

## ORTADOĞU'DA KADIN HAREKETLERİ: FARKLI YOLLAR, FARKLI STRATEJİLER

Aksu BORA\*

### Özet

Bu yazıda kadınların birer politik aktör olarak eşitlik ve özgürleşme ideallerine yönelik ne tür söylemsel ve stratejik araçlar kullandıklarına bakılmış ve Ortadoğu toplumlarında kadınların değişen rolleri bu çerçevede değerlendirilmiştir. Ortadoğu coğrafyası, genellikle kültürel ve dinsel referanslarla tanımlanmıştır. Özellikle kadınlar ve kadın hareketleri söz konusu olduğunda, bu eğilim daha da belirginleşir. Ortadoğulu kadınların İslam dininin ve Ortadoğu kültürünün bazı özgül nitelikleri nedeniyle Batılı hemcinslerinden daha dezavantajlı oldukları veri olarak kabul edilir. Oysa, dünyanın her yerinde olduğu gibi Ortadoğu'da da siyasal aktörler tarihsel gelişmeleri biçimlendirir ve yönlendirir. Bu aktörlerin başında, ulus-devletler gelir. Kadınlar ve kadın örgütleri de birer "kurban" değil, politik aktörler olarak sürecin parçasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Feminizm, İslam, Laiklik, Kadın Hareketleri, Ortadoğu, Kültür.

### Women's Movements in the Middle East: Different Perspectives, Different Strategies

#### Abstract

Focusing on the changing political agency of women in the Middle East, this article examines women's discursive and strategic tools in the Middle East as they work to realize their ideals of equality and freedom. The Middle East has frequently been identified with reference to its cultural and religious identity. Such an identification becomes clearly visible in the way women and their movements are analyzed in the literature. It is assumed that Middle Eastern women are more marginalized than their Western counterparts as a result of Islam and Middle Eastern culture. The article explains that it would be erroneous to maintain this assumption in interpreting women's movements in the region. Much like in other places women's movements in the Middle East are shaped by the historical trajectories of power relations and the way they are effected by nation states. Middle Eastern women and their political organizations cannot be regarded as mere victims. They are and have been active political agents who contribute to the making and dismantling of structures that limit them.

**Keywords:** Feminism, Secularism, Islamism, Women's Movement, Culture, Middle East.

---

\* Yrd.Doç.Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

## Giriş

“Ortadoğu”, hiç bir zaman yalnızca coğrafyaya işaret etmedi. Hep daha fazlası vardı, Said’in dediği gibi, “Şark, Şarkiyatçılık yüzünden bağımsız bir düşünme ya da eyleme nesnesi olamadı (hala da değil).”<sup>1</sup> “Doğu”nun sömürgeci bakışla inşası, bu coğrafyayı coğrafyadan fazla bir şey, bir arzu nesnesi olarak tasarladı. Oryantalist ressamların, örneğin Ingres’in ya da Delacroix’nun eserlerinde sereserpe uzanmış bize bakan çıplak kadınlar, bu arzunun cisimleşmiş hali gibidir. Said, Nerval’in *Doğuya Yolculuk* isimli eserini değerlendirirken, doğunun bir kadın olarak inşasına da değinir:

“Fiziksel ve duygusal bakımdan Şark’la bağ kuran Nerval, tüm hikmetin türediği ‘aynı anda hem gizemli hem ulaşılabilir’ anahık merkezini özellikle Mısır’a yerleştirerek, Şark’ın zenginlikleri arasında, (temelde dışıl olan) kültür ortamında teklifsizce gezinir.”<sup>2</sup>

Meyda Yeğenoğlu, bir adım daha ilerler ve Said’in oryantalist söylemdeki cinsellik ve kadın imgelerini bu söylemin kurucu öğeleri olarak ele almayı eleştirir. Ona göre, “cinsellik sorusu belli bir alanla sınırlanmış gibi değerlendirilemez; öznenin öteki ile her türlü ilişkisini yönetir ve yapılandırır”<sup>3</sup>. Dolayısıyla, Fanon’un Fransız işgali altındaki Cezayir’de peçeyi bir direniş sembolü olarak görmesi, böyle bir bağlamda anlamlandırılmalıdır. “Peçe, Batılı’nın Doğu’nun gizemlerinin içine sızmasını ve ötekinin iç dünyasına girebilmesini fantazmatik düzeyde sağlayan figürlerden biridir.”<sup>4</sup>

Ortadoğu (ya da Şark) imgesinin sömürgecilik tarihi boyunca her zaman aynı kalmadığını da eklemekte yarar var. Batılı ülkelerde 1979 İran devriminden sonra giderek artan, ama özellikle 11 Eylül saldırısından sonra zirveye ulaşan İslam fobisi, Ortadoğu’ya ilişkin arzuların ve korkuların yeni bağlamlarda, yeni söylemler içinde ifade edilmesiyle birleşti. Bu yeni bağlamın en belirgin teması, “gericiler tarafından kapatılan kadınların özgürlüklerine kavuşturulması” idi. Amerika Birleşik Devletlerinin Afganistan’ı işgalinin hemen öncesinde başlayan ve uzunca bir süre gücünü sürdüren “burkasından hüznünlü kara gözleri görünen kadın” anlatısı, pek çok Batılı feminist için de kafa karıştırıcı olabildi.

Örtülü ya da çıplak kadın bedenlerinde ifadesini bulan bu imgenin en önemli bileşeni, İslamiyettir: Haremdeki sereserpe odalıklar ya da harap evlerinin önündeki çadorlu kadınlar, bir dinin, Müslümanlığın sömürgeci fantazilerdeki yansımalarıdır. Oysa gerçeklik, genellikle fantazilerden farklıdır, tarih içinde ve toplumsal özneler tarafından yaratılır. Ortadoğu coğrafyasında da bu öznelerin başında, devletler gelir. Sömürgecilikten kurtuluş mücadeleleri ve modernleşme hareketlerinin belirlediği siyasal iklim içinde din, çok farklı roller oynayabilir, farklı anlamlar yüklenebilir. Dolayısıyla, İslamiyeti ne sömürgeci fantazilerdeki gibi en iyi ihtimalle “tuhaf” bir kültür, ne de İslamcı anlatıların bize söylediği “hak dini” olarak düşünebiliriz; İslamiyet, tıpkı başka dinler gibi, yalnızca bir inanç ve anlam sistemi değil, aynı zamanda başta devlet olmak üzere siyasal aktörlerin kullandığı ve biçimlendirdiği bir araç, onlar tarafından çeşitlendirilmiş bir alandır. Deniz

<sup>1</sup>Said 1999.

<sup>2</sup>Said 1999:194

<sup>3</sup>Yeğenoğlu 2003:35

<sup>4</sup>Yeğenoğlu 2003: 53

Kandiyoti'nin<sup>5</sup> haklı olarak söylediği gibi, "Müslüman toplumlardaki kadınlara ilişkin çalışmalar, devletin rolünü ve İslamın konumunun ne ölçüde devlet politikaları tarafından belirlendiğini gözardı etme eğilimindedir."

