukla Müslüman ya da Müslüman

[*] Naguib, S. “İslam ve Toplumsal Cinsiyetin Epistemik Politikaları: Dekolonyal Bir Dönüm Noktası”. (Çev. Osman Nuriler). *İslam ve Toplum Araştırmaları Dergisi, Amerika*, Sayı 1, 87-103. <https://doi.org/10.35632/ajis.v38i1.3646>.

[**] Birleşik Krallık'taki Lancaster Üniversitesi'nde İslami İlimler alanında öğretim üyesidir. Doktorasını Manchester Üniversitesi Orta Doğu Çalışmaları Bölümü'nde İslami İlimler alanında tamamlamıştır. Dr. Shuruq'un araştırmaları iki temel alanı kapsamaktadır: Klasik ve modern öncesi entelektüel ve metinsel gelenekler, özellikle Kur'an hermenötüğü ve ibadet hukuku; ve yirminci yüzyıl ve çağdaş Müslüman kadın akademisyenlerin geleneği nasıl yorumladıklarına odaklanarak Müslümanların moderniteye tepkileri. Dr. Shuruq, klasik sonrası Kur'an yorumunda ve Arap retoriğinde metafor, Kur'an'ın feminist hermenötüğü ve Bint al-Shati'ye özel ilgi duymaktadır. İslam'da çağdaş kadın müfessirler ve fakihler üzerine çeşitli araştırmaları bulunmaktadır.

[1] Maria do Mar Pereira, *Power, Knowledge and Feminist Scholarship: An Ethnography of Academia* (Londra: Routledge, 2017).

geçmişi olan kadınlar tarafından yürütülmektedir. Dolayısıyla, Kadın ve Toplumsal Cinsiyet çalışmalarıyla bağdaştırılan marjinal anlayışlar burada hem hafifletilmekte hem de yeniden üretilmektedir.^[2]

Erken dönem İslam ve Toplumsal Cinsiyet çalışmalarındaki postkolonyal yaklaşımlar sayesinde, yeni gelişen bu alan Müslüman kadınlara ilişkin oryantalist klişelerin yapısöküme uğratılmasında dikkat çekici roller üstlenmiştir. Leila Ahmed'in *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* [*İslam'da Kadın ve Toplumsal Cinsiyet: Çağdaş Bir Tartışmanın Tarihsel Kökleri*] (1993), Deniz Kandiyoti'nin *Gendering the Middle East* [*Orta Doğu'yu Cinsiyetlendirmek*] (1996) ve Lila Abu-Lughod'un *Remaking Women* [*Kadınların Yeniden İnşa Edilmesi*] (1998) başlıklı yapıtlarında, Edward Said'in 1978 tarihli *Şarkiyatçılık* eserinden de faydalanılarak İslam'a dair toplumsal cinsiyet temelli özelleştirmelere karşı eleştirel incelemeler sunulmuştur. Temel metinleri toplumsal cinsiyet eşitliğini baz alarak yeniden değerlendiren Amina Wadud imzalı *Kur'an ve Kadın* (1992) gibi çalışmalarla, bir başlarına postkolonyal nitelikler taşıyan karşı okumalar yapılmıştır. Öte yandan, İslam ve Toplumsal Cinsiyet çalışmalarıyla ilgilenen Müslüman kadın akademisyenlerin sayısındaki artış, Müslüman kimliğinin küresel ölçekte ırksallaştırılması ve 11 Eylül sonrası yükselen İslamofobi ile aynı dönemde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla, bu insanlar, mensubu oldukları akademik ve dinî topluluklar eliyle her iki taraftan hedef alınmıştır. Batı akademilerinde araştırmalarını içeriden savunmacı olma ithamıyla karalamak amacıyla Müslüman kimliklerine göndermede bulunulmuş^[3] veya tam tersine İslam'ın ilerlemeci ve niş bir yorumunu dillendirdikleri için övülmüştür. Bu alanı Juliane Hammer'ın ifadesiyle "köşeye sıkıştırılmış ve tecrit edilmiş" ifadesiyle tanımlamak esasında daha isabetli olacaktır.^[4]

"Gelenek" olarak algılanan unsurları muhafaza etmeye çalışan Müslümanların akademik kurumları ve oluşumlarında, toplumsal cinsiyet analizini açıkça feminist amaçlarla kullanma girişimleri çoğu zaman şüpheyle karşılanmaktadır. Ancak gelenekçi entelektüel tepkilerde çeşitlilikler de göze çarpmaktadır. Bir yanda, iki tarafın da ortak aleyhtarı olan gayrimüslimlerin İslamofobik ve oryantalist eğilimlerine karşıt olma duygusu paylaşılrken, diğer yanda bu akademisyenler kültürel emperyalizmin temsilcileri olarak görülmekte ve

[2] Juliane Hammer, "To Work for Change: Normativity, Feminism, and Islam," *Journal of the American Academy of Religion* 84, no. 1 (2016): 98–112.

[3] Aaron Hughes, *Islam and the Tyranny of Authenticity: An Inquiry into Disciplinary Apologetics and Self-Deception* (Sheffield: Equinox Publishing Ltd, 2015), 77.

[4] Hammer, "To Work for Change," 656.

tamamen reddedilmektedir.^[5] Bu durum, Müslüman çevrelerce de kanıtlandığı ve kabul edildiği üzere, İslami yükseköğretim kurumları da dâhil erkek ege-men akademik ortamlarda kapsayıcı modellere ciddi şekilde ihtiyaç duyulduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Bu kapsayıcı modellerin belirleyici normları ve şartları hâlen tartışılmakta, mevcut kurumsal engeller de ayrıntılı bir şekilde literatürde belgelenmektedir.^[6] İhtilafın özünde, İslam'ın hemen her alanında entelektüel ve varoluşsal kaygıların merkezi hâline gelen toplumsal cinsiyet meselesine ilişkin yorumların farklı olması bulunmaktadır.

Bu kategorinin İslam düşüncesi ve pratiği açısından, özellikle de eşitlik ve cinsiyet farklılıkları bakımından ne anlama geldiğine dair yoğun tartışmalar yapılsa da toplumsal cinsiyetin soy kütüğü ve kuramsallaştırılmasıyla ilgili eleştirel tartışmaların sayısı epey azdır. Nihayetinde ırk ve din gibi diğer çağdaş kategorilere benzer şekilde, toplumsal cinsiyetin de Batı Avrupa merkezli modernitenin epistemik paradigmasıyla gelişen bir tarihi vardır. Bu kategori, uzun zamandır Batı dışı entelektüel geleneklerin metinlerini ve kilit olaylarını, kendi Batılı anlayışına göre tarihselci bir nesneleştirmeye ve kavramsal olarak yeniden yapılandırmaya tabi tutmakta, bu gelenekleri boyunduruğu altına almaya çalışmaktadır. İslami materyalleri sadece toplumsal cinsiyet açısından incelemekle kalmayıp sorgulayıcı bakışları toplumsal cinsiyete ve onun tarihine de yönelten eleştiriler sayesinde, İslam ve Toplumsal Cinsiyet söylemlerinin bazı çıkmazlarına çözüm getirebilecek yeni sorular oluşturulabilir.

