İslâmî Feminizmler

DERLEYEN
ZAHRA ALİ

ÇEVİREN
ÖYKÜ ELİTEZ





iletişim

Derleyen ZAHRA ALİ • **İslâmî Feminizmler**

Féminismes islamiques
© 2008 La Fabrique Éditions

İletişim Yayınları 2027 • Politika Dizisi 124
ISBN-13: 978-975-05-1571-2
© 2014 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2014, İstanbul
2. BASKI 2017, İstanbul

YAYINA HAZIRLAYAN Melike Işık Durmaz
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Ayla Karadağ
BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 22749
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak, No: 6/3
Bağcılar, İstanbul Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63
CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Derleyen ZAHRA ALİ

İslâmî Feminizmler

Féminismes islamiques

ÇEVİREN *Öykü Elitez*

iletişim

Bismillahirrahmanirrahim
Rahman ve Rahim olan
Allah'ın adıyla
İki ablam Noor ve Fatima'ya,
Al Houda'daki kız kardeşlerime
Ve Allah'a inanan tüm kız kardeşlerime.

İÇİNDEKİLER

Teşekkürler *9*

Giriş
ZAHRA ALİ *13*

BİRİNCİ BÖLÜM
ALTERNATİF OKUMALAR

İslâmî Feminizm: Nedir?
MARGOT BADRAN *37*

Özcülüğün Reddi ile Müslüman Düşüncenin Radikal Reformu Arasında
ASMA LAMRABET *51*

Müslüman Kadınlar ve Baskı: *Kuran*'dan Yola Çıkan Özgürlük Okuması
ASMA BARLAS *65*

İKİNCİ BÖLÜM

FARKLI BAĞLAMLARDA KUTSAL METİNLER: ULUS AŞIRI BİR HAREKET

Avrupa'da Müslüman Feminizm: "Metinsel Aktivizm" ve Ulus Aşırı Niteliği
MALİKA HAMİDİ *91*

Gerçekleştirilememiş Bir Proje: İran'daki Müslüman Kadınların Eşitlik Arayışı
ZİBA MİR-HOSSEİNİ *101*

Dinî Yasa Altındaki Malezya'da Kadın Hakları Müzakereleri
ZAİNAH ANWAR *127*

İslâmî Feminizm ve Bilginin Üretilmesi: Devrim Sonrası Mısır'dan Manzaralar
OMAİMA ABOU-BAKR *147*

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİSKURLAR VE UYGULAMALAR: BASKININ KARŞISINDA YER ALAN MÜSLÜMANLAR

Cinsiyetçilik ve Irkçılık Karşıtlığı: Fransa'da Yaşayan Müslüman Bir Kadının Seçtiği Yol
SALİDA KADA ile söyleşi *167*

Kadın Hakları, İslâmî Düşüncenin Yenilenmesi ve Suriye'deki Pasifist Hareket
HANANE AL-LAHAM ile söyleşi *179*

Sonuç: Feminizmi Sömürgeden Kurtarmak ve Yenilemek
ZAHRA ALİ *193*

YAZARLAR *201*

Teşekkürler

Düşüncelerimin ve savunduklarımın gelişimine pek çok kadın ve erkeğin katkısı oldu... Burada ortaya konan düşünce, uzun yıllardır, özellikle *Al Houda* (Rennesli Müslüman Kadınlar Birliği) ve *Présence musulmane* (Müslüman Varlık) dinamikleriyle dahil olduğum kolektif bir hareketin ürünüdür.

Bir süre *Collectif des féministes pour l'égalité*'de de (*CFPE*) (Eşitlikçi Feministler Kolektifi) eşitlik için mücadele ettim. Oldukça öğretici bir dayanışma deneyimiydi ve öğrendiklerimin en azından bir kısmını bu kitap aracılığıyla bu topluluktaki yoldaşlarıma ve kız kardeşlerime aktarmak isterim.

Geçtiğimiz üç yılda, özellikle Bağdat'ta ve Şam'da tanıştığım, bana çok şey öğretmiş ve vermiş olan, içtenlik ve cesaret örneği bütün o kadınlara da çok şey borçluyum.

Teşekkürlerim elbette her şeyden önce aileme; ruh eşim ve sırdaşım olan anneme ve iki ablama, dayanağım ve teselim olan iki ağabeyime gidiyor.

Allah'a inanan kız kardeşlerim, *Al Houda*'daki kız kardeşlerim, sizlere ne kadar borçlu olduğumu yalnızca Allah bilir. Hem iyi hem kötü anlarımda yoldaşım oldunuz, bana esas

olanı ve sağduyuyu hatırlattınız. Bu kitap, size olan sevgimin ve minnetimin kanıtıdır: Fadma, Cindy, Sounnia, Chamous, Ahlem, Virginie, Najate ve diğerleri, Béatrice, Fozia, Fatima, Hayet Ablalarım ve benim için birer sabır ve sebat örneği olan herkes.

Özellikle sana, özgürlük ve adalet savaşçısı sevgili Mariah, her şey için teşekkürler! Yollarımızı kesiştirdiği ve kaderlerimizin birleştirdiği için Allah'a asla yeterince teşekkür edemem.

Sevgili beit Lahlali ailesine duyduğum minneti, Khallè Houda ile 'Amou Said'e ve altı kızına olan tüm sevgi ve hayranlığımı sözcüklerle ifade etmek çok zor. Khadija'ya tüm savaşlarımda, o önemli anlarda, dinginlik ve şefkatle yanımda olduğu için; Fatima'ya cömertliği ve sadık sevgisi için; Aïcha'ya cesur projelerinde başarılar dileyerek teşekkür ediyorum.

Lila ve Souad Lamrani, sevgili "güzel" kız kardeşlerim, güveniniz, desteğiniz ve yardımınız için teşekkürler; siz istikbalimizsiniz. İnşallah daha uzun süre birlikte yol alacağız.

Pierre Guivaudon, Julian Michelet, Tiphaine Monange, çevirileriniz için çok teşekkürler.

Güvenleri ve yüreklendirmeleri için *La Fabrique* yayınlarına teşekkürler. Özellikle Stella Magliani-Belkacem'e bu çalışmaya olan inancı ve desteği için teşekkür ediyorum.

Bağdat, 10 Mart 2012

Hz. Muhammed'in eşi Ümmü Seleme, bir gün ona dedi ki: "Neden *Kuran*'da erkeklerden bahsedildiği gibi biz kadınlardan da bahsedilmiyor?" Aynı gün, Peygamber, öğle namazı sırasında minberinin üstünden duyurdu: "Ey hepiniz! İşte Tanrı'nın *Kuran*'da dedikleri: 'Nihayet Rabbları, onlara icabet etti: Birbirinizden meydana gelen sizlerden; gerek erkek olsun gerek dişi olsun, çalışanın işini boşa çıkarmam. Hicret edenlerin, yurtlarından çıkarılanların, benim yolumda işkenceye, hakarete, ziyana uğrayanların, muharebe edenlerin ve öldürülenlerin suçlarını elbette örteceğim, Allah katından mükafat olmak üzere; onları altlarından ırmaklar akan cennetlere koyacağım. Sevabın en güzeli, Allah katındadır.'"

(3. sure [Al-i İmran], 195. ayet)

(Ebu Cafer Taberî ve İbn Kesir'in tefsirlerinden.)

Giriş

ZAHRA ALİ

Feminizm ve İslâm sözcüklerinin bir araya gelmesi, yalnızca "Öyle bir şey var mı?", "Mümkün mü?" sorularını doğuruyor. Oysaki "kadın", "feminizm" ve "İslâm" sözcüklerini bir araya getiren tüm sorgulamalar, bu sorunun apaçıklığını yıkarak işe başlamalıdır. "İslâm'da kadın" meselesinin ele alınması, günümüzde Müslüman kadınların "statüsünün" ve İslâm ile cinsiyet eşitliği arasında var olabilecek uyumun sorgulanması, tarih boyunca yapılmış bir hazırlığın ürünüdür. "Musevilikte kadm"ı o kadar sık tartışmıyoruz, orada burada "Hıristiyanlıkta kadın" meselesinden bahsedildiğini görmüyoruz. Ancak bu durumun Museviliğin yahut Hıristiyanlığın kutsal metinlerine, hele Hıristiyan ve Musevi kadınların kuzeyde veya güneyde yaşamalarına göre değişen yaşam şartlarına bağlı olmadığı kesindir. Dolayısıyla yalnızca Müslüman kadınların dinleriyle tanımlandığı göze çarpıyor. Bu da İslâm'a kadınların yaşam şartları üzerinde temel bir etki atfettiğimiz anlamına gelir. Daha genel olarak, çok farklı dilleri ve kültürleri olan ve birçok kıtaya yayılmış olan bu ülkeleri "Müslüman dünya" sözüyle tanımlı-

yoruz. Görüldüğü kadarıyla, "Müslüman dünya"dan ve "İslâm'da kadın"dan bahsetmek, apaçık bir gerçekten yola çıkıyor; İslâm'a ve Müslümanlara yönelik basmakalıp fikirlerin ve önyargıların yayılmasına yol açıyor. Çoğunluğu Müslüman olan ülkelerin sosyolojik çeşitliliğini ve karmaşıklığını, aynı zamanda sosyoekonomik ve tarihî faktörleri hor görerek çoğu insan, İslâm'ı "Müslüman dünya"nın "az gelişmişliğinin", "arkaizminin" ve "geri kalmışlığının" temel sebebi sayıyor. Bunun en açık kanıtı, Müslüman kadının –elbette tekil, çünkü tüm Müslüman kadınlar birbirine benzer– bu toplumlarda hüküm süren gericiliği gösteren eşitsiz "statüsüdür".

Bu çalışma, günümüzde kadınlar ve İslâm üzerine yapılan tartışma ve müzakereleri şekillendiren oryantalizm ve ırkçılıkla uyuşmazlık içindedir. İkili karşıt yaklaşımları kırmakta ve yapı söküm yoluyla konunun başlangıç noktasının (tüm feminizm ve İslâm okumalarının bağımsızlaştırılması) önemini kesinleştirmekte, bir yandan da konunun karmaşıklığını ortaya koymaktadır. Yani mesele, baskın feminist düşünce tarafından dayatılan soruları cevaplamak değil, Müslüman feministlerin dünyasına girerek onların eşitlik sorusunu nasıl sorduklarını onların kendi yöntemleri, ifadeleri ve problematikleriyle görmektir. Aynı şekilde, İslâmî düşüncenin ve Müslüman kadın ve erkeklerin feminist doksanın ortaya koyduğu (dayattığı) meselelerde nasıl konumlandığını ifade etmekten ziyade, İslâmî dini çerçevede ve İslâm'ın önemli bir sembol olduğu bağlamda, cinsiyet eşitliği meselesine dair bir düşüncenin ve tavrın nasıl düşünüldüğünü, ifade edildiğini ve geliştiğini göstermektir.

Fransa'da türünün ilk örneği olan, kendini İslâmî dini çerçeve içerisinde kadın haklarını savunmaya adamış entelektüeller, araştırmacılar ve aktivistlerle görüşmelerin ve makalelerin derlendiği bu kitap, şunu doğrulama iddiasında:

Evet, bir *İslâmî feminizm* var ve daha bugün ortaya çıkmadı! Çoğu ilk kez Fransızcaya çevrilmiş olan yazarlarıyla[1] beraber bu metinler, Müslüman feminist hareketin temelini oluşturmuştur. Bu anlamda bu kitap, İslâmî-Müslüman feminizme bir giriş ve kadınlar, feminizmler ve İslâm arasındaki bağlantıyı kurma konusunda yeni bakış açıları sunan bir düşünme ve analiz etme dayanağı olarak görülebilir.

İngilizcede nispeten daha geniş bir kaynakça varken Fransızcada çalışmalar hâlâ oldukça az[2] ve akademik alan da mesele üzerine fikirlerin çoğunlukla sağduyunun ötesine geçemediği bu konuda açık düşünmeye feminist dünya kadar az yatkın. İslâmî feminizm tartışmalı bir konu. Bir yandan, feministler arasında, dinin, özellikle İslâm'ın kadınların özgürleşmesiyle çeliştiğini düşünenler tarafından yadsınıyor. Onlara göre, başta İslâm olmak üzere tüm dinler ataerkildir, dolayısıyla cinsiyet eşitliği mücadelesi, din ile arasına mesafe koymalıdır. Diğer yandan, birtakım Müslüman kadın ve erkekler bunu İslâm'ın Batılılaşması kabul etmekte ve Müslüman düşünceyi her türlü dinamik yeniliğe ve yeniden yorumlamaya düşman olan tamamlanmış bir tablo olarak görmektedir. Yani Müslüman feminizm yine aynı engelle karşılaşmaktadır: İslâm'ı özünde dogmatik ve cinsiyetçi olan sabit bir gerçeklik; feminizmi ise örnek bir model, Batı'nın örnek modernliğinin simgesi olarak gören özcülük.

Bu çalışma, cinsiyet eşitliği için verilen mücadelenin Müslümanlığın savunusu için verilenle birleştirilmesi ihtimalini reddeden feminist doksaya ve Müslüman düşünce anlayı-

1 Margot Badran'ın makalesi hariç.

2 Şu yayınları selamlamak gerekli: bir giriş kitabı niteliğinde olan, 2006'da *Commission Islam & Laïcité* tarafından *UNESCO*'da gerçekleştirilen İslâmî feminizm konferansının raporu, *Existe-t-il un féminisme musulman?*, *L'Harmattan*, Paris, 2007; Stéphanie Latte Abdallah'ın çalışmaları, Stéphanie Latte Abdallah, "Le féminisme islamique aujourd'hui", *Critique Internationale*, S. 46, Ocak-Mart 2010; Stéphanie Latte Abdallah, "Des féminismes islamiques", *Revue des mondes musulmanes et de la Méditerranée*, S. 128, Aralık 2010.

şınm yenilenmesine, dinamikleşmesine ve dinî bilgi ve otoritenin kadınlar lehine yeniden yorumlanmasına engel olan İslâmî tutuculuğa alternatif oluşturacak okumalar sunarak bu meselelerin derinine inmeyi öneriyor. Söz hakkı verdiğimiz tüm aktivist araştırmacıların ortak noktası, İslâm'ı ve Müslümanlığı kadın hakları yanlısı tavırlarından korumaları. İslâm dininin temelinde eşitliğin olduğunu ve *Kuran'ın vahiy olarak nazil oluşunun* kadın haklarının teminatı olduğunu düşünüyorlar. Yani feminist tavırlarını hem İslâm *aracılığıyla* hem de İslâm *için* oluşturuyorlar ve bu duruşlarıyla feminizmi öncelikle boyunduruktan kurtararak ve evrenselleştirerek yeniden tanımlıyor, yaratıyor ve yorumluyorlar.

Bu kitap, özellikle sömürgeci feminizm ve *Black feminism*[3] tarafından sürdürülen eleştirel feminizm geleneğiyle çağdaş yenilikçi Müslüman düşüncenin kesişiminde yer alıyor. Yalnızca araştırmacı erkek ve kadınlar için hazırlanmış olmaktan ziyade büyük bir kitleye hitap ediyor. Günümüzde kadınlar, feminizmler ve İslâm arasında bağlantı kurma yöntemini ıralayan etnosentrizmden ve özcülükten bağımsız bir düşünce ve analiz geliştirmek isteyen, Müslüman olan ve olmayan kadın ve erkekler için bir düşünce aracı olmayı amaçlıyor.