Buna, Batılı feminist devlet kuramının sömürgecilik sonrası devletleri ve bu devletlerin vatandaşı olan kadınların deneyimlerini büyük ölçüde görmezden geldiğini de eklemek gerekir<sup>6</sup>. Kadınların vatandaşlığına (ya da eksik vatandaşlığına) ilişkin klasik feminist metinlerin çerçevesi, bağımsızlık mücadeleleri ve milliyetçi hareketler içinde yer alan kadınların bu mücadeleler içindeki ve ulus devletlerin kurulmasından sonraki konumlarının kavranması için son derece yetersiz kalmaktadır<sup>7</sup>. Dolayısıyla, sıklıkla yapıldığı gibi ortadoğuda kadınların politik, toplumsal ve kültürel mücadelelerini tarih dışı bir din ya da "kültür" çerçevesinde ele almak yerine, başta devletler (ve tabii ki kadınların kendileri) olmak üzere, siyasal öznelerin stratejileri ve hareketleri bağlamında analiz etmek, genel siyasal coğrafyayı daha kapsayıcı bir şekilde anlamının yanısıra, feminist kuramın açıklayıcı gücünü de artırmak anlamına gelecektir. Aslına bakılırsa, siyasal öznelerin strateji ve hareketlerinin siyasetin değil de kültürün alanında kurulmasının kendisi, bu yazının izleklerinden biridir. Özellikle kadınlar ve kadın hareketleri söz konusu olduğunda, yalnızca dışarıdan bakışlara yönelik bir eleştiri olarak değil ama "içerde"ki öznelerin kendi eylemliliklerine ve anlam dünyalarına ilişkin algılarının da böyle bir açıdan değerlendirilmesi gerekir.

İslam'ın kadınların kapatılarak ve dışlanarak ikincilleştirilmelerine neden olduğu, yahut cinsiyetlere ayrı yaşam alanları öngörerek onları güçlendirdiği düşünceleri, her durumda, dini tarih dışı bir alanmışçasına ele aldığı için, sorunludur. Bu nedenle, bu coğrafyada yaşayan kadınların hikâyelerini anlamaya çalışırken, "Ortadoğu" fikrinin kendisinin de gerçekliğin belirli bir perspektiften, sömürgeci perspektifinden kurulması olduğunu hatırd tutarak, bu coğrafyanın son yüzyıldaki tarihsel değişimini ve kendi içindeki bölgesel farklılıkların son derece büyük ve keskin olabildiğini dikkate almakta yarar var.

Ortadoğulu kadınların bu tarihsel değişimi nasıl deneyimledikleri, bu değişimin neresinde ve nasıl bir rol oynadıkları sorularını sormak, "İslamiyetin kadınlara ne yaptığını" araştırmaktan sosyal bilimsel olarak daha etkili ve isabetli bir yol. Böylece Ortadoğulu toplumların Avrupalı olanlardan ne kadar farklı oldukları hakkındaki hikâyelerin arkasındaki gerçekliği, yani bu farkın tam da Avrupa/Batı ile ilişki içinde kurulduğunu ve büyüdüğünü görmemiz kolaylaşabilir. Bu ilişki, özellikle "kadın sorunu" bağlamında büsbütün önemli hale gelir; çünkü, ondokuzuncu yüzyıldan başlayarak, kadınların özgürlük talebi, sömürgecilerin politikaları ile kolayca içiçe geçebilmiştir. Aynı şekilde, kadınların "geleneksel"

<sup>5</sup> Kandiyoti 1997a.

<sup>6</sup> Örneğin Türkçe'ye de çevrilen iki klasik çalışmanın her ikisi de, liberal devleti norm olarak alır ve kadınların ikincilleştirilmesini bu çerçevede analiz eder: Philips 1995; Pateman 1993. 1980'lerin sonunda, Nira Yuval-Davis ve Floya Anthias'ın klasik çalışması Women, Nation, State ile birlikte açılan yeni bir tartışma alanını da anmadan geçmemek gerekir. Bu alanı biçimlendirenler de hemen hemen istisnasız biçimde, Batı dışından feministler oldu.

<sup>7</sup>Rai 1998. Arap toplumlarında devletin patriarkal (daha doğrusu neopatriarkal) yapısı üzerine tartışma yaratan bir inceleme için bkz. Sharabi 1988. Modernleşme ile patriarkanın ulus devletlerin yapılandırılmasında nasıl içiçe geçtiğini ve bu coğrafyadaki devletlerin özgül karakterini oluşturduğunu tartışan bu kitap, 1990'larda yaygın biçimde tartışıldı.

konumlarını sürdürmeleri ya da kapanmaları da sömürgeciliğe karşı direnişin bir biçimi haline gelebilmiştir. Hindistan örneği üzerine yazan Chatterjee, İngiliz sömürgeciliğinin ideolojik meşrulaştırma araçlarından birinin “yozlaşmış ve barbarlara mahsus” toplumsal adetlerin eleştirilmesi olduğunu söyler.<sup>8</sup> Bu nedenle, “kadın sorunu”, sömürgeci söylemin önemli bir parçasıdır. Dolayısıyla, milliyetçi modernlik, kendisini sömürgecilerden farklılaştırma stratejisi olarak, gelenekleri, tabii en başta da aile ve akrabalık ile ilgili gelenekleri koruma yolunu seçmiştir<sup>9</sup>.

Modern reformcuların kendilerine sordukları en temel soru, “nesnel doğu kategorisinde kalıp kimliğimizi yitirmeden nasıl modern olunur?”du.<sup>10</sup> Bu sorunun yanıtı, pek çok durumda, milliyetçi söylemin maddi ve manevi dünyaları birbirinden ayırarak kimlik ve farklılığı ikincisini temel alarak inşa etmesiyle verilmiş oldu. “İç alan/dışarıdaki alan ayrımının somut gündelik hayata uygulanması toplumsal sahayı *ghar* (ev) ve *bahir* (dünya) alanlarına ayırmaktadır. Dünya harici olandır, maddinin alanıdır; ev ise kişinin içindeki manevi benliği, kişinin gerçek benliğini temsil etmektedir. Dünya maddi çıkarların izlendiği, iş bilir düşüncelerin üstün olduğu ihanetlerle dolu bir bölgedir. Dünya aynı zamanda erkeğin alanıdır. Ev ise özü itibarıyla maddi dünyanın kutsal olmayan faaliyetlerinden uzak tutulmalıdır ve kadın evi temsil etmektedir.”<sup>11</sup>

Bu nedenle, müslüman kadınların özgürlük mücadeleleri, her zaman fazlasıyla karmaşık, ikilemlerle ve çatışmalarla dolu olmuştur. Sömürgeciliğe direnmek ve kadın hakları savunucusu olmak, birlikte sürdürülmesi zor konulardır. Bu ikisini uzlaştırmak için kadınların çeşitli stratejilere başvurmaları gerekmiştir. Bu stratejilerden biri, kadın haklarının İslamın özünde bulunduğu, cinsiyetçi uygulamaların ise dinden değil, geleneklerden kaynaklandığı fikrine dayalı geniş bir söylemsel alan açmalarıdır.<sup>12</sup> Bu ideolojik ve siyasal mücadele alanını dikkate almadan, kadınların seslerine kulak vermeden ortadoğuda feminist mücadelenin geçmişini ve bugünün anlamak zor olduğu gibi, bu mücadelenin potansiyellerini, düğüm noktalarını ve vaatlerini görebilmek de mümkün olmayacaktır.

### Geçmiş: Ortadoğu’da Kadın Örgütlenmeleri

Ondokuzuncu yüzyılın ortalarından başlayarak bütün bir coğrafyayı belirleyen toplumsal ve ekonomik reform hareketlerinde kadınların aktif bir rolü oldu. Özellikle modernleşme hareketlerinin başladığı Osmanlı İmparatorluğu (daha sonra Türkiye), İran ve Mısır, “kadın sorunu”nun sadece erkekler değil, kadınlar tarafından da tanımlandığı ve tartışıldığı yerlerdi. Özellikle evlilik, boşanma, miras gibi medeni hukuk alanlarındaki reform taleplerinde ve kadınların eğitim ve çalışma haklarına kavuşmalarına ilişkin siyasal hedeflerde, reformcu erkeklerle kadınların ortaklaştıklarını görüyoruz. Kentli ve orta sınıftan, eğitilmiş elitlerin “kadın sorunu”nu gündeme getirmeleri, asıl olarak modernleşme ve batılılaşma bağlamında oldu. İran’da 1906, Osmanlı İmparatorluğunda 1908’deki anayasal reformlar,

<sup>8</sup>Chatterjee 2002:198.