Bu metin, farklı disiplinler bünyesinde ve çeşitli perspektiflerle yapılan ve sayıları giderek artan İslam ve Toplumsal Cinsiyet çalışmaları hakkında kapsamlı veya temsili bir özet değildir. Daha ziyade, feminist toplumsal cinsiyet teorisi ile bunun İslam ve Toplumsal Cinsiyet çalışmalarıyla etkileşim noktaları hakkında bazı gözlemler sunulacaktır.

Evrensel Cinsiyetlendirme

Artık toplumsal cinsiyete dair kavramsal tartışmalara yer olmadığını kabul etme eğilimindeyiz, fakat tüm modern kavramlar gibi bunun da bir tarihi vardır. Cinsiyetle ilgili tüm olgularda toplumsal cinsiyeti görüyor olmamız, analitik bir araç olarak başarılı olduğunun göstergesidir. Toplumsal cinsiyet, 1960'larda psikoloji alanında yeni bir kavram olarak ortaya atılmış, üstelik ken-

[5] Alison Scott-Baumann, Mathew Guest, Shuruq Naguib, Sariya Cheruvallil-Contractor, and Aisha Phoenix, *Contested Identities and the Cultures of Higher Education in Britain* (Oxford: Oxford University Press, 2020), 187.

[6] Örneğin, Britanyalı Müslüman topluluklarında liderlik, otorite ve temsil ile ilgili toplumsal cinsiyet makaleleri için bkz. *The Journal of Religions* 10 (2019).

disini benimseyen ikinci dalga feminist politikaların zirvesinde, iyi bir zamanlamayla ortaya çıkmıştır.^[7] 1950'lere kadar İngilizcede *gender* (toplumsal cinsiyet) kelimesi, bütünüyle dilbilimsel bir olguya karşılık geliyordu. Ancak Robert Stoller'ın 1964-1968 yıllarında hermafroditizm üzerine yaptığı klinik psikolojik araştırmalarla birlikte ne erkek ne de dişi olan kişilerin eril ya da dişil özellikler edinmesini ifade eden insan davranışı anlamında bir kavrama dönüştü. Stoller, çevrenin rolünü açıklamak için teorik açıdan dönüştürücü olacak cinsiyet/toplumsal cinsiyet (*sex/gender*) ayrımını ortaya attı. Toplumsal cinsiyet ile biyolojinin bağlantısını kopararak cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinselliği söylemsel fenomenler olarak düşünmenin önünü açtı. Çevre ve yetişme tarzı üzerine yaptığı vurgular, 1970'lerden itibaren feministler tarafından kullanılmaya başladı. Bu doğrultuda feministler, cinsiyetler arasındaki eşitsizlikleri doğal bir sistemden ziyade, toplumsal olarak üretilen ve sürdürülen (ve dolayısıyla değiştirilme-ye açık) kültürel bir sistem olarak yeniden ele alabildiler.^[8] Toplumsal cinsiyet çalışmalarının genelinde, toplumsal cinsiyetin "kadın" ile özdeşleşmesinin -ve büyük ölçüde hâlâ bu şekilde devam etmesinin- sebebi budur.

Sosyolojide toplumsal cinsiyetin ilk etkili uygulamalarından biri olan *Sex, Gender and Society [Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Toplum]* (1972) başlıklı kitabın yazarı Ann Oakley'e göre, cinsiyete dayalı kimliğin belirlenmesinde toplumsal normların rolü her şeyden önemliydi: "Cinsiyet" erkek ve kadın arasındaki biyolojik farklılıkları ifade eden bir kelimedir... 'Toplumsal cinsiyet' ise bir kültür meselesidir: 'Eril' ve 'dişil' şeklindeki toplumsal sınıflandırmayı ifade eder."^[9] Oakley ve diğer feministlerin çalışmaları, toplumsal cinsiyetin odağını bireysel olarak edinilen cinsel tutumlardan, kültürel olarak üretilen cinsel farklılıklara çevirdi. Oakley, bu kavramsal değişimi desteklemek için erkek-kadın ayrımları üzerine yapılmış çok sayıda kültürler arası çalışmadan elde edilen bulgulardan yararlandı. Toplumsal cinsiyetin kültürel ifadelerindeki çeşitlilikler, insan yaşamının bir sabitesi olarak sunulmaktaydı. Oakley'nin mantığı, kültürler arası bulgular benzerliklere işaret ettiğinde bile, gözlemlenen biyolojik farklılığın evrensel olarak toplumsal cinsiyet farklılaşmasına yol açtığına dair özleştirilmiş bir varsayıma dayanmaktaydı: "Brezilya'daki bu kabiledede hem erkekler hem de kadınlar 'açık, müstehcen ve agresif saldırılarda' bulunurlar, ... bu kabiledede hem eril hem de dişil kişilik 'pratik' ve 'agresif'tir."^[10]

[7] Jennifer Germon, *Gender: A Genealogy of an Idea* (Londra: Palgrave Macmillan, 2009).

[8] A.g.e., 105.

[9] Ann Oakley, *Sex, Gender and Society (Towards a New Society)* (Londra: Maurice Temple Smith, 1985 [1972]), 2.

[10] A.g.e., 67.

Oakley'nin düşünce tarzı, farklılığın olmadığı yerlerde bile farklılık görebilmek için Batı dışı kültürleri ısrarla yeniden irdeleyen evrenselleştirici farklılık mantığını temsil etmektedir. Yıllar sonra, toplumsal cinsiyet üzerine çalışan Nijeryalı Oyeronke Oyewumi, Batı Afrika Yorubá kültüründe toplumsal cinsiyet -daha doğrusu toplumsal cinsiyetin yokluğu- hakkındaki *The Invention of Women [Kadınların İcadı]* (1997) başlıklı çığır açıcı eserinde, ikinci dalga feminist akademinin yerel bilgileri evrenselci bir toplumsal cinsiyet farklılığı teorisine hizmet edecek şekilde nasıl asimile ettiğini göstermiştir.^[11] Ona göre, Yorubá'nın cinsiyetsiz dili ve toplumsal cinsiyet temelli olmaktan ziyade yaş temelli sosyal örgütlenmesi hakkında bol miktarda veri olmasına rağmen, toplumsal cinsiyet farklılıklarına bakan Yorubá araştırmacıları ne arıyorlarsa onu bulmuşlardır. Bunun üzerine Oakley, toplumsal cinsiyet farklılığının her yerde bulunması ile bütün kültürlerde "belirleyici ilke" olarak kabul edilmesini birbiriyle karıştırmamak adına önemli bir uyarı dile getirmiştir. Oakley, söz konusu durumun "Batı toplumuna özgü olduğunu... bu toplumun cinsiyetler arasındaki farklılıkların ortak niteliklerden daha önemli olduğu varsayımıyla örgütlendiğini" savunmaktadır.^[12]

Ancak 1970'lerden bu yana feminist siyasi ve entelektüel söylem, itici gücüyle toplumsal cinsiyet farklılığını evrenselleştirmekle kalmamış, bunu toplumsal cinsiyet teorisinin belirleyici bir ilkesi ve analitik araçlarının ayrılmaz bir parçası hâline getirmiştir. Darlene M. Juschka, feministlerin ve diğerlerinin 1980'lerden bugüne toplumsal cinsiyeti hayatın her alanında merkezi ve birincil bir kategori olarak ele aldığını ve teorik olarak toplumsal cinsiyet farklılığına öncelik verdiğini açıkça belirtmektedir.^[13] Belki de bu yüzden Oakley, kitabının 1985 baskısına yazdığı önsözde toplumsal cinsiyet farklılığının Batı'ya özgü olduğunu ayrıntılı bir şekilde dile getirme ihtiyacı hissetmiştir. Toplumsal cinsiyet farklılığının belirleyici oluşunu, ev ile işi ayıran ve toplumsal ilişkileri Avrupalı erkeğin üstünlüğüne dayalı bir ataerkillik olarak yeniden yapılandırılan modern iş bölümüne dayandırmıştır. Bu ataerkilliğin temelinde, toplumsal cinsiyet farklılaşmasının yeni biçimlerinin üretildiği ve özelleştirildiği modern

[11] Oyeronke Oyewumi, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).

