



**MÜSLÜMAN ERKEKLİĞİN ÇÖZÜLÜŞÜ: MÜSLÜMAN
KADIN YAZININDA KUŞAKLARARASI BİR OKUMA¹**

**THE DISSOLUTION OF MUSLIM MASCULINITY: AN
INTERGENERATIONAL READING OF MUSLIM
WOMEN'S LITERATURE**

Buşra ÇELİK*

ÖZ

Bu makale, Müslüman kadın yazını üzerinden Müslüman erkekliğe yöneltilen eleştirilerin kuşaklar arası dönüşümünü incelemektedir. Bu bağlamda çalışma, ikinci kuşak Müslüman kadın yazarlardan Cihan Aktaş, Yıldız Ramazanoğlu, Fatma Barbarosoğlu ve Hidayet Şefkatli Tuksal'ın metinleri ile yeni kuşakta Reçel Blog ve Havle Kadın Derneği çevresinde üretilen dijital anlatıları ve raporları eleştirel söylem analizi yöntemiyle karşılaştırmalı biçimde ele almaktadır. Araştırma, Müslüman erkekliğin gündelik pratikler aracılığıyla aile, dinî otorite ve kamusal görünürlük alanlarında meşrulaştırdığı konumunu farklı kuşaklardan Müslüman kadınların hangi söylemsel stratejilerle sorgulayıp aşındırdıklarını kuşaklar arası bir karşılaştırmayla ortaya koymaktadır. Bulgular, ikinci kuşakta erkeklik eleştirisinin başörtüsü, ahlaki sorumluluk ve bakım emeği ekseninde görece örtük biçimde kurulduğunu; yeni kuşakta ise İslami feminizmlerle kurulan açık bağ sayesinde patriyarkal bir iktidar biçimi olarak sistemsel düzeyde yeniden

¹ Bu çalışmada yazar tarafından Claude (Opus 5.5), kaynakça ve atıfların derginin yazım kurallarına uygunluğunu kontrol etmek amacıyla kullanılmıştır. Makalenin içeriği, analizleri ve sonuçlarına ilişkin tüm sorumluluk yazara aittir.

* Dr., Kocaeli Univ., Siyasal Bilgiler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, busra.celik@kocaeli.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8661-4561>

* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 14.02.2026
Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 01.07.2026

ele alındığını ve daha ifşacı, politik bir dile evrildiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Müslüman Erkeklik, İslami Feminizmler, Müslüman Kadın Yazını, Kuşaklararası Erkeklik Eleştirisi, Eleştirel Söylem Analizi.

ABSTRACT

This article examines the generational transformation of critiques directed toward Muslim masculinity through the lens of Muslim women's literature. In this context, the study employs a comparative critical discourse analysis of texts by second-generation Muslim women writers, Cihan Aktaş, Yıldız Ramazanoğlu, Fatma Barbarosoğlu, and Hidayet Şefkatli Tuksal, alongside digital narratives and reports produced by the new generation within the circles of Reçel Blog and Havle Women's Association. Through a cross-generational comparison, the research reveals the discursive strategies employed by Muslim women from different generations to question and erode the position of Muslim masculinity, which is legitimized through everyday practices in the realms of family, religious authority, and public visibility. The findings indicate that while the critique of masculinity in the second generation was constructed relatively implicitly around the axes of the headscarf, moral responsibility, and care work; in the new generation, thanks to the explicit connection established with Islamic feminisms, it has been reconsidered on a systemic level as a form of patriarchal power and has evolved into a more exposé-oriented and political language.

Keywords: Islamic Feminisms, Muslim Women's Writing, Intergenerational Critique of Masculinity, Critical Discourse Analysis.

GİRİŞ

Bu çalışma, ikinci kuşak Müslüman kadın yazarların edebi metinlerinden dijital mecralarda üretim yapan yeni kuşağın kolektif söylemlerine kadar, Müslüman erkeklik eleştirisinin geçirdiği evrimi analiz etmektedir. Çalışmanın temel amacı, Müslüman kadınların erkeklik eleştirisinin bireysel ve edebi bir "ıslah" arayışından, kurumsallaşmış hegemonik Müslüman erkekliği hedef alan

kolektif ve politik bir “ifşa” pratiğine evrilme sürecini çözümlemektir. Müslüman kadınların erkeklik eleştirisi, ikinci kuşağın bireysel-edebî müdahalelerinden yeni kuşağın kolektif-dijital aktivizmine evrilirken; Müslüman hegemonik erkeklik pratiklerini hangi temalar ve söylemsel stratejiler üzerinden sorunsallaştırmakta, bu süreçte kendi içinde ne tür süreklilikler ve kopuşlar barındırmaktadır? Çalışma; ikinci kuşağın bireysel ve ahlaki “ıslah” çağrısının, yeni kuşakta İslami feminizmlerle kurulan teorik bağ, kolektif örgütlenme ve ironi temelli deşifre pratikleri aracılığıyla bir kopuşa evrildiğini savunmaktadır. İkinci kuşakta erkeklik eleştirisinin gündelik pratikler, ahlaki sorumluluklar ve bakım emeği üzerinden görece örtük ve dolaylı biçimde inşa edildiğini; buna karşın yeni kuşağın İslami feminizmlerle kurduğu açık bağ kanalıyla patriyarka, erkeklik ve iktidar ilişkilerini doğrudan hedef alan, daha ifşacı ve politik bir dil benimsediğini iddia etmektedir. Öte yandan çalışma, yeni nesil Müslüman kadınların bireysel itirazları kolektif bir ifşa nesnesine dönüştürerek, Müslüman erkekliği doğrudan bir patriyarkal iktidar biçimi olarak hedef aldığını ve onun kurumsal-siyasal hegemonyasıyla çok daha radikal bir düzlemde hesaplaştığını ortaya koymaktadır.

Müslüman erkekliklere dair uluslararası literatür, Batı merkezli stereotiplerin aksine erkekliği tarihsel, sınıfsal ve siyasal koşullarla müzakere edilen dinamik bir süreç olarak ele almaktadır. Bu bağlamda çalışmalar, İslam’da normatif ve tekil bir erkeklik modelinin bulunmadığını vurgulayarak mevcut tikanıklığı bir “İslami erkeklik krizi” olarak tanımlamakta (De Sony, 2014) ve erkekliğin coğrafi/kültürel koşullarla şekillenen çoğul yapısına odaklanmaktadır (Peletz, 2021). Erkeklik performanslarının mekân, kuşak ve aile bağları içerisinde hem hegemonik hem de bakım odaklı çoklu repertuvarlar sergileyebildiğini ortaya koyan araştırmalar (Hopkins, 2006; Roose, 2016), Gerami’nin (2005) sunduğu kavramsal ayrımın stratejik bir zemine oturmuştur. Gerami; siyasal İslam ve otoriteyle özdeşleşen normatif “İslamcı erkeklik” ile Müslüman öznelere gündelik pratiklerinde inşa edilen “Müslüman erkeklikler” arasında bir ayrım yaparak, erkekliği ideolojik bir sabitlikten çıkarıp bağlamsal bir toplumsal sürece tahvil etmektedir. Bu çalışma da söz konusu literatürü takip ederek, erkekliği siyasal bir çerçeveye indirgemek yerine; din, aile ve ahlak ekseninde kurulan çoğul bir toplumsal pratik olarak kavramsallaştırmaktadır.

Türkiye bağlamında mevcut çalışmaların önemli bir bölümü, erkekliği siyasal ve kurumsal dini söylemler üzerinden ele alarak; İslamcı erkekliğin “ilahi ayrıcalık”, “koruyuculuk” ve “liderlik” gibi niteliklerle özdeşleşen normatif yapısını deşifre etmektedir. Bu doğrultuda Okutan (2017), söz konusu niteliklerin kurumsal dini söylemdeki karşılığını incelerken; Turan (2023), dini otoritenin biyolojik farklılıklar ve bakım emeğinin görünmez kılınması aracılığıyla hiyerarşik bir cinsiyet düzenini nasıl meşrulaştırdığını ortaya koymaktadır. Bu kurumsal meşruiyet, siyasal düzlemde erkekliğin kamusal alanda “doğal ve sorgulanamaz”

bir norm olarak pekiştirilmesiyle desteklenmektedir. Akyüz (2012), farklı ideolojik konumdaki siyasal aktörlerin benzer hegemonik erkeklik biçimlerinde buluşabildiğini gösterirken; bu siyasal temsilin gündelik dindarlık pratiklerinden bağımsız olmadığını vurgulayan Akşit vd. (2012), aile içi roller ve “fitrat” söylemi aracılığıyla söz konusu hegemonik modellerin toplumsal hayatta yeniden üretildiğine dikkat çekmektedir. Öte yandan, Gökarıksel ve Secor (2017) gibi gündelik pratiklere odaklanan sınırlı sayıdaki çalışma, dindar erkeklik deneyimlerinin tekil bir ataerkillik biçimine indirgenemeyeceğini; aksine rekabetçilik ve orta sınıf saygınlığı gibi modern hegemonik kodlarla kesişen çoğul yapılar barındırdığını savunmaktadır. Türkiye'deki bu literatür, erkekliği hem kurumsal bir otorite hem de modernleşme süreçleriyle müzakere edilen dinamik bir kimlik inşası olarak ele almaktadır. Aylin Özman, Selin Akyüz ve Gülşen Seven tarafından derlenen (2025), *“Biz Erkekler” Türkiye’de Siyaset, Düşünce ve Edebiyatta Erkeklik Anlatıları* ise modern Türkiye'nin inşasındaki Kemalist, İslamcı, milliyetçi ve sol akımların çoğul ve çatışmalı erkeklik imgelerini nasıl kurguladığını aktörler üzerinden analiz eder. Bu derleme, erkekliğin ideolojik-politik alandaki çekişme, itaat ve direniş pratiklerini tarihsel bir perspektife oturtmasıyla, bu çalışmanın odaklandığı Müslüman erkeklik kurgusunun arka planını kavramak adına da önemli bir referans noktası teşkil etmektedir.

Bu çalışma ise bu literatürden farklı olarak Türkiye’de Müslüman kimlikleriyle söz üreten kadın yazarların söylemlerindeki erkeklik eleştirilerinin kuşaklar arası dönüşümüne odaklanmaktadır. Çalışma, 1990’lardan itibaren edebiyat ve düşünce dünyasında görünürlük kazanan Cihan Aktaş, Yıldız Ramazanoğlu, Hidayet Şefkatli Tuksal² ve Fatma Barbarosoğlu’nu “ikinci kuşak Müslüman kadınlar” kapsamında ele alırken; 2014 yılında yayın hayatına başlayan dijital platform Reçel Blog ile 2018 yılında kurulan Havle Kadın Derneği çevresindeki kadınları ise “yeni kuşak Müslüman kadınlar” olarak kavramsallaştırmaktadır. Bu iki kuşağın üretimlerinin karşılaştırmalı analizi; Müslüman erkekliğin kadınlar tarafından nasıl sorunsallaştırıldığını incelerken, eleştirinin kişisel/ahlaki bir sınamadan patriyarkal bir iktidar biçimine yönelen sistemsel bir hesaplaşmaya nasıl evrildiğini; bu süreçteki kuşaklar arası süreklilikleri ve politik-ifşacı kopuşları görünür kılmaktadır.

1. YÖNTEM

Çalışmada Müslüman kadın yazınında erkekliğin nasıl temsil edilip eleştirildiğini çözümlemek amacıyla eleştirel söylem analizi yaklaşımı

² Çalışmada üretim dönemi itibarıyla ikinci kuşak içinde değerlendirilen Hidayet Şefkatli Tuksal, kendisini doğrudan “İslami feminist” olarak tanımlamasıyla dönemin genel eğiliminden ayrışır. Havle Kadın Derneği’nin de yayınlarında Tuksal’ın eserlerine düzenli olarak referans vermesi, kuşaksal dönüşümün zaman zaman entelektüel düzeyde işleyen bir süreklilik ve köprü barındırdığını göstermektedir.

benimsenmiştir. Eleştirel söylem analizi güç ilişkilerinin, ideolojik konumlanmaların ve kimlik inşalarının dil, söylem ve temsil pratikleri aracılığıyla nasıl üretildiğini ve toplumsal düzene nasıl eklemlendiğini inceleyen bir yaklaşımdır (Van Dijk, 2015; Fairclough, 1995). Bu yaklaşım, söylemi yalnızca anlamın taşıyıcısı değil, aynı zamanda toplumsal gerçekliği kuran ve yeniden şekillendiren bir alan olarak ele alır (Barker ve Galasinski, 2001: 65). Bu çalışmada “söylem”, Müslüman kimliğiyle düşünen ve üreten kadınların farklı kuşaklarda ve farklı mecralarda ürettikleri yazılı ve dijital anlatıların toplamından oluşan çok katmanlı bir temsil alanı olarak tanımlanmaktadır. Veri seti, iki kuşak arasında hem türsel (edebi, dijital, kurumsal) hem de mecrasal (basılı yayın/dijital medya) çeşitlilik göstermektedir. İnceleme kapsamında ele alınan materyallerin türsel çeşitliliği, kuşaklararası dönüşümün yalnızca içerik düzeyinde kalmadığını, siyasallaşma biçimi ve kamusal inşasında da etkili olduğuna işaret etmektedir. İkinci kuşak yazarların metinleri daha ziyade bireysel entelektüel müdahaleler, edebi kurgular üzerinden şekillenmekteyken; yeni kuşak dijital ağlar, sivil toplum platformları aracılığıyla kolektif üretim pratiği sergilemektedir. Bu durum, metinlerin doğasında farklılık yaratsa da eleştirel söylem analizi açısından erkeklik eleştirisinin kamusal alandaki temsil biçimlerini izlemek adına imkan sunmaktadır.