<sup>9</sup> Belirtmek gerekir ki bu “koruma”, gerçekte bir yeniden inşa edimidir. Bu konuya aşağıda döneceğim.

<sup>10</sup> Tanaka 1993:3

<sup>11</sup> Chatterjee 2002: 202.

<sup>12</sup>Badran 1995.

kadınların ilk kez güçlü bir biçimde kamusal alana çıkmaları, siyasal gösterilere katılmaları, dergi ve gazetelerde görüşlerini ifade etmelerini sağladı<sup>13</sup>. Bu görece özgürlük döneminde, bağımsız kadın örgütlenmelerinin her iki ülkede de hızla güçlendiğini görüyoruz. Birinci Dünya Savaşı, Ortadoğu’da milliyetçi hareketlerin yükselmesiyle sonuçlandı. Bu hareketler, yeni ve modern ulus devletlerin kurulmasını hedefliyordu; modern milliyetçiliğin ayrılmaz bir bileşeni, kadınlara verilen yeni roller, açılan yeni alanlardı.

Ancak, bu noktada tekrar pahasına belirtmek gerekir ki, milliyetçilik ile “kadın sorunu” (ya da feminizm) arasındaki ilişki, ilk bakışta görüldüğünden daha karmaşıktır. Modern milliyetçiliğin feminizmle zaman zaman ittifak yaptığı, kadınlara, özellikle de elit kadınlara yeni yaşam alanları açtığı doğru olsa bile, Chatterjee’nin de dikkat çektiği gibi, modernlik korkusunun ve sömürgeci Batı’dan farklılaşma ihtiyacının billurlaştığı alan da yine cinsiyet ilişkileri ve kadınların konumudur. Chatterjee’ye ek olarak, modern ailenin ve “yeni kadın”ın yalnızca bir korkunun, sömürgeciye benzeme ve yabancılaşma korkusunun ifade edildiği değil, aynı zamanda ulusun organik bir bütünlük olarak kurulmasında kritik bir rol oynayan alanlar olduğunu söylemek gerekir.

Hem erken modern edebî metinlerde hem de milliyetçiliklerin kanonik metinlerinde, bu korkunun yansımalarını izlemek mümkündür. “Milliyetçi ideolojilerin, milleti aile ve akrabalık ilişkilerinin devamı gibi düşünen cemaatçi damarı da, kadının toplumdaki konumunu ve işlevini ‘anne’, ‘bacı’ ve ‘eş’ olarak sembolize eder. Milletin bir aidiyet ve sadakat kaynağı olarak doğallaştırılması, kadının toplumsal varlığının doğallaştırılmasıyla, yani biyolojikleştirilmesiyle iç içe geçer. ‘Yeni aile’nin kurulması ve onun içinde kadının yerinin tayin edilmesi, metaforik anlamlarının ötesinde, milliyetçi ideolojinin tüm toplumsal yaşama nüfuz etmesini sağlayan koordinat sistemini oturtan stratejik bir hamledir.”<sup>14</sup>

Dolayısıyla, Ortadoğu coğrafyasında milliyetçi elitler eliyle gerçekleştiren modernleşmenin her durumda kadınları özgürleştirdiği düşüncesi, doğru değildir. Tersine, kadınlar için açılan yeni alanlar, aynı zamanda kadınların özgürleşmesinin sınırlarını da çizmiştir<sup>15</sup>. Bunu yaparken, farklı kadınlıkların inşasına olanak sağlamış, böylece, yeni bir cinsiyet rejimi inşa ederken bu rejimin iktidar ilişkilerini de yeniden oluşturmuştur. Bu iktidar ilişkileri, oluşturulan yeni merkez/çevre ve içerisi/dışarıyı ayrımları ile yürütülür. Bu nedenle, modernleşmenin bir “gelenekselden kopuş ve yeni bir dünyayı kurma” hikayesinden çok, geleneğin ve “yeni”nin yeniden tanımlanırken yeni iktidar ilişkilerinin kurulup işler hale getirilmesi süreci olduğunu hatırd tutmakta yarar vardır. Bu iktidar ilişkilerini kurarken işe koşulan ayrımlar, yine temel bir norm, namus normu üzerinden kurulur. Namus kavramının premodern bir norma işaret ettiği genel yargısı, bu açıdan son

<sup>13</sup> 1908-1918 yılları arasında sadece Şam’da farklı siyasal çizgileri temsil eden, kimi mizah ağırlıklı toplam 20 gazete yayımlandı. Watenpaugh 2006.)

<sup>14</sup> Bora 2005:243.

<sup>15</sup> Mervat Hatem, Mısır’ın modernleşmesinde laik modernist döneme ilişkin yaptığı değerlendirmede, kadınların iş hayatına girmelerinin teşvik edildiğini ama bu teşviğin “kadın meslekleri”, özellikle öğretmenlik mesleğine doğru olduğunu anlatır. Mervat 1998. Bu yönelimin Türkiye için de doğru olduğunu gösteren bir örnek için bkz. Tan Mine vd. 2007.

derece modernist bir yargıdır. Tersine, tam da bu norm, yeni bir bağlamda, yeni bir anlam çerçevesi içinde iş görmeye başlamıştır.

Afsaneh Najmabadi, İran örneği üzerine yaptığı analizinde namusun İslami bir içerikten milli içeriğe doğru nasıl kaydığını, bu kaymada “vatan”ın bir coğrafya olarak yeniden kurulurken sevilen bir kadın olarak tahayyülünün nasıl rol oynadığını anlatır “Ulusun erkek oluşu ile vatanın kadın oluşuna sıkı sıkıya bağlı olan bir kavram da namustu. Kökleri İslam düşüncesinde bulunan namus kavramı, milletin dinsel bir cemaatten milli bir cemaate dönüşmesiyle birlikte dinsel anlamından (namus-i İslam) koparılarak milli bir anlam kazanmıştır (namus-i İran). Kadının iffeti (ismet) fikri ile İran’ın bütünlüğü arasında gidip gelen namus, gerek kadının iffetini, gerekse de İran’ı erkeğin sahiplenmesine ve korumasına tâbi kıldı: Cinsel namus ile milli namus, karşılıklı olarak birbirlerinin oluşturucusu olmuştur.”<sup>16</sup> Handan Çağlayan da modern Kürt milliyetçiliğinin ortaya çıkışında kadının nasıl kritik bir konumda bulunduğunu ortaya koyar ve bu konumun ve namus normunun politik konjonküre göre nasıl yeniden tanımlandığını gösterir.<sup>17</sup>

Ulus devletlerin ve milliyetçiliğin belirlediği bu tarihsel anda aile ve kadın yeniden konumlandırılırken, ideolojik çerçeveleme ve yeni söylemlerin üretilmesi, yasal ve kurumsal düzenlemelerle de desteklenmiştir. Türkiye’de Atatürk’ün öncülüğündeki modernleşme hareketinin iktidara geldiğinde yaptığı öncelikli reformlardan biri, laik bir medeni kanun getirmek oldu. Medeni kanun hazırlıklarının 1923 yılında başlatıldığı düşünüldüğünde, bu alanın düzenlenmesinin yeni yönetim için ne kadar öncelikli olduğu daha iyi anlaşılır. Böylece, 1917 yılında İslam hukuk tarihinde bir ilk olan *Hukuk-ı Aile Kararnamesi*’nden sonra, kişisel ilişkiler alanına ilişkin en önemli düzenleme gerçekleştirilmiş oldu. 1927 yılında kabul edilen yeni Medeni Kanun, İsviçre’den alınmıştı ve modern çekirdek aile idealine yaslanıyordu<sup>18</sup>. İran’da 1926’da taç giyen Rıza Şah da, kadınların toplumsal statüsünü değiştiren reformlar yaptı (boşanma hakkı tanımak, eğitim imkânları sağlamak gibi).