[12] Oakley, *Sex, Gender and Society*, 189.

[13] Darlene M. Juschka, "Feminism and Gender Theory," *The Oxford Handbook of the Study of Religion* içinde, ed. Michael Stausberg ve Steven Engler (Oxford: Oxford University Press, 2016), 1. Örneğin bkz. Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History* (New York: Columbia University Press, 1999), 10, burada bir tarihçi olarak "cinsel farklılığa atfedilen değişken ve çelişkili anlamlara işaret ederek" toplumsal cinsiyeti tarihselleştirmekle ilgilendiğini belirtir.

çekirdek ailenin gelişimi yatar.^[14] “Kadın meselesi”, kapitalizm ve sanayileşmenin ardından kadınları birçok yasal ve ekonomik haktan mahrum bırakan bu gibi gelişmeler eşliğinde ortaya çıkmaktadır.

Bu yorumlar, toplumsal cinsiyetin Batılı feministler tarafından ele alınma ve evrenselleştirilme biçimlerine dair sonraki dönem feminist eleştirilerin ilk örnekleridir. 1990’larda Linda Nicholson, erken modern Avrupa toplumlarının ırk, etnisite ve cinsiyeti insan farklılığının esas belirleyicileri olarak özselleştiren “materyalist bir metafiziği” benimsediğini öne sürmüştür. Nicholson’a göre bunun sonucunda “maddi ya da fiziksel özellikleriyle beden, gittikçe artan bir şekilde içindeki benliğin doğasını yansıtır olmuştur”.^[15] Modernite ile birlikte kalıcı hâle getirilen boyunduruk sistemlerine karşı, yirminci yüzyıl sonunun toplumsal cinsiyet teorisi, cinsel farklılığa ilişkin normatif erkek/kadın ikiliğini yıkmak için inşacı bir yaklaşım geliştirmiş ve sonunda cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının biyolojik varsayımlarını terk etmiştir: Cinsiyetin kendisi, bedeni cinsiyetlendirme sürecinden önce var olan, onu tayin eden ve toplumsal cinsiyet normları tarafından şekillendirilen kültürel bir kategori olarak görülmeğe başlamıştır.^[16] Bununla birlikte Nicholson’a göre inşacı feministler, cinsel farklılığın her yerde toplumsal cinsiyet farklılaşması ürettiği varsaymaya devam etmişler, “bedene dair verili unsurların tüm kültürlerde insanların sınıflandırılmasında ve ötekilerin bu şekilde sınıflandırılanlara verdiği tepkilerde benzerlikler ürettiğini” söylemişlerdir.^[17] Nicholson’un “biyolojik temelcilik” olarak adlandırdığı bu strateji aracılığıyla toplumsal cinsiyet teorisi, çeşitli ifadeleri ve versiyonlarıyla toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve kadınların marjinallik durumu hakkındaki politik iddialarının evrensel olarak geçerli olduğunu öne sürebilmiştir.

Dolayısıyla, modern toplumsal cinsiyet anlayışlarındaki bu paradigmatik değişim, biyolojik özcülükten inşacılığa (ikili bir karşıtlık niteliğinde) bir geçiş olmamış, feministlerin “kadın” kategorisine yaptıkları politik yatırımlar nedeniyle stratejik olarak birinden diğerine gidip geldikleri bir süreklilik hâlini almıştır. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı, toplumsal cinsiyet teorisi her ikisini

[14] Oyeronke Oyewumi, “Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and The Challenge of African Epistemologies,” *Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies* 2, no. 1 (2002): 1-5, 2; <https://www.codesria.org/IMG/pdf/OYEWUMI.pdf>. Özellikle bkz. “kadın annenin toplumsal cinsiyetin kendisine toplumsal ve tarihsel olarak özel bir anlam kazandırdığı çekirdek aile iş bölümü” üzerine tartışma.

[15] Linda Nicholson, “Interpreting Gender,” *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 20 (1994): 79–105, 84

[16] Juschka, “Feminism and Gender Theory,” 2, 4.

[17] Nicholson, “Interpreting Gender,” 95.

de yalnızca temsili sistemlerimiz aracılığıyla var olan, toplumsal olarak üretilmiş kategoriler olarak gördüğü için ortadan kalksa bile, sonuç itibarıyla cinsiyetin/toplumsal cinsiyetin söylemsel inşası bedene ilişkin fikirler tarafından yönlendirilmektedir. Bu fikirler ne kadar değişken olursa olsun, cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik üçlüsünde her zaman yeni farklılık biçimleri oluştururlar. Judith Butler, Juschka ve diğer feministlere göre bu yeni kavramsallaştırma sayesinde, Batı kökenli erkek/kadın ikiliği ötesinde, bedenin normatif olmayan, yıkıcı ve politik bir şekilde yeniden anlamlandırılabilmesi mümkün olur.^[18] Ancak bu yeni imkanlar, boyunduruk altındaki kadınların ortak tarihini geçersiz kılmaz. Örneğin, Alison Stone, kadınların doğuştan gelen ortak bir deneyime sahip olmasalar bile, kendi kültürlerindeki kadın bedenine dair yorumları öğrenme ve yeniden işleme konusunda ortak bir tarihsel deneyimlerinin bulunduğunu kabul etmeyi önerir. Böylece inşacı toplumsal cinsiyet görüşleri ile feminist politika arasındaki gerilimi uzlaştırır. Süreklilikleri keşfetmeyi Batı feminizmi için verimli bir çaba hâline getiren de budur.^[19]

Dolayısıyla, temel düzeyde Batılı toplumsal cinsiyet teorisi, bilgi kaynağı ve siyasi eylem alanı olarak bedeni vurgulamaya devam etmektedir. Bu paradigmatik değişim, cinsiyetin/toplumsal cinsiyetin özsel ya da koşullara bağlı doğasıyla ilgili yani ontolojik değil daha ziyade epistemik niteliklidir. Cinsiyetin ontolojisi üzerindeki otorite, modern zamanların öncesindeki cinsel normları yöneten temel metinler (örneğin İncil) olmaktan çıkmış, bedenin toplumsal deneyimine geçmiştir. Modernitenin materyalist metafiziğinin, toplumsal cinsiyet teorisinin farklı versiyonları tarafından sorgulanmak yerine pekiştirildiği söylenebilir. Böylece, insan benliğinin kimliği hakkında düşünürken, bunu maddi olarak somutlaştırılmış ve insani olarak yorumlanmış bir farklılık olarak kabul etmenin ötesine geçen yaklaşımların önü kapatılmıştır. Bu husus, toplumsal cinsiyet teorisi ile İslam düşüncesi arasındaki başlıca epistemik (ve etik) uyumsuzluklardan biridir. Ve bu, İslam ve Toplumsal Cinsiyet üzerine hem gelenekçi hem de aktivist/feminist akademik söylemlerin hepsinde görülen, ancak yeterince irdelenmemiş bir konudur. Bir başka tarihsel ve kültürel uyumsuzluk da Batı temelli açıklayıcı paradigmanın Batılı olmayan içeriklere ve bağlamlara uygulanmasıyla sıkça ortaya çıkar. Üstelik bu, İslam ve Toplumsal Cinsiyet

[18] Judith Butler, "The Future of Sexual Difference: An Interview with Judith Butler and Drucilla Cornell," *diacritics* 28, no. 1 (1998): 19-42.

