

T.C.

**Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı**

Yüksek Lisans Tez Çalışması

İran ve Suudi Arabistan'da Kadın

Hazırlayan

Ayşen Esin Çilingir

02716003

Tez Danışmanı Prof. Fulya Atacan

İstanbul, 2006

ÖNSÖZ.....	3
ÖZET.....	4
ABSTRACT.....	6
1-GİRİŞ	7
2. TOPLUMSAL CİNSİYET NEDİR?	10
2.A BİYOLOJİK CİNSİYET Mİ? TOPLUMSAL CİNSİYET Mİ?.....	11
2.B TOPLUMSAL CİNSİYET REJİMİ :ATAERKİLLİK.....	15
2.B.a Etnosentrik Feminizmin Eleştirisi Ve Üçüncü Dalga Feminizm.....	18
2.B.a.1 Çokkültürlü Feminist Yaklaşım	24
2.B.a.2 Yapısalcı Feminist Yaklaşım.....	25
2.B.a.3. Postmodern Feminist Yaklaşım.....	27
2.C KADININ KARŞILIKSIZ EV EMEĞİ: MARKSİST YAKLAŞIM.....	29
3. TOPLUMSAL CİNSİYET VE DİN	36
3.A İSLAM'DA TOPLUMSAL CİNSİYET.....	37
3.B ORTADOĞU'DA TOPLUMSAL CİNSİYET AYRIMCILIĞI	46
3.C ORTADOĞU'DA KADIN HAREKETLERİ	46
3.C.a Mısır	47
3.C.b Filistin	54
4. İRAN.....	59
4.A KAÇAR VE PEHLEVİ MONARŞİLERİ DÖNEMİNDE İRAN'LI.....	59
KADINLAR.....	59
4.B İRAN İSLAM DEVRİMİ VE KADIN	68
4.B.a Ataerkil Sistem.....	68
4.B.b Yasal Düzenlemeler	71
4.B.b.1 Medeni Kanun.....	71
4.B.b.2 Ceza Kanunu.....	73
4.B.c Kadın Hareketi.....	73
4.B.c.1 Devrim Sonrası Kadın Hareketi	74

4.B.c.2 İran-Irak Savaşı'nda Kadın Hareketi	76
4.B.c.3 1990 Sonrası Kadın Hareketi	78
5. SUUDİ ARABİSTAN.....	89
5.A ATAERKİL SİSTEM.....	89
5.B YASAL DÜZENLEMELER	97
5.B.a İktidar Mücadelesi Arasında Kadınlar	99
5.C KADIN HAREKETİ	102
5.C.1 Suudi Kadın Yazarlar.....	107
6.İKİ ÜLKE KARŞILAŞTIRMASI	114
7. SONUÇ	119
KAYNAKÇA.....	124
ÖZGEÇMİŞ.....	132

ÖNSÖZ

Merak ve cahil cesaretiyle başladığım bu çalışmada, amacım 11 Eylül sonrası uluslararası kamuoyunun yakın mercek altına aldığı İran ve Suudi Arabistan'ı yakından tanımaktı. Sağlık sorunları, kişisel problemler derken, bu denli cahil olduğum bir konuda tez yazmanın ne kadar zor olduğunu gördüm. Çok sancılı bir üç yıl Sayın Hocam Fulya Atacan'ın o insanüstü sabrı, nezaketi ve desteğiyle geride kaldı. Hem yaptığım araştırmadan hem de Fulya Atacan'dan çok şey öğrendim. Bölgeye, literatüre bu kadar hakim olan Fulya hocam eksenden kopmamı, okyanusta kaybolmamı engelledi. Bana önerdiği her kaynak, verdiği her ipucunda yılların ilmek ilmek örülmüş birikimi, bilgeliği vardı. Fulya Hocam'a elbette teşekkürlerimi aynı zamanda da derin sevgi ve saygılarımı sunuyorum.

ÖZET

Ortadoğu'daki sıcak gelişmeler ve bu gelişmeler ile bağlantılı olarak ABD'nin bölgenin demokratikleştirilmesi yönündeki söylemi bölge üzerine tartışmaları yeniden canlandırmıştır. Tüm bu tartışma içinde ABD'nin hedef olarak belirlediği ülkelerden İran ile ABD'nin müttefik olarak tanımladığı Suudi Arabistan ilgi konusu olmaya devam etmektedir. Bu çalışma iki ülkeyi biraz daha yakından tanıma amacıyla yapılmıştır. Sosyal bilimciler artık herhangi bir toplumu, sınıf ve ırk ilişkilerinin yanı sıra bu toplumdaki kadın-erkek, dişi-eril ayrımına yönelik yaklaşımları nasıl yapılandırıldığını incelemekten anlamının mümkün olmadığına dikkat çekmektedir. "İran ve Suudi Arabistan'da Kadın" başlıklı bu çalışmanın toplumsal cinsiyet araştırmaları üzerinden yürütülmesindeki amaç da, toplumsal yapıyı daha derinlemesine inceleme kaygısından kaynaklanmaktadır.

İslam'ın farklı mezheplerine dayalı, farklı siyasi ve ekonomik süreçlere ve geleneklere sahip iki ülkesi İran ve Suudi Arabistan'da yaşanan sorunlar kadınları olduğu kadar erkekleri de ilgilendirmektedir. Suudi kadınların tespit ettiği gibi, güçlü ataerkil sistem erkekleri kadınlar üzerinden denetim altında tutmaya çalışmaktadır. Yani Ortadoğulu kadınlar da Batılı kadınlara benzer biçimde içinde yaşadıkları sistem gereği aile bağlamında ataerkil yapıdan kolay kurtulacak gibi görünmemektedir.

İran ve Suudi Arabistanlı kadınların sorununu Batılı kadınlardan ayıran, siyasi rejimlerinin sosyal adalet, politik demokratikleşme, sekülerizasyon ve hukuk devleti olma gibi kriterler uzantısında modernleşmeye ne mesafede durduğuyla ilgilidir. Bu çalışmada Ortadoğu'daki siyasal ve sosyal soruları din ile bağlantılandırma çabasının yanlış olduğu ortaya konmaktadır. İslam dininin farklı yorumlarının değişen koşullara uygun olarak nasıl yeniden yorumlandığının anlaşılması dinin aslında fonksiyonel olarak kullanıldığını gözler önüne sermektedir. Bu çalışma sonucunda, Ortadoğulu kadınları baskı altında tutan sistemin dini gerekçe göstermesinin tutarsızlığı dile getirilmektedir. Bu noktada da dinin toplumsal yerini yeniden belirlemeye çalışan İran'ın modernleşmeye Suudi Arabistan'dan daha yakın durduğu ortaya konmaktadır.

Demokratikleşme gibi, toplumsal cinsiyet sorunu da evrenseldir. Batılı feminizm anlayışının etnosentrizmden uzak durması halinde Ortadoğulu kadınların sorunlarına da ışık tutması mümkün olacaktır. Ataerkil sisteme karşı, toplumsal refahın artması, sosyal adalet, politik demokratikleşme, sekülerizasyon ve hukuk

devleti olma yoluyla kısacası modernleşme yoluyla önemli kazanımlar elde eden Batılı kadınların tecrübesi, İranlı ve Suudi Arabistanlı kadınlar kadar tüm Ortadoğulu kadınlara örnek teşkil etmektedir. Ancak kapitalist sistemin ya da demokratikleşme modelinin ışınlama yoluyla Ortadoğu ülkelerine birebir uygulanması nasıl mümkün değilse, Batılı feminist tartışmanın da Ortadoğu'ya kesin reçete olarak sunulamayacağı açıktır. Ortadoğulu kadınların Batı'nın entellektüel tartışmalarını reddetmek yerine bu tartışmalardan yararlanmaları, yaşadıkları ayrımcılıkla mücadelede daha çabuk yol almalarını mümkün kılacaktır.

ABSTRACT

The latest developments in the Middle East and the democratization claims of the region by US, renew the arguments about the region. With those arguments Iran which is defined to be on the axis of evil and Saudi Arabia which is considered as an ally by US, remain to be point of interest. The aim of this study to learn more about these two countries. Social scientists believe that no society could be analyzed without understanding gender structure of this community. So the reason this thesis named “Women In Iran Saudi Arabia” studied through gender perspective, is to understand the social structures of these two countries deeply.

Whether Iran and Saudi Arabia are two different political, economic and cultural identities, the problems for women aren't much different from the men in these two countries. As the Saudi women point out, patriarchy tries to control men, by seeming to be controlling women in those societies. Like the Western ones, women living in the Middle East don't have much opportunity to get rid of patriarchy in the means of family.

The difference between Western and Iranian or Saudi Arabian women is the distance they have to modernization. In other means the distance they have to social justice, political democratization, secularization and universal law shows what kind of a life they lead. This study points out that the aim to associate political and social problems only with religion is false. The way religious practices applied to social behaviours changed according to changing situations show that religion is used functionally by political authorities. With this study, we try to prove that authorities that put forward religion as a reason for social pressure has contradictions with themselves. As a result Iran who is trying to relocate religion as a social norm seems to be more closer to modernization than Saudi society.

As a result, just as democratization, gender issues are also universal. No any country has still managed to provide perfect equality between women and men. So if Western feminism understanding stays away from ethnocentrism, it has much to say to Middle Eastern women. Neither applying Western democratization process to the Middle East, nor to adopt the western feminist understanding to the region is a wise solution but it's for Middle Eastern women's own sake to make use of Western feminist debate rather than ignoring it.

1-GİRİŞ

11 Eylül saldırılarının ardından uluslararası kamuoyunun gündemine yerleşen Ortadoğu’da biri ABD’nin müttefiki, diğeri ABD’nin düşmanı iki ülke, İran ve Suudi Arabistan’da önemli siyasi değişimler yaşanmıştır. Suudi Arabistan’da 40 yıl aradan sonra ilk kez belediye seçimleri yapılmış, kadınlara ilk kez nüfus cüzdanı verilmesi gibi demokratik haklar alanında iyileştirilmeler, İran’da ise, ABD baskısına tepki olarak sertleşme politikaları yaşanmıştır. Nükleer programını hızlandırma kararı alan İran, sosyal politikalarında da sıkı disipline geri dönmüştür. 11 Eylül öncesinde hicap kurallarının giderek esnediği, kadınların saçlarını yarı görünür şekilde örtüp, makyajla dolaşabildiği İran’da, ahlak polisi yeniden sıkı denetimlere başlamıştır. ABD’nin kadife devrim öngördüğü ileri sürülen İran hakkında çok konuşulmakta ancak çok az şey bilinmektedir. Kapalı kutu Suudi Arabistan ile ilgili olarak da, kamuoyunda fazla konuşulmadığı gibi, hemen hemen hiçbirşey bilinmemektedir. Ortadoğu’daki sıcak gelişmeler ve bu gelişmeler ile bağlantılı olarak her iki ülke de gündemdeki yerini korumaktadır. Köktendinci İslam tartışmaları ölçeğinde de hem İran, hem de Suudi Arabistan’ın daha çok konuşulacağı anlaşılmaktadır. Bu çalışma iki ülkeyi biraz daha yakından tanıma amacıyla yapılmıştır. İran İslam Devrimi sonrasında yurtdışına kaçan liberal, seküler İranlılar’ın yaptıkları çalışmalar, İran çalışmasının kolaylıkla yürütülmesini sağlamıştır. Ancak Suudi Arabistan konusunda yeterli alan çalışması bulunmadığı için sınırlı sayıda kitap ve makaleden yararlanılmıştır.

Sosyal bilimciler artık herhangi bir toplumu, sınıf ve ırk ilişkilerinin yanı sıra bu toplumdaki kadın-erkek, dişi-eril ayrımına yönelik yaklaşımları nasıl yapılandırıldığını incelemeyi anlayanın mümkün olmadığına dikkat çekmektedir. “İran ve Suudi Arabistan’da Kadın” başlıklı bu çalışmanın toplumsal cinsiyet araştırmaları üzerinden yürütülmesindeki amaç da, toplumsal yapıyı daha derinlemesine inceleme kaygısından kaynaklanmaktadır.

Çalışmanın ilk bölümünde toplumsal cinsiyet alanındaki çalışmalar incelenmiştir. Üç başlık altında toplanan bu çalışmalar, öncelikle kadın ve erkek arasındaki farklılıkların biyolojik mi, yoksa toplumsal olarak mı, yoksa her ikisi tarafından mı belirlendiğini tartışmaktadır. İkinci aşamada kadınların neden ve nasıl baskı altına alındığının tartışıldığı çalışmalarda, toplumsal cinsiyet rejimleri olarak da

anılan “ataerkil” sistem üzerinde durulmuştur. 1980’lerin ikinci yarısına kadar feminizm üzerine tüm çalışmaların genel olarak beyaz, orta sınıf, sol görüşlü entelektüel kadınlar tarafından yapıldığı görülmektedir. Beyaz feministleri kendi çıkarlarından başka bir şey düşünmemekle suçlayan siyah feministler ise, beyazların Avrupa ve ABD’de ırk ve sınıfları dolayısıyla basın yayın hakkına sahip olduklarını, seslerini duyurabildiklerini ileri sürmektedir. Bu noktada da erken dönem feminist literatürün etnosantrik ve Batımerkezci bakış açısına tepki olarak, “ayrımcılık” sorunu incelenmektedir.

İkinci bölümde İran ve Suudi Arabistan’daki kadınların durumunu, feminist hareketi daha iyi kavrayabilmek için Mısır ve Filistin örneklerine bakılmış, Ortadoğulu kadınların toplumsal cinsiyet ayrımına çözüm olduğuna inandıkları, İslam’ı içselleştiren kadın yaklaşımı incelenmiştir. Batıda toplumsal cinsiyet çalışmalarına dinin ışık tutup tutamayacağı tartışma konusu olurken, Ortadoğu’da kadın hareketi ancak dini perspektifle yürütülürse bu yaklaşımın meşruiyet sağlayacağı görüşündedir.

İran ve Suudi Arabistan’ın ayrı ayrı incelendiği ve ardından karşılaştırıldığı bölümlerde de her iki ülkede 20.yüzyıl başından bu yana kadınların verdikleri mücadele, kazanımları, süreç içindeki kayıpları incelenmiştir. Kamusal alan ile özel alan arasında sıkışan kadınların mevcut siyasi ortamdan, yasaların yanı sıra örf ve adetlerden, ırk ve sınıf ilişkilerinden, ekonomik yapılanmadan nasıl etkilendiği ele alınmıştır. İran ve Suudi Arabistanlı kadınlar da diğer Ortadoğulu kadınlar gibi özgürlük arayışlarına dini referanslarla destek sağlama eğilimindedir. Ancak bu ülkelerde nasıl tek bir İslami yapıdan söz edilemiyorsa, ortak bir “Müslüman kadın” olgusuna da rastlanmamaktadır. Ortadoğu ülkelerinde kadınların içinde bulundukları sosyal ve ekonomik koşullar benzerlik gösterse de birbirleriyle tam olarak örtüşmemektedir. Dini uygulamalar, kadınlara yönelik yasalar, gelenek ve adetlerde dahi farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Ortadoğulu kadınların kamusal alana ne kadar, nasıl çıkabildikleri, ataerkil sisteme meydan okuyup okuyamadıkları dahi farklılık göstermektedir.

Oysa Batılı yaklaşım genel olarak Ortadoğulu kadınların İslam dininin baskı unsuru olarak kullanıldığı ortak bir yaşam biçimine sahip olduklarını ileri sürmektedir. Bu kültürel görecelik önyargıları getirirken, Ortadoğulu toplumların tam olarak

anlaşılmalarını da engellemektedir. Aslında Ortadoğulu kadınların daha fazla özgürlük arayışlarında dini öne çıkaran yaklaşımları da bu Batılı önyargıyı desteklemektedir.

Bilindiği gibi toplumsal cinsiyet ayrımı ekonomik, kültürel, tarihsel, ideolojik ve dini faktörler ile belirlenmektedir. Yani Ortadoğulu kadınların sorunu ne sadece din, ne sadece ideoloji, ne de sadece ekonomik ya da kültürel faktörlerdir. Bu noktada Ortadoğulu kadınların durumu kamusal alanda belirli kazanımlar elde etmiş olsa dahi, özel alanda hala sorunlar yaşayan Batılı kadınların durumuyla da benzerlik göstermektedir. Nihayetinde İran ve Suudi Arabistanlı kadınların sorunu gibi görünen toplumsal cinsiyet ayrımı sorununun her iki ülke halkının genel sorunu olduğu gibi, farklı biçimlerde Batılı toplumları da etkileyen genel bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Uluslararası planda demokrasi kavramının genel olarak “kamusal alan” ile ilişkilendirilmesi genel eğilim olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa kamusal alan ile özel alan arasındaki ayrım da politiktir. Bu ikisi arasındaki etkileşimi görmeyen bir demokratikleşme perspektifi ister Batılı ister Doğulu olsun eksik kalmaktadır. Yani toplumun eşitliğini hedefleyen bir demokratikleşme programı, hem özel hem de kamusal alandaki ilişkileri göz önünde tutmak zorundadır.

Ortadoğu ülkelerinin demokratikleşmesinin tartışıldığı bugünlerde tüm ülkeler için geçerli bir demokratikleşme reçetesinin bulunmadığı da ortadadır. Batılı ülkeler kendi demokratikleşme süreçlerinde laik ya da seküler modelleri belirledikleri gibi, Ortadoğu ülkelerinin de kendi demokratikleşme modellerini belirleme hakkı bulunmaktadır. Ancak bu özgün yapıların medeniyetler arasındaki farklılıkları vurgulaması gerekmemektedir. Farklı medeniyetlerin benzer sorunlara kendilerine uygun çözümler oluşturmalarının doğal kabul edilmesi gerekmektedir. Kaldı ki, toplumsal cinsiyet ayrımcılığına karşı çıkmanın özünde kültürel çeşitliliğe saygı duyulması gereği vurgulanmaktadır.

2. TOPLUMSAL CİNSİYET NEDİR?

Birleşmiş Milletler kaynaklarına göre, 21. yüzyıl itibariyle hiçbir ülkede kadın ile erkek arasındaki ayrımcılığın tamamen bittiğini söylemek mümkün değildir. Dünya üzerinde günde 1 dolar gelirin altında yaşayan 1.3 milyar insanın yüzde 70'ini kadınlar oluşturmaktadır. Dünyadaki 27 milyon mültecinin yüzde 80'i kadınlar ve çocuklardan oluşmaktadır. Okur-yazar olmayan bir milyar yetişkinin üçte ikisi kadındır. Okula gönderilmeyen 130 milyon çocuğun üçte ikisi yine kız çocuklarıdır. Hem gelişmiş, hem de gelişmekte olan ülkelerde kadınların çoğunluğu erkekler ile aynı işi yapmalarına rağmen, erkek çalışanlara göre, dörtte bir oranında daha az ücret almaktadır.¹ Aslında tarih boyunca tüm kültürlerde farklı boyutlarda da olsa, cinsiyet ayrımına gidilmiş, kadın ve erkek arasındaki ilişkide güç dengesi erkekte olmuştur.

Toplumsal cinsiyet kavramı, cinsiyetler arasındaki farklılıkların ya da bir başka deyişle kadın ile erkek arasındaki ilişkilerin toplumsal olarak yapılandırılması, üretilmesi durumunu ifade etmektedir. Bu yapılandırmanın zaman içindeki değişim ve kültürler arası etkileşim ile şekillendiği görülmektedir. Yani, toplumsal cinsiyet kadın ve erkeğin içinde yaşadığı toplumsal koşullar, ekonomik, kültürel, tarihsel, ideolojik ve dini faktörler ile belirlenmektedir. Toplumsal cinsiyet ilişkileri, her toplumun kendi ekonomik ve toplumsal koşullarına göre belirlenirken, yine o toplumdaki sosyal ve etnik gruplar arasında da değişim gösterebilmektedir.²

Toplumsal cinsiyet alanındaki çalışmaları genel olarak üç başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan ilki, kadın ve erkek arasındaki farklılıkların biyolojik mi, yoksa toplumsal olarak mı, yoksa her ikisi tarafından mı belirlendiği yönündeki tartışmadır. Bu konuyla ilgili tartışma “biyolojik ve toplumsal cinsiyet” tartışması olarak bilinmektedir; Kadın ve erkek cinsiyetinin kategorize edilmesi, bu kategorizasyonun temeli ve sınırları ile ilgilidir. Bir diğer başlık kadınların neden ve nasıl baskı altına alındığının tartışıldığı, toplumsal cinsiyet rejimleri olarak da anılan

¹ Women At A Glance, <http://www.un.org/ecosocdev/geninfo/women/women96.htm>, 6.8.2004

² A Definition Of Gender, <http://www.unece.org/stats/gender/web/genstats/whatisgs/gender.htm>, 6.8.2004

“ataerkil sistemdir”. Üçüncü başlıkta ise, erken dönem feminist literatürün etnosantrik ve Batımerkezci bakış açısına tepki olarak, “ayrımcılık” sorununu incelenmektedir. Bu sorunla ilk defa siyah ve etnik azınlığa mensup kadınlar uğraşmıştır. Sorun daha sonra feminist yapıçözümçü postmodernist analizlerde yer almıştır.³

2.A BİYOLOJİK CİNSİYET Mİ? TOPLUMSAL CİNSİYET Mİ?

18. yüzyılda kadınlar ilk kez “zekanın cinsiyeti yoktur” tezini seslendirmeye başlamıştır. Ancak bu mücadele o dönemde fazla ses getirmemiştir. 19. yüzyılda Hegel, kadın zekasının önsezi, şefkat ve öznellik ile bezeli olduğuna dikkat çekmiş, bu özelliklerin aile yaşantısı için önemli olsa da toplumsal yaşamda yeri olmadığını savunmuştur. Marx, kadın ve erkek zekaları arasındaki farklılıklara fazla önem vermese de, onun ardından gelen Weber, Durkheim, Simmel gibi sosyologlar, bu farklılıkları daha fazla irdelemiştir. Örneğin Durkheim, bireylerin içinde bulundukları toplumsal ortam aracılığıyla kişiliklerinin şekillendiğini söylerken, kadınların da iş yaşamındaki ayrımcılığa paralel olarak olumsuz gelişim gösterdiğini savunmuştur. Simmel ise, kadınların doğayı temsil ettiklerini söylerken, toplumsal kültürü sadece erkeklerin belirleyebileceğini iddia etmiştir.⁴

19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında Batıda ortaya çıkan feminist hareket kadınlara uygulanan ayrımcılığın biyolojik farklılıklara dayandırıldığına dikkat çekmiştir. Öyle ki, kadının toplumdaki öncelikli rolünün annelik olduğu görüşü hakimdir. Dolayısıyla doğuştan gelen cinsel kimlik, yani biyolojik cinsiyet bireylerin toplumsal hiyerarşideki konumunu da belirlemektedir.

İlk feministler, kadınların bugün özgürce sahip oldukları vatandaşlık hakları için mücadele etmek zorunda kalmıştır. Oy verme, mal sahibi olma, miras edinme, eğitim gibi haklar bu ilk dönemde belli başlı mücadele konuları olmuştur. Örneğin ABD’de kadınlar oy verme hakkına ancak 1919 yılında sahip olmuşlardır. Pek çok Avrupa ülkesinde kadınlara oy verme hakkı Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra tanınmıştır. Fransa’da kadının oy kullanabilmek için İkinci Dünya Savaşı’nın bitmesini beklemesi gerekmiştir. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra yine Batı’da özellikle Fransa’da ortaya çıkan feminist akım ise, “ikinci feminist dalga “ olarak anılmaktadır. Simone de Beauvoir’in başını çektiği bu hareket, kadınların erkekler

³ Nira Yuval-Davis, *Cinsiyet ve Millet*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s.24-25

karşısında eşitsizliğe uğramasında başlıca etkenin, biyolojik farklılıklar *olmadığını* savunmaktadır. Bu bakış açısı, söz konusu eşitsizliğin toplumsal olarak “üretildiği” görüşündedir.⁵

İkinci Dalga Feminizm içinde yer alan liberaller eşitlik sağlanması için biyolojik farklılıkların gerekçe olmaktan çıkarılmasını önermektedir. Dolayısıyla liberaller kadın ve erkeğe, cinsel kimliklerinden bağımsız davranılması, kadının ebeveynlik sorumluluklarının yanısıra iş yaşamında da önemli roller üstlenebileceğinin kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Liberaller bu durumun da yasa ile koruma altına alınmasını istemektedir.⁶ Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin fırsat eşitsizliğinden kaynaklandığını savunan liberaller, eğitim yoluyla, iş yaşamında erkeklere oranla daha az yükselme şansı tanınan kadınların önlerinin açılabilceğini ileri sürmüşlerdir. Liberaller, eğitim alanında reform yapılarak, toplumsal zihniyette değişim sağlanabileceğini, karar verme mekanizmalarında kadınlara daha çok söz hakkı tanınacağı görüşündedir.⁷

1970’lerin başında Anne Oakley tartışmayı daha ileri götürerek cinsiyetin biyolojik olarak belirlendiğini, toplumsal cinsiyetin ise toplumsal olarak oluşturulduğunu savunmaktadır. Yine o dönemde toplumsal cinsiyeti bu kez cinsiyet/toplumsal cinsiyet sisteminin bir parçası olarak kullanan Gayle Rubin, kavramı toplumsal olarak dayatılmış bir cinsiyetler-arası bölünme ve toplumsal cinsellik ilişkilerinin bir ürünü olarak tanımlamıştır. Rubin’e göre toplumların cinsellik, akrabalık ve üreme ilişkilerini nasıl düzenledikleri, “toplumsal cinsiyet” kavramıyla anlatılmaktadır. Her iki yazar için de toplumsal cinsiyet, kadın erkek ilişkilerinin biyolojik temellerinden farklı fakat onunla bir biçimde ilintili toplumsal bir kategoridir. Toplumsal cinsiyet kavramı bu niteliğiyle cinsiyetler arası ilişkileri toplumsal müdahalenin alanı haline getirmektedir. Oakley, 1997’ye gelindiğinde “Son tahlilde cinsiyet, toplumsal cinsiyetten daha doğal değildir, ve kültürel kuruluş cinsiyet için de geçerlidir” demektedir.⁸

Bir başka sosyal bilimci John Scott, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasında ayırım yapmanın faydası olmadığı görüşünü savunmaktadır. Bu noktada dil, söylem,

⁴ Mary Evans, **Gender And Social Theory**, Open University Press, Philadelphia, 2003, s.18-21

⁵ Judith Lorber, **Gender Inequality**, Roxbury Publishing Company, California, 2001, s.2-11

⁶ Lorber, a.g.e, s 34-35

⁷ Laura Kramer, **The Sociology of Gender**, Roxbury Publishing Company, California, 2001, s.15-16

pratikler, davranışlar, ilişkiler aracılığıyla cinsiyet farklılığının üremeye dayalı bir ikili karşıtlık olarak kurulduğu görüşü ortaya çıkmaktadır. Bu yeni paradigmada cinsiyet doğal değil, toplumsal cinsiyet söylemi içinde “doğallaştırılmıştır”. Erkeklerle kadınlar arasında ortalama olarak rastlanan anatomik, biyolojik farklılıklar, toplumsal cinsiyetin müdahalesiyle kategorik farklılıklara dönüştürülmektedir. Dolayısıyla cinsiyetin nasıl bir süreç içinde, hangi pratik ve faaliyetler aracılığıyla ve neden kurulduğu tartışılır hale gelmektedir.⁹

Heteroseksist cinselliği doğallaştıran biyolojizm, eşcinselliğe, genetik gerekçeler bulmaktadır. Bu yaklaşım çerçevesinde eşcinselliğin genetik olduğunu ileri süren tartışma, geylerin kendilerini bildik bileli böyle olduklarını söylemeleri ya da çok küçük yaşlardan itibaren kendi toplumsal cinsiyetlerine uygun davranmamaları, genellikle eşcinselliğin doğuştan olduğunun kanıtı olarak gösterilmektedir. Biyolojist yaklaşımın tersine Freud’un psikoanalitik çalışmaları ve daha sonraki bazı psikanaliz kuramlarında eşcinsellik ile karşıcinsellik arasında keskin sınırlar olmadığı ortaya konmuştur. Bu yaklaşımda karşıcinsellik ile eşcinsellik arasında bir süreklilik, bir geçişlilik vardır. Freud’a göre, biçimi ne olursa olsun cinsellik ruhsal travmalar ve bunların sonucunda oluşan nevrotik “uzlaşma oluşumlarından” meydana gelmiştir. Dolayısıyla da homoseksüellik ve heteroseksüellik zıt iki cinsellik biçimi olarak görülmemektedir. 1953 yılında ABD’de yapılan bir araştırma Amerikalıların önemli bir bölümünün hem heteroseksüel hem de homoseksüel cinsel deneyimler yaşadığını, yine anlamlı bir bölümün de bu deneyimlerde doyum sağladığını göstermektedir. Bu kişilerin hiçbiri de kendilerini biseksüel olarak tanımlamamaktadır¹⁰

Cinselliğin yaşanış biçimlerini tarihsel olarak incelemek de ilginç bilgiler sunmaktadır. Antik Yunan’da, cinselliğin doğrudan iktidar alanı olarak öne çıktığı görülmektedir. Bu dönemde erkek nüfusunun önemli bölümünün hayatının bir aşamasında edilgen cinsel konumda olduğu görülmektedir. Antik Yunan’da aktiflik, özgür erkek yurttaşlara özgü bir ayrıcalıktır. Özgür yurttaşlar, özgür olmayan kölelerin, genç oğlanların ve kadınların hem emeğini hem de bedenini kullanma ayrıcalığına sahiptir. Genç oğlanlar ileride özgür yurttaş kategorisine dahil olacakları ölçüde, bu ilişkiler onlar için yurttaşlık ve bilgelik eğitiminin parçasıdır. Eşitler arası

⁸ Gülnur Acar Savran, **Beden Emek Tarih Diyalektik Bir Feminizm İçin**, Kanat Yayınları, İstanbul, 2004, s.235

⁹ Savran, a.g.e, s.233-237

¹⁰ Savran, a.g.e, s.241-251

erkek cinselliği, lezbiyenliğin her çeşidi ve erişkin erkeklerin kadınsı olmaları ataerkil sistemin yasakladığı şeylerdir.¹¹

Rönesansta da yaş hiyerarşisi ve toplumsal güçle örülü bir erkekler arası cinsellik biçimi kabul görmektedir. Bu dönemin zanaatkarlık düzeni, efendilerle çırakların birlikte yaşadıkları ve yer yer cinselliklerini de paylaştıkları bir sistemdir. Eşcinsellik ve karşıcinsellik diye kesin bir ayrım yoktur ve insanlardan bugün olduğu gibi, bu gruplardan birine ömür boyu ait olması beklenmez. 18. yüzyıla gelindiğinde modern eşcinsel kimliğin ön biçimleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu dönemde ücretli emek yaygınlaşırken, aile içi ilişkilerde bağımlılık azalmıştır. Ailenin çocuk emeğine duyduğu ihtiyaç azalırken, doğum oranı düşmüştür. Böylece doğurganlıkla cinsellik arasındaki bağ gevşemeye başlamıştır. Artık erkeklerle sevişen erkekler kadınsı bir azınlığın parçası olarak belirli bir gruba dahil edilmeye başlanmıştır. Bundan böyle normal erkeklerin hayatlarının hiçbir evresinde edilgen olmalarına izin yoktur. Artık erkek olmak yalnızca kadınları arzulamak anlamına gelecektir. 19. yüzyılda ise, bu azınlık gruplarının bu alt kültürlerin adı konmuştur, sınırları daha belirgin hale getirilmiştir. Tıp ve psikoloji bu grupların mensuplarını artık belirli bir insan tipi olarak tanımlamaya başlamıştır. Homoseksüellik bireyin bir içsel özelliği, bir durumu olarak görülmektedir. Böylece eşcinsel davranışlardan, eşcinsel kimliğe geçilmiştir. Bu yeni paradigmada cinsellik artık toplumsal cinsiyet kategorilerine göre düzenlenmekte, toplumsal cinsiyet ikiliğinin üzerine oturtulmaktadır. Böylece yeni heteroseksüel erkeğin rolü de belirlenmiş olur: Bundan böyle erkekler hayatın her alanında aktif olacaktır.¹²

Bugün geline nokta cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikiliği, hem toplumsal cinsiyetin dayattığı kimlik ve davranış farklılıklarının, hem de üremeye dayalı heteroseksist bir cinsellik anlayışının mutlaklaştırılmasına engel olamamış, hatta bunu kolaylaştırmıştır. Öyle ki, ataerkil heteroseksist toplumda üreme, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim arasında bir nedensellik zinciri kurulmaktadır: Kadınlarla erkekler arasındaki üreme işleviyle bağlantılı temel bazı anatomik farklılıklar cinsiyet olarak kategorize edilmektedir. Bu kategorizasyonla iki cinsiyetli bir yapı elde edilmektedir. Toplumsal cinsiyet düzlemine taşınmış olan üreme anatomisi de

¹¹ Savran, a.g.e, s. 255

¹² Savran, a.g.e, s.255-258

cinselliğin karşı cinsle sınırlandırılmasına yol açmaktadır.¹³ Bu yapıyı sarsmak için de cinsiyet-toplumsal cinsiyet/cinsellik arasındaki bağlantıların pratikte koparılması gerekmektedir. Bu noktada da toplumsal cinsiyet kavramının geride bırakılması gerektiği, farklılıktan bahsedilmesi yönündeki tartışmalar ortaya çıkmaktadır.¹⁴

Gölnur Savran, toplumsal cinsiyet kavramına sahip çıkılmasını savunmaktadır. Savran, bu doğrultuda doğurganlığı, üreme işlevini bir biyolojik olgu olarak kabul ederek, yani cinsiyet kategorilerinin kısmen toplumsal olarak kurulduğunu varsayan fakat biyolojinin bizim ona yüklediğimiz anlamların ötesinde bazı süreçlere de tabi olabileceğini kabul edecek bir noktadan hareket etmenin mümkün olduğunu düşünmektedir. Biyolojizm, üreme ve doğurganlık gibi anatomik özelliklerle toplumsal cinsiyet ve cinsel yönelimi tek bir bütün halinde ele almaktadır. Bu noktada heteroseksüellik doğallaştırılmaktadır. Burada da eşcinsel erkeklere kadınsılık, lezbiyenlere de erkeklik atfedilmektedir. Biyolojizm bu özelliğiyle ataerkil heteroseksist ideolojinin başvurduğu bir akıl yürütme sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Savran, bu durumun cinselliğin biçimlerinden yalnızca bir tanesi, üremeye sonuçlanabilecek olanı olduğunu hatırlatmaktadır.¹⁵

2.B TOPLUMSAL CİNSİYET REJİMİ :ATAERKİLLİK

Herhangi bir toplumu, sınıf ve ırk ilişkilerinin yanı sıra bu toplumdaki erkek-kadın, dişi-eril ayrımına yönelik yaklaşımları nasıl yapılandırdığını incelemekten anlamak mümkün değildir. Burada kabaca, hangi sosyal durumun neden, ne koşulda etkilendiğini anlamak gerekmektedir. Örneğin neden annelik, babalık durumunun aksine, kadın için sosyal yaşantısını birinci derecede etkileyen bir deneyim olarak karşımıza çıkmaktadır. Anne olmaları halinde kadınlar iş yaşamından kopmakta ya da part-time işlerde çalışmayı tercih eder hale gelmektedir. Batılı ülkelerde bu sorunun giderilmesi için kimi önlemler alınsa da annelik kadın için hala en temel toplumsal rol/sorun olmaya devam etmektedir. Sosyoloji kadına yönelik en büyük ayrımcılığa yol açan annelik durumunu nadiren inceleme konularından biri olarak seçmektedir.¹⁶ Geleneksel toplumlardaki geniş ataerkil (babanın etkin olduğu) aile yapısında yaşlı erkeğin herkesi yönettiği ve aile şerefine kadının kontrol altındaki erdemi ile sıkı

¹³ Savran, a.g.e, s.238-239

¹⁴ Davis, a.g.e, s.30

¹⁵ Savran, a.g.e, s.244

¹⁶ Evans, a.g.e, s.101

sıkıya bağı olduğu bir yapı sözkonusudur¹⁷ Böylesi ataerkil bir kontrol mekanizması kadınları erkek dünyasından uzak tutmaktadır.

Bu noktada özel/kamusal alan ayrımı karşımıza çıkmaktadır. Bu ayrım kimi toplumlarda o kadar güçlü hale gelmiştir ki, kadınların toplumda değer atfedilen alan ya da faaliyetlerden dışlanmaları ezilmişliklerinin ölçütü haline gelmiştir. Andree Michel, bu dışlanmanın antik dönemde kadınların her tür dinsel ve siyasal görevden mahrum edilmesi, bütün iletişim alanının dışına itilmesiyle gerçekleştiğini anlatmaktadır.¹⁸ Yunan kentlerinde bu ayrım oikos-polis ikiliği biçiminde ortaya çıkmaktadır. Polis, özgürlüğün kendi kaderini belirlemenin, kamusal etkinliğin alanı olurken, oikos, zorunluluğun, belirlenmişliğin alanıdır; maddi üretim, ve insanların yeniden üretimi köleler ve kadınlarca bu alanda sürdürülür. Yani, karşıtlığın iki kutbunu oluşturan terimler aile ve ekonomi ile politikadır.¹⁹

Ortaçağın ağırlıklı olarak köylü toplumlarında ise özel/kamusal ikiliği bu netlikte kurulmaz. Feodalite, antik kentlerin kırsal toplum içinde erimesi ve devlet iktidarının parçalanarak özerk hanedanların erkleri haline gelmesiyle birlikte ortaya çıkar. Feodal toplumda toprağa bağı kamusal erk, tek tek bireylerin her birinin erki olarak özel ellerdedir. Toprak egemenliği, yargı erki, siyasal erk ayrı kurumlar arasında paylaşılmamıştır. Böyle olunca da polis tarzı bütünlüklü bir kamusal alandan söz edilemez. Feodal toplumda soylu aileler arasında paylaşılan erkten bu ailelerin kadınları da bir ölçüde nasiplenir. Toprak yönetiminde, silah kullanımında en azından erkeklerin yokluğunda onlara da pay düşer. Jean Elshtain'a göre, bu toplumsal yapının ideolojik ufkunu belirleyen Hristiyanlıktır. Hristiyanlık günlük yaşama da değer verirken, özel alan saygınlık kazanmıştır. Kadınlar üzerindeki egemenlik onların dışlanarak farklı bir alana mahkum edilmeleri biçiminde ortaya çıkmaz.²⁰

16. yüzyılda ise, merkezi devlet güçlenmeye başlarken, ataerkil aile yapısı ortaya çıkmıştır. Bu dönemde bağımsız aile mülkü gelişmeye başlarken, Lord'un kamusal gücünü artık aile babası almaya başlamıştır. Sanayi dönemi öncesinin ataerkil hane yapısında ev-içi/işyeri ayrımı yoktur. Günlük yaşam iş etrafında dönmektedir ve yaşamın bütünü ataerkil sistemin denetimi altındadır. Modern

¹⁷ Deniz Kandiyoti, "Bargaining With Patriarchy", *Gender And Society*, 1988, Vol. 2, No. 3, s.274-290

¹⁸ Andree Michel'den aktaran, Savran, a.g.e, s.106

¹⁹ J.B. Elshtain'den aktaran, Gülnur Savran, a.g.e, s.107

²⁰ Savran, a.g.e, s.108

biçimiyle özel/kamusal ikiliği ilk kez İtalya'nın erken gelişen kent devletlerinde ortaya çıkacaktır. Siyaset açısından hiçbir ağırlığı olmayan ahlak ve özel alan bir yanda, hesaplılığı ve acımasızlığıyla Prens'in kamusal alanı öbür yandadır.²¹

17. yüzyılda yaşayan İngiliz düşünür John Locke, kadınla erkek arasında doğal bir hiyerarşi bulunmasına destek verirken, toplumsal yapıda kadın ve erkeğin eşit düzeyde yer almadıklarını savunur. Locke, modern siyaset felsefesinde babalık hakkı ile siyasal hakkı birbirinden ayırmaktadır. Locke'un teorisinde kadın erkek arasındaki ilişki, hiyerarşiye dayalı örtük bir cinsel sözleşme temeline dayanmaktadır. Bu cinsel sözleşme ya da evlilik sözleşmesi kadının bireyselliğinin yadsınması üzerine kurulu, ataerkil düzenin bu yeni siyasal düzendeki biçimidir. Locke, evlilik sözleşmesini doğa sınırlarına hapsederek, siyasal açıdan görmezden gelmektedir. Sivil toplum aile ve ev içinden soyutlanmaktadır. Bir tarafta annelik-aile-özel alan kurulurken, öbür tarafta sivil toplum-kamusal alan kurulmuştur.²²

Günümüzde de kimi sosyal bilimciler erkekleri kadınlardan daha üstün tutan ataerkil zihniyetin arkasında çeşitli güç grupları olduğunu vurgulamaktadır. Bu güç grupları kendi meşruiyetlerini pekiştirmek için kültürel değerleri suni olarak üretip, yaygınlaştırabilmektedir. Bu baskın değerler toplumdan topluma olduğu kadar aynı toplumda değişik zamanlarda da farklılık gösterebilmektedir. Örneğin, erkeklerin çokeşli olmalarının kabul görebileceği bir toplumda, kadınların çokeşli olmaları halinde “bayağı” kabul edilmeleri ataerkil ideolojiye bağlanmaktadır²³

Ataerkil ideolojinin yaygınlaştırılmasında en önemli araçlardan biri siyasi otoritedir. Siyasi otorite, toplumun ortak çıkarlarını korumak için yasalar ve politikalar üretmektedir. Ancak bu yasalar ve politikalar her zaman toplumun tüm üyelerinin mutluluğunu sağlayamayabilmektedir. Bu durum, devlete etki etme gücüne sahip kimi çıkar grupları tarafından etkilenebilmektedir. Yasaların cinsiyet ayrımı, sınıf, ırk ve etnik köken farklılığına göre kimi grupları avantajlı kimilerini de dezavantajlı konuma getirdiği görülmektedir. Örneğin, ABD'de zenci bir erkeğin beyaz bir kadına tecavüz ettiğinde alacağı ceza, zenci bir kadına tecavüz ettiğinde alacağı cezadan çok daha fazladır. Kadınların siyasi karar alma sürecinde de bugün hala tüm toplumlarda erkeklere göre oldukça zayıf konumda oldukları görülmektedir.

²¹ Savran, a.g.e, s.109

²² Pateman'dan aktaran, Savran, a.g.e..s.110

Aataerkil ideoloji, siyasi otoritenin de eril olduğunu savunmaktadır. Buna göre, dişilik güçsüzlük, çocukluktur.²⁴

Amerikalı sosyal bilimci Laura Kramer, insanların, içinde yaşadıkları topluma uyum sağlayabilmek için mevcut toplumsal kurallara gönüllü olarak boyun eğdiklerine dikkat çekmektedir. Bu nedenle toplumsal yapı ve kültür belirleyici olmaktadır. Kültür, insanların inançları ve deneyimlerinden oluşmaktadır. Bir nesilden diğerine aktarılır ve genellikle çok yavaş dönüşüme uğrar. Neyin ahlaki, neyin ahlak dışı olduğunu da kültür belirler. Kültür toplumsal cinsiyet algılamasında da önemli role sahiptir. Kadına verilen değer farklı kültürlerde değişim gösterebilmektedir. Kimi kültürlerde, annelik ya da ebelik gibi konumlar kadına belirli ölçüde otorite kurma hakkı tanıyabilmektedir. Kimi toplumlarda da az sayıda kadının kişisel yetenek ve birikimi ile, pek çok kadının elde edemeyeceği, ayrıcalıklı otoriteyi elde edebildiği görülebilmektedir. Bazen de erkeklerin geçici olarak evlerinden uzak oldukları dönemlerde otoriteyi kadına devrettikleri gözlenmektedir.²⁵

2.B.a Etnosentrik Feminizmin Eleştirisi Ve Üçüncü Dalga Feminizm

1960-70’lerde Marksist bakış açısı doğrultusunda sosyolojiye materyalizm damgasını vururken ücretli işgücü, siyasal ekonomi konuları öncelikli tartışma alanı olmuştur. Daha sonraları toplumsal cinsiyet ve ırk ayrımcılığı gibi konulara duyarsız kalmakla eleştirilen Marksizm bir kenara bırakılmış, ‘kültürel değerler’ temelinde yeni bir yaklaşım ön plana çıkmıştır.²⁶ Bu gelişmede 1980’lerle birlikte gelişmiş ülkelerdeki ekonomik yeniden yapılanma sürecinde imalat sanayinin az gelişmiş bölgelere kaymasının etkisi büyüktür. Böylece kadınların küresel ekonominin yapılanmasında önemli rol oynadıkları görülmüş, toplumsal cinsiyetin içeriği yeniden tartışılır olmuştur. Bu bağlamda küreselleşen ekonomide kadının konumu yoğun olarak irdelenmemiş, buna karşılık, “kültür”, “farklılık”, “kimlik” kavramları yaygın biçimde tartışılır olmuştur. Irk, sınıf, etnik altyapı bileşenleri ile zenginleştirilmiş toplumsal cinsiyet tartışması ön plana çıkmıştır.²⁷

²³ Kramer, a.g.e, s.25-28

²⁴ Kramer, a.g.e, s.149-169

²⁵ Kramer, a.g.e, s.6-26

²⁶ Evans, a.g.e, s.4

²⁷ Serap Kayasü, “Değişen Dünya Düzenleri, Değişen Kadınlar:Toplumsal Cinsiyetin Değişen İçeriği”, *Toplum Bilim*, 1997, Sayı 75, s.170-178

1980'lerin ikinci yarısına kadar feminizm üzerine tüm çalışmaların genel olarak beyaz, orta sınıf, sol görüşlü entelektüel kadınlar tarafından yapıldığı görülmektedir. Beyaz feministleri kendi çıkarlarından başka bir şey düşünmemekle suçlayan siyah feministler ise, beyazların Avrupa ve ABD'de ırk ve sınıfları dolayısıyla basın yayın hakkına sahip olduklarını, seslerini duyurabildiklerini söylemektedir. Siyah²⁸ kadınlar toplumsal ayrımcılıkla mücadelede beyaz kadınların kendilerine kulak vermediğini iddia etmektedir.²⁹ Örneğin Michele Barrett ve Mary McIntoch iktidardaki ırkçı ideolojinin siyah kadınlara yaklaşımı ile mücadele etmek yerine, beyaz kadınların bu yaklaşıma dolaylı destek verdiklerini savunmaktadır. Beyaz feministlerin çalışmalarında siyah kadınlar hasta bakıcı, işçi, iyi huylu ev kadınları ya da anlaşmalı evliliklerin seçme hakkı olmayan kurbanlarıdır. Barrett ve McIntoch, beyaz feministleri, siyah kadınların ücret eşitsizliği ile karşı karşıya kalmaları ya da cinsel meta haline dönüştürülmelerine karşı nasıl mücadele edileceği konusunda endişe taşımamakla suçlamaktadır.³⁰ Bu eleştirel yaklaşım beyaz, orta sınıf mensubu kadınların çalışmalarının etnosentrik olduğu görüşündedir.

Valerie Amos ve Pratibha Parmar da beyaz feminist yaklaşımların siyah kadınların kültürel deneyimlerini feodal olarak değerlendirdiği, geleneksellik ile etiketlendirdiği, politik olarak olgunlaşmamış kabul ettiği iddiasındadır.³¹ Amos ve Parmar, beyaz feministlerin, aile ve cinsellik gibi olguları değerlendirme biçimleri ile, düzenledikleri barış eylemlerini değerlendirerek siyah kadınlara karşı nasıl emperyalist bir tavır sergilediklerini açıklamaktadır. Amos ve Parmar'a göre kadınlar başlıca iki tür baskı altındadır: "Sınıf ve ataerkil sistem. İlki ekonomik temelli olsa da, diğeri sosyal ya da ideolojik temellidir. Beyaz feministler kapitalist ataerkil bir toplumda aile içi ilişkilerin, üretim ve üreme ilişkileri üzerine kurulu olduğunu savunmaktadır. Ancak bu ilişkilerin sınıfsal boyutu gözardı edilmektedir. Ataerkillik sadece farklı ekonomik sistemlerdeki erkeklerin kadınlar üzerinde kurduğu baskı olarak değerlendirilemez. Ataerkillik kimi zaman toplumsal cinsiyetle doğrudan bağlantılı, kimi zaman da toplumsal cinsiyetle bağlantısı olmadığı halde gücünün güçsüzü ezdiği bir ilişki biçimidir. Örneğin erkek çocukları babaları tarafından baskı

²⁸ İngiltere'de siyah ırka, Asya, Afrika ve Uzak Doğulular, ABD'de ise bu gruba Hispanikler, Asya Pasifikliler ve Hint kökenliler de dahildir.