Bu gelişmeler her ne kadar reformcu erkeklerin modernleşme projelerinin doğal bileşenleri gibi görünse de, kadınların ve kadın örgütlerinin sürecin biçimlenmesindeki etkileri, son derece önemlidir.<sup>19</sup> Bu bakımdan Mısır, İran ve Türkiye’den farklı bir örnek olarak karşımıza çıkıyor: Mısır’da İran ve Türkiye’dekinin aksine, ondokuzuncu yüzyılda başlayan kadın örgütlenmeleri, yirminci yüzyılda da erkek reformculardan bağımsızlığını büyük ölçüde korudu. 1919’da, İngiliz sömürgeciliğine karşı Kahire’de büyük bir miting düzenleyen kadınlar, bir yandan Wafd partisinin kadın kollarını oluştururken, diğer yandan bağımsız bir feminist örgütlenme olan Mısır Feministler Birliği’ni kurdular.<sup>20</sup> 1924

<sup>16</sup> Najmabadi 2000: 120.

<sup>17</sup> Çağlayan 2007. Bu çalışmanın önemli tezlerinden biri, namus normunun değişmeyen “Gelenek”in bir parçası olmayıp modernleşme ile birlikte ortadan kalkmadığı, yeni biçimler aldığı, yeni içeriklerle yüklendiğidir.

<sup>18</sup> Bu idealin siyasi anlamına ilişkin önemli bir tartışma için bkz. Sirman 2002.

<sup>19</sup> Bu etkinin ve kadınların taleplerinin modernleşme programı içinde kendine yer bulmasının sonuçlarının Türk Kadınlar Birliği örneğinde ayrıntılı bir tartışması için bkz. Zihnioğlu 2003.

<sup>20</sup> Mısır’da kadın örgütlerinin hayır işlerinden politik alana doğru kayışını “Mısırlıların annesi” olarak adlandırılan Safiya Zaghlul ve ilk kamusal feminist figür olan Huda Shaarawi

yılında kurulan Mısır Feministler Birliği ile aynı yıl İstanbul'da kurulan Türk Kadınlar Birliği'nin tarihini karşılaştırmak, ortadoğulu kadınların içinde buldukları çatışma ve çelişkilere dair önemli ipuçları sunuyor: Mısır Feministler Birliğinin yirmi yıl boyunca son derece sınırlı kazanımlar (evlenme yaşının yükseltilmesi gibi) elde etmesine karşılık, bağımsızlık iddiasını sürdürmek isteyen Nezihe Muhiddin'i tasfiye ederek "Cumhuriyetin birer neferi" olmayı kabul eden Türk Kadınlar Birliği, başta seçme ve seçilme haklarının kazanılması olmak üzere, ciddi yasal reformlar elde ettiği gibi, çok partili döneme gelininceye dek de her mecliste temsil edildi. Buna karşılık, Mısır'da bağımsız feminist hareket geniş bir politik tartışma alanı açtı ve en kritik ve zor dönemlerde bile bu alanı korumayı başardı.

Hem İran ve Türkiye, hem de Mısır'daki kadın hareketlerinin en önemli sınırlılığı, halktan kadınlarla ilişkinin son derece az olmasıydı. Bu sınırlılık, "kadın sorunu"nun asıl olarak sembolik düzeyde tartışılmasına yol açtı ve yasal değişikliklerin pratik sonuçlarını görmek için başka toplumsal değişmelerin gerçekleşmesi gerekti.<sup>21</sup> Elitlerin dışındaki kadınların politik hareketlere katılımı, Cezayir ya da Filistin gibi ülkelerde, bağımsızlık ve sömürgecilik karşıtı hareketlerin şiddetli çatışmalarla yürüdüğü yerlerde daha yüksek oldu. Buralarda her sınıftan kadın, yaşamını ve özgürlüğünü tehlikeye atarak bağımsızlık savaşlarına katıldı, bu sürecin sonunda, geleneksel rollerine dönmeleri beklendiğinde ise, erkeklerle ve yeni yönetimlerle ciddi çatışmalar yaşadılar. İslamî metinlerin yeniden yorumlanmasını da içeren "İslamî feminizm", asıl olarak bu çatışmalardan ve kadınların bu çatışmaları kendi lehlerine çözmeye gayretlerinden kaynaklandı.

### İki strateji: Laik ve İslamî Feminizm

Partha Chatterjee, sömürgeci devletin tarihinin, gelişmiş bir ülke inşasına ilişkin ulusal projelerin tanımlanmasındaki çelişkilere de kaynaklık ettiğini savunuyor.<sup>22</sup> Sömürgeci devlet, modern iktidar rejimlerini yerleştirirken, bu rejimin kurumlarını da oluşturmuştu (bürokrasi, adalet sistemi, eğitim ve sağlık sistemleri ve tabii askeri kurumlar gibi). Bu kurumların yarattığı yeni bilinç biçimleri, sömürgecilik sonrası ulus devletlerin kurumlarında da içkin olarak varlıklarını sürdürdüler. Bu kurumlar, yerel kültürü "geri" olarak tanımlayan bir yaklaşımla kurulmuş ve işletilmişlerdi, dolayısıyla da "yerli" olanın iktidardan dışlanması ve ikincilleştirilmesi, sömürgeci yönetimin ayrılmaz bir bileşenydi.<sup>23</sup>

Milliyetçi söylemin geliştirilmesi, modernitenin evrensel nitelikleri ile kültürel fark arasındaki çelişkinin belirli biçimde çözülmesi girişimiydi. Bu söylemde yerel kültürün "öz"ünü oluşturduğu düşünülen niteliklerin sürdürülmesi, böylelikle yabancı/sömürgecinin dışarıda bırakılması sağlanıyordu. Aynı zamanda, yerli kültürün "geri"liği önkabulü, modernleşme projesinin (özellikle de ekonomik

---

üzerinden anlatan McCarthy, bu dönüşümün kadın örgütlenmelerinin yarattığı alternatif kamusalılık biçimlerini anlamakta önemli ipuçları barındırdığını söylüyor. McCarthy 2001.

<sup>21</sup>Graham-Brown 2001.

<sup>22</sup>Chatterjee Partha 2002

<sup>23</sup> Sömürgecilik tarihi olmayan Türkiye Cumhuriyetinde ise "geri" olarak tanımlanan, Osmanlı mirası idi. "Geçmiş" ve geleneğin modernin karşıtı olarak inşasına ilişkin bir tartışma için bkz. Kandıyoti 1997(b)

ve siyasal modernleşme) meşrulaştırıcısı olarak iş görüyordu. Bu çelişkili konum, modern milliyetçiliğin bir yandan “milli değerler”in kaynağı olarak görülen ahlaki (yani asıl olarak aileye ilişkin) alanda farklılığı vurgular ve desteklerken, kamusal alanda (hukuk, idare, ekonomi) evrenselliği ve modernliği geliştirmesi anlamına geldi. Ancak, daha önce de belirttiğim gibi, “milli değerler”, geleneksel olanın sürdürülmesi değil, uzak bir geçmişin, milletin özünün ortaya çıktığı bir dönemin ihyası anlamına geliyordu. Bu nedenle, bu farklılaştırma stratejisine daha yakından bakmak ve derinlemesine analiz etmek gerekir.