[19] Toplumsal cinsiyet, feminist politikalar ve "kadın" kategorisi hakkındaki tartışmaya değerli katkılar şunlardır: Iris Young, "Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics," *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 8, no. 3 (1985): 173-183; Nicholson, "Interpreting Gender" (1994); ve Alison Stone, "Essentialism and Anti-essentialism in Feminist Philosophy," *Journal of Moral Philosophy* 1, no. 2 (2004): 135-153.

çalışmalarında hiç de az rastlanmayan bir sorundur.

İslam'ın Cinsiyetlendirilmesi

Tarihsel-metinsel İslam ve Toplumsal Cinsiyet çalışmalarında, cinsiyet/toplumsal cinsiyet arasında yapılan teorik ayrımı İslami kaynaklara uygulamanın ilk örneklerinden birini Paula Sanders yazmıştır. 1991 tarihli “Gendering the Ungendered Body: Hermaphrodites in Medieval Islamic Law [Cinsiyetlendirilmiş Bedeni Cinsiyetlendirmek: Orta Çağ İslam Hukukunda Hermafroditler]” başlıklı bu vaka çalışması, 1960’larda feminizm öncesi toplumsal cinsiyet araştırmalarının ilk zamanlarında çift cinsiyetli kişiler üzerine yapılan çalışmaları anımsatır. Sanders, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımını, cinsiyet belirsizliği yaşayan bir kişinin gerçek biyolojik (erkek/kadın) cinsiyetine dair anatomik ve psikolojik kanıtları değerlendirmek için geliştirilen hukuki stratejilere uygulamıştır.^[20] Bu doğrultuda klasik fikhın malzemeleri, kavramsal olarak özenli bir şekilde toplumsal cinsiyet teorisi ile harmanlanmıştır. Yaklaşık yirmi yıl sonra Sanders, vardığı sonuçları özür dileyerek tekrar gözden geçirmiş, “yazılı kaynakları gelişigüzel kullandığını” itiraf etmiştir. Nitekim Everett Rowson aynı yazılı kaynaklarda farklı bir cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı görmüş, erkek/kadın değil erkek/erkek olmayan (penetre eden/edilen ayrımıyla uyumlu) şeklinde bir ayrım dile getirmiştir.^[21] Ayrımın temelinde neyin olduğuna (yani penetre eylemine) dair metinden sorular soran Rowson’un bu tartışmasından etkilenen Sanders, -kendi döneminde toplumsal cinsiyet teorisinde baskın olan görüşlerin aksine- İslami kaynaklarda birden fazla cinsiyet temelli ayrımın aynı anda yapılabileceğini fark etmiştir. Bu sayede önceki çalışmasında öne sürdüğü gözlemi, “eşcinsellikle ilgili hemen hiçbir kaygının olmamasını” anlamlandıramıştı.^[22]

Sanders’ın çalışmasını tekrar gözden geçirmesi ve akademik özeleştiride bulunması şüphesiz takdire şayandır. Ancak yazılı ve hukuki İslami kaynaklar yorumlanırken, birden çok cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı modeliyle eşcinselliğin hoş görüldüğü iddia edilse bile, erkek/erkek olmayan ayrımından hareketle bir toplumsal cinsiyet kimliği olarak Müslüman bir “eşcinsellik”

[20] Paula Sanders, “Gendering the Ungendered Body: Hermaphrodites in Medieval Islamic Law,” *Shifting Boundaries: Women and Gender in Middle Eastern History* içinde, ed. Nikki Keddie ve Beth Baron (New Haven: Yale University Press, 1991): 74-95, 77.

[21] Everett Rowson, “The Effemates of Early Medina,” *Journal of the American Oriental Society* 111, no. 4 (1991): 671-693.

[22] Paula Sanders, “Hermaphrodites Revisited: A Reconsideration,” (2008): 1-4, 4. (https://www.academia.edu/35003377/Hermaphrodites_revisited_a_reconsideration_1).

kavramının var olduğu söylenemez. Khaled El-Rouayheb, *Before Homosexuality [Eşcinsellikten Önce]* adlı kitabında, buradaki tutarsızlık ve sorunları ikna edici bir şekilde ortaya koymuş ve “eşcinsellik” kategorisini modern dönem öncesi İslami kaynaklara uygulamayı anakronik ve yararsız olarak nitelemiştir.^[23] El-Rouayheb’in Arapçanın kavramsal grameri üzerine yaptığı titiz incelemeler, homoerotizmle ilgili İslami kaygıların modern eşcinsellik anlayışlarıyla tam olarak örtüşmediğini göstermektedir. Bu nedenle “eşcinsellik” üzerine yapılan tarihsel araştırmalarda, İslam’da livata yasak olmasına rağmen Müslümanların yazdığı homoerotik şiirlerinin böylesine yaygın görülmesi pek de iyi anlaşılabilir. El-Rouayheb ayrıca, bir erkeğe aşk şiiri yazmanın hukuken livata kavramı altında değerlendirilmediğini, ancak söz konusu çalışmalarda doğrudan cinsel eylemlerle ilgili olmayan çok sayıda davranış biçiminin eşcinsellik kategorisinde değerlendirildiğini ve cinselleştirdiğini söyler.^[24] Ayrıca, eşcinsellik kategorisinin epistemik açıdan evrenselliğini sorgulayan yaklaşımlar, bunun küresel politikalarını yapısöküme uğratan Joseph Massad’ın eserinde de görülmektedir.^[25]

İslami odaklı akademik çalışmalar, toplumsal cinsiyet teorisinin özcü-yapısalcı damarında konumlandırılabilir. Modern teorik terimlere hâkim olan bazı Müslüman akademisyenler, İslami metinlerin otoritesini, biyolojik bakımdan özcü bir iddiayla savunurlar. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımı kabul ederler, ancak bu, toplumsal cinsiyet konusunda İslami normların otoritesi olarak bedeni (biyoloji veya fitrat) kabul etmektense metne dönüp bunun yeniden tartışılabilmesini mümkün kıldığı ölçüde geçerlidir.^[26] Söz konusu yeni yaklaşımda feminist toplumsal cinsiyet teorisinin kavramsal araçları kullanılır, fakat politik hedefleri tamamen değiştirilir. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı, cinsiyetlendirilen bedenlerin toplumsal olarak cinsiyetlendirilen benliklere dönüştüğüne, bunların evrensel düzeyde kadın ve erkek olarak iki değişmez toplumsal gruba ayrıldığına ilişkin kanıtlar sağlar. Bu farklılığın çeşitli zaman ve mekanlarda toplumsal cinsiyet asimetrisi şeklinde ortaya çıkması, inşa edilmiş bir gerçekliğin değil biyolojik ve deterministik bir doğanın ampirik kanıtı olarak ve toplumsal cinsiyet farklılığının ilahi ontolojisinin özü olarak değerlendirilir. Çeşitli davranışsal ve fizyolojik araştırmalarla oluşturulan derlemelelerin yanı sıra Kur’an ve hadislerden seçilen delillerden hareketle, erkek ve kadın

[23] Khaled El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 3.