²⁹ Michele Barrett ve Mary McIntoch, "Ethnocentrism and Socialist-Feminist Theory", *Feminist Review*, 1985, Vol.20, s.23

³⁰ Barrett, McIntoch, a.g.m, s. 28

³¹ Valerie Amos, Pratibha Parmar, "Challenging Imperial Feminism", *Feminist Review*, Vol.80, 2005, s.44-45

altına alınabilmektedir.³² Amos ve Parmar, Batılı feministlerin siyah kadınların aile içi geleneksel yaşantılarını değerlendiremediğini, önyargılı yaklaştığını belirtmektedir. Siyah toplumdaki kapitalist gelişmenin önündeki en büyük engelin aile yapısı olduğunu iddia eden Batılı feministlere karşılık siyah feministler ortada önemli bir bilgisizlik bulunmasına dikkat çekmektedir. Siyahlara göre, beşik kertmesi gibi olguları anlayamayan beyaz feministler, siyah kadınlara tepeden bakmakta, kurtarılması gereken kurbanlar olarak yaklaşmaktadır. Siyah feministler, beyaz feministlerin siyah aile yapısına bakışlarının, siyah ailelerin evlat edinmelerine dâhi sıcak bakmayan Batılı hükümetlerin politikalarıyla benzerlik gösterdiğini vurgulamaktadır.³³

Amos ve Parmar beyaz feministlerin cinsellik ile ilgili tartışmalarını da yetersiz bulmaktadır. Amos ve Parmar'a göre, cinselliği soyun devamı açısından ele alan beyaz feministler bu yaklaşımın emperyalist ırkçı boyutunu gözardı etmektedir. Örneğin siyah kadınlara tecavüz eden erkeklere ciddi cezalar verilmezken, beyaz bir kadına tecavüz eden erkeğe en ağır cezalar verilmektedir. 1926'da Papua Yeni Gine'de kabul edilen bir yasa beyaz ırktan bir kadına tecavüz eden siyah erkeğe ölüm cezası öngörmektedir. Amos ve Parmar 19. yüzyılda Hindistan'ı işgal eden İngiliz askerlerini cinsel duygularını tatmin etmeleri için ülkede fahişeliğin teşvik edildiğini hatırlatmaktadır. Fahişeler düzenli sağlık kontrolüne alınırken askerlerden sağlık taraması yaptırmaları istenmemiştir. Amos ve Parmar, bu durumu da emperyalizmin devlet eliyle fahişeliği düzenlemesi olarak tanımlamaktadır.³⁴

Amos ve Parmar'ın beyaz feministlerin emperyalist tutumlarına örnek olarak gösterdiği bir diğer tutum da barış eylemleridir. 1981 yılında binlerce İngiliz feminist nükleer savaş tehdidine karşı barış gösterileri düzenleyerek, tüm dünyanın dikkatini çekmiştir. Amos ve Parmar kadın göstericilerin bu eylemleri beyaz orta sınıf kadınların kendi yaşam standartlarını korumak amacıyla düzenlediğini savunmaktadır. İki yazar, Namibya'da kaçak uranyum madeni işletmeciliği, ya da Kuzey İrlanda da yaşanan sorunların neden Batılı kadın barış gönüllülerinin ilgisini çekmediğini sorgulamaktadır. Tüm dünyada siyah kadınlar hayatta kalabilmek,

³² Amos, Parmar, a.g.m, s 50-51

³³ Amos, Parmar, a.g. m, s 52-53

³⁴ Amos, Parmar, a.g. m, s 56-58

günlük yiyecek ve su ihtiyacı için mücadele verirken, beyaz kadınlar kendileri ve çocukları için daha iyi bir geleceğin mücadelesini vermekle suçlanmaktadır.³⁵

Kum-Kum Bhavnani ve Margaret Coulson, Barrett ve Mary McIntoch'un makalelerinde Batılı feminist çalışmaları etnosentrik olarak tanımlamalarının yetersiz olduğu görüşündedir. Bhavnani ve Coulson, sosyal ve kültürel farklılığa dayalı etnisitenin, ırkçı yaklaşımların sadece alt başlığından biri olabileceğine dikkat çekmektedir. İki yazar etnosentrizm gibi kavramların devletler ve uluslararası sermayenin siyah ve beyazlar arasında nasıl ayrımcılığa yol açtığını görmezden gelmesine katkıda bulunacağı iddiasıyla bu kavramı dışlamaktadır.³⁶ İki yazar kadınları baskı altına alan sistemin beyaz feministlerin yaptığı gibi salt aile yapısı ile çözümlemeye çalışmanın yetersiz kalacağını savunmaktadır. Bhavnani ve Coulson bu soruna ek olarak, "Kadınların yaşantılarını ve kimliklerini şekillendiren nedir" sorusunu sormakta, bu soruya yanıt ararken de politik dinamikler ile karşılaşılacağını vurgulamaktadır. İki yazar tezlerine örnek olarak da İngiltere'de son on yılda siyah kadınların temel sorunlarının devlet politikalarından kaynaklanmasını göstermektedir.³⁷ Örneğin siyah aileler için İngiltere'de en büyük tehdit sınırdışı politikaları olmaktadır. Siyah bir ailede boşanma söz konusu olduğunda çiftlerden biri anavatanına geri dönmeye karar verirse, İngiliz hükümeti ailenin tüm fertlerini ailenin bütünlüğünün korunması gerekçesiyle sınırdışı etmektedir. Devlet siyah işgücünü de geçici, kolaylıkla gözden çıkarılabilir görmektedir. İngiltere'de doğmuş olsa bile, siyahlar hala göçmen kabul edilmektedir.³⁸ Devletin ırkçı yaklaşımı siyahları suç ve kanunsuzluk terimleriyle bütünleştirmesinde de görülmektedir. Bu noktada kapitalizmin ırkçı ve ataerkil yapısını tartışmaya açan Bhavnani ve Coulson, bu sistemde ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığı sorununun iç içe geçtiğine dikkat çekmektedir.³⁹

Josephine Beoku-Betts ve Wairimu Ngaruiya Njambi adlı iki Afrikalı kadın akademisyen de ABD'de özellikle üniversite ortamında yaşadıkları ayrımcılığı dile getirmekte, kendi yaşantılarından örneklerle beyaz feministlerin kendi sorunlarına sahip çıkmamasını eleştirmektedir. Beoku-Betts ve Njambi, karşı karşıya kaldıkları en

³⁵ Amos, Parmar, a.g.m, s 59-60

³⁶ Kum-Kum Bhavnani, Margaret Coulson, "Transforming Socialist-Feminism:The Challenge Of Racism, *Feminist Review*, 2005, Vol.80, s. 91-92

³⁷ Bhavnani, Coulson, a.g.m, s.92

³⁸ Bhavnani, Coulson, a.g.m, s 93

³⁹ Bhavnani, Coulson, a.g.m, s 95

temel önyargılardan birinin akademik olarak yetersizlikle değerlendirilmek olduğunu belirtmektedir. Afrikalı kadın akademisyenler bu durumun kişilerde “bulunduğu yere ait olamama” gibi bir psikolojik soruna yol açtığına dikkat çekmektedir.⁴⁰ Biri Sierra Leone, diğeri Kenyalı bu iki kadın, beyaz öğrencilerin Afrikalı bir kadın öğretmenin otoritesi altına girmekte adaptasyon sorunu yaşadıklarından da şikayet etmektedirler: Sınıf değiştirmek, tez danışmanının değişmesini istemek öğrenciler için çok sık rastlanan tepkiler olarak ortaya çıkmaktadır. Beoku-Betts ve Njambi siyah çocuk bakıcılarının yaygın olduğu ABD’de akademisyen olarak yaşadıkları bu sorunu “bakıcı sendromu” olarak nitelendirmektedirler. Siyah bakıcıların bakımını üstlendikleri çocuklar üzerinde herhangi disiplin uygulama yetkileri bulunmadığına dikkat çeken iki yazar, bu küçümseyici bakış açısının ilerleyen yaşlarda da bilinç altından silinemediğini savunmaktadır. İki yazar, Afrikalı erkek meslektaşlarının yaşadıkları ayrımcılık sorunundan kendileri kadar şikayetçi olmadığını da belirtmektedir. Sonuçta siyah da olsa erkeklerin otoritesi altına girmeyi Amerikalı öğrenciler daha kolay benimsemektedir.⁴¹

Beoku-Betts ve Njambi ABD’de toplumsal cinsiyet ayrımcılığı konusundaki sorunları kendi ülkelerinde dâhi olmayan bir yoğunlukta yaşadıklarını belirtmektedirler. Afrika’nın pek çok ülkesinde Batı’da tanımlandığı biçimiyle kadın/erkek ayrımı yapılmadığı belirtilmektedir. Batı toplumlarında kadınlar erkek egemenliğine karşı mücadele ederken, Afrika ülkelerinde özel alan-kamusal alan ayrımı bireye karşı toplumun çıkarlarının korunması mücadelesini ifade etmemektedir. Afrikalı kadınların ülkelerinin ulusal bağımsızlık mücadeleleri sırasında liderlik görevi dahi üstlendiklerine tanık olunmuştur. Afrikalı kadınların toplumsal rollerinin anne, evlat ya da kardeş olmanın ötesinde girişimci, politikacı ya da siyasi kimliğiyle birlikte tanımlandığı görülmektedir.⁴²

Son 20 yılda etnosentrizmden uzak durmak gerektiği konusunda akademik çevrelerde geniş bir mutabakat sağlanmıştır. Etnosentrik yaklaşımların evrensel nitelikte kabul edilemeyeceğini savunurken bu kez tam tersi yönde bir yanılgıya düşme tehlikesi bulunmaktadır. Bu tehlikenin adı kültürel göreceliktir. Batılı

⁴⁰ Josephine Beoku-Betts ve Wairimu Ngaruiya Njambi, “African Feminist Scholars In Women’s Studies, Negotiating Spaces Of Dislocation And Transformation In The Study Of Women”, *Meridiens:Feminism, Race, Transnationalism* 2005, Vol.6, No.1, s. 113-132

⁴¹ Josephine Beoku-Betts ve Wairimu Ngaruiya Njambi, a.g.m, s.122-123

⁴² Beoku-Betts, Njambi, a.g.m, s.125

feministler, farklı toplumlarda kadınların yaşadıkları koşulları incelerken kendi kültürel değerlerini referans almakta, önyargılı davranmaktadır. Charusheela, başörtüsü örneğini vererek Müslüman toplumlarda pek çok kadının başörtüsünü kendi özgür iradesiyle isteyerek taktığına dikkat çekmekte, bu durumun bir tercihi yansıttığını belirtmektedir.⁴³ Yazar, bir kadının toplumsal baskı sonucu mu yoksa kendi tercihi sonucu mu yaşamını belirlediğini değerlendirebilmek için önce yaşadığı toplumun kadınlara hangi konuda, nasıl ve neden baskı yapıldığının kavranması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Charusheela'la göre, daha sonra da kadınların bu baskı mekanizmalarından kurtulmak için neler yaptıklarının, bu kuralların ne kadarına gönüllü olarak uyduklarının anlaşılması gerekmektedir.⁴⁴ Müslüman toplumlarda başörtüsü feminen bir gösterge ise, Batılı toplumlarda eteğin kadın, pantolonun da erkek için bir gösterge olduğunu unutmamak gerekmektedir. Bu noktada etnosentrizmden uzak durabilmek için farklı toplumlarda kadınlık ve erkekliğe ilişkin tüm giyim kuşam normlarının göz önünde tutulması gerekmektedir. Böylece tüm toplumları göz önünde bulunduran gerçek bir kriter oluşturmak söz konusu olabilecektir. Kaldı ki, Batılı etik değerleri benimsemiş bir feminist anlayış, diğer toplumlardaki ataerkil yapının güçlenmesine yol açmaktadır. Sonuçta hiçbir toplumda insanlar tamamen özgür değildir. Karşılaştıkları koşullar, sosyal mutabakatlar, etik ve ahlaki normlar tarafından belirlenen kültürel çevreleri tarafından belirlenmektedirler. Bireyler kendilerini hem bu dış etkenler hem de özsel dünya görüşleri aracılığıyla oluşturmaktadırlar.⁴⁵

Kültürel görecelik kavramına ilerleyen bölümlerde İran ve Suudi Arabistan bağlamında tekrar dönülecektir. Ancak bu noktada etnosentrik yaklaşıma tepki olarak doğan Üçüncü Dalga feminizme biraz daha ayrıntılı olarak bakmak gerekmektedir; 90'lara gelindiğinde Marks, Durkeim, Weber gibi düşünürlerin etkisinden kurtulan sosyoloji, daha birey merkezci bir sorgulama içine girmiştir. Sosyologlar genelleştirme çabası içinde dönem dönem bireyden uzaklaşsa da tartışmanın özünde yine birey bulunmaktadır. Bireyin duygusal dünyası ilk kez sosyolojinin ilgi alanına girmiştir.⁴⁶ Üçüncü dalga feminist akım olarak bilinen bu yaklaşım, ayrımcılığın

⁴³ S. Charusheela, "Women's Choices And The Ethnocentrism/Relativism Dilemma", **Post-Modernism, Economics And Knowledge**, Ed. Stephen Cullenberg, Jack Amariglio, David F. Ruccio, Routledge, y.y, 2001, s.197

⁴⁴ Charusheela, a.g.m, s.199

⁴⁵ Charusheela, a.g.m, s.202-209

⁴⁶ Evans, a.g.e, s.5

erkek ve kadın arasında yapıldığı gibi, farklı cinsel tercihleri bulunan bireyler, farklı etnik ve kültürel gruplardan insanlar arasında da yapıldığını savunmaktadır.⁴⁷ Sonuçta, sınıf, ırk, toplumsal cinsiyet ve cinsellik sorunlarını sentezleyen bakış açısının hem siyah hem de beyaz toplumlar için gerekli olduğu görülmektedir.⁴⁸

2.B.a.1 Çokkültürlü Feminist Yaklaşım

Çokkültürlülüğü savunan feminist yaklaşım, toplumsal cinsiyet, ırk ve etnik kökene bağlı ayrımcılık ve sınıf ayrımının kesiştiklerine dikkat çekmektedir. Bu bakış açısına göre, söz konusu ayrımlardan hiç biri gözardı edilemeyeceği gibi, biri diğerinin içinde de değerlendirilemez. Söz konusu ayrımların kesiştikleri, alanda yani bu buluşma noktasında sorun yaşanmaktadır. Bu kesişmeyle oluşan sinerji, sosyal yapılanmayı oluşturmaktadır. Örneğin, aynı etnik yapı ve ırktan bir kadın ile erkek arasında toplumsal yapılanmada farklar olabilmektedir; ABD’de zenci bir erkek spordaki başarılarıyla beğeni toplayabilir ancak herhangi bir şiddet eyleminde bulunması halinde en ağır şekilde cezalandırılır. Zenci bir kadın da çocuk bakıcısı olarak yaygın şekilde talep edilebilir. Fakat çok sayıda çocuk sahibi olması hoş karşılanmayacaktır. Yine ABD’de zenci bir kadının iş bulması ya da üniversitede yüksek lisans, doktora programlarına kabul edilme şansı zenci bir erkeğe göre çok daha fazladır. Siyah ile beyaz ırk arasında ayrım yapıldığı gibi, zengin ile orta sınıf ya da fakir arasında da ayrım yapıldığı görülmektedir. Çokkültürlülüğü savunan feminist yaklaşım toplumdaki genel geçer kuralları, normları da en avantajlı sosyal grubun belirlediğine dikkat çekmektedir. Örneğin üst sosyo-ekonomik gruptan beyaz ırk için en fazla iki çocuklu çekirdek aile tercih ediliyorsa, zencilerin çok çocuklu geniş aile içinde yaşıyor olmaları demode kabul edilebilmektedir. Ya da zayıflık kültürel bir moda haline gelmişken, etine dolgun iri kalça ve göğüslü kadınlar tercih edilmeyecektir.⁴⁹ Beyaz erkeklerin de kendi etnik ve ırk kökeninden kadınları ezerken, aslında piramidin üstündeki diğer beyaz ırktan erkekler tarafından ezildiği de gözönünde bulundurulmalıdır. Bu yüzden söz konusu yaklaşım insanları kadınlar ve erkekler olarak ikiye bölen bakış açılarını karşıdılar. Bir başka deyişle ırkçı

⁴⁷ Lorber, a.g.e, s.2-11

⁴⁸ Amos, Parmar, a.g.m, s. 62

⁴⁹ Lorber, a.g.e, s.148-149

toplumlarda kimse ne sadece erkek, ne de sadece kadındır. Öyle ki, ABD’de bir kadın ya zenci bir kadındır, ya da beyaz bir kadın.⁵⁰

2.B.a.2 Yapısalcı Feminist Yaklaşım

Yapısalcı feminist yaklaşım, toplumsal cinsiyet sisteminin nasıl kurulduğunu ne şekilde sürekli hale getirildiğini incelemektedir. Yani toplumsal yapının tüm kurum ve kuruluşları ile toplumsal cinsiyet sistemini nasıl oluşturduğu ile ilgilenmektedir. Yapısalcılar aile, okul ve kitle iletişim araçlarının, kız ve erkek çocuklarının toplumsal cinsiyet bilinçlerinin şekillendirilmesinde önemli rol oynadığına dikkat çekmektedir; Toplumsal cinsiyet ayrımcılığı ilk olarak ailede başlamaktadır. Anne babalar çocuklarını cinsiyet farklılıklarına göre eğitmektedir.

Serpil Sancar, “Devlet’in ve ‘piyasa’nın yanında ‘aile’nin de kurucu ve düzenleyici kapasitesini görmek, sosyal bilimciler için önemli bir körlükten kurtulma olanağı sunar” demektedir. Sancar bu görüşü şöyle açıklamaktadır; *“Kapitalistleşme ve onun zihinsel uzantısı olan modernleşme süreçlerinin düzenleme stratejilerine olan gereksinmesi açıktır ve düzenleme pratiklerinin kurucu özneleri piyasa/sermaye, devlet/siyasal iktidar olduğu kadar cinsiyet kimliklerinin, çocuk yetiştirme politikalarının, nihâyet cinselliği denetleme pratiklerinin kurucu öznesi olarak ‘aile’ de önemli işlev görür”*⁵¹ Okulda ise öğretmenler her ne kadar erkek ve kız çocuklarının eşitliğinden bahsetseler de, kız ve erkek çocuklar farklı oyunlar oynamaya özendirilmektedir. Küçük yaşlardan itibaren, kız arkadaşlarına karşı ayrımcılık yapan erkek çocuklarına hoşgörü gösterilebilmektedir. Aile yaşantısında da erkek her zaman eve ekmek getiren kişidir. Kadının kazandığı gelir, ek gelir olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla kadının yine birincil sorumluluğu ev işleri ve çocukların yetiştirilmesidir. Erkek ise, ortak yaşamda sadece araba bakımı, tamirat gibi işlerden sorumludur.

⁵⁰ Lorber, a.g.e, s.159-160

⁵¹Serpil Üşür Sancar, “Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi”,
http://kasaum.ankara.edu.tr/gorsel/dosya/1097132326otoriter_turk_modernlesmesinin_cinsiyet_rejimi.doc,
23.04,2006

İş yaşamında da toplumsal cinsiyet temeline dayalı ayrımcılık yaşanmaktadır. İşveren için erkekler esnek çalışma koşullarına aile düzenine ilişkin sorumlulukları en az düzeyde olduğu için daha uygundur. Bu yüzden kariyer basamaklarını her zaman hızla tırmanan, hem de kadınlara göre daha yüksek ücret alanlar erkeklerdir. Politik yaşamda da devletlerin karar verme mekanizmalarında kadınlar oldukça geri planda kalmaktadır.⁵²

Yapısalcı yaklaşımın önde gelen isimlerinden Christine Delphy, toplumsal cinsiyetin yanı sıra cinsiyetin de tümüyle toplumsal olarak kurulduğunu savunmaktadır. Radikal bir toplumsal inşacılığı savunan bu eğilim toplumsal kategorilerin kaynağını yapısal eşitsizlik ve hiyerarşilerde aramaktadır.⁵³ Delphy, hiyerarşinin toplumsal inşasını lego oyunu metaforuyla anlatmaktadır: “Sınırlı sayıda legoyla bir gemi, bir ev, bir kamyon vb. inşa edilebilir. Öyle inanıyorum ve umuyorum ki, kadınların ezilmesini oluşturan legoların sökülmesi, tam da bunlar kadınların ezilmesine özgü olmadığı için başka ezilen gruplara da yarayabilir” demektedir.⁵⁴ Michel Foucault’nun yapısalcı döneminin etkilerine rastlanan teorisine göre, Delphy, “toplumsal cinsiyeti yaratan ezme-ezilmedir.(....) Toplumsal cinsiyet, insanlığın hiyerarşik olarak ikiye bölünmesinin (...) anatomik farklılığı toplumsal pratik açısından anlamlı bir ayrıma dönüştürmesi anlamında anatomik cinsiyeti yaratmıştır” demektedir. Delphy, erkeklerin ve kadınların toplumsal varoluş biçimlerinin onların eril ve dişi varlıklar olarak bedenleriyle hiçbir bağlantısı olmadığını savunmaktadır. Delphy’ye göre, üreme işlemiyle kadınların potansiyel olarak doğurgan varlıklar olmalarıyla toplumsal cinsiyet düzenindeki doğal konumları arasında ilişki yoktur. Bu noktada, kadın olmakla dişi bedenine sahip olmak arasındaki bağlar kopmaktadır.⁵⁵ Gülnur Savran bu bağların kurulmaması halinde Delphy’nin tüm kavramlarının yalnızca birbirlerine göndermede bulunan bir döngüsellik girdabına mahkum olacağını savunmaktadır.⁵⁶

Delphy’nin yaklaşımlarından da anlaşılacağı gibi, yapısalcılara göre toplumsal cinsiyet ayrımcılığı temelinde kurulmuş sosyal yapının değişebilmesi için iş ve aile yaşamının yanı sıra toplumsal statüko açısından da zihniyette değişim

⁵² Lorber, a.g.e, s.180-186

⁵³ Savran, a.g.e, s.276-277

⁵⁴ Delphy’den aktaran Savran, a.g.e, s.278

⁵⁵ Delphy’den aktaran Savran, a.g.e, s. 280

⁵⁶ Savran, a.g.e, s.291

yaşanması gerekmektedir. Yapısalcılar tüm bu koşulların değişmesi için de toplumsal yapının tümünden değiştirilmesi gerektiğini savunmaktadır.⁵⁷ Ancak bu değişimin nasıl olacağının ipuçlarına rastlanmamaktadır.

2.B.a.3. Postmodern Feminist Yaklaşım

Feminist tartışmanın bir sonraki adımında, emek, üretim, yeniden üretim süreçlerini merkezi bir konuma yerleştiren anlayıştan cinsellik, beden gibi görünür farklılıkları eksen alan feminist yaklaşıma geçilmiştir. Arzu, haz ya da beden tartışmanın merkezine yerleşmektedir.⁵⁸ Son 20 yılda özel, kişisel, mahrem kavramları, “farklılık” perspektifiyle tartışılır olmuştur. Zenciler, eşcinseller, transseksüeller, kadınlar artık kendi özel durumları içinde değerlendirilir olmaya başlamıştır. Bakış açısındaki bu değişiklikte, 20. yüzyılın büyük sosyologlarından Michel Foucault’nun etkisi büyük olmuştur. Foucault, “toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki herhangi bir değişiklik, kapitalist toplumda değişiklik olmasını sağlayamaz” diyen Marks’ın aksine “cinsiyete bakıştaki değişim toplumda da değişim sağlayacaktır” görüşünü savunmuştur. Foucault böylece Marks’ın hiyerarşik güç ilişkileri tezini de reddetmiştir.⁵⁹ Postmodern bir düşünür olarak kabul edilen Foucault, modern toplumlarda iktidarın bireyi beşeri bilimler aracılığıyla denetleme ve disiplin altına alma çabasında olduğunu savunmaktadır; Bu bilimler aracılığıyla oluşturulan normlar aile, okul, mahkeme, kışla, işyeri gibi kurumlarda kendi normallik standartlarını tanımlamakta ve bu standardı bize hayat tarzı olarak sunmaktadır. Örneğin, Foucault’ya göre, 18. yüzyıldan önce kadın cinselliği ile erkek cinselliği aynı türden ve hiyerarşinin farklı basamaklarında yer alan cinsellik biçimleri olarak görülmüştür: Kadın cinselliği, erkek cinselliğinin daha az gelişmiş bir versiyonudur. Fransız Devrimiyle gelen yeni siyasal düzen ve ideoloji bu türdeş ama hiyerarşik cinsellik anlayışının değişmesini gerektirmiştir. Kadın-erkek arasındaki gerçek hiyerarşi ve eşitsizlik doğal bir farklılık temelinde gerçekleştirilecektir. Bu noktada biyoloji bilimi bu ideolojiye hizmet edecek şekilde kullanılmıştır. Cinsellik, biyolojinin denetimi altına girmiştir.⁶⁰ Foucault için cinsiyet, cinsel yönelimle üremeyi birleştiren ve söylemsel olarak kurulmuş, kural koyucu bir kategoridir.⁶¹ Foucault’ya

⁵⁷ Lorber, a.g.e, s.191-192

⁵⁸ Savran, a.g.e, s. 38

⁵⁹ Evans, a.g.e, s.50-52

⁶⁰ Savran, a.g.e, s.252

⁶¹ Savran, a.g.e, s.262

göre, klasik dönemde aşkın bir devlette ikamet eden iktidar, modern dönemde içkin bir halde toplumun kılcal damarlarında dolaşıma girer. Devlet artık üzerimizde değil, aramızdadır.⁶²

Postmodern feministler, cinsel kimliklerin kadın ve erkek olarak iki kategoriye ayrılmasına karşı çıkmaktadırlar. Bu bakış açısına göre, toplum kadın ve erkek olarak temel iki cinsel kimliğe ayrıldığı sürece eşitsizliklerin önüne geçilemeyecektir; Oysa, ikiden daha fazla cinsiyet olduğu kabul edildiğinde, eşitlik sağlanabilir. Bu nedenle toplumdaki biseksüel, homoseksüel tercihlere de yer açılmalıdır.⁶³ Postmodern feministler, kültürel unsurları yok saymak, toplumun kontrol edici mekanizmalarını, söylemlerini, dini ve politik yaklaşımlarını ciddiye almama eğilimindedir. Postmodernistler toplumsal cinsiyet ve cinselliklerin sürekli değişim gösterebileceğini, asla sabit kalmayabileceğini savunmaktadır. Sürekli sabit kimlikler olamayacağı için kimlik üzerine kurulu politikalar da sorgulanmalıdır.⁶⁴

Judith Butler, 1990 yılında yayınlanan “Gender Trouble” (Toplumsal Cinsiyet Belası) adlı kitabında, cinsiyetin, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin sonucunda kurulduğunu savunmaktadır. Butler insanın biyolojisinin de toplumsal olarak inşa edildiğini savunmaktadır. Michel Foucault’nun iktidar-toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerine görüşlerinden etkilenen Butler’a göre düzenin sağlaması, kitlelerin birarada tutulabilmesi için cinsiyete dayalı davranış kalıpları da toplum tarafından belirlenmektedir.⁶⁵ Örneğin bir kadın ya da erkeğin davranış kalıpları heteroseksüel, homoseksüel, biseksüel ya da travesti olmasına göre farklılık gösterecektir; Cinsel kimlik de doğuştan gelen cinsiyet ve buna bağlı toplumsal reçete ile sunulan davranış kalıpları ile belirlenmektedir. Din, yasalar ve tıp bilimi kadın ve erkek kimlikleri arasındaki keskin sınırların çizilmesinde kullanılmaktadır.⁶⁶ Toplumsal Cinsiyet Belası adlı çalışmasında cinsiyeti tamamen gözardı etmekle eleştirilen Butler, 1993 yılında yazdığı, “Bodies That Matter” (Maddeleşen Bedenler) adlı çalışmasında toplumsal cinsiyeti, biyolojik cinsiyet ve cinsellikten ayırtmaktadır. Yazar, bu ayırtırma ile kadın kategorisinin yapıbozuma uğratıldığını savunmaktadır. Şeyla Bin Habib, Butler’ı toplumsal cinsiyetin kuruluşuyla ilgili görüşlerini söylem ve dil

⁶² Besim Dellaloğlu, “**Toplumsal**”ın Yeniden Yapılanması, Habermas Üzerine Bir Araştırma, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1998, s.228

⁶³ Lorber, a.g.e, s.196

⁶⁴ Lorber, a.g.e, s. 209-210

⁶⁵ Evans, a.g.e, s. 58

pratiklerinden ibaret bir tahlilin ötesine geçemediği, aile yapıları, çocuk yetiştirme pratiklerine teorisinde hiç yer vermediği için eleştirmektedir. Butler'ın teorisinde ekonomik-toplumsal maddi süreçlerin de dikkate alınmadığı görülmektedir.⁶⁷

Gülnur Savran, erkek ve kadın bedenlerine sahip olmanın en azından cinsellik ve üreme bağlamında farklı yaşantılar ve süreçler demek olduğunu ve bunların farklı öznellik biçimlerine zemin oluşturabileceğini ileri sürmenin hiyerarşik olmayan eşitlikçi bir toplumsal cinsiyet düzeni ile çelişmeyeceğine dikkat çekmektedir; Ne var ki, geride kalan bu düzlemi toplumsal cinsiyet olarak nitelendirmekte sorun vardır. Savran geçmişte hiçbir dönemde yaşanmamış bir kadın-erkek eşitliği ve cinsel yönelim bakımından çeşitliliğin “toplumsal cinsiyetin sonu” olacağı görüşündedir.⁶⁸ Her ne kadar Savran, toplumsal cinsiyet ayrımcılığının sonunun geleceği konusunda umutlu olsa da, bu kadar umutlu olmayanlar da bulunmaktadır. Üçüncü Dalga Feminizmin gündemde olduğu geçen 30 yılda Batılı kadınlar kapitalist sistem ile daha fazla entegre olmuş durumdalar. İş yaşamına katıldıkları ölçüde toplumsal hayatta da yerlerini almış bulunmaktadır. Ancak bu entegrasyon ev yaşamında ya da daha geniş anlamıyla toplumsal cinsiyet ayrımcılığı alanlarında köklü değişimleri getirmemiştir. Kadınlar hala erkekler tarafından yapılandırılan kapitalist bilgi sistemi ve sosyal dünya tarafından yönlendirilmektedir.⁶⁹

2.C KADININ KARŞILIKSIZ EV EMEĞİ: MARKSİST YAKLAŞIM

Batılı feminist yaklaşımlar kendilerini başından bu yana kapitalist sistem içinde kadının yeri neresi sorusuna cevap arayarak yapılandırmaya çalışmışlardır. Sonuçta kapitalist sistemin kadınlara yönelik baskı rejimi temel soru olmuştur. Kapitalist sistemi değerlendirebilmek için de bu sisteme yönelik en kapsamlı incelemelerden birini yapan Karl Marks'a bakmak gerekmektedir; Marks, toplumsal cinsiyet ayrımına, daha da ötesinde ataerkil sisteme, kadının karşılıksız emeğine nasıl yaklaşmaktadır?

19. yüzyılın toplumsal ilişkilerini değerlendiren endüstriyel kapitalizmin düşünürlerinden Karl Marks'a göre ataerkillik şöyle özetlenebilir: İnsanoğlu barbarlığı ve taş çağını vahşi hayvanları evcilleştirmesi ve miras yoluyla özel

⁶⁶ Lorber, a.g.e, s.191

⁶⁷ Savran, a.g.e, 261-276

⁶⁸ Savran, a.g.e, s. 309

mülkiyet edinmeye başlamasının ardından aşmıştır. Erkekler mülk sahibi olma yoluyla söz sahibi olurken kadınlar evlerine dolayısıyla özel alana çekilmişlerdir. Kamusal alan da erkeklere kalmıştır. Marks kadın sorununun da ancak sosyalist devrim yoluyla çözüleceğini savunmuştur. Bu noktada Marks'ın kafasında kadına yönelik ayrımcılığın üretim ilişkilerine girip girmeme temelinde şekillendiği görülmektedir. Yani, erkek-kadın, eril-dişi, karı-koca ayrımı Marks'ın gündeminde yoktur; Cinsiyete dayalı bir kimlikten söz edilmemektedir.⁷⁰

Marks'ın toplumsal cinsiyet ayrımcılığı ile sınıf çatışması arasında bağlantı kurduğunu söylemek de güçtür. Kapitalizmin sosyal ilişkilerini tanımlamak için kullanılan kavramlar ile sosyal bilimcilerin yaygın olarak kullandıkları sınıf kavramı birbirinden farklıdır. Marks'ın terminolojisinde işçi sınıfı ya da orta sınıf ifadeleri yerine daha çok burjuvazi, küçük bujuvazi ve proleterya kavramlarını kullandığı görülmektedir. Marks'ın bu terimleri sınıf içi ilişkileri daha karmaşık bir hale getirmektedir. Marks, toplumsal ayrımcılıkla ilgili görüşlerinde farklı cinsel tercihlere yönelik tutumu irdeleme kaygısı da taşımamıştır.⁷¹

Özel-kamusal alan tartışmasında tartışılması gerekli önemli bir konu da, kadının karşılıksız ev emeğidir. Sorun, kadınların sarf ettiği emeğin erkek bakış açısı tarafından 'üretken olmayan emek' olarak adlandırılarak 'değersizleştirilmesi' ve 'görünmez' kılınmasıdır. 'Üretken' iş deyince de akla erkeklerin gelir karşılığı yaptığı faaliyetler gelir. Evde yapılan iş üretken sayılmamaktadır.⁷² Marksist ve sosyalist feministler teorilerini "üretim ilişkilerindeki değişim, sosyal yapı, iş ve aile ortamında da dönüşümü getirir" görüşünü savunan tarihsel materyalizme dayandırmışlardır. Kadının üretim sürecine katılımı incelendiğinde de, endüstri toplumu öncesinde üretimdeki rolünün sadece ev işleri ve çocukların bakımı ile sınırlı olmadığı görülmektedir. Kadınlar, terzilik, çiftçilik gibi farklı üretim alanlarında da bulunmuşlardır. Tüm bu görevlerde kadın, erkek ve çocuklar birlikte çalışmıştır. 19. yüzyıldaki endüstri devrimi ise üretimin evden çıkarak fabrikalaşması sürecini getirmiştir. Kapitalistleşen ülkelerde 19. yüzyıl sonuna kadar kadınlar mal sahibi olamamış, maaşları doğrudan kocalarına ödenmiştir. Markist teorisyenlere göre, bu

⁶⁹ Evans, a.g.e, s.106

⁷⁰ Evans, a.g.e, s.30-31

⁷¹ Evans, a.g.e, s.29-30

⁷² Gülay Toksöz, Alev Özkazanç, Bedriye Poyraz, **Kadınlar, Kalkınma ve Sosyal Adalet**, Ankara Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Ankara, 2001, s.4

duruma göz yumulmasının nedeni evkadınlarının ücretsiz/karşılıksız emeğinin, kapitalist toplum için gerekli görülmesidir. Bu artı değer sayesinde erkekler zenginleşmekte, herhangi bir mali krize girmeleri halinde de kadınlar terzilik gibi ek işler yaparak minimum gelir elde edilmesine katkıda bulunabilmektedir. Ya da, kadın herhangi bir fabrikada düşük ücrete razı olmak koşuluyla, eve gelir getirebilmektedir. Gerekli olmadıkça çalışmaları hoşgörülmeleyen kadınlar, kocalarına bağımlı kılınmakta, kocalarının ekonomik desteğine ihtiyaç duymaktadır.⁷³

Kadın için dışarıdaki ücretli çalışma sadece geçici bir faaliyet, çoğunlukla evlenene ya da çocuk sahibi olana kadar sürecek tali bir iş olarak görülmektedir. Kadınlar belirli mesleklerden bilerek dışlanmakta, daha çok ‘kadın işi’ olarak görülen düşük ücretli ve düşük itibarlı işlerde yoğunlaşmaktadırlar. Kadınların kariyerlerinde yükselmeleri de pek olağan karşılanmamakta, çocuk doğurmaları ile işleri ve kariyerleri tehlikeye girmekte, sosyal güvenlik mekanizmalarına yeterince dahil olamamaktadırlar.⁷⁴ Marks, her ne kadar burjuva ailesiyle proleter aileyi ayrı ayrı ele alsın da, ister proleter ister burjuva olsun aile içinde eşitsizliğin erkekten yana olduğuna dikkat çekmektedir. Yani aile içinde bütün kadınlar karşılıksız ev emeği yoluyla proleter, erkekler de burjuvadır.⁷⁵ Marks burjuva ailesinin temelinde özel mülkiyetin yattığını vurgulanmaktadır. Marks’ın yolundan giden Engels de, burjuva aile içindeki erkek baskısının kaynağında erkeklerin varislerinin kendi çocukları olmasını güvence altına almak için kadının bedeni ve cinselliğini denetlemesi olduğunu savunmaktadır. Ancak bu bakış açısı işçi sınıfını açıklamaya yetmemektedir. Öyle ki, işçi ailesi mülkiyetten yoksun olduğuna göre, burjuva ailesindekine benzer bir toplumsal cinsiyet ayrışmasına ihtiyaç duymayacaktır. Bu noktada da Marksizmin yeniden üretim ve emek kavramlarını genişleterek tartışmak gerekmektedir. Marks ve Engels toplumları belirleyen iki tür ilişkiden söz etmektedir; Bunlar “Hem işle kendi öz yaşamını, hem de üremeye başkasının yaşamını üretmek”tir.⁷⁶ Marks’ın anlatımında kapitalizmde üretim ile yeniden üretim yani üreme içiçedir. Marks, “İşçi sınıfının yaşamaya devam etmesi ve yeniden üretilmesi, sermayenin yeniden üretilmesinin zorunlu koşuludur” demektedir.⁷⁷ Marks, ev emeğini üretken olmayan emek olarak gördüğü için tartışmamaktadır. Ancak, emek

⁷³ Lorber, a.g.e, s. 40-45

⁷⁴ Toksöz, Özkazanç, Poyraz, a.g.e, s. 5

⁷⁵ Evans, a.g.e, s.32

⁷⁶ Savran, a.g.e, s.27

⁷⁷ Savran, a.g.e, s.28

gücünün üreme yoluyla yeniden üretimi Marks'ın tartışma alanlarından biridir. Yeniden üretim söz konusu olduğunda farklı sınıflardan kadınlar için de benzer toplumsal cinsiyet eşitsizliği sorunu ortaya çıkmaktadır.⁷⁸

Sosyalist feministler, kapitalizm ve ataerkilliği bağımsız sistemler olarak değerlendirmektedir. Heidi Hartman kapitalizm ile ataerkilliğin birbirini nasıl etkilediğini tartışmaktadır. Hartman, her iki sistemin birbirlerini pekiştiren dinamiklerinin yanısıra birbiriyle çelişen dinamiklerinin de bulunduğu dikkat çekmektedir. Hartman'a göre ataerkil iktidarın maddi temeli, üretim, yeniden üretim ve cinsellik konularında kadın emeği üzerindeki erkek denetimidir. Ataerkilliğin özgül bir biçimi olarak tekeşli heteroseksüel evlilik çerçevesinde erkekler kadınları geçimlerini sağlayacak işlerden dışlayarak ve cinselliklerini kısıtlayarak onlar üzerinde denetim kurarlar. Evlilik kurumunun getirdiği denetleme ve kısıtlama, üretim ve toplumsal cinsiyet sistemlerini birbirine eklemlenmektedir. Birbiriyle eklemlenmiş olan bu toplumsal sistemler değişkendir ve bunların baskıcı olmayan eşitlikçi sentezleri de tarihsel olarak mümkündür. Öte yandan bunların her ikisi de üretim sistemidir; Birinde giysi, yiyecek, konut, makine vb nesneler üretilir, diğerinde ise toplumsal varlıklar olarak insanlar. Hartman'a göre kapitalizm ile ataerkillik arasında mantıksal bir bağ yoktur. Birbirlerini besleyebildikleri gibi birbirleriyle çelişebilirler de. Nitekim, kapitalizmin kadınları ücretli işgücü piyasasına çekme eğilimi ile ataerkilliğin kadınların ev emeğine duyduğu gereksinim çelişki oluşturmaktadır. Hartmann, ataerkil kapitalizmde kadınların üretim ve yeniden üretim alanlarındaki konumlarını birbiriyle bağlantılı olarak açıklar: Ona göre kadınların işgücü piyasasındaki ikincil konumlarını karşılıksız ev emeğini göz önünde bulundurmadan kavramak mümkün değildir. İşgücü piyasasındaki ikincil konum kadınların erkeklere bağımlılığını güvence altına almaktadır.⁷⁹

Kendilerini Marksist feminist değil de maddeci feminist olarak adlandıran feministlerden Rosemary Hennessy ve Chrys Ingraham da "kapitalist sınıfın tarihsel olarak ataerkil toplumsal yapıları devraldığını ve bunlardan yararlandığını" savunmaktadır.⁸⁰ Ancak bu yapıların hepsi kapitalizm için gerekli olmayabilir. Christine Delphy de, ataerkil sistem ile kapitalizmin apayrı toplumsal sistemler

⁷⁸ Savran, a.g.e, s.31

⁷⁹ Aktaran Ellen Mutari, Heather Boushey, "The Development Of Feminist Political Economy", **Gender And Political Economy**, Eds. Ellen Mutari, Heather Boushey, William Fraher M.E. Sharpe, Newyork, 1984, s. 5-9

⁸⁰ Savran, a.g.e, s.40

olduğunu söylemektedir. Delphy, kadınların kurtuluşunun kapitalizmde gerçekleşeceğini, ataerkil sistem zayıflamadan da, kapitalizmin yıkılabileceğini savunmaktadır. Delphy, Batılı sanayi toplumları için geçerli olan teorisinde kadınların karşılıksız ev emeği ile kapitalizm arasındaki ilişkiyi değil, kadınlar ile erkekler arasındaki “üretim ilişkisini” araştırır. Bu noktada kadınlar için baş düşmanın kapitalizm değil, erkekler olduğu sonucuna varır. Delphy’e göre aslında bir iş sözleşmesi olan evlilik sözleşmesi ile kadınlar belirli bir üretim ilişkisi içine girerler. Bu üretim ilişkisinde erkekler kadının emeğine el koyar. Bu durum, kadınları erkekler karşısında bir sınıf olarak tanımlar. Kadınların erkekler için yaptıkları pratik, duygusal, cinsel, üremeyle ilgili sembolik işler bulunmaktadır. Ev işleri, aile fertlerine verilen duygusal hizmet, çocuk bakımı, hasta ve düşkün aile fertlerinin bakımı gibi görevler vardır. Ancak Delphy, işgücü piyasasında erkek emeği daha pahalı olduğu için kadınların kocalarına bağımlı olduğu tezini görmezden gelmektedir. Delphy, kadınların kocaları tarafından sömürüldükleri gerekçesiyle işgücü piyasasında daha az ücret aldıkları düşüncesi nedeniyle eleştirilmektedir.⁸¹

Fransız Marksist düşünürlerden Louis Althusser’in çizgisinden giden Jane Humphries ve Jill Rubery, sosyalist feministlerin ikili sistem teorisine karşı çıkmaktadır. Bu görüşe göre, üretim ve yeniden üretim sistemleri tarihsel ve diyalektik olarak “görece iletişim” içindedir. Humphries ve Rubery, aile yapısının kapitalist sistemi zorladığını savunmaktadır. Bu düşünürlere göre özellikle 19. yüzyılda işçi sınıfı, kadının iş yaşamına katılmasını engellemek, her aileden bir kişinin geliriyle yaşanması ve kadının baskı altına alınması için sermaye sınıfına baskı yapmıştır.⁸²

Marksist-feminist yaklaşım kadınların iş hayatına katılmalarının önünü açacak çözümler de üretmeye çalışmıştır. Bu bakış açısı doğrultusunda çocuk sahibi kadınların kreş gibi sosyal olanaklardan faydalanmaları önerilmiştir. Sosyal olanaklar sağlanması eski doğu bloğu ülkelerinde ilgiyle karşılanmıştır. Kadınların iş hayatına katılmalarına yardımcı olmaları için, kimi sosyalist rejimler çeşitli günlük bakım tesisleri kurmuştur. Ancak devletin bütçede kesintiye ihtiyaç duyduğu herhangi bir

⁸¹ Savran, a.g.e, s.40-60

⁸² Mutari, Boushey, a.g.e, s. 6

durumda, ilk kesintinin aile, çocuk yardımlarında yapıldığı görülmüştür. Bu da toplumsal cinsiyet ayrımcılığıyla mücadelede önemli bir açılım getirmemiştir.⁸³

Sosyalist feminist anlayış, kadınların özgürleşebilmeleri için erkekler ile eşit ücret almalarının temel sorun olduğunu ileri sürmektedir. Kadının işgücü potansiyelinin bastırılmasında en önemli etkenin çocuk doğurması ve çocuk yetiştirmesi olduğunu savunan Amerikalı sosyolog Nicky Hart, sorunun sadece serbest pazar ekonomisi olmadığını, kadınlara yönelik ayrımcılığın erkekler ile aynı çalışma koşullarına sahip olup olmamaları şeklinde özetlenemeyeceğine dikkat çekmektedir. Yazara göre, sorun çocuk yetiştirilmesinde birinci derecede sorumluluk sahibi olan cins yani anne ile, baba arasında toplumsal anlamda eşit muamele yapılmamasındadır. Hart, kadınların iş yaşamına her ne kadar erkekler ile eşit fırsatlar ile katılsalar da, çocuk doğurmalarının ardından ikinci sınıf işgücü haline dönüşeceklerine dikkat çekmektedir Toplumsal cinsiyet ayrımcılığı temelinde politik ve ekonomik olarak ayrımcılık yapılmaktadır. Bu da toplumsal yapıdan kaynaklanmaktadır. Nicky Hart, böylesi bir toplumsal yapının da tamamen değiştirilmesini savunmaktadır. Toplumsal yapıya dayalı toplumsal cinsiyet sisteminin dağılması halinde ise, serbest pazarın özelliğinden kaynaklanan cinsiyete bağlı bölünme de yaşanmayacaktır. Böylece farklılıklara karşı tolerans sahibi, ekonomik ve politik vatandaşlık temeli üzerine kurulu işbirliği içinde bir toplum yaratılabilecektir. Pazar rekabetinden de kurtulunmuş olacaktır.⁸⁴

Nicky Hart toplumsal yapının değiştirilmesi aşamasında da “üreme hakkı” kavramına sahip çıkılması gerektiğini düşünmektedir. ABD’de bugün üreme hakkı denildiğinde kürtağın yasal olması akla gelmektedir. İngiliz feminist Eleanor Rathbone, üreme hakkı alanında yeni bir öneri ortaya atmaktadır. Rathbone, annelerin çocuklarını eğitim, sağlık ve bakımları için gerekli sosyal tesislerle donatılmalarını, maddi olarak da desteklenmelerini tavsiye etmektedir. Rathbone’un önerilerine sahip çıkan Hart, biraz daha ileri giderek vergi gelirlerinin sosyal politikaların hizmetine verilmesini önermektedir. Yazar, çocuk yetiştiren kadınların ömür boyu vergi muafiyeti olması gerektiğini, farklı sosyo-ekonomik koşullardan annelere de farklı düzeylerde gelir sağlanmasını önermektedir. Yazar, toplumsal paylaşımın toplumu

⁸³ Lorber, a.g.e, s. 51

⁸⁴ Nicky Hart, “Procreation: The Substance Of Female Oppression In Modern Society”, **Debating Gender, Debating Sexuality**, Ed. Nikki Keddie, New York University Press, New York, 1996, s.31

değil bireyi öne çıkaran kapitalist anlayış ile sağlanamayacağını, devletin gelirlerin eşit paylaşımı konusunda yeni bir organizasyon biçimi belirlemesi gerektiğini söylemektedir.⁸⁵

Ruth Bloch, toplumsal cinsiyet çalışmalarının biyolojizm ve materyalizm arasına sıkıştırılamayacağını belirtmektedir. Yazar, toplumsal cinsiyet kavramının ırk, sınıf ve iktidar ilişkilerinin yanı sıra, estetik anlayış, dilbilim ve ahlaki değerleri de içinde bulunduran geniş bir kültür perspektifi açısından incelemek gerektiğini vurgulamaktadır.⁸⁶

Batılı kadınlar 20. yüzyılın başından beri toplumsal cinsiyet ayrımcılığı sorununu geride bırakabilmiş değildir. İçinde yaşadıkları kapitalist sistem, üretim ilişkileri ister liberal ister Marksist bakış açısıyla değerlendirilsin, kadınların özgürleşmelerine ancak bir noktaya kadar izin vermektedir. Batılı kadınların içinde yaşadıkları siyasi sistemle ilgili sorularının bir benzerini de Ortadoğulu kadınlar yaşamaktadır. Nüfusun önemli bölümünün Müslüman olduğu Ortadoğu'da, kadınlara yönelik ayrımcılığın İslam inancından kaynaklandığı ileri sürülmektedir. Kimi kadın hakları savunucuları İslami metinlerin tekrar yorumlanması halinde, sorunun doğal olarak ortadan kalkacağını iddia etmektedir. Kimi çevrelerin İslami feminizm olarak adlandırdıkları bu yaklaşımı incelemeden önce, toplumsal cinsiyet ayrımcılığı tartışmasında dinin yerini sorgulamak faydalı olacaktır.