Feminizm ile İslâm'ın kesişiminde

İslâmî feminizmin anlamını son yirmi yılda ortaya çıkmış olan yeni akademik ifadelerle sınırlamadan, feminist yapıya, yani Müslüman çerçevede erkek egemenliğinin reddine olan talebin uzun süredir var olduğunu söyleyebiliriz. Kadınların yeni yeni oluşan Müslüman toplumdaki rolleri-

3 *Black feminism* veya siyah feminizm 1960-1970 yıllarında Amerika Birleşik Devletleri'nde doğmuştur. Cinsiyetçiliğe ve ırkçılığa savaş ilan eden bu görüş, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki feminist harekete dahil olan siyahi kadınların kendine özgü bakış açısını ortaya koymaktadır.

ni ve statülerini protesto etmeleri ve sorgulamaya başlamaları, *Kuran*'ın vahiy olarak nazil olduğu döneme kadar iner. İlk halife Ebu Bekir es-Sıddîk'in kızı ve İslâm'ın peygamberinin eşi Ayşe ve peygamber döneminde yaşamış başka kadınlar, kimi erkeklerin maşist tavırlarına ve kadınların maruz kaldıkları haksızlıklara açıkça karşı çıkmışlardır. En çok bahsedilen örneklerden birisi, Hz. Muhammed'in eşi Ümmü Seleme'nin *Kuran*'ın açıkça erkeklere hitap etmesi hakkında sorduğu soru ve vahyin özellikle yerine getirilen dinî görevlerin ödüllendirilmesi ve takdir edilmesi konusunda aynı şekilde kadınlara da direkt olarak hitap etmesi talebi olmuştur. Vahiy ile iki ayet[4] şeklinde gelen cevap, Ümmü Seleme'nin ve cinsiyetler arasındaki eşitliğin *Kuran*'da geçmesi gerektiği konusundaki endişelerini dile getiren tüm kadınların talebini meşru kılacak ve karşılayacaktır.[5] Aynı şekilde, Medine toplumu çok daha az ataerkildi ve kadınların toplumdaki konumuyla ünlüydü.[6] Birçok hadis, Müslüman-

4 Ebu Cafer Taberî ve İbn Kesir'in tefsirlerinde (*Kuran* yorumu) belirtildiği üzere bunlar, 3. sure (Âl-i İmrân), 195. ayet: "Ve Rableri onların dualarını şöyle cevaplar: İster erkek ister kadın olsun, (Benim yolumda) çaba gösterenlerden hiç kimsenin çabasını boşa çıkarmayacağım: (Çünkü) hepiniz birbirinizin soyundan gelirsiniz. Zulüm ve kötülük diyarından kaçanlara, yurtlarından sürülenlere, Benim yolumda eziyet çekenlere ve (bu yolda) savaşıp öldürülenlere gelince; onların kötülüklerini mutlaka sileceğim ve onları, Allah'tan bir mükafat olarak, içinden ırmaklar akan hasbahçelere sokacağım: Zira mükafatların en güzeli, Allah katında olanıdır" ve 33. sure 35. ayettir (Ahzab): "Gerçek şu ki Allah'a teslim olmuş bütün erkekler ve kadınlar, inanan bütün erkekler ve kadınlar, kendilerini adamış bütün erkekler ve kadınlar, sözlerine sadık bütün erkekler ve kadınlar, sıkıntılara göğüs geren bütün erkekler ve kadınlar, (Allah'ın karşısında) güçsüzlüğünü anlayan bütün erkekler ve kadınlar, karşılıksız yardımda bulunan bütün erkekler ve kadınlar, nefsini kontrol eden bütün erkekler ve kadınlar, iffetleri üzerine titreyen bütün erkekler ve kadınlar ve Allah'ı durmaksızın anan bütün erkekler ve kadınlar için, (evet,) bunlar(ın tümü) için Allah, mafiret ve büyük bir mükafat hazırlamıştır."

5 Vahiy döneminde kadınlarla ilgili anlatılar ve gelenekler için bkz. Abdel Halim Abou Chouqqa, *L'Encyclopédie de la femme en Islam*, Al Qalam, 1998.

6 Aynı zamanda Peygamber'in ve ikinci halifenin meşhur dostu Ömer bin Hattab şöyle demiştir: "Bizde, Kureyş halkında, erkekler kadınları yönetiyor. Ama el-Ensarî halkında kadınlar erkekleri yönetiyor." Ve bir tartışma sırasında ka-

ların Medine'ye yerleşmesi sırasında gerçekleşmiş ve Mekkeli el-Ensarî'nin halkının gelenekler ve kadınlara bakış konusunda Kureyş kabilesinden ayırt edilmesini sağlamış olan değişimin, Hz. Muhammed tarafından onaylandığını ve desteklendiğini bildirir. Daha sonraları Peygamber'in ölümünden sonra, buna bağlı cinsiyetçi gelenekleri sorgulayanların ve erkeklerin kadın hakları hakkındaki vahiyleri sorgulama isteğine karşı çıkanların sayısı artacaktır.[7]

Modern oluşumuna gelince, Müslüman toplumlarda, öncelikle 19. yüzyılda ortaya çıkan düşünsel reformcu Müslüman adı altında, daha sonra 20. yüzyılın başlarındaki milliyetçi ve sömürge karşıtı savaş ortamındaki toplumsal hareketler şeklinde, endojen bir feminizmin var olduğunu söyleyebiliriz. İslâm'da kadın hakları meselesi, ilk sırada Cemaleddin Afgani'nin öğrencisi Muhammed Abduh olmak üzere yenilikçi Müslüman düşünürler tarafından ortaya konmuştur. Cemaleddin Afgani ve daha sonra Muhammed İkbal, Müslüman düşüncenin dinamik algılanışına ilişkin, özellikle de hukuki bir araç olan içtihadın kullanımına dair, İslâm'ın kendi bağlamında (yeniden) düşünülmesini sağlayan temel bir düşünce ortaya atmıştır. Bu Müslüman *Nahda*'sı (Rönesans), kutsal kaynaklara (*Kuran* ve Sünnet) dönmeye ve eski bilginlerin fikirlerinin kutsallaştırılmasına son vermeye davet eden yeni bir görüşe sahipti. Bu görüşe göre, zaman ve tarih boyunca gelişmiş olan fıkıh (İslâmî içtihat ve kanun) ve Tanrı tarafından belirlenmiş ve *Kuran*'da dile getirilmiş faik kurallara karşılık gelen şeriat (kelime anlamıyla "yol") arasında fark gözeterek Müslümanları dine dair temel bilgileri edinmek için direkt olarak bu kaynaklara gel-

---

rısının ona cevap vermesinden hoşlanmayınca karısı ona şöyle demiştir: "Peygamber'in eşleri ona cevap verirken sen neden sana cevap verilmesinden hoşlanmıyorsun?" (Sahih-i Buhari ve Sahih-i Müslim tarafından bildirilmiştir.)

7 Bu konuyla ilgili bkz. Muhammed Akram al-Nadwi, *Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam*, Interface Publications, 2007.

meye çağırmak gerekiyordu. Müslüman reformcular, insanlarca ortaya atılmış, sosyotarihsel bağlam tarafından belirlenmiş kural ve kanunlar ile Tanrı'nın uyulması mecburi olan ve sorgulanamaz kurallarının ayrı tutulmasını istiyordu. Bu elzem durum, Müslüman hukukun ve tefsirlerin (*Kuran*'m yorumlanması ve şerhi) eleştirel yorumuna, tarihselleştirilmesine ve bağlamlanmasına müsaade etmiş; bu da yasal uyarıların ve *Kuran*'a ait yorumların aşıladığı ataerkinin eleştirilmesinin ve İslâm hukukunun dinamik algılanışının önünü açmıştır.

Müslüman reformizmini savunan, Müslüman toplumlarda ifade edildiği haliyle feminizm, Batılı fikirlerden etkilenmiş olduğu halde Avrupalı feminizmden sonra ortaya çıkmamış, hele onun izinden hiç gitmemiştir; daha ziyade onunla aynı zamanda ortaya çıkmış ve kendini sömürgeci karşıtı ve milliyetçi bir duruşla ifade etmiştir.[8] Mısır vakası[9] iyi bilinir; özellikle Margot Badran'ın çalışmaları, dinin toplumda temel bir imlem olduğu durumda, laik ve dinî aktivizm arasındaki sınırın inceliğini kanıtlamıştır.[10] Ayrıca çoğunlukla "laik" olarak tanımlanan milliyetçi ve feminist şahsiyetler, kadın hakları savunularında İslâmî imleme çok önem vermişlerdir. Müslüman reformcularca geliştirilen düşünceden faydalanan Arap feministler, daha o dönemde, İs-

8 Bu konuyla ilgili olarak bkz. Kumari Jayawardena'nın ilk defa 1986 yılında Hindistan'da *Kali for Women* tarafından yayımlanmış olan *Feminism and Nationalism in the Third World* adlı çığır açan kitabı; Sonia Dayan-Herzbrun, *Femmes et politique au Moyen-Orient*, L'Harmattan, 2005. Meselenin günümüzde Ortadoğu'da feminizm meselesiyle ilişkili olarak sorunsallaştırılması konusunda bkz. Lila Abu Lughod, *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle-East*, Princeton University Press, 1998.

9 Diğerlerine ilaveten bkz. L. Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, 1992; M. Badran, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton University Press, 1995; B. Baron, *Egypt as a Woman: Nationalism, Gender and Politics*, University of California Press, 2005.

10 M. Badran, *Feminists, Islam, and Nation.*

lâm'm ataerkil bir din olmadığı, aksine cinsiyetler arası eşitliği desteklediği fikrini savunmuşlardır.

Daha sonra 1970'li yıllarda, çoğunluğu Müslüman olan toplumlarda, Müslüman kadın kimliğinin savunusunda dinî imlemi birinci plana koyarak kadınlar konusunda yeni bir diskur ve uygulamalar geliştiren, çoğunlukla İslâmcı aktivizme yakın kadın figürler ortaya çıkar.[11] Siyasal İslâm geliştikçe birtakım feminist yapı talepleri içeren bir İslâmî modernizmi destekleme amacında diskurların ortaya çıktığı görülür. Böylece İslâm'da kadınlar diskurunun gelişimine ve Müslüman aktivist uygulamalara iki hadise damgasını vuracaktır: bir yandan Ortadoğu'daki kadınların eğitim seviyesindeki artış –gittikçe daha fazlası üniversiteye gidebiliyor–, diğer yandan İslâmcı diskurun "yönetimin İslâmı"nı sorgularkenki yaklaşımı, dinî diskuru demokratikleştirme ve profili klasik İslâmî öğretisine göre farklılık gösteren düşünürler tarafından geliştirilmiş alternatif bir bilgi birikimini meşrulaştırma becerisi. Zainah Anwar'ın bu kitapta takdim ettiğimiz makalesinde[12] çok doğru bir şekilde söylediği gibi, eğitimli Müslüman kadınlar, artık geleneksel İslâmî söylemden tatmin olmuyor ve dinî gelenekselciliğe sorular yöneltiyor.[13] İslâmcıların diskurları vasıtasıyla dinî bilginin yayılması ve geleneksel İslâmî öğretininkilerden farklı tabirlerle ifade edilmesi, dinî bilginin kadınlar tarafından yeniden yorumlanmasına olanak sağlamıştır.

---

11 *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence from the Middle East to America* (Yale University Press, 2011) kitabında Leila Ahmad, 1970 ve 80'li yıllarda Mısır'da dinî imlemin kullanılmasının ve türbanın yeniden ortaya çıkmasının hem sosyal adalet talebi hem de Batılı modelin reddi anlamına gelebileceğini göstermiştir.

12 Kitabın ikinci bölümünde "Dini yasa altındaki Malezya'da kadın hakları müzakereleri".

13 *Féminisme, islamisme, soufisme* (Publisud, 1997) kitabında Abdessamad Dialmy, bir toplumsal hareket olarak İslâmcılığın Müslüman gelenekselciliği dahilinde yeni sorular sorduğunu ve kadınların katılımının bu gelenekselciliğin tür meselelerini ele alış şeklini etkilediğini ortaya koymuştur.

Bu, 1980 ve 90'lı yıllarda, örneğin Türkiye'de, Nilüfer Göle'nin çalışmalarının gösterdiği gibi, *modern mahrem* adını verdiği, İslâm'ın geleneksel uygulamasıyla modernlik gösterişini birleştiren Müslüman figürlerin ortaya çıkmasıyla artacaktır.[14] Böylece İslâm'ı savunan feminen diskurdan İslâm'ın içinden bir feminist diskura geçiş sağlanır; bu demektir ki kadınlar daha eğitimli hale geldikçe, dinî bilgi birikimini ele geçirdikçe ve alternatif İslâmî diskurlar İslâmcı akımlardan istifade ederek demokratikleştikçe İslâmî feminizm, entelektüel bir diskur olarak ve militan uygulamalar şeklinde gelişme gösterir. Aynı şekilde Mağrip'te, özellikle Fas'ta,[15] Mısır'da,[16] Suriye'de,[17] Suudi Arabistan'da,[18] Türkiye'de,[19] bilhassa İslâmî feminizm kavramının çıkış noktası kabul ettiğimiz *Zanan* dergisi aracılığıyla İran'da,[20] Malez-

14 N. Göle, *Musulmanes et Modernes: Voile et civilisation en Turquie, La Découverte*, 1993.

15 Örneğin, *Justice et Spiritualité* (Adalet ve Ruhaniyet) adlı İslâmcı harekette, özellikle Nadia Yassine ve İslâmî feminizmin önde gelen isimlerinden olan ve bu kitabın birinci bölümünde bir makalesini yayımladığımız Asma Lamrabet aracılığıyla.

16 Bu kitabın ikinci bölümünde bir makalesine yer verdiğimiz Omaima Abou-Bakr, Heba aouf Ezzat, Suhayla Zayn al Abidin Hammad gibi birtakım aktivist ve aydın isimler aracılığıyla. Ayrıca bkz. Lila Abu Lughod'un Mısır üzerine çalışmaları, *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle-East*, Princeton University Press, 1998; Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, 2005; L. Ahmed, *A Quiet Revolution*.

17 Örneğin bkz. bu kitabın üçüncü bölümünde yer alan Suriyeli düşünür ve aktivist Hanane al-Laham ile söyleşi, "Kadın hakları, İslâmî düşüncenin yenilenmesi ve Suriye'deki pasifist hareket".

18 Kadınların araba kullanma hakkı için başlattığı kampanyayla Manal al-Sharif bunun güzel bir örneğidir. Ayrıca bkz. A. le Renard, "'Droit de la femme' et développement personnel: les appropriations du religieux par les femmes en Arabie Saoudite", Critique internationale, S. 46, Ocak-Mart 2010 içinde, s. 67-86.

19 Tanınmış bir Türk Müslüman feminist olan rahmetli Konca Kuriş, 1999'da kaçırılıp işkence gördükten sonra öldürüldü: Bkz. Burçak Keskin-Kozat, "Entangled in secular nationalism, feminism and islamism: The life of Konca Kuriş", *Cultural Dynamics*, 15/2, 2003 içinde, s. 183-211; N. Göle, *Musulmanes et Modernes*.

20 Bu konuyla iligili olarak bkz. Ziba Mir-Hosseini'nin önemli çalışması *Islam and Gender: The Religious Debate in Comtemporary Iran*, Princeton University Press,

ya'da,[21] Pakistan ve Hindistan'da,[22] Müslüman kadınların talepleriyle en feminist diskur ve uygulamalar arasında değişen yeni hareketler ortaya çıkar. Avrupa'da[23] ve Amerika Birleşik Devletleri'nde[24] çoğunlukla Müslüman hareketlere katılım gösteren, sonradan Müslüman olmuş kadınlarda, İslâm'ın şiddetle kınandığı ve ırksallaştırıldığı bir ortamda, İslâmî feminist bir bilincin ortaya çıkışı gözlemlenebilir. Bu, Müslüman kadın kimliğinin savunusu ile en feminist talepler arasında değişir.

Yakın zamandaki "Arap Baharı" konusunda kimi gözlemciler, halkın bu protesto hareketlerinin otoriter rejimi sorgularken aynı zamanda "yönetimin İslâmı"nı ve İslâmî gelenekselciliği de sorgulamayı teşvik ettiği kanısındadır.[25] Protestocular arasında çok sayıda kadının yer alması ve devrimci süreçte kadınların etkinliğinin merkeziyeti, cinsiyet meselelerini topluma ve halka ait hareketlerin merkezine taşımaktadır. Arap ayaklanmalarında kadınların etkinliğinin ve yüksek katılımının gerek zihniyet gerek Müslüman dü-

---

1999; V. Moghadam, "Islamic feminism and its discontents: toward a resolution of the debate", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 27/4, 2002 içinde, s. 1126-1171.

21 Bkz. Zainah Anwar'ın bu kitabın ikinci bölümünde yer alan makalesi, "Dinî yasa altındaki Malezya'da kadın hakları müzakereleri".