[24] A.g.e., 6.

[25] Joseph Massad, *Desiring Arabs* (Chicago: Chicago University Press, 2003).

[26] Örneğin bkz. Abdul Hakim Murad, “Boys Shall Be Boys,” t.y., <http://masud.co.uk/ISLAM/ahm/boys.htm>.

arasında var olduğu iddia edilen toplumsal cinsiyet farklılığı, modern bilim ve din bir araya getirilerek temellendirilir.^[27] Bu şekilde biyolojiye dönmek, İslami bir toplumsal cinsiyet etiğinin sınırlarını, insanın öz kimliğini bedenini oluşturduğunu öngören materyalist bir metafizikle çizmek demektir. “Benlik” ile ilgili İslami ve Kur’ani kavramlar ve benliğin bedenle ilişkisi, toplumsal cinsiyet ve kimliğe dair bu İslami yaklaşımın şekillenmesinde çok az rol oynamakta, dolayısıyla nihayetinde metnin epistemik otoritesi muallakta kalmaktadır.

Öte yandan İslami feminist perspektif, Kur’an’ın metinsel yapısını baz almakta, çünkü buradaki yaratılış hikâyesi cinsiyet/toplumsal cinsiyet arasındaki teorik ayrımı irdelemek için verimli bir kaynak sağlamaktadır. Kur’an üzerine çalışan feminist akademisyenler, Riffat Hassan, Amina Wadud, Nimat Hafez Barazangi ve Asma Barlas’ın yanı sıra bir sonraki nesilden Rawand Osman^[28] ve Celene Ibrahim^[29] gibi isimler ortak bir paydada buluşmakta, insan hayatının “yegâne” kökenini tek bir “cinsiyetsiz nefis” olarak görme fikrinin Kur’an’da pekiştirildiğini savunmaktadır. Bunun en açık ifadesi de Nisâ Suresi’nin ilk ayetindedir: “Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretip yayan Rabbinize itaatsizlikten sakının.” Celene Ibrahim, “nefis” teriminin Arapça dilbilgisinde dişil bir kelime olduğunu, Kur’an’da yaklaşık üç yüz yerde cinsiyetten bağımsız bireysel insan varlığına atfen geçtiğini, fakat toplumsal cinsiyet kimliğinin asla verilmediğini belirtir.^[30] Nefis, Kur’an’da hem bedensel hem de bedensel olmayan benlik anlamında kullanılır. “Bedensellik” ile faniliğe ve ölüme, “bedensel olmayan” ile de çeşitli psikolojik ve etik varlık durumlarına atıf yapılır.^[31] Buna karşın, Kur’an beden için sadece altı yerde *cesed* ve *cism* kelimelerini kullanırken, bunlarla sadece fiziksel suret ya da şekil ifade edilir ve salt fiziksellik faillik içermeyen yönüyle vurgulanır.^[32]

“Cinsiyetsiz nefis”, kayda değer teorik potansiyeli olan bir kavramdır. Bundan hareketle insanın öz kimliği hakkında düşünürken, esasında değişmez veya

[27] Kuzey Amerikalı Müslüman yazarın popüler eserine bkz. Mobeen Vaid, “In Defence of Male Headship in Islam,” 8 Mart 2021, <https://medium.com/occasionalreflections/in-defense-of-male-headship-in-islam-55f055a8877c>.

[28] Rawand Osman, *Female Personalities in the Qur’an and Sunna: Examining the Major Sources of Imami Shi’i Islam* (New York: Routledge, 2015).

[29] Celene Ibrahim, *Women and Gender in the Qur’an* (Oxford: Oxford University Press, 2020).

[30] A.g.e., 23.

[31] Kur’an’da benlik ve bedene dair en kapsamlı inceleme, Kur’an tefsiri yazarın ilk kadın olan Âişe Abdurrahman’ın (Bintü’ş-Şâtî, ö. 1998) eserinde bulunabilir. Bkz. 1969 *Makâl fi’l-insân* eseri, *El-Kur’ân ve Kazâya’l-İnsân* içinde yeniden basılmıştır (Kahire: Dârü’l-Me’ârif, 1999), 182-184.

[32] A.g.e., 184-186.

tamamen dönüştürülebilir ve yeniden şekillendirilebilir bir farklılık olarak bedensel farklılığa dayanmak yerine, toplumsal cinsiyet temelli olmayan müşterek bir insan ontolojisini esas almak mümkündür. Barlas'ın yorumu kısa ama isabetlidir: "Kur'an'ın kendisi zihin-beden ya da beden-ruh ikiliklerini onaylamaz. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet düalizmlerini (yani cinsel farklılık fikrini) benimsemez... Kadın ve erkeğin varlığının tek bir Nefis ile başladığı ve bir çift oluşturduğu anlayışı, Kur'ani epistemolojinin temel esaslarındandır."^[33] Bununla birlikte, "cinsiyetsiz nefis" kavramının teorik potansiyeli ve bedenselliğinin/bedensel olmayışının doğası yeterince irdelenmiş değildir.^[34] Belki de İslami feminizmin aynı anda "iki tarafa da bağlı"^[35] kalmaya çalışması, iki taraftan da sınırlamalara maruz kalmasına yol açmaktadır. Bir yandan "cinsiyetsiz nefis", tüm açıklayıcı gücüyle İslam'da toplumsal cinsiyet eşitliğini savunmak için kullanılmakta ve böylece kavram olarak feminist toplumsal cinsiyet teorisi için eleştirel değerini kaybetmektedir. Öte yandan İslami feminizmin entelektüel çerçevesi (postkolonyal ve kesişimsel gelenekler içinde yer alsın da), ikinci dalga feminizm kapsamında belirli bir sosyal gruba atıfla tarihsel boyunduruklarla mücadele eden "kadın" kategorisiyle sınırlandırılmaktadır. Ancak Kur'an'ın yaratılış anlatısındaki "cinsiyetsiz nefis" kavramından hareketle, erkeklere karşıt bir grup olarak özelleştirilen kadınların doğası sorgulanmalı, dolayısıyla birinin tarihsel deneyimini diğerine göre ayrıcalıklı kılmanın değerine şüpheyle yaklaşılmalıdır. Materyalist beden metafiziğinin yanı sıra İslam düşüncesi ve toplumunda öz kimlik ile toplumsal cinsiyet arasındaki bağlantı tartışmaya açılmakta ve şu soru ortaya çıkmaktadır: İnsan kimliği bütünüyle toplumsal cinsiyete dayalı değilse (yani kimliğin temelinde bedensellik yoksa), bu durum hem günümüzde hem de geçmişle ilişkili olarak İslam ve Toplumsal Cinsiyet aktivizmi ve entelektüel çalışmaları için ne anlama gelecektir?