Kendi “yeni”liğini sömürgecilikten kurtuluş mücadelesi içinde tanımlayan Mısır’da da, Türkiye ve İran’da da, bu “yeni”, aynı zamanda “eski”den kopmayı da kapsıyordu. Yani, modernleşme hareketlerinin radikalizmi, esas olarak içine doğdukları tarihsel bağlamın bileşenlerini reddederek bir anlamda “beyaz bir sayfa” açma arzusu ve iddiasından kaynaklanıyordu. Bütün o “yeni insan”, “yeni aile” tartışmalarının arkasında yatan, esasen bu güçlü arzu ve iddiydı. “Çürümüş” ve “yozlaşmış” olan yalnızca siyasal yapı değil, bütün bir toplumsal yapıydı ve bu çürümenin panzehiri, varolan yapıları kökünden kesip atarak yenilerini kurmaktı. Bu üç modernleşme hikâyesinin üçünde de milli “öz”ün el eriminde duran İslami gelenekte değil de çok uzaklarda kalmış muhayyel bir geçmişte aranması, tesadüfi değildi. Türkiye’de de, İran ve Mısır’da da bu dönem, İslamiyet öncesine işaret ediyordu: Türkiye için Orta Asya stepleri, Mısır için Firavunlar dönemi, İran için ise köklü Pers kültürü. Modern çekirdek ailenin, sevgiye dayalı evliliğin, tek eşliliğin ve kadınların söz hakkının milletin “öz” kültürüne içkin değerler olduğu iddiasıyla, yeni modern aile, bir Batılı fenomen olmaktan çok, milli kültürün “gerçek” değeri olarak sunuldu; aynı zamanda, bu milli değerler, “gelenek”ten farklılaşmayı ve öze dönmeyi de anlatıyordu.<sup>24</sup>

Afsaneh Najmabadi,<sup>25</sup> yirminci yüzyıl başındaki modernleşme hareketlerinin evi ve aileyi yeniden inşasını anlatırken, orta sınıftan kadınların yeni bir kadınlık ideali çerçevesinde yeni annelik ve ev kadınlığı rollerini üstlendiklerini söylüyor. Bu değişimi, ev idaresinin nesnesi olmaktan “*mudabbir-i manzil*”, yani evin idarecisi olmaya doğru tanımlıyor. Nükhet Sirman ise, kadınlara açılan yeni yaşam alanlarının yanında, bu yeni evin ve yeni ailenin de, getirdiği bütün ek yüklerle karşın orta sınıftan kadınlar tarafından güçlü bir biçimde benimsenmesinin tam da bu değişimden kaynaklandığını söylüyor<sup>26</sup>. Ona göre modernleşmeyle birlikte gelen yeni özne kurma teknikleri ve modern iktidar biçimleri, “milli kadınlık ve erkekliğin dışarıdan empoze edilen bir kimlik değil, kişilerin bu kimliğin sunduğu iktidar olma biçimlerini arzuladıkları için kendi istekleriyle üstlendikleri birer öznellik” olmasını sağlamıştır. Dolayısıyla, modern milliyetçilikle modern feminizm arasındaki ittifak, yalnızca yeni modern devletlerin kadınların yaşam alanlarını

<sup>24</sup> Bu tercihlerin sınıfsal karşılıklarının ne olduğu, son derece önemli bir sorudur. Bu yazının çerçevesi içinde böyle bir tartışmaya girişmek mümkün görünmüyor ancak cinsiyet ilişkilerini tamamen dışarıda bırakıyor olsa da, Türkiye’nin yakın tarihinde sınıf ve iktidar ilişkileri üzerine son derece ufuk açıcı bir analiz için bkz. Keyder 1995. “Gelenek”in yeniden inşasında uzaklara gitme ihtiyacının da, muhalefet ideolojisini İslami terimlerle yapmanın da sınıfsal karşılıkları var ve bunların farklı ülke örneklerinde ne tür söylemler ürettiğini karşılaştırmak, ilginç olurdu.

<sup>25</sup> Najmabadi 1998.

<sup>26</sup> Sirman 2002



genişletmesine dayalı değildir, bunun yanında orta sınıftan kadınlar için sağladığı iktidar imkânlarının da dikkate alınması gerekir. Bu imkân, her şeyden önce, artık sadece kişisel alan içinde değil, toplumsal ilişkiler içinde de özne olabilme imkânıdır. Milletın annesi ve öğretmenı rolü, orta sınıf kadınlığı için yeni bir iktidar alanıdır. Türk Kadınlar Birliğinin 1934 kongresinde verdiği kritik karar, yani siyasal mücadeleden çekilme kararı, bu açıdan değerlendirildiğinde, bu iktidar alanına doğru açılmayı içeren bir strateji değişikliği olarak görülebilir: Yeni mücadele alanında hasım artık erkekler değil, “karanlık” geleneklerdir. Nitekim modern Türk romanının klasiklerindeki kadın kahramanlar artık milleti aydınlatmak için kişisel yaşamından fedakârlık eden, gerekirse bu uğurda canını vermekten çekinmeyen Aliye’ler, Feride’lerdir.

Mervat Hatem<sup>27</sup> etkileyici bir makalesinde, Mısırlı kadın şair Aisha Taymur’un yaşam öyküsü üzerinden aynı hikayeyi anlatır: Annenin temsil ettiği “eski” düzene karşı babayla işbirliği yapan modern genç kadın, geleneksel kadınlık rolünü reddederken kendini kamusal bir figür, bir yazar olarak kurmakta, ancak bu seçim, onun aynı zamanda modern ev kadınlığı ve annelik görevlerini yerine getirme yükümlülüğün ortadan kaldırmamaktadır.

Böyle bir stratejinin can alıcı noktası, feminist siyasal mücadelenin siyasetin terimleriyle değil, “kültür”ünkilerle yürütülmesi ve buna bağlı olarak “yeni” kadınlığın inşasının “eski” ilişkileri, bu arada “eski” kadınlık tarzlarını (ve anneyi) karşısına alarak gerçekleştirilmesidir.<sup>28</sup> Değişimi izlemenin en iyi yolu, feminist yazının diline bakmaktır. Osmanlı’da feminist dergilerde yayınlanan yazılara rengini veren “hak” kavramı, 1930’lardan sonra tamamen görünmez olmuş, bunun yerini bir “aydınlatma” dili almıştır. 1914 yılında Kadınlar Dünyası Dergisinde yayınlanan şu satırlara bakalım:

“İtiraf edelim ki, bugün kadın hakk-ı hayâta ve hürriyete malik değildir. Çünkü o hiçbir vakit bunu tanzîm ve idâme için mefkûresini, irâde-i cüz’iyesini, meyl ü arzusunu isti’mal edemiyor; onun hayatına ve âdât, görenek emsâl ü akrân vesilelerinden istifâde ile ya bir peder, amca, dayı ya bir zevc veya bir birader tahakküm ediyor. Hayatta endisine bir gaye, bir mefkûre ta’yininden memnûdur. Çünkü o daima bir erkeğin arzu veya menfaati için ihmâl ve fedâ edilebilecek olan, edilmesi lâzım gelen saçı uzun aklı kısa- Anadolu’da ma’rûf ta’bîriyle ‘eksikli’ olmakdan başka bir şey olarak telakki edilmemiştir. Kadının bizde mevcûdiyet-i şahsiyyesi yokdur, olmamıştır.”<sup>29</sup>

Burada yazarın kendisini haklarından mahrum bırakılmış bir grubun, kadınların bir parçası olarak gördüğü, onlar adına ve haklarını savunmak üzere söz aldığı anlaşılıyor. Bu duruş, “kadın sorunu”nun bir siyasal sorun, konuşan öznenin ise siyasal bir özne olarak tanımlandığına işaret eder. Bu dergiden yirmibeş yıl sonra,

<sup>27</sup>Hatem 1998.