⁸⁵ Hart, a.g.m, s.39-40

⁸⁶ Ruth Bloch, "A Culturalist Critique Of Trends", **Debating Gender, Debating Sexuality**, Ed. Nikki Keddie, NewYork University Press, New York, 1996, s.73-93

3. TOPLUMSAL CİNSİYET VE DİN

Feministler dini inanç konusunda ikiye bölünmüş durumdadır. Dini düşüncenin feminizm ile uzlaşamayacağını savunanlar, dine dayandırılan tüm ataerkil tutumların geçerliliğini yitirdiğini ve bu tutumların tarihe gömülmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bu seküler bakış açısına sahip feminist anlayış din ile bağlantılandırılan ataerkil yaklaşımları topluca kınamaktadır. Elaine Marks ve Isabelle de Courtivron daha da ileri giderek genel bir kategorizasyon yapmaktadır: Fransız feministlerin ateist bir bakış açısıyla çalıştıklarını, Amerikalı feministlerinse güçlü dini duyguları bulunduğunu savunmaktadır. Avustralyalı Elizabeth Grosz, Fransız Luce Irigaray'ın tanrısal, etik gibi kavramları tartışmasının dahi akademik feminizm ile bağdaşmayacağı, astroloji ya da teoloji kapsamında ele alınabileceği görüşündedir. Bu keskin ayrımların yapılmasında Aydınlanma sonrası dinsel ve seküler olanın tamamem iki ayrı kutba bölünmesine yol açan zihniyet vardır. Seyid Hüseyin Nasr da, “tanrısal bilgi” ile uğraşan felsefecilerin modernizm ile bağlantısı olamayacağı görüşündedir. Çalışmaları genellikle materyalist paradigma içinde değerlendirilen ve “kutsalın yine tanrı tarafından yok edildiğini” savunan Irigaray ise sosyolojik çalışmalarda dini boyutun gözardı edilemeyeceğini savunmaktadır. Irigaray ile aynı görüşü paylaşan Penelope Margaret Magee de klasik felsefecilerin din adamları ve din bilginlerinin hali hazırda bilim ve dini iki kutba böldüğüne dikkat çekmektedir. Magee, sosyal bilimcilerin bu iki kutupluluk zihniyetine hizmet etmemesi gerektiği görüşündedir.⁸⁷

Din ile toplumsal cinsiyeti bağdaştıran en önemli isimlerden biri Amerikalı Katolik filozof Beatrice Bruteau'dur. Küresel olma iddiasındaki bu bakış açısı evreni içinde yaşayan tüm insan, hayvan ve tabiatla bir bütün olarak kabul etmektedir. Tüm canlıları kadın-erkek, siyah-beyaz vs. ayrımı yapmadan eşit gören neofeminist bakış açısı sosyal adaletin de bu sayede kurulabileceğini, sosyal adaletin sağlanamaması halinde ise, doğanın tahrip edileceğini ve giderek yok olacağını iddia etmektedir. Bruteau, evreni kadın-erkek, siyah-beyaz vs. şeklinde ikili karşıtlıklara bölen zihniyetin köklerini ruh ve bedeni iki ayrı olgu olarak değerlendiren ruhani yaklaşımlarda aramaktadır. İbrani kültürünün özünde ruh ve bedenin bütün olarak algılandığını hatırlatan Bruteau, bu bakış açısının zamanla çarpıtıldığını

⁸⁷ Penelope Margaret Magee, “Disputing The Sacred”, **Religion And Gender**, Ed. Ursula King, Blackwell Publishers, Oxford, 1995, s.102

savunmaktadır. Bruteau, bu ayırım sonucunda daha değerli kabul edilen ruhun erkek, daha az değer atfedilen bedenin ise, üreme kapasitesi nedeniyle kadınla özdeşleştirildiğine dikkat çekmektedir. Bruteau, bu önyargının tartışılmadan, Katolik Kilisesi tarafından da benimsendiğini söylemektedir.⁸⁸ Katolik filozof evreni ikili sistemlere bölen zihniyetin terk edilmesi çağrısında bulunmakta, kadın ve erkeğin bir bütün olduğunu savunmaktadır.

Batılı feministleri, sosyoloji ile teolojinin bağdaşıp bağdaşamayacağı yönünde bu denli şiddetli tartışmaya yönelten öge Hristiyan ve Yahudi inanişında kadın çıkarlarının korunmaması, bu inanişların kadın aleyhine işlev görmesidir.⁸⁹ Hristiyan ve Yahudi ilahiyatı, tanrıyı erkek cinsiyeti içine yerleştirmiştir. Hz. İsa'yı Tanrının oğlu kabul eden Hristiyan inanişına benzer şekilde dindar Yahudilerin sabah-akşam okudukları Sekizinci Takdis Duasında, “Ey Babamız, bizi senin şeriatına döndür. (...) Bir adamın oğlunu terbiye etmesi gibi, Rabbin Allah da seni terbiye eder.” denilmektedir. İslam dini Allah'ı cinsiyetler üstü olarak tanımlamaktadır. Arapça inen Kuran'da Allah ilah'tır yani Baba değil. Allah'a müzekker zamirle atıf yapılmaktadır; Allah O'dur (hüve). Müzekker zamir Arapça'da cins isimler için de kullanılmaktadır. Herhangi bir şekilde erkek üstünlüğü ima edilmemektedir.⁹⁰

3.A İSLAM'DA TOPLUMSAL CİNSİYET

İslam dininde tanrının kadına da erkeğe de aynı mesafede durmasına rağmen, bugün milyonlarca Müslüman kadın dini gerekçelere dayandırılan bir baskıyla yüzyüze yaşamaktadır. Batılı kadınların en geç İkinci Dünya Savaşı sonrasında yakaladıkları eşit vatandaşlık hakkı, bugün pek çok İslam ülkesinde ulaşılması zor bir hedeftir. Kimi Ortadoğu toplumlarında kadınlar oy verememekte, eşleri ya da babalarının izni olmadan seyahat edememekte ya da iş kuramamaktadır. Boşanma davası açamamak, çocuklarının velayetini alamamak gibi sorunlar yaşanmaktadır. Ataerkil sistem kadınları sıkı kontrol altında tutmaktadır.

Batılı feminist yaklaşımlar kendi toplumlarında kadına yönelik baskının köklerini, siyasal ve ekonomik sistemde aramaktadır. Ortadoğu toplumlarında kadının

⁸⁸ Felicity Edwards, “Spirituality, Consciousness And Gender”, “**Religion And Gender...**,” s.177-180

⁸⁹ Morny Joy, “God And Gender: Some Reflections On Women's Invocations Of The Divine”, “**Religion And Gender ...**,” s.121

⁹⁰ Abdal Hakim Murad, “Islam, Irigaray And The Retrieval Of Gender”, <http://www.iol.ie/~afifi/Articles/gender.htm>, 27.02.2006

konumunun analiz edilmesinde rastlanan en temel yaklaşım ise, İslam dininden hareketle getirilen açıklamalardır. Bu yaklaşımda dinin yarattığı sistem kadınların ayrımcılığa uğramasında temel engel olarak değerlendirilmektedir. Batı'dan farklı olarak bu toplumların analizinde toplumsal cinsiyet rejimi ya da ekonomik yapıdan hareketle geliştirilen kavramsal çerçeveler değil İslam'dan hareketle geliştirilen kavramların açıklayıcılığı öne sürülmektedir.⁹¹

Ortadoğu'da inanç ve değerler sistemi sosyalleşme süreci ile ataerkil yapının pekişmesini sağlamaktadır. Ortadoğu'nun ataerkil yapısının İslam'ın ortaya çıkmasından önce şekillendiği tartışmasız kabul edilmektedir. Kimi dinler girdikleri toplumlardaki değerler sistemini de tümüyle etkileyebilir. İslam dini de Ortadoğu toplumlarının ataerkil yapılarını derinden etkilemiştir. Kur'an yorumuna dayalı şerit sistemleri içinde yapılan yasal düzenlemeler de kadını ciddi baskı politikalarıyla karşı karşıya bırakmaktadır.⁹² Yasal düzenlemeler çerçevesinde toplumsal cinsiyet ayrımı-devlet ilişkisi incelenecek olursa, kadınların ekonomik hayata ne ölçüde ve ne etkinlikte katıldıklarının incelenmesi gerekmektedir. Ekonomik özgürlüğünü elde etmemiş kadınların erkekler ile eşit hak için mücadele etmesi sonuçta gerçekçi olmayacaktır. Bu noktada da çalışma yaşamına erkekler ile eşit koşullarda girmeleri için kadınların önüne eşit eğitim fırsatı sorunu çıkmaktadır. Bu düzenleme de doğrudan devlet politikaları ile yapılandırılmaktadır. Devletin toplumsal cinsiyet ayrımcılığındaki rolü, medeni kanun ve ceza yasasının oluşturulmasında da kritik rol oynamaktadır.⁹³ Batı ülkelerinde en azından teorik olarak yasalar bazında kadın ile erkek arasında vatandaşlık bazında ayırım yapılmamaktadır. Ancak Ortadoğu'da kadınlar ikinci sınıf vatandaş olarak tanımlanmaktadır.

Toplumsal cinsiyet ayrımcılığının bu denli karmaşık olduğu Ortadoğu ülkelerinde Batılı feminist yaklaşımların sahiplenilmesi güç görünmektedir. Örneğin Batılı Radikal feministler, kadınların kendi vücutları üzerinde denetim sahibi olmalarını öngörmektedir; Dayak yiyen kadınların sığınma evleri aracılığıyla şiddetten kaçırılmaları önerilmektedir. Ancak Ortadoğu'da din ve aile gibi kurumlar bu karşı çıkışı imkansız hale getirmektedir. Müslüman bir kadının şiddete maruz kalsa da, evini terk etmesi, ailesinden bir erkeğin denetimine girmeyi reddetmesi kabul

⁹¹ Fulya Atacan, 12.03.2006 tarihinde yapılmış görüşme

⁹² Farhad Kazemi, "Gender, Islam And Politics", *Social Research*, Summer 2000 Vol..67, i-2, s.453

⁹³ Farhad Kazemi, a.g.m, s.453

edilemez bir olgudur⁹⁴ Bir başka ifadeyle, Batılı feminist yaklaşımların Hristiyan kapitalist kültür ve Batılı düşünce etrafında oluşmuş olması, İslam dünyasında yaşayan kadınların bu düşünceye yaklaşımlarını engellemiştir. Bu durum, 20. yüzyıl sonunda Ortadoğu’da Batı hegemonyasına karşı İslam’ın tepkisel olarak güçlenmesiyle daha da artmıştır. Bugün Ortadoğu’da toplumsal cinsiyet ayrımcılığı temelinde çalışan uzmanlar Batılı feminizm tartışmaları ile arasına mesafe koymaktadır. Kadına yönelik ayrımcılığı inceleyen Mısırlı sosyolog Leyla Ahmed ya da Faslı feminist yazar Fatima Mernissi, İslam’ın kadını baskı altına alma gayretinde olmadığını belgeleriyle ortaya koymaya çalışmaktadır.

Leyla Ahmed, hem geleneksel değerlere bağlı kalan, hem de evrensel olma çabasındaki bu bakış açısıyla İslam’ın kadın hakları ile çelişmediğini savunmaktadır. Ahmed “Women And Gender In Islam” adlı kitabında öncelikle Tanrı huzurunda herkesin eşit olduğunun kabul edildiği etik İslam anlayışı ile, baskın siyasi grupların İslam’ı kendi çıkarları doğrultusunda yorumlamaları sonucu pratikte yaşanan, “yasalaştırılan” İslam’dan bahsetmektedir. Hazreti Muhammed sonrasında İslam’ın yorumlanması açısından gündeme gelen tartışmalar Ortadoğu ülkelerindeki siyasi yapı nedeniyle de bugün hala tartışma konusudur. Leyla Ahmed, Ortadoğu’da kadınlara karşı ayrımcılığın genel kabul gördüğü gibi dine değil, kültürel nedenlere dayandığını, bu ayrımcı zihniyetin dinle ilgisi bulunmadığını savunmaktadır. Ahmed, kadınları ikinci sınıf kabul eden yaklaşımın aslında kentleşme ve şehir devletlerinin kurulması süreciyle başladığına dikkat çekmektedir. Leyla Ahmed’in kitabında İÖ 3000-3500 yıllarında Ortadoğu’da ilk kentlerin Mezopotamya çevresinde kurulduğu hatırlatılmaktadır. Bu dönemde, kentler arası savaşlar yaşanırken, daha önce toplumların nüfus artışında kilit rol oynayan kadınların, savaşçı erkekler karşısında değerlerini koruyamadığı görülmektedir. Kentsel yaşam, toplumsal sınıfların da ortaya çıkmasına yol açmıştır. Toplumsal sınıfların varlığını sürdürebilmesi için de erkek egemen toplumun, miras yoluyla güçlenmesi gerekmektedir. Bu dönemde bekaret büyük önem kazanmıştır. Bir kadının cinselliği ve üreme kapasitesi önce babası, sonra da kocasının sorumluluğuna verilmiştir. İ.Ö 1752 tarihli Hamurabi Yasaları, soylu bir erkeğin, istediği zaman karısını hiçbir tazminat ödmeden boşamasına izin verdiğini göstermektedir. Ancak aynı yasalar kadına boşanma hakkı

⁹⁴ Nilüfer Çağatay, Yasemin Nuhoglu Soysal, “Uluslaşma Süreci ve Feminiz Üzerine Karşılaştırmalı Düşünceler”, **Kadın Bakış Açısından 1980’ler Türkiye’sinde Kadınlar**, Ed. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, s.305

tanınmamaktadır. Asurilerde, soylu kadınların toplumsal sınıflarının belirlenmesi için başlarını örtmek zorunda oldukları dikkat çekmektedir. Oysa fahişeler ve kölelerin başlarını örtmesi yasaktır. Bir başka Akdeniz kenti Atina’da da kadınlar Mezopotamya’dakinden daha özgür değillerdir. İÖ 500’lerde Aristoteles, kadının yegane fonksiyonunun mirasçı yetiştirmek olduğunu söylemektedir.⁹⁵

Leyla Ahmed, İslam öncesinde Yahudi ve Hristiyan toplumlarında yaygın kadın düşmanlığı bulunduğuna dikkat çekmektedir. Hristiyan inancına göre, Havva Adem’in elmacık kemiğinde yaratılmıştır. Oysa Kur’an da böyle bir ifade yoktur. Ancak İslam’ın kimi “yorumlarında” bu yaklaşım dile getirilmektedir. Hristiyanlık öncesinde Akdeniz toplumlarında da kız çocuklarının doğar doğmaz öldürüldükleri bilinmektedir. İslam’ın İ.S 7. yüzyılda ortaya çıkmasıyla birlikte kız çocuklarının öldürülmesi yasaklanmıştır.⁹⁶ Yani İslam kadın düşmanlığına son verme çabasında olmuştur.

İslam öncesinde Arap toplumunda ataerkil yapı yoktur. Bu dönemde Arap toplumunda kadın birden fazla erkek ile evlilik yapabilmekte, istediği zaman da eşlerinden birini boşayabilmektedir. Böylesi bir toplumda soyun anneden geldiğine inanılmaktadır. Ancak bu durum kadının özgür olduğu anlamına gelmemektedir. Kadın yine babasının ya da ağabeyinin denetimi altındadır. Oysa İslam babalığa Kur’an da da görüldüğü gibi büyük önem vermektedir. Baba soyunun yok olmasına neden olacak cinsel birleşmeler “zina” adı altında yasaklanmıştır.⁹⁷ Sonuçta, İslam Arap toplumunun kültürel ve sosyal yaşantısında radikal değişiklikler getirmemiş, varolan yapının yumuşatılarak devam etmesini sağlamıştır.⁹⁸

Leyla Ahmed, İslam’ın, çekeşliliğe izin vermesini ise, toplumdaki kadın-erkek sayısındaki eşitsizliğe gönderme yaparak gerekçelendirmektedir. Şöyle ki; Uhud savaşının ardından çok sayıda Müslüman kadının dul kalması üzerine erkeklerin birden fazla kadınla evlenmelerine izin verilmiştir. Ancak, erkeğe eşleri arasında adaleti sağlama zorunluluğu getirilmiştir. Bu dönemde İslam’a inanan Medineliler ile inanmayan Mekkeliler arasında evlilik yapılmadığından dul kadınların aile

⁹⁵ Leila Ahmed , **Women And Gender In Islam**, Yale University Press, US, 1992, s. 12-28

⁹⁶ Ahmed, a.g.e, s. 35

⁹⁷ Ahmed, a.g.e, s. 44

⁹⁸ Ahmed, a.ge, s. 33

yaşantısından uzaklaşmamaları öngörülmüştür. Hazreti Muhammed'in, eşi Ayşe dışında tüm eşlerinin savaşta dul kalmış kadınlar olduğu bilinmektedir.⁹⁹

Leyla Ahmed'in vurgu yaptığı konulardan biri de başörtüsüdür. Ahmed'e göre, başörtüsü, Hz. Muhammed tarafından Müslümanlara zorunluluk olarak öğütlenmemiştir. Muhammed döneminde sadece Muhammed'in eşlerinin örtündükleri görülmüştür. Buradaki amaç ise, peygamberin eşleri olmaları nedeniyle tanınmalarını sağlamaktır. Kaldı ki, Arap toplumunda Muhammed'in ölümüne kadar başörtüsünün yaygın olmadığı bilinmektedir.¹⁰⁰

Ahmed, Hz. Muhammed'in ölümünden sonra Abbasilerin egemenliğindeki Irak'ın İslam felsefesinin oluşmasında önemli rol oynadığını hatırlatmaktadır. Bu dönemde kadın haklarının giderek kısıtlandığı görülmektedir İslam bölgesel değişikliklere göre farklı yorumlanmaya başlanmıştır.¹⁰¹

Fas'lı sosyolog Fatima Mernissi ise, "bir kadından Müslüman lider olabilir miydi?" sorusuna cevap ararken, Hazreti Muhammed'in hadislerini inceleme gereği duymuştur. İslam tarihçileri, El Tabari'nin İslam'ın ilk zamanlarına ışık tutan belgeleri, El Nasi ve El Buhari'nin hadis koleksiyonlarını incelemek kaydıyla, günümüzdeki müslüman kadınların yaşadıkları sorunların ne kadar İslam'ın özünden kaynaklandığını araştırmıştır. Mernissi, onbinlerce sayfalık hadislerin incelenmesi sonucunda, Leyla Ahmed gibi Hz. Muhammed döneminde kadınların sanılandan çok daha özgür olduğuna dikkat çekmektedir. İslami yaşam tarzına kaynak gösterilen hadislerin peygamberin ölümünden sonra yazıldığı bilinmektedir. Hazreti Muhammed'in ardından yazılan bu hadislerin önemli yanlışlarla dolu olduğu yaygın tartışma konusudur. Şöyle ki, Peygamberin ölümünden sonra, İslam devletinin başına geçecek kişinin belirlenmesi gerekmiştir. Böylece halifelik makamı oluşturulmuştur. İslam'ın Kur'an dışındaki yazılı kaynakları da bundan sonra ortaya çıkmıştır. İslam toplumunun yönetilmesini sağlayacak yasalar bütünü olan Şeriat'ın oluşturulmasına çalışılmıştır. Şeriat da hem Allah kelamı olan Kur'an hem de hadisler aracılığıyla oluşturulmuştur. Hadisler büyük ölçüde, peygamberin Arap toplumunun geleneklerine uygun olarak, günlük yaşama ilişkin açıklayıcı yorumları olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam toplumunda Hazreti Muhammed sonrasında üçüncü

⁹⁹ Ahmed, a.g.e, s. 63, s.52

¹⁰⁰ Ahmed, a.g.e, s. 68

Halife olan Hazreti Osman'ın öldürülmesi üzerine, iç savaş yani fitne tehdidine karşı, hadislerin sistematik olarak toplanması ihtiyacı daha da artmıştır. “Peygamber, iç savaş konusunda ne derdi?, Bir müslüman hangi durumda nasıl davranmalı?, Barış güvencesi verdiği için bir kişi, hiç de uygun olmamasına rağmen, halife olarak kabul görmeli mi, yoksa bu İslam toplumunu iç savaşa sürüklese bile bu kişiye karşı savaş verilmeli mi?” sorularına yanıt aranmıştır.

Hazreti Muhammed'in ölümünden yaklaşık iki asır sonra, hadislerin yazılması için çalışan Buhara doğumlu, El Buhari'nin, (Hicdi 194-256) kutsal topraklarda, 1080 kişiyle konuşup, 600 bin hadis ortaya çıkardığı bilinmektedir. Ancak El Buhari, bu hadislerden 596.725'inin yanlış olduğunu tespit etmiştir. El Buhari bu hadislerin doğruluğunu ya da yanlışlığını bini aşkın kişi ile görüşmesini tamamladıktan sonra karşılaştırma yoluyla belirlemiştir. Birbiriyle tutarlı, hadislerin doğruluğuna işaret etmiştir. El Buhari, çalışmasının sonunda ünlü, “El Tarih El Kebir” ya da “Büyük Tarih” adıyla anılan eserini yazmıştır. Sonuçta İslam tarihi boyunca maddi ya da politik nedenlerden dolayı, çıkar amacıyla hadisleri çarpıtan çok sayıda kişi olduğu ortaya çıkmıştır. Bu noktada başka bir soruna dikkat çekmek gerekmektedir. Görüldüğü gibi, günümüze gelen hadislerin büyük bölümünü El Buhari ve El Tabari gibi Arap olmayan İslam tarihçileri toplamıştır. Örneğin El Buhari Buharalı, El Tabari de Tabaristanlıdır. Yani bu kadar önemli dini yazıtlar genellikle, müslüman olmalarına rağmen Arap toplumuna üye olmayan yabancılar tarafından oluşturulmuştur.¹⁰²

Mernissi, kimi hadislerin güvenilirliğini sorgulamaktadır. Örneğin, Peygamberin “İşlerini, malını bir kadına emanet eden asla, refah ve gönenç sahibi olamaz” yönünde bir hadisi bulunduğu belirtilmektedir. El Buhari de bu hadisi kabul etmektedir. Bu hadis Peygamberin uzun yıllar yanında yaşamış olan Ebu Bakra'ya dayandırılmaktadır.¹⁰³ Ebu Bakra, peygamberin ölümünden 25 yıl sonra hatırladığı bu hadisi Hazreti Ayşe ile Hazreti Ali arasındaki siyasi mücadele sırasında gündeme getirmiştir. Oysa, Ebu Bakra'nın Halife Ömer Ibni el Hattab tarafından başka bir konuda yanlış ifade vermekten suçlu bulunduğu, ceza aldığı unutulmamalıdır. Ebu

¹⁰¹ Ahmed, a.g.e, s. 52-90 , Sonuçta İslam'ın Hanefi, Şafi, Hanbeli ve Makili yorumları ortaya çıkmıştır

¹⁰² Fatima Mernissi, **Women and Islam An Historical and Theological Enquiry**, Basill Blackell, Oxford, 1991, s.48

¹⁰³ Mernissi, a.g.e, s. 50

Bakra, bir kadın aleyhine zina yaptığı iddiasıyla yalan ifade vermiş, bu durumun ortaya çıkması üzerine kırbaç cezası almıştır. Mernissi, bu noktada Ebu Bakra'nın doğru söyleyen, sözüne güvenilir biri olup olmadığının tartışılması gerektiğini savunmaktadır.¹⁰⁴

Mernissi, günümüzde Kuran'ı Kerim'in yorumlanması konusunda da sorunlar yaşandığına dikkat çekmektedir. Örneğin, Kur'an'da yer alan El Ahzab Suresinin 53. ayeti İslam bilginleri tarafından hicap yani örtünme konusunda en temel ifade olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁵ Bu ayette, *“Ey iman edenler! Siz. Bir yemeğe çağrılmadıkça, zamanı gözetmeksizin, Peygamberin evlerine girmeyin. Ancak davet edildiğiniz vakit girin. Yemeği yediğinizde hemen dağılın, sohbete dalmayın. Çünkü bu hareketiniz Peygamberi üzmemektedir, fakat o size bunu söylemekten utanmaktadır. Ama Allah hakkı söylemekten çekinmez. Peygamberin hanımlarından bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Bu hem sizin kalpleriniz, hem de onların kalpleri için daha temiz bir davranıştır. Sizin Allah'ın Resulünü üzmeniz ve kendisinden sonra onun hanımlarını nikahlamanız asla caiz olamaz. Çünkü bu Allah'ın katında büyük bir günahtır”*¹⁰⁶ denilmektedir

Mernissi, bu ayette Peygamberin, Zeynep ile evlendiği gün, evine davet ettiği kişilerin yemekten sonra hararetli bir sohbete dalmaları ve Hz. Muhammed'i sıkıntıya düşürmelerinin ardından geldiğine dikkat çekmektedir. Peygamber misafirlerine gitmelerini söyleyememiş, bunalmıştır.¹⁰⁷ Mernissi, hicap konusunda temel kabul edilen bu ayetin, özel bir zaman ve mekan için gönderildiğini belirtmektedir.¹⁰⁸ Başka bir İslam bilgini El Suyuti de, ayetleri, arkalarındaki hikayeleri yani kıssaları bilmeden yorumlamanın imkansız olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁰⁹

Mernissi, Kuran'da kadın ve erkek eşitliğinin varolduğuna da dikkat çekmektedir. Örneğin, Peygamberin eşlerinden Umm Salama, Kur'an'da niçin sadece erkeklere seslenildiğini, kadınlara ayet gelmediğini sorar. Peygamber iki günlük bir sessizliğin ardından vaaz verirken, yeni bir ayeti müjdeler; *“Müslüman erkekler ve müslüman kadınlar, mümin erkekler ve mümin kadınlar taata devam eden erkekler*

¹⁰⁴ Mernissi, a.g.e, s. 60-61

¹⁰⁵ Mernissi, a.g.e, s. 92

¹⁰⁶ Kur'an-ı Kerim açıklamalı meali, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002, s.409

¹⁰⁷ Mernissi, a.g.e, s. 86

¹⁰⁸ Mernissi, a.g.e, s. 92

¹⁰⁹ Mernissi, a.g.e, s. 93

ve taata devam eden kadınlar , doğru erkekler ve doğru kadınlar, sabreden erkekler ve sabreden kadınlar, mütevazı erkekler ve mütevazı kadınlar, sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkekler ve oruç tutan kadınlar, ırzlarını koruyan erkekler ve ırzlarını koruyan kadınlar, Allah'ı çok zikreden erkekler ve zikreden kadınlar var ya; işte Allah bunlar için bir mağrifet ve büyük bir mükafat hazırlamıştır”¹¹⁰ ayeti Ahzab Suresi’nde yerini alır. Mernissi, Hazreti Muhammed’e 40 yaşında gelmeye başlayan vahiylerin yaklaşık 12 yıl boyunca devam ettiğini, bu süre içinde Arap toplumundaki değişim, güncel sorunlar, sorular üzerine çeşitli ayetler indiğini vurgulamaktadır.

Mernissi, Peygamberin ölümünden sonra, İslam toplumlarında keyfi çarpıklıklar yaşandığına da dikkat çekmektedir. Örneğin, Hz. Ebu Bekir’in ardından Halife olan Hazreti Ömer kadınlara karşı sertlik yanlısı tutumu ile dikkat çekmektedir. Hz. Ömer, peygamberin kadınlar ve erkeklerin eşit oldukları yönündeki fikirlerine de karşı çıkmıştır. Hz. Ömer, özel hayatın İslam öncesi geleneklere göre sürdürülmesinden yana olmuş, cinsler arası eşitliğe karşı çıkmıştır. Hz. Ömer’e göre, kadın ve erkeğin eşit olması, kadının cinsel hayatında erkeği istediği zaman reddedebilmesine yol açacak, kadının dayak yoluyla terbiye edilmesinin önünü kesecektir.¹¹¹ Nitekim, Kuran’ı Kerim’de erkeklere eşlerine cinsel anlamda özgürce yaklaşmaları konusunda izin verilmektedir. Bakara Suresinde, “*Kadınlar sizin için bir tarladır. Tarlanıza nasıl dilerseniz öyle varın Kendiniz için önceden uygun davranışlarla hazırlık yapın. Allah’tan korkun, biliniz ki, siz ona kavuşacaksınız.*”¹¹²denilmiştir. Ancak Hazreti Ömer’in görüşlerinin aksine dayığa karşı çıkmıştır.

Mernissi’nin tespitleriyle devam edersek, Kuran’ı Kerim köleliğe de şiddetle karşı çıkmaktadır. Yine Bakara Suresi’nin 177. ayetinde, El Beled Suresi’nde, Nisa Suresi’nde kölelerin serbest bırakılmaları teşvik edilmektedir. Buna rağmen, İslam toplumu peygamberden çok sonra da yüzyıllar boyunca köle toplumu olarak kalmıştır. Köle kadınların fuhuşa zorlandıkları bilinmektedir. Köle kadınları fahişe olarak çalıştıran pek çok kişi de peygambere, insan eşitliğinden bahsettiği için düşman olmuştur.¹¹³ Arap toplumunda kölelik, 20. yüzyılda ancak Arapların kolonizasyonu yoluyla sona erdirilmiştir. 1926’da kabul edilen Cenevre

¹¹⁰ Kur’an-ı Kerim Açıklamalı Meali, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002, s.409

¹¹¹ Mernissi, a.g.e, s. 142-145

¹¹² Kur’an-ı Kerim Açıklamalı Meali, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002, s.3

Konvansiyonu’nu çoğu Arap ülkesinin kabul etmesine rağmen, Suudi Arabistan ve Yemen kabul etmemiştir. Yani bir kısım Arap toplumları insanlar arasındaki eşitliği, uluslararası normlar aracılığıyla baskı yoluyla kabul etmek zorunda kalırken, kimileri bu baskıya hala boyun eğmemiştir.¹¹⁴

İslam’ın kadın ve erkek arasında eşitliği savunduğunu vurgulayan Mernissi, insan hakları ve demokrasi kavramlarına sıkı sıkıya bağlıdır. Mernissi, sivil toplum, demokratik örgütler ve insan haklarının önünün açılması gerektiği görüşündedir. Mernissi, peygamber döneminde camilerin toplumsal işbirliği alanında önemli bir merkez olarak kullanıldığını hatırlatmakta, Hz. Muhammed döneminde İslam toplumunun demokratik yapıda olduğunu savunmaktadır. Örneğin Cuma hutbelerinde halka devlet işleri konusunda bilgi verilmekte, halkın görüşü sorulmaktadır.¹¹⁵

İslamiyetin ilk yıllarında kadın ve erkeğin eşit olduğuna dikkat çekenler arasında Batılı yazarlar da vardır. İngiliz yazar Miles 1988 yılında yazdığı “The Women’s History Of The World” adlı kitapta, İslamiyetin ilk döneminde erkek ve kadınların beraber silahlarını alıp savaştıklarını, hamile kadınların bile karınlarının etrafına kılıç takıp savaştığına dikkat çekmektedir. Miles, İslamiyetin ilk döneminde kadınların fikirlerini de özgürce söyleyebildiklerini hatırlatmaktadır. Örneğin Hz. Muhammed’in eşi Hz. Ayşe, bıçak gibi keskin diliyle peygambere karşı gelmekten çekinmemiştir. Ayşe diğer erkeklerin yanında Hz. Muhammed ile teoloji tartışmaktan geri kalmamıştır. Hatta bir keresinde Hz. Muhammed, “Allah Peygambere izin vermiştir. Peygamber istediği kadar kadınla evlenebilir” dediğinde Ayşe, “Bakıyorum Allah daima senin istediklerine hemen cevap veriyor” demekten geri kalmamıştır.¹¹⁶

Görüldüğü gibi, İslami metinler incelendiğinde İslam dininin kadınlara ayrımcılık yapılmasını gerektirecek dinamikler taşıdığını savunmak kadar taşımadığını öne sürmek de mümkündür. Kaldı ki, Ortadoğu toplumları yakından incelendiğinde kadın sorununu salt İslam’a dayandırmanın da yanlış olacağı görülecektir.

¹¹³ Mernissi, a.g.e, s. 181

¹¹⁴ Mernissi, a.g.e, s. 151-153

¹¹⁵ Anouar Majid, “The Politics Of Feminism In Islam”; **Gender, Politics and Islam**, Eds. Theresa Saliba, Carolyn Allen, Judith A. Howard, The University Of Chicago Press, USA, 2002, s.61-63

¹¹⁶ Miles R., The Women’s History Of The World adlı kitaptan aktaran Aysel Ekşi, “Genç Kızlarımız ve Cinsellik”; **Kadın ve Cinsellik**, Ed. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 1993, s.14

3.B ORTADOĞU'DA TOPLUMSAL CİNSİYET AYRIMCILIĞI

Dünya Bankası'nın 2003 verileri incelendiğinde Ortadoğu'da toplumsal cinsiyet ayrımcılığı konusunda son yirmi yılda somut adımlar atıldığı görülmektedir. Örneğin, 1970'lerde yüzde 16.6 olan kadın okur-yazar oranının 2000 yılında yüzde 52.5'e yükselmesi dikkat çekmektedir. Çalışma yaşamına katılan Ortadoğulu kadınların oranı da 1970'lerde yüzde 23 iken, bu oran 2000 yılında yüzde 32'ye yükselmiş durumdadır.¹¹⁷ Ancak görece bölgesel gelişmeye rağmen, Batılı kadınların toplumsal refahındaki artışın yanında bu rakamlar yine de düşük kalmaktadır. Dünya Bankası'nın "Kuzey Afrika ve Ortadoğu" olarak topluca değerlendirdiği bölgede kadınların karar verme mekanizmalarında da dünyanın diğer tüm bölgelerine oranla çok daha az oranda söz sahibi olduğu görülmektedir. Örneğin, Cezayir, İran, Irak, Lübnan, Suudi Arabistan, Birleşik Arap Emirlikleri, İsrail ve Yemen'de 1998 yılında hükümette bakan düzeyinde görev yapan hiç kadın yoktur. Bölge ülkelerinden Mısır'da kadın bakanların oranı 1998'de yüzde 6'yı, Libya'da yüzde 7'yi, Suriye'de yüzde 8'i, Tunus'ta yüzde 3, Türkiye'de yüzde 5'i bulmuştur.¹¹⁸ Ortadoğulu kadınlar karşı karşıya oldukları baskıya rağmen, hakları için mücadele etmekte zayıf kalmaktadır. Hak ve özgürlükleri için mücadele eden Ortadoğulu kadınların çok az sayıda olduğu görülmektedir. Bu mücadelenin de Mısır, Filistin ve İran örneklerinde olduğu gibi ulusal bağımsızlık hareketi ile iç içe geçmesi dikkat çekmektedir.

3.C ORTADOĞU'DA KADIN HAREKETLERİ

Ortadoğu 19. yüzyılla birlikte, Batı ülkelerinin işgali nedeniyle kimi ekonomik ve sosyal değişimlere zorlanmıştır. Başta Osmanlı İmparatorluğu ve Mısır'da sosyal reformlara gidilmiştir. Çokeşlilik, erkeğin kadını istediği zaman boşayabilmesi gibi konular başlıca tartışma konuları olmuştur. Mısırlı milliyetçi entelektüellerden Muhammed Abduh (1849-1905) "Allah huzurunda eşit olan kadın ve erkek toplumsal yaşamda da eşittir" görüşünü savunmuştur. Abduh, çokeşlilik, kadını özgürce boşama gibi uygulamaların özünü İslam'dan almadığı, bu yaklaşımın sahtekarlık olduğu görüşündedir. Abduh, Kur'an'ın tek eşliliği özümsemediğini ancak günün koşulları gereği Hz. Muhammed döneminde çokeşliliğe izin verildiğine dikkat çekmektedir. Bir başka Mısırlı entellektüel Kasım Amin'in 1899'da yayınlanan "Kadının

¹¹⁷ "Women In Development", <http://devdata.worldbank.org/genderstats/wdevelopment.pdf>, 5/8/2004

¹¹⁸ "The Middle East and North Africa's Untapped Resource", C:\Documents and Settings\Administrator\Desktop\Gender - The Middle East and North Africa's Untapped Resource.htm, www.worldbank.org, 27.11.2004

Özgürleşmesi” (The Liberation of Woman) adlı kitabı Arap dünyasında feminizmin başlangıç noktası olarak kabul edilmektedir¹¹⁹

19. yüzyılda kadın haklarının tartışılmaya başlanmasının ardından 20.yüzyıla birlikte, milliyetçilik tüm Ortadoğu’da yayılırken, kadın hareketlerinin de bu akım içinde ön plana çıkmaya başladığı görülmüştür. Önce Osmanlı hakimiyetine karşı harekete geçen Arap milliyetçiliği Birinci Dünya Savaşı ile birlikte daha da güçlenmiş, bu durum kadınlara da toplumsal hayatta daha fazla söz sahibi olmaları konusunda fırsat yaratmıştır. Kadınlar bu sayede kendi kabuklarından çıkmaya başlamışlardır.¹²⁰ Mısır’da ortaya çıkan kadın hareketi kadınlara verilecek vatandaşlık haklarının toplumsal bağımsızlık ile mümkün olacağı görüşünden hareketle ulusal kurtuluş mücadelesinde önemli yer edinmiştir.¹²¹

3.C.a Mısır

Ortadoğu’daki en güçlü kadın hareketi Mısır’da görülmüştür. Kadın hareketinin bu kadar güçlü olmasının arkasında, vakıf adı verilen toplumsal yardım kuruluşları vardır. 20. yüzyıl itibariyle sayıları hızla artan bu kuruluşlar örgütlü kadın topluluklarının çekirdeğini oluşturmuştur.¹²² İngiliz işgali altındaki Mısır’da, kadınların başını çektiği yardım kuruluşlarında milliyetçi söylem de hızla gelişmiştir. Melek Hifni Nasif’in El Umma Partisi’nin yayın organı El Jarida’da yazdığı yazılar 1910 yılında “El Nisa’iyyat” (Kadına Dair) adıyla kitaplaştırılmıştır. Bu dönemde kadın çalışmalarının tümüyle milliyetçi söylem benimsediği görülmektedir. 1920 yılında da Nabawiya Musa’nın kadın çalışmaları “Al mar’a wa al amal” (Kadın ve İş) adıyla kitap olarak yayınlanmıştır. 1889 yılında kurulan Saniyya Öğretmen Okulu’nun ilk mezunlarından olan bu iki kadın, öğretmenlik yapmaktadır.¹²³

Daha genel bakılacak olursa, Mısır’daki feminist hareket üç ayrı dönemde incelenmektedir. Birincisi, yazın yoluyla yapılan feminist çalışmalardır. İkinci dönem kadınların feminist bakış açısıyla toplumsal faaliyetlere başlamalarıdır. Üçüncü dönem ise, feministlerin aktif faaliyete geçtikleri dönemdir. 1920’lerdeki bu üçüncü

¹¹⁹ Ahmed, a.g.e, , s.139-145

¹²⁰ Margaret Meriwether ve Judith Tucker, **A Social History of Women And Gender In The Modern Middle East**, Westview Press, Colorado, 1999, s.107-108

¹²¹ Meriwether, Tucker, a.g.e, s.92

¹²² Margot Badran, **Feminists Islam and Nation, Gender And The making Of Modern Egypt**, Princeton University Press, USA, 1995, s. 52

¹²³ Margot Bardan, “Competing Agenda:Feminists, Islam And The State In The 19th And 20th Century Egypt”, **Women, Islam And State**, Ed. Deniz Kandiyoti, Macmillan Press, Londra, s.205

dönemde, Mısır Feminist Kadınlar Birliği (MFKB) kurulmuştur. Zamanla kitlesel güçlü bir örgüt haline gelen MFKB'nin Mısır'ın İngiliz işgalinden kurtulup, bağımsızlığını kazanmasında da önemli rol üstlendiği görülmüştür.¹²⁴

Feministlerin aktif faaliyete geçtikleri üçüncü dönem Mısır'da Birinci Dünya Savaşı'nın bitmesine yakın bağımsızlık gösterileri ile başlamıştır. Bu gösterilerde kadın ve erkekler yan yanadır. 14 Mart 1918'de Hamide Halil, İngiliz kurşunu ile sokak gösterisinde can verirken bağımsızlık yolunda Mısır'ın ilk kadın şehidi olmuştur.¹²⁵ Mısırlı ilk feministlerden Huda Şarawi de, İngiliz işgaline açıkça meydan okumuştur. Şarawi, 1923 yılında Roma'da düzenlenen Uluslararası Kadın Oy Hakkı Birliği toplantısında yaptığı konuşmada ülkesinin gerçeklerini anlatırken, şöyle konuşmuştur; "Eski Mısır'da kadın ve erkek eşitti. Bu eşitlik Mısır'ın işgale uğramasıyla bozulmuştur. Daha sonra İslam'ın kabul edilmesiyle Mısırlı kadınlar yine erkekler ile eşit kabul edilmiştir. Ancak İngiliz işgali sonucunda kadınlar yine ikinci sınıf vatandaş haline getirilmiştir".¹²⁶

Batı işgaline meydan okuyan Mısırlı feministler, ulusal değerlere, dini uygulamalara karşı çıkmamışlardır. Hatta, başörtüsü konusunu sorun haline getirmedikleri görülmektedir. Huda Şarawi başörtüsü konusunda ağırdan almış, kadınların ancak toplum hazır olduğunda başörtüsünü çıkarabileceklerini savunmuştur. Mısırlı Feminist Kadınlar Birliği'nin resmi gündemine başörtüsü hiçbir zaman girmemiştir. Şarawi, kadınlara vatandaşlık haklarının verilmesi konusunda İslami kurallara dayanılmasını söylerken, İslam'ın çağa uygun olarak yeniden yorumlanması gerektiğini savunmuştur. Şarawi, örneğin, İslam miras hukukunun değiştirilebileceğini ancak kadınların ailenin geçindirilmesinden sorumlu olmadığı bir dönemde mirasın yarısından faydalanmalarının normal olduğunu savunmuştur. Şarawi, kadınların çalışarak aile bütçelerine katkıda bulundukları günümüzde, İslam miras hukukunun gözden geçirilmesi gerektiği düşüncesindedir. Mısırlı Feministler, kadınların eğitilmesi gerektiği yönündeki görüşlerini de Kur'an'a ve İslam tarihine dayandırmışlardır. Kuran'da bütün müslümanlara öğrenme çağrısı yapılması en önemli çıkış noktası olmuştur.¹²⁷

¹²⁴ Badran, **Feminists, Islam and Nation...**, s.74

¹²⁵ Badran, **Feminists, Islam and Nation...** s. 75

¹²⁶ Badran, **Feminists, Islam and Nation...**s. 91

¹²⁷ Badran, **Feminists Islam and Nation...** s. 67- s.145

1930'ların sonlarında MFKB, çalışmalarını bölgeselleştirmiş, Arap feminizmi üzerine yoğunlaştırmaya başlamıştır. Bu dönemde Arap milliyetçiliği de hızla yayılmıştır. Örgüt, Mısır'da medeni kanunun yeniden düzenlenmesi konusundaki çalışmalarda İslam'a sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Örneğin, Türkiye'de kabul edilen İsviçre kökenli medeni kanuna mesafeli durulmuştur. Kaldı ki, Türkiye'deki medeni kanunda çokeşlilik yasaklansa bile, bu dönemde ailenin reisi erkek kabul edilmektedir. Evli kadınlar kocalarının soyadlarını kullanmak zorundadır. Oysa Mısırlı kadınlar evlendikten sonra da kızlık soyadları ile tanınmaya devam edebilmektedir. MFKB, özellikle evlilik yaşının yükseltilmesi ve annenin velayet hakkının uzatılması konusunda çalışmış, sırasıyla 1923 ve 1929 yıllarında da bu haklar elde edilmiştir. Evlilik yaşı yükseltildiği için Mısırlı kız çocuklarının eğitim süreleri de dolaylı olarak uzamıştır. MFKB, çokeşliliğin yasaklanması için de mücadele vermiştir. Mısır'da kadınlar üniversiteye ancak 1929 yılında kabul edilmişlerdir. Mısır'daki reformlara en fazla direnen kurum ise, İslam tarihinin önemli okullarından El Ezher Üniversitesi olmuştur. El Ezher kadınlara oy hakkı verilmesine karşı çıkarak, tartışmalarda katı tavrı almıştır.