22 N.C. Schneider, "Islamic feminism and Muslim Women's rights activism in India: from transnational discourse to local movement - or vice versa?", *Journal of International Women's Studies*, 11/1, Kasım 2009 içinde, s. 56-71.

23 Avrupa için bkz. Malika Hamidi'nin bu kitabın ikinci bölümünde yer alan "Avrupa'da Müslüman feminizm" makalesi. Fransa için bkz. bu kitabın üçüncü bölümünde yer alan Fransız Müslüman aktivist Saida Kada ile röportaj, "Cinsiyetçilik ve ırkçılık karşıtlığı: Fransa'da yaşayan Müslüman bir kadının seçtiği yol"; Z. Ali ve S. Tersigni, "*Feminism and Islam: a post-colonial and transnational reading*"; S. Tersigni, *Exchanges and Correspondance: The Construction of Feminism*, Ed. C. Fillard ve F. Orazi, Cambridge Scholars Publishing, Ekim 2009; "Féminisme et islam: entretien aves Zahra Ali", *Féminisme au pluriel, Cahiers de l'Émancipation, Syllepse*, Eylül 2010.

24 Bkz. Leila Ahmed, *A Quiet Revolution*.

25 Husam Tammam ve Patrick Haénni, "Égypte: les islamistes face à l'insurrection", *Religioscope*, 10 Şubat 2011.

şünce bağlamındaki gerekse yasal alandaki hakiki sonuçlarını izlemek gerekecektir. Şimdilik kadınların bu etkinliği siyasi temsil konusunda bir sonuç vermemiş gibi gözükmektedir.[26]

Çağdaş İslâmî feminizm

Feminizm ve İslâm terimlerinin bir araya gelmesine ve genellikle *İslâmî* ya da *Müslüman feminizm* olarak adlandırılan düşüncenin teorik olarak geliştirilmesine olanak sağlayan platformların her şeyden önce aydın kesime ayrılmış olan elitist, entelektüel ve akademik alanlar olduğu doğrudur. Müslüman kadınların İslâm dini çerçevesinde cinsiyet eşitliği talep etme hareketlerini bir *İslâmî feminizm*in ifadesi olarak adlandıranlar, öncelikle çoğunlukla Müslüman kültürden aydınlar, sosyal bilim araştırmacıları ve Müslüman feminist aktivistlerdir. İlgili kadınların hepsi bu tanımı kullanmamakta ve aralarından bazıları kendini yalnızca çok kısa süredir ve daima oldukça eleştirel bir tutumla böyle tanımlamaktadır. Yine de 1990'ların başında ortaya çıktığı haliyle İslâmî feminizm kavramının demokratikleştirilmesine katkıda bulunmuş olan kadınlar, çoğunlukla entelektüel ve aktivist oluşumlara dahil olan, İslâm'da cinsiyet meselesine dair düşüncelerini, toplumsal statülerinin iyileştirilmesini savunan ve daha genel olarak Müslüman kadınların maruz kaldığı ayrımcılığa karşı çıkan toplumsal bir taahhüte bağlamak isteyen kadınlardı.

Son yirmi yılda aldığı şekliyle İslâmî feminizm, bu ulus aşırı hareketi 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan –*Kuran*'ı özgürlükçü doğasına ihanet eden cinsiyetçi okumalardan

26 Mısır vakası hakkında bkz. kitabın ikinci bölümünde yayımladığımız Omaima Abou-Bakr'ın makalesi "İslâmî feminizm ve bilginin üretilmesi: Devrim sonrası Mısır'dan manzaralar".

ve yorumlardan kurtarmak için– ve İslâm'ın kaynaklarına (*Kuran* ve Sünnet) dönülmesini ve İslâm'ın konunun gelişimine bağlı olarak anlaşılmasına olanak sağlayan içtihat adlı hukuki aracın kullanılmasını gerektiren yenilikçi Müslüman düşüncenin sürekliliğinin bir parçası olarak tanımlamıştır. Müslüman feministlere göre, *orijinal İslâm* ataerkiyi yüceltmez, aksine cinsiyet eşitliğini destekler. Sosyal bilimlerden faydalanarak eşitlik ve adalet prensiplerini çıkarmak ve özellikle *fıkhın* mirası olan maşist ve ataerkil bir okumaya dayanarak yapılan yorumları uzaklaştırmak için, İslâm'ın kaynaklarını okuma ve yeniden okuma çağrısında bulunmaktadırlar. Onlar için bu, bilgi birikiminin ve dinî otoritenin kadınlar için ve kadınlar tarafından yeniden yorumlanmasıdır ve birçoğu İslâm'da kadınlar konusuna yeni bir düşünce ve anlayış biçimi getirmek için çifte eğitimle silahlanmıştır: Hem İslâmî bilimlere hem de sosyal bilimlerin araçlarına hâkimiyet.

Müslüman feminizm böylece, *feminist* ve *İslâmî alanların* kesişimi aracılığıyla, bu iki alanda yeni sorgulamalar başlatmaktadır: Feminist alanda, Batı'nın özgürleşmenin ve kurtuluşun tek yolu olarak empoze edilen kolonyal ve neokolonyal modelinin hâkimiyetini ve feminizmin dine aykırı olduğu ve ondan uzak durması gerektiği fikrini sorguluyor. İslâmî alanda ise ataerkil ve cinsiyetçi bir bakış açısıyla oluşturulmuş Müslüman hukukunu sorguluyor; klasik Müslüman tarihinde kadınların rolünün ve statüsünün marjinalleştirilmesini ve erkeklerin bilgi birikimini ve dinî otoriteyi, kadınların aleyhine olmak üzere, kendilerine mal etmelerini kınıyor. Feminizm teriminin Batılı ve kolonyal anlamı, çoğunlukla bu ismin hor görülmesine ve Müslüman kültürüne daha yakın görünen bir sözün tercih edilmesine sebep olmaktadır: *kadın reformizmi*.

Düşünsel planda çağdaş Müslüman feminist hareket, ge-

rek kadın gerek erkek düşünürlerinin bir araya gelmesini sağlayan ve onları ortak bir vizyon altında toplayan kimi konferans ve seminerlere[27] ve çok sayıda akademik çalışmaya[28] ön ayak olmuştur. Ne var ki çalışma dili öncelikle İngilizcedir ve yazılı eserleri hâlâ geniş bir kitle için ulaşılabilir değildir. İslâmî feminizm, genel olarak düşünsel planda çalışmalarını şu üç alanda yoğunlaştırmıştır:

1) Kaynaklardan, yani adalet ve eşitliğin temel prensiplerinden yola çıkılarak maskülen ve cinsiyetçi manaların ve ortaya çıkarılması[29] amacıyla fıkhın (İslâmî içtihat) gözden geçirilip düzeltilmesi ve tefsirin yeniden yorumlanması. Bu alanda öncü çalışmalar, Ziba Mir-Hosseini[30] ve Azizah

---

27 Özellikle Junta Islamica tarafından 2005, 2006 ve 2008 yıllarında Barselona'da düzenlenmiş olan Congrès International du Féminisme Islamique'ten (Uluslararası İslâmî Feminizm Kongresi), Commission Islam et Laïcité (İslâm ve Laiklik Komisyonu) tarafından 2006'da *UNESCO*'da düzenlenmiş olan İslâmî feminizm seminerinden ve 2012 Martı'nda Woman and Memory Forum tarafından Kahire'de düzenlenmiş olan Feminism and Islamic perspectives: New horizon of knowledge and reform seminerinden bahsediyoruz.

28 Müslüman feminist düşünceyi ilk ortaya atan çalışmaların arasında diğerlerine ilaveten şunlardan bahsedilebilir: M. Yamani (der.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, Ithaca Press, 1996; Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, 1999; Amina Wadud, *Qu'ran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, 1999; *Inside the gender Jihad, women's reform in islam*, Ed. *Oneworld*, 2006; G. Webb (der.), *Windows of faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America*, Ed. Syracuse, 2001; Asma Barlas, *Believing Women in Islam; Un-reading Patriarchal Interpretations of the Qu'ran*, Ed. University of Texas, 2002; bu kitapta "İslâmî feminizm: Nedir?" makalesini yayımladığımız Margot Badran'ın çalışmaları ve *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, Ed. *Oneworld*, Oxford, 2009 kitabı; Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, Ed. Sterling Publishers, 1992.

29 Bu alanda Fatima Mernissi'nin çalışmaları öncü olmuştur. Bkz. Fatima Mernissi, *Le Harem politique: Le Prophète et les femmes*, Complexe, 1987.

30 Örneğin bkz. "*The construction of gender in islamic legal thought and strategies for reform*", Hawwa, 2003; ve kitabın ikinci bölümünde yayımladığımız "Gerçekleştirilememiş bir proje: Iran'daki Müslüman kadınların eşitlik arayışı" makaleleri.

al-Hibri'nin çalışmaları,[31] Asma Lamrabet'in[32] GIFRI'de[33] Fas Uleması'ndan Rabita Mohammadia ile birlikte yürüttüğü çalışmaları, özellikle Müslüman bilginlerle ortaklaşa çalışılarak dinî bilgi birikiminin kadınlar tarafından yeniden yorumlanmasına örnek teşkil eder. Talepler, fıkıh usullerinin basitçe gözden geçirilerek düzeltilmesi ve içtihat aracının kullanılması ile asli delillerin –kanunun ve hukukun düzenlenmesine rehberlik eden temel prensiplerin– Metinler üzerindeki çalışmalara sosyal bilimlerin araçlarının dahil edilmesiyle yeniden yapılandırılması arasında değişiyor. Birçok örnek arasında, Global Women's Shura Council'ı başlatan Wise'dan,[34] özellikle cinsiyet konusu bu projenin merkezinde yer aldığı için, Arap ayaklanma hareketleriyle ilgili olarak yakın zamanda, Ocak 2012'de Katar'da faaliyete geçen *Research Center for Islamic Legislations and Ethics*'ten[35] bahsedilebilir.

2) Müslüman kadınların tarihinin (yeniden) yazılması yoluyla yeni bir bilgi birikiminin yaratılması, Müslüman tarih yazımında konum ve rollerinin iyileştirilmesi ve İslâm tarihinin kadınca ve feminist bir bakış açısıyla gözden geçirilerek düzeltilmesi. Majinalleştirilmelerine dikkat çekmek; geçmiş ve şimdiki tarihe, Müslüman hukuki düşünce ve üretim süreçlerine dahil edilmeleri konusunda ısrar etmek için tarihi Müslüman anlatıları aracılığıyla kadınların

---

31 Aziza Al-Hibri, "*Islam, law, and custom: redefining muslim women's rights*", *American University Journal of International Law and Policy*, 12/1, 1997 içinde, s. 1-44.

32 Bkz. bu kitabın ilk bölümünde yayımladığımız makalesi "Özcülüğün reddi ile Müslüman düşüncenin radikal reformu arasında".

33 *Groupe international d'étude et de recherche sur les femmes en Islam* (Uluslararası İslâm'da Kadınlar Üzerine Çalışma ve Araştırma Grubu).

34 Women's islamic initiative in spirituality and equality (Ruhaniyet ve Eşitlik Üzerine İslâmî Kadın İnisiyatifi).

35 İslâmî tüzük ve ahlâk üzerine araştırma merkezi. Projenin sunum videosu için bkz. http://cilecenter.org/.

sesinin ve öznelliğinin duyurulmasıdır. Ayrıca aydın, düşünür, bilgin ve tarihçi kadınlar yetiştirilmesi, kadınlar tarafından ve kadınlar hakkında hazırlanmış dinî ve bilimsel bir bilgi birikiminin oluşturulmasıdır. Tarihî metinleri ve İslâm tarihi boyunca kadınların hatıralarını ele alan bu çalışmayla ilgili, diğerlerine ilaveten, bu eserinde üretim ve zorlukları üzerine bir makale sunan Omaima Abou-Bakr'ın çalışmalarından bahsetmek gerekir.[36]

3) Dünya çapında, insanlar arasındaki eşitliğin sağlayıcısı olarak tevhid prensibini –Müslüman monoteizm– ve Kural olarak değil Yol olarak şeriatın derin anlamı üzerine düşünmeyi baz alan kadınca ve feminist bir Müslüman düşüncenin geliştirilmesi. İslâmî feminizm, toplumsal ve ruhsal eşitlik meselesi üzerine, İslâm'ın adalet ve eşitlik prensibine uygunluğu konusunda İslâmî düşünceyi bir bütün olarak sorgulayan bir düşünce biçimi ortaya koymuştur. Makasıd-ı Şeria – İslâmî maneviyat ve hukukun temelindeki prensipler– ve asli deliller üzerine çağdaş yenilikçi Müslüman düşünceyle paralel bir düşünce biçimi, Müslüman feminist hareket tarafından teşvik edilmiştir. Böylece, kadın ve erkek düşünürler, cinsiyet eşitliği ve daha genel olarak adalet ve eşitlik prensipleri anlayışını benimseyerek gelenekselci Müslüman düşüncesine yeni bir görüş eklemiş ve radikal bir yenilik sunmuştur.[37]

Müslüman feminist hareket, ulusal ve ulus aşırı olarak adlandırabileceğimiz bağlamda, çalışmalarını, çeşitli Müslü-

36 İkinci bölüm, "İslâmî feminizm ve bilginin üretilmesi: Devrim sonrası Mısır'dan manzaralar".

37 Daha genel olarak İslâmî alanla ilgili şunlardan bahsedilebilir: Kahled Abou Al Fadl'in çalışmaları, özellikle *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oneworld, 2001; Muhammad Hashim Kamali, "Sources, nature, and objectives of Shari'ah", *Islamic Quarterly*, 33/4, 1989; Ibrahim Moosa ve Fazlur Rahman, *Revival and Reform Islam: As Study of Islamic Fundamentalism*, Oneworld, 1999; Tariq Ramadan, *Islam, la réforme radicale: Éthique et libération*, Presses du Chatelet, 2008.

man ülkelerde "İslâmî Kanun"dan ilham alarak oluşturulan bireysel statülerin gözden geçirilmesi meselesi ve Müslüman kadınların İslâmî hakları konusunda bilgilendirilmesi ve eğitilmesi –Malezya'daki Sisters in Islam örgütü örneğinde olduğu gibi– üzerinde yoğunlaştırmıştır. Müslüman Hukuku Altında Yaşayan Kadınlar Ağı (Women Living Under Muslim Laws)[38] ve 2009 yılından beri Müslüman ailelerde eşitliği ve adaleti teşvik eden Musawah, Müslüman ülkelerde bireysel statülere yönelik yasaların yenilenmesi için mücadele etmektedir. Batılı toplumlarda, hem Müslüman kadınların maruz kaldıkları ayrımcılıklara karşı korunmasıyla hem de Amerika Birleşik Devletleri'nde yer alan Karamah – Muslim Women Lawyers for Human Rights (Müslüman Kadınlar için İnsan Hakları Avukatları)– örgütünde olduğu gibi İslâm'da kadın haklarıyla ilgili bilgilendirme çalışmalarıyla uğraşan bir Müslüman aktivizmi vardır.

Müslüman feminist hareket, İslâmî bilimlere hâkim, hukuki üretim süreçlerine katılabilecek, kültürlü bir seçkin kadın sınıfının oluşturulması ve ayrıca gerek Müslüman ve İslâmcı ağlar dahilindeki gerek aktif bağımsız Müslüman kadın örgüt ve gruplarının güçlendirilmesi için çalışmıştır. Türkiye'den rahmetli Konca Kuriş,[39] Fas'taki Justice et spiritualité (Adalet ve Ruhaniyet) hareketinin yüzü olan ve açıkça "Müslüman hukukunun maşist olduğunu" beyan eden Nadia Yassine,[40] Mısırlı Zayn al Abidin Hammad ile Heba Raouf Ezzat[41] ve ül-

38 Kutsal metinlerin yeniden okunması meselesi üzerine çalışmalar yayımlayan ve bu çalışmaların öncüsü olan ilk ağlardan biridir (özellikle *Par nous mêmes: des femmes lisent le Coran*).

39 Bkz. Burçak Keskin-Kozat, "*Entangled in secular nationalism, feminism and islamism: The life of Konca Kuriş*".

40 *Toutes voiles dehors*, adlı kitabın yazarı, Alter Edition, 2003.