<sup>28</sup>Sirman’ın “modern ailenin sırları”ndan söz ederken kast ettiklerinden biri de bu olmalı: Anneyi feda edip babanın kızı olarak yola devam etmek!

<sup>29</sup>Akt. Demirdirek 1993: 83

1940'ta yayımlanan (ve o dönemin yaygın söylemi açısından hiç de ayrık bir nitelik taşımayan) şu satırlar, bakış açısının nasıl tamamen değiştiğini bize gösteriyor:

“(Türk kızı için) ilk gaye, cemiyete faydalı olmaktır. Böyle olunca, kendini her türlü alakadan, her çalışmadan uzak tutarak yalnız süsile, eğlencesile meşgul olan ve erkeğin sırtından geçinen bir kadın tipine (tam kelimesini söyleyeyim: böyle bir parazite) olgun Türk kızı yalnız hayret ve nefretle bakar”<sup>30</sup>

1914 ile 1940 arasında “kadın sorunu”nun politik bir sorun olmaktan kültürel bir sorun olmaya doğru nasıl değiştiğini gösteren bu iki konuşma tarzının ikincisinde dikkat çeken bir husus da, konuşan öznenin kendisini artık “kadınlar” adına konuşan bir siyasal özne olarak değil, “aydınlanmış bir bakış” olarak kurmasıdır.<sup>31</sup> Burada çıkarılardan ya da haklardan değil, doğrudan, yanlıştan, faydalılıktan ve parazitlikten söz edilmektedir. Elbette artık hakkında konuşulan ile konuşan arasında geniş bir açığı vardır, dolayısıyla, konuşanın bir kadın mı yoksa bir erkek mi olduğu fark etmiyor gibi görünmektedir. Gerçekte, söz söyleme konumunda olan kadınların kendilerini diğer kadınlardan ve “kadınlık”tan uzaklaştırma ihtiyacı duymaları, kamusal sözün kadınlığı dışlayacak biçimde kurulması, öznenin kadın ya da erkek oluşunun fark etmediğini değil, kamusal dilin tamamen bir erkek dili olduğunu gösterir. Bu dili konuşmaya niyetlenen kadınların kendi kadınlıklarını unutturmaya yönelik stratejileri, üzerinde çok durulmuş bir konudur.<sup>32</sup> Ancak buradaki tartışmamız açısından önemli nokta, kadınlar hakkında ve kadınlar tarafından yapılan kamusal konuşmanın dilindeki büyük kırılmadır: Hak kavramının tamamen gözden kayboluşu ve yerini kadınların nasıl olmaları gerektiğine ilişkin ahlaki/kültürel normların alışı, cinsiyet eşitsizliğinin bir siyasal sorun olarak tanımlanmasının da sona erdiğine işaret eder.

Bu noktanın günümüzde ortadoğu toplumlarında temel feminist tartışmanın, yani İslami feminizm/laik feminizm ayrımının biçimlenmesinde son derece önemli olduğunu düşünüyorum. Üstelik, zaman zaman fazlasıyla keskinleşen bu ayrımın, modern laik feminizm ile modern İslami feminizm arasındaki önemli bir benzerliği görünmez kıldığı kanısındayım: Siyasetin kültürün terimleriyle yürütülmesi. İlkindeki ileri/geri, aydınlık/karanlık gibi ikiliklerin karşısına ikincisi yerli/yabancı, zahir/batın gibi ikilikler koyar- iki durumda da mücadele alanı,

<sup>30</sup> Oksal, 1940:62

<sup>31</sup> Her satırda okuru çarpan kadın düşmanlığı konusuna hiç girmiyorum! Aydınlatma bakışından ve bu konumdan konuşan kadınların dilindeki kadın düşmanlığının başka şeylerin yanında, yukarıda bahsettiğim “aile sırrı”, yani babanın kızı olmayı tercih etmekle ilgili bir yanı da olmalı.

<sup>32</sup> Örneğin Eser Köker, kadınların siyasal deneyimlerini görsel metinler üzerinden okuduğu kitabında, 1935 yılından bir fotoğraf, bir kadın milletvekili adayının seçim konuşmasının fotoğrafı üzerine şunları söyler: “Artık modern Türkiye’nin olgunlaşma enstitüsü çıkışlı kalıplarıyla kamu hayatına çıkan kadını, erkek giysilidir. Tayyörlü, paltolu, trençkotlu. Kadınların kamu hayatında duruşlarının rengi siyah, kahverengi, lacivert olarak tayin edilir. Erkek gibi giyinmek ve davranmak, kamusal ve siyasal yaşamda kalın çizgilerle belirir.” Köker 2000.

kültürel terimlerle çizilmektedir<sup>33</sup>. Yani, bir toplumsal grup olarak kadınların hakları değil, onlar için doğru olanın ne olduğu tartışılmaktadır. Bu tartışmanın zaman zaman kadınların özgürlüğünün koşullarının neler olduğuna doğru uzanması (bugün Türkiye'nin gündeminin ilk sıralarına oturmuş görünen türban tartışmasında olduğu gibi) bir siyasal tartışma yanılması yaratsa da biraz daha yakından bakıldığında, kültürel ve ahlaki alandan alınmış eski ikiliklerin kimi zaman yeni kisveler altında, kimi zaman eski biçimleriyle iş görmeye devam ettiği, aydınlık/karanlık, ileri/geri gibi kavram çiftlerinin çerçeveyi çizdiği görülebilir.

"İslamî feminizm" terimi, 1990'larda uluslararası gündeme girdi.<sup>34</sup> Her ne kadar bu terimin oryantalist bir bakış açısını yansıttığını söyleyerek kullanımını reddedenler varsa da,<sup>35</sup> canlı bir tartışma alanı olduğu görünüyor. İslamî feminizm, birincil İslami kaynakların kadınlar tarafından ve kadınlar lehine yeniden okunması ve yorumlanması anlamına geliyor. Terim yeni de olsa, kadınların (başka dinleri olduğu gibi) İslamiyeti yorumlamaları, yeni bir şey değil. Örneğin Mısır tarihinde önemli (ama unutulmuş) bir kişilik olan Labiba Ahmad (1870-1951), milliyetçilikle İslamcılığı bağdaştırmaya çalışırken, İslamın feminist bir yorumunu kullanmış, Mısır ulusunun inşasında kullanılması gereken harcın firavunlar döneminden değil, İslamiyetten taşınması gerektiğini savunmuştu. Ona göre İslamî inanç sistemi, gerçekte, kadın haklarını yüceltmekteydi<sup>36</sup>. Ancak, feminizmin yaklaşım ve yöntemlerinin (özellikle feminist hermenotiğin) sistematik bir biçimde kullanılması ve özellikle kadınların Kur'an tefsirine yönelmeleri, yeni ve radikal bir görüngüdür.