Çalışmada ikinci kuşak Müslüman kadın yazarlar, amaçlı örneklem yöntemiyle belirlenmiştir. Bu grup, 1980’lerin sonundan itibaren Türkiye’de Müslüman kadın kimliğinin kamusal görünürlüğünü şekillendiren yaklaşık 10–12 kişilik bir entelektüel çevre içinden seçilmiştir. Bu çevre içinde Ayşe Böhürler, Sibel Eraslan ve Nazife Şişman gibi isimler de yer almakla birlikte, bu çalışmada incelenen dört yazarın Cihan Aktaş, Hidayet Şefkatli Tuksal, Yıldız Ramazanoğlu, Fatma Barbarosoğlu olarak belirlenmesinde üç temel ölçüt etkili olmuştur: i) Dindar-muhafazakâr kamusal alanda hem edebi hem düşünsel düzeyde etkili olmaları ii) Yazı hayatlarını yalnızca kitaplarla sınırlı tutmayıp, farklı ideolojik konumlara sahip mecralarda, örneğin Birikim ve Serbestiyet gibi düşünce dergilerinde (Aktaş, Ramazanoğlu, Tuksal) ya da Yeni Şafak gibi ana akım muhafazakâr gazetelerde (Barbarosoğlu) yazmaları ve iii) Müslüman erkekliğin ahlaki tutarlılığı, aile içi roller ve dinî otorite gibi temaları sistematik biçimde sorunsallaştıran bir kuşak olmalarıdır. Öte yandan ikinci kuşak Müslüman kadın yazarlar 1950’lerin sonu ile 1960’lar başında Anadolu’nun farklı taşra kentlerinde doğmuş, kent merkezlerinde nitelikli üniversite eğitimi almış ve mesleki formasyonlarını modern disiplinler içinde edinmiş bir kuşağı temsil etmektedir. Ramazanoğlu’nun eczacılık, Aktaş’ın mimarlık, Tuksal’ın ilahiyat, Barbarosoğlu’nun ise felsefe ve sosyoloji temelli akademik arka planı, bu yazarların dini duyarlılıklarını entelektüel bir sorgulama zeminiyle birlikte kurduklarını göstermektedir.

Çalışma kapsamında ele alınan yazarların külliyatı türsel ve tematik açıdan geniş bir yelpazeye yayılmaktadır. Ancak çalışmada, her bir yazarın üretimleri arasından erkeklığe doğrudan atıfta bulunan metinler seçilmiştir. Bu nedenle, köşe yazılarının yanında özellikle Cihan Aktaş'ın *Seni Dinleyen Biri* (2007), Fatma Barbarosoğlu'nun *Uzak Ülke* (2007) ve Yıldız Ramazanoğlu'nun *İkna Odası* (2003) romanlarının incelenmesi tercih edilmiştir. Romanlar, toplumsal yaşamın birebir yansımaları olmasalar da farklı maddi, toplumsal, siyasal, ekonomik ve öznel boyutların sembolik düzlemde kodlandığı anlatı alanları sunar (Lehtonen, 2000: 13). Romanlarda belirli zaman ve mekân içinde konumlandırılan olaylar ile karakterler, yazarların dünyaya dair bakışlarını ve değer yargılarını görünür kılar. Karakterler üzerinden aktarılan gerilimler, uzlaşmalar ve çatışmalar ise toplumsal ilişkilerin ve iktidar dinamiklerinin edebi temsilleri olarak okunabilir (Bakhtin, 2000: 320–326). Söz konusu eserler, Müslüman aile yapısı, dinî sorumluluk, ahlaki otorite, kadın kamusalılığı ve bakım emeği gibi temalarda erkeklığe farklı biçimlerde temsil etme ortak özelliğini taşımaktadır. Edebi üretimlerin yanı sıra, Hidayet Şefkatli Tuksal'ın *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (2000a) adlı çalışması da ikinci kuşak içinde özgün bir konumda yer almaktadır. Tuksal'ın metni kurgu yerine teolojik argümanları merkeze alır; erkeklığın dinî yorum geleneği içindeki ayrıcalıklı konumunu çözümleyerek, kadın karşıtı dilin fıkıh ve tefsir literatüründeki izdüşümlerini eleştirel biçimde tartışır. Böylece Tuksal'ın söylemi, diğer yazarların edebi temsilleriyle birlikte okunduğunda, Müslüman erkeklığın hem ahlaki hem epistemolojik temellerine yönelen eleştirel bir hattı görünür kılmaktadır.

Yeni kuşak söylemi ise dijital ve kolektif üretim mecralarında yayılan Reçel Blog ve Havle Kadın Derneği çevresindeki kadınların yazılı, söyleşisel üretimlerinden oluşmaktadır. Veri seti, Reçel Blog'da yayımlanan dijital anlatılar (“iç döküş” metinleri, ironik paylaşımlar), Havle Kadın Derneği'nin saha raporları, konferans bildirileri ve dernek temsilcileriyle yapılan röportajları kapsamaktadır. Bu materyallerde erkeklik; politik, kurumsal ve epistemolojik boyutlarıyla ele alınmakta; mizah, ironi, sosyal medya dili ve kolektif feminizm pratikleri aracılığıyla sorgulanmaktadır. Çalışma üç analitik düzlem üzerinden ilerlemektedir: İlk bölüm, İslami feminizmler bağlamında geliştirilen teorik müdahaleleri ele alarak erkeklığın dini bilgi üretimi, adalet söylemi ve toplumsal cinsiyet rejimleri içerisindeki konumunu tartışmaktadır. İkinci bölüm, Türkiye’de ikinci kuşak Müslüman kadın yazınında erkeklığın sorumluluk, ahlaki seçicilik ve gündelik iktidar pratikleri üzerinden nasıl problematize edildiğini incelemektedir. Üçüncü bölüm ise yeni kuşak Müslüman kadın yazarların özellikle dijital mecralardaki üretimlerine odaklanarak erkeklığın epistemolojik ayrıcalığını hedef alan söylemsel kırılmaları analiz etmektedir. Bu yapı, erkeklığın önce teorik düzeyde çözülmesini, ardından yerel yazın içindeki eleştirilerle somutlaşmasını ve

gündelik deneyimlere yaslanan yeni söylemler aracılığıyla yeniden müzakereye açılmasını mümkün kılmaktadır.

2. KURAMSAL ZEMİN: İSLAMİ FEMİNİZMLER VE MÜSLÜMAN ERKEKLİĞİN TEORİK ÇÖZÜLÜŞÜ

Müslüman toplumlara odaklanan toplumsal cinsiyet araştırmaları; patriyarkal yapıların dini söylemler ve gündelik toplumsal ilişkilerle kurduğu girift bağı ve bu yapıların kadınlık ile erkeklik tanımları üzerinden nasıl sürekli yeniden üretildiğini uzun süredir tartışmaktadır. Söz konusu girift yapıların deşifre edilmesi ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin teolojik/hukuki kökenlerine inilmesi ihtiyacı; 1990'lerden itibaren hem Müslüman çoğunluklu coğrafyalarda hem de Batı'daki Müslüman diaspora içerisinde eş zamanlı biçimde ortaya çıkan İslami feminizmlerin zeminini oluşturmıştır. Bu düşünsel hat, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini İslam'ın özünden ziyade ataerkil yorum geleneğiyle ilişkilendirerek Kur'an merkezli yeniden okuma pratiklerini öne çıkaran radikal bir epistemolojik müdahale geliştirmiştir. İslami feminizmin bu müdahalesi, başlangıçta metinsel bir eşitlik arayışına odaklansa da zamanla Müslüman erkekliği bir iktidar formu olarak sorunsallaştıran daha geniş bir literatüre evrilmiştir.

Badran (2002), İslami feminizmi kadın ve erkek arasındaki eşitliği merkeze alan ancak Batı feminizminin evrenselleştirici modelini reddeden bir düşünsel hareket olarak tanımlar; bu bağlamda kadınların özgürleşmesini yerel, kültürel ve teolojik düzlemlerde sürekli yeniden inşa edilen dinamik bir süreç olarak kavramsallaştırır. İslami feminist paradigmanın yöntemi olarak Wadud ve Asma Barlas tarafından kullanılan feminist hermötik ile Kur'an'ın yorum tarihindeki erkek egemenliği sorununa dikkat çekerek, "sorunun metinde değil, metnin tarihsel olarak erkek merkezli bir toplum tarafından yorumlanışında" yattığını ortaya koyarlar (Wadud, 1999; Barlas, 2002). Barlas, Tanrı'nın cinsiyetsiz (ungendered) doğasını vurgulayarak, erkekliğin ilahi ayrıcalık iddiasına dayalı ataerkil yorum geleneğini reddeder. Wadud ise "tevhid paradigması" kavramıyla kadınla erkeği Tanrı karşısında eşit ahlaki özneler olarak konumlandırır.

2000'lere gelindiğinde, bu metinsel yeniden okuma hattı toplumsal hukuk ve etik alanlarına taşınmıştır. Örneğin Ziba Mir-Hosseini (2010) klasik İslam hukukunda erkeğe aile içinde "koruyucu" ve "veli" rolü veren *qiwamah* (iktidar ve himaye yetkisi) ile *wilayah* (vesayet veya temsil yetkisi) kavramlarını tarihsel açıdan ele alır. Bu iki kavramın Tanrı tarafından sabitlenmiş hükümler değil, belirli toplumsal koşullarda şekillenmiş insan yapımı hukukî yorumlar olduğunu gösterir. Kecia Ali (2016) ise cinsel etik, rıza ve bedensel özerklik kavramlarını İslamî çerçevede yeniden düşünerek patriyarkal evlilik sözleşmesi anlayışını yapısöküme uğratar. Bu dalga, Mernissi, Leila Ahmed ve Sa'diyya Shaikh gibi teorisyenlerin tarihsel ve hadis merkezli katkılarıyla çoğalır. Mernissi, hadis

külliyyatının Kur'an ilkeleri süzgecinden geçirilmesini önerirken; Ahmed ve Shaikh, dini bilginin üretiminde yorumcunun ideolojik konumunun belirleyici olduğunu vurgularlar (Navarro, 2016). Böylece İslami feminizm, sabit bir paradigma değil, hem metinsel hem kurumsal bilgi alanlarına yönelen çoğul bir epistemolojik müdahale olarak şekillenmiştir.