41 Bkz. Nawal al-sa'dawi ile birlikte yazdığı kitabı *al-mar'a wal din wal-akhlaq* (Kadın, Din ve Ahlâk), Dar el Fikr, 2000; http://www.heba-ezzat.com adresinden ulaşılabilen "*Women and the interpretation of islamic sources*"; "*al-mar'a wal-ijtihad*" (Kadın ve İçtihat), *Alif: The Journal of Comparative Poetics*, 1999.

kesinde kadınlara araba kullanma yasağının kaldırılması için bir hareket başlatan Suudi Manal ash-Sharif gibi şahsiyetlerin her birinin, kendi alanında, bu ulusal ve ulus aşırı Müslüman feminist kadın aktivizminin önde gelen ismi olduğu söylenebilir. İslâm'da kadınlara geleneksel bakışı açıkça eleştiren söylemleri, Müslüman kadın kimliğinin yeniden tanımlanmasına ve cinsiyet meselelerinde gelenekselciliğin sorgulanmasına yardımcı olmaktadır.

Akademik çalışmaları kısıtlı bir kesime ayrılmış olsa da Müslüman feminist düşünce büyük ölçüde demokratikleşmiş, fikirleri çeşitli kadın hareketleri ve feminist hareketler tarafından benimsenmiştir. Feminist kavramı da Müslüman çevrelerde gitgide daha az reddedilmekte ve daha çok yeniden tanımlanmaktadır. Ayrıca Müslüman feminizm, ortaya çıkışı bütünüyle dinî araştırma ve çalışmalara dayanmadığı, aksine düşünce ve fikirlerini oluşturmak için sosyal bilimlerden beslendiği müddetçe "laik" ve İslâmcı aktivizmler arasındaki sınırın ne kadar ince olduğunu göstermiştir. Bu hareketin, İslâmî alanda üretilmiş düşünce ve yazılar ile "laik" aydınlar tarafından bu alan dışında geliştirilmiş çalışmalar arasında bir köprü niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz. Böylece önceden birbirini görmezden gelen ve köklü bir şekilde eleştiren düşünceleri ve aktörleri bir araya getiren üçüncü bir yol sunmaktadır.

İslâmî feminizmler: Metinlerle ilişkinin merkeziyeti

İslâmî feminizmlerin birbirleriyle çatışan görüş ayrılıklarının merkezinde, İslâmî kaynakların (*Kuran* ve Sünnet) statüsü meselesi ve daha genel olarak kutsal metinlerle ilişki meselesi yatar. En gelenekselinden en liberaline üç farklı görüş vardır. Bizim geleneksel reformist ad-

dedeceğimiz ilki, en çok sonradan Müslüman olmuş ortamlarda yaygındır ve en eşitlikçi Müslüman uleması arasında çoğunluktadır. Kadınların statüsünün kadın ve erkeklerin "ruhani olarak eşit" olduğunu temin eden dinî kaynaklar tarafından açıkça belirlendiğini, ancak biyolojik farklılıklarının onları farklı roller ve eşit olmasa da "denk" olan farklı "hak" ve "görevler" üstlenmeye ittiğini belirtir. Bu görüş, Müslüman içtihadın dinamik ve gelişimci karakterini teyit ederek ve içtihadı teşvik ederek cinsiyetler arası toplumsal ilişkiyi cinsel "roller" ve "işlevlerle" –kadının kız çocuğu, eş ve anne rolüyle daima ailevi çerçeve içinde görülmesi– açıklar. Ortaya çıkardığı diskur ve çalışmalar, İslâm'da cinsiyet eşitliğinin teşvik edilmesine doğru atılan ilk adım olmuştur. Bu düşünürler kuşağının öncü eseri olarak 1990'lı yıllarda ortaya çıkmış olan 'Abdel-Halim Abou Chouqqa'nm *Tahrir al-mar'a fi 'asr al-rissala*'sını (Vahiy Döneminde Kadının Özgürleşmesi) gösterebiliriz.[42] Bu büyük eserde ve çeşitli çağdaş Müslüman kadın ve erkek düşünürlerin eserlerinde, İslâm'ın orijinal kaynaklarına dönülerek eşitdikçi temel prensiplerin oluşturulması arzusu açıkça görülmektedir.

"Radikal reformist" olarak nitelendireceğimiz ikinci görüş, kendini reformist düşüncenin vârisi olarak görür; ancak cinsiyet meselelerine dair İslâmî içtihadın hazırlanması sürecine sosyal bilimleri dahil eden temel bir reformu amaçlamaktadır. Bu görüş de dinî kaynaklara ve onların kutsallığına ilki kadar bağlıdır; ancak düşüncelerini hukukla sınırlamaz, fıkıh kaynaklarını ve usullerini sorgulamaya kadar götürür. Böylece içtihadın oluşturulmasındaki "yüksek prensiplere" daha karmaşık bir tanım kazandırmayı amaçlar: Ma-

42 Youssouf Al-Qardhawi ve Muhammed Al-Ghazali tarafından önsözü yazılan, *L'Encyclopédie de la femme en Islam* adıyla Claude Dabbak tarafından Fransızcaya çevrilen eser içinde.

kasıd-ı Şeria. Burada kadınların toplumsal statüsü meselesi, klasik dinî düşüncede olduğundan tamamen farklı bir şekilde açıklanmıştır: Artık söz konusu olan "haklar" ve "görevler", cinsiyetlerin toplumsal "işlev" ve "rolleri" değil, kültürel ve toplumsal bağlamların ötesinde temelde eşit olan kadın ve erkek varlıklar ve öznelerdir. Burada Müslüman içtihadın oluşumunun empoze ettiği ataerki ve cinsiyetçilik sorgulanıyor, kültürel ve bağlamsal okumalar vasıtasıyla oluşturulan, cinsiyetler arası toplumsal ilişkilere dair İslâmî anlayış peşinen eleştiriliyor.

"Liberal reformist" olarak nitelendirilebilecek üçüncü görüş, Müslüman kültürden gelen feministler, yani illa gelenekselciliğin tanımladığı gibi bir uygulama talep etmeyen, ancak Müslüman kültüründen ve/veya dininden sayılan, İslâmî dini bir çerçevede toplumsallaşan Müslüman feminist kadınlar arasında en yaygın olanıdır. Bu görüş, *Kuran*'a Sünnet'ten çok daha fazla olmak üzere, dinî metinlere aşağı yukarı bağlıdır. İslâm'ı illa içtihat gerektirmeyen, hukuki ve resmî talimatlardan bağımsız olarak öznel bir şekilde oluşan ve gelişen bir felsefi ve ahlâki prensipler bütünü olarak görmektedir. Bu görüşü savunanlar cinsiyetler arası toplumsal ilişkileri toplumsal bir sonuç, geleneksel Müslüman anlayışı da cinsiyet eşitliği temelinin ataerkil bir deformasyonu olarak görür. Burada, özellikle antropoloji kullanılarak cinsiyetler arası farklılıkların ve ataerkil dinî sistem tarafından uygulanan cinsiyetler arası hiyerarşinin ortaya çıkış nedenleri sorgulanmaktadır.

Feminist doksanın siyasi ve dinî eleştirisi

Kadınların özgürleşmesi için birden fazla yol olduğunun kabul edilmesini talep eden İslâmî feminizm, postkolonyal feminist eleştiri ve *Black feminism* ile aynı çizgide yer almaktadır. Irkçılık, emperyalizm ve sömürgecilik arasında-

ki kavramsal bağın rehberliğindeki bu postkolonyal feminist eleştiri, kolonyal feminizmin Güneyli kadınların hangi yollarla özgürleşeceğini belirleme iddiasına güçlü bir şekilde karşı çıkmıştır. Hareketin başı Chandra Mohanty, toplumsal ve kültürel gerçekliklerin ötesinde ortak bir bilinçle farklılaşan "kadın" kategorisinin sözde evrenselliğini sorgulamıştır.[43] Bu eleştiriye dayanarak, Batılı feministler tarafından önerilen mücadele yollarını sorgulamakta ve baskın feminizm tarafından belirlenmiş olan önceliklerin kadınların tüm mücadelelerine uyarlanamayacağı konusunda ısrar etmektedir. Aynı şekilde Valérie Amos ve Pratibha Parmar gibi siyah feministlere göre *power of sisterhood*[44] (kız kardeşliğin gücü), feminist hareketin kendisi ırkçılığın dayanağı olduğunda ve kadınların farklı yaşam biçimleri farklı talepler doğurduğunda biter.[45] Dolayısıyla ırkçılık karşıtlığı ve cinsiyetçilik karşıtlığının buluşması, Afro-

43 C. T. Mohanty, *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, 2003; önde gelen makalelerden "Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses", *Feminist Review*, S. 30, Güz 1988.

44 "*We have to look at the crucial question of how we organize in order that we address ourselves to the totality of our oppression. For us there is no choice. We cannot simply prioritize one aspect of our oppression to the exclusion of others, as the realities of our day to day lives make it imperative for us to consider the simultaneous nature of our oppression and exploitation. Only a synthesis of class, race, gender and sexuality can lead us forward, as this form the matrix of Black women's lives.*", "Challenging imperial feminism", *Feminist Review*, S. 17, 1984.

45 "Görücü usulü evlilik" ve türban gibi, Batılı feministler tarafından ele alınan, "öteki" kadınların yaşadığı baskıya dair nükseden konular, kendi mücadele yöntemini ortaya koyan bu eleştirel feministler tarafından yapı sökümü yoluyla yeniden yorumlandı: "*Many white feminists have argued that as feminists they find it very difficult to accept arranged marriages which they see as reactionary. Our argument is that it is not up to them to accept or reject arranged marriages but up to us to challenge, accept or reform, depending on our various perspectives, on our own terms and on our own culturally specific ways.*", "*Challenging imperial feminism*". Ayrıca bkz. Bell Hooks, "Sisterhood: political solidarity between women", *Feminist Review*, S. 23, 1986 içinde, s. 212-235; bu makalenin Fransızcası, (der.) E. Dorlin, Black feminism africain-américain, 1975-2000, *L'Harmattan*, 2008.

amerikan, antikolonyal ve Müslüman feminizmleri birleştiren bir görüştür.

Baskın feminizmin siyasi eleştirisine, kadınların özgürleşmesine giden her yolun dinden uzaklaşmaktan geçtiği varsayımına yönelik dinî bir eleştiri ekleniyor. Müslüman feministler, kaynağını Müslüman maneviyattan alan ve İslâm'ı eşitliği teşvik edecek bir sisteme dönüştüren bir aktivizm talep ediyorlar. Bilhassa temel tevhid (Allah'ın birliği) kavramına dayanarak Yaradan'ın gözünde herkesin eşit olduğunu belirtiyor ve Allah'a ait olmayan bir gücün ve otoritenin hüküm sürmesinin ve benimsenmesinin vahameti üzerinde duruyor. Böylelikle Batılı kadınların özgürleşmesi için verilen mücadele, diğerlerinden dinî kurallara hürmetsizlikle, bedenin afişe edilmesinden geçen cinsel özgürlükle ayrılıyorsa Müslüman feministler, beden ve cinsellikle dinî kurallar, mahremin kutsallaştırılması ve heteroseksüel aile yapısının korunmasıyla belirlenmiş bambaşka bir ilişki kuran bir özgürleşme öneriyorlar.

Bu kitapta yer alan tüm kadınlar, gerek yazıları ve akademik çalışmalarıyla gerek ulusal ve ulus aşırı Müslüman kadın kuruluşlarına ve ağlarına (GIERFI, Sisters in Islam, Musawah, Wise, vs.) katılımlarıyla Müslüman feminist düşüncesine ve hareketine katkıda bulunmuştur.

Kitap üç bölümden oluşmaktadır. İlk kısımda İslâmî feminizmi oluşturmaya ve demokratikleştirmeye katkıda bulunmuş üç makale sunuluyor. Bu metinlerin her birinde İslâmî feminizme ait bir tanım ve sorunlar öne sürülüyor. İkinci kısım bu düşüncenin farklı coğrafi, kültürel ve siyasi ortamlarda bağlamlanmasına ayrılmış durumda. Kitabın son bölümü ise izledikleri yol ve sadakatleri İslâmî feminizmin ortaya çıkışının ve uygulanmasının somut örnekleri olan iki Müslüman kadınla kişisel, düşünsel ve aktivist yollarının izini süren iki röportajdan oluşuyor.

BİRİNCİ BÖLÜM

ALTERNATİF OKUMALAR

İslâmî Feminizm: Nedir?[1]

MARGOT BADRAN

Bir sözcükte ne vardır? Bir sözcüğün arkasında ne vardır? İslâmî feminizm nedir? Kısa ve öz bir tanım önermeme izin verin: İslâmî bir paradigma dahilinde ifade edilen feminist bir söylem ve uygulamadır. Anlayışını ve yetkisini *Kuran*'dan alan İslâmî feminizm, tüm varlıklarıyla kadın ve erkekler için hak ve adaleti amaçlar. Bu konuda pek çok yanlış anlama, hatalı açıklama ve tutarsızlık döner durur. Kimileri tarafından şiddetle karşı çıkılan bu yeni feminizm, başkaları tarafından tutkulu bir biçimde desteklenir, çünkü aynı anda hem umutları hem de korkuları ortaya çıkarmaktadır. Kim tarafından, nerede, neden ve hangi amaçla yaratıldığına bakalım.

1 Makalenin bu Fransızca çevirisini yayımlamamıza izin verdiği için *Commission Islam & Laïcité*'ye ve gözden geçirilmiş bu çevirinin düzeltisi için Sylvia Ba'ya teşekkür ederiz. Makale, ilkin *Al Ahram Weekly*, Ocak 2002 içinde, s. 17-23'te "Islamic feminism: what's in a name" adıyla İngilizce olarak yayımlanmış ve kısa süre önce yazarın *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, (Oneworld, Oxford, 2009) adlı kitabında yeniden yayımlanmıştır.

Feminizm

Daha önce doğru bir şekilde belirtilmiş olduğu gibi, sözcüklerin ve kavramların tarihleri vardır, tıpkı onlarla ilgili ve onlara bağlı uygulamalar olduğu gibi. "Feminist" terimi, 1880'li yıllarda Fransa'da, sözcüğü erkek egemenliğini (ve baskısını) eleştirmek ve Fransız Devrimi tarafından vaat edilmiş olan hakları ve özgürlüğü talep etmek için ilk kez *La Citoyenne* gazetesinde, gazetenin sahibi Hubertine Auclert tarafından icat edilmiş ve kullanılmıştır. Feminizm tarihçisi Karen Offen, bu terime ilk ortaya çıkışından beri birden fazla anlam ve tanım yüklendiğini gösterir.

Sözcük çeşitli şekillerde kullanılmış ve pek çok harekete ilham vermiştir. İngilizcede ortaya çıkışı, öncelikle 20. yüzyılın ilk on yılında Büyük Britanya'da, daha sonra 1910'lu yıllarda Amerika Birleşik Devletleri'nde gerçekleşmiştir. 1920'lerin başında Mısır'da, hem *nisa'iyya* olarak Arapçası hem de Fransızcası kullanılıyordu. Terimin Batı'da, özellikle Fransızcada ortaya çıkmış olması, onu Batılı yapmaz. Amerikalıların ve Fransızların da üstüne basa basa ilan ettiği gibi, Amerikan feminizmi, Fransız feminizmi değildir. Mısır feminizmiyse ne Batılıdır ne de Fransız. Mısırlıdır. Kurucuları bunu doğrular ve tarih bu konuda apaçıktır.

Feminizmler belirli coğrafi konumlarda doğar ve yerel tabirlerle ifade edilir. 1960'larda biçimlenip 1970'li ve 1980'li yıllarda genişlemiş bir araştırma alanı olan kadın tarihi, dünyanın muhtelif yerlerinde ortaya çıkmış olan feminizmlerin çokluğunu inceler. Sri Lankalı akademisyen Kumari Jayawardena'nın 1986'da basılmış olan *Feminism and Nationalism in the Third World*[2] (Üçüncü Dünya Ülkelerinde Feminizm ve Ulusalcılık) adlı temel kitap niteliğindeki eseri, As-

2 İlkin Hindistan'da Kali for Women, daha sonra Zed Books yayınları tarafından basılmıştır.

ya ve Ortadoğu'daki çeşitli ülkelerde ortaya çıkan feminist hareketleri anlatır. Bunlar, ulusal kurtuluş mücadelelerine ve İslâmî hareketler de dahil olmak üzere dinî reformist hareketlere entegre edilmiş feminizmlerdi. Biliyoruz ki Mısır, feminist düşüncenin yaratılmasında ve kolektif feminist aktivizm örgütlenmesinde önde gelen bir ülkeydi.