1952'de genç subayların düzenlediği darbenin ardından yönetime gelen Cemal Abdul Nasır pan –Arabist, anti emperyalist ve Bağlantısızlık hareketi perspektifinde Arap Sosyalist Birliği'ni hedeflenmiştir. Aralarında İslamcı Müslüman Kardeşler Örgütü'nün de bulunduğu tüm muhalifler tavsiye edilmiştir. Nasır'a karşı başarısız suikast girişiminde bulunan Müslüman Kardeşler yasaklanmıştır.¹²⁸ İslami muhalefetin de baskı altına alındığı bu dönemde toprak reformuna gidilmiş, endüstrileşme yolunda önemli adımlar atılmış, ekonomide millileştirme politikalarıyla geniş kitleler için umut dönemi başlamıştır. Mısırlı feministler de, oy verme hakkı için 1953 yılında mücadele başlatmıştır. Duriyya Shafiq, "Al Kitab al ağabeyyad lil huquq al mar'a al misriyya" (Mısır'da Kadın Hakları Hukuku) adlı bir kitap yayınlarak oy verme hakkını tartışmaya açmıştır. Tüm tartışmalara rağmen El Ezher fetva komitesi ile Mısır Müftüsü kadınlara oy verme hakkı tanımının İslam'a uygun olmadığını savunmuştur. Shafiq bu karar üzerine parlamentoda açlık grevi

¹²⁸ Fulya Atacan, "Otoriteryanizm Kısacasında Mısır", **Değişen Toplumlar Değişmeyen Siyaset: Ortadoğu**, Ed. Fulya Atacan, Bağlam Yayınları İstanbul, 2004, s.20

yapsa da kısa sürede sonuç alınamamış, Mısırlı kadınların oy verme hakkı için 1956 yılını beklemeleri gerekmiştir.¹²⁹

Nasır'ın 1956'da Suveyş Kanalı'nı millileştirilmesi üzerine, İngiltere, Fransa ve İsrail Mısır'a saldırmış ve bir bölümünü işgal etmiş, daha sonra Rusya ve ABD'nin baskısı üzerine geri adım atmışlardır. Ülkede ciddi siyasi çalkantıların yaşandığı bu dönemde içeride baskı politikaları uygulanmıştır.¹³⁰ Bu dönemde Mısır'da evli kadınların profesyonel olarak çalışmaları yasaktır. Evlenenler, işi bırakmaktadır. Çalışmakta direnenler, hatta bu uğurda evlenmeyi reddedenler kimi erkekler tarafından ekmeklerini, işlerini ellerinden alan "sakıncalı" kadınlar olarak görülmektedir. Ülkedeki İngiliz kadın öğretmenler de Mısırlı kadınların özellikle öğretmenlik yapmalarına karşı çıkmıştır. Arapça öğreten Mısırlı kadın öğretmenlerin, İngiliz kadın öğretmenler açısından da tehdit olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Yani Mısırlı erkekler gibi, bu ülkede öğretmenlik yapan İngiliz kadın öğretmenler de Mısırlı kadınların bu yöndeki gelişimini kendileri açısından ekonomik tehdit olarak değerlendirmiştir. Ayrıca eğitilmiş annelerin, çocuklarını ulusal bilinçle yetiştirmelerinin, gelecekte Batı işgaline karşı direnişi daha da yaygın hale getirebileceğinden endişe edilmiştir. Süreç içinde milliyetçi söylem toplumun işgale karşı bilinçlendirilmesi için annelerin, dolayısıyla kadınların eğitilmeleri gerektiğine vurgu yapmıştır. Mısırlı bir başka feminist olan ve mücadelesi uğruna evlenmeyi reddeden Nabawiyah Musa, kararlı mücadelesi sonucunda okul müdürlüğüne kadar yükselmiş, hem toplumsal cinsiyet ayrımcılığına karşı, hem de İngiliz işgaline karşı büyük bir zafer kazanmıştır.¹³¹

Devrim hükümeti iktidarının beşinci yılında feminist liderlerin çalışmalarına yasak getirmiştir. MFKB dağıtılmış ancak feministlerin çalışmalarına Huda Şarawi Birliği adı altında siyasetten uzak sosyal bir etkinlik olarak kalması kaydıyla izin verilmiştir.¹³² "Al Ittihad al nisa'iyya lil wa'i al intikhabi" (Ulusal Feminist Birliği) adı altında farklı politik görüşlerden feministlerin bir araya geldiği örgüt de kısa sürede kapatılmıştır. Shafiq ev hapsine alınırken önde gelen feminist liderler susturulmuştur. Bu baskı döneminde feministler çalışmalarını gizlice yürütmüştür.¹³³

¹²⁹ Badran, "Competing Agenda...", s. 216

¹³⁰ Ahmed, a.g.e, s. 204

¹³¹ Badran, **Feminists Islam and Nation...** s. 59-s.63

¹³² Badran, "Competing Agenda.." s. 217

¹³³ Badran, "Competing Agenda...", s 217

1962’de yapılan yasal düzenlemeyle ÷lkedeki feodal sınıf sistemi resmen yıkılırken kadınların erkekler ile eşit olduğı, sosyal hayatın düzenlenmesinde ortak rol oynamaları gerektiğıne vurgu yapılmıştır. Bu yaklaşım iki yıl sonra hazırlanan anayasaya da yansiyacak, anayasanın 8. maddesinde “Devlet bütün Mısır vatandaşları için eşitliğin teminatıdır” ifadesine yer verilecektir. Bu arada kadınlara iş ve eğitim alanında yeni fırsatlar tanınmıştır.¹³⁴ El Ezher’in, kadınlara kapılarını açması için de 1962 yılının gelmesi gerekmiştir.¹³⁵

Mısır’daki feminist hareket, 1967’de İsrail ile savaş nedeniyle güç kaybetmeye başlamıştır. Ülkedeki radikal dinciler bu dönemde Mısır’ın İslami sistemden uzaklaştığı için Allah tarafından cezalandırıldığını savunmaya başlamıştır. Toplumda radikal dini yoruma geri dönüş başlarken, en büyük baskı yine kadınlar üzerinde kurulmuştur. Bundan böyle radikal dinci çevreden başlayarak, kadınların örtünme kuralları çerçevesinde eldiven dahi takmaya zorlandıkları görülecektir. Ancak Hz. Muhammed döneminde dâhi hiçbir müslüman kadının eldiven takmaya zorlanmadığı bilinmektedir.¹³⁶

Mısır’ın ikinci kuşak feministleri arasında Kahire Tıp Fakóltesi mezunu Naval El Saadawi bulunmaktadır. Saadawi, kadınlarda sünnet ve bekaret sorunlarının yol açtığı psikolojik travmaları yakından izlemesinin ardından 1971’de “Al Mar’a wa al jins” (Kadın Ve Cinsiyet) adlı kitabı yazmıştır. Kadınların cinsel anlamda sömürölmelerine karşı çıkan yazar bu alandaki büyük bir tabuyu da yıkmıştır. Ancak Nawal El Saadawi, bunun ardından doktorluk mesleğinden uzaklaştırılmış, çalışmaları kara listeye alınmıştır.¹³⁷

1971’de Enver Sedat’ın iktidara gelmesinin ardından sosyalizm çizgisi terk edilmiş, Batı ve kapitalizm yanlısı bir anlayış iş başına gelmiştir. Ancak bu kez de feministler radikal dincilerin itirazları nedeniyle feministlere kamuoyunda seslerini yükseltme şansı verilmemiştir. Sedat döneminde kadınların erkekler ile eşitliğı gözardı edilerek şeriat hukuku benimsenmiştir. 1971 Anayasası’nda şeriat kurallarına uygun olarak kadının toplumsal hakları ile ailesine karşı sorumluluğı arasında denge

¹³⁴ Badran, “Competing Agenda...”, s 218

¹³⁵ Badran, **Feminists Islam and Nation...**, s. 119-s.217

¹³⁶ Ahmed, a.g.e, s. 216-s.221

¹³⁷ Badran, “Competing Agenda...”s. 220-221

kurulması gereği vurgulanmıştır.¹³⁸ Kadının toplumdaki rolünün de şeriat kuralları sınırında belirleneceğine hükmedilmiştir. Böylece 1962’de Nasır döneminde sosyalist toplum yapılandırılması amacıyla hazırlanan ve dinin tek amacının insanları özgürleştirmek ve mutlu etmek olduğunu savunan Ulusal Beyanname de terk edilmiştir.¹³⁹

1979’da İran’da İslam Cumhuriyeti kurulmasının ardından Mısır’daki radikal İslamcılar da İslam devleti kurulması için cesaretlenmiştir. Camp David’de İsrail ile barış anlaşması imzalamasının ardından Arap dünyasından da izole edilen Mısır hem içeride hem de dışarıda zor bir döneme girmiştir. 1981’de muhalifler kitleler halinde tutuklanırken, önde gelen feministlerden Safinaz Kazım ile Nawal Al Saadawi de hapse girmiştir. Enver Sedat’a düzenlenen suikastten hemen önce yaşanan bu gelişmeler, ülkede tehlikeli gerilimlerin yaşandığı bir döneme denk gelmektedir. Hüsnü Mübarek’in Sedat’ın ölümünün ardından Devlet Başkanı seçilmesi ile de El Saadawi ve Kazım serbest bırakılmıştır. 1980’lerin başında Saadawi, hem Mısır’da hem de uluslararası kamuoyunda yaygın üne sahip olmuştur. Arap Kadınları Dayanışma Birliği’ni kuran Saadawi, birliğin sivil toplum kuruluşu olarak tanınmasını sağlamıştır.¹⁴⁰ Aynı zamanda roman ve hikaye de yazan Saadawi, Avrupa ve ABD’de en çok okunan Arap yazarlar arasında yer almaktadır. 1980’de İngilizce olarak yayınlanan daha sonra Türkçeye de çevrilen “Havva’nın Örtülü Yüzü” adlı romanı Saadawi’nin Batılı ülkelerde tanınmasında önemli rol oynamıştır.¹⁴¹ Arapça yazdığı kitaplar şimdiye kadar 30’dan fazla dile çevrilen Saadawi toplumsal cinsiyet ayrımcılığı üzerine çalışmalarını sürdürmektedir. Saadawi’nin 1985 yılında kurduğu Arap Kadınları Dayanışma Birliği, 2005 yılında 7. Uluslararası Konferansı’nı Kahire’de düzenlemiştir. Kadınlar eşitlik için çalışmalarını sürdürse de bugün Mısır’da hâlâ 1971 Anayasası yürürlüktedir.

Bugün Mısırlı kadınların İslam ya da başörtüsü ile sorunları bulunmamaktadır. Yerel ihtiyaçlar, sınıf farklılıkları, akrabalık ilişkileri ya da çalışma koşulları nedeniyle örtünmenin tercih edildiği görülmektedir. Mısır’da bazı kadınlar

¹³⁸ Badran, “Competing Agenda...”, s. 222-223

¹³⁹ Mervat Hatem, “Nationalist Discourse On Citizenship In Egypt”, **Gender And Citizenship In The Middle East**, Ed. Suad Joseph, Syracuse University Press, New York, 2000, s. 53

¹⁴⁰ Badran, “Competing Agenda...”, *a.g.e.*, s. 225

¹⁴¹ Amal Amireh, “Framing Nawal El Saadawi: Arab Feminism In A Transnational World”, **Gender, Politics and Islam**, Eds., Theresa Saliba, Carolyn Allen, Judith A. Howard, The University Of Chicago Press, USA, 2002, s.270

yabancıların yanında daha sıkı hicap uygulamayı gerekli görmektedir. Bazen de tarlada çalışan köylü bir kadının şehirli bir kadına göre hicap konusunda daha esnek olabildiği görülmektedir. Bu bakış açısıyla sıkı hicap prestij ve statü sembolü olarak da değerlendirilebilmektedir. Başörtüsü bazen medeni durum, bazen kırsoylu mu, kentsoylu mu olduğu, hangi köyden ya da eğitim düzeyinden olduğu konusunda gösterge olarak kabul edilmektedir. Başörtüsünün kumaşı, deseni, üzerindeki aksesuarlar, bağlanma biçimi gösterge niteliği taşıyabilmektedir.¹⁴²

Mısır'da 1920'lerden 1950'lere kadar Batı tarzı giyim modası yaşanmıştır. Ancak ülkede son elli yılda yeni bir hicap modası yaşanmaktadır. Batı tarzı giyimin terk edilip, hicaba dönülmesi 1967 ve 1973'teki Arap İsrail Savaşı sırasında olmuştur. Zaman içinde de ipek çarşaflardan, türbanlara, tepeden tırnağa hicaba kadar çeşitli örtünme biçimleri karşımıza çıkmaktadır.¹⁴³ Aslında bu yeni örtünme biçimi modernizmin terk edilip geleneksel yaşama biçimine dönüş olarak değerlendirilemez. Örtünmeyi tercih eden kadınlar anneleri ya da anneannelerinden çok farklı biçimlerde başlarını bağlamaktadır. Üstelik örtünme konusundaki tercih de kendilerine aittir.¹⁴⁴

Arlene Macleod'un Kahire'de alan çalışması yaparak elde ettiği verilere bakılacak olursa, başörtüsü düşük ve orta gelir düzeyindeki kadınlar için de protesto aracı olarak kullanılmaktadır. Macleod'a göre, başörtüsünün protesto aracı olarak kullanılması süreci, 1952'de Nasır döneminin sosyalist politikaları sonucu eşit eğitim fırsatı yakalamış, düşük ve orta gelir grubundan kadınların kamusal alana katılmasıyla başlamıştır. Kırsal kesimden gelen, aldıkları eğitim sayesinde düşük ücretle de olsa çeşitli hükümet görevlerinde çalışma fırsatı bulan bu kadınlar ailelerinde çalışma yaşamına katılan ilk kadınlar olmuşlardır.¹⁴⁵ Evlendikten sonra evde oturup çocuk büyütmenin geçerli olduğu ülkede iş yaşamına katılan kadınlar yadırganmakta, saygınlıklarının azaldığına inanmaktadır. Çalışan kadınlar annelik kimliklerine rağmen verdikleri geçim mücadelesinde kültürel ve dini değerlere sahip çıkarak fedakarlıklarına vurgu yapmaktadır. Türbanlı kadınlar kaybettiklerine inandıkları saygınlıklarını örtünerek geri alacakları görüşündedir. Türban, günün çeşitli saatlerinde evden işe, işten eve giden kadınlar için, toplumdaki kimi ahlaki

¹⁴² Arlene Elowe Macleod, "Hegemonic Relations And Gender Resistance: The New Veiling As Accomodating Protest In Cairo", **Rethinking The Political, Gender Resistance And The State**, Ed. Barbara Laslett, Johanna Brenner, Yeşim Arat, University Of Chicago, Chicago 1995, s.191

¹⁴³ Macleod, a.g.m, s.192

¹⁴⁴ Macleod, a.g.m, s. 197

çarpıklıklara, “kötü kadın” imajına karşı da kalkan oluşturmaktadır. Macleod bu noktada başörtüsü konusundan hareketle Mısır’da İslam dini değil ancak toplumsal cinsiyet ayrımcılığının sorun olduğuna dikkat çekmektedir. Yani başörtüsünü kadınlar dini gerekçelerle değil toplumsal cinsiyet ayrımcılığı nedeniyle tercih etmekte, bu ayrımcılıkla mücadele amacıyla da dini değerlere başvurmayı gerekli bulmaktadır.¹⁴⁶ Farklı nedenler de bulunabildiği gibi bugünlerde Mısır’da türban ev kadınlığı/annelik kimliğiyle iş yaşamını buluşturan bir sembol haline dönüşmüştür.¹⁴⁷

Dikkat çekmiş olabileceği gibi, Mısır’da kadınlara yönelik baskının dini gerekçelerle artırıldığı dönem iktidarın meşruiyetini vurgulama ihtiyacının arttığı siyasi bunalım dönemlerine denk gelmektedir. Bu dönemlerde dini çevrelerin iktidar üzerindeki etkinliği artmakta, toplumun daha geleneğe dönük hale gelmesine izin verilmektedir. 1956’da Suveyş Krizi sırasında, 1967’de İsrail ile savaşta ya da 1979’da İran İslam Devrimi’nin ardından radikal dinciler seslerini daha fazla duyurur hale gelmiş, iktidarlar da istedikleri ödünleri kadınlar üzerinden almayı başarmıştır.

3.C.b Filistin

Birinci Dünya Savaşı’nın ardından Filistin halkı kadını erkeğiyle hem İngiliz işgali hem de kutsal topraklara doğru akın eden Yahudi göçü ile mücadele etmek zorunda kalmıştır. Filistinli şehirli kadınlar gösteriler organize edip, örgütlenmeye çalışırken, Filistinli köylü kadınlar İngilizlere karşı silahlı mücadeleye katılmıştır. Bu dönemde ilk ulusalcı kadın örgütü Filistinli Kadınlar Birliği’dir. Filistin direnişinin şiddetlendiği 1929 yılında 200’den fazla Filistinli kadın Kudüs’te ilk Arap Kadınları Kongresi’ni toplamıştır. İngiliz yönetiminden çeşitli taleplerde bulunan kadınlar bu amaçla yine Kudüs’te sokak gösterileri düzenlemişlerdir. Bu dönemde Kudüs, Nablus, Hayfa ve Jaffa’da kadın örgütleri kurulmuş, bu örgütler, 1930’ların başında kurtuluş mücadelesi ile daha da entegre çalışır hale gelmişlerdir.¹⁴⁸

İsrail Devleti’nin kurulmasının ardından Filistin topraklarında kadınlara yönelik baskı politikaları sürmüştür; İsrail işgali sonrasında Hanefi şeriatı kaldırılmış, Ürdün kanunları uyarınca görece reform sağlanmıştır. Yine de şeriat mahkemeleri kaldırılmamıştır. Ürdün kanunları uyarınca kız çocuklarının 15, erkek çocuklarının da

¹⁴⁵ Macleod, a.g.m, s.186-188

¹⁴⁶ Macleod, a.g.m, s.202-203-204

¹⁴⁷ Macleod, a.g.m, s.201-202

16 yaşın altında evlendirilmeleri yasaklanmıştır. Kadınların eşlerine koşulsuz itaat etmeleri zorunluluğu, erkeğin karısını tek taraflı olarak boşama hakkı yürürlükten kaldırılmıştır. Çocukların velayetinin erkek çocuklarda 7, kız çocuklarda da 9 yaşına kadar annede kalmasına izin verilmiştir. Ancak bu reformların olabildiğince sınırlı olduğu dikkat çekmektedir. Yine İsrail işgali döneminde Filistinli kadınlara boşanma davası açabilme izni verilmiş ancak erkeğin kadına karşı maddi sorumluluğu azaltılmıştır. Örneğin kadınlara kimi davalarda düşük, kimi davalarda da yüksek nafaka bağlandığı görölmektedir 1984'te de yasaların İslam'a uygun hale getirilmesi için yapılan çalışmalar doğrultusunda Kur'an'ın miras konusundaki yaklaşımı temel alınmış, kadınların tarım alanlarının mülkiyetini elde etmeleri yasaklanmıştır. Batı şeria'daki mahkemelerde yargıçların benzer davalarda farklı çıkarlara uygun farklı kararlar verdiğine dikkat çekilmektedir.¹⁴⁹ Halen Doğu Kudüs'teki Filistinli kadınlar İsrail kanunlarının, Batı şeria'dakiler Ürdün kanunlarının, Gazze'dekiler de Mısır askeri emir ve kanunlarının hükmü altındadır. Batı şeria'dan evlenen Kudüslü bir Filistinli kadın, iki kanuna birden muhataptır. Bu kadın resmi evlilik yapmak isterse İsrail ve Ürdün yasalarına göre evlenmesi gerekmektedir. Ancak bu koşullarda çocuklarının kaydını yaptırabilmektedir.¹⁵⁰

1980'lere kadar Filistinli kadınlar vatandaşlık hakları için mücadeleyi, Filistin mücadelesi ile birlikte yürütmüştür. 1980'de ise her iki mücadelenin birbirinden ayrılması gerektiği konuşulur olmuştur. Filistinli Kadın Komiteleri Birliği kadın sorununu ulusal mücadelenin önünde gördüğünü açıklamıştır. Birlik, Filistinli kadınların ancak evlerinden çıkıp, toplumsal bir kimlik edindikten sonra Filistin davasında etkin rol oynayabileceğine inanmaktadır.¹⁵¹

Filistinli kadınların sosyal haklarının tanınması konusundaki en büyük muhalefeti radikal dinci Hamas örgütü yürütmektedir. Medeni Kanunda yapılacak değişiklikler konusunda Hamas, kırmızı çizgiler ortaya koymuş, şariat kuralları dışına çıkılamayacağını vurgulamıştır.¹⁵² Yürürlükte bulunan 1968 tarihli Filistin Ulusal Beyannamesi'nde Filistinli kimliği, "Arap asıllı Filistinli bir babadan olmak" şeklinde

¹⁴⁸ Badran, "Feminists Islam and Nation...", s.224-250

¹⁴⁹ Meriwether, Tucker, a.g.e, s. 155-166

¹⁵⁰ Maha Shamas ile yapılan söyleşi, *Zaman Gazetesi*, 13.07.2006

¹⁵¹ Samira Haj, "Palestinian Women And Patriarchal Relations", **Rethinking The Political, Gender, Resistance And The State**, Eds. Barbara Laslett, Johanna Brenner, Yeşim Arat, University Of Chicago, US, 1995, s.180

¹⁵² Islah Jad, Penny Johnson, Rita Giacaman, "Transit Citizens", **Gender And Citizenship In The Middle East**, Ed. Suad Joseph, Syracuse University Press, Newyork, 2000, s. 140, 150

tanımlanmaktadır.¹⁵³ Mayıs 2003'te kabul edilen taslak anayasada da "Filistin vatandaşlığı yasa ile düzenlenecektir" ifadesi kullanılmaktadır. Yani Filistinliliğin anneden ya da babadan mı geçeceği açıklık kazanmamıştır.¹⁵⁴ Filistin Ulusal Beyannamesi'nde ne kadınlara ne de diğer farklı sosyal gruplara ilişkin meselelere açıklık getirilmemiştir. Beyannamede Filistinli bu topraklarda yaşayan herkese verilen genel addır. Halk da Arap asıllı Filistinliler olarak tanımlanmaktadır. Hamas'ın kadın haklarına ilişkin kırmızı çizgisini El Fetih örgütü de ihlal etmekten çekinmektedir. Filistinli kadınlara görece destek, Filistin Halk Kurtuluş Cephesi'nden gelmektedir. Örgüt, kendi direnişi içinde kadınlara öncelikli yer vermektedir. Örgüt eski liderlerinden George Habaş'ın kadın özgürlüğünü halk özgürlüğü ile eşdeğer tuttuğu bilinmektedir.¹⁵⁵

Bağımsız Filistin Devleti'nin kurulması sürecinde toplumsal cinsiyet ayrımcılığının önüne geçilmesi, kadınlara da erkeklerle eşit haklar tanınması amacıyla "Filistinli Kadınlar Beyannamesi" hazırlanmıştır. 1994 yılında yayımlanan beyannamede siyasi yaşam ve sivil toplum kuruluşlarında yani sosyal hayatın her alanında kadınlara eşit haklar tanınmasının anayasa ile güvence altına alınması çağrısında bulunulmuşlardır. Beyannamede Filistinli bir kadının Filistinli olmayan bir erkekle evlenmesi halinde hem eşi hem de çocuğunun Filistin vatandaşı kabul edilmesinin yasa ile güvence altına alınması da istenmiştir.¹⁵⁶

İsrail resmi açıklamasına göre 1967-1979 arasında 1500'e yakın Filistinli kadın ya gözaltına alınmış, ya da hapis cezasına çarptırılmıştır. Ancak Filistinli kaynaklar bu sayının çok daha yüksek olduğunu söylemektedir. Bugün İsrail hapishanelerinde ikinci İntifada sonrasında binlerce Filistinli yatmaktadır. Bunların bir bölümü hüküm giymiş, bir bölümü ise, keyfi olarak en az bir yıl süreli göz hapsinde tutulmaktadır. Filistinli kadınların sayısı ise, yüzlerle ifade edilmektedir. İkinci İntifada sonrasında intihar eylemi yapan Filistinli kadınların sayısında da artış görülmektedir. Filistinli feministler, kadın sorununun artık Filistin sorunundan ayrı tutulmasını istese de, eski Bakan Hanan Aşrawi gibi diğer bir grup kadın, sorunun

¹⁵³ The Palestinian National Charter", http://www.pna.gov.ps/Government/gov/plo_Charter.asp, 19.08.2005

¹⁵⁴ Draft Palestinean Constitution, <http://www.mofa.gov.ps/constitution/english%20constitution.asp>, 19.08.2005

¹⁵⁵ Rosemary Sayigh, "Encounters With Palestinian Women Under Occupation", **Women And The Family In The Middle East**, Ed. Elizabeth Warnock Fernea, University Of Texas Press, Texas, 1985, s.192

¹⁵⁶ Jad, Johnson, Giacaman, a.g.e, s. 145-146

Filistin'in bağımsızlığına kavuşması ile aşılabacağı düşüncesindedir.¹⁵⁷ Tüm bu tartışmaları Filistin Devleti kurulmadan gerçek bir zemine oturtmak mümkün görünmemektedir.

Ortadoğu'daki kadın hareketinin en güçlü olduğu Mısır'da da, kadın hareketini İngiliz ve İsrail işgaline karşı bağımsızlık mücadelesini ile birlikte yürüten Filistin'de de temel mücadele dine karşı yürütülmemektedir. Mısır'da kadın hareketi, kadınlara verilecek vatandaşlık haklarının toplumsal bağımsızlık ile mümkün olacağı görüşünden hareketle ulusal kurtuluş mücadelesinde önemli yer edinmiştir. Medeni hukukun şeriat kurallarıyla düzenlendiği Mısır'da kadınlar dini değerlere hiçbir zaman karşı çıkmamıştır.

Mısır'da 1962'de Abdul Nasır döneminde kadın ve erkek eşitliğini tanıyan kadınlara iş ve eğitim alanında yeni fırsatlar tanıyan anlayış, 1971'de Enver Sedat'ın iktidara gelmesiyle terk edilmiştir. Batı ve kapitalizm yanlısı iktidarın radikal dincilerle uzlaşma çabasında kadın hakları geri plana itilmiş İslam hukuku ağırlık kazanmıştır. Kadın erkek eşitliği gözardı edilirken, kadının toplumdaki rolü şeriat kuralları ile sınırlandırılmıştır.

Siyasal sistem sorunu yaşayan Filistin topraklarında da İsrail işgali sonrasında Hanefi şeriatının kaldırılmasına rağmen genel bir hukuk sistemi oluşturulamamıştır. Doğu Kudüs'te İsrail kanunları, Batı Şeria'da Ürdün kanunları, Gazze'de de Mısır askeri emir ve kanunları yürürlüktedir. Bu sorunlu siyasal sistemlerde Mısır ve Filistinli kadınlar bugün tüm mücadelelerine rağmen erkekler ile eşit vatandaşlık hakkı elde edebilmiş değildir. Hem Mısır, hem de Filistin'de kadınların oy verme hakkı bulunsa da, boşanma davalarında, çocuklara vatandaşlık hakkı verilmesi konularında erkeğe ayrıcalık tanınmaktadır.

20. yüzyıl başından bu yana İranlı kadınlar da toplumsal hakları için mücadele etmektedir. Sünni İslam inancının geçerli olduğu Mısır ve Filistin'deki gibi Şii İslam'ın kabul edildiği İran'da da, Sünni mezhebinin en katı okulu Hanbeli fıkına bağlı Vahabizmin geçerli olduğu Suudi Arabistan'da da kadınlar toplumsal hakları için mücadelelerini sürdürmektedir. Farklı sistemler içindeki kadın hareketlerinin de birbirinden büyük ölçüde farklı oldukları görülmektedir. Örneğin İran ve Suudi

¹⁵⁷ Rosemary Sayigh, a.g.e, s.191-208

Arabistan'daki kadın hareketinin niteliği salt iki ülkenin farklı İslam yorumlarına sahip olmasına göre değil aynı zamanda ekonomik, siyasi ve kültürel farklılıklarına göre de değişmektedir.

4. İRAN

Nüfusunun yüzde 92'si Şii Müslüman olan İran'da kadınların politik faaliyetleri her ne kadar dünya kamuoyunun dikkatini 1979 İslam Devrimi ile çekse de, bu faaliyetlerin daha önceki sosyal olaylar da küçümsenmeyecek boyutlarda olduğu görülmektedir. Örneğin 1906'daki ilk Anayasa Devrimi sırasında kadınlar muhalif toplantılara katılmakla kalmamış, sokak gösterilerinde de erkeklerle birlikte yer almıştır. Anayasal Devrim için çalışan gizli teşkilatlar kurmuşlar, grev ve boykotların düzenlenmesine, haber alışverişine yardım etmişlerdir.¹⁵⁸ İranlı kadınlar da Mısırlı ya da Filistinli kadınlar gibi, toplumsal hakların elde edilmesinde dinin temel sorun olmadığını savunmaktadır. Sorunlara mevcut sistemin içinde çözüm arayanlar gibi, sekülerist bakış açısına sahip İranlı feministler de dini tartışmanın tamamen devre dışı bırakılması gerektiği görüşündedir. Kaldı ki, İran'da kadına yönelik yaklaşım devrim sonrasında yaşanan sosyo ekonomik koşullara paralel olarak değişime uğramıştır. Dini değerlere dayalı bir bakış açısı uzantısında İranlı kadınların toplumsal hayata katılımlarında hızlı değişim yaşanması şaşırtıcı olabilirdi, ancak söz konusu dinamik salt din değil de, sosyo ekonomik koşullar olunca bu değişime şaşırmak yersiz görünmektedir.

4.A KAÇAR VE PEHLEVİ MONARŞİLERİ DÖNEMİNDE İRAN'LI KADINLAR

1906'da kurulan “yurtsever” kadın örgütleri, Kaçar Hanedanlığı'na karşı direnişte etkin rol oynamıştır. Anayasa protestoları sırasında kadın göstericilerden biri polis tarafından vurularak öldürülmüştür.¹⁵⁹ Hanedanlığın yetkilerinin sınırlandırılması, iktidarın tek elde toplanmasına karşı parlamenter sisteme geçme ve Batılı ülkelerin ekonomik ve politik imtiyazlarına son verilmesi amacıyla başlatılan devrim süreci ulusal kaygılarla yürütülmüştür.¹⁶⁰ 1906 anayasası tüccarlar, Şii din adamları¹⁶¹ ve seküler aydınların baskısıyla yürürlüğe girmiştir.

¹⁵⁸ Homa Hoodfar, “Iranian Women At The Intersection Of Citizenship And The Family Code”, **Gender And Citizenship In The Middle East**, Syracuse University Press, New York, 2000, s. 290

¹⁵⁹ Meriwether, Tucker, a.g.e, s.110-111

¹⁶⁰ Parvin Paidar, “Feminism And Islam In Iran”, **Gendering The Middle East, Emerging Perspectives**, Ed. Deniz Kandiyoti, I.B Tauris Publishers, London, 1996, s.52

¹⁶¹ Din adamlarının amacı ne monarjiyi yıkmak ne de teokratik bir yapı oluşturmaktır. Sadece parlamentodan geçen yasaların Kur'an'a uyup uymadığını denetleyecek bir ulema kurulu oluşturmak istemişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bakınız Ervand Abrahamian, **Humeynizm**, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, s. 27

Yeni anayasaya göre, yasa önünde bütün İranlılar eşit kabul edilmiştir. Ancak kadınlar yine de seçme ve seçilme hakkına sahip olamamıştır.¹⁶² İranlı kadınlar ilk kez toplumsal aktör olarak ortaya çıktıkları bu süreçte ulusal gelişim için kadınlara yönelik ayrımcılığa son verilmesini istemiştir. Eğitim olanakları kısıtlanan, erken yaşta evlendirilen ve kamusal alandan uzak tutulan İranlı kadınlar ulusal kalkınma için bu uygulamaların sona erdirilmesini talep etmiştir. Kadın hareketi bu bakış açısı doğrultusunda günümüze kadar sürdüğü biçimiyle de ulusal kaygılar temeline oturtulmuştur. Ulusal Devrim, gericilik ve gelenekle eşdeğer kabul edilen İslam karşısında seküler yaklaşımı benimsemiştir. Kadın hareketi de seküler bir bakış açısına sahip olmuştur.¹⁶³

Anayasal Devrim sırasında din adamlarına muhalefet etmeyen, hatta protesto gösterileri sırasında insan kalkınıyla korunan kadınlara, 1906 Anayasa devrimi sonrasında eşit haklar verilmesine ilk başta din adamları karşı çıkmıştır. Örneğin Ayetullah Mudress, Allah'ın kadınları politikaya girecek kapasitede yaratmadığını iddia etmiştir.¹⁶⁴

Anayasal reform sırasında istediklerini tam olarak alamamaları da İranlı kadınlar toplumsal mücadeleden uzak kalmamıştır. İran'da liberal yayın organları da kadınlara, eğitim, oy verme hakkı ve kamusal alana daha etkin katılmaları için destek vermiştir. Yeni anayasal düzenlemenin ardından, hükümetin çok az desteğine rağmen Tahran, İsfahan ve Meşed'de kadınların kız çocuklarına özel okullar açmasına, sosyal gruplar oluşturulmasına, kadınlara yönelik yayınlar çıkarılmasına tanık olunmuştur.¹⁶⁵ 1911'de Hamedan milletvekili Hacı Vekil el-Roaya mecliste kadın ve erkek arasında gerçek bir eşitlik için kadınlara oy hakkı tanınması gerektiğini söylediğinde büyük tepkiyle karşılanmıştır. Toplumsal değerlere saldırı olarak kabul edilen bu konuşmanın metni meclis kayıtlarına dahi alınmamıştır. Bu döneme kadar kadınlara ilişkin politik hareketlilik sadece ulusal meseleler temelinde değerlendirilirken bu dönemden sonra toplumsal cinsiyet ayrımcılığı temelinde yeni bir tartışma başlamıştır. Aydınlar ve ılımlı grupların da desteğini artırdığı bu harekete din

¹⁶² Haleh Esfandiari, **Reconstructed Lives, Women And Iran's Islamic Revolution**, The Johns Hopkins University Press, USA, 1997, s.20

¹⁶³ Paidar, "Feminism And Islam In Iran", s.52-54

¹⁶⁴ Homa Hoodfar, "Iranian Women At...", s. 291

¹⁶⁵ Esfandiari, a.g.e, s.20-s.23

adamları şeriat kurallarının ihlal edildiği gerekçesiyle karşı çıkmıştır.¹⁶⁶ Örneğin Ayetullah Şeyh Fazlullah Nuri, yayınladığı fetvada kızların okula gönderilmesinin şeriata aykırı olduğunu ileri sürmüştür. İranlı kadınlar din adamlarının muhalefetine rağmen siyasi faaliyetlerden vazgeçmemişlerdir: Kendi aralarında topladıkları paralarla, kadın örgütleri, kız çocukları için okullar açmayı sürdürmüşlerdir. ılımlı grupların ve entelektüellerin de destekledikleri bu çalışmalara ulemadan sert tepki gelmiştir. Şeriata aykırı oldukları ileri sürülen kadın örgütleri kamuoyunda uzun süre tartışılmıştır. Parlamento uzun tartışmaların ardından kadın örgütlerinin yasallığını kabul etse de, bu örgütlere mali destek sağlanması reddedilmiştir.¹⁶⁷

Kaçar Hanedanlığı'nın ardından 1921'de kurulan Pehlevi Hanedanlığı kısa süre sonra reform çalışmalarına başlamıştır. 1928-1935 yılları arasında yaşanan reform sürecinde ulus yaratılması sırasında önemli bir meşruiyet kaynağı olarak din kullanılmıştır. Bu süreçte, Şii İslam inancı ile İslam öncesi Pers kültürü kaynaştırılmıştır. Medeni kanun değiştirilmemiş, üzerinde reform yapılmıştır.¹⁶⁸ Şah Rıza, modernleşme çalışmalarına, Türkiye'yi örnek alarak devam etmiştir. Kız çocukları için çok sayıda ilk ve ortaokul açılmış, 1936 yılında Tahran Üniversitesi'ne ilk kez 12 kız öğrenci alınmıştır. Her ne kadar kız öğrenciler, başlarını örtmek zorunda olmasa da, perde arkasından erkek öğrenciler ile birlikte eğitim alabilmişlerdir. Uzun yıllar Tahran Üniversitesi'nin eğitim kadrosunda sadece bir kadın öğretmen bulunmuştur. 1936'da Türkiye'de ve Afganistan'da kadınların toplumsal hayata yavaş yavaş başları açık katıldıkları görülürken, İran'da radikal bir kararlar başörtüsü yasaklanmıştır. Bu yasak toplumun kimi kesimleri tarafından desteklense de, geniş kesimini karşısına almıştır. Şah Rıza Pehlevi, başörtüsü yasağının gerekirse güç yoluyla uygulanacağı tehdidinde bulunmuştur. Kimi İranlı kadınlar bu yasak üzerine evlerine kapanırken, kimileri de kamusal alanda daha fazla fırsat yakalamıştır; Başını açmayı kabul eden kadınlar için hemşirelik, sekreterlik, ya da sigara ve tekstil fabrikalarında işçilik gibi olanaklar doğmuştur. Bu dönemde kız çocuklarının daha fazla eğitim olanaklarından faydalandığı görülmektedir. 1936 yılında ilkokuldaki kız çocuklarının oranı yüzde 19'dur. Üç tane de karma eğitim yapan okul açılmıştır. Kadınlar için olmasa da erkekler için yurtdışında burslu eğitim

¹⁶⁶ Homa Hoodfar, "The Women's Movement In Iran: Women At The Crossroads Of Secularization", , **The Women's Movement Series No.1**, Women Living Under Muslim Laws:International Solidarity Network France, 1999, s.9

¹⁶⁷ Homa Hoodfar, "Iranian Women", s 291-293

¹⁶⁸ Meriwether, Tucker, a.g.e, s.152, s.168

olanakları yaratılmış, bu olanaktan 100 erkek öğrenci faydalandırılmıştır. Kız çocukları ailelerinin özel olanakları ile yurtdışı eğitimine gönderilmiştir. Görece iyileştirmeye rağmen, İranlı kadınların kamusal alanda erkekler ile eşitliğe kavuştuğunu söylemek güçtür. İran’da çokeşlilik yine yasaklanmamış, medeni kanun üzerinde önemli değişikliklere gidilmemiştir. Her ne kadar evlilik yaşı yükseltilmiş, Şii toplumuna özgü geçici evlilik kurumu yani muta evliliği noter aracılığıyla yapılmaya başlanmış, bu evlilik Adalet Bakanlığı’nın kontrolüne alınmışsa da köklü değişim yaşanmamıştır. Sadece kadınların evlilik akitlerine İslami kurallara uygun olmak kaydıyla, kimi koşullar eklemelerine izin verilmiştir.¹⁶⁹ Sivil toplumun depolitizasyonunu hedefleyen Pehlevi Hanedanlığı muhalefet örgütlerinin tümü gibi, kadın örgütlerini de baskı altına almıştır.¹⁷⁰

1941 yılında Şah Rıza Pehlevi’nin devrilmesi ve yerine oğlunun geçmesi üzerine siyasal yaşamda yeni bir hareketlilik yaşanmıştır. Bu geçiş dönemini fırsat bilen kadınlar sivil ve politik hakların kazanılması için yeniden mücadele başlatmıştır. Medeni kanunda reforma gidilmesi, kadınlara oy verme hakkı sağlanması başlıca hedef olmuştur.¹⁷¹ 1940-50’lerde İranlı kadınlar sosyal hakları için örgütlenmiş, aynı çatı altında biraraya gelmiştir. İran’da 1950’lerde 17 aktif kadın örgütü bulunmaktadır. 1959’da bu örgütler “İran Kadın Organizasyonları Konseyi” adı altında toplanmıştır.¹⁷²

Şah Muhammed Rıza Pehlevi iktidarının ilk 20 yılında kadın hakları konusunda önemli reformlar gözlenmemiştir. Ancak başörtüsü yasağı gevşetilmiş, sokaklarda yeniden çarşafli kadınlar dolaşır olmuştur. Şah Rıza Pehlevi döneminde etkniliği azalan din adamları, Muhammed Rıza Pehlevi döneminde toplumda yeniden etkin rol oynamaya başlamıştır. 1951’de Müslüman Kardeşler örgütü üyesi bir kişi, Başbakan Ali Razmara’ya suikast düzenlemiştir. Başbakanlığa milliyetçi kimliğiyle dikkat çeken Muhammed Musaddık, parlamento sözcülüğüne de Ayetullah Abul Kasım Kaşani getirilmiştir. Musaddık’ın kadınlara daha fazla sosyal hak tanınması konusunda hiçbir girişimi olmadığı gibi, hükümet görevlerinde de kadınlara hiç yer vermemiştir. Kadın haklarına ilişkin hiçbir yasa bu dönemde meclise getirilmemiştir.

¹⁶⁹ Esfandiari, a.g.e, s.23-25

¹⁷⁰ Homa Hoodfar, “Iranian Women.....”, s 294

¹⁷¹ Homa Hoodfar, “Iranian Women.....” s 294

¹⁷² Mahnaz Afkhami and Erika Friedl , **In The Eye Of The Storm Women In Postrevolutionary Iran**, Londra, 1994, s. 11

1953 yılında Musaddık'ın Amerikan Haber Alma Teşkilatı CIA destekli bir operasyonla devrilmesinin¹⁷³ ardından Şah'ın muhalefete karşı daha katı bir tutum izlediği görülmüştür.

Din adamları ile arasına mesafe koyan Şah, 1962 yılında “Beyaz Devrim” adıyla bilinen reformlara girişmiştir.¹⁷⁴ Toprak reformunu öngören, ormanların devletleştirilmesini planlayan yasa için referanduma gidilmiş, 1963 yılındaki bu referandumda kadınlara oy verme hakkı tanınmıştır. Bu girişim din adamlarının sert muhalefeti ile karşılaşmıştır. Din adamları kadınlara oy hakkı tanınmasının toplumsal ahlakın çöküşü anlamına geleceğini ileri sürerek, karşı çıkmıştır.¹⁷⁵

1960'larda reform yanlısı din adamlarından kadınlara destek gelmiştir. İslam'ın diğer dinlerden farklı olduğunu, zaman ve mekâna bağlı olmayan bir inanç olduğunu savunan reform yanlısı din adamlarından Morteza Mottahari ve İslamcı düşünür Ali Şeriatî bu dönemde kadın haklarını savunmuştur. Her iki din adamı da İslam'ın kadının eğitimi ve kamusal alana katılımı önünde engel olmadığı görüşündedir. Şeriatî, örnek kadın olarak da iyi bir eş ve anne olmasının yanısıra, siyasi mücadelede aktif rol oynayan Hazreti Muhammed'in kızı Hz. Fatma'yı göstermiştir. İki din adamı arasında yöntem olarak farklılıklar bulunmaktadır. Şeriatî'nin aksine Mottahari, kadınların örtünmelerinin şart olduğunu, kadın ve erkeklerin işyerlerinde ayrı çalışmalarını, çekeşliliği desteklemiştir.¹⁷⁶ Ayetullah Morteza Motahhari, kadınların erkekler karşısında doğaları gereği farklı olduklarını savunmuş, bu yüzden erkekler karşısında ikincil konuma gerilemelerini de normal kabul etmiştir.¹⁷⁷

Aslında kadınların oy vermeleri konusundaki tartışmalar, “Beyaz Devrim” referandumu öncesinde, 1962 Ekim ayında Esadullah Alem'in Başbakanlığı döneminde başlamıştır. Bu dönemde kadınların yerel seçimlerde oy kullanmalarına yeşil ışık yakılmıştır. Din adamları bu uygulamaya karşı çıkarken hükümete protesto mektupları göndermiştir. Uygulamaya karşı çıkan din adamlarının başında da Ayetullah Humeyni bulunmaktadır. Geniş çaplı protesto gösterileri ve tepkiler üzerine kadınlara yerel seçimlerde oy hakkı tanıyan yasa geri çekilmiştir. Beyaz Devrim referandumu sırasında ise, kadınlar oy hakkı tanınmadığı halde, kendi oy sandıklarını

¹⁷³ Paidar, “Feminism And Islam In Iran”, s.55

¹⁷⁴ Esfandiari, a.g.e, s.26

¹⁷⁵ Esfandiari, a.g.e, s 27

¹⁷⁶ Esfandiari, a.g.e, s.35-36

kurarak “temsili” oy kullanmışlardır. Şah yönetimi önceleri bu oyları kabul etmeme eğilimindedir. Ancak liberal basın kadınların oy kullanmalarını fotoğraflarıyla geniş haber haline getirmesi üzerine toplumsal destek sağlanmış, oylar kabul edilmiştir.¹⁷⁸

1963 Eylül ayında yapılan parlamento seçimlerinde de meclise ilk kez 6 kadın milletvekili girmiştir. İki kadın da parlamentoya Şah tarafından atanmıştır. Kadınların parlamentoya girmesinin ardından “İran Kadın Organizasyonu” kadınlara daha fazla sosyal hak tanınması için çalışmalarını hızlandırmıştır. İran Prensesi Eşref tarafından kurulan ancak 1960’ların sonlarında yeni nesil genç feministlerin etkin hale geldikleri İran Kadın Organizasyonu kadın ve erkeğin yasalar önünde tam eşitliğini amaçlamıştır. Örgüt, hükümet ve parlamento nezdinde kadınlara yönelik toplumsal hakların genişletilmesi için kulis faaliyetlerinde bulunmuştur. Ülke genelinde hem kadın hem de erkeklerin eğitilmeleri için danışma merkezleri açılmıştır. 1978’de sayıları 118’i bulan bu merkezler, kadınları yasal hakları konusunda bilgilendirme, aile planlaması ve çalışan anneler için kreş olanakları sağlamıştır. Her yıl en az bir milyon kadının faydalandığı bu merkezler radyo programları hazırlayarak ve broşürler dağıtarak kazanılan yeni hakların duyurusunu üstlenmiştir.¹⁷⁹

Bu dönemde kamusal alanda çalışan kadınların sayısı hızla artmış, ilk kez bir kadın Farrokhru Parsa, Eğitim Bakanlığı’na getirilmiştir. Çeşitli Bakan yardımcılıklarına da kadınlar getirilmişlerdir. Kadınlar trafik polisi olarak ilk kez polis teşkilatına alınmıştır. Özel sektördeki üst düzey pozisyonlarda kadınlar tercih edilmese de, pek çok kadın kendi işini kurmaya başlamıştır.¹⁸⁰

İran’da din adamları ile reform yanlıları arasındaki gerilim 1960’ların sonlarına kadar çok fazla su yüzüne çıkmamıştır. 1967 yılında gerilime yol açan gelişme Aile Koruma Yasası yani medeni kanunun değiştirilmesi olmuştur. Uzun yıllar dini değerlere sıkı sıkıya bağlı olan medeni kanun erkeklere tek taraflı boşanma izni vermekte, çok eşliliğe yeşil ışık yakmakta, geçici evlilikleri desteklemekte, çocukların velayetini boşanma halinde erkeğe bırakmakta ve erkeklere keyfi olarak eşlerine çalışma yasağı getirme hakkı tanımaktadır. Kadınlar oy hakkı elde ettikten sonra, bu

¹⁷⁷ Afkhami, Friedl, a.g.e, s. 6

¹⁷⁸ Esfandiari, a.g.e, s.28

¹⁷⁹ Esfandiari, a.g.e, s. 31-34

¹⁸⁰ Esfandiari, a.g.e, s.28-29

tartışmalı aile yasasının değiştirilmesi için mücadele başlatmışlardır.¹⁸¹ İran yönetimi, din adamlarının medeni kanunda değişiklik yapılmasına karşı çıkacağını bilse de ekonomik hayata dinamizm getireceği umuduyla kimi reformları gerekli görmüştür.

Yeni Aile Koruma Yasası'na giden yolda, İranlı Kadın Avukatlar Birliği'nin çalışmaları göze çarpmaktadır. Birlik 1965 yılında mevcut yasanın değiştirilmesi için bir tebliğ yayınlamışlardır. Bir yıl sonra da hükümet yetkilileri ile ortaklaşa çalışmalar yürüten bir grup kadın kamuoyuna hazırladıkları yeni kanun tasarısını tanıtmıştır. Tasarı, çocukların velayeti, evlilik ve boşanma gibi durumlarda kadın haklarının genişletilmesini öngörmektedir. Erkeklerin, keyfi olarak değil, mahkeme kararı ile eşlerini boşayabilmesi, kadınlara boşanma davası açabilme hakkı verilmesi, kızlarda evlilik yaşının 13'ten 15'e çıkarılması için çalışılmıştır.¹⁸² Bu dönemde sürgünde yaşayan Ayetullah Humeyni, mahkeme yoluyla boşanan bir kadının başka bir erkekle evlenmesi halinde zina yapacağı iddiasında bulunmuştur.¹⁸³ Kadınlar bu çalışmalar sırasında tasarının İslami kurallara aykırı olmadığını, İslami kuralların doğru yorumlanması sayesinde bu uygulamalara zaten ulaşılabilceğini savunmuştur. Mart 1967'de yasa kabul edilmiştir. Medeni kanun, 1975 yılında gözden geçirilmiş, kocaların eşlerinin, çalışma hayatına engel olma haklarını ellerinden almış, evlilik yaşını da 18'e¹⁸⁴ çıkarmıştır. Kadınlara ilk defa yargıç olma izni tanınmıştır. Ancak tüm bu gelişmelerin yanı sıra, kadınların ülkeden ayrılırken, eşlerinin iznini almaları gerektiği yolundaki pasaport kanununda değişikliğe gidilmemiştir. Değişikliği uygun bulunmayan bir başka yasa da Anayasa'daki 179. madde olmuştur. Bu madde, karısını bir erkekle aynı yatakta yakalayan erkeğe, karısını infaz etmesi halinde en fazla 60 gün hapis cezası öngörmektedir. Miras yasasına da dokunulmamıştır. Şii miras hukukuna dayalı yasaya göre kız çocukları erkek çocukların elde ettikleri mirasın ancak yarısını alabilmektedir. Dul bir kadın ise, çocuğu yoksa eşinin mirasının ancak dörtte birine, çocuğu varsa sekizde birine sahip olabilmektedir¹⁸⁵

İran'da Şah Rıza Pehlevi döneminde görece reform rüzgarları eserken, 1973 yılında petrol fiyatlarındaki büyük artış, ülke ekonomisini sarsmış, enflasyonda büyük sıçrama yaşanmasına yol açmıştır. Köyden kente hızla göç yaşanırken, altyapı

¹⁸¹ Esfandiari, a.g.e, s.26-s.29

¹⁸² Esfandiari, a.g.e, s.31

¹⁸³ Homa Hoodfar, "Iranian Women At The Intersection", s 295

¹⁸⁴ 1978'deki halk ayaklanması sırasında evlilik yaşı kızlar için yeniden 16'ya düşürülmüştür. Homa Hoodfar, "Iranian Women At The Intersection Of Citizenship And The Family Code", s 295

¹⁸⁵ Esfandiari, a.g.e, s.31

imkanları daralmış, toplumda genel bir huzursuzluk başlamıştır. Toplumda, bu bunalıma Şah'ın Batılılaşma politikalarının yol açtığı görüşü hakim olmuştur. Muhalifler Şah'ın İran ulusal ve dini kimliğini yok etmeye çalıştığını ileri sürmüştür. Toplumda dini değerlere sıkı sıkıya bağlı yaşayanların sayısı artmakta, kimi çevrelerde Batı tarzı müzik dinlenmesine karşı çıkılmakta, kadın ve erkeklerin ayrı mekanlarda oturmaları gibi talepler gündeme gelmeye başlamıştır.¹⁸⁶

Bu kargaşa yaşanırken 1978'de İran Kadın Organizasyonu ülke çapında 400 büro, 118 merkez açmış, çalışmalarını tüm İranlı kadınlara anlatmaya başlamıştır. Bu merkezler, kadınlara okuma yazma kursları vermiş, aile planlaması konusunda tavsiyelerde bulunmuş, kreşler işletmiştir. Meslek edindirme kursları da bu merkezlerin faaliyetleri arasındadır. Bu servislerden yıllık ortalama bir milyon kadın faydalanmıştır. İran Kadın Organizasyonu Genel Sekreteri Mahnaz Afkhami 1976 yılında Devlet Bakanlığı'na getirilmiştir. İran İslam Devrimi öncesinde kadınlar, kabinede bakanlık, bakan yardımcılığı, büyükelçilik görevlerinde bulunmakta, yargıcılık, askerlik ve polislik yapabilmekte, kendi işlerini kurabilmektedir. 2 milyon İranlı kadın iş hayatına katılmıştır. Ülkede bir buçuk milyon kız öğrenci bulunmaktadır. Yüksek öğrenimde kız öğrencilerin oranı yüzde 33'e ulaşmıştır.¹⁸⁷

Kadınların elde ettiği tüm kazanımlara rağmen ülkede gelir dağılımında yaşanan eşitsizlik, ekonomik sorunlar Şah karşıtı gösterilerin yaygınlaşmasıyla sonuçlanmıştır. Bu gösterilerde kızlı erkekli binlerce öğrencinin kitleler halinde camilerde toplandığı görülmektedir. Başörtüsü hükümeti protesto eden kadınlar için simge olarak kullanılır olmuştur. Camiler en şiddetli toplumsal muhalefetin üretildiği mekanlar haline gelmiştir.¹⁸⁸

Bu dönemde Şii'lik Ayetullah Humeyni'nin yorumladığı biçimiyle modern bir başkaldırı ideolojisine dönüşmüştür. Şii Müslüman toplulukların çağı ve içinde yaşadıkları duruma ilişkin sıkıntıları, geleneğin başkaldırı ayağıyla siyasallaştıran Humeyni'nin yaptığı, geleneği modern bir bağlamda aktif bir biçimde siyasallaştırması olmuştur.¹⁸⁹ Humeyni Şiiliği muhafazakar, sakin kendi halinde bir inanç olmaktan çıkarak, emperyal güçlere ve ülkenin üst sınıflarına meydan okuyan

¹⁸⁶ Esfandiari, a.g.e, s.37-39

¹⁸⁷ Esfandiari, a.g.e, s.32-s.33

¹⁸⁸ Esfandiari, a.g.e, s.37-s 39

¹⁸⁹ İhsan Dağı, **Ortadoğu'da İslam Ve Siyaset**, Boyut Yayınları,. İstanbul, 2002, s. 45

militer siyasi bir ideolojiye dönüştürmüştür. Ortaya çıkan nihai ürünün, geleneksel Şiiilikten çok, Üçüncü Dünya- özellikle de Latin Amerika – halkçılığıyla daha çok ortak yönü bulunmaktadır. Mülk sahibi orta sınıfın alt sınıfları, özellikle kent yoksullarını, radikal bir söylemle emperyalizme, kapitalizme ve siyasi düzene karşı harekete geçirmelerine tanık olunmuştur.¹⁹⁰

1978’de artık milyonlarca insanın sokaklara döküldüğü protesto gösterilerinin başında, din adamları vardır. Göstericilerin talebi monarşinin yıkılması, din devleti kurulmasıdır. Gösterilere katılan milyonlarca kadın ise, yıllar süren mücadele ile elde ettikleri hakların geri alınacağını tahmin bile edememektedir. Sürgündeki yıllarını Paris’te geçiren Ayetullah Humeyni’nin kadın haklarına ilişkin soruları, “İslami kurallar ölçüsünde” düzenleneceği yönündeki açıklamaları da İranlı kadınların dikkatini çekmemektedir. Şah’ın devrilmesinin ardından Devrim Konseyi’nde ya da Bazargan tarafından kurulan hükümette tek bir kadının dahi bulunmaması da aylar boyunca İranlı kadınların dikkatinden kaçmıştır.¹⁹¹

1906’da ve 1979’da ülkeye daha fazla özgürlük ve demokrasi getirilmesi, Batılı ülkelerin İran’daki etkinliklerine son verilmesi amacıyla gerçekleştirilen iki devrimin amacı başlangıçta aynı olsa da izledikleri yöntemler farklılaşmıştır. İlk devrim Batılı liberal bir toplum modeli öngörse de, 1979 devrimi İran’da İslami bir toplum yaratılmasına doğru yol almıştır. Dolayısıyla halk hareketleriyle içiçe giren, 1970’lere kadar seküler kimliğiyle öne çıkan İran kadın hareketi, 1970’lerin sonlarında İslami yaklaşımıyla dikkat çeker olmuştur.¹⁹² Ancak Humeyni’nin İslam’a yaklaşımı ile özgürlük arayışındaki İranlı kadınların beklentilerinin birbirlerine uymadığı kısa süre sonra ortaya çıkmıştır.