İslami feminizmin ilk döneminde tartışmalar çoğunlukla “kadın özneleşmesi” üzerinden yürütülürken, 2000'lerin ikinci yarısından itibaren erkeklik meselesi de sistematik olarak bu literatüre dahil olmuştur. Bu yönelim, patriyarkanın yalnızca kadınları değil, erkekliği de biçimlendiren tarihsel bir iktidar süreci olduğu görüşüne dayanır. Bu geçişin ilk izleri Asma Barlas (2002) ve Amina Wadud'un (1999) çalışmalarında görülür; her iki yazar da erkekliğin “ahliyet ve sorumluluk” bağlamında yeniden tanımlanması gerektiğini vurgulamıştır. Ancak Müslüman erkekliği merkeze alarak tartışmaya açan ilk çalışmalar, 2000'lerin sonrasında Amanullah De Soudy (2014), Lahoucine Ouzgane (2006) ve Afif Bochra Gerami (2005) gibi araştırmacıların öncülüğünde ortaya çıkmıştır. Prado (2008) bu çizgiyi teolojik bir düzeye taşır; patriyarkanın yalnızca kadın üzerinde değil, erkek kimliği üzerinde de tahakküm kurduğunu savunur. Prado'ya göre, Kur'an'ın rahmet, denge ve karşılıklılık merkezli kozmolojisi zamanla Allah'ın “celâl” (iktidar) sıfatlarının mutlaklaştırılmasıyla daraltılmış, bu da erkekliği “koruma ve denetim” işleviyle özdeşleştirmiştir. Onun geliştirdiği “feminist Müslüman erkeklik” kavramı, erkekliği güç ve otoriteyle değil, bakım, merhamet ve ahlaki sorumluluk ilkeleriyle tanımlar. Amanullah De Soudy (2014) bu tartışmayı tarihsel bir zeminde derinleştirerek “İslami erkeklik krizi” kavramını ortaya atar. De Soudy, Kur'an ve İslam tarihi boyunca farklı erkekliklerin oluştuğunu, tekil bir normatif modelin hiçbir zaman bulunmadığını gösterir. Lahoucine Ouzgane (2006) ise *Islamic Masculinities* derlemesinde Müslüman erkekliğin kolonyal modernite, uluslaşma ve sınıfsal yapıların etkisiyle her bağlamda yeniden kurulduğunu saptar. Bu literatür, erkekliği çoğul ve ilişkisel bir toplumsal pratik olarak kavramsallaştırırken, ataerkilliği yalnızca kadınlar üzerindeki tahakküm değil, erkekler arasındaki hiyerarşi biçiminde de ele alır. Gerami (2005) bu yaklaşımı kavramsal olarak netleştirir: “İslamcı erkeklik”, siyasal İslam'ın normatif otorite söylemleriyle özdeşleştirilirken; “Müslüman erkeklikler” farklı bağlamlarda gündelik pratikler üzerinden müzakere edilir. Bu ayrım, erkekliği ideolojik bir sabite olmaktan çıkarıp din, kültür ve sınıf eksenlerinde müzakere edilen bir kimlik haline getirir.

Son on yılda gelişen yeni erkeklik araştırmaları, Müslüman erkekliği yalnızca dinî veya teolojik bir kimlik olarak değil, milliyetçilik, küreselleşme ve kamusal temsil dinamikleriyle ilişkili bir alan olarak ele almıştır. Michael G. Peletz (2021), Güneydoğu Asya'daki örnekler üzerinden, toplumsal

cinsiyet tartışmalarının uzun süre kadın deneyimiyle sınırlandığını; oysa erkekliğin sınıf, kültür ve inanç eksenlerinde yeniden üretildiğini gösterir. Roose (2016) Avustralya’da etnik çoğulculuk ve kadınların kamusal özerkliğiyle uyumlu yeni bir Müslüman erkeklik formunun geliştirilmesini tartışırken, ekonomik dışlanma yaşayan erkeklerin radikal referanslara yönelme eğilimini açıklar. Bu literatür, erkekliği yalnızca “kadına karşı iktidar” üzerinden değil, erkekler arası iktidar müzakereleri, aidiyet arayışı ve ahlaki özneleşme boyutlarıyla da tartışır. Böylece Müslüman erkeklik çalışmaları, feminist yorum geleneğinden beslenmekle birlikte, onun ötesine geçerek toplumsal öznelliğin yeniden tanımlandığı bir araştırma alanına dönüşmüştür.

Türkiye’de toplumsal cinsiyet tartışmaları uzun süre kadın deneyimleri etrafında şekillenmiştir. Kadın bedeni, başörtüsü ve kamusal görünürlük gibi meseleler erken dönem İslami hareket literatürünün merkezinde yer alırken, erkeklik olgusu çoğunlukla arka planda kalmıştır. Mevcut araştırmalar, erkekliği daha çok siyasal ve kurumsal dinî söylemler bağlamında ele almıştır. Okutan (2017), İslamcı erkekliğin “ilahi ayrıcalık” söylemi aracılığıyla koruyuculuk, sertlik ve liderlik gibi niteliklerle tanımlandığını; Turan (2023), Diyarbakır’daki imamların dinî otoriteyi kamusal üstünlük ve meşruiyet üzerinden yeniden ürettiklerini, Gökarıksel ve Secor (2017) ise dindar erkekliğin, rekabetçilik ve sınıfsal saygınlıkla kesiştiğini göstermiştir. Bu bulgular, Connell’in (2019) hegemonik erkeklik kavramıyla birlikte okunduğunda, Türkiye’de erkekliğin yalnızca kadınlar karşısında değil, “makbul olmayan” erkeklik biçimlerine karşı da hiyerarşik olarak kurulduğunu göstermektedir (Akyüz, 2012; Akşit vd., 2012).

Bu çalışma, literatürdeki bu iki hattı, İslami feminizmler ve Müslüman erkeklik araştırmaları, kesişimsel biçimde bir araya getirir. Müslüman erkeklik, burada kadın yazınında ve söyleminde görünür hale gelen bir iktidar biçimi olarak düşünülür. İbrahimi gelenekte tarihsel olarak kurumsallaşan ataerkil aile modeli, erkekliği hem teolojik hem hukuki olarak norm haline getirirken (Berktaş, 2014); İslami feminizmler, erkekliğin bu teolojik meşruiyetini sorgulayan bir epistemolojik kırılma yaratarak, dini yorum alanında kadınların öznelliğini genişletir. Bu kuramsal çerçeve, erkekliği teolojik ve gündelik iktidar ilişkileri içinde yeniden düşünmeye imkân tanırken, Türkiye bağlamında bu sorgulamanın yalnızca akademik metinlerde değil, Müslüman kadınların yazınsal ve söylemsel üretimlerinde de karşılık bulduğu görülmektedir. Özellikle 1990’lardan itibaren görünürlük kazanan ikinci kuşak Müslüman kadın yazarlar, İslami feminizmlerin açtığı bu epistemolojik hattı doğrudan sahiplenmekten ziyade, onu gündelik hayat deneyimleri, aile içi ilişkiler ve ahlaki müzakereler üzerinden yeniden üretir. Bu kuşak için erkeklik, sorumluluk, emek ve adalet açısından sürekli sınanan bir ilişki alanına dönüşür. Aşağıda ele alınacak metinler, bu dönüşümün Türkiye’de nasıl

yerelleştğini ve erkekliğin kadınların kaleminden nasıl problematize edildiğini görünür kılmaktadır. Çalışmanın temel özgünlüğü, Türkiye'deki toplumsal cinsiyet ve erkeklik çalışmalarında görece ihmal edilmiş bir alanı hedef alarak; Müslüman erkekliği doğrudan Müslüman kadınların kendi anlatıları üzerinden ampirik olarak inceleyen özgün bir boşluğu doldurmasıdır. Çalışmada benimsenen eleştirel perspektif, Müslüman erkekliği, Müslüman kadınların söyleminde ve gündelik pratiklerinde sürekli sarsılan, patriyarkal bir iktidar biçimi olarak yeniden düşünmeye imkân tanır.

3. TÜRKİYE'DE İKİNCİ KUŞAK MÜSLÜMAN KADIN YAZINI: ERKEKLİĞİN GÜNDELİK ELEŞTİRİSİ

Türkiye'de Müslüman kadınların yazınsal üretimi ve kamusal varlığına dair literatür; bu süreci İslamcı kadın kimliğinin ideolojik inşası, mahremiyetin kamusallaşması ve moderniteyle kurulan gerilimli ilişki ekseninde ele almaktadır. 1960'lardan itibaren gazete yazıları ve romanlar aracılığıyla görünürlük kazanan birinci kuşak, dini bağlılık ve mahremiyet temalarıyla İslamcı kadın kimliğini kamusal alanda tahkim ederken (Merçil, 2002); bu pratikler hem Batılı moderniteyle melezleşen yeni bir özne konumu inşa etmiş (Göle, 1991) hem de geleneksel patriyarka ile bireyselleşme arasında sıkışan kadınların kendilerine özgü, hibrit bir kamusal kimlik kurma çabasına aracılık etmiştir (İlyasoğlu, 1994). Birinci kuşağın söylemsel çerçevesini belirleyen mahremiyet, dini bağlılık ve kadınların İslami sınırlar içinde kamusal alana katılımı gibi temalar, ikinci kuşak olarak kavramsallaştırdığım kadın yazarların entelektüel arka planında yer almakla birlikte, bu kuşağın yazınsal üretimi söz konusu başlıklarda sürekliliklerden ziyade kopuşlar üzerinden ilerleyen bir düşünsel seyir izlemektedir. Kendilerini açık biçimde “feminist” olarak tanımlamaya çoğu zaman mesafeli dursalar da feminizmin kavramsal ve eleştirel mirasından beslenmekte beis görmeyen bu yazarların metinleri, toplumsal cinsiyet eşitliği, bakım emeği, ahlaki sorumluluk ve erkeklik eleştirisi ekseninde belirgin bir dönüşüm dili üretmektedir. Kuşkusuz bu kuşaklararası kavramsallaştırma, ikinci kuşak olarak tanımlanan kadın yazarların toplumsal cinsiyet eşitliği ya da Müslüman erkeklik eleştirisi konusunda ortak ve homojen bir pozisyon paylaştıkları anlamına gelmemektedir. Nitekim İstanbul Sözleşmesi'ne dair tartışmalarda sergilenen tutumlarda görüldüğü üzere, söz konusu söylemsel alan monolitik bir blok oluşturmamakta; aksine kendi içinde çeşitli farklılıkları ve gerilimleri içermektedir (Çelik, 2021).

Bu kuşağın yazınında feminizmle kurulan ilişki çoğu zaman “mesafeli bir yakınlık” biçiminde tezahür ederken, erkeklik artık doğal ya da değişmez bir konum olarak değil; eleştirilebilir, sorumlulukla yeniden tanımlanabilir ve gündelik pratikler içinde müzakereye açık bir toplumsal ilişki alanı olarak tartışmaya açılmaktadır.

Müslüman Erkekliğin Ahlaki Denetleyiciliği Üzerine Eleştiriler

İkinci kuşak Müslüman kadın yazarların metinlerinde erkeklik, çoğunlukla kendisini ahlaki üstünlük, koruyuculuk ve temsil yetkisi üzerinden kuran; buna karşılık bakım emeği, duygusal sorumluluk ve gündelik eşitsizliklerle yüzleşmekten kaçınan bir iktidar pratiği olarak görünürlük kazanır. Bu yazarların önemli bir kısmı, başörtüsü yasakları sürecinde aktif biçimde kamusal mücadele yürütmüş; dolayısıyla erkeklikle kurdukları eleştirel ilişki, politik deneyimle şekillenmiştir. Cihan Aktaş'ın erken dönem metinleri bu eleştirel hattın kavramsal başlangıç noktalarından birini oluşturur. Aktaş (2000), "Kamusal Alanda İslamcı Kadın ve Erkeklerin İlişkilerindeki Değişim Üzerine: Bacıdan Bayana" başlıklı yazısında, "bacı" figürü üzerinden İslamcı hareket içinde kadınların kamusal görünürlüğünün nasıl koşullu biçimde meşrulaştırıldığını gösterir (Aktaş, 2000). "Bacı" figürü, bir yandan kadınların kamusal alana çıkışını mümkün kılarken, diğer yandan onları cinsellikten arındırılmış, sınırları erkekler tarafından çizilmiş bir temsil rejimine hapseder. Ancak Müslüman erkekliğin kurulu değerler sistemini içselleştirerek hegemonik kamusal iktidarla kurduğu ilişki onu tüm bu bedellerden azade kılar. Öyle ki kurulan bu ilişkide medeniyet, saygınlık ve tanınma arzusunun taşıyan Müslüman erkekler bacı figürünü özel alana hasretmeye başlayarak artık "bayan" ve "hanımefendi" figürlerini dolaşıma sokarlar.