Çeşitli dillerde dünyanın dört bir yanında gezinen bu konudaki çalışmaların bolluğuna rağmen, feminizmin Batılı olduğu yönündeki düşünce, tarihî referanslardan yoksun olan ve belki de gayrimeşrulaştırma amacıyla bu düşünceyi kasten kullanan kimseler tarafından yayılmaktadır. Kimi kadın ve erkeklerin "Batılı feminizmden" bahsederken takındığı özcü, monolitik ve değişmez tavır, oksidentalist bakış açısını gözler önüne seriyor ve feminizmi sabote etmeye yönelik politik bir amaç taşıyor. Oysaki feminizm, yalnızca kendi toprağında yetişen bir çiçektir (Bu, feminist fikir ve hareketlerin dışarıya tamamen kapalı olduğu anlamına gelmez).

İslâmî feminizm

"İslâmî feminizm" ifadesi, 1990'h yıllarda, dünyanın muhtelif bölgelerinde ortaya çıkmaya başladı. Ben, bu ifadeyi Müslüman kadınların yazdıklarını okurken keşfettim. İranlı akademisyenler Afsaneh Najmabadeh ve Ziba Mir-Housseini'ye göre bu kavramı İran'da ilk kez kullananlar, Shahla Sherkat tarafından 1992'de Tahran'da kurulmuş olan *Zanan* gazetesinin kadın editörleridir. Suudi akademisyen Mai Yamani ise bu ifadeyi ilk olarak 1996'da yayımlanmış olan *Feminism and Islam*[3] adlı kitabında kullanmıştır. Türkiye'de "İslâmî feminizm" terimi, ilk olarak 1990'lı yıllarda akademis-

3 M. Yamani (der.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, Ithaca Press. Kitabın çıkış noktası, M. Yamani'nin Ekim 1993 ile Haziran 1994 arasında düzenlediği, feminizm ve İslâmî kanun üzerine bir dizi konferanstır.

yen Yeşim Arat ve Feride Acar'ın makalelerinde ve Nilüfer Göle'nin *The Forbidden Modern*[4] (Modern Mahrem) kitabında (1991'de Türkçe, 1996'da İngilizce olarak basılmıştır.) ülkelerinde oluşmaya başladığını fark ettikleri yeni bir feminist paradigmayı betimlemek amacıyla kullanılmıştır. Güney Afrikalı aktivist Shamima Shaikh'in, tıpkı aktivist kız ve erkek kardeşleri gibi, demeç ve makalelerinde bu kavramı kullanması da aynı döneme denk gelir. Dolayısıyla "İslâmî feminizm" teriminin, 1990'ların ortalarında ortaya çıkışından itibaren, dünya çapında, ümmetin (cemaatin) dört bir yanında kullanıldığı açıkça görülüyor.

Belirli bir proje, analitik bir fikir olarak tanımlanan İslâmî feminizm ile bir kimlikle alakalı bir terim olan İslâmî feminizm arasındaki farkın altını çizmek önemlidir. Evvelki yorumlarda gördüğümüz gibi, kimi Müslüman kadınlar cinsiyet eşitliğinin ve *Kuran*'ın emrettiği toplumsal adaletin dile getirilmesi, teşvik edilmesi amaçlarını "İslâmî feminizm" olarak kabul ediyor. Diğerleri bu şekilde düşünmüyor ve İslâmî feminizmi, *Kuran*'ın ve diğer dinî metinlerin, 2001'de Gisela Webb tarafından yayımlanan *Windows of Faith*'te[5] (İnanç Pencereleri) geçtiği şekliyle ifade etmek gerekirse "akademisyen ve aktivistler" tarafından, feminist bir bakış açısıyla yeniden yorumlanmasına yönelik İslâmî bir proje olarak tanımlamayı tercih ediyor.

İslâmî feminizm diskurunu üreten, dillendiren ve kullananlar arasında, "İslâmî feminist" etiketini üstlenen kadınların da reddedenlerin de olduğunu görüyoruz. İslâmî

4 N. Göle, *The Forbidden Modern*, University of Michigan Press. Fransızca çevirisi, *Musulmanes et Modernes: Voile et civilisation en Turquie, La Découverte*, 1993 adıyla yayımlandı. (Türkçede *Modern Mahrem, Medeniyet ve Örtünme, Metis Yayınları*, İstanbul, 2011 adıyla yayımlanmıştır – ç.n.)

5 Gisela Webb (der.), *Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America, Syracuse*. Kitap, Amerikalı Müslüman feministlerin yazılarının bir derlemesi.

feminizmin aktörleri arasında *religious Muslims*' (dindar Müslümanlar, "dinî vazifelerini düzenli olarak yerine getiren" anlamına gelen bir ifade), *secular Muslims* (laik Müslümanlar, yani Müslüman oldukları dışarıdan daha az belli olanlar) ve gayri müslimlerin yer aldığı görülüyor. Birçok Müslüman kendini ifade etmek için "dindar" ve "laik" (*religious* ve *secular*) sıfatlarını kullanıyor, bazılarıysa bu sözcüklerden o kadar hoşlanmıyor. Bu sözcüklerin kullanımını tarihselleştirmek ve bir bağlama yerleştirmek önemlidir, çünkü anlamları yere ve zamana göre değişmektedir. "Dindar" ve "laik" sözcüklerinin sıkı sıkıya kapalı olmadığını, ancak iç içe olduğunu ve daima öyle olageldiğini de belirtelim.

İslâmî feminizmin teorik oluşumuna ve uygulamaya konmasına dahil olan kadınlardan kimileri, derhal "İslâmî feminist" kimliğini üstlenmektedir. Mesela İranlı gazete *Zanan*'ın yazarları, Güney Afrikalı yorumcu ve aktivistler ve ayrıca Malezya'daki *Sisters in Islam* grubundaki kadınlar[6] bu gruba dahildir. Diğerleri –ki aralarında İslâmî feminizmle veya *Kuran*'ın cinsiyet meselelerine duyarlı bir şekilde yeniden yorumlanmasıyla ilgilenen pek çok önemli isim vardır– kendini İslâmî feminist olarak tanımlamak konusunda daha isteksizdir. İslâmî feminizmin temelini oluşturan metinlerden birini yazmış olan, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*'nin (İlkin *Le Harem politique* adıyla 1978'de ve İngilizce olarak ilk kez 1991'de yayımlandı.) yazarı Fatima Mernissi, kendisini Müslüman bir feminist olarak değil, laik bir feminist olarak görüyor.

Bununla birlikte, geçtiğimiz yıllarda tutumunu değiştirmiş olanlar da vardır. *Qu'ran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (*Kuran* ve Kadın: Kutsal

6 Bu grubun önemli ismi Zainah Anwar gibi. Bkz. bir sonraki bölümde yer alan Malezya hakkındaki makalesi.

Metnin Kadın Bakış Açısıyla Tekrar Okunması)[7] adlı önemli kitabın yazarı, Afroamerikan Müslüman ilahiyatçı Amina Wadud, geçmişte İslâmî feminist olarak sınıflandırılmayı reddediyordu. Günümüzde bu konuda daha az temkinli davranıyor ve esas önemli olanın çalışmalarının anlaşılması olduğunu düşünüyor. Buna karşılık ona "Batılı feminist" etiketi yapıştırıldığında tepkisi büyük oluyor. Kitabının 1999 basımının önsözünde, "Batılı" ve "feminist" sözcüklerinin aşağılayıcı bir anlamda kullanılmasını eleştiriyor. Tutkulu bir Müslüman olarak "Batılı" olmaktaki sorunun ne olduğunu sorguluyor (Aralarında Wadud'un da olduğu Batılı Müslümanların veya Batı'daki Müslümanların sayısının oldukça fazla olduğunu ve gitgide arttığını unutmayalım). Feminizme yöneltilen kötülemelere cevabı şu şekilde: "Bunlar, katiyen öncelikle kadınların da insan sayılmasını sağlayan radikal bir kavram olan feminizmden bahsetmiyor." Wadud gibi önemli olanın çalışmalarının anlaşılması olduğunu düşünen, Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşayan, Pakistan kökenli Riffat Hassan da eninde sonunda "İslâmî feminist" etiketini kabullenmiştir.

Dünya çapında bir fenomen

İslâmî feminizm, dünya çapında bir fenomendir. Doğu'nun veya Batı'nm kendi yaratısı olmak şöyle dursun, bu iki oluşumun da ötesindedir. Dünyanın çeşitli coğrafi bölgelerinde ortaya çıkmış olan İslâmî feminizm, önceden de altını çizdiğimiz gibi, kadınların, kimi çoğunluğu Müslüman olan, kimiyse evvelce Müslüman azınlıkların ortaya çıktığı ülkelerinde, kendi ulusal şartları altında gerçekleştirdikleri çalışma-

7 A. Wadud, *Qu'ran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, ilk olarak 1991'de Malezya'da, daha sonra 1999'da Oxford University Press tarafından basıldı.

ların sonucudur. İslâmî feminizm, Müslüman diasporasmda ve Müslümanlaştırılmış Batılı toplumlarda hızla yayılmakta ve gittikçe artan bir yoğunlukla sanal âlemde dolaşmaktadır.

İslâmî feminizmin dünya çapında ifade edildiği ve yayıldığı temel dil, geniş bir dil yelpazesi arasından yerel ölçeğe taşınmış olan İngilizcedir. Özellikle *Kuran*'ı yorumlamak ve İslâm'ın diğer dinî metinlerini yakından incelemek için Arapçaya hâkim olmak esastır. Fakat İngilizcedeki terminoloji de İslâmî feminizmin ortak dili olması nedeniyle bir o kadar kullanılmaktadır. Ayrıca İslâmî feminist akademisyenler sayesinde yayılan birçok kelime, Arapçadan İngilizceye geçmiştir, örneğin çabucak gündelik dildeki yerini alan *ijtihad* (içtihat).

İslâmî feminizm, zaman içinde ortaya çıkmış olan dindar-laik veya Doğu-Batı gibi eski ikili ayrımları yıkar ve onların ötesine geçer. Bu konunun özellikle üstünde duruyorum, çünkü İslâmî feminizmin ya da İslâmî feminizm diskurunun tanınmasının bu tür bölünmeleri pekiştirdiği veya onayladığı iddiasıyla sık sık karşılaşırız. Kendi konuşmalarımda ve yazılarımda İslâmî feminist diskurun bunun tam tersine yol açtığını savunuyorum: İslâmî feminizm, aradaki boşlukları doldurur ve kadınlarla erkekler arasındaki eşitliğin ve sosyal adaletin sağlanmasından başlayarak menfaatler ve gayeler toplumuna giden yolu gösterir. "Laik feminizm" ve "dindar feminizm"in birbiriyle çatıştığı varsayımının kaynağı, tarih bilgisi eksikliği veya çoğu zaman kadın dayanışmasının yayılmasını engellemek isteyen siyasi bir girişimdir.

Bu alandaki öncüler, yani Mısır'da ve diğer ülkelerde ortaya çıkan laik feministler, daima dine yer ayırmışlardır. Örneğin, Mısır feminizminin kökleri, hem İslâmî reformist harekete hem de laik ulusalcılığa dayanır. Laik feminizm, kadınların siyasi haklarını, eğitim ve çalışma haklarını savunmak için ulusalcı, insancıl (ve daha sonra hümanist) ve de-

mokratik savların yanı sıra İslâmî savlardan da faydalanmıştır. Ve tabii ki bunlar, İslâmî feministlerin bireysel statülere yönelik Müslüman kanunun yenilenmesini sağlamak için kullandıkları savlardır.

İslâmî feminizm kadın hakları, cinsiyet eşitliği ve toplumsal adalet savunularında İslâmî savların yeri önemlidir, ancak vazgeçilmez değildir. İranlı İslâmî feminist diskur, taleplerini güçlendirmek ve genişletmek için laik diskur ve yöntemlere gönderme yapar. Wadud'un kadın meselesi üzerine konumlanmış olan ve kökleri İslâmî düşünceden gelen *Kuran*'ı yorumlama çalışması, klasik İslâmî yöntemler ile sosyal bilimlerin yeni araçlarını, haklar ve adalet konusuyla ilgili laik argümanları birleştirmektedir.

Yıllardır yazılarım ve demeçlerim, dinin Müslüman çevrelerde ortaya çıkan laik feminist diskurlara dahil olmasıyla ilgili oldu. Daha yakın zamanda, yapım aşamasındaki bu yeni İslâmî feminizmi gözlemlerken dinî ve laik feminizmlerin birbirleriyle ne kadar iç içe olduklarını fark ettim. 2000 yılında African Gender Institute, *Agenda* dergisinin ellinci basım özel sayısında yayımlanan "Locating Feminismes: The Collapse of Secular and Religious Discourses in the Mashriq" (Feminizmlerin Konumlandırılması: Maşrek'te Laik ve Dinî Söylemlerin Çöküşü) makalemde anlattığım da işte budur.

İslâmî feminizmin bazı amaçları, mesela kimi ulusal versiyonlarında olduğu gibi bireysel statü kanunlarında değişiklikler yapmak, önceleri laik feminizmlerin gerçekleştirmeye çalıştırdıklarıyla aynıdır. Başka feminist talepler, o zamandan beri pek çok yerde gerçekleştirilmiştir. Laik ve İslâmî feministler ortak amaçlar için birlikte çalışmayı denediklerinde genellikle siyasi güçler arasındaki rekabet tarafından engellenmiş veya ayrılmışlardır. 1997'de Yemen'de geniş bir kadın ittifakı, gerici bir bireysel statü yasasının ilan edilmesini engellemeyi başardıktan sonra olan işte buydu.

Bir diskurun oluşturulması

İslâmî feminist diskur nasıl oluşmuştur? Temel argümanı şudur: *Kuran*, tüm insanların eşit olduğunu tasdikler ve erkeklerle kadınlar (ve insanların ayrıldığı diğer tüm kategoriler) arasındaki bu eşitliğin uygulamaya konmasını engelleyen, ataerkil düşünce (ideoloji) ve geleneklerdir. Klasik formuyla 9. yüzyılda pekiştirilmiş olan İslâmî içtihat veya fıkıh, dönemin ataerkil anlayış ve davranışları tarafından ele geçirilmişti. Günümüzün farklı şeriat formülasyonlarma şekil veren de içtihadın bu ataerkil yorumudur.

Hz. Muhammed'in sözlerini ve yaptıklarını ileten, ancak her zaman hakikati yansıtmayan hadis de sık sık ataerkil fikir ve uygulamaların meşrulaştırılması için kullanılmıştır. Bazen hadislerin kaynağı ve güvenilirliği sorgulanabilir ve bağlam dışı kullanılmaları da çok nadir değildir. Dolayısıyla İslâmî feminizmin önceliği, eşitlikçi mesajına kavuşmak için direkt olarak İslâm dininin kalbi ve temeli olan *Kuran*'a başvurmaktır. Kimi kadınlar özellikle *Kuran* üzerinde yoğunlaşmıştır (Amina Wadud, Riffat Hassan veya Suudi Fatima Naseef); kimileri kendi *Kuran* yorumları ile farklı şeriat formülasyonlarını karşılaştırır (Lübnanlı Aziza Al-Hibri veya Pakistanlı Shaheen Sardar Ali); kimileriyse hadisi yeniden değerlendirme çalışmaları yapar (Faslı Fatima Mernissi veya Türk Hidayet Tuksal).

Bu İslâmî feminizmin temel yöntemleri, klasik içtihat ve tefsir yöntemlerinin yanı sıra dilbilim, tarih, edebi analiz, sosyoloji, antropoloji vb. yöntemlerdir. Kadınlar *Kuran*'la da temasa geçmekte, okuma ve yorumlamalarına kendi kadmsal tecrübe ve sorgulamalarını katmaktadırlar. Klasik yorumların ve hatta daha sonra ortaya çıkan yaklaşımların erkeksi deneyim ve sorgulamalar üzerine kurulu olduğunu ve içinde geliştikleri toplumun ataerkil atmosferini yansıttığını gösteriyorlar.