Zahra Ayubi, *Ahlakın Cinsiyeti* eserinde klasik Müslüman erkek "etikçilerde bir kimlik göstergesi olarak toplumsal cinsiyet kavramının olmadığını"^[36] insanlık ve nefis hakkında konuşurken cinsiyet ayrımı gözetmeyen bir dil kullandıklarını söyler. Bununla birlikte, etikçilerin dillerinde elit bir erkek

[33] Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002), 133.

[34] İbrahim, *Women and Gender in the Qur'an*, 149. Özellikle Kur'an'ın somutlaştırma ve somutlaştırılmış deneyim kavramlarını keşfetme ihtiyacının altını çizdiği 'Future Directions' başlıklı bölüme bakınız.

[35] Miriam Cooke, "Multiple Critique: Islamic Feminist Rhetorical Strategies," *Nepantla: Views from South* 1, no. 1 (2000): 91-110, 93.

[36] Zahra Ayubi, *Gendered Morality: Classical Islamic Ethics of the Self, Family, and Society* (New York: Columbia University Press, 2019), 124. Türkçesi *Ahlakın Cinsiyeti - Klasik İslam'da Kendilik, Aile ve Toplum Etiği* (çev. Galipcan Altınkaya), Livera, İstanbul 2002.

normatifliğinin göze çarptığını iddia eder. Verdiği örnekler toplumsal cinsiyet farklılığına dair tekil bir kalıbın var olduğunu göstermez. Nitekim etikçilerin bazen kendi kozmolojilerine uymadığı hatta bunları tam tersine çevirip kusurlu bir hiyerarşi geliştirdiği görülür.^[37] Ancak Ayubi bu sapmaları çelişkiler olarak kabul eder. Etikçilerin kendi “dışlayıcı etiklerini kusurlu kılan” istisnalar ne kadar önemli olursa olsun, bunların elit erkek normatifliğine ilişkin genel modeli bozmadığını savunur.^[38] Ona göre etikçilerin (Farsça dilinin cinsiyet ayrımı bulunmayan grameri sayesinde de pekişen) “cinsiyet eşitlikçi tarzları”nın kavramsal terkipleri üzerinde hiçbir etkisi olmamıştır. Bunun yerine Ayubi etikçilerin toplumsal cinsiyet farklılığını ifade ediş biçimlerine odaklanır, eserlerdeki muğlaklıkları, gerilimleri ve tarafsızlıkları istisna olarak kabul eder.

Ayubi'nin bu eseri, toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş bir İslam ahlakına dair ayrıntılı bir metinsel çalışmadır ve bunu yaparken var olan iç çelişkileri yok saymaz. Ayubi'nin analizlerine yön veren toplumsal cinsiyet/lendirme çerçevesinde etikçiler, Kur'an'da cinsiyet ayrımı gözetilmeksizin değinilen nefis ve insanlık kavramlarının temelindeki ve metinlerin merkezindeki eşitlikçi metafiziği bozmakla suçlanır. Ancak klasik Müslüman etikçiler, eş zamanlı ve diyalektik olarak birden fazla modelle çalışmış, aynı zamanda hem cinsiyetsiz hem cinsiyetlendirilmiş ve hem eşitlikçi hem hiyerarşik modeller kullanmış olamaz mı? Sadece hiyerarşik ve ataerkil bir model varsa bile, toplumsal cinsiyeti bir farklılık göstergesi olarak kullanmayan bir ataerkillik (Ayubi'nin klasik İslam etiğine ilişkin gözlemlediği gibi) ile toplumsal cinsiyeti esas alan ataerkillik modeli (feministlerin modern Batı bağlamında kuramlaştırdığı gibi) arasında ciddi farklar olduğu açıktır. O hâlde, toplumsal cinsiyet farklılığının biçiminin de değişmesi, dolayısıyla klasik İslam etiğindeki veya diğer İslami kaynaklardaki erkek/kadın ayrımlarının anlamı, önemi ve kullanımına ilişkin değerlendirmelerin gözden geçirilmesi gerekmez mi?

Toplumsal Cinsiyeti Eleştirmek: Dekolonyal Bir Dönüm Noktası mı?

Toplumsal cinsiyet teorisinin benzer kavram ve terimleri, İslam ve Toplumsal Cinsiyet analizlerine tamamen entegre edilmektedir. Batı Avrupa merkezli moderniteyle ortaya çıkmış toplumsal cinsiyet kalıplarının teorik olarak genellenebilir olduğu, çoğu zaman *apriori* kabul edilmektedir. Ancak bu alanda toplumsal cinsiyet teorisine oldukça güçlü itirazlar da sunulmaktadır. Lila Abu-Lughod, *Müslüman Kadının Kurtarılmaya İhtiyacı Var mı?* (2013) eseriyle

[37] Örneğin bkz. Tüsi'nin hurma ağacını üstün bir diş olarak temsil etmesine dair Ayubi'nin tartışması, 106-107.

[38] A.g.e., 103.

indirgemeci feminist kavramları politik olarak sorgulayarak, Saba Mahmood ise *Dindarlığın Siyaseti* (2004) başlıklı kitabında bunları yeniden kuramlaştırmak dikkat çekmiş, Müslüman kadının öznelliğini açıklığa kavuşturmak üzere yeni alanlar açılmıştır. Feminist teoride Mahmood, özellikle “normların pekiştirilmesi ve sarsılması arasındaki kaçınılmaz ilişkiyi”^[39] teorik olarak vurgulayan, ancak sadece normları sarsan ve yıkan faillik biçimlerine politik ayrıcalıklar tanıyan Judith Butler’ın yapıtlarındaki bu gerilimi dikkatle irdelemiştir. Mahmood eserleriyle, öznellik ve faillik üzerine düşünme biçimlerine kalıcı katkılarda bulunmuştur. Ancak “hegemonik feminist anlatıları” reddederken, laf arasında bir dipnotta “tüm kültürlerin ve toplumların toplumsal cinsiyet eşitsizliği ilişkilerine dayandığını” kabul etmesi de epey şaşırtıcıdır.^[40]

Daha önceki tartışmaları da hatırlayacak olursak, Mahmood’un bu ifadesi, Batılı toplumsal cinsiyet teorisinin üstü kapalı bir şekilde evrenselleştirilmesinin bir örneğidir. Bu konu, Arjantinli feminist filozof Maria Lugones ve Afrika’lı toplumsal cinsiyet uzmanı Oyeronke Oyewumi tarafından ele alınır. Kadınların mağduriyetini, tarihleri ve kültürleri aşan bir şekilde “verili” kabul eden bu anlayış (feminist toplumsal cinsiyet kuramının inşacı ve postkolonyal versiyonlarında bile uzun süredir gerilimli bir şekilde benimsenen biyolojik temelcilik), istemeden de olsa söz konusu mağduriyetin “doğallığını” ve bunu açıklayan kuramın müphemliğini pekiştirmektedir: “Toplumsal cinsiyet yapılarının varlığı, biyolojik determinizm ideolojisinden ayrı tutulamaz. Batılı kavramsal şemalar ve teoriler öylesine yaygınlaşmıştır ki, Afrikalılar dâhil hemen her akademisyen bunları sorgusuz sualsiz kullanmaktadır.”^[41]

Leila Ahmed, Saba Mahmood, Lila Abu-Lughod ve diğerlerinin bu güçlü eleştirileri, toplumsal cinsiyet ve dinin kültürel ötekileştirmede nasıl kullanıldığını açıkça ortaya koymaktadır. Ancak nihayetinde söz konusu çalışmalar, fenomen ile temsil edilen anlamları ele almak için “şeylerin kendisine”^[42] dönmeyi öngören Batı episteminin fenomenolojik zeminine oturmaktadır. Böylece araştırmaları şekillendiren kategoriler hakkında bir fenomen olarak İslam’ın konuşması sağlanmakta, Batılı teorik formasyonların sözü kesilerek İslam, kadınlar ve toplumsal cinsiyetle ilgili “şeylerin” anlamlarını hassasiyetle yorumlayıp

[39] Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Berkeley: University of California Press, 2004), 21. Türkçesi *Dindarlığın Siyaseti: İslami Uyanış ve Feminist Özne* (çev. Aslı Altınışık) Işık, İstanbul 2022.