Aktaş'ın (2020) "İstanbul Sözleşmesi Daha İyinin Engeli Değil" başlıklı yazısında erkeklik eleştirisi dolaylı ama sürekli: Müslüman kadınların başörtüsü yasağı sürecinde zulüm ve adaletsizliği parçalı değil bütüncül biçimde sorgulamaya başladıklarını; buna karşılık erkeklerin, kendilerine konfor sağlayan ataerkil dil ve yargılardan kopuşunun son derece yavaş ilerlediğini vurgular. Metnin temel eleştirisi, Müslüman vicdanın küresel mazlumiyetlere yüksek duyarlılık gösterirken, yakın çevredeki kadın acılarına karşı gecikmeli ve çekingen kalması üzerinedir. Yazar, İstanbul Sözleşmesi'ne yöneltilen itirazları, alternatif ve kapsayıcı bir çözüm üretmeden yapılan bir "sorumluluktan kaçış" olarak okur. Bu nedenle metin, sözleşmeden ziyade muhafazakâr erkekliğin sorumluluk almayan eleştiri pratiğini hedef alır. Aktaş, erkekliğin dini ve ailevi otoritesini doğrudan reddetmeden, onu adalet, sorumluluk ve şahitlik kavramları üzerinden yeniden sınamaya açar. Bu sınamada tarafların motivasyonunu net bir ahlaki zemin üzerine kuran yazar, sözleşmenin ardındaki seküler emeği düşmanlaştırmak yerine, "metne emek verenlerin kaygılı insanlar olarak takdir edilmesi gerektiğini" vurgular. Bu takdiri ve ezilenin çılgınlığına ses vermeyi bütünüyle "Müslümanca bir sorumluluk açısından" zorunlu bir motivasyon olarak tanımlar. Böylece ikinci kuşak Müslüman kadın yazınının erkekliği "islah edilecek bir özne" olarak kuran eleştirel hattını hukuki ve siyasal bir düzleme taşır. Öte yandan Aktaş, "Seni Dinleyen Biri" (2015) adlı romanında da Müslüman

erkekliğin kadın özneliğini sınırlandırmasına dair pratiklerin nasıl ve hangi bağlamlarda işlediğini Halil karakteri etrafında kurduğu anlatılar üzerinden gerçekleştirir. Halil ile tanışana kadar seküler bir yaşam süren Meral'in Halil'le başlayan belirsiz duygusal ilişkisi, Halil'in önerdiği dini nikâh ve Siirt'te içe kapanık bir hayat tasarımıyla birlikte, Müslüman erkek öznenin kadınlar için ideal gördüğü itaat, mahremiyet ve kamusal geri çekilme eksenini görünür kılar. Halil üzerinden kurulan Müslüman erkeklik formunun Meral tarafından reddedilmesinin ardından, Halil'in "itaatkâr" olarak tanımladığı bir şeyh kızıyla evlenmesi, Müslüman erkeğin ideal eş seçiminde merkeze aldığı değerleri açık biçimde ortaya koyar. Aktaş, Müslüman erkek öznenin kadın üretkenliğini ve entelektüel arzusunu değersizleştirmesini Halil karakterinin iç sesi aracılığıyla deşifre eder. Aktaş, Halil'in bakış açısıyla kadınların şiir yazma isteğinin "annelikle" ters orantılı olarak görmesi, kadınların kamusal ve yaratıcı faaliyetlerde bulunma isteğini "feminizm etkisiyle oluşmuş bir sapma" olarak değerlendirmesi ve kadının değerinin "yemek-dantel-baklava-turşu" gibi ev içi beceriler üzerinden ölçen bir repertuvar sunar (Aktaş, 2015: 101). Müslüman erkekliğin bir ahlaki ve epistemolojik bir otorite olarak kurduğu kendiliğini ilahiyat fakülteleri özelinde ilerlettiği kurgu ile kurumsal bir nitelik kazandırır. Aktaş'ın anlatısında kız öğrencilerin derslerde görünmezleştirilmesi, "fitne" söylemi etrafında dolaşıma sokulmaları dini bilginin erkek bakış açısıyla üretildiğini ifade etmektedir. Müslüman erkekliğin dini söylemler ve kutsal metinler üzerinden kurduğu iktidarını meşrulaştırma yöntemi Betül ve Fikret karakterlerinin ilişkileri üzerinden deşifre edilir. Nitekim Fikret'in ayet ve hadisleri Betül üzerinde bir kontrol mekanizması olarak kullanması, Betül'ün karşı gelişlerinde onu "şer'an efendisini itaatsizlikle" suçlaması bu deşifrenin emarelerindendir (Aktaş, 2015: 154).

İkinci nesil Müslüman kadınlar nezdinde Müslüman erkek özne, çifte standartlar üreten, meşruiyetini kutsal metinlerden devşiren kırılğan bir iktidar formudur. Bu eleştirel hattı daha açık ve kurumsal bir düzleme taşıyan isimlerden biri olan Hidayet Şefkatli Tuksal, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki akademik çalışmaları ve sivil toplum deneyimiyle şekillenen yazılarında Müslüman erkekliğin hem gündelik hayatta hem de kurumsal yapılarda nasıl yeniden üretildiğine dair geniş bir panorama sunar. Tuksal'ın anlatılarında, kendisiyle eşit eğitim ve donanıma sahip erkeklerin akademide daha kolay konum edinebilmesi; Refah Partisi'nin Hanımlar Komisyonu'nda aktif biçimde çalışan kadınların ise siyasal emeğinin, "eşlerinin yükselişine katkı" çerçevesinde anlamlandırılması, erkekliğin ayrıcalık rejimini görünür kılar. Böylece erkekliğin yalnızca aile içi ilişkilerde değil, parti siyaseti ve dinî kurumlar aracılığıyla da kurumsallaştığını ifade eder (Tuksal, 2000b). "Kızların konuşmasının abes sayılması", örtünmenin "yeterince" olup olmadığının erkekler tarafından denetlenmesi ya da "fetva gücünün" belirli hadis yorumları üzerinden erkeklere

tahsis edilmesi gibi örnekler, ahlaki denetimin ve epistemik otoritenin nasıl cinsiyetlendirildiğini gösterir. Tuksal (2004), kadınların söylem düzeyinde “potansiyel fitne” olarak kodlanırken, kamusal alanda gerektiğinde mobilize edilen, gerektiğinde görünmezleştirilen pragmatik özneler haline getirildiğini, kadınların “eğri” ya da “eksik” yaratıldığını dair rivayetler üzerinden teolojik bir zemine oturtulan erkek egemenliğinin patriyarkanın kutsallaştırılmasına hizmet ettiğini ifade eder. Tuksal’ın bu kurumsal ve teolojik eleştirisi; ikinci kuşak yazınındaki ahlaki sorumluluk odaklı eleştirel hattın sınırlarını zorlayarak, erkekliği ev içi alanın ötesinde, kamusal ve kurumsal yapılar bünyesinde de sorgulamaya açan kuramsal bir eşik sunmaktadır.

Tuksal’ın metinlerinde kurumsal din, siyaset ve akademi ekseninde teşhir edilen bu erkeklik rejimi, Yıldız Ramazanoğlu’nun yazılarında daha çok gündelik hayat pratikleri, aile içi sorumluluklar ve ahlaki faillik üzerinden görünür kılınır. Nitekim Ramazanoğlu’nun İhsan Şenocak’ın “İslam’ın kızı umudumuz sensin” paylaşımına doğrudan bir karşı söylem üreten “İslam’ın kızı ve İslam’ın Erkeği” başlıklı yazıda Ramazanoğlu, kadınların kamusal görünürlüğünü ve eğitim düzeyindeki artışı “kontrol edilmesi gereken bir risk” olarak kodlayan dini söylemin, genç kuşak kadınlar nezdinde meşruiyetini hızla yitirdiğini vurgular. Burada eleştirinin odağında yalnızca bireysel bir vaiz figürü değil; kadınlara hitaben kurulan didaktik, terbiye edici ve ikili ahlak rejimine dayalı daha geniş bir erkeklik söylemi yer alır (Ramazanoğlu, 2018).

Bu eleştirel hat, Ramazanoğlu’nun *İkna Odası* romanında başörtüsü meselesi üzerinden daha mikro düzeyde açılır. Romanda baş kadın karakterin, kendi cenahlarındaki erkekler tarafından başörtüsü üzerinden “sahiplenilme” ya da “bizim kız” gibi jestlerle kuşatılması, dayanışma gibi görünen ancak kadınların hareket alanını daraltan gündelik tahakküm teknikleri olarak teşhir edilir (Ramazanoğlu, 2014: 26, 71). Böylece başörtüsü, bir inanç pratiğinden ziyade, erkeklik açısından tanıma, tasnif ve denetim mekanizmalarını güçlendiren bir göstergeye dönüşür. Bu bağlamda ikinci kuşak Müslüman kadınların anlatılarındaki erkeklik eleştirisi, önemli ölçüde başörtüsü etrafında kurulan erkek merkezli temsil rejimini hedef alır. Müslüman erkeklik kendini “dava” gibi olumlayıcı söylemler üzerinden inşa ederken, kadınların özneliği pratikte tanınmayan ya da sürekli sınırlandırılan bir iktidar düzenine karşılık gelir. Bu hat, 2020 tarihli yazılarda erkekliği somut ilişkiler, bakım emeği ve vicdani yükümlülükler bağlamında sınamaya açar. “Erkek ve Aile” başlıklı yazısında Ramazanoğlu, muhafazakâr kamuda yaygınlaşan “aile yıkılıyor” söylemini tersine çevirerek çözülmenin asıl kaynağını erkeklerin gündelik hayattan çekilişi, babalığın biçimsel bir role indirgenmesi ve bakım emeğinin kadınlara devredilmesi üzerinden okur (Ramazanoğlu, 2020a). *Kramer Kramer’e Karşı* filmi aracılığıyla geliştirilen analiz, “evini geçindiren ama ilişkisel yük almayan” erkek modelinin

nasıl normalleştirildiğini görünür kılar. Ramazanoğlu'na göre kariyer merkezli bireycilik içinde şekillenen bu erkeklik formu, çocuk bakımını, duygusal emeği ve ortak yaşam sorumluluğunu tali alanlara iterken, ahlaki körlüğü yapısal bir özellik haline getirir (Ramazanoğlu, 2020a). “Nereye sığınmalı?” başlıklı yazısı ise bu eleştiriye şiddet bağlamına taşır. İstanbul Sözleşmesi etrafındaki tartışmalar üzerinden Ramazanoğlu, şiddetin bireysel sapma olarak değil, erkekliği güç ve denetim üzerinden kuran kültürel bir rejimin sonucu olarak ele alınması gerektiğini savunur (Ramazanoğlu, 2020b). Ramazanoğlu'nun, *“O halde bir tartışmayı yürütürken bile şiddeti körükleme vebalini yüklenmemek için hep birlikte adap edep ve merhametin yanında olmak zorundayız”* şeklindeki ifadesi bu duruma çarpıcı bir örnektir. Yazarın, doğrudan politik bir dille yapısal iktidarı hedef almak yerine, tarafları “vebal”, “adap”, “edep” ve “merhamet” gibi manevi ve etik kavramlar üzerinden hizalamaya çalışması, bu kuşağın eleştirel sınırlarını netleştirir. Bu bağlamda metin, kurumsal bir dönüşüm talebinden ziyade, erkekliği bizzat bu ahlaki değerler üzerinden “ıslah edilmesi gereken vicdani bir özne” olarak kurmakta ve sorumluluğu yine bu manevi zemin üzerinden talep etmektedir.

Fatma Barbarosoğlu da “Uzak Ülke” (2017) romanında Müslüman erkek öznenin kadınların özne olma taleplerindeki sınırlandırmalarını ve çelişkilerini tarihsel bir süreklilik içinde okumaya yardımcı olur. Fatma Aliye'nin biyografisi olarak yazılan bu romanda Fatma Aliye ve eşi Faik Bey üzerinden kurulan anlatıda evliliğin zihinsel ve entelektüel bir ortaklık olarak tahayyül edilişi Fatma Aliye'nin gözünden anlatılır. “İyi bir gelin” olmaktan ziyade eşiyle birlikte okuyan, düşünen ve entelektüel birikimi evliliğin asli unsuru olarak gören Fatma Aliye'nin tahayyülüne karşılık, eşinin okuyan kadınlara yönelik mesafeli, zaman zaman öfkeli ve dışlayıcı tutumu, romanı elinden alıp fırlatması gibi sembolik jestlerle somutlaşan pratikler üzerinden, Müslüman erkek öznenin kadın entelektüelliğini bir tehdit olarak algılayan konumunu görünür kılar (Barbarosoğlu, 2017: 61, 63). Ancak anlatının ilerleyen bölümlerinde Aliye'nin entelektüel emeğiyle kısmi bir dönüşüm geçiren Faik Bey, erkekliğin değişmez bir öz olmaktan ziyade müzakereye açık ama kadının çabasıyla ilerleyen bir konumu olduğuna dair inancı gösterir. Yine de bu bireysel dönüşüm genelleştirmeden uzak bir şekilde Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan modernleşme sürecinde erkeklerin bilimsel ve felsefi ilerlemede söz konusu kadın hakları ve özgürlükleri olduğunda söylemlerinin tutarsızlığı ifade edilir. *“Avrupa'da okuyarak profesörlük dereceleri alan, Kant ve Auguste Comte okuyarak kendilerini neredeyse onlardan daha ileri seviyeye taşıyan erkeklerin mesele tesettür ve taaddüd-i zevcat olduğunda”* fikirlerini değiştirmedikleri ve *“Müslüman kadınlara hukuk ve hürriyet vermeye yanaşmadıklarından”* bahsetmektedir (Barbarosoğlu, 2017: 165). Bu açıdan Barbarosoğlu da Müslüman erkek öznenin modernleşme söylemiyle temas eden ancak kadınların kamusal varlık talepleri konusunda mukavemet göstermesini tarihsel olarak tekrar eden bir sınırlandırma pratiği göstermesi açısından önemlidir.