Feminist hermenötik

Feminist olarak niteleyebileceğimiz, cinsiyet meselelerine karşı duyarlı bu yeni hermenötik, *Kuran*'da kadın erkek eşitliğinin var olduğunu ikna edici bir biçimde doğruluyor. Bu, günümüz ataerkil kültürlerinin ruh halini yansıtan erkek üstünlüğünü destekleyen tefsir yapısının oluşturulması ile unutulmuş olan bir gerçektir.

Kuran'da erkekler ve kadınlar arasındaki eşitliği doğruladığı görülen pek çok ayet vardır. Bunlardan birisi, Hucurat Suresi'nin (hücreler) (49) 13. ayetidir:

> "Ey insanlar! Bakın, Biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve sizi kavimler ve kabileler haline getirdik ki birbirinizi tanıyabilesiniz. Şüphesiz, Allah katında en üstün olanınız, O'na karşı derin bir sorumluluk bilincine sahip olanınızdır [*takvaya uyandır*]."

Özünde, ontolojik olarak tüm insanlar eşittir ve aralarındaki ayrım yalnızca dinî usullere ve takvaya dayanır.

Feminist hermenötik, evrensel ve ebedi prensiplerle kesin olmayan, tikel ve geçici prensipleri birbirinden ayırır. Bu ikinci hususta, kimi uygulamalara, kısıtlı ve kontrollü bir biçimde müsaade edilmektedir. Burada amaç, vahyin inananları yüreklendirerek tüm insan ilişkilerinde adalet ve eşitlik yoluna sokarak müdahale ettiği toplumda geçerli olan davranışları sınırlandırmaktır. Feminist hermenötiğin benimsediği üç yaklaşım vardır: yaratılış hikâyeleri ve Cennet Bahçesi hadisesi gibi dilden dile dolaşan ve erkeklerin üstün olduğu fikrinin vurgulanmasını sağlayan asılsız hikâyeleri düzeltmek için *Kuran*'ın ayetlerini yeniden incelemek; tartışmasız bir biçimde erkek ve kadınların eşit olduğunu beyan eden ayetleri iktibas etmek; cinsiyetler arasındaki farklılıkları ortaya koyan ve yaygın bir şekilde erkek egemenliğini

meşrulaştıracak şekilde yorumlanmış olan ayetleri bağlamlandırmak.

Kuran'ın bu yeni yorumunu izah etmek için Nisa Suresi'nin (kadınlar) (4) 34. ayetini inceleyelim. Temelde eşit oldukları halde insanlar, türlerinin devamını sağlamak için biyolojik farklılıklarla yaratılmışlardır. Erkek ve kadınların üstlendikleri roller ve işlevler arasında yalnızca belirli durumlarda bir ayrım vardır. Yalnızca kadınlar doğurabildiği ve emzirebildiği için, bu özel durumda *Kuran*, aşağıdaki ayette belirtildiği gibi, kocaya maddi destek sağlamayı buyurur:

> "Erkekler, kadınları, Allah'ın kendilerine onlardan daha fazla bağışladığı nimetler (*bima faddala*) ve sahip oldukları servetten yapabilecekleri harcamalarla koruyup gözetirler (*qawwamun*)."*

Wadud, Hassan, Al-Hibr, Naseef vb. "*qawwamun*" ifadesinin, hamilelik ve çocuk yetiştirme dönemlerinde ihtiyaçları karşılamak (*provide*) fikrine gönderme yaptığım gösterir. Bu, kadınların bu şartlar altında kendi ihtiyaçlarını karşılayamayacağı anlamına gelmemektedir. "*Qawwamun*" ifadesi, erkek yorumcuların iddia ettiği gibi, erkeklerin kadınlar üzerindeki daimi tahakkümünün ve üstünlüğünün tartışmasız kanıtı değildir.

Böylelikle kadın akademisyenler, klasik erkek yorumlarının şartlara bağlı, özel durumlardan yola çıkarak evrensel prensipler inşa ettiğini göstermektedirler. Feminist akademisyenler ise bahsettiklerimiz gibi ayetleri yapı söküm yoluyla yeniden yorumlamakla yetinmezler. Aynı zamanda, erkeklerin kadınlar üzerindeki sözde "hâkimiyeti" konusunda, ortak sorumluluk anlayışını tasdik eden ayetlere dikkat

(*) Bu ayet, orijinal kitapta yer aldığı şekliyle çevrilmiştir – e.n.

çekmektedirler. Örneğin *Kuran*'ın Tevbe Suresi'nin (tövbe) (9) 71. ayetinde şöyle denmektedir:

> "Erkek ve kadın müminlere gelince, onlar birbirlerinin yakınlarıdırlar."*

Amaç nedir?

İslâmî feminizm, kadınlara bireysel hayatlarında yardımcı oluyor ve bir yandan devletin ve toplumun değiştirilmesi için güç de verebiliyor. Batılı Müslüman toplumlarda ve Müslüman azınlıklarda ikinci nesil kadınlar, Mağrip'ten, Orta Asya'dan yahut Güney Asya'dan göç etmiş olan ebeveynlerinin aileden gelen kültürleriyle yeni ülkelerinin yaşam tarzı arasında sıkışıp kalıyor çoğu zaman. İslâmî feminizm onlara neyin ataerkiden, neyin dinden kaynaklandığını ayırt etmekte yardımcı oluyor. Onlara, cinsiyetler arası eşitliği, çeşitli toplumsal imkânları ve kendi potansiyellerini görmelerini sağlayacak bir yol sunuyor. Ancak İslâmî feminizm, çoğunluğu Müslüman olan toplumlar için de elverişlidir. İslâm'ın cinsiyet eşitliği prensibinin teyit edilmesi yoluyla bakış açısının değiştirilmesine, din ve kültür anlayışının ve bağlılığının yeniden değerlendirilmesine olanak sağlamaktadır.

Tersini savunanlara cevaben, İslâmî feminizm, *Kuran*'ın ve hadisin yeniden incelenmesi yoluyla ve ikna edici bir usulle, İslâm'ın kadınlara karşı şiddete hiçbir şekilde müsaade etmediğini, hatta bu şiddetin İslâm karşıtı olduğunu ortaya koymaktadır. Kabul edilmelidir ki bu yorumlama çabası tek başına kadınlara karşı şiddetin sonlanmasını sağlamayacaktır, ancak bu şiddete karşı koymak için ilave bir silah teşkil etmektedir. Taleplerini ilan etme cüretini gösteren ilk gruplardan biri olan Malezyalı Sisters in Islam (İslâm Kız

(*) Bu ayet, orijinal kitapta yer aldığı şekliyle çevrilmiştir – e.n.

Kardeşleri) grubu, İslâm adı altında uygulanan cinsiyetçi şiddet karşısında verilen mücadeleye, *Est-ce que l'islam autorise l'homme à battre sa femme?* (İslâm erkeğin eşini dövmesine müsaade ediyor mu?) adlı bir manifestoyu büyük ölçüde yayarak dahil oldu. Yine konu hakkında bir çalışma gerçekleştirmiş olan Güney Afrikalı Shamima Shaikh, şu anda İslâmî metinlerde cinsel kimlik meselesiyle ilgileniyor.

İslâmî feminizm, laik Müslüman feminizmlerin ilk ortaya çıktığı sıralarda olduğundan daha radikaldir. Laik feministler tarih boyunca kadın ve erkeklerin kamusal alandaki eşitliğini dile getirmiş, bireysel hayattaki eşitliği ise tamamlayıcı bir kavram olarak eklemişken İslâmî feminizm, kamusal ve bireysel alanlarda tam eşitlikte diretir. İslâmî feminizme göre kadınlar devletin başına geçebilir, toplu ibadetlerde öncülük edebilir, yargıçlık veya müftülük yapabilir. Çoğunluğu Müslüman olan kimi ülkelerde yargıçlık, başbakanlık, müftülük görevleri ve birinde de devlet başkanlığı görevi, kadınlar tarafından yerine getirilmektedir. Dolayısıyla İslâmî feminizm, herkes için faydalı olabilir: Her iki cinsiyetten Müslümanlar için olduğu kadar, nerede olursa olsun kendi taraflarında yaşayan gayri müslimler için de.

Esas olan, her iki tarafın düşünme, çözümleme ve konuşma hakları üzerine yapılan tartışmalarla oyalanmaktansa İslâmî feminizmin kendi içeriği ve amaçları üzerinde yoğunlaşmaktır. Savunmacı bir tavır takınmanın ve cinsiyet eşitliğini İslâm'ın veya İslâmî feminizmin tekeline almaya çalışmanın anlamı yoktur. Benim bakış açıma göre, İslâmî feminizm herkesindir.

İslâmî feminizm, İslâmî paradigmayla oldukça uyumlu bir diskurdur ve İslâmî feminizmin prensiplerini uygulamaya koyanlar ve uğrunda mücadele edenler bunu İslâm adına yapmaktadırlar. İslâmî feminizmden bahseden kimi Müslüman kadınlar, bu yeni söylemi meydana getirmiş olanlar ve-

ya ondan ilham almış aktivistlerdir. Diğerleri, akademisyenler, yazarlar, gazeteciler veya aydınlar, İslâmî feminizm hakkında yorum yapar, tartışmalara katılır ve yazarken kendilerini bu büyümekte olan aynı fikirde oldukları insanlar grubunun dışında tutarlar. Faslı sosyolog ve yazar Fatima Mernissi, bu eğilimin tanınan bir örneğidir: İslâmî feminist düşüncenin öncülerinden biri olarak bu kimliği benimsemez.

Öncü bir feminist harekete ev sahipliği yapmış olan Mısır'ın tarihini ve daha güncel gelişimini göz önünde bulundurarak, Müslüman kadınlar tarafından savunulan feminizmin İslâm'ın merkezinde yer aldığı gerçeği üzerinde tekrar durmak istiyorum. İşleyiş biçimi İslâmî çerçeveye son derece uygundur, ancak kendisini bu alanla sınırlamaz, çünkü bu feminizm, kendisini aynı zamanda milliyetçiliğin, demokratik diskurların, insani hakların ve insan haklarının savlarıyla da ifade eder.

Laik ve İslâmî feminizmler arasındaki ayrım, ikincisinin kendisini özellikle İslâmî (her ne kadar bu da karmaşık bir kavram olsa da) bir imlemle ifade etmesinden kaynaklanır. Amacımız bu iki feminist diskur arasında bir ikilik olduğunu telkin etmek (ya da bu ikiliği yaratmak) değil, daha ziyade konu dışı kategorilere dikkat çekmektir. Her iki söylemde de dinî ve laik görüşler iç içedir.

Özcülüğün Reddi ile Müslüman Düşüncenin Radikal Reformu Arasında

ASMA LAMRABET

Einstein, atomu parçalamanın bir önyargıyı yıkmaktan daha kolay olduğunu söylemişti... Bu, özellikle İslâm ve kadınlar hakkındaki önyargılar için geçerlidir. Tüm iyi dileklere rağmen süpheler geçerliliğini koruyor; kadınlara ve İslâm'a bu kalıplaşmış açıyla bakılırken bu şüpheler ortadan kalkmış gibi yapmanın hemen hemen hiç faydası yok. İslâm üzerine yapılan tartışmalarda kadının önemli bir yer tutmasının nedeni, karmaşık ve çok boyutludur. Yine de iki esasa indirgenebilir. İlki; İslâm'ın, Tarih'in evrensel merkezi kabul edilen Batılı bir medeniyet[1] tarafından "tarih dışı" addedilmesiyle bağlantılıdır. Bu oryantalizm anlayışının, kolonizasyon trajedisinin ve hatta çağdaş jeopolitik stratejilerin sonucu olarak bugün, ideal bir günah keçisi olan hayalî bir İslâm'ın kurumsallaştırılmasına ve büyük ölçüde gayri müslimlerin, özellikle Batı'nın kolektif hayal gücüne dayanan özcü bir imajın ideolojik inşasına tanıklık ediyoruz.

1 Edward Said'in *L'Orientalisme: L'Orient créé par l'Occident*, Le Seuil, Paris, 1980 adlı kült eserinde anlattığı oryantalizm anlayışı, işte budur. Bu eserde oryantalizm, Batı'nın Doğu üzerinde kullandığı bir hâkimiyet kurma, yeniden yapılandırma ve otorite sağlama yöntemi olarak tanımlanmıştır.

İkinci esas, Müslüman toplumlarm, insani gelişim göstergeleriyle somutlaştırılan içler acısı sosyoekonomik gerçekliği ve kadınların bu toplumlarda temsilini şekillendiren hayli ataerkil kültürel gerçekliğiyle alakalıdır.

Müslüman kadınlar, yüzyıllar boyunca edilgen özneler, hatta gönüllü kurbanlar olarak görülmüş ve kadınların elini eteğini çektiği İslâm tarihinin derinliklerinde onları din adı altında marjinalleştiren söylemler tarafından bir ölçüde aldatılmıştır. Tüm monoteist dinlerde olduğu gibi, kutsal olanı tekeline alma kaygısındaki dinine bağlı erkekler, tarihten kadının izlerini özenle silmiş ve kadınları insan olarak ilk ve tek görevlerinin bu olduğuna inandırarak ikincil faaliyetlerle sınırlamıştır. Kutsal kaynakların yorumu, tarih ve gelenek, bu eşitsiz dinî temsilin sağlanması için el birliğiyle çalışmıştır.

Neticede bir çifte problematikle karşı karşıyayız: İslâm ülkelerinde kadmların statüsünün sebatsızlığının aşikâr sonucu diyebileceğimiz hayli kısıtlayıcı bir gerçek ve uluslararası kanaat içinde Müslüman kadm meselesinin araçsallaştırılması.

Müslüman kadınlara dair özcü diskurun reddi

Tartışmamızda daha ileri gitmeden önce bazı gerçekleri hatırlatmakta fayda var. İlki, İslâm ülkelerindeki kadmların aşırı çeşitliliğiyle ilgili. Müslüman toplum sayısı kadar Müslüman kadın modeli vardır. Endonezya'dan Fas'a, Suudi Arabistan'dan Orta Avrupa'ya ve Sahraaltı Afrika'ya, kadınlar, önemli bir sosyokültürel heterojenliği temsil etmektedirler.

Bu çoğulluk, Batı'nın stereotipleriyle oluşturulan, tüm Müslüman kadınları sistematik olarak tek bir kültürel boyuta indirgemeyi amaçlayan, kaçınılmaz, tekil ve tektipleştirici "Müslüman kadm" imajıyla aleni bir tezat oluşturmaktadır.

Hatırlamamız gereken ve pek sık unuttuğumuz ikinci gerçek ise kadınlara yönelik ayrımcılığın "evrenselliği". Kadın-

lara yönelik baskı evrenseldir ve her sosyopolitik ve coğrafi bağlam, kendi tahakküm koşullarına göre nitelendirilmektedir. Bu farklılıklar fiziksel şiddetten ekonomik ayrımcılığa, çoğunlukla göz yumulan muazzam cinsel sömürü endüstrisine, Asya'da kız doğacak bebeklerin cinsiyetleri nedeniyle aldırılmasından Avrupa'nın göbeğindeki beyaz kadın ticaretine kadar gider. Açıkçası, bu dehşet verici gerçekler karşısında, söz konusu baskıları birbirinden ayırmaya veya hiyerarşik bir sıraya sokmaya çalışmak, kabul edilemez bir davranıştır; çünkü bu, kimi baskıların bağlı oldukları kültür nedeniyle diğerlerinden daha az kabul edilebilir olduğu anlamına gelir.

Dolayısıyla, Christine Delphy örneğinde olduğu gibi, kimi Fransız feministlerin cinsiyetçilik ve ırkçılığın sinsice iç içe geçmiş olduğunu vurguladığını göz önünde bulundurursak altında güçlü bir sömürgeci anlam yatan böyle bir özcü söylem hoş görülemez. Kültürel farklılığı nedeniyle "öteki"nin baskısını yaftalayarak düşünsel bir hegemonya empoze eden ve evrenselliği tekelleştiren de maalesef bu diskurdur.