[40] A.g.e., 154, dn1.

[41] Oyewumi, *Invention of Women*, x; krş. Nicholson, *Interpreting Gender*, özellikle. 88-98; ve Germon, *Gender: A Genealogy of An Idea*, 85 ve sonrası.

[42] Edmund Husserl, *Logical Investigations*, ed. Dermot Moran (Londra: Routledge, 2001 [1900/1901]), 168.

tercüme etmek mümkün kılınmaktadır.

Bu kesintiler, “toplumsal cinsiyet teorisi”nden eleştirel kopuşların yaşanmasını ve yeni bir ufku oluşmasını sağlamaktadır. Bunlar, -henüz gerçekleşmemiş- dekolonyal bir dönüşümün habercileri olabilir, bu sayede Batı dışı materyaller ve bağlamlarla ilgili çağdaş çalışmalarda Batı’nın epistemik ve politik normatif otoritesini yeniden üreten “evrenselci hokkabazlığa”^[43] karşı daha güçlü itirazlar sunulabilir. Sömürgecilik ile din, ırk ve toplumsal cinsiyet gibi keşişim kategorileri arasındaki ilişkinin karşı tarihselleştirilmesi ile bu kategorilerin kavramsal ve politik sonuçları bağımsız ve keşişimsel olarak değerlendirilebilir. Toplumsal Cinsiyet Çalışmalarındaki dekolonyal dönüm noktası, “toplumsal cinsiyetin sömürgeci nitelikleri”nin irdelenmesi ve yeniden ele alınmasına dair önerilerle başlar.^[44] Ancak “din”^[45] kategorisindekinin aksine bu, feministler tarafından Batı’daki erkek egemen iktidarı ifşa etmek için kullanılan toplumsal cinsiyetin çetrefilli tarihine takılmaktadır. Dolayısıyla bu analitik kategori, ağırlıklı olarak özgürleştirici bir araç olarak kabul edilmektedir.

Örneğin 1980’ler ve 1990’larda toplumsal cinsiyet ve din üzerine yapılan eleştirel bakımdan anlamlı çalışmalar, toplumsal cinsiyete dayalı asimetrikler ve eşitsizliklerin “sarsılarak yıkılması” ve “tarihi bir şekilde altüst edilmesi” olarak nitelendirilmiştir.^[46] Joan Wallach Scott’ın *Gender and the Politics of History* [*Toplumsal Cinsiyet ve Politikalarının Tarihi*] (1988) adlı kitabında ifade ettiği üzere, toplumsal cinsiyet çalışmalarının hedeflerine ilişkin sorular, farklı bilgi disiplinleri ve alanlarında “sarsıcı/yıkıcı” araştırmaların önünü açmaya devam etmektedir. Bu sorulardan bazıları şunlardır:

Her bir cinsiyet için farklı roller ve işlevler, nasıl ve hangi koşullar altında tanımlanmıştır? “Erkek” ve “kadın” kategorilerinin anlamları, yere ve zamana göre nasıl değişmiştir? Cinsel davranışları düzenleyen normlar nasıl oluşturulmuş ve uygulanmıştır? İktidar ve haklara ilişkin meseleler erillik ve dişlilik ile ilgili konuları nasıl etkilemiştir? Sembolik yapılar sıradan insanların yaşamlarını ve pratiklerini nasıl

[43] Krishnan Ram-Prasad, “Reclaiming the Ancient World: Towards a Decolonized Classics,” 3 Temmuz 2019, <https://eidolon.pub/reclaiming-the-ancient-world-c481fc19c0e3>.

[44] Maria Lugones, “The Coloniality of Gender,” *The Palgrave Handbook of Gender and Development* içinde, ed. W. Harcourt (Londra: Palgrave Macmillan, 2016), 13-33.

[45] Talal Asad’ın “din” kategorisini yapısöküme uğratma konusundaki çalışmaları ufuk açıcı olmuştur. Bu kategorinin sömürgeci niteliklerini ırk, toplumsal cinsiyet ve Hıristiyanlıkla bağlantılı olarak inceleyen çeşitli düşünür ve akademisyenlerin tartışmaları için bkz. örneğin Şubat 2020’den itibaren Contending Modernities web sitesinde yer alan makaleler: <https://contending-modernities.nd.edu/decoloniality/>.

[46] Morny Joy, “Gender and Religion: A Volatile Mixture,” *Temenos* 42, no. 1 (2006): 7-30.

etkilemiştir? Cinsel kimlikler törelerin bünyesinde ve bunlara aykırı olarak nasıl şekillenmiştir?^[47]

Bu soruların verili ve varsayımsal kabulleri feminist politikalarla sıradanlaştırılmakta ve moderniteye dair cinsiyetlendirilmiş realitelerin yaygınlaşmasıyla pekiştirilmektedir. Toplumsal cinsiyetin temel soruları, varsayımlarının tarihsel açıdan kendine özgü oluşuyla ilgili eleştirilere rağmen, önemli ölçüde değişmiş değildir. Aksine, eleştirel bakışların “toplumsal cinsiyet”e ve bununla ilişkili kavramlara dönmesi, birbiriyle örtüşen ancak kendi sorularını da geliştiren Erkeklik Çalışmaları ve Queer Teorisi gibi yan dalların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Scott, bu soruların eleştirilmeden ve bağlamından koparılarak söz konusu alanlara aktarılmasıyla yaşadığı hayal kırıklığını dile getirmektedir. Bir analitik kategori olarak yararlı olabilmesi için “toplumsal cinsiyet”, ölçülebilir cinsiyetlendirme kalıplarına indirgenemeyen açık bir mesele olarak kalmalıdır.^[48]

Toplumsal cinsiyet meselesinin nasıl açık tutulabileceğinin bir örneği, *What Gender is Motherhood? [Anneliğin Toplumsal Cinsiyeti Nedir?]* (2016) adlı çalışmasıyla Oyewumi tarafından verilmiştir. Bu yapıt, *Anneliğin Yeniden Üretimi* (1978) başlıklı eseriyile epey yankı uyandıran Nancy Chodorow’un ortaya koyduğu tezin tersine çevrilmiş hâlidir. Chodorow, insanlardaki erkek egemenliği problemini anne psişesinde bulurken, Oyewumi ise erkek egemenliğinin evrensel bir tarihsel gerçeklik olarak verili oluşunu sorgular.^[49] Yorubá dilinde “hükümdar” anlamına gelen kelimenin İngilizceye “king” (kral) şeklinde cinsiyetlendirilerek çevrilmesi, edinilen sözlü tarih ve dilin kültürel olarak cinsiyetlendirilmesi bakımından aydınlatıcı bir örnektir.^[50] Müslüman dünyasında cinselliğe dair anlayışların, sömürgeleştirme ve modernite yoluyla on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl Avrupa’sının cinsel normlarına ayak uydurması için nasıl yeniden yapılandırıldığı ve tartışıldığına dair okumalarda da benzer görüşlere rastlanmaktadır.^[51] Sömürgeciler eliyle Afrika dillerinin ve kültürlerinin İngilizceye (yanlış) tercüme edilmesine ilişkin bulguları titizlikle derleyen Oyewumi’ye göre, yerli epistemleri çevirilerle (gramer ve kavramsal olarak) yok olmaktan kurtarmak (hatta diriltmek), yerel dilde kodlanmış kavramsal

[47] Joan Wallach Scott, “Gender: Still a Useful Category of Analysis?” *Diogenes* 225 (2010): 7–14, 9.