Fatma Barbarosoğlu'nun erkekliğe ve onun pratiklerine yaklaşımı, erken dönem metinlerinde daha çok erkekliğin korunması gereken bir kimlik olarak kavramsallaştırılması üzerinden şekillenmektedir. "Kitle Kültürünün Dişillliği İçinde Azalan Erkek Kimliği" (2006) başlıklı yazısında Barbarosoğlu, erkekliğin yaşadığı krizi ataerkil ayrıcalıkların sorgulanmasıyla değil, küresel kitle kültürünün "dişilleştirici" etkisiyle açıklar; böylece erkekliği eleştirel bir iktidar kategorisi olarak değil, aşınan ve savunulması gereken bir değer olarak konumlandırır (Barbarosoğlu, 2006). Bu çerçevede kadın dindarlığının başörtüsüne indirgenmesini problematize etse de bu indirgemeyi erkeklerin dini otoritesiyle ilişkilendirmez; sorumluluğu daha çok kültürel yozlaşma ve küresel politik süreçlere atfeder. Sonuç olarak erkekliğin aile, din ve kamusal alandaki ayrıcalıklı konumu doğrudan sorgulanmadan bırakılır ve "azalan erkek kimliği" söylemi üzerinden geleneksel cinsiyet düzeni dolaylı biçimde yeniden üretilir.

Buna karşılık Barbarosoğlu'nun daha sonraki metni "Cami Cemaati Olarak Kadınlar ve Erkekler", Müslüman erkekliğe yönelik daha açık bir eleştirel hatta işaret eder. Yazar bu yazıda, Müslüman erkekliğin dini sorumluluktan fiili geri çekilişiyle birlikte okur; Diyanet verileri ve gündelik gözlemler üzerinden erkekliğin ibadet, emek ve süreklilik alanlarını kadınlara devrettiğini gösterir (Barbarosoğlu, 2018). Erkeklerin dini pratiği siyasal söylem, soyut ümmet vurgusu ve gündelik konforla ikame ettiğini vurgulayan bu analiz, "camide olmayan ama İslam adına konuşan erkek" figürü aracılığıyla dindar erkekliğin ahlaki boşluğunu görünür kılar. Böylece Barbarosoğlu'nun düşüncesinde, 2006'daki savunmacı erkeklik çerçevesinden 2018'e gelindiğinde sorumluluk almayan erkekliğin teşhirine doğru kısmi ama anlamlı bir yön değişimi izlenmektedir.

Bütünsel olarak bakıldığında, ikinci kuşak Müslüman kadın yazarların metinlerinde cisimleşen erkeklik eleştirisi; tematik çeşitliliğine rağmen temelde kişisel, deneyim odaklı ve ahlaki sınamalar ekseninde şekillenen ortak bir analitik zemine sahiptir. Cihan Aktaş'ın figürler üzerinden deşifre ettiği temsili sınırlar, Hidayet Şefkatli Tuksal'ın kurumsal alanlarda teşhir ettiği ayrıcalık rejimleri, Yıldız Ramazanoğlu'nun gündelik hayatın içinden görünür kıldığı bakım emeği transferleri ve Fatma Barbarosoğlu'nun tarihselleştirdiği entelektüel mukavemet pratikleri; Müslüman erkekliği bütünüyle reddedilen yapısal bir düşmandan ziyade, adalet ve vicdan temelinde "ıslah edilmeye ve daha adil olmaya çağrılan" ahlaki bir özne olarak kurmaktadır. Bu kuşakta eleştiri, hegemonik erkekliğin gündelik ve kurumsal çelişkilerini ölçülü fakat ısrarlı bir etik itiraz formuyla kayda geçirirken, teolojik ve siyasal otoritenin erkek lehine işleyen düzeneklerini görece örtük ve müzakereci bir dilsel sınır içinde tutar. Dolayısıyla ikinci kuşak yazını Müslüman erkekliğin ahlaki denetçi konumunu sarsarak ve onu somut sorumluluklar üzerinden deşifre ederek, yeni kuşağın geliştireceği daha ifşacı,

politik ve sistemsel eleştiri hattına entelektüel ve söylemsel patikayı açan kurucu bir eşik işlevi görmektedir.

4. YENİ KUŞAK MÜSLÜMAN KADINLARIN EPİSTEMOLOJİK OTORİTEYE REDDİYESİ

Bu çalışmada “yeni nesil Müslüman kadın yazını” olarak ele alınan metinlerin üretildiği zemin kurulurken önemli iki mecra öne çıkmaktadır: Reçel Blog ve Havle Kadın Derneği. 2014 yılında yayın hayatına başlayan dijital platform Reçel Blog, bir grup Müslüman kadının kendi gündelik deneyimlerini ve toplumsal meseleleri kendi sözleriyle kamusalallaştırdığı bir mekandır. Reçel Blog’ ta kadınlar anonim ya da yarı anonim biçimde öfkelerini, iç döküşlerini ve erkeklik pratiklerine dair eleştirilerini bir araya getirirler (Köse, 2023). Dijital uzamın sağladığı bu özgürlük geleneksel medya ve dini-geleneksel toplumsal normlar tarafından gözetim altında tutulan kadın deneyimlerinin görünür kılınmasına imkân verirken; erkek egemen söylemlere de eleştiri üretip Müslüman kadınların anlam ve değerlerinin üretim alanı haline gelir (Köse, 2023). Reçel Blog’taki bazı feminist Müslüman kadınların 2018 yılında kurdukları Havle Kadın Derneği de Türkiye’nin ilk Müslüman feminist kadın derneği olarak, kadın, aile ve toplumsal cinsiyet eşitliği konularında hem teorik bilgi üretimi hem de sivil toplum faaliyetleri yürütmeyi hedeflemektedir. Adını kocasına itiraz eden bir kadın olan Havle Bint-i Salabe ve onun direnişinden ilham alarak oluşturan bu dernek, kadınların erkek egemen ilişkilerde seslerini yükseltme iradesinin sembolü olarak benimsenmiştir (Havle Kadın Derneği, t.y.). Bu iki örgütlenmenin ortaklaştığı zeminde, Müslüman kadınlar erkekliği, sorumluluğu ve toplumsal değerleri toplumsal cinsiyet eşitliği perspektifiyle yeniden düşünmekte; feminist bilgi üretimi aracılığıyla erkek hegemonyasını sorgulayarak bu alanları müzakereye açmaktadır. Reçel Blog kamusal alana ilk çıktığı anda yine kendi cenahının erkeklerinden aldıkları tepkiler, bu yeni Müslüman kadın yazının nasıl bir erkeklik rejimi ile karşı karşıya olduğunu görünür kılar. Öyle ki blogun ilk paylaşımlarına gelen yorumlardan birinin bir erkek tarafından “reçel yapmasını bilmeyen kadınlar reçel hakkında konuşuyor” şeklinde yazılması, kadınların söz üretme hakkının gündelik ev içi becerilerle sınırlandırıldığı ataerkil refleksi açık biçimde ortaya koyar. Reçel yazarlarının bu yorumu kolektif bir ironiyle ti’ye almaları ise, tam da bu tür küçültücü erkek söylemlerini boşa düşüren yeni bir kadın özneleşme biçimine işaret eder (Reçel Blog, 2014). Bu küçük karşılaşma, blogun yalnızca bir paylaşım mecrası değil; Müslüman kadınların erkek merkezli epistemolojik otoriteyi gündelik düzeyde müzakere ettikleri ve dönüştürdükleri bir söylem alanı olarak işlediğini göstermesi bakımından anlamlıdır.

Reçel Blog çevresinde üretim yapan kadınların yazılarında erkeklik, özellikle Müslüman erkeklik, aile içi roller, evlilik ilişkileri, tahakküm pratikleri, duygusal emek ve dinin erkekler lehine araçsallaştırılması bağlamında ele alınmaktadır. Bu

metinlerde erkeklik, dönüştürülmesi beklenen ahlaki bir “ideal”den ziyade, gündelik hayat içinde işleyen ve kadınların emeği üzerinden sürdürülen bir iktidar pratiği olarak sorgulanmakta ve ifşa edilmektedir. İkinci kuşağın daha örtük ahlaki eleştirilerinden farklı olarak yeni kuşakta belirginleşen bu söylemsel yönelim, İslami feminizmlerle kurulan açık bir teorik temasın ve feminist epistemolojinin bilinçli biçimde içselleştirilmesinin güçlü bir endikasyonudur. Bu bağlamda Müslüman erkek özne artık adalet, sorumluluk ya da maneviyat çerçevesinde ele alınan bireysel bir fail olmaktan çıkar; toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini yeniden üreten siyasal bir konum olarak kavramsallaştırılır. Aile ise kutsal ve dokunulmaz bir yapı olarak değil, görünmeyen emek rejimlerinin, normatif rollerin ve ataerkil tahakkümün içselleştirildiği; fakat aynı zamanda eşitlik, rıza ve öznellik temelinde yeniden kurulabilecek politik bir ilişkisellik alanı olarak yeniden düşünülür (Çelik, 2025: 2158). Böylece Reçel Blog yazını, Müslüman erkekliğin gündelik pratiklerle nasıl meşrulaştırıldığını görünür kılarken, bu meşruiyetin kadınlar tarafından hangi söylemsel stratejilerle aşındırıldığını da ortaya koymaktadır.

Başörtüsü üzerinden kurulan tahakküme karşı geliştirilen eleştirel söylem ve itiraz teması, iki nesil Müslüman kadın yazar arasında ortak bir zemin oluşturmaktadır. Öyle ki “Erkek Başını Açarsa” (2021) başlıklı yazı, kadın yazarlar arasında geçen ironik bir diyalog aracılığıyla, Müslüman kadın ve erkekler arasında kurulan asimetrik denetim ilişkisini gündelik deneyimler aracılığıyla görünür kılar. Söz konusu metinde Müslüman-dindar erkeklerin inançla kurdukları gerilimli ilişkiler kamusal alanda takdirle karşılanırken, Müslüman kadınların başörtüsü üzerinden sürekli gözetim ve ahlaki sınamaya tabi tutulması karşılaştırmalı bir anlatıyla ele alınır. Bu karşılaştırmada Müslüman erkeklerin inanç krizlerinin kamusal mecralarda “sofistike”, “cesur” nitelendirmeleriyle alkışlanabilir entelektüel performans olarak görünmesi ifşa edilir. Müslüman kadınların saçının görünmesi, kadına yönelik şiddet eleştirmeleri “başını açacak” kehanetiyle “damgalanırken” Müslüman erkeklerin aynı gerilimdeki risksiz pozisyonlarının ve onların yapısal ayrıcalıklarını görünür kıldığı ifade edilir (Reçel Blog, 2021).