8 Mart 1979’da Ayetullah Humeyni, kadınların bundan böyle örtüneceklerini açıkladığında, İranlı kadınlar geniş çaplı protesto gösterilerine başlamıştır. Üç gün süren eylemlere binlerce kadın katılmıştır. Başbakan Bazargan, kadınlara her ne kadar, örtünmenin isteğe bağlı kalacağını, zorunlu olmayacağını söylese de, aksi yaşanmıştır.¹⁹³ Sonuçta, hicap (türban), tüm İranlı kadınlar için zorunlu hale getirilmiştir. Kadın eylemleri sırasında, çarşafli kadınlar ise, örtünmeye karşı

¹⁹⁰ Ervand Abrahamian, **Humeynizm**, Metis Yayınları, , İstanbul , 2002, s. 11

¹⁹¹ Esfandiari, a.g.e, s.37-s 39

¹⁹² Paidar, “Feminism And Islam In Iran...”, s.57

¹⁹³ Esfandiari, a.g.e, s.19

çıkanlara tepki göstererek, bu kesimi “fahişe” olmakla itham etmiştir. Eylemci kadınlar, muhafazakar İran basını tarafından monarşi yanlısı olmakla suçlanmıştır. İslam Devrimi’nin ardından, İran Kadın Organizasyonu da Batı yanlısı olma ve geleneksel tabuları yıkmaya çalışmakla suçlanmıştır.¹⁹⁴

4.B İRAN İSLAM DEVRİMİ VE KADIN

İran İslam Devrimi’nin ardından toplumun İslami söyleme daha bağlı olması gerektiği ileri sürülerek, Şah Pehlevi dönemindeki uygulamalara son verilmiş, Pers kültürünün tüm etkileri bertaraf edilmeye çalışılmıştır.¹⁹⁵ Toplumda köklü siyasi değişimlere gidilirken bu değişimlerin en önemli ve doğrudan etkilerini kadınlar yaşamıştır. Devlet, kadınlar için iş ve eğitim olanaklarını kısıtlarken yasal düzenlemeler ile kadını erkek karşısında yeniden ikinci sınıfa itmiştir.

4.B.a Ataerkil Sistem

Bugün İran toplumunda devlet politikası olarak ortaya konulan kadın politikaları, toplumsal zihniyetin kadını doğurganlığı, dolayısıyla da cinselliğini kontrol altında tutan, bu yeteneklerle değerlendiren ataerkil zihniyetle örtüşmektedir. Öyle ki, evli bir kadının soyun devamını sağlayacak erkek evlat dünyaya getirmesi, çocuk doğurma kapasitesi, kendisine verilen değerin belirlenmesine yol açmaktadır. Erika Friedl’in, “Lives In An Iranian Village, Women Of Deh Koh” (Bir İran köyünde Hayat, Deh Koh Kadınları) adlı 1989 yılında yayınlanmış alan çalışması İranlı kadının toplumsal cinsiyet ayrımcılığı konusunda yaşadığı sorunları çarpıcı ayrıntılarla gözler önüne sermektedir. 12 ayrı Deh Koh’lu kadının yaşamlarından kesitlerin anlatıldığı çalışma için yazar bu köyde 5 yıl geçirmiştir. Bu kadınların kimileri, kendilerine çıkış yolu bulabilmekte, tepkilerini ortaya koyabilmekte, kimileri de koşulların kurbanı haline dönüşmektedir. Kimi kadınlar kurban olurken, kimileri güçlü kişilikleri, dirençleri ve iradeleriyle, toplumu kendi koşullarını kabullenmeye zorlamaktadır. Örneğin, Deh Koh’lu kadınlardan Perihan, üzerindeki toplumsal baskıyı tamamiyle benimsemiş, bu durumu görev haline getirmiştir. Perihan, sekizinci çocuğunu doğurmasının ardından kendisine bir daha çocuk doğurup doğurmayacağı sorulduğunda, “Allah bilir” yanıtını vermektedir.¹⁹⁶ Perihan’ın kızkardeşi Meryem ise

¹⁹⁴ Esfandiari, a.g.e, s.20

¹⁹⁵ Meriwether, Tucker, a.g.e, s.152, s.168

¹⁹⁶ Erika Friedl, *Lives In An Iranian Village Women Of Deh Koh*, Smithsonian Institution, Washington, 1989, s. 12-23

çocuksuz bir kadındır. Eşini kaybetmesinin ardından kayınbiraderi ile evlenmeye zorlanır. Bu zorunluluğu reddeden Meryem, kendine yalnız bir yaşam kurmayı, ihtiyacı olduğunda ağabeylerinden de yardım almayı başarır. Meryem yine de ağabeylerine değil, ihtiyacı olduğunda yalnızca kendisine güvenebileceğini bilmektedir.¹⁹⁷ Kendi kaderine karşı çıkan bir diğer İranlı kadın, Sarah'dır. Sarah, önce ölen eşinin kardeşi ile evlenmeyi kabul etmiş, ancak üzerine kuma getirileceğini öğrenince isyan etmiştir. Sarah, evi geçindirdiği dokuma tezgahını kapatarak, kocasını cezalandırmış, evi geçindirmeye son vermiştir. Tala ise, çocuğu olmadığı gerekçesiyle uzun süre baskı görmüş ancak tüm çabaları sonuç vermeyince çareyi eşiyle birlikte köyden ayrılmakta bulmuştur.¹⁹⁸ Deh Koh'lu kadınlardan Huri'ye göre, bir kadının erkeği baştan çıkarması, ona sahip olması kolaydır. Ancak önemli olan ömür boyu iyi ve rahat bir hayat sürmektir. Bu yüzden de bir kadının ne zaman konuşup, ne zaman susacağını, ne zaman çalışıp, ne zaman cilve yapacağını, ne zaman göz süzüp ne zaman öfke seline kapılacağını bilmesi gerekmektedir. Bu dünyada varolabilmek için zeka ve bilgi gerekmektedir.¹⁹⁹

Geleneksel toplumlardaki geniş ataerkil aile yapısında yaşlı erkeğin herkesi yönettiği ve aile şerefine kadının kontrol altındaki erdemi ile sıkı sıkıya bağlı olduğu bir yapı söz konusu olduğunu ilk bölümde vurgulamıştık. Böylesi ataerkil bir kontrol mekanizmasının kadınları erkek dünyasından uzak tuttuğunu da belirtmiştik. İran İslam Cumhuriyeti'nde kadınlar özel alanla kamusal alan arasına sıkıştırılmış durumdadır.

İran İslam Cumhuriyeti Anayasa'sı kadının sosyal ve ekonomik etkinliğine destek verildiğini belirtirken, kadının aile içindeki rolü ve annelik kimliğine vurgu yapmaktadır. Anayasada, eğitimin temel amaçlarından birinin İslam ahlakına uygun olarak ailenin kutsallığı ve istikrarının korunması olduğu vurgulanmaktadır. 2000 yılında hazırlanan üçüncü dört yıllık İran İslam Cumhuriyeti Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Kalkınma Planı'nda da, kadınların hem ülkenin kalkınmasında hem de aile kurumunun güçlendirilmesindeki çalışmaları için desteklenmesi öngörülmektedir.²⁰⁰ Bu zihniyet İranlı kadınların aldıkları eğitimden sosyal yaşantıya katılma biçimlerine

¹⁹⁷ Friedl, a.g.e, s. 38-s.46

¹⁹⁸ Friedl, a.g.e, , s.60-s.65

¹⁹⁹ Friedl, a.g.e, s. 229-213

²⁰⁰ Golnar Mehran, "The Paradox Of Tradition And Modernity In Female Education In The Islamic Republic Of Iran", *Comparative Education Review*, 2003 Vol. 47 i-3, s.271

kadar tüm yaşantılarını etkilemektedir. İran’da İslam Devrimi’nin ardından kadınların eğitimi konusunda önemli çelişkiler yaşanır olmuştur. Bir taraftan ilk ve orta öğrenimin yanı sıra üniversiteye giden kız çocuklarının oranında devrim öncesine göre önemli artış yaşanmış bir diğer taraftan da karma eğitim yasaklanmış, kız çocuklarının altı yaşından itibaren başlarını örtmeleri zorunlu hale getirilmiş, okul kitaplarında kız öğrencilerin ideal eş ve anne olarak yetiştirilmelerini öngören dişi kimlikleri ön plana çıkartılmıştır.²⁰¹

İran Anayasası’nda orta öğrenime kadar tüm İran vatandaşlarının parasız eğitim almaları garanti altına alınmıştır. Devrim sonrasında 1980 ile 86 yılları arasında bütçenin yüzde 20’si eğitime ayrılmıştır. Oysa 1970’lerde bu oran çok daha düşüktür. Devrimin hemen öncesinde 1977’de ilkokula kayıt yaptıran kız çocuklarının oranı erkeklere kıyasla yüzde 38’de kalmıştır. Ortaokullarda ise bu oran yüzde 36’dır. 1986’da altı yaş ve üstündeki kız çocuklarında okur yazarlık oranı yüzde 52’dir. Erkeklerdeki okur yazarlık oranı ise yüzde 71’e çıkmıştır.²⁰² İslam Devrimi’nin ardından okuryazarlık konusundaki toplumsal cinsiyet ayrımı yüzde 23’lerden, yüzde 19’lara kadar gerilemiştir. Devrim sonrasında kadınların göreceli olarak okur yazarlık oranı yükselse de, kırsal kökenli kız çocukları ve azınlık mensubu kadınların okula gitmelerinin devlet tarafından desteklenmediği görülmektedir. İran eğitim sisteminde, uzmanlaşma lisede başlamaktadır. Kız öğrencilerin teknoloji ve tarım alanlarındaki eğitimden dışlandıkları görülmektedir. Devrim sonrasında kadınların kimi alanlarda üniversite eğitimi almaları da yasaklanmıştır. Bu alanlar, veterinerlik, jeoloji, tabii bilimler, politika enstitüleri, muhasebe, ticari yönetim, madencilik ve mühendisliktir. Erkeklerin de moda, terzilik, ebelik, hemşirelik, jinekoloji ve aile sağlığı gibi alanlarda eğitim almaları yasaklanmıştır. Hükümete destek veren çevrelerin çocuklarına ayrılan kotalar da eğitim eşitsizliğini daha da artırmıştır.²⁰³

İranlı kadınların ekonomik hayata katılmalarında da sorun yaşanmaktadır. Kentli eğitimsiz kadınlar halı dokuma ya da evde ürettiği kimi endüstriyel ürünlerin satışı gibi faaliyetlerde bulunabilmektedir. Ancak genel anlamda Devrim sonrasında kadınların ekonomik faaliyetlerinin azaldığı görülmektedir. Örneğin, 1976’da erkeklerin ekonomik faaliyetlerinin oranları yüzde 70.8 iken, bu oran 1986’da savaş

²⁰¹ Mehran, “*The Paradox Of...*”, s.269

²⁰² Afkhami, Friedl, a.g.e, s. 21-22

²⁰³ Afkhami, Friedl, a.g.e, s.24-32

da gözönüne alınırsa, biraz düşmüş ve yüzde 68.3'e gerilemiştir. Ancak kadınların 1976'da yüzde 12.9 olan ekonomik faaliyet oranları 1986'da yüzde 8.1'e düşmüştür. Zaten ekonomik faaliyetleri oldukça kısıtlı olan kadınlar daha da geri planda kalmıştır.²⁰⁴ 2002 yılı itibariyle İran'da iş yaşamına katılan kadınların oranı toplam iş gücünün yüzde 28.4'üdür. 2004 yılı verilerine göre kadın nüfusunun ancak yüzde 32.8'i istihdam edilmektedir.²⁰⁵

4.B.b Yasal Düzenlemeler

İran Anayasasının giriş bölümünde kadınların eş ve anne olarak önemli görevleri bulunduğu vurgu yapılmaktadır. Şeriat sistemde kadınlar Medeni Kanun ve Ceza Kanunu ile sıkı denetim altında tutulmaktadır.

4.B.b.1 Medeni Kanun

İran İslam Devrimi'nin ardından yeni yönetimin ilk icraatlarından biri Aile Koruma Yasası'nı askıya almak olmuştur. Hicap (türban/başörtüsü) zorunlu hale getirilmiş, devlet memuru kadınlara çarşaf zorunlu kılınmıştır. Kamusal alanda kadın ve erkeğin birarada bulunmaları yasaklanmış, kadınların iş ve eğitim hayatına katılmalarına kısıtlamalar getirilmiştir.²⁰⁶ Aileyi Koruma Yasası'nın askıya alınmasının ardından Aile Mahkemeleri de dağıtılmıştır. Böylece erkeklerin eşlerini keyfi olarak boşayabilmelerinin, çocukların velayetini almalarının, çokeşli yaşayabilmelerinin önü yeniden açılmıştır.²⁰⁷ Geçici evlilikler de Adalet Bakanlığı'nın denetiminden çıkarılmıştır. Artık Devrim Muhafızları çeşitli kontrol noktalarında otomobilleri durdurup, birlikte gördükleri kadın ve erkeğe akrabalık derecelerini sormakta, evli olmamaları ya da kan bağı bulunmaması halinde kadın hakkında adli işlem başlatmaktadır.²⁰⁸

Kadınlara ilk evliliklerinde hangi yaşta olursa olsunlar, babaları ya da erkek bir yakınlarının iznini alma zorunluluğu getirilmiştir. İran'da evlilik kurumu sürekli ve geçici (muta) şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Sürekli evliliğin aksine muta evliliği, evlilik sözleşmesinde belirlenen süre için yapılmaktadır. Geçici evliliğin süresi dolduğunda kadın evi terk etmek zorundadır. Geçici evlilik halinde taraflara miras

²⁰⁴ Afkhami, Friedl, a.g.e, s. 49

²⁰⁵ The World Bank, "Labor Force Structure", **2004 World Development Indicator**, March 2004, US, s.43

²⁰⁶ Esfandiari, a.g.e, s.39

²⁰⁷ Esfandiari, a.g.e, s.40

²⁰⁸ Esfandiari, a.g.e, s.40

hakkı da verilmemektedir. Medeni kanuna göre evin reisi olan erkek, maddi sorumluluğu üstlenmektedir. Giyecek, yiyecek ve eşyaların yanı sıra kadının tercihi ya da hastalık ve fiziksel bir sorun nedeniyle hizmetçi tutulması halinde bu hizmetçinin maaşını erkek temin etmek zorundadır. Kadının kocası ile cinsel ilişkiye girmeyi mantıklı bir nedene dayanmaksızın reddetmesi halinde erkeğin maddi sorumluluğu ortadan kalkmaktadır. Kadının sadece erkeğin evlendikten sonra zührevi bir hastalığa yakalanması halinde cinsel ilişkiyi reddetmesine izin verilmektedir. Kadının evini terk edip, örneğin babasının evine yerleşmesi de erkeğin maddi sorumluluğunu ortadan kaldırmaktadır.²⁰⁹

Eşlerinin sağlığında ya da ölümü halinde kadınlara çocuklarının eğitimi, evliliği ya da iş edinmeleri konusunda hiçbir söz hakkı tanınmayacağı da medeni kanun aracılığıyla yasalaştırılmıştır. Çocuklardan, babanın ölümü halinde kayınpeder sorumlu kılınmaktadır. Annelere, 18 yaşından küçük çocuklarının banka hesaplarındaki parayı, bu hesabı kendileri açtırmış olsalar dahi çekme izni verilmemektedir.²¹⁰ İran medeni kanunu erkek çocuklarına da kız çocuklarının iki katı miras hakkı vermektedir.²¹¹ Çokeşliliğe izin veren İran medeni kanunu miras paylaşımında tüm karıların eşit miras almasını öngörmektedir. Yani, erkeğin ölümü halinde çocuklardan arta kalan miras eşler arasında eşit bölünmektedir.²¹²

Medeni kanun başlık parası konusunda da hükümde bulunmaktadır. Buna göre, sürekli evlilikler için geçerli olan bu paranın miktarı taraflar arasındaki anlaşma neticesinde belirlenmektedir. Kadın bu parayı istediği gibi kullanmakta özgürdür. Ancak cinsel ilişkiye girmemeleri halinde boşanma olursa, kadın başlık parasının sadece yarısını geri ödemekle yükümlüdür.²¹³

Medeni kanunun vatandaşlık ile ilgili hükmü de erkeğin çocuklarını doğal olarak İran vatandaşı olarak kabul etmektedir. Ancak İranlı bir kadının çocuğunu İran vatandaşlığına aldırabilmesi için evlenmeden önce İran resmi makamlarından izin alması gerekmektedir. Zira kadınlar İran vatandaşı olmayan biriyle evlenebilmek için resmi izin almak zorundadır. Bu iznin alınmasının ardından da çocuğun İran'da doğması ve en az bir yıl İran'da yaşamış olması şartı aranmaktadır. Kadınların

²⁰⁹ Afkhami, Friedl , a.g.e, s 170,172,173

²¹⁰ Hoodfar, "Iranian Women At The Intersection...", s 301

²¹¹ Afkhami, Friedl , a.g.e, s. 170

²¹² Afkhami, Friedl , a.g.e, s, 175

Müslüman olmayan bir yabancıyla evlenmeleri yasaktır. Böyle bir zorunluluk erkekler için geçerli değildir.²¹⁴

4.B.b.2 Ceza Kanunu

İslami Ceza Kanunu ilk kez 1981’de hazırlanmış, 1991’de de gözden geçirilmiştir. Kadınlar açısından incelendiğinde zinanın en büyük suç olduğu görülmektedir. Zinanın cezası ise, ölüm, kırbaç ya da taşlanmadır. Zinanın kanıtlanması için en az dört erkeğin ya da 3 erkek iki kadının (Ceza yasası uyarınca ancak iki kadının şahitliği, bir erkeğin şahitliğine eş değer kabul edilmektedir) şahitliğine başvurulmaktadır. Encest ilişki yaşanması, bir erkeğin üvey annesiyle ilişkiye girmesi ya da Müslüman bir kadının Müslüman olmayan erkekle zina yapması ya da tecavüz hallerinde ölüm cezası verilmektedir. Evli bir erkekle zina yapan ya da kendisi evli olan bir kadının zina yapması halinde de cezası taşlanmadır.²¹⁵ İran’da lezbiyen ilişkinin cezası da yüz kırbaçtır. Dört kez lezbiyen ilişkiye giren bir kadına ölüm cezası verilmektedir.²¹⁶

1979’da saçını göstermenin ya da İslami giyim kurallarına uymamanın cezası kırbaçlanmak olarak belirlenmiş ancak 1997’de yapılan değişiklikle bu suça hapis ve para cezası getirilmiştir.²¹⁷ İran Kadın Organizasyonu eski Başkanı ve eski Eğitim Bakanı olan Farrokhru Parsa’nın genç kızları fahişeliğe özendirmek suçundan idam edilmesi Devrim yönetiminin kadınlara karşı tutumunun en somut göstergesi olmuştur.²¹⁸ Kadınlar 9 yaşından itibaren işledikleri suçlardan sorumlu tutulurken, erkekler 15 yaşından itibaren sorumlu görülmektedir.²¹⁹ Cinayet davalarında ise, kadının tanıklığına itibar edilmemektedir. Hem kadın hem de erkek için içki içmenin cezası seksen kırbaçtır.²²⁰

4.B.c Kadın Hareketi

İranlı kadınlar, destekledikleri Devrim’in ardından mücadeleyle kazandıkları pek çok toplumsal hakkı kaybederek başlangıç noktasına geri dönmüştür. Devrim

²¹³ Afkhami, Friedl , a.g.e, s 175

²¹⁴ Hoodfar, “Iranian Women At The Intersection....”, s 305-306

²¹⁵ Afkhami, Friedl, a.g.e, s 180-182

²¹⁶ Afkhami, Friedl, a.g.e, s 183

²¹⁷ Cihan Aktaş, **Dünün Devrimcileri Bugünün Reformistleri**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2004, s.32

²¹⁸ Hoodfar, “Iranian Women At The Intersection...”, s 297

²¹⁹ Hoodfar, “Iranian Women At The Intersection...”, s 299

²²⁰ Afkhami, Friedl, a.g.e, s 184

sonrasında kadın hareketi genel olarak üç dönem halinde incelenmektedir. İlk dönem Devrim'in hemen sonrasına rastlamaktadır. İkinci dönem İran-İrak Savaşı sırası ve sonrasına, üçüncü dönem ise 1990'lı yıllarla başlamaktadır.²²¹

4.B.c.1 Devrim Sonrası Kadın Hareketi

1979'da İran İslam Devleti'nin yanı sıra, İslami Feminist Hareketin de doğuşuna tanık olunmuştur. Devrimin hemen arkasından kadın grupları biraraya gelerek İslam Devrimi Kadın Grubu'nu oluşturmuştur. ABD'de ve Avrupa'da eğitim görmüş kadınları da bünyesinde toplayan bu hareketin amacı, kadınlara yönelik baskının ortadan kalkmasını sağlayacak mevcut kültüre uygun yöntemler bulmaktır.²²² İslam Devrimi Kadın Grubu, Batı'yı kadınları cinsel nesne haline dönüştürmekle suçlamış, Sosyalist ülkeleri de kadınları sadece ekonomik üretim ilişkileri içindeki rolü ile değerlendirdiği için yetersiz bulmuş, İslam toplumlarını da kadınlara yönelik baskıları nedeniyle eleştirmiştir. İslam Devrimi Kadın Grubu yeni rejimin kendilerini sadece ekonomik olarak desteklemesini değil, kadın politikalarının üretilmesi için hükümette de yer vermesini beklemiştir. Ancak bu beklentilerin hiçbiri gerçekleşmemiş, hayal kırıklığı yaşanmıştır. İslam Devrimi Kadın Grubu kısa süre sonra dağılmıştır.²²³ Bireysel düzeyde de olsa İranlı kadınlar Devrim yasalarına karşı mücadeleyle sürdürmüş, protesto gösterileri düzenlemiştir.

Devrim yönetimi aile planlaması gibi kimi uygulamaların ekonomik zorunluluğa dayandığını, bu uygulamaların terk edilmesinin ülkede kargaşaya yol açacağını kısa süre sonra farketmiştir. Kadınlar da Aileyi Koruma Yasası'nın askıya alınmasına tepkilerini başta Ayetullah Humeyni olmak üzere önde gelen din adamlarına mektuplar yazarak dile getirmişler, Meclis'e mektup bombardımanı başlatmışlardır.²²⁴ İran'da feministlerin yardımına koşan din adamlarından biri Hüccetülislam Muhsin Saitzade olmuştur. İslam hukukunun argümanlarına başvurarak kadın-erkek eşitliğini savunan Saitzade, Şii din hukuk sisteminin temelini ulemanın (yanılabilen) yorumlarına dayandığını, meşruiyeti olmadığını savunmuştur.²²⁵

²²¹ Farhad Kazemi, "Gender, Islam And Politics", *Social Research*, 2000, Vol.67, i-2, s.453

²²² Homa Hoodfar, "The Women's Movement In Iran...", s.27

²²³ Homa Hoodfar, "The Women's Movement In Iran...", s.28

²²⁴ Esfandiari, a.g.e, s.42

²²⁵ Farhad Khosrokhavar, Olivier Roy, **İran: Bir Devrimin Tükenişi**, Metis Yayınları, İstanbul, 2000, s. 171

Ayetullah Humeyni, 1963 yılında kadınlara oy verme hakkı tanınmasına karşı çıksa da, Devrim'den sonra bu hakkın tartışma konusu olmayacağını açıklamıştır. Humeyni yeni rejimin meşruiyetinin seçim sandığında onaylanacağını dikkatten kaçırmamıştır. Sonuçta kadınların politik katılımı devletin İslamlaştırılması politikasına halk desteği sağlanması açısından önemli bir gösterge olarak kabul edilmiştir.²²⁶ Kimi muhafazakar din adamları evde söz hakkı bulunmayan kadınların siyasette söz hakları bulunmasının gereksiz olduğunu savunmuştur. Kadınlar yine de oy verme ve milletvekili seçilme haklarını koruyabilmiştir.²²⁷ Ancak Devrim Konseyi'ne de, kurulan ilk hükümete de hiç kadın alınmamıştır. Uzmanlar Meclisi seçimleri son derece belirsiz bir ortamda yapılırken, sadece bir kadın Monireh Gorji, 73 kişilik Uzmanlar Meclisi'ne seçilebilmiştir. Kimi İranlı kadınların ihanetle suçladığı Gorji görev süresinde zorlu tartışmalarla yüz yüze kalmıştır. Gorji, Aileyi Koruma Yasası'nın askıya alınması, kadınlara örtünme zorunluluğu getirilmesi konularında kadınlar tarafından sessiz kalmakla suçlanmıştır. Uzmanlar Meclisi'ndeki ilk konuşmasında Gorji, kadın ve erkeklerin eşit olduklarını savunmuş, ancak yoğun eleştiriye uğramıştır. Anayasa çalışmaları boyunca sesini duyurma fırsatı elde edemeyen Gorji geri adım atarken, 175 maddeli anayasada sadece 4 madde kadınları içerir halde yayınlanmıştır. Anayasa'nın 20. maddesi kadınlara Devlet Başkanı ve yargıç olma yasağı getirmiştir. Sonuçta radikal din adamları anayasaya kadın ve erkeğin eşit olmaları yönündeki ifadenin İslam yasaları ile çelişkili olmaması halinde yer verilmesini istemişlerdir.²²⁸ 20. Madde üzerinde yaşanan görüş ayrılıkları sonucunda kadınlar sokak gösterileri düzenlemişlerdir. Tartışmalı anayasa'nın kabulünün ardından Meclis seçimleri yapılmış ve 270 sandalyeli meclise sadece dört kadın milletvekili seçilmiştir. Meclis'te kadın milletvekillerinin gündeme getirdiği konular önemli tartışmalara yol açmıştır. Tartışmaya yol açan yasalardan biri kadınların istihdamı konusudur. Bu yasa, kadınların kamu görevleri ve hükümet birimlerinde yarım gün çalışmalarını öngörmüştür. Muhafazakar milletvekilleri kadınların yerlerinin evleri olduğunu söyleyerek, İslam'ın kadının evde oturup çocuk büyütmesini öngördüğünü savunmuştur. Kadın milletvekilleri bir yıl süren tartışmalar sonucunda yasanın 1983'te kabul edilmesini sağlamıştır.²²⁹

²²⁶ Paidar, "Feminism And Islam In Iran", s.58

²²⁷ Hoodfar, "Iranian Women At The Intersection...", s 296

²²⁸ Afkhami, Friedl, a.g.e, s. 63-68

²²⁹ Afkhami, Friedl, a.g.e, s. 70-76

Devrim yönetimi başlangıçta kapatılmasına karar verse de Aile Mahkemeleri'ne ihtiyaç olduğunu görmesinin ardından geri adım atmış, aile, boşanma, çocukların velayeti konuları ile ilgilenecek, özel mahkemelerin yeniden kurulmasına onay vermiştir. Devrim sonrasında kabul edilen bir başka yasa da, kadına evli olduğu süre içinde edinilen malın yarısına sahip olma izni tanımaktadır. Bunun için kadının boşanma için mahkemeye başvuran taraf olmaması, ya da evliliğin bitmesine yol açacak bir kusur işlememiş olması gerekmektedir.²³⁰

4.B.c.2 İran-İrak Savaşı'nda Kadın Hareketi

İranlı kadınların mücadelesinde Irak savaşı da kritik rol oynamıştır. Devrim'den sonra eve kapatılan kadın, savaşta erkeklerin cepheye gönderilmesi üzerine kamusal hayatta yeniden varolma şansı yakalamıştır. İran-İrak²³¹ savaşı sırasında hem hükümet hem de özel sektörde kadın iş gücüne olan ihtiyaç artmıştır.

1984 yılında Ayetullah Humeyni İslami kurallara uygun olarak kadınların ekonomik, politik ve sosyal alanda kamusal hayata katılabileceğini söylemiştir. Bu devletin başlangıçtaki tutumunun değişmesi anlamına gelen önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Humeyni'nin açıklaması kadının ev dışına çıkmasının meşrulaştırılması olarak kabul edilmiştir. Humeyni kadınların eşleri ve çocuklarına ilişkin görevlerini aksatmadan dışarıda çalışmasını onaylamış ancak kazandıkları parayı evi geçindiren eşlerine vermelerini istemiştir. Kadınlar özellikle yarım günlük işlere özendirilmiştir.²³²

Bu dönemde Turizm ve Kültür Bakanlıkları kapatılırken, Plan ve Bütçe, Endüstriler, Ağır Endüstriler ve Petrol Bakanlıkları kurulmuş, yine devlete bağlı güvenlik teşkilatı kapsamında Devrim Muhafızları ve Besiç gibi yeni

²³⁰ Esfandiari, a.g.e, s.43

²³¹ Türkiye'de de kadının kamu hayatına katılmasında Birinci Dünya Savaşı'nın kritik önem taşıdığı görülür. Savaş sırasında pek çok kadın kamu alanına çekilmiş, gıda ve silah fabrikalarında işçi olarak çalışmaya başlamıştır. Sadece Urfa'da çorap imalat fabrikasında bin kadın istihdam edilmiştir. İzmir, Sivas, Ankara ve Konya'daki halı dokuma sektöründe 4.780 kadın, Aydın'da 11 bin, Kütahya, Eskişehir ve Karahisar'da 1550 kadın tekstil sektörüne işçi olarak girmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun büyük çaptaki askeri girişimleri sadece kadınları kentsel yaşama dahil etmekle kalmamış, aynı zamanda şeriata üstünlük ilkesinin sarsılmasına da yol açmıştır. Ayrıntılı bilgi için bakınız:Nermin Abadan Unat, "Toplumsal Değişme Ve Türk kadını(1926-1976)", **Türk Toplumunda Kadın**, Ed. Nermin Abadan Unat, Türk Sosyal Bilimler Derneği, İstanbul, 1982, s.15-43

organizasyonlarda da çok sayıda erkek ve kadın istihdam edilmiştir. Daha önce kadınların erkek hastalara bakması ya da erkek öğrencilere ders vermesini reddeden zihniyet, savaş sırasında değişmiş, hemşirelik, öğretmenlik, sekreterlik ya da kamu hizmetleri için kadın emeğine ihtiyaç artmıştır. Savaş koşullarında devlet, kadınların camilerde gönüllü olarak çalışmasını, ahçılık, terzilik, eczacılık gibi görevler yerine getirmesini teşvik etmiştir. Enflasyonun yüzde otuzları bulduğu savaş koşullarında ücretsiz kadın işgücü ekonomik ve politik olarak önemli bir kaynağa dönüşmüştür.²³³ Cinsiyet farklılıklarına göre yeniden düzenlenen iş yaşamı dindar kadınlara da çalışma yaşamına katılma şansı tanımıştır. Daha önce muhafazakar yapıları nedeniyle çalışma yaşamına katılmayı düşünmeyen pek çok dindar kadın İslam Devrimi'nin ardından daha ahlaki buldukları kamusal alana çıkma cesaretini göstermiştir.²³⁴ 1980'lerde kadın giysileri satan mağazalara kadın satış elemanı çalıştırma zorunluluğu getirilmiştir. Ancak genellikle sigortasız düşük ücretle çalışmak zorunda kalan kadınlar sonuçta devlet görevlerinde çalışmayı tercih etmiştir.²³⁵ 1986'da küçük ölçekli işletmelerde 7.119.000 kişi çalışmaktadır. Bunların sadece 509 bini kadındır. Oysa 1972'de özel sektörde çalışan kadınların sayısı 6.118.000 erkeğe karşılık 648 bindir. Aile içi üretimde özellikle halı dokumacılığında çalışan kadınların oranı ise, yüzde 17'den yüzde 43'e yükselmiştir. Ancak el sanatları ev emeği kapsamında değerlendirildiğinden ücrete değer bulunmamaktadır. Kadınların dokudukları halıları pazarda eşleri satmaktadır.²³⁶ Daha önce de değindiğimiz gibi 1976'da ücretli iş gücünün 12.9'unu oluşturan kadınlar, 1986'da savaşa rağmen işgücünün ancak yüzde 8.1'ini oluşturmuştur. Kadınlar kamusal alana yeniden çıkmayı başarsa da, devrim öncesinde kazandıkları mevzileri savaşa rağmen tam olarak geri alamamıştır.

İranlı kadınların savaş sırasında en önemli kazanımlarından biri de Ayetullah Humeyni'nin 1987 yılında kabul ettiği, evlilik sözleşmesi ve aile yasası olmuştur. Kadınların tüm isteklerini içermese de bu evlilik yasası Ortadoğu'daki örnekleri ile kıyaslandığında en ileri yasadır. Evlilik sözleşmesinde kadının istekleri doğrultusunda maddi manevi sorumluluk erkeğe yüklenmektedir. Ayetullah Humeyni, İran-İrak savaşında kocaları ölen kadınlara yeniden evlenseler dahi, çocuklarının velayetini

²³² Maryam Poya, **Women, Work And Islamism; Ideology And Resistance In Iran**, Zed Books, New York, 1999, s. 80

²³³ Poya, "The Impact Of The Iran-Iraq...", s.78

²³⁴ Poya, "The Impact Of The Iran-Iraq...", s.77

²³⁵ Poya, "The Impact Of The Iran-Iraq...", s. 87

²³⁶ Poya, "The Impact Of The Iran-Iraq...", s. 83

alma hakkı tanımıştır. 1992 yılında resmen kabul edilen bir yasaya göre de kadının ev emeğinin karşılıksız olmayacağı hükme bağlanmaktadır. Boşanma durumunda erkek evli olduğu yıl başına kadına ev emeği karşılığı maaş ödemekle yükümlü hale getirilmiştir. Bu yasa sayesinde kadının ev emeğinin değeri takdir edilmiş, boşanma davalarında da kadının eli güçlendirilmiştir. Bu yasanın çıkmasında İslam'ın sömürüye karşı olduğu ve kadının kocasına sadakat dışında hiçbir sorumluluğu olmadığı yolundaki Kur'an yorumu bulunmaktadır. İranlı feministler, Kur'an'da kadının çocuğunu emzirmek zorunda dahi olmadığını vurgulandığını hatırlatmaktadır.²³⁷

4.B.c.3 1990 Sonrası Kadın Hareketi

1990 sonrası kadın hareketini değerlendirebilmek için İran İslam Cumhuriyeti'nin siyasi yapısını daha iyi anlamak gerekmektedir. İran İslam Devrimi'nin lideri Humeyni'nin ölümünden hemen önce düşüncelerindeki değişim, yine dini liderin ölümünden sonra onun yerine gelen Ayetullah Hamaney ve Cumhurbaşkanı Haşimi Rafsancani'nin yaklaşımları kadın hareketinin önünü açmıştır.

Şii İslam süreç içinde iç kollara ayrılmıştır. Bugün en yoğun olarak bulunan ve siyasal alanda etkin olan On İki İmam Şiileridir. On İki İmam Şiiliğinde Hazreti Ali ile başlayan ve on ikinci imam ile sona eren İmam-Lider zinciri vardır. Şiiler On İkinci İmam'ın kaybolması üzerine ilahi bir güç tarafından gizlendiğine ve bir gün mehdi olarak döndüğünde dünya üzerinde adalet ve eşitliğin egemenliğini kuracağına inanmaktadır. Bazı Şii din adamları bütün devletlerin gayrimeşru olduğunu, çünkü İslam toplumunun On İkinci İmam'ın dönüşüne kadar meşru olarak yönetilemeyeceğini ileri sürmüştür. Bu teorik problemi Humeyni, Şii siyasal düşüncesine devrimci bir katkı olarak kabul edilen Velayet-i Fakih (din adamlarının yönetimi) kavramıyla çözmüş, On İkinci İmam'ın yokluğunda bile Şeriat'a dayanan adil bir yönetimin kurulabileceğini iddia etmiştir.²³⁸ İran İslam Cumhuriyeti'nin en üst yetkilisi de velayet-i fakih, yani Rehber'dir.

Humeyni Kur'an'ın tüm insanlar tarafından anlaşılamayacağını, Peygambere vahiy getiren Cebrail'in bile Kur'an'ın derin anlamını bilmediğini söylemiştir.

²³⁷ Hoodfar, "Iranian Women...", s.310-311

²³⁸ Dağı, a.g.e, s.49

Humeyni Devrim sırasında derin anlamların ancak Arapça'ya hakim, Şii İmamların öğretilerini bilen, eski ve yeni alimlerin çalışmalarından haberdar olan, daha da önemlisi kendisine irfan bilgisi bahşedilmiş kişilerce bilinebileceğini söylemiştir. Humeyni'ye göre, sadece mistik anlayışın doruğuna çıkmış en bilgin alimler İslam'ın gerçek özünü kavrayabilir. Kısacası hakikat herkese- özellikle de sıradan insanlara – açık değildir.²³⁹

Humeyni'nin velayet-i fakih anlayışı aslında vefatına yakın değişmeye başlamıştır. Mart 1989'da ölümünden üç ay önce ulemayı iki ayrı gruba ayıran genel bir açıklama yapmıştır: 1. Şeriat dahil dini konuları çok iyi bilenler. 2. Çağdaş dünyayı özellikle ekonomik, sosyal ve siyasi konuları çok iyi bilenler. Humeyni bu dönemde ülkeyi günlük olaylarla daha içli dışlı oldukları için bu ikinci gruptakilerin yönetmesi gerektiğini savunmuştur. Yaklaşık yirmi yıl fakihin yönetimini savunan Humeyni son dönemde siyasal yönü ağır basan ulemanın nihai otorite olmasını savunmuştur. Hayatı boyunca laikliği Batı'nın sapkınlığı olarak değerlendiren Humeyni neredeyse dünya işlerini anlamamanın şeriatı anlamaktan farklı olduğu anlayışına varmıştır.²⁴⁰

Öncelikli görevi Düzenin Yararını Teşhis Konseyi'ne danışarak devletin genel politikalarını belirlemek olan Rehber, sistemin tüm kurumları üzerinde geniş yetkiye sahiptir. Anayasanın ilk halinde bu makama gelecek kişinin en üst düzey din bilgini olması şartı bulunurken, 1989'da yapılan anayasa değişikliğinde bu şart kaldırılmıştır

Humeyni'nin ölümünden sonra Uzmanlar Meclisi Seyid Ali Hamaney'in ayetullahlığını benimseyerek, onu İmam'ın halefi ve en yüksek dereceli lider (fakih) olarak İran İslam Cumhuriyeti'nin Rehberi ilan etmiştir. Rejim bu makam için Hamaney'den daha ehil ilim adamlarının varlığını kabul etmekle birlikte, Hamaney'in "İslam dünyasının karşı karşıya bulunduğu çağdaş problemleri daha iyi bildiği için" tercih edildiğini söylemiştir. Uzmanlar Meclisi Başkanı, Hamaney'in İmama yakın olması, hem devrimde hem de Irak ile savaşta önemli rol oynaması ve aynı zamanda Müslümanların karşılaştığı sosyal, siyasi ve ekonomik problemleri yakından bilmesi dolayısıyla tercih edildiğini açıklamıştır. O zamana kadar Meclis sözcüsü ve Silahlı Kuvvetler Komutanı olan Ali Ekber Haşimi Rafsancani de Cumhurbaşkanı olarak

²³⁹ Abrahamian, a.g.e, s.22

²⁴⁰ Abrahamian, a.g.e, s.40

Hamaney'in yerini almıştır. Hamaney ve Rafsancani radikalleri önemli görevlerden uzaklaştırmış, liberal politikaları desteklemeye başlamıştır.²⁴¹ Bu dönemde dış sermayenin ülkeye çekilmesi için 1979'da ülkeyi terk eden ve vatandaşlıktan çıkarılanlara geri dönmeleri çağrısında bulunulmuş, IMF ve Dünya Bankası ile anlaşmalar imzalanmış, yabancılara yatırımların ancak yüzde 49'una sahip olmalarını öngören yasa değiştirilmiştir. Yabancılara yatırımların tamamına sahip olma ve ürettikleri ürünlerin tamamını ihraç edebilme izni verilmiştir. Rejim sosyal politikalarda da yön değiştirmiştir. Batı ve popüler müzik yayınlarına başlanmış, eksiksiz İslami tesettür konusundaki katı kurallar yumuşamış, kozmetik ürünlerin kullanımı serbest bırakılmış, renkli pardesü ve altına pahalı Batılı elbiseler giyilmesine izin verilmiştir.²⁴²

1990'lı yıllarda hem Hamaney ve Rafsancani'nin uyguladığı sosyal politikalar, hem de nüfus yapısında yaşanan köklü ve hızlı değişim toplumdaki temel tartışmaları daha da güçlendirmiştir. 1980'lerin rejimin teşviki ile yaşanan hızlı nüfus artışı bu dönemde gençlerin yoğunlukta olduğu bir nüfus dağılımı oluşturmuştur. Bugün 65 milyonun üzerindeki İran nüfusunun üçte ikisi 30 yaşın altındadır. Üstelik bu nüfus geçmişe göre daha eğitilidir ve kentleşme oranı da artmıştır.²⁴³ Bu yılların en büyük yeniliği kadınların yürürlükteki yasaların gözden geçirilmesini, yeni bir fıkıh yorumunu önermek amacıyla hukuksal tartışmalara katılmalarıdır. Örneğin İran'ın ilk kadın yargıçlarından olan ve devrimin ardından yargıçlık yapması yasaklanan Şirin Ebadi, kadının oy verme bağlamında erkeğe eşdeğer kabul edilmesine rağmen miras ve tanıklık durumunda erkeğin yarı değerine sahip görülmesini eleştirmektedir. Ebadi, yasalarda çelişkiler olmasının nedeninin İslam değil, İslam adına ataerkil ayrıcalıklarını sürdürmek isteyen insanlar olduğunu belirtmektedir.²⁴⁴

1990'larda kadın hakları için yürütülen mücadele sinema, oyunculuk, yönetmenlik, yazarlık yapan kadınların sayısında da artış yaşanmasına yol açmıştır. Bu dönemde yargıçlık yapmaları yasak olan, hukuk fakültelerine alınmayan kadınlar özel şirketlere hukuk danışmanlığı yaparak varolma çabalarını sürdürmüştür. Reform yanlısı milletvekillerinin de desteğiyle çıkarılan bir yasa, kadın avukatların Aile

²⁴¹ Abrahamian, a.g.e, s. 129-130

²⁴² Abrahamian, a.g.e, s. 134-135

²⁴³ Yetkin Başkavak, "İran'da Değişim Sancıları", **Değişen Toplumlar Değişmeyen Siyaset: Ortadoğu**, Ed. Fulya Atacan, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2004, s.82

²⁴⁴ Farhad Khosrokhavar, Olivier Roy, **İran: Bir Devrimin Tükenişi** Metis Yayınları, İstanbul, 2000, s. 159

Mahkemeleri'nde çocuklarla ilgili konularda danışmanlık yapmalarına olanak sağlamıştır. Daha sonra her Aile Mahkemesi'ne en az bir kadın avukatın danışmanlık yapması zorunluluğu getirilmiştir. 1996-1997'de kadın avukatlar tarafından yine kadınlara insan hakları alanında danışmanlık hizmeti vermek üzere dört danışmanlık merkezi kurulmuştur. 1994'te Medeni Kanun'da yine reform yanlısı kadın milletvekillerinin çabasıyla kadının iktidarsızlık, hapse girme, çokeşlilik gibi durumlarda da kocasını rahatlıkla boşayabilmesini sağlayacak düzenlemeler yapılmıştır. Haklı bir gerekçesi olmadan karısını boşamaya kalkan bir adama da mal varlığının yarısını eski eşine verme zorunluluğu getirilmiştir.²⁴⁵ Nihayet 1997'de kadınların yargıçlık yapmalarına izin verilmiştir. Ancak İranlı kadın avukatlar bu karara rağmen kadınların hala tam yetkili yargıçlık yapmalarına izin verilmediğini söylemekte, yasanın genişletilmesi, kadınların önündeki yasal ve sosyal engellerin tümüyle kaldırılması için çalışmalarına devam etmektedir.²⁴⁶ Devrim sonrasında kürtaj da İslami kurallar gerekçe gösterilerek yasaklanmıştır. Çokeşliliğe izin verilmesi, evlilik yaşının küçültülmesi İran nüfusunda patlamaya yol açmıştır. Devrim öncesinde 2.9 olan nüfus artış oranı, 1986-1987 yılları arasında 3.9'a yükselmiştir. 1987-1992 arasında da nüfus artış oranı 3.3 civarında seyretmiştir. 1977'de 49.4 milyon olan İran nüfusu, 1992'de 58.2 milyona yükselmiştir. Hükümet de bu şartlar altında her yıl 600 bin yeni iş, 40 bin yeni derslik ve 500 bin konut yaratmak zorunda kalmıştır.²⁴⁷ Bunun üzerine 1990'da hükümet yeniden doğum kontrol politikalarına yönelmiştir.²⁴⁸

İran'da 1990 sonrası feminist hareket iki temel bakış açısı üzerinden yürütülmektedir: İslamcı ve sekülerist bakış açıları. İslam Devrimi'nin hemen ardından sürgüne²⁴⁹ gönderilen İranlı seküler feministler kendi argümanlarına temel olarak insan hakları alanındaki evrensel sözleşmeleri, sosyal adalet ile ilgili felsefi yaklaşımları ve bilimi almıştır. Toplumsal cinsiyet ayrımı yapılmaksızın yasalar önünde herkesin eşit olması çağrısında bulunan seküleristler, İslami inancıya karşı olmadıklarını da vurgulamaktadır.²⁵⁰ İslami feministler²⁵¹ de kadın sorununun din,

²⁴⁵ Nikki Keddie, "Women In Iran Since 1979", *Social Research*, 2000, Vol. 67 i-2 s.405

²⁴⁶ Hoodfar, "The Women's Movement In Iran...", s.37

²⁴⁷ Esfandiari, a.g.e, s.48

²⁴⁸ Esfandiari, a.g.e, s.48

²⁴⁹ Paidar, "Feminism And Islam In Iran", s.59

²⁵⁰ Homa Hoodfar, "Iranian Women At The Intersection....", s. 307

²⁵¹ Kadın-erkek eşitliğini İslami kaynakları kullanarak kanıtlamayı amaçlayan İranlı kadınlar aslında kendilerini Batılı bir terimi ithal etmemek kaygısıyla ve toplumdaki olası önyargılara karşı "feminist" olarak

kültür, hukuk ve eğitim yoluyla çözüleceğini savunmaktadır. Kadın özgürlüğü için İslam'ı referans gösterenler, kadın-erkek eşitliğinden çok, tamamlayıcılıktan bahsetmektedirler. Bu bakış açısını savunanlar da kadın ve erkeğin birarada bulunmaması ilkesini kabul etmekte, buna karşılık erkeklerle aynı sosyal etkinlikleri ve kamusal görevleri yerine getirebilmeyi istemektedir.²⁵² 1992'de kurulan Shahle Sherkat'ın başında olduğu Zanan (Kadınlar) adlı dergi bu görüşün önde gelen savunucusu olmuştur. Zanan yazarlarından Afsaneh Najmabadi, kendilerini İslami feminist olarak tanımlayanların toplumsal cinsiyet ayrımcılığının sosyal olarak üretildiği, doğal olarak varolmadığı görüşüne sahip olduğunun altını çizmektedir. Sherkat ve çevresindeki yazarlar, kadın hakları üzerine yaptıkları çalışmalarda Kur'an'dan alıntılar yapmaktadırlar. Najmabadi, İslami feminizmin seküler İranlılar ile İslami kesim arasında diyalog başlatabileceği inancını da dile getirmektedir. İslami feministler dini metinlerin yeniden yorumlanması, özellikle Kur'an'da kadınlara erkekler ile eşit haklar tanındığını kanıtlamak üzere büyük çaba sarfetmiştir. Kadın haklarını kısıtlayan kimi kanunların karşısına bu dini metinler getirilmeye çalışılmıştır.²⁵³

İran'ın önde gelen feminist dergilerinden biri de 1995 yılında yayınlanmaya başlanan Aile (Khanevadeh) adlı dergidir. Aile dergisi, evlilik, boşanma, çocukların velayeti, aile içi şiddet gibi konular üzerine çalışmıştır. Hem kadın, hem de erkeklerin okuduğu bu dergi zamanla popüler hale gelmiştir. İslami feministlerin kadın hakları alanındaki çalışmaları bir grup muhafazakarın da desteğini almayı başarmıştır. Son yıllarda İslami feministlerin çabaları yine kadın hakları için mücadele veren seküler feministlerin söylemini de meşrulaştırmaya başlamıştır.²⁵⁴

Önde gelen sekülerist isimlerden biri Haide Moghissi, İran'da İslam'ın kişisel bir tercih olarak algılanamayacağını, sistem tarafından zorunlu kılındığını vurgulamaktadır. Yazar, böyle bir İslami yapıda, kültürel çeşitliliğe asla yer

tanımlamamaktadır. İslamcı kadınlar feminizm sözcüğü ile aralarına mesafe koymayı tercih etmektedir. Sosyal bilimciler arasında da bu hareketin nasıl tanımlanacağı konusunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Kimi Sosyal bilimciler bu harekete Toplumsal Cinsiyet Ayrımı Karşıtı Eylemci (Gender Conscious Activists) olarak adlandırmayı uygun bulmaktadır. Homa Hoodfar ve Valentine Moghadam gibi kimi araştırmacılar da bu hareketi genel olarak feminist eylem kategorisinde tanımlamaktadır ve İslami feminizm ifadesini kullanmaktadır.