Amerika Birleşik Devletleri'ndeki veya Avrupa'daki kadına yönelik şiddet, kültürel, hele ırksal bir olay olarak değil, rasyonel bir şekilde ele almamız gereken sosyolojik bir olay olarak incelenir. Buna karşın Meksika'da kadınların kadın olduğu için öldürülmesinin başkentine dönüşmüş olan Ciudad Juárez'deki kadın cinayetlerinin, "daha az medeni" olduğu için değeri düşen Meksika kültürünün doğasında olduğu düşünülür. Yine aynı mantıkla bu Meksikalı kadınların cinayete kurban gitmesi, doğal olarak medyada Sudan veya İran'daki Müslüman bir kadının taşlanmasından daha az yer bulacaktır; çünkü artık Müslüman ülkelerde kadınların taşlanması, Batı hegemonyasını yüceltmeye yarayan politik bir araca dönüşmüştür.

Amacımız Batı'yı şeytanlaştırmak veya tek amacı kesintisiz bir medyatik manipülasyonlar silsilesi aracılığıyla İs-

lâm'ı kötülemek olan yekpare bir blok olarak göstermek değil. Eleştirimiz, ahlâkî prensiplere ve ötekine duyulan saygıya aykırı olması sebebiyle birçok Batılı tarafından da reddedilen baskın ideolojik sisteme yönelik.

Aynı şekilde, tam tersinde de aşırıya kaçmamak, yani maalesef Müslüman Arap ülkelerde yayılmakta olan belli bir İslâmî diskurun yaptığı gibi kültürel farklılıkları korumak adına daha kötü ayımcılıkları desteklememek gerekir. Aslında bu diskur, dinî mazeretleri, kadın haklarına getirilen kısıtlamaları haklı çıkarmak ve her türlü reform girişimini savuşturmak için kullanmaktadır.

Dolayısıyla bu iki anlayış da, yani Batı hegemonyasının politik ideolojisi de İslâm ülkelerindeki aşırıya kaçan sert ideoloji de yanlıştır; her ikisi de kendisini medeniyetlerin çatışmasıyla ve "öteki"nin reddiyle ortaya koyar. Düşünsel uzlaşmaya öncelik veren ve İslâm'da kadın meselesinin karmaşıklığı gerçekçi bir şekilde yaklaşan alternatif bir yol düşünülmelidir.

Kadın meselesi, her toplumsal örgütlenmenin temel taşıdır. Sıradan bir "kadınların durumu" okumasıyla sınırlandırılacak, ikincil öneme sahip bir mesele değildir. Medeniyet ve ilerleme meselesidir. Bu sebepledir ki İslâm ülkelerinde yer alan tartışma, her ne kadar bazen "dine dönüş" –dolayısıyla kimilerine göre geriye dönüş– gibi görünse de çelişkili bir biçimde, kadınların modernlik ve İslâm tartışmalarındaki yerinin göstergesidir.

Modernlik ve/veya gelenekler: Büyük bir ikilem

Dolayısıyla İslâm'da kadınlar meselesinin ifade edilmesi, bu modernlik ve gelenekler arasında seçim yapma sürecinde; sorgulanması da uzun yıllardır töresel ve gelenekselci okumalarla katılaşmış İslâmî geleneklerin içinde gerçekleşir. İşin

aslı, günümüz Müslüman kadınlarının büyük çoğunluğu, onları küçülten kültürel adetler ve özgürleştiren idealleştirilmiş modernlik arasında ikilemde kalmaktadır. Bu tecrübelerinden dolayıdır ki Müslüman kadınlar, bir seçim olarak değil, dayatılan bir kültürel gelenek olarak İslâm'a uygun yaşamak üzere eğitilmekte, "din karşıtlığı" olarak görülen ve özgürlük ve kurtuluş sloganlarıyla son derece çekici olan modernliğin hem faydalarına hem de zararlarına maruz kalmaktadır. İkisi arasında bir seçim yapmak ilk bakışta kolay görünebilir; ancak bu kadınların büyük çoğunluğu, yani huzurlu ve ödüllendirici bir maneviyat yaşama arzuları ile özgürleşme ve özgür kalma tutkuları –ki bu meşru bir istektir– arasında duygusal bir denge kurmak isteyen kadınlar için oldukça zor bir seçimdir. Günümüzde Müslüman kadınlara, inanç ve maneviyatı kurtuluş ve özgürlük prensipleriyle uzlaştırmak oldukça güç, hatta İslâmî değerlerle çelişki halinde gibi görünmektedir. Modernliğin onlara sağladığı iki seçenek bunlardan ibarettir.

Müslüman kadınları İslâm'a belirli bir gelenekselci ve literalist bakış ile Batı'nın etnosentrizmine ait bir modernlik arasında seçim yapmak zorunda bırakan bu kısıtlayıcı ikili model terk edilmelidir. Kadın meselesi ve özgürlük, gelişme ve mantık gibi diğer evrensel kavramlar, Batı medeniyetinin tekelinde değildir; ortak bir "evrensel kültür"e yapısal olarak dahildirler; İslâm'ın da bu kültüre zannettiğimizden daha önemli katkıları olmuştur.

Şu da var ki *Kuran*'ın öğüdüne göre, inanç, mantığı (*al-'aql*) asla yok saymamalıdır. Ayrıca Batı'yı mantıkla (laik kullanımıyla ve dolayısıyla bilimle) ve "dinî akılcılıkla" tanıştıranın Aristoteles değil, İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd olduğunu sıklıkla unutuyoruz.[2]

---

2 Örneğin Ortaçağ üzerinde uzmanlaşmış bir tarihçi olan Alain de Libéra'nın *Penser au Moyen Âge*, *Le Seuil*, Paris, 1997 kitabında dediği gibi: "Mantık ve akılcılık, Batı'nın Müslüman dünyadan aldıklarının ayrılmaz bir parçasıdır."

Doğrusu, Batı'nın kültürel gelişimi karşısında, Müslüman kadınların gerçek bir kurtuluşa ulaşmak için, her ne şekilde olursa olsun, köklerinden, belleklerinden ve tarihlerinden kopmaktan başka çareleri yokmuş gibi görünmektedir. Ancak modernlik, geçmişimizden kopmak değil, aksine, onunla olan ilişkimizi güçlendirmektir. Geçmişin idealleştirilmiş bir okumasını yapmak değil, daha ziyade, onu gerçekçilik ve tutarlılıkla yeniden okumaktır; çünkü kadınların köleleştirilmesi onun ve kutsal olanın namına istenmiştir (ve daima istenmektedir). Bu geçmiş ve gerçekten ne olduğuna dair olan cehaletimiz, Müslüman kadınlara karşı yapılan tüm ayrımcılıkları ve yine Müslüman kadınlar aleyhindeki tüm arkaik gelenekleri haklı çıkarmak amacıyla çok uzun zamandır kullanılmıştır.

Esas problem, *Kuran*'ın özgürleştirici mesajına ve peygamber geleneğine rağmen, medeniyetin yüzyıllarca reddedilmesiyle kadını değersizleştiren bir kültürün kurumsallaştırılmış olmasıdır. Bu noktada, *Kuran*'ın her şeyden önce adalet ve eşitliği temel aldığının ve cinsiyete, ırka veya başka herhangi bir kritere dayanan her türlü ayrımcılığın bu ruhani mesajın temel prensipleriyle açıkça çeliştiğinin önemle altını çizmek gerekir. Bu mesajı somutlaştıran ve uygulamaya koyan ilk kişi İslâm'ın peygamberidir. O, tarihte kadın düşmanlığıyla bilinen bir ortamda, kadınların en büyük destekçisi olmuştur. Bu, Leili Anvar'ın son bulgularına göre, onu feminizmin en büyük evrensel figürlerinden birisi yapmaktadır.[3]

Ne tür bir "yeniden okuma"?

Eşitlikçi ruhani hareketi, teşvik ettiği Kutsal Metinlerin "içinden" tekrar keşfetmek için, Metinleri yeniden okumak

3 İslâm ve Müslüman Dünya Araştırmaları Enstitüsü'nde (*EHESS*) araştırma görevlisi Leili Anvar, "La femme dans les religions", *Le Monde des Religions*, no. 33, Ocak 2009.

gereklidir. Burada esas mesele, bu yeniden okumanın kadın bakış açısıyla gerçekleştirilmesidir – ki tek bir yorumun, yani erkeklerin yorumunun hâkim olduğu tüm İslâm ürünlerinde eksik olan da budur.

Bu yeniden okuma, *Kuran*'daki ayetlerin iki farklı kategoride incelenebileceğini göz önünde bulundurmalıdır:

1) Evrensel ayetler: Metnin özünü oluştururlar. Bu ayetler mekân ve zamandan münezzehtir; zamana bağlı olmayan, evrensel ahlâk değerlerini kapsarlar: örneğin, adalet (*al-'adl*), eşitlik (*al-quist*), insanlık onuruna saygı (*karamna baniadam*), akıl ve zekâ (*al-hikma* ve *ouli al-albab*), ilim (*al-ilm*) ve mantık (*al-'aql*).

2) Geçici ayetler: Azınlıkta olan bu ayetler, içinde bulunulan duruma bağlı olarak ortaya çıkan ihtiyaçlara ve dönemin sorunlarına cevap verir. Kölelik, yağma, fuhuş ve fiziksel cezayla, ayrıca kadınların borç durumunda şahitlik yapabilmesi meselesiyle[4] alakalı kimi ayetler bu kategoriye girer.

Metinlere sadık kalmak; bu iki kategoriyi –evrensel ve geçici– birbirine karıştırmamayı, evrensel ve değiştirilemez prensipler ile öznel ve rastlantısal durumlardan ortaya çıkmış olanlar arasındaki ayrımı dikkate almayı gerektirir. Fakat erkek şerhi, kadınlar konusunda, "özel" ve "rastlantısal" olanı evrensel prensipler üzerine inşa etmiştir ve Arap Yarımadası'ndaki kabile-aşiret düzenini domine eden zihniyete nazaran oldukça avangart haklar ortaya koyan ayetleri hiçe saymaktadır.

Bu açılardan incelendiğinde ve yaklaşıldığında literalist okumadan ayrılan bu feminist yeniden okuma, metnin an-

4 Bkz. *Le Coran et les femmes: une lecture de libération*, *Tawhid*, 2007 adlı kitabımda şahitlikle ilgili bölüm.

lamının her daim güncel kalmasını, tüm durum ve zamanlara uydurulabilir olmasını sağlar.[5] Bu bakış açısıyla *Kuran*'ın her şeyden önce tüm insanlığa gönderilmiş bir mesaj olduğu anlaşılır. Bu mesaj, cinsiyetlerin ötesindedir; hem kadınlara hem erkeklere, hem inananlara hem inanmayanlara hitap eder. Arapça da dahil olmak üzere pek çok dilin maskülen tahakkümündeki kuralcı yapısına rağmen, *al-Insan* (insan) ve *bani Adam*'da (Âdem'in oğlu, insanoğlu) olduğu gibi, en başta insanoğluna hitap eden evrensel bir çağrıdır.

Metnin özünün ihlal edilmesinin en aşikâr örneklerinden birisi de Müslüman tefsircilerin çoğunun insanın yaratılış öyküsüne, başka bir deyişle Âdem ve Havva'nın öyküsüne getirdiği yorumdur. *Kuran*'da Havva'nın ne ikinci olarak yaratıldığından ne ilk günahtan sorumlu olduğundan ne de diğer monoteist dini geleneklerde olduğu gibi baştan çıkarıcı bir sureti olduğundan bahsedilir. İnsanoğlunun ilk iki temsilcisinin cennetten kovulmasından ikisi de sorumludur ve bu suç daha sonra Yaradan tarafından bağışlanmıştır. Yaradan'ın mesajı boyunca yinelenen tek değerlendirme kriteri, gerek erkekler gerek kadınlar için, takva derecesi, kalbin dürüstlüğü ve bireylerin davranışlarıdır. Bu yaratılış meselesi mühimdir, çünkü kadmların karşı karşıya kaldıkları evrensel dinî ayrımcılığın temelinde yatan bir dizi dinî amalgam ve argümanın çıkış noktası olmuştur. Doğrusu, diğer monoteist dinlerin geleneklerinde olduğu gibi birçok Müslüman bilgin de teolojik argümanlarımn özünü, eski dinî yorumlardan yola çıkılarak oluşturulmuş felsefi ve metafizik teoriler üzerine kurmuştur. Bunlar arasında en önemlisi, bir zamanlar klasik dinî eserlerde epey meşhur olan "Kadın erkek için ve erkekten yaratılmıştır" savıdır.

5 İslâm prensibine göre "al-quraan salihoun likouli makan wa zaman" (*Kuran* mekân ve zamandan münezzehtir).

Kuran'ın diğer tüm ayetleri –özellikle kadınlarla ilgili olanlar– bu savdan yola çıkılarak yorumlanmıştır ve büyük Müslüman hukukçular kadınlara karşı büyük bir ayrımcılık uygulayan yasaları bu kadın düşmanı savı temel alarak oluşturmuşlardır.

Ayrıca kadınlardan bahseden ve Musa'nın eşi gibi özgürlük, İbrahim'in eşi Hacer gibi bağımsızlık, Saba Melikesi Belkıs gibi iyi ve adil yönetim, Meryem gibi ruhani mükemmeliyet ya da peygamberlik sembolleri kullanan diğer tüm ayetler tecrit edilecek, küçümsenecek, hatta hepten yok sayılacaktır.

Ümmü Seleme örneğinde olduğu gibi, vahyin üslubunun fazla maskülen olmasına karşı çıkan kadınların taleplerine –ki o dönem için oldukça cesurcadır bu talepler– cevap veren ve *Kuran*'a eklenmiş olan ayetler; onları önemsiz kılmak, erkeğin toplumdaki örnek ideolojik model konumunu korumak amacıyla oldukça önemsiz olarak yorumlanmıştır. Kadınların dönemin ittifaklarına –son derece siyasi bir hareket olan, kadınların erkeklerin de yaptığı gibi Peygamber'e olan bağlılıklarını somutlaştırmak ve onu seçilmiş temsilcileri olarak kabul etmek için kafa kafaya verdikleri "al-bay"a[6] gibi– siyasi katılımının önemini belirten ayetlerde de durum aynıdır.

Kadınları ilk Müslüman toplumun gerçek birer üyesi kabul ederek, onları dahil olacakları yeni bir sosyal boyut kurmaya teşvik eden ayetleri de unutmamak gerek.

Tarihî bağlam dikkate alındığında bütün bunların son derece devrimci nitelikte olduğu görülüyor. *Kuran*'m da desteklediği, kadınlara bağımsız ve namuslu bir statü sağlamaya uğraşan bu radikal değişim, maalesef önce son derece maskülen ve literalist bir tefsir, daha sonra yapısal olarak ataerkil olan İslâmî içtihat tarafından terk edilecektir.

6 İslâm'ın Peygamberi'ne bağlılık yemini.

Fıkıh ya da radikal bir reformun gerekliliği

Bu durumda, şu elzem soruyu sormak yerinde olur: Adalet ve eşitlik kutsal metinlerin analizinin gösterdiği gibi *Kuran*'ın tartışılmaz amaçlarıysa neden bu değerler Müslüman toplumların çoğunda kadın erkek ilişkilerini düzenleyen yasalara ve metinlerin okunmasına da yansımıyor?

Doğrusunu söylemek gerekirse, kutsal metinlerin buyurduğu ile Müslümanların gündelik hayatını düzenleyen dinî yasa ve geleneklerde uygulanan arasında büyük bir uyumsuzluk söz konusu. Bu noktada, kafa karışıklığına sebep olan ve Müslümanların büyük çoğunluğu için muğlak olan kavramları açıklığa kavuşturmaya çalışmak önemli olacaktır: örneğin şeriat ve fıkıh kavramları.

Şeriatın iki tanımı vardır: Kimileri onu bir yasalar bütününe (*al ahkam al quraanya*[7]) indirger; diğerleri içinse o bir Yol'dur, evrensel değerlerle *Kuran*'ın ruhani özünü oluşturan Vahy'in Yol'u.

19. yüzyılda (Hicri takvime göre 4. yüzyıl) oluşturulmuş olan fıkıh, yani Müslüman hukuku, dört klasik hukuk ekolüyle *Kuran*'dan ve Hadislerden yola çıkarak yasalar ortaya koymaya çalışan bir bilimdir. Fıkıh, her şeyden önce, Kutsal Kitap'ta yazanların insan tarafından yorumlanmasıdır.