Yeni nesil Müslüman kadınların tam da İslami feminizmlerin öncülüğünü yaptığı şekilde Müslüman erkekliği teolojik düzlemde sorguladıkları bir metin olarak “Adem bir Erkek miydi” başlıklı yazıda “fitri üstünlük” üzerinden kendini meşrulaştıran söylemin Kur’an’dan ziyade Kitab-ı Mukaddes merkezli ve patriyarkal yorum geleneğine dayandığı ileri sürülür (Reçel Blog, 2015). Burada Adem kıssası, erkek- merkezli tarihsel bir yaratılış anlatısının karşısında konumlandırılarak cinsiyetler üstü ve sembolik bir insanlık anlatısı olarak yeniden okunur. Dolayısıyla kadının erkekten yaratıldığı argümanına karşı bunun ataerkil bir ontolojiye dayandırılan iktidar kurgusu olduğu ve kutsallaştırılmış bilgi rejimleriyle üretilmiş tahakküm rejimi eleştiriye açılır. 2016’da yine anonim bir

yazar tarafından yayınlanan “Kadınların Serbest Olması Erkekleri Niye Korkutur?” (Reçel Blog, 2016) metninde kendi tercihlerinin ve arzularının peşinden giden kadının bu öznelliğinin erkekler açısından neden “tehlikeli” bulunduğu dile getirilir. Müslüman erkek öznenin perspektifinde kadının “serbestliği” ev içi iş bölümünde “esas sorumlulukların” aksamaması ihtimaline karşılık gelmesi hasebiyle “erkeklerin erkeklik avantaj ve konforlarını bozma ihtimali olan bir varoluşu kabul etmemeleri”dir. Müslüman erkekliğin kadının kamusal alanda çalışmasını artık ekonomik gerekçelerle tolere ettiğini ifade eden yazar ancak aynı kadının “serbest” oluşunu kabul etmeyerek kadın-erkek eşitliğinin Müslüman cemahta sınırlarını açığa çıkarmaktadır. Ev-içi emeğin adil paylaşımını ve erkeklerin duygusal sorumluluklar almasını talep eden “serbest kadın” özne bu nedenle “tehlike” arz etmektedir. Metnin okuyucuya yönelttiği “İki kişinin bir araya gelmesiyle oluşacak bir aile için kadının serbestliği niye tehliktir de erkeğinki değildir?” sorusu, Sancar’ın (2009) erkekliği “imkânsız bir iktidar” olarak tanımladığı çerçeveye örtüşür biçimde, erkekliğin ev içi emekten, kırılganlıktan ve bakım sorumluluğundan azade kılınan konforlu bir konum olarak nasıl sürdürüldüğünü hatırlatır. Teolojik meşruiyet alanlarından gündelik hayattaki pratik sınırlara kadar uzanan bu sorgulamalar, Müslüman kadınların erkeklik eleştirisindeki kuşaklararası dönüşümü somutlaştırır; onu bilgi rejimleri ve pratik konfor alanlarıyla beslenen hegemonik bir iktidar mekanizması olarak ifşa eder.

Müslüman-orta sınıf bağlamında erkekliğin nasıl yeniden üretildiğini ve bu yeniden üretimde kadınların, özellikle annelerin, oynadığı merkezi rol “Oyuncak Süpürgeler Pembe Olur, Oyuncak Kahramanları ise Erkek Çocuk Reyonunda Ara” başlıklı yazı ile ortaya konur. Metnin anlatıcısı kendi gündelik deneyimlerinden yola çıkarak annesinin kendisine erken yaştan itibaren misafirlerin çayını kollamak, ev içi düzeni sürdürmek ve “ayıp” tan kaçınmakla sorumlu kılarken; oğullarını benzer sorumluluktan muaf tutmasına “onlar erkek ne anlayacak” cümlesiyle meşrulaştırdığından bahseder. Anne figürünün evin erkeklerini ev içi emekten azade tutarak bu düzen içerisinde kendisine anlam, otorite ve ahlaki üstünlük sağlayarak *patriyarkal pazarlığını* (Kandiyoti, 1988) gerçekleştirmiş olur. Pazarlığın bedeli ise erken yaşlarda çok fazla sorumlulukla disipline edilmiş kız çocuklarıyla birlikte ev içi becerilerden yoksun ve bakım emeğine yabancı erkeklerin yetişmesidir. Yazarın kurduğu bu örüntüde erkekliğin kadın emeği, kadın sessizliği ve kadınlar arası aktarım yoluyla sürdürülen bir konfor alanı olarak kuruluşu gösterilmiş olur. Metnin sonunda erkek çocuklara “mavi oyuncak ütüler” bulunup bulunamayacağı sorusu, erkekliğin ancak patriyarkal pazarlıklar çözüldüğünde dönüşebilecek bir toplumsal kurgu olduğuna işaret eden eleştirel bir kapanış işlevi görür (Reçel Blog, 2017a). Yine orta sınıf bir muhafazakâr erkekliğin kendisini fedakâr ve “dava sahibi” bir özne olarak kuran söylemini, gündelik hayat pratikleri üzerinden sistematik biçimde çözümleyen

“Muhafazakâr Erkek Ne Değildir” başlıklı yazı, bu söylemin arkasındaki iktidar ilişkilerine yönelik doğrudan bir eleştiri barındırır. Yazıda, muhafazakâr erkekliğin aile içerisinde anne ve baba öncülüğünde nasıl bir imtiyaz alanı olarak yeniden üretildiği gösterilir. Ailelerin erkek çocuklarına gösterdikleri “biz çok çektik onlar çekmesin” iltimasının, onları hayata hazırlamak yerine sorumluluktan kaçan bir ayrıcalık rejimine ve mikro-iktidar odağına dönüştürdüğü ifade edilir (Reçel Blog, 2018). Böylece “fedakâr ve dava sahibi muhafazakâr erkek” aslında zorlukla sınanmamış, başarısızlıklarını sürekli dışsallaştıran ve hesap verebilirlikten kaçan bir özneye karşılık gelir. Yazının temel eleştirel tutumu, muhafazakâr erkekliğin kamusal ahlak iddiaları ile özel alandaki pratikleri arasındaki yapısal kopuşu ifşa etmeye yöneliktir. Ümmet, dava ve ahlak söylemleri üzerinden kamusal alanda iktidar devşiren ve konumlanan erkeklik, aile içi emek, bakım ve maddi sorumluluk alanlarından sistematik biçimde geri çekilirken; bu yükler kadınlar tarafından taşınmaya devam eder. Bu bağlamda erkeklik; sorumluluk üstlenmeksizin yetki kullanabilen, hesap sorulamaz bir ev içi iktidar alanı olarak yeniden tanımlanması yönüyle eleştirilir. Söz konusu söylemsel kurguda kadınların ahlaki denetimin nesnesi haline getirilerek baskılanması, erkeklerin ise aynı denetim rejiminden muaf tutularak hegemonik iktidar konumlarını korumaları bu çerçevede eleştiriye tabi tutulur.

Reçel Blog dijital yayın hayatına başladığı günden bugüne özellikle kendi cenahlarından erkeklerin özel merceği altındadır. Kutsal metinlerin yeniden yorumlandığı, patriyarkal okumaların çözümlendiği ve gündelik deneyimlerin paylaşıldığı bu yazılara, özellikle “dindar” Müslüman erkekler tarafından yöneltilen yıkıcı tepkiler dikkat çekmektedir. Reçel Blog yazınında bu erkekliğe yönelik eleştirinin en yaratıcı ve rafine örneklerinden biri “Orhan” figürü üzerinden kurulmaktadır. Orhan, hem siteye yapılan gerçek yorumlardan beslenen hem de tekil bir kişiden ziyade tanıdık bir erkeklik tipini temsil eden kolektif bir karakterdir. Orhan, kamusal alanda Müslüman kadınların varlığından rahatsızlık duyan, onların bilgi üretme ve yorumlama girişimlerini İslam ve Müslümanlık adına “endişe” ile karşılayan bir erkeklik biçimidir. *Orhan Bekleme Yapma* (2017b) metninde bu erkekliği doğrudan mahkûm etmekten ziyade, onun gündelik hayatta çok tanıdık ve sıradan biri olması “Orhan içimizden biri” ifadesiyle karşılık bulur. İroni ve mizahın iç içe geçtiği bu anlatı, Müslüman kadınların söylemsel müdahaleleriyle “ahiret kaygısı” söylemi üzerinden kurulan erkeklik pozisyonlarını istikrarsızlaştırabildiğini; kadın öznelliği karşısında “dinden çıkacaksınız” türü panik tepkileriyle yeniden üretilen ahlaki üstünlük iddiasının yapısal kırılganlığını açığa çıkarır. X’te “Orhan Git” çağrısıyla kolektif ve mizahi karşılık bulan bu eylem yeni kuşak Müslüman kadın yazının erkekliği alaya alarak epistemolojik otoritesini hem aşındırır hem de onu artık ikna edilmesi gereken bir muhataptan ziyade sınırları çizilmesi gereken bir müdahale alanı olarak gördüğüne işaret eder. Orhan’ın mizahi şekilde eleştirisi bir seri haline gelir

ve İstanbul Şehir Üniversitesi'nde kadın öğrencilerin kampüsteki cami mekânında görünürlük talebine karşı gelişen olaylar “anti-feminist tepki” üzerinden kurulan bir anlatıyla “*Şehir'in Orhanları*” (2017c) başlıklı yazıda kendine yer bulur. Metin, Müslüman erkekliğin kadınların mekânsal varoluşuna müdahalesini cinsiyeti ahlaki üstünlükle özdeşleştiren bir tahakküm biçimi olarak okur. Müslüman erkeklerin kadınları camilerde istemediklerini gösteren eylemlerinde “Feminen duyguların ifşası” gibi söylemler öne çıkarken, Müslüman kadınlar bu tutumun erkekliği norm, kadını ise sınırlandırılması gereken bir istisna olarak konumlandığını ortaya koyar. Metnin dikkat çekici yanı, erkekliği soyut bir ideolojik kategori olarak değil, kibir, konfor alanı ve güç gösterisiyle şekillenen gündelik davranışlar üzerinden ele almasıdır. Kadınların ibadet mekânındaki varlığına bile tahammül edemeyen bu erkeklik biçimi, kamusal alanı “doğal” mülkü gibi sahiplenirken kadınlardan görünmezlik talep eder (Reçel Blog, 2017c). Dolayısıyla Orhan figürü üzerinden somutlaştırılan bu kolektif eleştiri, muhafazakâr erkekliğin ahlaki ve mekânsal egemenlik iddialarını mizah yoluyla söküme uğrattırırken; yeni kuşak Müslüman kadınların, kutsal addedilen erkek konfor alanlarını bozarak hegemonik Müslüman erkekliğinin epistemolojik otoritesini nasıl istikrarsızlaştırmaya çalıştıklarını ve bu otoriteye yönelik sarsıcı bir müdahaleyi görünür kılar.

Müslüman erkekliğin Tanrı tasavvuru üzerinden nasıl kurulduğunu ve patriyarkanın kadınlar aracılığıyla nasıl yeniden üretildiğini inceleyen bir başka metin, “Ya Tanrı Erkekse” başlıklı yazıdır. Metin, baba figürü, din adamı ve Tanrı arasında kurulan süreklilik üzerinden erkek şiddetinin ahlaki ve teolojik olarak nasıl meşrulaştırıldığını gösterir. Yazarın çocukluk deneyimlerinde Tanrı, “kahkaha atan kadınları cezalandıran” ve erkek şiddetine sessiz kalan bir erkek figürü olarak tahayyül edilir; bu tahayyül, kız çocuklarının beden ve davranışlarının günah ve ceza diliyle denetlenmesini mümkün kılar. Medrese deneyimi ve Osman Hoca figürü, erkekliğin korku ve şiddet yoluyla işleyen bir disiplin olarak kurulduğunu, annenin bu şiddeti dini referanslarla onaylaması ise patriyarkanın kadınlar aracılığıyla da yeniden üretildiğini ortaya koyar (Reçel Blog, 2020). Metin, Tanrı'yı erkek iktidarıyla özdeşleştiren bu anlayışı reddederek erkekliği ahlaki üstünlük değil, dini söylemle örtülmüş bir tahakküm biçimi olarak görünür kılar.

Yeni nesil Müslüman kadınların kriz anlarında patriyarkal dayanışmanın nasıl devreye girdiğini görünür kıldığı metinlerden biri, “Patriyarkanın P'sini Öğrenirken” (2023a) başlıklı yazıdır. Metin, evlilik sürecinde “saygılı, efendi, namaz kılan” olarak kodlanan erkekliğin duygusal geri çekilme ve sorumluluktan kaçışla çözüldüğünü; boşanma talebi ortaya çıktığında ise aile, devlet ve din destekli bir iktidar alanı olarak yeniden kurulduğunu gösterir. Yazarın deneyiminde erkeklik sevgi ya da eşitlikten değil, inkâr, suçun kadına yüklenmesi

ve karar yetkisinin erkekler arasında dolaşıma sokulması üzerinden işler; babanın “Bu benim oğlum” çıkışı ise erkek dayanışmasının açık bir ifadesi olur. Böylece metin, dindar erkekliğin sorumluluk almadan saygın kalabildiği ve patriyarkanın boşanma anında da kurucu bir güç olarak işlediğini ortaya koyar.