²⁵² Khosrokhavar, Roy, a.g.e, s. 156

²⁵³ Valentine Moghadam, "Islamic Feminism and its Contents:Toward A Resolution Of The Debate"; **"Gender, Politics and Islam"**, Eds. Theresa Saliba, Carolyn Allen, Judith A. Howard, The University Of Chicago Press, USA, 2002, s.24-35

²⁵⁴ Hoodfar, "The Women's Movement In Iran...", s.31

olmayacağını savunmaktadır. Moghissi, İslami feminizmin İran Devrimi'ni meşrulaştırma aracı olarak kullanıldığını, İranlı kadınların özgürlük mücadelelerini zayıflatıldığını iddia etmektedir. Seküleristlerden Hamed Shahidian, İslami feminizm tartışmalarının boş olduğunu, Ortadoğulu feminist kadın hareketlerinin İslami arayışları nedeniyle kimlik bunalımına düştüğünü savunmaktadır. Shahidian, Fatima Mernissi ve Azize A-Hibri'nin yaptığı gibi feministlerin dini tekrar yorumlamalarının ancak muhafazakarları güçlendireceği görüşündedir. Mahnaz Afkhami de, feminizmin Kur'an yoluyla güçlendirilmeye çalışılmasını eleştirmektedir. Yazar, "ben kendimi hem müslüman hem de feminist olarak görüyorum. İslami feminist değildim" demektedir.²⁵⁵ Mahnaz Afkhami İranlı kadınların tarih boyunca Şii İslam'ın belirlemesiyle karşı karşıya kaldığını hatırlatmaktadır. Afkhami, modern Şii İslam'ın da tarihsel bir sürecin ürünü olduğuna, tüm tarihsel süreçler gibi değişime uğradığına dikkat çekmektedir.²⁵⁶ Valentine Moghadam, İslami metinlerin yorumlanmasında öznel farklılıklar bulunabileceği uyarısında bulunarak kadın haklarının korunmasında dini metinlerin yetersiz kalacağını savunmaktadır. Moghadam, gerçek eşitlik için devletin tüm vatandaşların haklarını herhangi bir dine dayanmadan desteklemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Moghadam görüşlerine örnek olarak da İran'da reform yanlısı hareketin bir noktadan sonra tıkanmasını göstermektedir.²⁵⁷ Bugün İranlı İslami feministler anti-emperyalist çizgide mücadelelerine devam ederken, sürgünde yaşayan seküler feministler evrensel değerlere vurgu yapmakta, dinin siyasetle bağlantılandırılmasına karşı çıkmakta ve giderek daha da bireysel sorunlara vurgu yapmaktadır. Ancak İranlı kadınların yaşadıkları ortak sorunlar, İslami feministler ile seküler feministler arasındaki farklılıkları önemsiz, görünmez kılmaktadır.²⁵⁸

1997'de daha çok gençlerin ve kadınların oylarıyla seçilen Cumhurbaşkanı Muhammed Hatemi'nin göreve gelmesinin ardından reform yanlısı basın güçlenmeye, reformistler devletin üst kademelerinde söz sahibi olmaya başlamıştır. Cumhurbaşkanlığı danışmanlarından birinin kadın olması da dikkat çekicidir. Ancak reform yanlılarının Hatemi ile ülkede yeni bir dönem başlayacağına ilişkin umudu kısa sürmüştür. 2000 yılındaki Meclis seçimlerinden de reform yanlılarının başarıyla

²⁵⁵ Moghadam, "Islamic Feminism...", s.28-32

²⁵⁶ Afkhami, Friedl, a.g.e, s.6

²⁵⁷ Moghadam, "Islamic Feminism...", s.40, 43

²⁵⁸ Paidar, "Feminism And Islam In Iran", s. 63

çıkmasının ardından Muhafazakarlar basına yönelik baskı politikalarına yönelmiş, Mehrangiz Kar ve Shahla Lahiji gibi önde gelen iki kadın reformist tutuklanmıştır.²⁵⁹

Hatemi'nin kendisinden beklenen reformları gerçekleştirememesinde en önemli etken ülkenin ikili denetime dayalı siyasal yapısı olmuştur. 1979'da halk oyuyla kabul edilen ve 1989'da kimi değişikliklere uğrayan İran anayasası hem kuvvetler ayrılığına dayalı üçlü siyasal sistemin kurumları tanımlanmış, hem de sisteme İslami niteliğini veren kurumlara yer verilmiştir. Hem egemenliğin kaynağının Tanrı olarak kabul edildiği teokratik bir rejim tanımlanmakta, hem de ülke işlerinin başkanlık, meclis seçimleri ve referandumlar yoluyla halk iradesi aracılığıyla yürütülmesini öngören çelişkili bir yapı söz konusudur.²⁶⁰

Rehberlik makamının ardından en üst düzey yetkili Cumhurbaşkanı'dır. Cumhurbaşkanı, Rehberlik makamını ilgilendiren konular dışında yürütmenin başıdır. Yasama ayağında 290 sandalyeli meclis bulunmaktadır. Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin görevi ise, yasaları hem anayasaya hem de şeriata uygunluk bakımından incelemektir. 12 üyeli bu kurulun altı üyesi Rehber tarafından atanmaktadır. Yargı erki başkanı da yine Rehber tarafından atanmaktadır.²⁶¹ Anayasayı Koruyucular Konseyi, Cumhurbaşkanlığı, Meclis ve Uzmanlar Meclisi (asli görevi velayet-i fakih'i seçmektir) seçimleriyle görevlendirilmiştir. Bu durum Konseyi İran siyasetinde güçlü bir konuma getirmiştir. Adaylar üzerinde veto yetkisi bulunan, kimi zaman seçim sonuçlarını iptal edebilen bu Konsey, seçim sonuçlarını da etkileyebilmektedir. Dolayısıyla ülkedeki tüm kurumlara karşılık birer kurum vardır. Yürütmenin başı Cumhurbaşkanı'dır, ancak Rehber karşısında gücü çok sınırlıdır. Yasama görevi Meclis'indir ancak Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin denetimine tabidir.²⁶²

Bu siyasal karmaşanın yanında Muhammed Hatemi'nin lideri olduğu reformist hareket İran'daki kadın hareketiyle sistemli olarak bütünleşme yeteneğini gösterememiştir. Reformistler İranlı kadınlara soyut kutsallaştırmanın ötesinde, saygın, yasaların koruması altında, ufku açık, özgür, ülkesindeki ve dünyadaki olumlu gelişmelerin dışında kalmayan, bu gelişmelerin oluşumuna katılan bireyler olmayı

²⁵⁹ Keddie, a.g.m, s.405

²⁶⁰ Başkavak, a.g.m, s.56

²⁶¹ Başkavak, a.g.m, s.57-58

²⁶² Başkavak, a.g.m, s. 59

vaat etmiştir. Ancak benzeri vaatleri muhafazakarlardan da duymak mümkündür.²⁶³ Yani Reformistler tutarlı siyasal ve sosyal politikalar üretememişlerdir. Aslında İran'daki reformist hareketin temel sorununu, 2004 Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde de başarısızlığa uğramasının nedenlerini bu politikasızlıkta aramak mümkündür. Demokratikleşmeye ya da halk egemenliğine yaptıkları vurguya karşılık, reformistlerin kendi aralarında demokratik bir ilişki biçimi geliştirmede yetersiz oldukları, halkla ilişkilerinde de seçkin bir tutum sergiledikleri görülmektedir. Refomist Katılım Partisi Yöneticilerinden Muhsin Mirdamadi, reformistlerin başarısızlığının kendilerinden kaynaklanan en önemli nedeni olarak örgütlenme alanındaki zayıflıklarını göstermektedir. Reformistlerin birkaç sene üst üste kazandıkları başarı ise, öncelikle Hatemi'nin kişiliğinde somutlaşan siyasal umutlarla ilgili görülmektedir.²⁶⁴ Hatemi ise, reformist milletvekili Fatma Hakikatcu'ya göre, reformist hareketin lideri olmayı kabullenmeyerek etkinliğini cumhurbaşkanlığı göreviyle sınırlandırmayı tercih etmiştir. Hatemi, kendisine yönelik büyük beklentilerin ardından oluşan hayal kırıklığı konusundaki rahatsızlığını “bir kurtuluş için kahraman beklemenin hatalı olduğunu” söyleyerek dile getirmiştir. Hatemi gençlere amaçları için kişisel olarak çaba göstermeleri çağrısında bulunmuştur.²⁶⁵

Abrahamian, Humeyni'nin fikirlerini “halkçılık” kavramıyla açıklamaktadır. Abrahamian, modern dünyanın reddi anlamına gelen “fundamentalizm”e karşılık “halkçılığın” bu modern dünyaya girebilmek için ulus-devletlerce verilen mücadeleyi ifade ettiğini vurgulamaktadır.²⁶⁶ Abrahamian'ın halkçılık terimiyle, mülk sahibi orta sınıfın, daha alt seviyedeki sınıfları, özellikle kent yoksullarını, radikal bir söylemle emperyalizme, yabancı sermayeye ve siyasi düzene karşı harekete geçirmelerini kastetmektedir. Yazar, halkçı hareketlerin öncelikle hayat standardını yükseltmek ve ülkeyi dış güçlerin hegemonyasından kurtarmayı vaat ettiğini, statükoya saldırırken de, bilinçli olarak küçük burjuvazinin ve daha genelde özel mülkiyet prensibine inananların rahatını kaçırmamaya özen gösterdiğine değinmektedir. Abrahamian, halkçı hareketlerin, İran'da olduğu gibi ekonomik-toplumsal devrimin değil, kültürel, milli ve siyasi yeniden yapılanmanın önemini vurguladığına dikkat çekmektedir.²⁶⁷ Abrahamian, Humeyni'nin halkçılık anlayışına örnek verirken de Lider'in Şah'a

²⁶³ Aktaş, a.g.e, s.238

²⁶⁴ Aktaş, a.g.e, s.50

²⁶⁵ Aktaş, a.g.e, s.26

²⁶⁶ Abrahamian, a.g.e, s 10

²⁶⁷ Abrahamian, a.g.e, s 25

yönelik eleştirilerine dikkat çekmektedir. Humeyni, zengin ve fakir arasındaki uçurumun büyümesine, Şah'ın yakınlarını kayırmasına, petrol gelirlerini ordu ve bürokrasiye aktararak heba etmesine gerçek sanayi yerine montaj sanayi kurmasına, hizmetlerin ulaştırılmasında kırsal kesinin ihmal edilmesine artan suç, alkolizm fuhuş ve uyuşturucu bağımlılığıyla mücadele yapılmadığı için sosyal problemlerin giderek çoğalmasına vurgu yapmıştır. Bunlara ek olarak Şah'ı Arap dünyasına karşı ABD ve İsrail'i desteklemesi, anayasal özgürlükleri çiğnemesi, ülkeyi Batı'ya bağımlı hale getirmesi gibi konularla suçlamıştır.²⁶⁸ Abrahamian, “Eğer Humeynizm bir tür halkçılık ise, değişim potansiyelinin ve modernitenin, hatta siyasi çoğulculuğun, cinsler arası eşitliğin, bireysel hakların ve sosyal demokrasinin kabulünü de içerecektir” demektedir.²⁶⁹

Bu noktada toplumların modernleşmesi ile modernize edilmesi arasındaki ayrımı gözden kaçırmamak gerekmektedir. Ortadoğu ülkelerinde modernize olma süreci şimdiye kadar çokuluslu şirketler aracılığıyla sanayileşme ve ekonomik büyüme olarak küçük mutlu bir azınlığın çıkarlarına hizmet eden otoriter rejimler olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumun modernleşmesi ise, politik ve kültürel boyutunun yanı sıra ekonomik gelişmeyi de ifade etmektedir. Örneğin Avrupa'nın modernleşmesi sosyal adalet, politik demokratikleşme, sekülerizasyon ve hukuk devleti olma şeklinde gerçekleşmiştir. Bu bakış açısıyla Ortadoğu ülkelerinde henüz modernleşme sürecinin başlamadığını söylemek mümkündür. Ortadoğu toplumlarında “modernize” olma anlayışına tepki olarak da köktendinci akımlar güçlenmiştir. Bu noktada Ortadoğulu aydınların modernizmin İslam dünyasına düşman mı yoksa, evrensel bir medeniyetin oluşturulmasında başlangıç noktası mı olacağına karar vermeleri gerekmektedir. Modernizmin emperyalizm ile eşdeğer olmadığını görmeleri gerekmektedir.²⁷⁰

İran'da reformistler seksenli yılların başında Batı'ya karşı sergiledikleri kesin karşıtlığı bugün sergilememekte, İslami geleneği modern dünyanın ve Aydınlanmanın değerlerinden yaralanarak yeniden üretme gibi bir iddiaya sahip çıkmaktadır. Reformistler demokratikleşmenin “öteki”nin haklarının bilincine varmak olduğunu vurgulamaktadır.²⁷¹ Reformistlerin yollarına devam edebilmeleri için köklü bir öz

²⁶⁸ Abrahamian, a.g.e, s 37

²⁶⁹ Abrahamian, a.g.e, s 11

²⁷⁰ Haideh Moghissi, **Feminism And Islamic Fundamentalism**, Zed Books, London, 1999, s.49-63

²⁷¹ Aktaş, a.g.e, s. viii-ix

eleştiri yapmaları gerektiği görülmektedir. Bu eleştiri ihtiyacı hareketi yeniden halkla buluşturacak bir yöntem arayışıyla birlikte telaffuz edilmektedir. Reform hareketinin halkla bütünleşmeye yönelik tasarılarında öğrenciler, işçiler, öğretmenler ve azınlıkların yanı sıra gençlere ve kadınlara ayrıca vurgu yapılmaktadır.²⁷² Reformistler bugüne kadar “Velayete dayalı cumhuriyet” ve bu çerçevede halkçı bir reform hareketinin destekçisi olmuşlardır. Ancak yaşananlar bu yapının halkçı bir yönetimin ilke ve araçlarını içerecek bir kapsamda olmadığını ortaya koymuştur. Cihan Aktaş’a göre, reformistlerin artık amaçlarına ulaşması için iki seçenek söz konusudur: Ya velayet-i fakih’in bulunmadığı bir İslam cumhuriyeti, ya da halkçı bir cumhuriyeti amaçlamak. Her iki seçenek de ne dinin kamusal alandan dışlanması, ne de dini siyasetten ayırma amacı taşımaktadır.²⁷³

Cihan Aktaş’ın söylediği gibi ya velayet-i fakih’in bulunmadığı bir İslam Cumhuriyeti, ya da halkçı bir cumhuriyete giden yolda İran’ı yine zorlu tartışmalar beklemektedir. Ülkedeki kimi reformcular İslam cumhuriyeti kurulmasını isterken, seküleristler, şariat hukukuna dayalı bir sistemde evlilik, geçici evlilik, çekeşlilik ya da boşanma konularında hiçbir zaman tutarlı bir değışime gidilemeyeceğini savunmaktadır. Postmodern bakış açısına sahip kimi seküleristler de tek bir entelektüel, kültürel ve dini yapının tüm kadınlar için özgürlük getiremeyeceğine dikkat çekmektedir. Aynı kültürel, dini ve entelektüel standart içinde herkesin mutlu olabileceğini savunmanın etnosentrik anlayışa dayanacağı yorumu yapılmaktadır.²⁷⁴

Nikki Keddie, reformcu düşünür Abdülkerim Suruş’un öngördüğü gibi, Hristiyan demokrasilerindekine benzer şekilde seküler ve demokratik bir yönetim yapısının İran’da şansı olabileceğini ancak iktidarı elinde bulunduran din adamları demokratikleşmeden pek çok kişinin yine İslami kurallarla mutlu yaşayamayacağını savunmaktadır. Keddie, İran’da din adamlarının iktidarı isteyerek bırakmalarının imkansız olduğunu, dolayısıyla mevcut sistemin çökeceğini iddia etmektedir.²⁷⁵

Muhafazakarlar, reformcuları saf dışı ederek kazandıkları Meclis ve Cumhurbaşkanlığı seçimlerinin ardından toplumsal, ekonomik ve siyasal reformlara gidilmediği takdirde gerek uluslararası planda, gerekse ülke içinde büyük muhalefetle

²⁷² Aktaş, a.g.e, s.44-45

²⁷³ Aktaş, a.g.e, s.73

²⁷⁴ Keddie, a.g.m, s.405

²⁷⁵ Keddie, a.g.m, s.405

karşı karşıya kalacaklarının bilincindedirler. Muhafazakarlar açısından reformist politikalar izlemekse kapalı siyasal atmosferin açılması ve elde bulunan gücün ülkedeki bütün kesimlere, gruplara farklı biçimlerde paylaştırılması anlamına gelmektedir. Bu radikal değişikliğe gitmelerinin ise, muhafazakarların toplumsal tabanlarını yitirerek küçük bir siyasal gruba dönüşmelerine yol açabileceği ileri sürülmektedir.²⁷⁶ Kuşan Razcu, iktidar sürecinde Muhafazakarların kendi içlerinde çeşitlenme nedeniyle parçalanmaya gideceği öngörüsünde bulunmaktadır. Bu parçalanma sırasında biri ülke gerçeklerini daha iyi idrak eden ve dünyadaki gelişmelerin farkında olan, diğeri ise, kapalı bir rejim politikası yeğleyen iki grup ortaya çıkacaktır. İran'ın geleceğini ise, bu iki grup arasındaki çatışma belirleyecektir.²⁷⁷

Velayet-i fakih'in bulunmadığı bir İslam cumhuriyeti, ya da halkçı bir cumhuriyete giden yolda, İranlı kadınların da önemli kazanımlar elde edeceği şüphesizdir. İslam Devrimi'nin ardından önemli vatandaşlık haklarını kaybeden kadınlar mevzilerini geri alma çabasını sürdürmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, ortak sorunlar karşısında İslamcı ya da sekülerist olsun kadınların aynı amaç için çalıştıkları unutulmamalıdır. Şii geleneğinin ulus yaratılması sürecinde önemli rol oynadığı İran toplumsal yaşamında dinin yeri yeniden belirlenirken, bunun demokratikleşme sürecini hızlandıracağı öne sürülmektedir. Kendi devlet geleneğini çağın ihtiyaçlarına uyarlamayı başarması halinde İran'ın gelecek yüzyılın şekillenmesinde önemli rol üstlenmesi kaçınılmaz olacaktır. İç ve dış politikada büyük devlet olmanın sorumluluğunu taşıyan bir ülkenin ise, toplumsal cinsiyet ayrımcılığı bağlamında eşitsizlikleri gidermesi gerekmektedir. Aksi halde kendi vatandaşlarına karşı adaletli davranamayan bir devletin inandırıcılığı olmayacaktır.

²⁷⁶ Aktaş, a.g.e, s.59

5. SUUDİ ARABİSTAN

Şeriat'a dayalı monarşik bir sistem olan Suudi Arabistan'da kadınlar kamusal ve özel alanda hem yasal hem de kültürel yasaklarla karşı karşıyadır. Suudi kadınların toplumsal cinsiyet ayrımına karşı mücadelesi henüz çok yeni ve entelektüel düzeydedir. Eyleme dayalı bir tepki söz konusu değildir. Entelektüel düzeydeki tartışmalar da daha fazla eşitlik, eğitime bağlı gelişme ve kariyer beklentileri temelindedir. Suudi kadınlar genel olarak kendilerini baskı altında tutan monarşiye yönelik eleştiride bulunsa da, monarşiye meşruiyet sağlayan Vahabi inancını sorgulamaktan kaçınmaktadır.

5.A ATAERKİL SİSTEM

Yasalar ve kararnamele yoluyla kadınlara uygulanan baskı ataerkil yapıdan da destek almaktadır.²⁷⁸ Ataerkil yapıyı olabildiğince güçlendiren ise, ailenin toplumsal yaşamın merkezinde bulunmasıdır. Yasalarında kadın sözcüğüne dahi rastlanmayan Suudi Arabistan'da Temel Yönetim Kanunu'nun 40. maddesinde, "Suudi toplumunun temel birimi ailedir ve aile reisine (erkek) itaat edilmelidir" denilmektedir.²⁷⁹

Soy bağlamında aile Suudi kadınların aslında bir anlamda hayat sigortası gibidir. İyi eğitim alan, kariyer planı yapan kadınların dahi yaşantılarındaki en temel öge aileleridir. İş güvenliği ve sosyal korunmanın olmadığı ülkede kadınlar için en güvenli sığınak yine aileleri olmaktadır.²⁸⁰ Suudi Arabistan'da kadınlar evlendikten sonra kocalarının değil, babalarının soyadlarını taşımaya devam etmektedir. Çokeşliliğin yasal olduğu ülkede evlilikler boşanma yoluyla sana erebilmekte, ancak soy bağı ömür boyu devam etmektedir.²⁸¹ Kadınlara evlilikleri süresince kocaları, boşanmaları halinde de babaları ya da ağabeyleri bakmak zorundadır.²⁸²

²⁷⁷ Aktaran Aktaş, a.g.e, s.61

²⁷⁸ Sifa Mtango, "A State Of Oppression? Women's Rights In Saudi Arabia", *Asia-Pacific Journal On Human Rights And The Law* 1: Netherlands, 2004, s.50

²⁷⁹ Mai Yamani, "Some Observations On Women In Saudi Arabia, **Feminism And Islam**, Garnet Publishing,UK, 1996, s.268

²⁸⁰ Mai Yamani, "Redefining Patriarchy And Gender Identity", **Changed Identities, The Challenge Of The New Generation In Saudi Arabia**, Royal Institute Of International Affairs, London, 2000, s.95

²⁸¹ Yamani, **Redefining Patriarchy And Gender...**, s.92

²⁸² Yamani, **Redefining Patriarchy And Gender...**, s.96

Kadının geçiminden sorumlu erkekler, davranışlarından da sorumlu kabul edilmektedir. Yaşları ne olursa olsun kadınların toplumsal davranışları sonuçta ailelerinin şeref ve namusu ile bağlantılandırılmaktadır.²⁸³ Örneğin ahlak polisi sokakta kadınların giysilerinin kanunlara uygun olup olmadığını denetlemektedir. Kadının şeriat kurallarına uygun giyinmediği tespit edilirse cezasının evin erkeği tarafından verilmesi istenmektedir. Evin erkeği tarafından uygun cezaya çarptırılmadığı düşünülen kadınlara da hapis cezası verilmektedir.²⁸⁴ Bir kadının sokakta başını ya da peçesini açması aile şerefine halel getirmesi olarak algılanmaktadır. Kadınların sokakta yanlarında kocaları olmadan dolaşmaları yasaktır. Yurtdışına seyahate gidebilmeleri için de kocaları ya da babalarından yazılı izin almaları gerekmektedir.²⁸⁵ Sistem erkekleri kadınların davranışlarından sorumlu tutarken, aslında hem kendi onurlarını hem de İslam kültürünü Batı kültürünün tehlikeli etkilerinden koruduğuna inandırmaktadır. Bu noktada kadınları kontrol altında tutmanın, tüm toplumu Batı kültürüne karşı koruma anlamına geldiği iddia edilmektedir.²⁸⁶

Suudi Arabistan'da kadınlara nüfus cüzdanı verilmeye 2002 yılında başlanmıştır. Bu tarihe kadar kadınlara yabancı erkeklerin göreceği gerekçesiyle²⁸⁷ yüzlerini gösteren fotoğraflı kimlikler verilmemiş, evlenmeden önce babalarının, evlendikten sonra da eşlerinin nüfus cüzdanlarında görülmeleri uygun bulunmuştur.²⁸⁸ Kadınlar nüfus cüzdanı verilmeden önce, hukuki ilişkilerde kimliklerini kanıtlamak için iki erkeğin şahitliğine ihtiyaç duymuştur. Bu uygulama nedeniyle kadınlar miras paylaşımı gibi konularda sahte tanıklıkla dolandırılmıştır.²⁸⁹ Suudi Arabistan'da kadınlara kimlik kartı verilmesi önemli bir gelişme olarak kabul edilmektedir. Ancak kadınlar kimlik kartı alabilmek için yine ya babaları ya da kocalarından izin almak zorundadırlar.²⁹⁰ Sonuçta “gelişme” kadınların içinde bulundukları bölgesel ve sınıf ilişkileri ölçüsünde etki gösterebilmektedir. Kentli kadınlar kırsal kesimde yaşayan

²⁸³ Yamani, **Redefinig Patriarchy And Gender...** s.92

²⁸⁴ Soraya Altorki, “The Concept And Practice Of Citizenship In Saudi Arabia”, **Gender And Citizenship In The Middle East**, Ed. Suad Joseph, Syracuse University Press, New York, 2000, s.231

²⁸⁵ Yamani, **Some Observations On Women ...**, s.271-272

²⁸⁶ Saddeka Arebi, **Women And Words In Saudi Arabia, The Politics Of Literary Discourse**, Columbia University Press, New York, 1994, s.18

²⁸⁷ “Saudi Women Getting Their Cards”, *The Economist*, Jan.5, 2002, Vol.362, ISS:8254, s.45

²⁸⁸ Yamani, **Redefinig Patriarchy And Gender...**, s.92

²⁸⁹ “Saudi Women Getting Their Cards”, *The Economist*, Jan.5, 2002, Vol.362, ISS.8254, s.45

²⁹⁰ Nora Alarifi Pharaon, “Saudi Women And The Muslim State In The Twenty-First Century”, *Sex Roles*, 2004, Vol.51, Nos.5/6, s.361

kadınlara göre daha şanslı olmaktadır. Kaldı ki, izin çıkmasına rağmen 2006 yılı itibariyle kadınların ancak yüzde 6'sı kimliklerini almak için müracaat etmiştir.²⁹¹

Kur'an'ı Anayasa kabul eden Suudi Arabistan'da medeni kanun fıkıh bağlamında ele alınmaktadır. Evlilik ve boşanma konularında gelenek, benzer mahkeme kararları ve sosyal adetler belirleyici olmaktadır. Böylece kadınlar belirsiz subjektif bir değerlendirme ile karşı karşıya kalmaktadır. Aileye ilişkin konular al-mahakim al-şar'iyya adı verilen şeriat mahkemelerinde görülmektedir. Şeriat mahkemelerinde Hanbeli mezhebi fıkıhı uygulanmaktadır. Kadınlar boşanma davalarında bile nadiren yargıç karşısına çıkmaktadır. Kadını mahkemede babası, amcası ya da ağabeyi temsil etmektedir. Evlendirilirken de kadınlar aile büyüğü bir erkeğin iznini almak zorundadır. Pek çok Suudi kadın mahkemeye çıkmanın ya da kişisel hakları için mücadele etmenin aile şerefine zarar vereceği görüşündedir. Bu duruma ilişkin resmi bir kanun bulunmamasına rağmen tüm bu davranışlar toplumda ayıp kabul edilmektedir. Suudi kadınlar yine ayıp olduğuna inandıkları için avukatları ile de nadiren bağlantıya geçmekte, gerektiğinde aile ortamında ya da telefonla avukatla görüşmektedir.²⁹²

Suudi Arabistan'da toplumsal yaşam yedi yaşından itibaren kadınlar ve erkekler için ikiye ayrılmış durumdadır.²⁹³ Yani kız çocukları yedi yaşından itibaren kamusal alandan dışlanmaktadır. Restaurantların tümünde aile bölümleri, camilerde, okullarda ve kimi binalardaki asansörlerde bile kadınlar için ayrılan bölümler vardır. Kadınların araştırma ve planlama gibi hizmetlerde bulunduğu kimi bakanlıklarda da kadın çalışma mekanları ayrıdır. Bankalarda ve alışveriş merkezlerinde kadınlar için ayrı hizmet noktaları bulunmaktadır. Büyük alışveriş merkezlerinde kadınların işlettiği, sadece kadınların kabul edildiği mağazalar vardır. Bu mağazaların kapılarında "erkeklerin girmesi yasaktır" yazılıdır.²⁹⁴ Kamusal alana ilişkin mutlak ayrımın gözardı edildiği tek istisna tıp doktorluğudur. Bayan doktorlar örtünmeleri koşuluyla erkek hastalara da bakabilmektedir.

Suudi Arabistan'da kadınların başlarını örtmelerinin yanı sıra, yüzlerini de peçe ile saklamaları gerekmektedir. Bu uygulamanın kaynağı İslam inancı olarak

²⁹¹ Kim Ghattas, "Saudis First Exercise In Democracy", http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/middle_east/4252305.stm, 15.06.2006

²⁹² Yamani, **Some Observations On Women** ..., s.274

²⁹³ Mtango, a.g.m, s.53

gösterilmektedir. Oysa bu özel örtünme biçimine ilişkin çeşitli teoriler de bulunmaktadır. Bu teorilerden biri, Osmanlı yönetimi sırasında yüksek sosyal sınıftan kadınların çöl güneşinden korunmak için yüzlerini örtme adeti çıkardığı yolundadır. Bir başka teori de Bedevi aşiretleri arasındaki savaşlar sırasında kaçırılmaktan korkan güzel kadınların yüzlerini sakladıkları, bu uygulamaların da zaman içinde geleneğe dönüştüğü yolundadır.²⁹⁵

Ülkede sinema, tiyatro gibi kültürel etkinlikler bulunmamaktadır. Sinema salonları 1970’lerde ulemanın kadın ve erkeklerin bir arada film seyretmelerine karşı çıkması üzerine kapatılmıştır. 1980’lere kadar kimi klüplerde özel gösterimler düzenlenmiş ancak ulemanın dine aykırı bulması üzerine sinema ülkede tamamen yasaklanmıştır. 2005 yılında çocukların anneleri ile sadece çizgi film izlemek için sinemaya gitmelerine izin verilmiştir.²⁹⁶ Suudi Arabistan’da en önemli eğlence televizyondur. Uluslararası kanallar ancak çanak anten ile izlenebilmekte, buna da belirli bir gelir seviyesinin üstünde olanlar sahip olabilmektedir. Kaldı ki, çanak anten resmi olarak yasaktır.²⁹⁷

Eğitim alanında da toplumsal cinsiyet ayrımcılığı devam etmektedir. Kız ve erkek çocuklarının eğitimi ayrı ayrı yapılmaktadır. Seküler nitelikteki ilkokullar 1903’te Falah yani Başarı adıyla ilk kez Cidde’de iki yıl sonra da aynı adla Mekke’de açılmıştır. Sadece erkek öğrencilerin kabul edildiği bu okula karşılık kız öğrenciler camilerde Kur’an kursuna gönderilmiştir. Kız öğrencilerin gittiği seküler nitelikteki ilk okul ise, 1960 yılında Cidde’de açılmıştır. Kral Faysal’ın karısı Iffat tarafından açılan okulun amacı daha nitelikli eş ve anne yetiştirmek olmuştur.²⁹⁸ Kız çocuklarının üniversiteye gitmelerine de ancak 1962 yılında izin verilmiştir.²⁹⁹

Aslında Suudi Arabistan’da kız çocuklarının okula gönderilmesi kararı hem iç hem dış etkenlere bağlıdır. İngiliz egemenliğindeki petrol zengini körfez ülkelerinde 1950, 1960’lara kadar toplumsal cinsiyet eşitsizliği ciddiye alınmamıştır. Bu konuda ne İngilizler ne de ülke yönetimleri çaba sarfetmemiştir. 1960’lardan sonra

²⁹⁴ Yamani, **Some Observations On Women** ..., s.273

²⁹⁵ Mtango, a.g.m, s.53

²⁹⁶ Riyadh Welcomes Return Of Cinema, http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/middle_east/4356892.stm, 15.06.2006

²⁹⁷ Eleanor Abdella Doumato, “Women And Work In Saudi Arabia”, *Middle East Journal* Vol. 53, No.4, 1999, s.572

²⁹⁸ Yamani, **Some Observations On Women** ..., s.270

²⁹⁹ Altorki, a.g.m, s.229

petrol üretim kapasitesi artırılmak istenince, daha fazla insan gücüne ihtiyaç duyulmuş, böylece altyapı değişiklikleri, bürokrasi, eğitim, sağlık hizmetleri, yerleşim gibi konular gündeme gelmiştir.³⁰⁰ Kral Faysal'ın kız okullarının açılmasını desteklediği dönem, Arap dünyasında Nasır milliyetçiliğinin de yükseldiği dönemdir. Bu dönemde ülkede Arap milliyetçileri önem kazanmaya başlamıştır.³⁰¹ Faysal Kraliyet ailesi içindeki iktidar mücadelesi çerçevesinde Arap milliyetçilerinin desteğini almak ve Kennedy yönetiminin vereceği Amerikan yardımını garantilemek için 10 maddelik bir program açıklamıştır. Bu programda Kur'an ve sünnete dayanan temel kanun çerçevesinde bir Danışma Kurulu ve yerel meclislerin kurulacağını; İslam hukuku çerçevesinde ifade özgürlüğünün sağlanacağını; yargı bağımsızlığının korunacağını ve Adalet Bakanlığı'nın kurulacağını; refah devleti temelinde düzenlemeler yapılacağını; parasız eğitim ve sağlık hizmetleri verileceğini; Krallığın ekonomik gelişiminin temel sorun olarak değerlendirildiğini açıklamıştır. Temsili nitelikli siyasal mekanizmalar hayata geçirilmediyse de refah devleti temelinde önemli adımlar atılmıştır.³⁰² İç ve dış dinamiklere rağmen kız çocuklarının okula gönderilmesi sürecinde ulemeden sert tepkiler gelmiş, bu kararın toplumdaki diğer reform isteklerini de cesaretlendireceğini savunan ulemaya karşılık, ılımlı reformcular eğitilmiş kadınlarla evlenmek istediklerini söylemiş ve kadınların eğitim görebilmesine destek vermiştir. İç ve dış faktörler sonucunda kızların okula gönderilmesi kararı ağır basmıştır.³⁰³

Ülkede maddi durumu iyi olan aileler 1950'lerden başlayarak 1970'lerin sonlarına kadar kız çocuklarını eğitim için yurtdışına göndermiştir. Bu dönemde Avrupa, ABD ve kimi Arap ülkelerinde eğitim gören kız çocukları arasında üniversite mezunları da vardır. Geleneksel ve dini baskıların arttığı 1980'lerde ise, çocuklara Suudi Arabistan'da eğitim verilmesi eğilimi artmıştır. Suudi Arabistan'daki eğitim sisteminin de geliştiği bu dönemde hükümet kız çocuklarına yanlarında ailelerinden bir yetişkin bulunmadığı sürece yurtdışında eğitim görmelerine engel olmuştur.³⁰⁴ Bu muhafazakar yaklaşım İran İslam Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla dini değerlere daha fazla sahip çıkıldığı bir döneme denk gelmektedir. 1980'ler Krallığın meşruiyetini

³⁰⁰ Meriwether, Tucker, a.g.e, s.80

³⁰¹ Fulya Atacan, "Teokratik Monarşi:Suudi Arabistan", **Değişen Toplamlar Değişmeyen Siyaset:Ortadoğu**, Ed. Fulya Atacan, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2004, s.227

³⁰² Mordechai Abir'den aktaran Fulya Atacan, "Teokratik Monarşi...", s.227

³⁰³ Saddeka Arebi, **Women And Words In Saudi Arabia, The Politics Of Literary Discourse**, Columbia University Press, New York, 1994, s.17

³⁰⁴ Yamani, **Some Observations On Women** ..., s..270

pekiştirdiği dönemdir. Bu dönemde Şii devrimine tepki olarak dini etki güçlendirilmiştir. El Suud ailesinin meşruiyetini sorgulayan ve İslam'ın önemli dini merkezlerine Suudi Krallığı'nın ev sahipliği yapmasına karşı çıkan İran'a karşılık kitle iletişim araçlarında Vahabi inancına ilişkin propaganda artırılmıştır. İslam ve Hac Bakanlıkları kurulurken dini inanış güçlendirilmeye çalışılmıştır.³⁰⁵ Ahlak polisinin gücü artırılmış, ifade özgürlüğü daha da kısıtlanmış, özellikle çalışma konusunda kadınlara yönelik kısıtlamalar güçlendirilmiştir.³⁰⁶

Günümüzde kız öğrenciler genellikle Suudi Arabistan'da eğitim görmektedir. Ancak ülkenin yedi büyük üniversitesinden üçüne kız öğrenci kabul edilmemektedir. Kız öğrencilerin, jeoloji, petrol ve inşaat mühendisliği ve hukuk alanlarında eğitim görmeleri yasaktır.³⁰⁷ Kız öğrenciler erkek öğrencilerle birlikte eğitim göremedikleri gibi, erkek öğretmenlerden de ders alamamaktadır. Belirli uzmanlık konularında ihtiyaç olursa, kızlar ancak kapalı devre televizyon yayını üzerinden erkek öğretmenlerden ders dinleyebilmektedir.³⁰⁸ Üniversiteli kız öğrenciler kütüphaneden haftada ancak yarım gün yararlanabilmekte, diğer tüm zamanlarda kütüphane erkek öğrencileri kabul etmektedir.³⁰⁹

Suudi Arabistan'da seküler nitelikli okullarda da din dersleri ağırlıktadır. Örneğin ilkokulda fizik, matematik dersleri sekizer saat olmasına rağmen, din bilgisi dersi dokuz saattir. Lise üçüncü sınıfta haftada 12 saat din bilgisi dersi verilmektedir.³¹⁰ Toplam 136 bin üniversite öğrencisinin bulunduğu ülkede ilahiyat eğitimi alan üniversitelilerin sayısı 44 bindir.³¹¹ Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO), Suudi Arabistan'ın hem kız, hem de erkek çocuklarının iyi yetişmeleri ve meslek edinmelerini sağlayacak eğitim sisteminden uzak olduğuna dikkat çekmektedir.³¹² 1992 yılında üniversiteden mezun olan kız çocuklarının erkeklere oranı yüzde 55'tir. Suudi Arabistan Planlama Bakanlığı'nın verilerine göre, edebiyat mezunlarının yüzde 64'ü, eğitim ve ekonomi mezunlarının yüzde 66'sı, hemşirelik gibi paramedikal bölüm mezunlarının yüzde 70'i, tıp fakültesi mezunlarının yüzde 47'si kadındır.³¹³

³⁰⁵ Yamani, **Some Observations On Women** ... , s.267

³⁰⁶ Gwenn Okruhlik'ten aktaran Fulya Atacan, "Teokratik Monarşi...", s.234

³⁰⁷ Yamani, **Some Observations On Women** ..., s.270

³⁰⁸ Yamani, **Redefining Patriarchy And Gender**..., s.98

³⁰⁹ Mtango, a.g.m, s.55

³¹⁰ Doumato, a.g.m, s.570

³¹¹ Doumato, a.g.m, s.572

³¹² Pharaon, a.g.m, s. 351

³¹³ Altorki, a.g.m, s.230

1970'lerin sonu, 1980'lerin başı üniversiteden mezun olan kadınların iş yaşamına girmek için hazır oldukları bir dönemdir. Devlet bir taraftan iş edinmek isteyen kadınlara çözüm ararken bir taraftan da kadının özel alandan kamusal alana çıkışı anlamına gelecek bu duruma muhalefet eden ulemaya cevap arayışına girmiştir. Devlet ve ulema arasındaki güç dengesinin kurulabilmesi için de kadınlara iş yaşamına katılsalar dahi erkekler ile mutlak ayrı alanlarda çalışma zorunluluğu getirilmiştir. Kadınların yurtdışına eğitime yalnız gönderilmeleri, iş amacıyla da olsa yalnız seyahat etmeleri yasaklanmış, kurdukları işlerin yasal takibini ancak aileden bir erkeğin yapması zorunluluğu getirilmiştir. Bu yasaklar aslında Arap kadınlarının 15 asırdır sahip oldukları hakların ellerinden alınması demektir.³¹⁴ Kadınların kamuoyunda yarattıkları tartışmaya rağmen 1990 yılında Suudi kadınların ülkedeki iş gücünün ancak yüzde 7'sini oluşturduğu görülmektedir. Eğitimli bir milyon kadının işsiz olduğu bilinmektedir. Çalışan kadınlar da erkekler ile aynı işi yapmalarına rağmen daha düşük ücret almaktadır.³¹⁵

Üçüncü Dünya ülkelerinden izlenen “gelişme” politikaları, zenginliğin eşitsiz paylaşımı ve fakirleşmenin artmasına yol açarken kadınların da ekonomik konumlarının zarar görmesine neden olmaktadır. Kırsal kesimde kadınların ürettikleri el sanatları ya da endüstriyel ürünler, ithalatın artması ya da üretimin fabrikalaşması sonucunda önemini yitirmektedir. Kadınların ekonomik özgürlükleri biterken, erkek egemenliği dolayısıyla da ataerkil sistemin baskısı artmaktadır.³¹⁶ Suudi Arabistan'da da 1970'lerden bu yana petrol zenginliğine dayalı ekonomik gelişme ve dünya ile entegrasyonun artması beklenen gelişmeyi sağlayamamıştır. Kadınların iş yaşamına istediği kadar aktif katılamamalarının önemli nedenlerinden biri, ülkedeki mevcut işsizlik sorunudur. Bölgedeki genel ekonomik sorunlar bir başka faktördür. Endüstrileşme açığı ve ülke ekonomisinin petrole dayalı olması nedeniyle kadınlar için yeterli iş olanakları yaratılamamaktadır.³¹⁷ Suudi Arabistan'da kadınlara daha fazla eğitim ve iş dünyasına katılma hakkı verilmeye çalışılsa da, devletin bu politikası, Vahabizm, Sünni ya da Şii İslam inancı, aşiretler ya da Arap ideolojisi gibi geleneksel güçler tarafından etkisiz hale getirilmiştir.³¹⁸ 1990'larda doğum kontrolünün yasak olduğu ülkede nüfus patlaması yaşanmaktadır. Binlerce işsiz

³¹⁴ Arebi, a.g.e, s.17

³¹⁵ Altorki, a.g.m, s.230-231

³¹⁶ Pharaon, a.g.m, s. 361

³¹⁷ Pharaon, a.g.m, s. 361

³¹⁸ Meriwether, Tucker, a.g.e, s.81

üniversite mezunu giderek daha fazla manevi değerler sarılmakta, İslam'ın dar yorumlarında huzur aramaktadır.³¹⁹

Suudi Arabistan'da kamu hizmetinde üst düzey görevlerde kadınlara yer verilmemektedir. Büyükelçilik, bakanlık, yargıçlık yapan ya da meclis üyesi kadın bulunmamaktadır.³²⁰ Kamu sektöründe eşit çalışma koşullarına sahip olamayan Suudi kadınların tercihi kendi işlerini kurmaktır. 1980'lerde ülkedeki kişisel servetin yüzde 40'ının kadınlarda bulunduğu bilinmektedir. 1990'larda ise, 15 bin özel teşebbüsün kadınlar tarafından açıldığı bilinmektedir. Kadınlara yönelik iş yeri açmak, kuaför salonu işletmek en yaygın kadın girişimleridir. Kadınların yoğun faaliyet gösterdiği alanlardan biri de vakıflardır. Fakirlere yardım amacıyla kurulan vakıflarda kadınlar ihtiyacı olan aileleri tespit etmekte ve yardımları dağıtmaktadır. Vakıflar, sosyal devletin olmadığı ülkede bakacak kimsesi olmayan yalnız kadınlara da barınak ve yemek yardımı sağlamaktadır.³²¹ Halen çeşitli hükümet görevlerinde 15 bin kadın çalışmaktadır. Kadınlar iş gereği bir erkekle iletişim kurmak zorunda kalırsa ya mektup yazmak ya da telefon etmek zorundadır. Yüzyüze görüşme ayıp kabul edilmektedir. Sonuçta kadınlar erkekler ile yüzyüze gelmeden istedikleri işi yapmakta özgürdür.³²²

Şeriat kuralları ya da Suudi kanun ve nizamnamelerinde kadın ve erkeğin sahip olduğu parayı istediği şekilde kullanma hakkı bulunmaktadır. Kadın sahip olduğu parayla kocasına sormadan istediği harcamayı yapabilmektedir. Onaltı yaşından itibaren kadınların erkekler ile eşit finansal özgürlüğü vardır. Ancak bir kadının herhangi bir yatırım yapacağı zaman bürokratik izinleri tayin ettiği bir erkeğin yürütmesi gerekmektedir. Kadınların resmi dairelere girmelerini yasaklayan bir yasa bulunmamasına rağmen, kadınların kişisel müracaatları ayıp kabul edilmektedir. Erkekler hem kadın, hem de erkek malzemeleri satan bir dükkan açma iznine sahipken kadınların her türlü işletmeciliği yapmaya izinleri yoktur. Kadınlar sadece kadınlara yönelik işletme kurabilmektedir. Bir kadının her türlü şirketin yönetim kurulu üyesi olmasına izin vardır. Ancak üyesi bulunduğu yönetim kurulu toplantılarına katılamamaktadır. Bu toplantılarda yine bir vekil aracılığıyla temsil edilmektedir. Kadınların iş nedeniyle yalnız seyahat etmeleri de yasaktır. Ya aileden