Margot Badran Müslüman kadınların Kuran'ın feminist hermenotik kullanılarak yeniden okunmasını ve yorumlanmasını da içeren faaliyetlerini son derece önemli ve radikal bulduğunu söyledikten sonra, islami/laik feminizm ayrımının genellikle düşünüldüğü kadar kesin bir ayrım olmadığını ekliyor.<sup>37</sup> Çünkü Kuran'ın kadınlar tarafından tefsiri, feminizmin sağladığı ufuk ve farkındalık olmaksızın mümkün olmazdı. Afsaneh Najmabadi de 1994 yılında Londra SOAS'ta yaptığı ve büyük bir tartışmaya neden olan konuşmasında, İran'lı kadınların İslam Cumhuriyeti yasalarında kadınlar lehine değişiklik yapılması için verdikleri mücadelenin ve Kuran'ı yorumlama girişimlerinin önemli bir reform hareketi olduğunu söylemişti<sup>38</sup>.

Amina Wadud, bu görüngünün farklı stratejiler içinde anlamlandırılabilirliğini anlatırken, "Alternatif Kur'an tefsirleri, tıpkı İslamın birincil kaynaklarının diğer alternatif yorumları gibi, hem İslami meşruiyeti, hem de özneliği (agency) vurgularlar" diyor<sup>39</sup>. İran'da İslam devrimi sonrası kadın hareketleri üzerine yazan Afsaneh Najmabadi'ye göre de bu öznelik, radikal bir dönüşüme işaret ediyor ve kadınlara yeni bir alan açıyor, çünkü İranlı kadınlar tefsir işine kalkışarak mollaların merkezî konumlarını ciddi biçimde sarsıyorlar.

<sup>33</sup> Dikkat edilirse, modernist/gelenekçi siyasetler arasındaki çelişkilerde de kültürün alanına girildiği an, kadınlardan ve/veya aileden söz ediliyordu.

<sup>34</sup> Badran 2002

<sup>35</sup> Moghadam 2002.

<sup>36</sup> Baron 2005.

<sup>37</sup> Badran 2005

<sup>38</sup> 2008 yılının Ocak ayında İranlı feministlerin dergisi Zanan'ın hükümet tarafından kapatılması, hükümetin de aynı görüşte olduğunu gösteriyor olabilir!

<sup>39</sup> Wadud 2000.

Türkiye’de de 1998 yılında Hizbullah örgütü tarafından kaçırılarak öldürülen Konca Kuriş, yaygın medyada “İslamcı feminist” olarak sunulmuştu. Kuriş, İslamın yeniden ve kadınlar tarafından yorumlanması gerektiğini savunuyordu. Bir başka feminist, Hidayet Şefkatli Tuksal da hadisleri kadınlar açısından değerlendirdiği çalışmasında, kadın karşıtı söylemin hadislerden ayıklanmasını önermişti.<sup>40</sup>

2005 ve 2006 yıllarında Barcelona’da düzenlenen Uluslararası İslami Feminizm Kongreleri, hem tefsir çalışmalarının hem de Müslüman ülke pratiklerinin tartışıldığı zeminler oldu. Bu kongrelerin ikincisinin sonuç metninde, “İslamî feminizm, ‘İslami yasa’ olduğu söylenen bu düzenlemelerin onları uygulayanlar tarafından söylendiği gibi ‘Allahın yarası’ değil, yüzlerce yıl önce, kadınların erkeklerin malı olarak görüldüğü ve dinsel söylemlerin tamamen erkeklerin elinde olduğu toplumlarda insanlar tarafından yaratılmış yasalar olduğunu belirtir” ifadesi yer alıyordu.

1990’ların ikinci yarısından başlayarak gitgide genişleyen ve derinleşen bu tartışma alanı, Batı/Doğu ya da dini/din dışı gibi ayrımların kendisinin de sorgulanmasını sağlıyor. Böylelikle, özellikle Ortadoğu coğrafyasındaki kadın hareketleri üzerine yapılan değerlendirmelerin soyut “kültür” ya da “farklılık” gibi kavramların ötesinde, somut bağlamlar içine yerleştirilmesi mümkün hale geliyor.

Laik feminizm/islami feminizm ayrımını veri kabul etmek yerine, bu ayrımın hangi bağlamlarda, nasıl bir tarihsel miras içinde şekillendiğinin analizini yapmak, toplumsal dönüşüm içinde kadınların ve kadın hareketlerinin nasıl bir rol oynadıklarını anlamakta çok daha ufuk açıcı olacaktır. Kadınların eşitlik mücadelesinde iki farklı strateji olan laik feminizm ve islami feminizm, birbirlerine cephe aldıkları durumlarda bile, bazı ortaklıklar barındırırlar. Bu ortaklıkların başında da, yukarıda değindiğim gibi, apolitik bir soru olan “kadınlar için doğru olan nedir?” sorusunu yanıtlamaya çalışmaları gelir. Bu soruya farklı yanıtlar vererek tamamen zıt kutupları temsil ediyor hale geldiklerinde bile, bu iki stratejiye içkin olan ortak soru, “kadınların erkeklerle eşit olmaları/yaşam alanlarını genişletmeleri/haklarını elde etmeleri için neler yapılabilir?”dir.

## Sonuç

Ortadoğu’da kadın hareketlerinin ve kadınların konumuna ilişkin analizlerin sıklıkla düştüğü yanılgı, tarih dışı kategorilerin işe koşularak toplumsal gelişmelerin bunlarla açıklanması çabasıdır. Böyle yapıldığında, örneğin modernleşmenin kendisinin kadınlar için özgürleşme anlamına geldiği, İslamın ise kadınların kapatılması demek olduğu türünden hızlı ve özensiz yargılara varılması kolaylaşır. Oysa Mervat Hatem’in Mısır’da modern ulus devletinin kurulması sürecini değerlendirirken belirttiği gibi, seçme ve seçilme hakları, doğum izni, çocuk bakım hizmetleri gibi kazanımların aynı zamanda “ikincil bir toplumsal cinsiyet bilincini üreten yeni disiplin ve toplumsal düzenleme biçimleriyle bitiştiğinin” farkında olmak gerekir.<sup>41</sup> Yani modernleşmenin getirdiği yeni cinsiyet rejiminin de erkek egemenliğinin yeniden kurulması anlamına geldiği unutulmamalıdır. Aynı şekilde, İslami söylem içinden konuşan kadınların da hem bu söylemin sınırlarını tartışmaya açtıkları, hem

<sup>40</sup> Tuksal 2000.

<sup>41</sup> Hatem 1998.

de bunu yaparken somut bağlamlar ve somut imkânlar içinde hareket ederek güçlenme stratejileri kurdukları dikkate alınmalıdır.

Dolayısıyla, kimi zaman çok net ve açık görünen İslamcılık/laiklik gibi tercihlerin genellikle görüldüğü kadar zıt olmayabileceği, bunların kadınların içinde buldukları somut koşullar bağlamında ürettikleri özgürleşme stratejileri olarak da görülebileceği hesaba katılmalıdır. Bu yazıda vurgulamaya çalıştığım esas nokta, budur. Kadınları daha büyük anlatıların ve politik konumların basit birer aracı yahut daha kötüsü kurbanı olarak görmek yerine, birer politik özne olduklarını kabul ederek onların sesine kulak vermek, ilk adım olmalıdır. Aydınlatmacı bakışın görünürde cinsiyetsiz, gerçekte erkek dili, kadınlarla konuşmaya değil, olsa olsa kadınlara konuşmaya imkân verir. Böylece, onlar için neyin doğru neyin yanlış, neyin özgürleştirici neyin kapatıcı olduğu dikte edilebilir ama kadınların kendilerinin konuşmasının önu kapatılmış olur.