Gündelik sofr pratikleri üzerinden dindar erkekliğin görünmez iktidarını ve kadın emeğiyle kurulan ahlaki konfor alanını görünür kılan metinlerden biri, “Ramazan’dan Kalma Bir Hikaye: Adamlar Aç mı Kaldı” (2023b) başlıklı yazıdır. Metin, iftar sofrasında erkeklerin masada oturup siyaset konuşurken kadınların yalnızca fiziksel hizmeti değil, erkeklerin iştahını, alışkanlıklarını ve ev içindeki olası öfkelerini de yönetmekle yükümlü kılındığını gösterir. Erkeklik merkezî ve sorgulanamaz bir özne olarak kurulurken, kadınlık “liste tutan”, “önceden bilen” ve “aksaklık çıkmasın diye kendini silen” bir aracı role indirgenir. Tekrar eden “adamlar doymadan bizim karnımız doymuyor” ifadesi, bu düzenin zorla değil, içselleştirilmiş fedakârlık ve ahlak söylemiyle sürdürüldüğünü açığa çıkarır. Böylece metin, Müslüman erkekliğin “misafir”, “oruç” ve “sofra adabı” gibi “masum” görünen pratikler aracılığıyla nasıl merkezileştiğini ve kadın emeğini görünmez kılarak doğal bir hakka dönüştürdüğünü çarpıcı bir ironiyle ortaya koyar. Nihayetinde sofr pratikleri üzerinden kurulan bu eleştiri, yeni kuşak Müslüman kadın yazınında erkekliğin kültürel veya apolitik bir ailevi rolden çıkarılarak; gündelik hayatın en mahrem alanlarında bile sistematik olarak üretilen, tahakküm üretici bir iktidar alanı olarak yeniden tanımlandığına işaret eder.

Yeni kuşak Müslüman kadınların erkeklik eleştirilerini kurumsal bir zemine taşıyan temel odak noktası, Havle Kadın Derneği ve bu mecrada somutlaşan entelektüel üretimdir. Bu üretim sürecinin önemli köşe taşlarından birini teşkil eden *Feminizmin Yerelleşmesi* (2020) konferansı, yerel deneyimlerin küresel feminist literatürle eklemlenerek alternatif bir bilgi alanı inşa edilmesi yolunda kritik bir tartışma zemini sunar. Konferans bildirilerinde vurgulandığı üzere bu girişim; erkek merkezli dini yorumların kurduğu teolojik vesayeti sorunsallaştırarak, adaleti ontolojik bir eşitlik temelinde yeniden tanımlama iradesini ortaya koymuştur (Havle Kadın Derneği, 2021b). Söz konusu kolektif çaba, Müslüman kadın öznelliğini dinsel normlara eklemlenen edilgen bir kimlikten arındırarak; kendi hayatına dair bilgi üreten ve siyasal alanı dönüştürme kapasitesine sahip etkin bir aktöre dönüştürmektedir. Bilgi üretimi süreci, takip eden saha araştırmalarıyla ampirik bir derinlik kazanmıştır. *Şiddetin Adını Koymak, Kadınların Dini Aidietleri ve Şiddetle Başa Çıkma Yolları* (2021) araştırma raporu, dindar kadınların maruz kaldığı şiddeti anlamlandırırken “fıtrata aykırı” buldukları feminizmden ziyade, şiddeti bireyselleştiren psikoloji söylemine yöneldiklerini saptar (Havle Kadın Derneği, 2021a). Rapora göre bu eğilim, yapısal bir sorun olan şiddetin politik zemininden uzaklaşarak bireysel bir

meşruiyet alanı yaratılmasına neden olmaktadır. Havle, bu noktada kritik bir öz-eleştiri geliştirerek; kadınların feminizme olan mesafelerini ve şiddeti tıbbileştirme eğilimlerini dikkate alan yeni bir bilgi üretim ve savunuculuk dili kurma gerekliliğini vurgular. Derneğe göre, kadına yönelik şiddetle mücadelenin çerçevesi, kadınların bu yerel ve dini hassasiyetlerini dışarıda bırakmadan, bu eleştirileri içeriden bir perspektifle dönüştürecek şekilde yeniden çizilmelidir. Şiddetin öznelleştirilmesine ve tıbbileştirilmesine dair bu saptamalar, *Türkiye’de Aile: Hayaller ve Gerçekler* (2023) raporuyla birlikte doğrudan siyasal bir hesaplaşmaya evrilmiştir. Bu rapor, siyasal iktidarın sosyal politikalar aracılığıyla kurguladığı “makbul aile” yapısının Müslüman erkekliğine nasıl bir “kurulu düzen” konforu ve hiyerarşik imtiyaz sağladığını ifşa etmektedir (Havle Kadın Derneği, 2023).

Yeni kuşak Müslüman kadınların erkeklik eleştirisini örgütlü ve kamusal bir siyasal hatta taşıdığını göstermesi bakımından, Havle Kadın Derneği’nden Şehide Zehra ile yapılan bu röportaj önemli bir eşik sunar. Röportaj, Reçel Blog çevresinde bireysel deneyimler olarak dile getirilen itirazların kolektif bir politik dile dönüşmesiyle birlikte dindar erkeklik tarafından nasıl bir tehdit olarak algılandığını ortaya koyar. Zehra’nın anlatımı, daha önce “iyi niyetli uyarı” ve “tebliğ” söylemleriyle meşrulaştırılan erkek müdahalelerinin, kadınlar ve LGBTİ+’lar örgütlendikçe hızla linç, tehdit ve şiddet diline evrildiğini gösterir. Bu durum, dindar erkekliğin eleştiriye ancak dağınık ve siyasal sonuç üretmeyen biçimlerde tolere edebildiğini; eleştiri kolektifleşip “Müslüman kimdir?” ve “kadın nasıl olur?” sorularını sarsmaya başladığında ise dini referansların bir dışlama ve denetim aracına dönüştüğünü düşündürür. Röportajda vurgulanan “erkeklerin dini ile Tanrı’nın buyruğu arasındaki fark”, dindar erkekliğin dini ahlaki bir ilke olarak değil, kadınların ve LGBTİ+’ların meşruiyetini denetleyen bir iktidar mekanizması olarak işlediğini açık biçimde görünür kılar (Beşharfliler, 2023).

5. SONUÇ

Bu makale, Türkiye’de Müslüman kadın yazını veri alanı olarak merkeze alarak Müslüman erkekliğin nasıl kurulduğunu, hangi meşruiyet kaynaklarıyla sürdürüldüğünü ve kuşaklar arasında bu erkekliğe yönelen eleştirinin nasıl dönüştüğünü eleştirel söylem analizi ile incelemiştir. Analiz; ikinci kuşak Müslüman kadın yazarların (gazete/köşe yazıları, söyleşiler ve romanlar) metinleri ile yeni kuşakta Reçel Blog yazıları ve Havle Kadın Derneği etrafında üretilen söylemleri karşılaştırmalı biçimde okuyarak erkekliğin gündelik hayatın içinde işleyen bir iktidar pratiği olarak nasıl görünür kılındığını tartışmaya açmıştır.

Bulgular, ikinci kuşakta Müslüman erkeklik eleştirisinin ağırlıkla ahlaki sorumluluk, bakım emeği, şiddet karşısındaki faillik ve dini normlarla kadınları

disipline eden alanlarda katı biçimde uygularken, kendi ilişkisel ve gündelik yükümlülükleri söz konusu olduğunda aynı duyarlılığı göstermedikleri üzerinden ortaya koyar. Bu kuşak, kendisini açık biçimde feminist olarak konumlandırmasa da erkekliğin ahlaki denetleyiciliğini (kadınların kamusal varlığını “risk” olarak kodlayan vesayet dili, “fitne” söylemi, epistemik üstünlük iddiası) gündelik hayatın adalet duygusu üzerinden sınar; Müslüman erkekliği çoğu zaman bütünüyle reddedilen bir kategori olmaktan ziyade, “daha adil” olmaya çağrılan bir özne olarak kurar. Bu çerçevede Müslüman erkeklik; kamusal alanda “dava”, “aile”, “ahlak” gibi yüksek söylemlerle güç devşirirken, özel alanda bakım, duygusal sorumluluk ve eşitlik talepleri karşısında geri çekilebilen konforlu bir konuma yerleşir. İkinci kuşakta eleştiri, çoğu kez içeriden konuşan, ölçülü ama ısrarlı bir etik itiraz formu olarak ilerler; teolojik otoritenin erkek lehine kurulma biçimleri (hadis/rivayet dolaşımı, fetva gücü, ilahiyat alanı) açık edilse de dil, sıklıkla “ıslah” ufkunu tümenden terk etmez.

Yeni kuşakta ise eleştiri tarzı ve hedefi belirgin biçimde yer değiştirir: erkeklik, “ideal”e yaklaştırılması beklenen bir rol olmaktan çıkar; ifşa edilen, alaya alınan ve siyasal sonuçları olan bir iktidar alanı haline gelir. “Orhan” figürü etrafında belirginleşen “kağıttan erkeklik kalesi”, boşanma anında devreye giren erkek dayanışması ya da iftar sofrasında kutsallaştırılan erkek konforu gibi örnekler, erkekliğin çoğu kez bağırarak değil; gündelik düzenlemeler, duygusal yük transferleri ve “normal” sayılan ritüeller aracılığıyla yeniden üretildiğini göstermektedir. Tam da bu nedenle Reçel Blog yazınında geliştirilen ironi, teşhir ve kolektif anlatı stratejileri, yalnızca bireysel erkek davranışlarını hedef almakla kalmaz; bu görünmez düzenekleri ifşa ederek erkekliğin gündelik meşruiyet zeminini sarsmaya yönelir. Bu yönüyle yeni kuşak anlatılar, ikinci kuşakta örtük kalan erkeklik eleştirisini açık, ifşacı ve feminist bir söylemsel zemine taşımaktadır. Dijital mecranın sunduğu yarı-anonimlik ve kolektif üretim imkânı, Reçel Blog yazınında erkekliğin epistemolojik otoritesini gündelik düzeyde aşındıran ironik ve yaratıcı bir eleştiri dili üretmektedir. Bu söylemsel biçimleş, yeni kuşak Müslüman kadınların feminizmlerle daha açık ve bilinçli bir ilişki kurmaya başladıklarının önemli bir endikasyonudur. Eleştirinin Havle örneğinde örgütlü bir hatta taşınması ise, Müslüman erkekliğin bu dönüşüme verdiği tepkileri görünür kılar: Erkeklik, dağınık ve bireysel itirazları tolere edebilirken, kolektifleşen eleştiri karşısında dini referansları bir sınır çizme mekanizması olarak devreye sokmaktadır. Buna göre Müslüman erkeklik, ikinci kuşağın yapısal bir dönüşüm talep etmeyen bireysel/ahlaki sınamalarını tolere edebilirken; yeni kuşağın kolektifleşen eleştirisi karşısında savunmacı bir konuma çekilerek dini referansları birer sınır çizgisi olarak kullanmaktadır. Bu stratejik refleks, Müslüman erkekliğin eleştiriye olan toleransının ikinci kuşak Müslüman yazınında (edebi/entelektüel düzeyde) kalındığı sürece mevcut olduğunu, ancak yeni kuşağın örgütlü ve politik müdahalesiyle yüzleşildiğinde bu toleransın

ortadan kalktığını ortaya koymaktadır. Nitekim bu kırılma anında erkeklik; bizzat tahkim edilen, somut siyasal sonuçları olan yapısal bir iktidar alanı olarak kendini yeniden üretmektedir.

Sonuç olarak bu çalışma, Türkiye’de Müslüman kadın yazınında Müslüman erkeklik eleştirisinin kuşaklar boyunca ilerleyen bir hat üzerinden hem süreklilikler hem de kırılmalar ürettiğini ortaya koymaktadır: Çalışmanın bütüncül olarak ortaya koyduğu bu kırılma; ikinci kuşakta başörtüsü, ahlaki sorumluluk ve bakım emeği ekseninde görece örtük ve kişisel düzeyde kalan eleştiri hattının; yeni kuşakta İslami feminizmlerle kurulan bağ kanalıyla patriyarkal bir iktidar biçimi olarak sistemsel düzeyde sorunsallaştırılması ve daha ifşacı, politik bir söyleme evrilmesiyle gerçekleşmiştir. Bu bağlamda başörtüsü etrafındaki denetim, erkekliğin epistemik ayrıcalığı ve bakım ile sorumluluktan kaçış süreklilik taşıırken; yeni kuşakta eleştirinin ironiyi ve ifşayı merkeze alan dili, dijital mecralarla birlikte örgütlü biçimler kazanan dolaşımı ve ahlaki sınımadan iktidarın doğrudan teşhirine yönelen odağı belirgin biçimde dönüşmektedir. Bu bulgular, Müslüman erkekliği tekil bir “normatif model” olarak ele alan yaklaşımların ötesine geçerek, erkekliğin gündelik hayatta hangi pratiklerle meşrulaştığını ve kadınların bu meşruiyeti hangi söylemsel araçlarla bozduğunu göstermesi bakımından literatüre katkı sunmaktadır. Gelecek çalışmalar, bu kuşaksal kırılmanın sınıf, mekân ve dijital kamusalılık gibi eksenlerle nasıl kesiştiğini; ayrıca Müslüman erkekliklerin bu eleştirilere hangi karşı söylemlerle yanıt verdiğini daha geniş veri setleriyle izleyerek tartışmayı katkı sağlayabilir.