³¹⁹ Doumato, a.g.m, s.577

³²⁰ Yamani, **Some Observations On Women ...** s.268

³²¹ Yamani, **Redefinig Patriarchy And Gender...**, s.106-107

³²² Mtango, a.g.m, s.58

birini ya da bu seyahat nedeniyle tuttıkları ikinci bir kadını yanlarında götürmeleri gerekmektedir. İyi ahlaklı bir kadının toplum önünde yalnız görünmesi ayıptır.³²³

Ülkenin beşinci beş yıllık kalkınma planında (1990-1995) da hükümetin kendi işini kurmak isteyen kadınlara mali kaynak sağlamasına, kamu sektöründe kadınlara daha fazla iş olanağı sağlanmasına, ilköğretimde kadın öğretmenlerin erkek çocuklarına da öğretmenlik yapabileceğine, Kadın Ticaret Odaları kurulmasına karar verilmiştir.³²⁴

2000’li yıllardan itibaren de kadınlar internet³²⁵ üzerinden iş yapmaya başlamışlardır. İnternet üzerinden turizm şirketi ve parti organizasyonları yapan iki kadın şirketi dikkat çekmektedir.³²⁶ İnternet, Kral Abdullah’ın kadınların toplumsal statülerinin tartışmaya açılması, hapishanedeki muhaliflerin serbest bırakılması gibi liberal politikalarına benzer önemli bir adım olarak kabul edilmektedir.³²⁷

Suudi Arabistan’da kadınlar açısından yaşanan son olumlu gelişmeler ümit vericidir. Bu gelişmelerden biri, iş yaşamına giderek daha fazla kadının katılmaya başlamasıdır. 1995’te ülkedeki zenginliğin yüzde 40’ına kadınların sahip olduğu görülmektedir. Riyad Ticaret Odası verileri kadın girişimcilerin sayısında beş kat artış olduğunu göstermektedir.³²⁸

5.B YASAL DÜZENLEMELER

Ortadoğu’da Müslüman Arapların ortak kimliği üç temel üzerinde şekillenmektedir: İslam, Araplık ve Aşiret ya da bölgesel farklılıklara dayalı geleneksel faktörler. Kimlik oluşumunda bu öğeler genellikle uyum içinde işlemeyebilmekte ancak, ülkeden ülkeye, toplumdan topluma, rejimden rejime farklılık görülmektedir. Suudi Arabistan’da ulusal kimliğin oluşmasında Vahabizm en önemli yapıştırıcı öğe olarak ortaya çıkmaktadır. Kur’an’ı anayasa olarak kabul eden

³²³ Yamani, *Some Observations On Women ...*, s.276-277

³²⁴ Altorki, *a.g.m.*, s.235

³²⁵ Suudi Arabistan internet kullanımına Ocak 1999’da başlamıştır. Ajans France Press’ten aktaran, Joshua Teilelbaum, *Dueling For Da’wa: State vs. Society On The Saudi Internet*, *Middle East Journal*, 2002 Vol. .56 i-2, s.222

³²⁶ Pharaon, *a.g.m.*, s.359

³²⁷ Pharaon, *a.g.m.*, s.360

³²⁸ Mtango, *a.g.m.*, s.66

ülkede vatandaş yetiştirilmesi prensibi de iyi Müslüman yetiştirilmesi ilkesine dayandırılmaktadır. Kaldı ki, Müslüman olmayan biri vatandaş da olamamaktadır.³²⁹

Suudi Arabistan’da evlilik ve boşanma konularında erkekten yana tavır sergilenmektedir. Şeriat kurallarına göre kadın kendi evlilik sözleşmesine imza atamamakta, onun yerine babası yetkili kabul edilmektedir. Suudi bir kadın ancak ailesinden ve devletten izin alması halinde Suudi olmayan bir erkekle evlenebilmektedir. Bu şartlarda da çocuklara Suudi Arabistan vatandaşlığı verilmemektedir. Suudi bir kadının Müslüman olmayan bir erkekle evlenmesine de izin verilmemektedir. Ancak erkekler Müslüman olmayan bir kadınla evlenebilmektedir. Eşitsizlik erkeğin hiçbir koşul aranmaksızın isterse dört kadınla evlenebilmesine izin veren Kur’an yorumunda da vardır. Oysa Hz. Muhammed erkeklere ancak eşleri arasında maddi ve manevi olarak tam adalet sağlayabilmeleri halinde dört kadınla evlenebilmelerine onay vermektedir. İslam inancı aksi halde çokeşliliğe izin vermemektedir. Eşitsizliğin bir örneği de boşanma davalarında yaşanmaktadır. Erkek isterse karısına üç kez, “Seni boşuyorum” diyerek boşanmış kabul edilmektedir. Kadın ise, kocasını boşayabilmek için toplumsal zihniyet açısından tutarlı gerekçeler ileri sürmek zorundadır.³³⁰ Kadın kocasının yeni bir eş alması halinde boşanma davası açabilmektedir. Hanbeli fıkına göre boşanma halinde kadın sadece çocukları için nafaka alabilmektedir. Çocukların velayeti ise, kızlarda dokuz, erkeklerde yedi yaşına kadar annede kalabilmektedir. Bu yaşlardan sonra çocuklar babaya, baba yoksa baba soyundan bir yetişkin erkeğe teslim edilmektedir.³³¹ Suudi Arabistan’da vatandaşlık babadan çocuğa geçmektedir. Annesi Suudi olmasına rağmen, babası Suudi olmayan birine vatandaşlık verilmeyebilmektedir.³³²

Suudi Arabistan’da iki kadının şahitliği bir erkeğin şahitliğine eş kabul edilmektedir. Bunun gerekçesi, bir kadının unutmaması halinde diğer kadının gördüğünü hatırlayacağına olan inançtır.³³³ Kadınlar erkeklere göre mirasın da yarısından

³²⁹ Joseph Nevo, “Religion And National Identity In Saudi Arabia”, *Middle Eastern Studies*, 1998, ISSN:0026-3206, No.03957547, s.35

³³⁰ Mtango, a.g.m, s.62

³³¹ Yamani, **Some Observations On Women** ..., s.275

³³² Altorki, a.g.m, s.224

³³³ Mtango, a.g.m, s.65

faydalanabilmektedir. Kadınların kocalarından dayak yemelerine ise, hükümet mahrem olduğu gerekçesiyle karıştılamayacağı görüşündedir.³³⁴

18 üyesi atama yoluyla göreve gelen Ulema Konseyi ve hükümet kadınlara temel haklar verilmesinin Şeriat kuralları gereği mümkün olmadığını savunmaktadır. Seyahat, eşit eğitim ve iş edinme olanakları kadınlara Şeriat kuralları gerekçe gösterilerek yasaklanmaktadır. İtaatsiz bir kadını babası ya da kocasının dövmesi caiz kabul edilmektedir.³³⁵

Suudi Arabistan'da kadının sosyo-ekonomik konumunda değişim yaşanmasına karşı çıkanlar, söylemlerini dini ya da milliyetçi gerekçelere dayandırmaktadır. Dini gerekçe, kadının Allah tarafından erkeğe göre daha güçsüz yaratıldığı ve asli görevinin annelik olduğu şeklindedir. Milliyetçi bakış açısı ise, Batı'nın feminizmi Üçüncü Dünya ülkelerini kontrol altına alabilmek için bir kolonizasyon sistemi olarak kullanıldığını ileri sürmektedir. Toplumda kadının çocukların yetiştirilmesi gibi en temel ailevi görevlerini ikinci plana itmesi halinde toplumsal aşınma yaşanmasından endişe edilmektedir.³³⁶

Ülkedeki mevcut politik ortamda kadın hakları devlet ile ulema arasındaki güç mücadelesinin arasına sıkışmış durumdadır. Devlet, kadınlara zorunlu hicap uygulayarak, otomobil kullanma yasağı, eğitim ve meslek seçiminde kısıtlamalar getirerek, İslam'a ne kadar bağlı kaldığını göstermektedir.³³⁷

5.B.a İktidar Mücadelesi Arasında Kadınlar

İslam tarihinde devlet ve din arasındaki ilişki iki biçimde ortaya çıkmaktadır. Hz. Muhammed ve dört Halife döneminde devletin tüm kaynaklarının İslam'ın yayılması için kullanılması, ikinci aşama ise, devletin korunması amacıyla İslam'ın kullanılması. Batılı anlamda siyasal katılmanın olmadığı Suudi Arabistan'da, Kraliyet ailesinin meşruiyeti dine dayanmaktadır. Suudi toplumunun ulusal kimliğinin yaratılması için de din kullanılmaktadır.³³⁸

³³⁴ Altorki, a.g.m, s.231

³³⁵ Mtango, a.g.m, s.52

³³⁶ Pharaon, a.g.m, s.358

³³⁷ Yamani, *Redefinig Patriarchy And Gender...*, s.95

³³⁸ Nevo, a.g.m, s. 34

1744 yılında Muhammed Ibn Abdul Vahhab Nacd kentinde “Vahabizm” olarak adlandırılan öğretisini yaymaya başlamıştır. Muhammed Ibn Abdul Vahhab’ın Dariya Emir’i Muhammed Ibn Suud tarafından koruma altına alınmasıyla Arap yarımadasında hem Suudi Krallığı’nın kurulmasına giden süreç başlamış hem de Vahabizmin yayılması hızlanmıştır. Ibn Suud, Vahabizm aracılığıyla aşiretler üstü siyasal bir yapılanmaya gitmiştir. İslamın dört okulundan Hanbeli okulunun savunucusu olan Muhammed Ibn Abdul Vahhab, din ve devletin ayrılamaz şekilde iç içe geçtiğini savunmuştur. Vahabizm, devlet koruması olmadan dinin tehlikeye düşeceğini, din ögesi olmadan da devletin zalim bir organizasyona dönüşeceğini iddia etmiştir.³³⁹

1932 yılında kurulan üçüncü Suudi Devleti, bugün meşruiyetini hala etnik kökenden değil, dinden almaktadır.³⁴⁰ Suud hanedanlığının Bedevi aşiretler üzerindeki meşruiyeti de dini değerlere bağlı bulunmaktadır. Bir ideoloji ya da siyasal sistemin değil, bir ailenin hanedanlığına dayalı rejimin meşruiyet ihtiyacı yadırganmamalıdır. Sonuçta 250 yıllık bir birlikteliğin ardından Suud ailesi ile Vahabizm birbirini besleyen, destekleyen öğeler haline gelmiştir. Birinin ortadan kalkması diğerrinin de meşruiyetini yok edecektir.³⁴¹ Hiçbir zaman sömürge yönetimi altına girmeyen Suudi Arabistan’ın kralı olarak ibn Suud, diğer Arap yöneticileri ile kıyaslandığında sağlam bir meşruiyet temeline sahiptir ki, bu sayede 2. Dünya Savaşı’nın ağır koşullarında, tabii Britanya’nın ve ABD’nin de yardımıyla, varlığını koruyabilmiştir.³⁴² İkinci Dünya Savaşı sonrası Suudi Arabistan’ın petrol aracılığıyla ciddi ölçüde zenginlik sağladığı, dünya ekonomisine eklemlendiği ve ABD’nin desteğini sağladığı yıllar olmuştur.

Bir bütün olarak bakıldığında Krallığın kuruluşundan itibaren yönetime meşruiyet sağlayan ve sistemin ana çerçevesini çizen Vahabi İslam, Suudi Arabistan’ın bugün geldiği noktada değişimin önündeki en büyük engel haline gelmiştir. Çoğulculuğa ne düşünce ne de uygulama düzeyinde açık olmayan Vahabiliğin kadınların taleplerini karşılaması güçtür.³⁴³ Suudi Arabistanlı kadınların

³³⁹ Nevo, a.g.m, s, 36

³⁴⁰ Nevo, a.g.m, s, 38

³⁴¹ Nevo, a.g.m, s, 40

³⁴² Ghassan Salame’dan aktaran Fulya Atacan, “Teokratik Monarşi...”, s.225

³⁴³ Fulya Atacan, “Teokratik Monarşi...” s.255

ise kendilerine dayatılan toplumsal yapıyı Vahabizm değil, Monarşi bağlamında sorgulaması dikkate değerdir.

Ülkedeki Suudi Krallığı karşıtı İslamcı muhalefet de kadın hakları konusunda hiçbir endişe taşımamaktadır. 1993 yılında “Meşru Hakları Savunma Komitesi”ni kuran İslamcı muhalefet, şeriat temelinde saygın din alimlerinden oluşmuştur. Toplumsal meşruiyet sağlamasına rağmen Yüksek Ulema Konseyi tarafından yasa dışı ilan edilen Komite faaliyetlerini Londra’da sürgünde sürdürmekte, internet üzerinden sesini duyurmaya çalışmaktadır.³⁴⁴ Komite ifade özgürlüğünü savunmakta, zengin ailelerin yolsuzluklarına dikkat çekmekte, çoğu Asyalı yabancı işçilere yapılan kötü muameleyi kınamaktadır. Ancak Komitenin programında kadınlara ilişkin herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. İslamcı muhalefetin de kadınları toplumsal yaşama katılma konusunda dışladığı görülmektedir.³⁴⁵ Komite kurucu üyelerinden Abdullah ibn Süleyman el-Masari’nin oğlu Muhammed el-Masari İslam karşıtı ilkeleri yaymak ve Müslümanları egemenlik altına almada bir araç olarak kullanılmakla suçladığı Birleşmiş Milletler’e Suudi Arabistan’ın üyeliğini eleştirmektedir. Komite³⁴⁶, benzer eleştirilerle Suudi Arabistan’ı İslam ve Araplara sırtını dönen bir yönetim olarak gösterme gayretindedir. El-Masari, Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi’ni kadın ve erkek arasında eşitliği savunduğu için İslam karşıtı olarak değerlendirmektedir.³⁴⁷

“Radikal” olarak adlandırılan ve temelde genç ilahiyatçılara dayanan farklı İslamcı gruplar mevcut rejimin devrilerek ulema önderliğinde yeni bir İslami devletin kurulmasını savunmaktadır.³⁴⁸

Suudi kadın entelektüellerin ister modernist, ister İslamcı olsun eleştirilerinde birleştikleri nokta, yukarıda da bahsettiğimiz gibi, monarşik sistemdir. Ataerkil yapının toplumsal kontrol mekanizması olarak sistemin devamı amacıyla empoze edildiğini düşünen kadınlar bir noktada, İslam Devrimi öncesindeki İranlı kadınlara benzemektedir. Eşitsiz gelir dağılımı, yoksulluk ve Batı hegemonyasının

³⁴⁴ Mamoun Fandy, **Saudi Arabia And The Politics Of Dissent**, St. Martin’s Press, New York, 1993, s.118-121

³⁴⁵ Yamani, **Some Observations On Women** ... s.268

³⁴⁶ Komite 1996’da bölünmüştür. Saad el-Fakih liderliğinde ayrılan grup Arabistan’da İslami Reform Hareketi’ni kurmuştur. İslami Reform Hareketi, Kraliyet ailesinin yönetim biçimini ve ulemayı eleştirmekte, İslam Devleti’nde seçim, temsil, ifade ve örgütlenme özgürlüğü üzerinde durmaktadır. Ancak her ikisi de sürgünde bulunan bu gruplar Suudi Arabistan’daki insanlarla doğrudan ilişkilerini kaybetmiştir. Fandy, a.g.e, s.159-175

³⁴⁷ Fandy, a.g.e, s.127-140

³⁴⁸ Toby Jones’dan aktaran Fulya Atacan, “Teokratik Monarşi...”, s.254

ülkeyi esir aldığını düşünen kadınların, köktendinci İslami muhalefet ile sıkı işbirliğine girme olasılığı da bulunmaktadır.

Kadınların teokratik yapıdan kaynaklanan sınırlamaları biraz olsun esnetme çabalarına karşılık, bu yapıyı daha da sertleştirecek radikallerin hakimiyeti, sadece Monarşi'yi sarsma hatta devirme olasılığını içermemektedir. Kadınların bu küçük özgürlük alanını da daha fazla kısıtlama olasılığı taşımaktadır. Ülkede Vahabizm aracılığıyla meşrulaştırılan Monarşi'nin devamı halinde de kadın sorununa kalıcı çözüm oluşturulması şansı görünmemektedir. İç ve dış faktörlerden etkilenen liberal-radikal mücadelesi kadınlara yönelik hakların sağlanmasında zaman içinde gelgit yaşaması olasılığını taşımaktadır.

5.C KADIN HAREKETİ

Ağustos 1990'da Irak'ın Kuveyt'i işgali Suudi Arabistanlı kadınlar için de yeni bir dönemin habercisi olmuştur. George Bush yönetiminin Ortadoğu'ya müdahalesine daha demokratik bir görüntü kazandırmak için bölgedeki ülkelerin siyasal yapılarını farklı grupların katılımına açmasını istediği, Suudi Arabistan'da bazı muhaliflerin Irak ile çatışmaya girilmesini sorgulaması Kral Fahd'ı zorlu bir sürece sokmuştur. Aslında sistemin kendisine değil uygulanan politikalara yönelik bu eleştiri, Batı tarzı bir demokrasi talebinde bulunmamıştır. Ancak Kral Fahd, Irak tehdidi sona erdiğinde ülkenin siyasal yapısında reform sözü vermiştir.³⁴⁹ Toplumdaki reform ihtiyacına en çabuk tepki İslami değerlerin yanı sıra, yerel alışkanlıklar ve aşiret geleneklerinin baskısı altındaki kadınlardan gelmiştir.³⁵⁰ 1990'a kadar otomobil kullanmaları yasal bir engel bulunmamasına rağmen ayıp kabul edilen kadınlar protesto gösterisi düzenlemiştir. Kasım 1990'da üst düzey gelir grubundan elli kadar kadın, otomobil kullanmalarını hoşgörmeyen toplumsal baskıyı protesto amacıyla toplu olarak otomobil kullanmıştır. Suudi Arabistan tarihindeki bu ilk ve son kadın eyleminde gözaltına alınan, birkaç saatliğine hapse giren kadınlar işlerinden uzaklaştırılmış, bir yıllığına yurtdışına çıkma yasağına çarptırılmıştır. Eylemin ardından kadınların otomobil kullanmalarını yasaklayan yasa çıkarılmıştır.³⁵¹ Kimi

³⁴⁹ Peter W. Wilson, Douglas F. Graham, **Saudi Arabia, The Coming Storm**, M.E. Sharpe Inc., New York, 1994, s.62-63

³⁵⁰ Yamani, **Redefinig Patriarchy And Gender...**, s.96

³⁵¹ Yamani, **Some Observations On Women** ..., s.271-272

din adamları eyleme katılan kadınların başları kesilmek yoluyla idam edilmelerini istemiştir.³⁵² Yaklaşık bir yıl sonra kadınlar görevlerine iade edilmiş, çalışmadıkları süre içindeki maddi kayıpları nedeniyle tazminat almışlardır. Hükümet görevlerinde çalışanların işlerine geri dönebilmeleri ise, daha geç bir zamanda olmuştur.³⁵³ Otomobil kullanma yasağına gerekçe olarak da kadınların örtünme zorunluluğu gösterilmektedir. Otomobil kullanırken kadınların kısmen örtülerini açmaları gerekeceği, bu durumun da kötülüğü tahrik edeceği iddia edilmektedir.³⁵⁴

Suudi Arabistan'da artık itaatkar eş, fedakar anne, yetenekli ev kadını rol modeline karşılık, daha fazla eşitlik arayışı, eğitime bağlı gelişme ve kariyer beklentileri yükselmektedir.³⁵⁵ Eğitim ve iş yaşamındaki gelişmeler ile kültürler arası etkileşim sonucunda yeni nesil genç kadınlar karşı karşıya kaldıkları sosyal baskıyı giderek daha fazla sorgular hale gelmiştir. Ancak kadınlar kendilerini çevreleyen şeriat koşullarının sonucunda söz konusu baskının yine dini referans göstererek ortadan kalkabileceğine inanmaktadır. Kadınlar daha fazla eşitlik için meşruiyet ararken İslam'ı referans göstermekte, böylece daha fazla toplumsal destek elde etmeyi amaçlamaktadır.³⁵⁶

Kaldı ki, ülkedeki tüm reform arayışları yine dini söylem içinde sürdürülmektedir. Örneğin Körfez Savaşı'nın ardından reform amacıyla Kral Fahd'a liberaller³⁵⁷ ile İslamcı muhalefet ortak bir dilekçe sunmuştur. Bu dilekçe şeriat kurallarının sistemin temeli olduğunu peşinen kabul etmiştir. Dilekçede imzası bulunan liberaller, vatandaşlar arasında eşitlik, basın özgürlüğü gibi konulara vurgu yaparken bu hakların da şeriat esaslarına uygun olarak yerine getirilmesini talep etmiştir. Liberaller kadın haklarına vurgu yapacakları noktada da kadının anne ve eş olarak görevlerini eksiksiz yerine getirmesi şartını aramaktadır.³⁵⁸

Hem İslamcı hem de liberal reform yanlılarının girişimleri üzerine Krallık 1992 yılında Danışma Meclisi'ni (Meclis-el Şura) kurmuştur. Kral tarafından atanan 61 kişilik meclise hiç kadın alınmamıştır.³⁵⁹ 1992 yılında hazırlanan Temel Yönetim

³⁵² Mtango, a.g.m, s.60

³⁵³ Altorki, a.g.m, s.232

³⁵⁴ Mtango, a.g.m, s.60

³⁵⁵ Yamani, **Redefinig Patriarchy And Gender...**, s.92

³⁵⁶ Yamani, **Redefinig Patriarchy And Gender...**, s.91

³⁵⁷ Suudi Arabistan'da Liberaller mevcut sistemin özüne bağlı ve bu sistem temelinde reform önerenlerdir.

³⁵⁸ Doumato, a.g.m, s.573

³⁵⁹ Yamani, **Some Observations On Women ...** s.267

Kanunu ile Suudi Arabistan Krallığı'nın yönetim biçiminin monarşi, dininin İslam, anayasasının Kur'an ve sünnet, dilinin Arapça olduğu bir kez daha belirtilmiştir. Suudi krallığının mutlakıyeti vurgulanmıştır. Dolayısıyla sisteme yönelik olası eleştiri, İslam'a yönelik bir eleştiri olarak kabul edilmektedir. Oysa ülkede pek çok kanun doğrudan Kur'a dayalı değildir, Kur'an yorumu temel alınmaktadır.³⁶⁰ Temel Yönetim Kanunu'nun 26. maddesi insan haklarının da şeriat kuralları çerçevesinde ele alındığını vurgulamaktadır. Bu madde ülke tarihinde devlet karşısında ilk kez vatandaşlık ve insan hakları kavramının kullanılması açısından önemlidir. Suudi Arabistan yasalarına kadınlar açısından bakılacak olursa, herhangi bir ipucu bulmak zordur. Zira, ülkenin Temel Yönetim Yasası'nda dahi kadınlardan söz edilmemektedir. Temel Yönetim Yasası ülke tarihinde ilk kez bireysel haklara vurgu yapması açısından önemlidir.³⁶¹

Reform süreci bugün kadınlar açısından geldiği noktada sorunlar taşımaya devam etmektedir. İslamcı muhalefet ve ulemanın baskısı, devletin kadınlara sağladığı hakları sürekli ince ayar yapmak suretiyle gözden geçirmesiyle sonuçlanmaktadır. 1990'larda daha fazla kadın kamusal hayata katılırken, yasaklar da genişletilmiştir. Örneğin, 1998'de yayınlanan bir kararname kadınların tek başlarına taksiye binmelerini yasaklamıştır. Kadınlar ancak yanlarında başka bir kadın ya da ailelerinden bir erkek bulunursa taksiye binebilmektedir.³⁶²

Yeni nesil kadınlar arasında dini modernist bir anlayışla olduğu kadar radikal bir tavırla referans göstermek gerektiğini savunan kadınlar da vardır. Sayıca oldukça az olan modernistler otoritenin dini empoze etmesini sorgulamakta, şeriat kurallarının uygulanma biçimini eleştirmektedir. Bir diğer eleştiri ise, yine dini otoritenin kendi söyleminden üretilmektedir. Hicap kurallarına ve toplumsal cinsiyet ayrımına olumlu yaklaşan bu kesim İslam öğretisi içinde daha fazla özgürlük arayışındadır. Kısacası, gelenek ve modernitenin etkisinde iki ayrı yaklaşım ortaya çıkmaktadır.³⁶³

Ülkenin Batılı değerlere açılmasına karşı çıkan ve yolsuzlukla mücadeleyi amaçlayan İslamcı kadın hareketi geleneğe sıkı sıkıya bağlıdır. Bu harekete katılan kadınlar siyah renkli çarşafıla örtünmekte, başörtülerini evlerinde dahi açmamaktadır.

³⁶⁰ Mtango, a.g.m, s.49

³⁶¹ Mtango, a.g.m, s.52

³⁶² Doumato, a.g.m, s.577

³⁶³ Yamani, **Redefining Patriarchy And Gender...**, s.91

Çarşaf altına giyilen renkli giysiler, makyaj da bu kadınlar tarafından şeytan işi kabul edilmektedir. Uydu yayını, müzik ve dans da şeytan aleti olarak görülmektedir. Oy vermek, otomobil kullanmak ya da erkekler ile eşit eğitim ve çalışma koşullarına sahip olmak da bu kadınların ilgi alanına girmemektedir. Dini toplantılarda biraraya gelen kadınlar belirledikleri konuları bazen haftalarca tartışmaktadır.³⁶⁴

Suudi toplumunda kadınların geleneksel rol modelleri değişse de, İslami rol modeli ağırlığını korumaya devam etmektedir. İslamın önemli rol modelleri ise, Hz. Muhammedin eşleri Hz. Ayşe ve Hz. Hatice'dir. Siyasal kimliğine vurgu yapılan Hz. Ayşe pek çok Müslüman ülkede olduğu gibi, Suudi Arabistan'da da feministlerin sembolü haline gelmiştir. Tüccar kimliğiyle öne çıkan peygamberin ilk karısı Hz. Hatice de para ve güç eşitliği anlamında önemli bir rol modelidir.³⁶⁵ Suudi kadınlar bu rol modellere uygun kadın tipleriyle özdeşleşmektedir.

Suudi kadınlar kültürel ve coğrafi açıdan farklı olduğu gerekçesiyle Batılı feminizm anlayışı ile aralarına mesafe koymakta, kendi anlayışlarının yeni ve farklı bir gündem oluşturduğunu ileri sürmektedir. İslamcı kadınlar, Kur'an, hadisler ve İslami doktrinlerin ahlaki çatısı altında kadın haklarının ileri götürülebileceği görüşündedir. Örneğin hicap ya da Suudi Arabistanlı kadınlar için siyah çarşaf, baskının değil, dayanışma ve birliğin sembolüdür.³⁶⁶ İslamcı kadınlar açısından toplumsal cinsiyet eşitsizliğine yönelik tepki, aldıkları eğitime rağmen, iş yaşamından dışlanmaları nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Mısırlı feministlerden etkilenen İslamcılar dini değerlere bağlı olduklarını vurgulayarak, düzenledikleri toplantılarda geniş katılım sağlamaktadırlar. Zaman zaman yüzlerce kadının biraraya geldiği toplantılarda hiç erkek olmamasına rağmen çarşaf çıkarılmamaktadır. Liberal bakış açısından kendilerini bu şekilde ayıran İslamcılar oy verme hakkı tanınması ya da erkeklerle birlikte çalışma gibi taleplerde bulunmamaktadır. Aslında politik programları da henüz açıklanmış değildir. İslamcı kadınların önde gelen liderleri arasında bankacılık sektörünün kadınlara açık bölümlerinde çalışanlar ya da üniversite hocaları bulunmaktadır.³⁶⁷

³⁶⁴ Yamani, *Some Observations On Women* ..., s.278-279

³⁶⁵ Yamani, *Redefinig Patriarchy And Gender*..., s.99

³⁶⁶ Yamani, *Redefinig Patriarchy And Gender*..., s.100

³⁶⁷ Yamani, *Redefinig Patriarchy And Gender*..., s.101

Suudi Arabistan’da sivil toplum kuruluşu anlamında bağımsız kadın örgütleri bulunmamaktadır. Bu tür gruplar devletin kadınlar üzerindeki denetimini tehdit ettiği gerekçesiyle hoş karşılanmamaktadır. Sivil toplum örgütlerinin ancak Kraliyet ailesinden kadınlar tarafından kurulmasına izin verilmektedir. Kraliyet mensuplarının kurdukları kadın örgütleri ise, yardım amaçlı vakıflardır.³⁶⁸ Ülkenin ilk ve tek sivil toplum kuruluşu Ulusal İnsan Hakları Örgütü 2004 yılında kurulmuştur. Suudi Arabistan’ın uluslararası insan hakları örgütleriyle işbirliği yapmasını sağlamakla görevlendirilen kuruluş 10’u kadın 41 üyeden oluşmaktadır.³⁶⁹

ABD’de 11 Eylül 2001’de yaşanan saldırılara Suudi asıllı vatandaşların katılması Birinci Körfez Savaşı’ndan sonra olduğu gibi, ülkede yeni bir reform süreci başlatmıştır. Washington’un baskısıyla reform arayışlarının hızlandığı bu dönemde kadın hakları de gündemdeki yerini almıştır. Ülkedeki reform çalışmaları kapsamında yine 2004 yılında iki kadın Gazeteciler Cemiyeti Yönetim Kurulu üyeliğine seçilmiştir. Bu kadınlar El Riyad gazetesi kadın bölümü başkanı Neval El Raşid ve aynı gazetenin muhabirlerinden Nahid Beşata’tır. Suudi Arabistan’da ikisi İngilizce yayımlanan 10’dan fazla gazetenin tamamı devlete aittir.³⁷⁰ Reform arayışı kadın işgücü sorununa da çözüm aramaktadır. Kadınların iş potansiyelini değerlendirmek amacıyla Cidde şehir merkezinden yaklaşık 10 kilometre uzaklıkta bir sanayi şehri kurulmasına da karar verilmiştir. 2004 yılında yapımına karar verilen sanayi şehrinde 80’den fazla fabrika ve eğitim merkezinin bulunması, yaklaşık 10 bin kadının istihdam edilmesi kararlaştırılmıştır. 200 milyon dolara mal olması beklenen sanayi şehrinin yarısı devlet mülkiyetinde olacaktır. Projenin diğer ortakları ise, Çinli ve Malezyalı şirketlerdir. Sanayi şehrinde yine kadınların tüketimine sunulmak üzere giysi, parfüm, kağıt ürünleri gibi mallar üretilecektir.³⁷¹ Reform sürecine ulemanın tepkisi de gecikmemiştir. Ocak 2004’te Cidde’de düzenlenen ekonomi konferansında kadınlar ve erkeklerin perde ile ikiye ayrılan bir salonda katılmaları, bu toplantıda Suudi bir işkadını Lubna Olayan’ın açılış konuşması yapması tepki toplamıştır. Toplantı sırasında kadınların erkekler bölümüne girip çıkmaları, kimilerinin yüzlerini açması üzerine ülkenin önde gelen dini otoritesi Müftü Şeyh Abdülaziz bin Abdullah

³⁶⁸ Pharaon, a.g.m, s.363

³⁶⁹ “First independent human rights organization in Saudi Arabia”, <http://www.saudiembassy.net/2004News/Press/PressDetail.asp?cYear=2004&cIndex=193>, 8.6.2006

³⁷⁰ “Suudi Arabistan’da Bir İlk”, **Anadolu Ajansı**, 08.06.2004

³⁷¹ “Suudi Arabistan’da Sadece Kadınların Çalışacağı Ve Mesleki Eğitim Alacağı Sanayi Şehri Kuruluyor”, **Anadolu Ajansı**, 12.06.2004

el-şeyh, gelişmelerin utanç verici olduğunu iddia etmiştir. Müftü, bu davranışlarla kötülüğün kapılarının açıldığını ileri sürmüştür.³⁷²

Son yıllarda kadınlar internet üzerinden yoğun etkileşim içine girme şansı da bulmuşlardır. Resmi olmayan kaynaklar ülkedeki internet kullanıcılarının üçte ikisinin kadın olduğunu göstermektedir. Evlerinden internete giren kadınlar³⁷³ sosyal konular, aile ilişkileri ya da İslam üzerine tartışmaktadır.³⁷⁴ Birbirlerinin yüzlerini görmeseler de kendilerini giderek, “grup” olarak adlandırmaya başlamışlardır.³⁷⁵ Kadınların enformasyon alanındaki etkinlikleri de dikkate değerdir. Medyada çok sayıda kadın faaliyet göstermektedir. Kadın gazeteciler kadın sorunlarına ilişkin ekonomik ve politik yazılar yazmaktadır. Son on yılda kadın magazin dergilerinin sayısında da artış yaşanmıştır. Aile ve moda ağırlıklı pazarlama dergileri ciddi makalelere de yer vermektedir. Kadın meselelerine yönelik ilginin artmasına rağmen ülkede kadınların önemli bir güç haline dönüştüklerini söylemek güçtür. Bu kadın grupları için şimdilik öncelikli sorun toplumsal, sosyal değişimdir. Pek çok kadın Arap dünyasının gerçek sorununun politik ve ekonomik olduğu görüşündedir. Bölgesel demokratikleşme sorunu ve İsrail ile yaşanan sorunlar atlatılmadan kadın sorununa sıra gelmeyeceği görüşü hakimdir.³⁷⁶

5.C.1 Suudi Kadın Yazarlar

Toplumsal değişime ihtiyaç olduğunu savunan kadınların seslerini duyurabildikleri alan yazarlıktır. Suudi Arabistan’da 1960’lardan itibaren gazetelerde kadın yazarlara rastlanmaktadır. Daha önce genellikle erkeklerin kadın konuları üzerine kadın takma adlarıyla köşe yazıları yazmasına tanık olunmuştur. Kadınların gazetelerde köşe yazmalarını, hikaye, şiir ve roman gibi edebiyat ürünleri vermeye başlamaları takip etmiştir.³⁷⁷

İlk kez bir kadın yazar Samira Khashog’un romanı 1958’de, Thuraya Gabel isimli bir kadının yazdığı ilk şiir kitabı da 1963’te yayımlanmıştır. 1970’lerden bu yana kadın yazarların toplumsal meşruiyeti de artmıştır. Bu meşruiyet aslında Arap dünyasında kadın yazarların varolmasından yaklaşık elli yıl sonra Suudi Arabistan’da

³⁷² “Top Saudi Cleric Slams evil unveiled women”, **Reuters**, 20.01.2004

³⁷³ İnternet ülkede daha çok eğlence ve gençler arasında flört amacıyla kullanılmaktadır. Pharaon, a.g.m, s.365

³⁷⁴ Pharaon, a.g.m, s.365

³⁷⁵ Pharaon, a.g.m, s, 363

³⁷⁶ Pharaon, a.g.m, s. 364

³⁷⁷ Arebi, a.g.e, s.30

sağlanabilmiştir. Bu meşruiyet hala Suudi edebiyat tarihi kitaplarına da yansımamıştır. Edebiyat tarihi kitapları ya kadın yazarları görmezlikten gelmekte ya da birkaç sayfada bahsedip geçiştirmektedir. 1960'lerden bu yana üç yüzden fazla kadının düzenli ya da düzensiz olarak yayımlanmış eseri olduğu bilinmektedir. 1990'larda otuzu düzenli olmak üzere en az elli kadının çeşitli gazete ve dergilerde makale, hikaye ya da şiir yazdığı görülmektedir.³⁷⁸

İlk kadın yazarlar, ülkenin yurtdışında eğitim fırsatı bulan, dünya edebiyatına ailelerinin kütüphanelerinden ulaşabilen üst gelir grubundaki kadınlar arasından çıkmıştır. Ülkedeki petrol zenginliğinin arttığı 1970'lerden bu yana da orta gelir düzeyinden kadınlar yazarlık yapmaya başlamıştır.³⁷⁹ Kadın yazarların bugün meşruiyet kazanmalarında ait oldukları aileler, ekonomik ve toplumsal sınıf ve aldıkları eğitim önemli yer tutmaktadır. Kadın yazarlar ayrıca toplumun kültürel normları, toplumsal cinsiyet ayrımı temellerine, belirli kısıtlamalar ile ters düşmedikleri oranda edebiyat dünyasında kabul görmektedir.³⁸⁰ Bireyin değil de aile kurumunun merkez alındığı toplumda kadınlar yazarlarken da aile şerefini göz önünde bulundurmak zorundadır. Kadın yazarların seçtikleri konular, temalar, bakış açıları dolayısıyla genel anlamda otosansüre uğramaktadır.³⁸¹

Suudi Arabistan'da özellikle tanınmamış yazarlar için kitap yayını ve dağıtımı kimi bürokratik zorluklar taşıdığı için, gazete yazarlığı yaygındır. Haftalık, aylık dergiler de düşünülecek olursa, yazarlar makale ve kısa hikayeleriyle geniş bir okuyucu kitlesine ulaşabilmektedir. Bu noktada da rekabet artmakta, yazarlık yetenekleri ön plana çıkmaktadır.³⁸² Ancak bu kadınlar yaşamlarını yine de yazarlıktan kazanamamakta, öğretmenlik ya da serbest meslekle uğraşmaktadır.³⁸³

Önde gelen kadın yazarlardan Fevziye Ebu-Halid, tarihsel semboller ve alegorik anlatım yöntemleri kullanmaktadır. Ebu-Halid hem ülkesi hem uluslararası kamuoyunda en tanınmış Suudi kadın yazarlardan biridir. Ebu Halid, hikaye ve şiirlerinde kadın erkek eşitliği, ulusal kimlik, Müslüman ve Batı dünyası arasındaki ilişkiler gibi konular üzerinde durmaktadır. Alegorik yaklaşımlarında örneğin zorunlu

³⁷⁸ Arebi, a.g.e, s.31

³⁷⁹ Arebi, a.g.e, s.38

³⁸⁰ Arebi, a.g.e, s.32

³⁸¹ Arebi, a.g.e, s.39-40

³⁸² Arebi, a.g.e, s.47

³⁸³ Arebi, a.g.e, s.34

hicap ya da aşiret ilişkileri konusunda yazarken, Hz. Hüseyin'in nasıl şehit olduğunu anlatmaktadır. Eserlerinde sevişmek, kadın vücudu gibi sözcükleri de özgürce kullanmaktadır. Ebu-Halid bu özellikleri nedeniyle muhafazakarların yoğun tepkisiyle karşılaşmaktadır.³⁸⁴ Ebu-Halid, Arap topraklarının, Arap zenginliğinin ve Arapların kaderinin neden işgalcilerin elinde olduğunu, bunca zenginliğe rağmen Arapların neden fakirleştiklerini sorgulamaktadır.³⁸⁵

Rukiye Ash-Shabib ise yine alegorik yöntemlerle kadın sorununu tartışmaktadır. Örneğin, Ash-Shabib “Temyiz” adlı eserinde yargılanmakta olan bir kadının hikayesini anlatmaktadır. Adı sorulduğunda, “şüpheli” cevabını veren kadın aslında Suudi Arabistan'daki özgürlük arayışındaki tüm kadınları temsil etmektedir. “Şüpheli”nin gerçek suçunun da ne olduğu bilinmemektedir. Kadın Şeriat Mahkemesinde yargıçların elinde bulunan zili ve gözlükleri almaya çalışması üzerine demir bir kafese konulmuştur. Romanda zil siyasi otoriteyi, gözlükler ise, ahlak polisini temsil etmektedir. Kafese konulmasının ardından kendi mücadelesine devam eden şüpheli, kendisinden beklendiği gibi mahcuplaşmamış, yargıcın gözlerinin içine dik dik bakmaya devam etmiştir.³⁸⁶

Rajaa Alim de oyunlarında bireyin özgürleşmesini tartışan bir tiyatro yazarıdır. Alim yapıtlarında değişken sembollerden yararlanmaktadır. Örneğin balık bazen eserlerinde yaşamı, farklı bağlamlarda da ölümü temsil edebilmektedir. Alim'in 1985 yılında İspanyo-Arap Enstitüsü tarafından yayınlanan oyununda kişilerin adları yoktur, sayıları vardır. “Sırtından Vurulanlar” adlı eserinde yazar ölü olduklarını fark etmeyen insanları anlatmaktadır. Karakterlerden biri, “bu odada ölüm kokusu var” derken yazar aslında hayalet bir topluma gönderme yapmaktadır. Alim, zaman zaman toplumdaki erkekler kadar kadınları da rahatsız etmektedir. Örneğin Cidde Üniversitesi'nden bir kız öğrenci, Alim'i insanları aptal olmakla suçladığı için eleştirmektedir.³⁸⁷

Şerife Aş-Şamlan ve Hayriye As-Saggaf, konularını gerçek yaşam öykülerinden alan kısa öykü yazarlarıdır. Politik mesaj verme kaygısı taşımayan Aş-Şamlan, sıradan insanların öykülerini anlatmakta, sistem açısından da tehlike olarak

³⁸⁴ Arebi, a.g.e, s.56-68

³⁸⁵ Arebi, a.g.e, s.76

³⁸⁶ Arebi, a.g.e, s.89-94

³⁸⁷ Arebi, a.g.e, s.110-113

algılanmamaktadır. Hayriye As-Saggaf da, edebiyatın toplum ile bütünleşebilmesi için kültürel değerlere saygılı olması gerektiği düşüncesindedir. Ancak her iki yazar da bireylerin toplumsal değerler adına kurban edilmelerine karşı çıkmaktadır. Örneğin Hayriye As-Saggaf, görücü usulü evliliklerin hem kadın hem de erkeğin yaşamını ne kadar kötü etkilediğini ele alan “Yansıma” adlı bir hikaye yazmıştır.³⁸⁸

Najwa Haşim ise, kadının duygu ve düşüncelerini ele alan hüznü iç yolculukları anlatmaktadır. Haşim’in hikayelerinde de kadınlar yine ölüme ya da delirmeye mahkum toplumsal kurbanlardır. Evlilik, boşanma, çokeşlilik gibi konularda açmaza giren kadınlar bazen kocaları, bazen babaları bazen de bir başka kadının kurbanları haline dönüşmektedir.³⁸⁹ Ancak Najwa, kadının erkeklere ilişkin sorununu genellemekten kaçınmakta, özellikle belirli bir karakter yapısındaki erkeğin sorumluluğunu vurgulamaktadır. Najwa’nın hikayelerinde erkekler kadına ilişkin sorunlarda yine çözümün bir parçası haline dönüşmektedir. Yazar sonuçta, sistemi sorgulamaktadır.³⁹⁰

Suudi Arabistan’ın en çok okunan üç kadın makale yazarı da, Juhayer Al-Musa’ed, Fatna Şakir ve Suheyla el-Abidin’dir. Yazarlar, farklı ideolojik bakış açılarıyla toplumsal sorunları ele almaktadır. Gelenek, Batı’yla ilişkiler, din, kadın-erkek ilişkileri gibi farklı konulara bakış açıları bu üç yazarın birbirinden farklı ideolojilerini de yansıtmaktadır. Resmi makamlara hatta Krala bile çağrıda bulunan Al-Musa’ed gençlerin yaşadığı sorunlar, kadın-erkek eşitsizliği gibi konularda çözüm arayışındadır. Okuyucunun sesi olarak sorunları dile getiren yazara çok sayıda okur mektubu gelmekte, resmi makamlar da okur mektupları üzerinden dile getirilen sorunlara cevap yazmaktadır. Ancak yazar çözüm arayışında politik meseleleri, açmaz olarak gündeme getirmekten kaçınmakta, örneğin kadın erkek arasındaki sorunları kişilik farklılıkları ya da yanlış anlaşılmalara gibi olağan sorunlar olarak ele almaktadır. Sistemi sorgulamak, yapısal değişim talep etmek gibi kaygılar taşımamaktadır.³⁹¹ Juhayer, Arap kadınlarının Batı tarzı bir özgürlük arayışına girmelerinin hata olacağını, İslami kurallar gereği bir erkeğin üzerine düşen görevleri

³⁸⁸ Arebi, a.g.e, s.124-141

³⁸⁹ Arebi, a.g.e, s.152-154

³⁹⁰ Arebi, a.g.e, s.157-158

³⁹¹ Arebi, a.g.e, s.184-194

yerine getirmesi halinde kadınların beklentilerinin karşılanacağını iddia etmektedir.

392

Fatna Şakir de, kadınların yaşadıkları sorunların aslında erkeklerin sorunları ile aynı olduğunu savunmaktadır. Sosyal ve yapısal koşullar nedeniyle her iki cins de benzer sorunlar yaşamaktadır. Fatna Şakir, kadın eşitliği ya da özgürlüğü kavramlarının da Batılı düşünce sisteminden geldiğini savunmakta, toplumun İslami düşünce yapısından uzaklaşmaması gerektiğini savunmaktadır.³⁹³

Suheyra el-Abidin sistem ile en uyumlu kadın yazardır. El-Abidin için İslam inanışına bağlılık toplumsal cinsiyet ayrımı vs gibi konulardan önde gelmektedir. Yazar Batının İslam için en büyük tehdit olduğunu savunurken Batı taklitçiliği ile mücadele edilmesi gerektiği görüşündedir. Yazar İslami değerlerle birlikte kültür ve toplumsal yaşam biçimine de sıkı sıkıya sahip çıkmaktadır.³⁹⁴

Son dönemde tartışmaya konu olan 24 yaşındaki diş hekimi Rajaa el-Sanei de, yayınlanan romanı ile muhafazakarların tepkisine yol açmıştır. Kadın yazar dört kafadar kız arkadaşın toplumsal yaşama katılmak için erkek kılığına girmelerini konu edinmektedir. Kızlardan ikisi erkek kılığına girmekte ve hep beraber Riyad sokaklarında gezintiye çıkmaktadırlar. Muhafazakarların tepkisine rağmen Kültür Bakanı Ayad Madani bu uygulamanın genç kızlar arasında çok yaygın olduğuna dikkat çekmektedir. Nisan 2006'da piyasaya çıkan "Banat el-Riyadh" (Riyad'ın Kızları) adlı kitabın satışı devam etmektedir.³⁹⁵

Suudi Arabistan'da Edebiyat Profesörü Meryem Baghdadi ve Fevziye Ebu-Halid dışında başka kadın edebiyat eleştirmeni bulunmamaktadır. Bu alan da genel olarak erkek egemenliğindedir. Bir kadın yazarın yapıtlarına ilişkin eleştiriler ise, yazarın yaşı ve ait olduğu sosyal statü ile yakından ilişkili hale gelmektedir. Örneğin bir erkek edebiyat eleştirmeni, eserlerini çok beğense de genç bir kadın yazar hakkında övgü dolu yazılar yazmaktan kaçınmaktadır. Bu durumun arkasında eleştirmenin kadın yazara kişisel ilgi duyduğuna dair kanı oluşabileceği endişesi bulunmaktadır. Bazı eleştirmenler böylesi bir yanlış anlaşılmayı ortadan kaldırmak

³⁹² Arebi, a.g.e, s.203-204

³⁹³ Arebi, a.g.e, s.205-221

³⁹⁴ Arebi, a.g.e, s.234-245

³⁹⁵ Heba Salih, "Saudi Novel Breaks Taboo", http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/middle_east/4938524.stm.