İkinci nokta,, kadınların özgürleşme stratejilerini siyasetin değil de kültürün alanında konumlandıkları, orada hareket ettikleridir. Bu noktanın derinleştirilmesi, ancak bu coğrafyada siyasetin özgül yapısı, kamusal alanla özel alanın sınırlarının nasıl çizildiği ve bu sınırların hangi noktalarda geçirgenleştiği gibi tartışmalarla birlikte mümkün olabilir. Kültürün terimleriyle siyaset yapmanın sağladığı büyük kolaylıklar olmakla birlikte, bu tercihin bugün artık görmezden gelinemeyecek ciddi sınırlılıkları da vardır. Bu sınırlılıkların başında, kültürün kendisinin son derece değişken olması gelir. İslamî feminizmin sıklıkla yaptığı gibi kültürü ve bu kültürün ürettiği anlam çerçevelerini veri kabul ederek bunların içinde hareket edilmeye çalışıldığında, toplumsal değişimin bir “düşüş” ya da “bozulma” olarak algılanması çok kolay olur. Modernitenin yarattığı “evsizlik”<sup>42</sup>, kadınlar açısından bir yersiz yurtsuzlaşmaya da işaret edebilir, özgürleşmeye de. Bu, kadınların kendilerini politik özneler haline getirmeyi başarıp başaramadıklarıyla ilgilidir.

Üçüncüsü, ileri/geri gibi kavramlaştırmaların tarihsel gerçeklikleri anlamakta yetersiz kaldıklarıdır. Moderniteye geçişin bir “ilerleme” olarak değerlendirilmesi ve kadınların da doğallıkla bu ilerlemeden yararlandıkları fikri, bu geçişle kurulan yeni cinsiyet rejiminin kadınlara dayattığı yeni sınırların görülmesini güçleştirir. Böyle bir güçlük, namus normunun bugün hala neden bu kadar güçlü bir biçimde var olduğunu anlamayı imkânsız kılar. Aynı şekilde, ortadoğulu kadınların izledikleri farklı stratejilerin basitçe “gericilik” ya da “aymazlık” olarak nitelendirilmesine neden olur.

Ortadoğu toplumlarında yüz yılı aşkın bir süredir özgürleşme mücadelesi veren kadınların bu heyecanlı serüveninin hikâyesi, her zaman anlatılagelen modernleşme ya da sömürgeci kurtuluş ya da “özüne dönüş”, geleneğin ihyası hikayelerinden çok farklıdır. Başkalarının hikayeleri içinde bir alt izlek olmak yerine kadınların kendi hikayelerini yazabilmeleri, bugünün ve yarının şekillendirilmesinde son derece önemlidir. Ancak bunu yapabildiklerinde birbirlerini anlayabilirler, ancak o zaman hikayenin kahramanı, öznesi haline gelebilirler.

---

<sup>42</sup> Aktaş, 1992.

**KAYNAKLAR**

- Aktaş, Cihan, *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1992.
- Badran Margot, “Between Secular and Islamic Feminisms/Reflections on the Middle East and Beyond”, *Journal of Middle East Women’s Studies*, Kış 2005, C 1, No 1.
- Badran Margot, “Islamic Feminism: What’s in a Name?”, *Al Ahram Weekly Online*, Ocak 2002 No 569
- Badran Margot, *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, New Jersey: Princeton University Press, 1995
- Baron Beth, *Egypt as a Woman/Nationalism, Gender and Politics*, Berkeley: University of California Press, 2005.
- Bora Tanıl, “Analar, Bacılar, Orosular/Türk Milliyetçi Muhafazakâr Söyleminde Kadın”, Şeref Mardin’e Armağan (der) A. Öncü, O. Tekelioğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005:243
- Chatterjee Partha, *Ulus ve Parçaları*, İstanbul: İletişim Yayınları 2002:198.
- Çağlayan Handan, *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007
- Demirdirek Aynur, *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikayesi*, Ankara:İmge Yayınları, 1993:
- Graham-Brown Sarah, “Women’s Activism in the Middle East”, *Women and Power in the Middle East* içinde, der. Suad Joseph&Susan Slyomovics, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001
- Hatem Mervat, “Aisha Taymur’s Tears and the Critique of the Modernist and the Feminist Discourses on Nineteenth Century Egypt”, *Remaking Women/Feminism and Modernity in the Middle East* içinde (der) Lila Abu-Lughod, New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- Hatem, Mervat, “Secularist and Islamist Discourses on Modernity in Egypt and the Evolution of the Postcolonial Nation-State”, *Islam, Gender and Social Change* içinde (der) Yvonne Yazbeck Haddad&John L.Esposito, New York: Oxford University Press, 1998.
- Kandiyoti Deniz(a), “Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Üzerine Çalışmalarda Gözden Kaçırılan Yönler”, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar* içinde (der) Deniz Kandiyoti, İstanbul: Metis Yayınları, 1997.
- Kandiyoti Deniz (b), “Kadın, İslam ve Devlet: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım”, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar* içinde, İstanbul: Metis Yayınları 1997.
- Keyder Çağlar, *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.
- Köker Eser, *Albüm*, A.Ü. KASAUM Yayını, 2000.
- McCarthy Kathleen, *Women, Philanthropy and Civil Society*, Bloomington: Indiana University Press, 2001
- Moghadam Valentine, “Islamic Feminism and its Discontents: Toward a Resolution of the Debate”, *Signs* V.27 No: 4, Yaz 2002

- Najmabadi Afsaneh, “Crafting an Educated Housewife in Iran”, *Remaking Women/Feminism and Modernity in the Middle East* içinde (der) Lila Abu-Lughod, New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- Najmabadi Afsaneh, “Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korumak”, *Vatan, Millet, Kadınlar* içinde (der) Ayşe Gül Altınay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000: 120.
- Oksal Feliha Sedat, *Genç Kız Yetişirken*, Marifet Basımevi, İstanbul, 1940:62, akt. Gürkan Öztan, *Türkiye’de Uluslaşma Sürecinde Milliyetçiliğin Kadın İmgesi*, yayınlanmamış master tezi, s. 40.
- Said Edward, *Şarkiyatçılık/Batı’nın Şark Anlayışları*, İstanbul: Metis Yayınları, 1999
- Pateman Carole, “Kardeşlerarası Toplumsal Sözleşme”, *Sivil Toplum ve Devlet* içinde, Keane J., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.
- Philips Anne, *Demokrasinin Cinsiyeti*, İstanbul: Metis Yayınları, 1995
- Rai Shirin, “Women and the state in the Third World”, *Women and Politics in the Third World* içinde, der. Haleh Afshar, Londra: Routledge, 1998
- Sirman Nükhet, “Kadınların Milliyeti”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce (C 4)* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002
- Sharabi Hisham, *Neopatriarchy/A Theory of Distorted Change in Arab Society*, New York: Oxford University Press, 1988
- Tan Mine vd., *Cumhuriyette Çocuktular*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Tanaka Stefan, *Japan’s Orient: Rendering Pasts into History*, Berkeley: University of California Press, 1993:3
- Tuksal Hidayet Şefkatli, *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2000.
- Wadud Amina, “Alternative Qur’anic Interpretation and the Status of Muslim Women”, *Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America* içinde (der) Gisela Webb, Syracuse University Press, 2000.
- Watenpugh Keith David, *Being Modern in the Middle East*, Princeton&Oxford: Princeton University Press, 2006.
- Yeğenoğlu Meyda, *Sömürgeci Fantaziler/Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, İstanbul: Metis Yayınları, 2003:35
- Zihnioglu Yaprak, *Kadınsız İnkılap*, İstanbul: Metis Yayınları, 2003.