KAYNAKÇA

Ahnas, Mehmet Ozan (2025), “İslami/Müslüman Erkekliğin Kavramsal Çerçevesi ve İlgili Literatürün Bibliyografik İçerik Analizi”, Rize İlahiyat Dergisi: 47-64.

Akşit, Bahattin, Recep Şentürk, Önder Küçükural ve Kurtuluş Cengiz (2012), Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri (İstanbul: İletişim Yayınları).

Aktaş, Cihan (2000), “Kamusal Alanda İslamcı Kadın ve Erkeklerin İlişkilerindeki Değişim Üzerine: Bacıdan Bayana”, <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-137-eylul-2000/2329/kamusal-alanda-islamci-kadin-ve-erkeklerin-iliskilerindeki-degisim-uzerine-bacidan-bayana/2513> (14.02.2026).

Aktaş, Cihan (2015), Seni Dinleyen Biri (İstanbul: İz Yayıncılık).

Aktaş, Cihan (2020), “İstanbul Sözleşmesi Daha İyinin Engeli Değil”, <https://cihanaktas.net/2020/08/07/istanbul-sozlesmesi-daha-iyinin-engeli-degil> (11.03.2026).

Akyüz, Selin (2012), Political Manhood in 2000’s Turkey: Representations of Different Masculinities in Politics (Yayımlanmamış Doktora Tezi) (Ankara: Bilkent Üniversitesi).

Ali, Kecia (2016), Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur’an, Hadith and Jurisprudence (London: Oneworld Publications).

Ali, Zahra (2014), İslami Feminizmler (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Öykü Elitez).

Andújar, Ndeye (2014), “Feminismos Islámicos: Entre Debates Teológicos y Movimientos Sociales”, Tamayo, Juan José (Der.), Islam: Sociedad, Política y Feminismo (Madrid: Dykinson): 171-197.

Arat, Yeşim (2010), “Religion, Politics and Gender Equality in Turkey: Implications of a Democratic Paradox?”, Third World Quarterly, 31 (6): 869-884.

Badran, Margot (2002), “Islamic Feminism: What’s in a Name?”, <https://web.archive.org/web/20030507020053/http://weekly.ahram.org.eg/2002/569/cu1.htm> (11.03.2026).

Bakhtin, Mikhail M. (2000), The Dialogic Imagination (Austin: University of Texas Press).

Barbarosoğlu, Fatma (2006), “Kitle Kültürünün Dişillliği İçinde Azalan Erkek Kimliği”, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/kitle-kulturunun-diilligi-icinde-azalan-erkek-kimligi-877> (08.04.2026).

Barbarosoğlu, Fatma (2017), Uzak Ülke (İstanbul: Timaş Yayınları).

Barbarosoğlu, Fatma (2018), “Cami Cemaati Olarak Kadınlar ve Erkekler”, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/cami-cemaati-olarak-kadinlar-ve-erkekler-2048595> (14.02.2026).

Barker, Chris ve Dariusz Galasinski (2001), Cultural Studies and Discourse Analysis: A Dialogue on Language and Identity (London: Sage Publications).

Barlas, Asma (2002), Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an (Austin: University of Texas Press).

Berktaş, Fatmagül (2014), Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın (İstanbul: Metis Yayınları).

Beşharfliler (2023), “Havle Kadın Derneği’nden Şehide Zehra ile Söyleşi: ‘LGBTİ+’lara Dokunan Yansın İsteniyor”, <https://www.5harfliler.com/havle-kadin-derneginden-sehide-zehra/> (11.03.2026).

Connell, Raewyn (2019), *Erkeklikler* (Ankara: Phoenix Yayınları) (Çev. Nagihan Konukçu).

Çelik, Buşra (2021), “İstanbul Sözleşmesi Bağlamında İslamcı Kadınların Görüşlerine Dair Bir Değerlendirme”, *Tezkire*, (74): 185-201.

Çelik, Buşra (2025), “‘Aileyi Kurtarmak’ mı, Yeniden Kurmak mı? Türkiye’de İslami Feminist Söylemde İdeal Aile Tasavvuru”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26 (Özel Sayı): 2145-2167.

De Sonny, Amanullah (2014), *The Crisis of Islamic Masculinities* (London: Bloomsbury).

Fairclough, Norman (1995), *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language* (London: Longman).

Gerami, Shahin (2005), “Islamist Masculinity and Muslim Masculinities”, Kimmel, Michael S., Jeff Hearn ve R. W. Connell (Der.), *Handbook of Studies on Men and Masculinities* (Thousand Oaks: Sage Publications): 448-457.

Gökırsel, Banu ve Anna J. Secor (2017), “Devout Muslim Masculinities: The Moral Geographies and Everyday Practices of Being Men in Turkey”, *Gender, Place & Culture*, 24 (3): 381-402.

Göle, Nilüfer (1991), *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme* (İstanbul: Metis Yayınları).

Havle Kadın Derneği (t.y.), “Biz Kimiz?”, <https://havlekadin.org/biz-kimiz/> (08.04.2026).

Havle Kadın Derneği (2021a), *Şiddetin Adını Koymak: Kadınların Dini Aidiyetleri ve Şiddetle Başa Çıkma Yolları Araştırma Raporu* (İstanbul: Havle Kadın Derneği) (Haz. B. Kalpaklıoğlu).

Havle Kadın Derneği (2021b), *Feminizmin Yerelleşmesi Konferans Bildirileri* (İstanbul: Havle Kadın Derneği) (Der. E. Üner).

Havle Kadın Derneği (2023), *Türkiye’de Aile: Hayaller ve Gerçekler Araştırma Raporu* (İstanbul: Havle Kadın Derneği) (Haz. N. Sirman, H. Dinçer, B. Kılıç, Ş. Z. Keleş ve R. Çamdereli).

Hopkins, Peter (2006), "Youthful Muslim Masculinities: Gender and Generational Relations", *Transactions of the Institute of British Geographers*, 31 (3): 337-352.

İlyasoğlu, Aynur (1994), *Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Ögeleri* (İstanbul: Metis Yayınları).

Kandiyoti, Deniz (1988), "Bargaining with Patriarchy", *Gender & Society*, 2 (3): 274-290.

Köse, Elifhan (2023), "İslami Feminizm, Dijital Yazı ve Türkiye Örneği Olarak Reçel Blog", *Mülkiye Dergisi*, 47 (1): 198-221.

Lehtonen, Mikko (2000), *The Cultural Analysis of Texts* (London: Sage Publications).

Merçil, İpek (2002), "İslamcı Kadın Aydınlar", *Tarih ve Toplum*, 37 (219): 61-65.

Mir-Hosseini, Ziba (2010), "Understanding Islamic Feminism", <https://mronline.org/2010/02/09/understanding-islamic-feminism-interview-with-ziba-mir-hosseini/> (14.02.2026).

Navarro, Laura (2016), "Approaching Feminism from the Margins: The Case of Islamic Feminisms", *Alternatif Politika, Toplumsal Cinsiyet Özel Sayısı (II)*: 82-94.

Okutan, Birsan Banu (2017), *Erillik ve Din* (İstanbul: Rağbet Yayınları).

Ouzgane, Lahoucine (Der.) (2006), *Islamic Masculinities* (London: Zed Books).

Özman, Aylin, Selin Akyüz ve Gülşen Seven (Der.) (2025), *Biz Erkekler: Türkiye'de Siyaset, Düşünce ve Edebiyatta Erkeklik Anlatıları* (İstanbul: İletişim Yayınları).

Peletz, Michael G. (2021), "Hegemonic Muslim Masculinities and Their Others: Perspectives from South and Southeast Asia", *Comparative Studies in Society and History*, 63 (3): 534-565.

Prado, Abdennur (2008), "Muslim Masculinities: An Open Process", *International Congress on Islamic Feminism, Critical Muslim*, (6): 31-46.

Ramazanoğlu, Yıldız (2014), *İkna Odası* (İstanbul: Kapı Yayınları).

Ramazanoğlu, Yıldız (2018), "İslam'ın Kızı İslam'ın Erkeği", <https://serbestiyet.com/yazarlar/slamin-kizi-slamin-erkegi-9349/> (11.03.2026).

Ramazanoğlu, Yıldız (2020a), “Erkek ve Aile”, <https://serbestiyet.com/featured/erkek-ve-aile-43897/> (08.04.2026).

Ramazanoğlu, Yıldız (2020b), “Nereye Sığınmalı?”, <https://www.karar.com/yazarlar/yildiz-ramazanoglu/nereye-siginmali-1576061> (14.02.2026).

Reçel Blog (2014), <http://recel-blog.com/recel/> (11.03.2026).

Reçel Blog (2015), “Adem Bir Erkek miydi?”, <http://recel-blog.com/adem-bir-erkek-miydi/> (08.04.2026).

Reçel Blog (2016), “Kadınların Serbest Olması Erkekleri Niye Korkutur?”, <http://recel-blog.com/kadinlarin-serbest-olmasi-erkekleri-niye-korkutur/> (14.02.2026).

Reçel Blog (2017a), “Oyuncak Süpürgeler Pembe Olur, Oyuncak Kahramanları ise Erkek Çocuk Reyonunda Ara”, <http://recel-blog.com/oyuncak-supurgeler-pembe-olur-oyuncak-kahramanlari-ise-erkek-cocuk-reyonunda-ara/> (11.03.2026).

Reçel Blog (2017b), “Orhan Bekleme Yapma”, <http://recel-blog.com/orhan-bekleme-yapma/> (08.04.2026).

Reçel Blog (2017c), “Şehir’in Orhanları”, <http://recel-blog.com/sehirin-orhanlari/> (14.02.2026).

Reçel Blog (2018), “Muhafazakâr Erkek Ne Değildir”, <http://recel-blog.com/muhafazakar-erkek-nedir-ne-degildir/> (11.03.2026).

Reçel Blog (2020), “Ya Tanrı Erkekse?”, <http://recel-blog.com/ya-tanri-erkekse/> (08.04.2026).

Reçel Blog (2021), “Erkek Başını Açarsa”, <http://recel-blog.com/erkek-basini-acarsa/> (14.02.2026).

Reçel Blog (2023a), “Patriyarkanın P’sini Öğrenirken”, <http://recel-blog.com/patriyarkanin-psini-ogrenirken/> (11.03.2026).

Reçel Blog (2023b), “Ramazan’dan Kalma Bir Hikâye: Adamlar Aç mı Kaldı?”, <http://recel-blog.com/ramazandan-kalma-bir-hikaye-adamlar-ac-mi-kaldi/> (08.04.2026).

Roose, Joshua M. (2016), *Political Islam and Masculinity: Muslim Men in Australia* (New York: Palgrave Macmillan).

Sancar, Serpil (2009), *Erkeklik: İmkânsız İktidar & Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler* (İstanbul: Metis Yayınları).

Tuksal, Hidayet Şefkatli (2000a), Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri (Ankara: Kitabiyat).

Tuksal, Hidayet Şefkatli (2000b), “Kadın Bakış Açısına Sahip Olmalıyız”, <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-137-eylul-2000/2329/kadin-bakis-acisina-sahip-olmaliz/2514> (14.02.2026).

Tuksal, Hidayet Şefkatli (2004), “İslamcı Erkekliğin İnşası - Geleneksel Rollerin İhyası”, *Toplum ve Bilim*, (101): 81-88.

Turan, Esra Aslan (2023), “İmamların Erkeklik Anlayışı”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7 (3): 411-432.

Tütüncü, Fatma (2010), “The Women Preachers of the Secular State: The Politics of Preaching at the Intersection of Gender, Ethnicity and Sovereignty in Turkey”, *Middle Eastern Studies*, 46 (4): 595-614.

Van Dijk, Teun A. (2015), “Critical Discourse Analysis”, Tannen, Deborah, Heidi E. Hamilton ve Deborah Schiffrin (Der.), *The Handbook of Discourse Analysis* (Chichester: John Wiley & Sons): 466-485.

Wadud, Amina (1999), *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press).