14.06.2006

için eleştirilerinde kadın yazarlara karşı, “kızım, evladım” gibi ifadeler kullanmayı tercih etmektedir. Erkek dünyası edebiyat alanını kontrol altında tutmak istediği için kadınların eserlerini tamamıyla gözardı etme riskini de alamamaktadır. Ancak uzun süre yazmaya ara vermiş bir kadın yazarın başarısız olduğu için yazmayı bıraktığı yönündeki yayınlara sık rastlanmaktadır.³⁹⁶

Suudi Arabistan’da bir dönem “kadın edebiyatı” kavramı ortaya atılmıştır. Kadınların yazdıklarını gazetelerin kadın sayfalarında yayınlama ya da kitapevlerinin kadın yazarlar standına hapsetme eğilimi ortaya çıkmıştır. Bu duruma gerekçe olarak da kadınların duygusal, kişisel ve biyografik çalışmalarla sınırlı kaldığı iddiası kullanılmıştır. Toplumsal cinsiyet ayrımcılığının düşünsel alanda da karşılımlarına çıkması üzerine kadın yazarlar kadın konusu olarak algılanabilecek yazılardan kaçınmak, daha genel anlamda politik konular üzerine yazma zorunluluğuyla karşı karşıya kalmıştır. Sonuçta bugün gazetelerin hala kadın sayfaları vardır. Ancak, kadınların yazıları gazete sayfalarında, içeriklerine göre konumlandırılmaktadır. Bu noktada edebiyat Suudi toplumunda kadın erkeğin bir arada bulunabildiği tek alan olma özelliği taşımaktadır.³⁹⁷

Suudi kadın yazarlar eserlerinde toplumsal kurban olmak kavramı üzerine çalışırken bu durumun erkekler için de geçerli olduğunu vurgulamaktadır. Yani Suudi toplumunda sadece kadınlar değil, erkekler de kurban konumunda olabilmektedir. Bu bakış açısı kadın ve erkek arasında da bir çeşit eşitlik sağlamaktadır. Bu noktada Arap kadınları için Batı tarzı bir eşitlik fazla anlam taşımamakta, Batılı anlamda bir feminizm anlayışı da fazla değer ifade etmemektedir. Kadın için erkek yaşam biçimine özenmek, gıpta etmek de söz konusu değildir. Kadın yazarlar kadın ve erkek arasındaki ilişkinin, ataerkil yapının bir ürünü olduğunu, ataerkil yapının da hem kadın, hem de erkeği kontrol altında tutabilmek için siyasi otorite tarafından kullanılan teknik bir metod olduğunu savunmaktadır. Saddeka Arebi’ye göre, ataerkil sistem aslında erkeklerin erkekleri, kadınlar üzerinden kontrol etmeleri için devlet ve dini otorite tarafından kullanılan bir yöntemdir. Toplumun yarısını oluşturan kadınların kontrolünü erkeklere vermek, aslında siyasi otoritenin yükünü de azaltmaktadır.³⁹⁸ Dolayısıyla Suudi kadın yazarlar, hem ülkelerinin hem de

³⁹⁶ Arebi, a.g.e, s.248-253

³⁹⁷ Arebi, a.g.e, s.253-256

³⁹⁸ Arebi, a.g.e, s.271-273

uluslararası sistemin mevcut siyasi otorite aracılığıyla kendilerine uyguladığı baskı politikalarından kurtulmak için mücadele etmektedir.³⁹⁹

İş ve eğitim alanındaki gelişmeler, Suudi kadın yazarlar Suudi toplumunun kadına bakışına meydan okumaya devam edecektir.⁴⁰⁰ Suudi kadınların büyük çoğunluğu ister muhafazakar, ister modernist olsun toplumsal cinsiyet ayrımının sınırlarını zorlamaktadır.⁴⁰¹

Meşruiyetini salt dinden alan Suudi Arabistan'da toplumsal cinsiyet sorunu oldukça karmaşık bir çözümü gerektirmektedir. Suud ailesi ile Vahabizmin birbirini destekleyen, besleyen ögeler haline dönüşmüş olması sisteme Vahabizm gerekçelendirilerek verilen ödünleri geri dönülmesi güç bir noktaya getirmiştir. Aslında Suudi Krallığı gücünü bu geriye dönülmesi güç gerekçelendirmeden almaktadır. Suudi toplumunda Vahabi inancının esnetilmesi, toplumsal yapının zayıflayacağı endişesine yol açmaktadır. Mevcut toplumsal yapı ise iş güvenliği ve sosyal korunmanın olmadığı ülkede kadınlar için en güvenli sığınak olan ataerkil yapının devamını sağlamaktadır. Sonuç olarak Suudi kadınların mevcut sistemin yıkılması halinde yerine nasıl bir sistem uygulanacağını görmeden harekete geçmelerini beklemek yersizdir. Bu noktada sisteme yönelik sıkıntıların nedeninin toplumsal yapıya meşruiyet sağlayan Vahabizmde değil, Monarşi'de aranması doğal kabul edilmelidir.

İran'da ise toplumsal yapıda dinin yerinin yeniden belirlenmesine çalışılmaktadır. Böylece bireysel özgürlükler önündeki engellerde dini gerekçelerin ortadan kaldırılması ya da esnetilmesi, belki de dinin tek amacının insanları özgürleştirmek ve mutlu etmek olduğunu benimseyen anlayışa geçmeyi mümkün kılacaktır. Bunun başarılması halinde toplumun gerçek sorunlarıyla yüzleşmesi ve bu sorunlara çözüm aranmasının önü açılabilecektir.

³⁹⁹ Arebi, a.g.e, s.294

⁴⁰⁰ Pharaon, a.g.m, s.365

⁴⁰¹ Yamani, **Redefinig Patriarchy And Gender...**, s.114

6.İKİ ÜLKE KARŞILAŞTIRMASI

İranlı ve Suudi Arabistanlı kadınlar arasında kadının öncelikli rolünü annelik olarak tanımlayan ataerkil yapı hakimdir. Her ne kadar yasalarında kadın sözcüğüne yer vermese de güçlü aile, soy bağlarıyla kadının denetimini erkeğe veren Suudi Arabistan'da kadının öncelikli görevi çocuk yetiştirmektir. Kadının kamusal alana katılmasının ardından çocukların yetiştirilmesi gibi en temel ailevi görevlerini ikinci plana itmesi halinde toplumsal aşınma yaşanacağı ileri sürülen Suudi Arabistan'a benzer şekilde İran anayasası kadının annelik kimliğine, ailenin kutsallığına vurgu yapmaktadır. Hem İran hem de Suudi Arabistan'da aile yaşantısı açısından siyasi otoritenin erkekten yana olduğu görülmektedir. Her iki ülkede de vatandaşlık babadan çocuğa geçmektedir. Boşanma, çocukların velayeti, miras, nafaka gibi konularda İslam hukuku temelinde erkeğin çıkarları gözetilmektedir. Her iki ülkede de kadınlar erkekler ile eşit vatandaşlık haklarına sahip değillerdir. Tüm bu engellere İslam dini gerekçe gösterilmektedir. Ancak hatırlanacağı gibi, Batılı kadınlar da erkekler ile eşit vatandaşlık hakları için 20. yüzyılın başında mücadele vermiştir. Ancak bu mücadele Batı'da dine dayandırılarak yapılmamıştır.

Yukarıda, Leyla Ahmed'in araştırmasına dayanarak, Ortadoğu'da erkek egemen toplumun İÖ 3000-3500 yıllarında ilk kentlerin Mezopotamya çevresinde kurulmaya başlamasıyla ortaya çıktığı anlatılmıştır. Bu dönemde, kentler arası savaşlar yaşanırken, daha önce toplumların nüfus artışında kilit rol oynayan kadınların, savaşçı erkekler karşısında değerlerini koruyamadığı vurgulanmış, kentsel yaşamın toplumsal sınıfların da ortaya çıkmasına yol açtığı belirtilmiştir. Toplumsal sınıfların varlığını sürdürebilmesi için de erkek egemen toplumun, miras yoluyla güçlenmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir. Hatırlanacağı gibi bu dönemde bekaret büyük önem kazanırken, kadının cinselliği ve üreme kapasitesi önce babası, sonra da kocasının sorumluluğuna verilmiştir. İ.Ö 1752 tarihli Hamurabi Yasaları, soylu bir erkeğin, istediği zaman karısını hiçbir tazminat ödemedi boşamasına izin verdiğini göstermektedir. Ancak aynı yasalar kadına boşanma hakkı tanımamaktadır. Bugün İran ve Suudi Arabistan gibi medeni kanun çerçevesinde erkeği kadından daha avantajlı konuma getiren ve bu tutuma İslam inancını gerekçe gösteren tüm Ortadoğu ülkelerinde aynı zihniyetin devam ettiği görülmektedir. Bu uygulamaların özünü İslam dininde değil, Ortadoğu kültüründe, siyasi ve ekonomik yapısında aramak gerekmektedir. İslam dininin Arap toplumunun kültürel ve sosyal yaşantısında radikal

değişiklikler getirmeden, varolan yapının yumuşatılarak devam etmesini sağladığı unutulmamalıdır.

Günümüzde giderek daha fazla eğitim olanağından faydalanmaya başlayan Suudi Arabistanlı ve İranlı kadınlar kamusal alana katılmada ciddi engellerle karşılaşmaktadır. Kadınları veterinerlik, jeoloji, tabii bilimler, politika enstitüleri, muhasebe, ticari yönetim, madencilik ve mühendislik gibi alanlardan dışlayan İran'daki toplumsal cinsiyet ayrımı Suudi Arabistanlı kadınların da yine jeoloji, petrol ve inşaat mühendisliği ve hukuk alanlarında eğitim almalarını yasaklamaktadır. Her iki ülkenin gayri safi milli hasılasında en büyük payı oluşturan petrol ve doğalgaza dayalı sanayi erkek egemen bir sektör olarak karşımıza çıkmaktadır. Endüstri ve sanayi kollarının çeşitlilik gösteremediği bu iki ülkede de iş gücünün ağırlıklı bölümü bu alanlarda faaliyet göstermektedir. Evin geçiminden birinci derecede erkeği sorumlu tutan İran ve Suudi Arabistan'da ülkenin mevcut iş olanakları da öncelikle erkeklere sunulmaktadır. İşsizlik sorunu yaşanan her iki ülkede de bir anlamda kadınları evde oturtmak, işsizlik sorununa çözüm olarak algılanmaktadır. Kadınlara erkekler ile eşit iş olanakları, çalışma koşulları sağlayamayan iktidarlar, temel sorumluluğu erkeklerin üzerine yüklerken, miras hakkından da erkeğin daha fazla fayda elde etmesine göz yummaktadır. Bu uygulama da İslam'a dayandırılarak, tartışmanın önü kesilmektedir. Oysa Ortadoğulu kadınlar günümüzde kadınların ailenin geçindirilmesinde daha fazla sorumluluk üstlendiklerini, ekonomik koşulların kadınları ekonomik yaşama katılmaya mecbur bıraktığını, dolayısıyla İslam hukukunun miras konusunda çağa uygun olarak yeniden yorumlanmasını istemektedir.

Kamusal alanın cinsiyet farklılıklarına göre düzenlenmesi de iki ülke açısından benzerlikler göstermektedir. Hem İran hem de Suudi Arabistan'da karı koca ya da akraba olmayan bir erkekle kadının birlikte bulunmaları yasaktır. Ahlak polisi her iki toplumda da denetimlerde bulunmaktadır. İran'da olduğu gibi, Suudi Arabistan'da da kadınlar toplu taşıma araçlarına arkadan binip inmekte, erkekler aracın ön kısmında oturmaktadır. Ancak bu ayrım Suudi Arabistan'da daha da ileriye götürülmüş, kadınların iş gereği dahi olsa, erkeklerle biraraya gelmeleri engellenmiştir. Avukatları ile dahi ancak telefonla görüşebilen Suudi Arabistanlı kadınlara karşılık, İran'da meclis kürsüsünden erkek egemen toplumu eleştiren kadın milletvekillerine, cumhurbaşkanı yardımcısı kadınlara rastlanmaktadır. Suudi Arabistan'daki bu

yaklaşımın ardında ise, bu topluma özgü gelenek ve adetler kadar mevcut siyasal sisteme meşruiyet sağlayan İslam'ın Vahabi yorumu bulunmaktadır. Suudi Arabistan'da kadınların dışlanması önemli olan "ayıp" kavramının toplumsal yaşamın hemen hemen her alanında ortaya çıkardığı engeller, İran toplumunda bu denli yoğun hissedilmemektedir.

Bir başka deyişle kadına kamusal alanda sınırlamalar getiren uygulamalar başlangıçta din ile ilişkilendirilse de, öyle büyük farklılıklar göstermektedir ki, konunun sadece dinle ilgisi bulunmadığı görülmektedir. Örneğin İran'da kadınların İslam Devrimi'nin hemen ardından evlerine kapatılmaları önceleri dini gerekçelere dayandırılmış, ancak sonra savaş koşulları gereği kadınların kamusal alana yeniden katılımları desteklenmiştir. Bu kısıtlamanın gerçekten dini engellere dayanması halinde, savaş koşulları olsa bile, kolaylıkla kaldırılamayacağı ortadadır. Kısaca, İran ve Suudi Arabistan'da her iki ülkenin dini niteliklerinden kaynaklanıyormuş ve bu yüzden de benzerlik gösteriyormuş gibi görünen uygulamalarının ihtiyaçlara göre değiştirilebildiği anlaşılmaktadır. Bu keyfi uygulamaların din değil, totaliter sistemler dolayısıyla etkinlik gösterdiği görülmektedir.

İki ülke kadınları arasındaki temel farklar ise, benzerliklerden çok daha fazladır. Bu farklar genel olarak iki ülkenin tarihsel süreçleri ve bu süreçlerde kadınların nasıl yer aldığı ile ilgilidir.

Farklı aşiretleri Vahabi inancıyla bir arada tutmayı başaran Suud ailesi ABD ve İngiltere ile tarih boyunca yakın işbirliği içinde olmuştur. Güçlü bir siyasi yapının olmadığı, askeri yetenekleri bulunmayan Suudi Arabistan uluslararası sistem ile yakın işbirliğini tercih etmiştir. Meşruiyetini ve ideolojik temellerini dine dayandıran, halk iradesi dolayısıyla da halk desteğine dayanmayan Suudi Arabistan siyasi yapısı kolay çözülebilir bir ülke olarak karşımıza çıkmaktadır. Parlamenter sistemin olmadığı Suudi Arabistan'da bilindiği gibi, Kur'an anayasa kabul edilmektedir. 1992 yılında kabul edilen Temel Yönetim yasasında ilk kez bireysel haklara vurgu yapılmış, ancak, Batılı anlamda demokrasi ve vatandaşlık kavramlarından uzak durulmuştur. 40 yıl aradan sonra 2005 yılında yapılan belediye seçimlerinde ise, kadınlara oy verme hakkı tanınmamıştır. Yarıyı atama yoluyla göreve gelen belediye meclislerinin diğer yarisını belirlemek üzere yapılan seçimleri de İslami muhalefete yakın adaylar

kazanmıştır.⁴⁰² Ülkedeki radikal İslamcılar monarşinin yıkılmasını yerine yeni bir din devleti kurulmasını istemektedir.

Pers İmparatorluğu'na kadar uzanan 2500 yıllık devlet geleneğine sahip İran'da ise, monarşi yönetiminden ulus devlet anlayışına geçilmesi mümkün olmuştur. 1906'daki ilk Anayasa Devrimi ile iktidarın tek elde toplanmasına karşı, parlamenter sisteme geçme ve Batılı ülkelerin ekonomik ve politik imtiyazlarına son verilmesini isteyen İran halkı, 1979 devrimiyle bu yolda büyük bir adım atmıştır. İran İslam Cumhuriyeti, meşruiyetini Suudi Arabistan'da olduğu gibi, dinde arasa da, parlamenter sistemin varlığı bireysel hak ve özgürlüklerin belirli bir noktaya kadar tanınması anlamına gelmektedir. İran'da İslam Cumhuriyeti'nin kurulduğu tarihten bu yana, sistem meşruiyetini erkekler kadar kadınların da oylarına başvurarak sağlama yoluna gitmiştir. İran'da parlamenter sistem her ne kadar dini yapıyla mücadele halinde olsa da, hem kadın hem de erkeklerin vatandaşlık haklarını kabul etmekte, gücünü halk iradesine dayandırma çabasına girmektedir. Bugün İran'da reform yanlıları da, muhafazakarlar da mevcut sistemin iyileştirilmesini tartışmaktadır. Mevcut sorunlara sistemin içinden çözüm aranmaktadır.

Devrim öncesinde ekonomik ve politik bağımsızlık için Batı'ya, Monarşi'ye başkaldıran İranlılar aslında kendi ulusal kimliklerini yeniden tanımlamıştır. Şiiliği, kendi halinde bir inanç olmaktan çıkaran Humeynizm, emperyal güçlere ve ülkenin üst sınıfına meydan okuyan siyasi bir ideolojiye dönüşmüştür. 1906'da ve 1979'da Batılı ülkelerin ekonomik ve politik imtiyazlarına son verilmesi amacıyla yürütülen kitle eylemleri kadınlara kamusal alanda varolabilme şansı getirmiştir. Ulusal kaygılara dayanan bu eylemler kadın hareketinin yine ulusal kaygılarla birleştiği ve giderek güçlendiği Mısır ve Filistin örneklerine benzemektedir. Humeynizm, halk ayaklanması sırasında kadınların da desteğine ihtiyaç duymuş, bu noktada kadının kamusal alana katılmasını baştan kabul etmiştir. Devrim'in hemen ardından başlayan İran-İrak savaşı ise, kadınların toplumsal hayattaki yerlerini kesin bir şekilde almalarına yardım etmiştir. Devrim sonrasında kadını eve kapatan iktidar, savaş sırasında kadınların camilerde gönüllü olarak ahçılık, terzilik, eczacılık gibi görevler üstlenmelerine izin vermiştir. Daha önce kadınların erkek hastalara bakması ya da erkek öğrencilere ders vermesini reddeden zihniyet savaş sırasında değişmiş,

⁴⁰² Kim Ghattas, "Conservatives Win Saudi Poll", http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/4477315.stm, 04.07.2006

hemşirelik, öğretmenlik, sekreterlik ya da kamu hizmetleri için kadın emeğine ihtiyaç artmıştır. Yani sistem bu uygulamalarda dini gerekçe göstermekten vazgeçmiştir.

Bugün Suudi muhalefетinin gelir dağılımındaki eşitsizliğin yanı sıra eleştirdiği en temel konulardan biri Batılı ülkelere imtiyazlar tanınmasıdır. Ancak Şiiliği modern bir başkaldırı ideolojisine dönüştüren Humeynizm benzeri siyasi bir hareketin Suudi topraklarından çıkıp çıkmayacağını kestirmek güçtür. Ancak İran'daki gibi ulusal bağımsızlık hareketi ile başlayıp, ulusal kimlik yaratılması sürecinde, kadınların toplumsal hayata eşit katılımını sağlayacak savaş koşulları Suudi Arabistan'da yaşanmamıştır. Mevcut süreçlerdeki farklılık her iki ülkedeki kadınların bugün geldikleri noktada birbirlerinden büyük farklılık göstermelerine neden olmaktadır.

Ortadoğu'daki tüm kadın hareketleri Mısır'da, Filistin'de ve İran'da olduğu gibi ulusal kaygılardan hareketle yola çıkmıştır. Örneğin Filistinli kadınlar evlerinden çıkıp toplumsal bir kimlik edindikten sonra Filistin davasında etkin rol oynayabileceklerini savunmuşlardır. Bugün Suudi Arabistanlı kadınlar bölgesel demokratikleşme, Batı egemenliği gibi sorunlar atlatılmadan kadın sorununa sıra gelmeyeceği görüşündedir. Suudi kadın yazarların söylemlerinde kadın hakları değil, ulusal kimlik, Müslüman-Batı dünyası arasındaki ilişkiler, görücü usulü evliliğin hem kadın hem de erkeğe verdiği zararlar, İslam'a bağlılık, toplumsal duyarsızlık gibi konular hakimdir. Ancak Suudi kadınlar hala Vahabizmin Monarşi'yi destekleyerek kendi dini niteliğinden kaynaklanan sınırlamaları topluma empoze etmesini sorgulamamaktadır. Oysa, Ortadoğulu kadınlar toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması için sistemin kendilerine dayattığı dini inanç biçimini 20. yüzyılın başından beri sorgulamaktadır. Mısırlı feministlerden Şarawi, dini uygulamaların bütününe karşı çıkmaya bile, İslam'ın çağa uygun olarak yeniden yorumlanması gerektiğine dikkat çekmiştir. İranlı kadınlar da 1990'lı yıllarda yürürlükteki yasaların gözden geçirilmesi, yeni bir fıkıh yorumunun yapılması amacıyla hukuksal tartışmalara katılmaya başlamıştır. İranlı sekülerist kadınlar da İslam dininin sistem tarafından zorunlu olarak dayatılmasını eleştirmekte, kimi feministlerin İslami referanslarla özgürlük aramasının İran Devrimi'ni meşrulaştırmaktan başka işe yaramayacağını savunmaktadır. Kimi seküleristler Ortadoğulu kadın hareketinin İslami arayışları nedeniyle kimlik bunalımına düştüğü görüşündedir.

7. SONUÇ

Her ne kadar, Batılı feminist yaklaşımların Hristiyan kapitalist kültür ve Batılı düşünce etrafında oluşması İslam dünyasında yaşayan kadınların bu düşünceye yaklaşmasını engellese de, tüm Ortadoğulu kadınlar gibi, İranlı ve Suudi Arabistanlı kadınlar da Batılı feministler gibi, temel mücadeleyi ataerkil sisteme karşı vermektedir. Kamusal alanda istediği mesafeyi katetmeyi başaran, vatandaşlık haklarını elde eden Batılı kadınlar hala birinci decerede önemli rollerini annelik üzerine kuran ataerkil zihniyete karşı başarı elde edebilmiş değildir. İran ve Suudi Arabistan örnekleri de İslami nitelikleri dolayısıyla birbirine benzer görünse de, bu benzerlik aslında ataerkil sistemden kaynaklanmaktadır.

İslam'ın farklı mezheplerine dayalı, farklı siyasi ve ekonomik süreçlere ve geleneklere sahip iki ülkede yaşanan sorunlar sadece kadın sorunu olarak algılanmamalıdır. İran ve Suudi Arabistanlı kadınların sorununu Batılı kadınlardan ayıran, siyasi rejimlerinin sosyal adalet, politik demokratikleşme, sekülerizasyon ve hukuk devleti olma gibi kriterler uzantısında modernleşmeye ne mesafede durduğuyla ilgilidir.

Din, genel olarak ileri sürüldüğü gibi Ortadoğulu kadınların ezilmişliklerinde temel öge değil, ekonomik, kültürel, tarihsel, ideolojik yapı gibi toplumsal cinsiyet ayrımına yol açan faktörlerden biridir. Hatırlanacak olursa, Mısırlı, Filistinli feministler de zaten ulusal değerlere, dini uygulamalara karşı çıkmamıştır. Mevcut sistemin İslam üzerinden denetim politikaları üretmesi temel sorun olmuştur.

Sonuçta, teokratik devletlerin toplumsal cinsiyet ayrımcılığına dini gerekçe göstermeleri ne kadar anlamsız kalıyorsa, Ortadoğulu kadınların genel olarak din üzerinden yola çıkarak, toplumsal cinsiyet ayrımcılığının sona erdirilmesi için Kur'an gibi İslami kaynakların yeniden yorumlanması da çözüm oluşturmayacaktır.

İran'da da, Mısır'da da, Suudi Arabistan'da da geniş kitlelerin eşitsiz gelir dağılımı nedeniyle sosyo-ekonomik sorunlarının arttığı dönemlerde dine daha fazla sarıldığı görülmektedir. Suudi Arabistan'da bugün işsizlik ve toplumsal baskı karşısında çözümü İslam'ın dar yorumlarında arayanlara karşılık, Mısır'da da ekonomik gerekçelerle düşük ücret karşılığı çalışmak zorunda olan kadınlar, kamusal

alandan rahat olabilmek için yine İslami bir sembole, başörtüsüne başvurulmaktadır. İran İslam Devrimi'ni hazırlayan koşullarda da yine ekonomik açmazlar sonucunda halkın İslam'a sarıldığı görülmektedir.

20. yüzyılın başlarından itibaren kadınların toplumdaki öncelikli rolünün annelik olduğu tezine karşı çıkan Batılı feministler ile, İran ve Suudi Arabistanlı kadınlar gibi tüm Ortadoğulu kadınların ortak sorunları bulunmaktadır. Batılı kadınların yüzyıl başında oy verme, mal sahibi olma, miras edinme, eşit eğitim ve iş imkanlarından yararlanma gibi temel vatandaşlık hakları bugün Ortadoğulu kadınlar için sorun olmaya devam etmektedir. İkinci Dalga Feminizmin eşitlik sağlanması için annelik eksenine oturtulan biyolojik farklılıkların gerekçe olmaktan çıkarılması, kadının ebeveynlik sorumluluğunun yanı sıra, iş yaşamında da önemli roller üstlenebileceğinin kabul edilmesi gerektiği tezi Ortadoğulu kadınlar için de geçerlidir.

Batılı kimi sosyal bilimciler erkekleri kadınlardan daha üstün tutan ataerkil zihniyetin arkasında merkezi devletin güçlenmesi sürecinde olduğu gibi bugün hala çeşitli güç gruplarının olduğunu vurgulamaktadır. Aslında bu yaklaşım, sistemin kadınları erkekler üzerinden denetlendiğini düşünen Suudi Arabistanlı kadınların yaklaşımı ile bire bir örtüşmektedir. Ataerkil ideolojinin yaygınlaştırılmasında en önemli araçlardan birinin siyasi otorite olduğunu daha önce vurgulamıştık. Postmodern bir düşünür olarak kabul edilen Michel Foucault da, iktidarın bireyi beşeri bilimler aracılığıyla denetleme ve disiplin altına alma çabasında olduğunu savunmaktadır. Foucault'ya göre, beşeri bilimler aracılığıyla oluşturulan normlar aile, okul, mahkeme, kışla, işyeri gibi kurumlarda kendi normallik standartlarını tanımlamakta ve bu standardı bireye hayat tarzı olarak sunmaktadır.⁴⁰³ Üçüncü Dalga feminizmin gündemde olduğu geçen 30 yılda Batılı kadınların kapitalist sistem ile daha fazla entegre olduklarını, iş yaşamına katıldıkları ölçüde toplumsal hayatta da yerlerini aldıklarını belirtmiştik. Ancak bu entegrasyonun ev yaşamında ya da daha geniş anlamıyla toplumsal cinsiyet ayrımcılığı alanlarında köklü değişimleri getirmediğini de bir kez daha vurgulamakta yarar bulunmaktadır. Mary Evans'ın dediği gibi, Batılı kadınlar hala erkekler tarafından yapılandırılan kapitalist bilgi sistemi ve sosyal dünya tarafından yönlendirilmektedir.⁴⁰⁴ Batılı kadınların da Ortadoğulu kadınlar gibi bugün hala siyasi karar alma sürecinde erkeklere göre

⁴⁰³ Savran, a.g.e, s.252

⁴⁰⁴ Evans, a.g.e, s.106

oldukça zayıf konumda oldukları görülmektedir. Ataerkil ideoloji, siyasi otoritenin de eril olduğunu savunmaktadır. Dişilik güçsüzlük olarak kabul edilmektedir.

Batılı ülkelerde de İran ve Suudi Arabistan örneklerinde de toplumun ortak çıkarlarının korunması gerekçesiyle yasalar ve politikalar üreten siyasi otoritelerin toplumun tüm üyelerinin mutluluğunu sağlayamadığı görülmektedir. Devletlere etki etme gücüne sahip kimi çıkar gruplarının yasaların toplumsal cinsiyet ayrımı, sınıf, ırk ve etnik köken farklılığına göre kimi grupları avantajlı kimi grupları da dezavantajlı konuma getirdiği ortadadır. Suudi Arabistan'da kadın yazarların meşruiyetlerinin bağlı bulundukları soy bağlamında sağlanması bu duruma basit bir örnek teşkil etmektedir.

Laura Kramer, insanların içinde yaşadıkları topluma uyum sağlayabilmek için mevcut toplumsal kurallara gönüllü olarak boyun eğdiklerine dikkat çekmektedir.⁴⁰⁵ İnsanların inanç ve deneyimlerinden oluşan kültür ve toplumsal yapı belirleyici olmaktadır. Suudi Arabistanlı kadınların aksi yönde herhangi bir yasa bulunmasa dahi, pek çok konuda kendilerine “ayıp” olacağı gerekçesiyle engel koymaları da aslında bu duruma güzel bir örnektir. Suudi Arabistan'daki toplumsal kültür, toplumsal cinsiyet algılamasında önemli role sahiptir.

Etnosentrik feminizme tepki olarak ortaya çıkan Üçüncü Dalga feminizmin perspektifinden bakıldığında hatırlanacağı gibi, kadınların ataerkil sistem kadar toplumsal sınıflar, ırk ve etnik kökene göre de ayrımcılıkla karşı karşıya kaldığı vurgulanmaktadır. Suudi Arabistan ölçeğinde bakılırsa, 1950'lerden başlayarak, 1970'lerin sonuna kadar ülkede maddi durumu iyi olan ailelerin kız çocuklarını eğitim için yurtdışına gönderdikleri görülmektedir. İran'da da 1930'larda erkek çocuklarının yurtdışına eğitim için devlet tarafından gönderilmesine karşılık, maddi durumu güçlü olan ailelerin kız çocuklarını kendi imkanları ile yurtdışına gönderdikleri görülmektedir. Sınıf kökeni, kız çocukları için toplumsal cinsiyet ayrımcılığına karşı koruma kalkını haline dönüşmüştür. İran İslam Devrimi'nden sonra da hükümete destek verenlerin çocuklarının belirli kotalar aracılığıyla daha iyi eğitim veren okullarda okuma ayrıcalığı tanınmıştır. Eğitimde fırsat eşitsizliğinde olduğu gibi, ülke içindeki toplumsal cinsiyet ayrımcılığı aslında farklı sınıftan kız ve erkek çocukları için farklı etkide bulunmuştur.

Hatırlanacağı gibi, Serpil Sancar, kapitalistleşme ve onun zihinsel uzantısı olan modernleşme süreçlerinin düzenleme stratejisine gereksinim duyduğunu belirtmektedir. Sancar, bu düzenleme pratiklerinin kurucu öznelere piyasa/sermaye, devlet/siyasal iktidar olduğu kadar cinsiyet kimliklerini, çocuk yetiştirme politikalarının, nihayet cinselliği denetleme pratiklerinin kurucu öznesi olarak da ailenin önemli işlev gördüğünü vurgulamaktadır.⁴⁰⁶ Yani Batılı kadınlar içinde yaşadıkları sistem gereği aile bağlamında ataerkil yapıdan kolay kurtulacak gibi görünmemektedir.

Batılı feministler, genel olarak Ortadoğulu kadınların konumunu incelemede İslam dininden hareket etmekte, kendi sorunlarında olduğu gibi, kültürel, siyasal ve ekonomik sistemleri inceleme gayretine girmemektedir. Batılı olmayan “öteki” kadınların yaşadığı sorunlara Batılı etik değerlerle bakan, bu değerler ölçeğinde sonuçlara varamayan Batılı kadınlar eleştiri konusu olmaktadır. Örneğin, Müslüman kadınların başörtüsü takmalarının sadece İslami baskının sonucu olarak değerlendirilmesi Ortadoğu’da feminizm anlayışı ile köprülerin atılmasına yol açmaktadır. Ancak Ortadoğu’da başörtüsünün zaman zaman bir protesto aracı olarak kullanıldığı da görülmektedir. Sonuçta farklı kültürlerin farklı kadın sorunları var deyip geçmenin evrensel bir medeniyet oluşturulmasına katkı sağlamayacağı açıktır. Ortadoğulu kadınların Batılı feministlerin 20. yüzyılın başından beri tartıştıkları sorunları, söylemleri gözardı etmeleri de kendilerine daha kolay bir kurtuluş sağlamayacaktır.

Sonuç olarak toplumsal cinsiyet ayrımcılığı sorunu evrenseldir. Batılı feminizm anlayışı etnosentrizmden uzak durması halinde Ortadoğulu kadınların sorunlarına da ışık tutmaktadır. Ataerkil sisteme karşı, toplumsal refahın artması, sosyal adalet, politik demokratikleşme, sekülerizasyon ve hukuk devleti olma yoluyla kısacası modernleşme yoluyla önemli kazanımlar elde eden Batılı kadınların tecrübesi, İranlı ve Suudi Arabistanlı kadınlar kadar tüm Ortadoğulu kadınlara örnek teşkil etmektedir. Ancak kapitalist sistemin ışınlama yoluyla Ortadoğu ülkelerine birebir uygulanması nasıl mümkün değilse, Batılı feminist tartışmanın da Ortadoğu’ya kesin reçete olarak sunulamayacağı açıktır. İran halkı reformcuları, muhafazakarlarıyla nasıl kendine özgü arayışını sürdürüyorsa, kendi modernleşme pratiğini de yaratmaktadır.

⁴⁰⁵ Kramer, a.g.e, s.6-26

Ortadoğulu kadınların Batı'nın entellektüel tartışmalarını reddetmek yerine bu tartışmalardan yararlanmaları, yaşadıkları ayrımcılıkla mücadelede daha çabuk yol almalarını mümkün kılacaktır.

⁴⁰⁶ Sancar, a.g.m, s.5

KAYNAKÇA

Abadan Unat, Nermin. “Toplumsal Değişme Ve Türk Kadını (1926-1976), **Türk Toplumunda Kadın**, Ed. Nermin Abadan Unat, Türk Sosyal Bilimler Derneği, İstanbul, 1982, s.15-43

Abrahamian, Ervand. **Humeynizm**, Metis Yayınları, İstanbul , 2002

Afkhami, Mahnaz, Friedl, Erika. **In The Eye Of The Storm Women In Post-revolutionary Iran**, I.B Tauris Co Ltd., Londra, 1994

Ahmed, Leila. **Women And Gender In Islam**, Yale University Press, US, 1992

Aktaş,Cihan. **Dünün Devrimcileri Bugünün Reformistleri**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2004

Altorki, Soraya. “The Concept And Practice Of Citizenship In Saudi Arabia”, **Gender And Citizenship In The Middle East**, Ed. Suad Joseph, Syracuse University Press, New York, 2000, s.215-236

Amireh, Amal. “Framing Nawal El Saadawi: Arab Feminism In A Transnational World”, “**Gender, Politics and Islam**”, Eds., Theresa Saliba, Carolyn Allen, Judith A. Howard, The University Of Chicago Press, Chicago, 2002, s.269-303

Amos, Valerie, Pratibha Parmar. “Challenging Imperial Feminism”, *Feminist Review*, 2005, Vol.80, s.44-63

Arebi, Saddeka. **Women And Words In Saudi Arabia, The Politics Of Literary Discourse**, Columbia University Press, New York, 1994

Atacan, Fulya. “Teokratik Monarşi:Suudi Arabistan”, **Değişen Toplamlar Değişmeyen Siyaset: Ortadoğu**, Ed. Fulya Atacan, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2004, s.221-255

Atacan, Fulya. "Otoriteryanizm Kısılcacında Mısır", **Değişen Toplumlar Değişmeyen Siyaset: Ortadoğu**, Ed. Fulya Atacan, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2004, s.17-52

Badran, Margot. **Feminists Islam and Nation, Gender And The Making Of Modern Egypt**, Princeton University Press, New Jersey, 1995

Bardan, Margot. "Competing Agenda:Feminists, Islam And The State In The 19th And 20th Century Egypt", **Women, Islam And State**, Ed. Deniz Kandiyoti, Macmillan Press, Londra, 1991, s.201-236

Barrett, Michele, McIntoch, Mary. "Ethnocentrism and Socialist-Feminist Theory", *Feminist Review*, 1985, Vol..20, s.23-47

Başkavak, Yetkin. "İran'da Değişim Sancıları", **Değişen Toplumlar Değişmeyen Siyaset:Ortadoğu**, Ed. Fulya Atacan, Bağlam Yayınları, İstanbul 2004, s.55-85

Beoku-Betts, Josephine ve Njambi, Wairimu Ngaruiya. "African Feminist Scholars In Women's Studies, Negotiating Spaces Of Dislocation And Transformation In The Study Of Women", *Meridiens:Feminism, Race, Transnationalism* 2005, Vol.6, No.1, s. 113-132

Bora, Aksu, İlknur Üstün. **Sıcak Aile Ortamı-Demokratikleşme Sürecinde Kadın ve Erkekler**, TESEV, 2005

Bhavnani, Kum-Kum, Coulson, Margaret. "Transforming Socialist-Feminism:The Challenge Of Racism", *Feminist Review*, 2005, Vol.80, s. 87-97

Bloch, Ruth. "A Culturalist Critique Of Trends", **Debating Gender, Debating Sexuality**, Ed. Nikki Keddie, New York University Press, New York, 1996, s.73-100

Mutari, Ellen, Boushey, Heather. "The Development Of Feminist Political Economy", **Gender And Political Economy**, Eds. Ellen Mutari, Heather Boushey, William Fraher, M.E. Sharpe, Newyork, 1984, s. 3-17

Charusheela, S., "Women's Choices And The Ethnocentrism/Relativism Dilemma", **Post-Modernism, Economics And Knowledge**, Ed. Stephen Cullenberg, Jack Amariglio, David F. Ruccio, Routledge, 2001, s.197-220

Çağatay, Nilüfer, Soysal, Yasemin Nuhoğlu. “Uluslaşma Süreci ve Feminiz Üzerine Karşılaştırmalı Düşünceler”, **Kadın Bakış Açısından 1980’ler Türkiye’sinde Kadınlar**, Ed. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, s.301-311

Dağı, İhsan. **Ortadoğu’da İslam Ve Siyaset**, Boyut Yayınları, İstanbul, 2002

Dellaloğlu, Besim. “**Toplumsal**”ın Yeniden Yapılanması, **Habermas Üzerine Bir Araştırma**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1998

Doumato, Eleanor Abdella. “Women And Work In Saudi Arabia”, *Middle East Journal* 1999, Vol. 53, No.4, s.568-583

Edwards, Felicity. “Spirituality, Consciousness And Gender”, **Religion And Gender**, Ed. Ursula King, Blackwell, Oxford, 1995, s.177-191

Ekşi, Aysel. “Genç Kızlarımız ve Cinsellik”, Ed. Necla Arat, **Kadın ve Cinsellik**, Say Yayınları, İstanbul, 1993, s.9-29

Esfandiari, Haleh. **Reconstructed Lives, Women And Iran’s Islamic Revolution**, The Johns Hopkins University Press, USA, 1997

Evans, Mary. **Gender and Social Theory**, Open University Press, Philadelphia, 2003

Fandy, Mamoun. **Saudi Arabia And The Politics Of Dissent**, St. Martin’s Press, New York, 1993

Friedl, Erika. **Lives In An Iranian Village Women Of Deh Koh**, Smithsonian Institution, Washington, 1989

Hart, Nicky.” Procreation:The Substance Of Female Oppression In Modern Society”, **Debating Gender, Debating Sexuality**, Edited by Nikki Keddie, NewYork University Press, New York, 1996, s.5-48

Haj, Samira. “Palestinian Women And Patriarchal Relations”, **Rethinking The Political, Gender, Resistance And The State**, Eds. Barbara Laslett, Johanna Brenner, Yeşim Arat, University Of Chicago Press, Chicago, 1995, s.167-184

Hatem, Mervat. "Nationalist Discourse On Citizenship In Egypt", **Gender And Citizenship In The Middle East**, Ed. Suad Joseph, Syracuse University Press, New York, 2000, s. 33-57

Hoodfar, Homa. "Iranian Women At The Intersection Of Citizenship And The Family Code", **Gender And Citizenship In The Middle East**, Ed. Suad Joseph, Syracuse University Press, New York, 2000, s. 287-313

Homa Hoodfar. "The Women's Movement In Iran: Women At The Crossroads Of Secularization", **Women Living Under Muslim Laws: International Solidarity Network, The Women's Movement Series**, Fransa, No.1, Winter 1999

Jad, Islah, Johnson, Penny, Giacaman, Rita. "Transit Citizens", **Gender And Citizenship In The Middle East**, Ed. Suad Joseph, Syracuse University Press, New York, 2000, s. 137- 157

Joseph, Suad. "Gender And Citizenship In Middle Eastern States", *Middle East Report*, 1996, Vol.198, s.4-10

Joy, Morny. "God And Gender: Some Reflections On Women's Invocations Of The Divine", **Religion And Gender**, Ed. Ursula King, Blackwell Publishers, Oxford, 1995, s.121-143

Kandiyoti, Deniz. "Bargaining With Patriarchy", *Gender And Society*, 1988, Vol. 2, No. 3, s. 274-290

Kayasü, Serap. "Değişen Dünya Düzenleri, Değişen Kadınlar: Toplumsal Cinsiyetin Değişen İçeriği", *Toplum Bilim*, 1997, Sayı 75, s.170-178

Kazemi, Farhad. "Gender, Islam And Politics", *Social Research*, 2000, Vol. 67, i-2, s.453-466

Keddie, Nikki. "Women In Iran Since 1979", *Social Research*, 2000, Vol. 67 i-2, s.405-424

Khosrokhavar, Farhad, Roy, Olivier. **İran: Bir Devrimin Tükenişi**, Metis Yayınları, İstanbul, 2000

King, Ursula. **Religion and Gender**, Blackwell, Oxford, 1995

Kramer, Laura. **The Sociology of Gender**, Roxbury Publishing Company, California, 2001

Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002

Lorber, Judith. **Gender Inequality**, Roxbury Publishing Company, California, 2001

Macleod, Arlene Elowe., "Hegemonic Relations And Gender Resistance: The New Veiling As Accomodating Protest In Cairo", **Rethinking The Political, Gender Resistance And The State**, Eds. Barbara Laslett, Johanna Brenner, Yeşim Arat, University Of Chicago Press, Chicago, 1995, s.185-209

Magee, Penelope Margaret. "*Disputing The Sacred*", **Religion And Gender**, Ed. Ursula King, Blackwell, Oxford, 1995 s.101-120

Majid, Anouar. "The Politics Of Feminism In Islam", **Gender, Politics and Islam**, Eds., Theresa Saliba, Carolyn Allen, Judith A. Howard, The University Of Chicago Press, Chicago, 2002, s.53-93

Mehran, Golnar. "The Paradox Of Tradition And Modernity In Female Education In The Islamic Republic Of Iran", *Comparative Education Review*, 2003, Vol. 47 i-3 s. 269-288

Mtango, Sifa. "A State Of Oppression? Women's Rights In Saudi Arabia", *Asia-Pasific Journal On Human Rights And The Law 1*, 2004, Netherlands, s.49-67

Meriwether, Margaret, Tucker, Judith. **A Social History of Women And Gender In The Modern Middle East**, Westview Press, Colorado, 1999

Mernissi, Fatima. **Women and Islam An Historical and Theological Enquiry**, Basill Blackell, Oxford, 1991

Moghadam, Valentine. "Islamic Feminism and its Contents: Toward A Resolution Of The Debate"; **Gender, Politics and Islam**, Eds. Theresa Saliba, Carolyn Allen, Judith A. Howard, The University Of Chicago Press, USA, 2002, s.15-51

Moghissi, Haideh. **Feminism And Islamic Fundamentalism**, Zed Books, London, 1999

Nevo, Joseph. "Religion And National Identity In Saudi Arabia", *Middle Eastern Studies*, 1998, ISSN:0026-3206, No.03957547, s.34-53

Paidar, Parvin. "Feminism And Islam In Iran", **Gendering The Middle East, Emerging Perspectives**, Ed. Deniz Kandiyoti, I.B Tauris Publishers, London, 1996, s.51-67

Pharaon, Nora Alarifi. "Saudi Women And The Muslim State In The Twenty-First Century", *Sex Roles*, 2004, Vol.51, Nos.5/6, s.349-366

Poya, Maryam. **Women, Work And Islamism; Ideology And Resistance In Iran**, Zed Books, New York, 1999

Rahman, Fazlur. **İslam**, Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara, 1993

Saliba, Theresa, Allen, Carolyn, Howard, Judith A.. **Gender, Politics and Islam**, The University Of Chicago Press, Chicago, 2002

Sayigh, Rosemary. "Encounters With Palestinian Women Under Occupation", **Women And The Family In The Middle East**, Ed.Elizabeth Warnock Fernea, University Of Texas Press, Texas, 1985, s.191-208

Savran, Gülnur Acar. **Beden Emek Tarih, Diyalektik Bir Feminizm İçin**, Kanat Yayınları, İstanbul, 2004

"Saudi Women Getting Their Cards", *The Economist*, Jan.5, 2002, Vol.362, Iss.8254, s.45

"Suudi Arabistan'da Bir İlk", **Anadolu Ajansı**, 08.06.2004

"Suudi Arabistan'da Sadece Kadınların Çalışacağı Ve Mesleki Eğitim Alacağı Sanayi Şehri Kuruluyor", **Anadolu Ajansı**, 12.06.2004

Tannen, Deborah. **Gender and Discourse**, Oxford University Press, New York, 1994

Teilelbaum, Joshua. "Dueling For Da'wa:State vs. Society On The Saudi Internet", *Middle East Journal*, 2002 Vol. 56 i-2, s.222-239

Toksöz, Gülay, Özkazanç, Alev, Poyraz, Bedriye. **Kadınlar, Kalkınma ve Sosyal Adalet**, Ankara Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Ankara, 2001

“Top Saudi Cleric Slams Evil Unveiled Women”, **Reuters**, 20.01.2004

Yuval-Davis, Nira. **Cinsiyet ve Millet**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003

Yamani, Mai. **Feminism And Islam**, Garnet Publishing, UK, 1996

Yamani, Mai. “**Changed Identities, The Challenge Of The New Generation In Saudi Arabia**”, Royal Institute Of International Affairs, London, 2000

Wilson, Peter W., F. Graham, Douglas. **Saudi Arabia, The Coming Storm**, M.E. Sharpe Inc., New York, 1994

The World Bank, “Labor Force Structure”, **2004 World Development Indicator**, March 2004, US, p.43

Sancar, Serpil Üşür. “Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi”, http://kasaum.ankara.edu.tr/gorsel/dosya/1097132326otoriter_turk_modernlesmesinin_cinsiyet_rejimi.doc, 23.04.2006

A Definition Of Gender, <http://www.unece.org/stats/gender/web/genstats/whatisgs/gender.htm>, 6.8.2004

Women At A Glance, <http://www.un.org/ecosocdev/geninfo/women/women96.htm>, 6.8.2004

Murad, Abdal Hakim “Islam, Irigaray And The Retrieval Of Gender”, <http://www.iol.ie/~afifi/Articles/gender.htm>, 27.02.2006

Kim Ghattas, “Saudis First Exercise In Democracy”, http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/middle_east/4252305.stm, 15.06.2006

Salih, Heba “Saudi Novel Breaks Taboo”, http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/middle_east/4938524.stm, 14.06.2006

Riyadh Welcomes Return Of Cinema, http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/middle_east/4356892.stm, 15.06.2006

“First independent human rights organization in Saudi Arabia”,
<http://www.saudiembassy.net/2004News/Press/PressDetail.asp?cYear=2004&cIndex=193>, 8.6.2006



AYŞEN ESİN ÇİLİNGİR

Doğum yeri ve tarihi: 11.03.1969, İstanbul

Evli / Ali'nin annesi

**Adres: Cumhuriyet Cad. Basın Doğa Sitesi Yosun A Blok D.9
İstanbul**

Beylikdüzü/

Cep telefonu: 0 535 290 28 99

Ev telefonu : : 0 212 8711101

e-mail: aatasir@yahoo.com

Deneyim

1999–2005 CNNTÜRK Televizyonu İstanbul

Dış Haber Muhabiri

- Yoğun olarak, Ortadoğu, Orta Asya ve Hazar enerji kaynakları konularındaki gelişmeleri takip ediyorum. Bu konularda çalışmalarda bulunuyorum.
- 11 Eylül sonrası, Kafkasya üzerine çalışmalarım bulunuyor. Bu konudaki bir makalem, Avrasya Stratejik Araştırmalar Vakfı ASAM'ın yayın organı Stratejik Analiz Dergisi'nde 2003 Mayıs sayısında yayınlandı.
- 11 Eylül sonrası NATO üzerinde hazırladığım henüz yayınlanmamış bir makalem bulunuyor.
- Muhabir olarak 2000 yılında "İran Sokakları Çiçek Açıyor" adında bir belgesel hazırladım.
- 2000 yılındaki İran Cumhurbaşkanlığı seçimlerini izledim. Devrim sonrasında İran sokaklarından ilk canlı yayını yaptım. Muhafazakarlar ve reformcular arasındaki tartışma canlı olarak ekrana yansıdı.
- İran'daki reform yanlısı liderlerden Rıza Hatemi, Ermenistan Dışişleri Bakanı Vartan Oskanyan, İtalyan Ticaret Bakanı Antonio Marzano, Rus Gazprom yöneticisi Alexi Miller ve İtalyan petrol şirketi ENİ'nin üst düzey yöneticisi Gian Maria Grosspietro ve daha pek çok kişi ile röportajlar yaptım.

1998–1999 SUPERONLINE WEB SITE İstanbul

Dış haber editörü

- Haber portalının dış haber sayfasının sorumluluğunu üstlendim.
- Kıbrıs, İspanya'daki ETA örgütü, Irak ve Kosova konularda araştırma dosyaları hazırladım.

1997–1998 SHOWTV Haber Bülteni İstanbul

Dış Haber Sorumlusu

- Kısa süreli çalışmamda, güncel olarak Irak kriziyle ilgili sayısız yayın yaptım. Özel haber ve dosyalarla beğeni toplayan bir performans ortaya koydum

1993-1996 TRT TELEVİZYONU İstanbul

Yönetmen yardımcılığı

- Gün Başlıyor Programında İstanbul'un tarihi ve kültürel mekanları üzerine çeşitli dosyalar hazırladım

Eğitim

- 2002-2006 Yıldız Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü Yüksek Lisans Programı
- 1988-1993 Dokuz Eylül Üniversitesi İzmir
Güzel Sanatlar Fakültesi, Sinema-TV bölümü
- 1980-1987 Özel Darüşşafaka Lisesi İstanbul

**Yabancı
Dil**

- Çok iyi derecede İngilizce biliyorum
- Arapça Öğrenimine 2003 Temmuz ayında Tunus Burgiba Enstitüsünde başladım. Kurs programına İstanbul'da devam ediyorum.