[48] A.g.e., 14.

[49] Oyeronke Oyewumi, *What Gender is Motherhood? Changing Yorubá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity* (Londra: Palgrave Macmillan, 2016).

[50] A.g.e., 77 ve sonrası; ayrıca bkz. *Invention of Women*, 80 ve sonrası.

[51] Khaled El-Rouayheb’in *Before Homosexuality* ve Joseph Massad’ın *Desiring Arabs* adlı eserlerine daha önce değindik. Dror Ze’evi, *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900* (Berkeley: University of California Press, 2006) adlı kitap da ilgi çekici bir çalışmadır.

dünyanın özenle yeniden inşa edilmesine ve analitik bir kategori olarak toplumsal cinsiyetin soy kütüğünün (ve politikalarının) eleştirel bir şekilde anlaşılmasına bağlıdır.

Toplumsal cinsiyet çalışmalarının hedeflerine ilişkin 1980'lerden bu yana gündemde bulunan sorular, İslam ve Toplumsal Cinsiyet araştırmalarının da merkezinde yer almaktadır. Ancak bunların “yıkıcı” uygulamaları, söz konusu alanın ilgilendiği kültürel, kurumsal ve epistemik yapılara özgüdür. Bu literatürün sıkça kesişen temel akademik çalışmaları üç başlıkta şöyle özetlenebilir: Birincisi, tarihsel-metinsel toplumsal cinsiyet araştırmalarıdır. Bunlar çoğunlukla toplumsal cinsiyet teorisini İslami fenomenlerle eşleştirmenin zorluklarını ortaya çıkarır ve karşı-tarihselleştirmelere zemin hazırlar. İkincisi, postkolonyal Oryantalizm eleştirileridir. Bunlar, modernitenin epistemik paradigmaları çerçevesinde geçmişte ve günümüzde toplumsal cinsiyet hakkındaki Oryantalist “gerçek”leri sorgular. Üçüncüsü, Müslüman bağlamlarda toplumsal cinsiyet adaleti/adaletsizliğine ilişkin entelektüel ve reformist çalışmalardır. Bunlar ise İslam hukuku, etiği ve toplumsal cinsiyet normlarına yapılan pragmatik ve politik müdahalelere odaklanır ve toplumsal cinsiyetin analitik araçlarının ve liberal feminist politikalarının gittikçe daha yaygın bir şekilde dayanak olarak alındığını ortaya koyar.

İslam ve Toplumsal Cinsiyet üzerine yapılan çalışmalar, Batı Avrupa merkezli epistemin ürettiği kavramlara bağımlılık problemiyle boğuşmaktadır. Nitekim bu, sosyal ve politik adaletsizlikler ve eşitsizliklerle mücadele etmeye çalışırken bile, paradoksal olarak İslam ile toplumsal cinsiyet teorisi ve onun feminist politikaları arasında daha derin bir epistemik asimetrinin oluşmasına yol açılabilmektedir. Burada anlatmak istediğimiz, İslam ve Toplumsal Cinsiyet araştırmalarını kapalı hâle getiren hazır kalıplaşmış soruların ötesine geçerek toplumsal cinsiyet meselesini açık tutmak gerektiğidir. Bunun için öncelikle, analitik bir kategori olarak “toplumsal cinsiyet”in tarihselliği ve onu ontolojik olarak dünya görüşümüzün bir parçası hâline getiren modernitenin koşulları (artık her şeyde belirli biçimlerde toplumsal cinsiyeti görüyoruz) iyice sorgulanmalıdır. İkincisi, cinsiyete dayalı ayrımlar her zaman belirgin ya da kayda değer değilse yahut toplumsal cinsiyet farklılığı mantığıyla yorumlanmıyorsa veya toplumsal cinsiyet kimliğinin belirteci olarak kullanılmıyorsa (ki bunlara yukarıda bahsedilen İslam’la ilgili yapılan örnek çalışmalarda değinilmiştir), toplumsal cinsiyet çalışmalarında kavramların olası sonuçlarını ciddi bir şekilde düşünmemiz gerekir. Bunlar, toplumsal cinsiyet farklılığının temel ve belirleyici bir ilke olduğu Batı Avrupa merkezli toplumsal cinsiyet teorisinin varsayımlarına ve pratiklerine yönelik ciddi itirazlardır. Üçüncüsü, toplumsal cinsiyet meselesini teorik açıdan yeniden değerlendirmek üzere açık tutmak,

sadece mevcut soruları tarihselleştirmekten (ne, neden ve kimin soruları^[52] ile niçin her zaman her yerde kabul görür hâle geldiklerini sormaktan) ibaret olmamalıdır. Aynı zamanda bu sorular yerleştirilerek “toplumsal cinsiyet” hakkında kavramsal bilgiler üretmek için İslami epistem ve kaynaklardan hareketle yeni sorular sorulmalıdır. Örneğin: [Toplumsal] Cinsiyetsiz *nefsin* müşterek olması, toplumsal cinsiyet hakkındaki düşünme biçimleri bakımından ne anlama gelir? Bunun şeriatın cinsiyetten bağımsız ve cinsiyete göre farklılaştırılmış yükümlülüklerinin yerine getirilmesiyle –sadece politik ve etik olarak İslam çerçevesinde değil aynı zamanda analitik ve kültürel olarak “toplumsal cinsiyet” kategorisi kapsamında da– nasıl bir ilişkisi vardır? Başka bir deyişle, analitik bir kategori olarak toplumsal cinsiyeti Batılı materyalist metafizikten kurtarmak ve bunun ötesine geçip yeniden yapılandırmak mümkün müdür?

İlgili alanlardaki pek çok Müslüman akademisyene göre bu, İslam ve Toplumsal Cinsiyet kapsamında üretilen bilgilerin, Ashis Nandy'nin tabiriyle “süslüleyici muhalefet” olarak evrenselci Batı bilinci içinde erimesine direnmenin bir yoludur. Çünkü “uysallar yeryüzünü sadece uysallıkla miras almaz, kendi kategorileri, kavramları ve hatta zihinsel savunmaları olmalıdır.”^[53] Esasında bu, toplumsal cinsiyeti çoklu epistemik terimlerle eleştirel bir şekilde yeniden değerlendirerek “faydalı” olmaya devam ettirmek demektir.

[52] Oyewumi, *Invention of Women*, 176.

[53] Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism* (New Delhi: Oxford University Press, 1988), xiii.