Dolayısıyla bu yeniden okumanın en önemli aşamalarından biri, birçok çağdaş düşünürün de tavsiye ettiği gibi, şeriat ve fıkhı birbirinden ayırmaktır.[8] Şayet ilki İlahi Vahy'in öğretilerini yansıtıyorsa ikincisi, yani Müslüman içtihat veya hukuk, Vahy'in bir parçası değildir. Dolayısıyla fıkıh kutsal değildir; insanın ve toplumun üretisidir. Temel ekollerin kurucusu hukukçuların da arzulamış olduğu gibi, değ-

7 Kuran'ın 6230 ayetinden yalnızca 230 tanesinin, yani yaklaşık olarak yüzde üçünün hukuki içeriğinin olduğu söylenebilir.

8 Bkz. Antropolog Ziba Mir-Hosseynni'nin İslâm'da evlilik, şeriat ve fıkıh kavramları üzerine çalışmaları: http://www.zibamirhosseini.com

şikliklere tâbidir ve öyle kalmalıdır. Ayrıca bu hukukçular hiçbir zaman kendi kişisel içtihatlarının değişmez bir model olarak kalması talebinde bulunmamışlardır.

İkinci olarak, fıkha yönelik eleştirel bir yaklaşım geliştirilmeli, hatta radikal bir reform getirilmelidir; çünkü ruhani mesaj olarak şeriatın idealleri –evrensel değerler– ve fıkhın birtakım hukuki üretileri, birbiriyle apaçık çelişmektedir. Şeriat amaçları arasında eşitlik, haysiyet ve kadınlarla erkekler arasındaki eşitliği sayarken fıkıh, ataerkil yorumuyla cinsiyetler arası eşitsizliği kaçınılmaz bir temel kabul ederek savunmakta, kadınları "sosyal bir varlık" değil de "cinsel obje" olarak tanımlamaktadır. *Kuran* kadınların haklarından bahsederken fıkıh kadınların neredeyse sadece görev ve zorunluluklarından, kadının kocasının mutlak tahakkümüne körü körüne bağlı olması gerektiğinden bahsetmektedir. (*ta'a*).

Kutsal metinlerin yeniden okunmasında kadınların rolü

Kuran onları özgürleştirmiş, bağlarından kurtarmış, onlara günümüzün kimi Müslüman ülkelerinde hayal bile edilemeyecek haklar vermiş olduğu halde İslâm tarihinde kadınların olmaması neyle açıklanabilir?

Neden İslâm'ın ilk âlim kadınlarının, Ayşe, Ümmü Seleme ve tecrit edilmiş diğer isimlerin İslâmî medeniyet tarihinde bir etkisi olmamıştır?

Maalesef *Kuran*'ın amaçladığı büyük hümanist reform başarıya ulaşamamış, bu idealin gerçekleştirilememesi de Müslüman kadınların hukuki statüleri için acımasız sonuçlar doğurmuştur. Gerçekten de İslâmî medeniyet tarihi boyunca *Kuran* ile tefsirleri ve hukuki yorumları arasındaki uçurum gitgide büyüyecek, kadınların katkısı ilk yüzyıllarda tartışılmazken daha sonra İslâm tarihinden tamamen si-

linecek ve İslâm tam anlamıyla "erkeklerin dinine" dönüşecektir.[9]

Bu anlamda, tarihte iki büyük İslâm hukuku ekolünün kurucuları olan iki saygın bilginin, İmam-ı Şafii ve Ahmed bin Hanbel'in dinî eğitimlerinin bir kısmını, Cafer-i Sâdık'ın eşi ve dönemin en büyük bilginlerinden birisi olan Nafize Bin el Hüseyin İbn Ali'den aldığını hatırlayalım.

En büyük İslâm tarihçilerinden İbn Hâcer, Hicri takvime göre 3. yüzyılda İslâmî bilimler eğitimi veren üç yüz kadın kaydetmiştir. İslâm topraklarında bu kadınları kimler tanıyor? Onları kim önemsedi? Yazıları, öğretileri nerede? Klasik eserlerde de modern eserlerde de kadınlardan hiçbir iz yok. Bu kadınlar elbette ki kendi tecrübelerini, kadınlara dair yorumlarını okumalara taşımıştır; ancak ağırlıklı olarak maskülen uygulama ve muhakemeleri temel alan daha sonraki yaklaşımlar onları tamamen yok saymış ve bu fikirlerin ortaya çıktığı toplumun ataerkil atmosferini yansıtmaya devam etmiştir.

Bu dışlama, siyasi sonuçlar doğurmuştur, çünkü İslâmî medeniyet tarihinde bir yerden sonra kadınlar, sanki artık din üzerine kafa yorma konusunda yetersizlermiş gibi, düşünsel üretime katılmamışlardır. O zamandan beri katkıları, fikirleri, düşünceleri, sesleri ve çıkarları İslâmî düşünceden silinmiştir.

İşte fıkıh yerini tam da burada, kadınlara ait düşünsel katkının olmadığı bir ortamda, kadınlarla alakalı birtakım hukuki söylemlerin ortaya konmasına katkıda bulunmuş olan o son derece ataerkil yorumuyla sağlamlaştıracaktır. Müslüman hukuk tarafından kadının statüsünü kati ve değiştirilemez bir şekilde belirleyecek olan bu bakış açısıdır.

9 Muhammed Akram Nadwi, Oxford Üniversitesi'nin yayımlayacağı İslâm bilginleri ansiklopedisinin önsözü olan "al-Muhaddithat: the Women Scholars in Islam", *Interface*, 2007 adlı eserinde, fetvalar, hadislerin eleştirisi, tefsirler ve içtihat konularında uzmanlaşmış sekiz bin kadın bilgini listelemiştir.

Kadınların durumundaki kötüleşmenin zaten medeniyetin reddedilmesiyle zarar görmüş olan İslâm dünyasını yozlaştıran sömürgeleşmeyle birlikte doruğa ulaşacağı aşikâr. Kadınlar, onları dinî bir baskı olarak gördüğü başörtüsünden kurtararak medenileştirmeyi amaçlayan sömürgeci diskur ile onları kuşatma altındaki İslâmî kimliğin son siperi addeden milliyetçi ve gelenekselci söylem arasında hapsolmuştur.

20. yüzyıldan günümüze kadar, Müslüman Arap ülkelerde gelenekselci muhafazakârlardan şiddetle modernliği savunanlara, devletlerin resmî İslâm anlayışına kadar, kadınları alçaltan ve küçülten aynı tartışmanın tekrarlandığına şahit oluyoruz: kadınların meşru isteklerini, bağımsız ve özgür insanlar olma taleplerini yok sayan bir tartışma.

Müslüman kadınlar, haklarının büyük çoğunluğundan, bilhassa kendilerine İslâm tarafından verilmiş olanlardan bihaber. Aslında insanların zamanla kutsallaştırılmış olan yorumlarına dayanan, ancak Allah'ın buyurduğu iddia edilen ayrımcılıkları da bu bilgisizlikten dolayı kabul ediyorlar. İşte bu yüzden, metinlerin kadın bakış açısıyla yeniden okunması, İslâm mirasının kadınların yokluğu ve sessizliğiyle budanmış olan parçasının yeniden doğuşu için bir başlangıç noktası olabilir.

İslâm'ın ruhani mesajının hiçbir yerinde kadınlara karşı yapılan ayrımcılık haklı gösterilmiyor. Metinlerin yorumları, her şeyden önce çok sayıda bilginin, kendi insani görüşlerine ve sosyopolitik durumlarına uygun olarak gerçekleştirdiği saygıdeğer çalışmalardır; ancak hepsi İslâm tarihinin bir parçası olan bu yorumlar, günümüzde İslâmî kurumların büyük çoğunluğunun yaptığı gibi kutsallaştırılmamalıdır.

Bir an önce fıkıhtan ve İslâmî düşüncenin çoğunlukla 21. yüzyıl Müslüman kadınlarının arzularını asla karşılamayan diğer kısımlarından radikal bir reform yaratmak gereklidir.

Ancak seslerini duyurmak, tartışmasız bir şekilde kadınlara düşmektedir. Müslüman kadınlar tekrardan söz sahibi olmalı, haklarını talep etmeli, kurtuluşlarını yavaşlatan ataerkil diskuru yıkmak için dinî bilgiyi yeniden yorumlamalıdır.

Tarihin bu noktasında, İslâm topraklarında pek çok kadının *Kuran*'ın ruhani mesajının özgürleştirici hükmünün farkına vardıklarını söylersek çok da yanılmış olmayız. Özgürlüklerinin önündeki engelin İslâm olmadığının gayet farkındalar. Bu diskur geçerliliğini yitirdi, çünkü kutsal olanın adıyla kendilerine yapılan manipülasyonun farkına varanların sayısı gitgide artıyor. Bu sefer anladılar ki Müslüman dünyanın daima ilerleyen tarihi, artık onlar olmadan yapamaz. Bunun bir ispatı da yakın geçmişteki Arap Baharı'ndaki kalabalık ve müessir varlıklarıdır...

Müslüman Kadınlar ve Baskı: *Kuran*'dan Yola Çıkan Özgürlük Okuması[1]

ASMA BARLAS

Müslüman toplum, tüm kıtalara yayılmış, siyasi, toplumsal, kültürel ve –bu kısmıyla pek az ilgilenilse de– dinî anlamda birbirinden son derece farklı şartlar altında yaşayan bir milyardan fazla bireyden oluşur. Dolayısıyla Müslüman kadınların yaşadıkları yerlere ve buralardaki hayat şartlarına göre farklı farklı problemlerle karşılaştığını varsaymak akıllıca olacaktır. Ne var ki Müslüman kültür ve toplumlarının kendi içlerindeki farklılıklarına rağmen pek çok yerde kadınların benzer cinsiyet eşitsizlikleri ve ayrımcılıklarına maruz kaldığı da son derece açıktır.

Bunlar arasında yobazlık veya kadına karşı şiddeti besleyen psikolojik mizaçlar veya geleneksel tutumlar, kadınları neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar verebilecek meşru bireyler olarak tanımayı reddeden yasalar, haklarının ve siyasi ve iktisadi alanlardaki varlıklarının kısıtlanması veya engellenmesi sayılabilir. Dahası, bu ayrımcı-

1 İlk olarak *Macalester International*, C. 10, Kış 2001 dergisinde yayımlanmış olan makalenin gözden geçirilmiş versiyonu olan bu makaleyi İngilizceden Fransızcaya çeviren Noor Ali ve Julian Michelet'ye içtenlikle teşekkür ederiz.

lık ve çoğu zaman baskı, aralarına İslâm'ın en kutsal metni olan *Kuran*'ın da dahil olduğu kutsal metinlerin sağladığı bilgi –daha doğrusu dinden kaynaklandığı iddia edilen bilgi– aracılığıyla meşrulaştırılmaktadır. Burada, feminizmin terminolojisinde "cinsel-metinsel baskı" (*oppression sexuelle-textuelle*) olarak geçen bu problemi ele alacağım. Özellikle, cinsiyet eşitsizliği, baskı ve ataerkinin kaynağını *Kuran*'da arama eğilimini inceleyecek ve tartışacağım. Yalnızca İslâm ve *Kuran*'ın ataerkil, baskıcı olarak okunması ve açıklanmasının bir dizi hatadan kaynaklandığını değil, *Kuran*'ın ataerkil karşıtı bir metin olarak okunabileceğini de gösterecek, ataerkil rejimlerin temel prensiplerini sarsacağım. *Kuran* hermenötiğinin ataerkil karşıtı yapısını örneklerle açıklayarak İslâm'ın kutsal metinlerinin kadın ve erkeklerin haklarının (yeniden) kuramlanması konusunda daima güncelliğini ve geçerliğini koruduğunu ispatlamayı umuyorum.

Burada belirtilmesi gereken iki nokta var. Her şeyden önce, Müslüman kadınlar veya toplumsal statüleri üzerindeki baskının "yalnızca, çoğu zaman bağlam dışında bırakılan *Kuran*'ın ve/veya İslâmî kaynakların ifadeleriyle"[2] açıklamamız gerektiği veya açıklayabileceğimiz fikrini aşılamak niyetinde değilim. Birçok akademisyenin de göstermiş olduğu gibi, Müslüman devletlerde etkin olan ataerkil ve cinsiyetçi modeller, bu devletlerin yapısına, siyasal iktisadına, kimi zaman İslâm'la hiç alakası olmayan kültürel adetlerine, söz konusu toplumların tarihlerine, kadınların hangi toplumsal sınıfa dahil olduğuna ve sahip oldukları olanaklara vs. bağlıdır. Yine de cinsel-metinsel baskıyı gerçekten dikkate alıyorsak –ki ben bunun elzem olduğunu düşünüyorum– Müslümanların Kuran'ı nasıl okuduklarının –ya da birazdan gös-

2 Camilla Fawzi El-Solh ve Judy Mabro, *Muslim Women's Choices: Religious Belief and Social Reality*, Berg, Oxford, 1994, s. 1.

tereceğim gibi onu nasıl yanlış okuduklarının– farkında olmak mühim bir mesele haline geliyor, özellikle de kadınlar için. Bu bağlamda ve ikinci olarak, Batılı feminizme neler borçlu olduğumu bilmek beni her ne kadar sevindirse de itiraf etmeliyim ki kadınların kurtuluşu projesinin ne Batılı ne de feminist olduğunu, daha ziyade *Kuran*'ın öğretilerinin özünde olduğuna inanıyorum. Bu nedenle, Müslüman toplumlarda kadın haklarının kuramlanması konusunda Batılı feminizmlerin örnek alınması konusunda kuşkularım var. Bu makalenin bir amacı da üstü kapalı bir şekilde Batılı laik feminizmi eleştirmek.

Kullandığım metot kimi okurların tepkisini çektiğinden dolayı, daha anlaşılır bir okuma sağlamak için, çalışmama konuyu ve seçtiğim metodu nedenlerini açıklayarak anlatmakla başlayacağım.

Neden bu konu ve bu metot?

Bu konuyu seçmiş olmamın sebebi, günümüz Müslüman toplumlarında kadınların karşılaştığı temel problemin kadınların insan olarak potansiyellerinin tam olarak farkına varmalarını ve bazı durumlarda, mesela Taliban yönetimindeki Afganistan'da, hayati önemi olan en temel ihtiyaçlarını karşılamalarını engelleyen ayrımcı ve kadın düşmanı –buna ne isim verirsek verelim– ideoloji ve uygulamaların tahakkümü olmasıdır. Fakat Müslüman toplumlarda geçerli olan ayrımcılık ve kadm düşmanlığı beni her ne kadar öfkelendirse de burada bahsetmek istediğim şey bu durumun kendiliğinden sürekli olması değil; zira cinsiyetler arası eşitsizliği veya kadın düşmanlığını bertaraf etmeyi başarabilmiş çok az toplum var, belki de hiç yok. Bana önemli ve dolayısıyla kayda değer görünen, bu kadm düşmanlığını ve cinsiyete dayalı ayrımcılığı İslâm'a, bilhassa *Kuran*'a atfetme eği-

limi. Bu eğilim, yalnızca *Kuran*'ın kendisine "İslâmcı"[3] diyen kimseler tarafından gerçekleştirilen ataerkil okumalarında değil, Müslüman feministlere yöneltilen "İslâm'ın kendine has bir kadın düşmanlığı eğilimi olduğu"[4] ve monoteizmin kendiliğinden ataerkil olduğu[5] suçlamalarında da apaçık görülmektedir. Bu tür varsayımların yalnızca İslâm'ın hatalı okunmasından değil, aynı zamanda bir hatalı okuma epistemolojisinden kaynaklandığını göstermeyi umuyorum. Bu argüman, Müslüman kadınların maruz kaldığı baskıyı ve bu baskıdan kurtuluşlarını tartışmadan önce, okumaların ve beyanların yerinde olup olmadığını açıklığa kavuşturmayı gerektiriyor.

Açıklamalar önemli, çünkü feministler, toplumun yarattığı "ideal" kadının "gerçek" kadınların göreceği muamele üzerinde etkili olduğunu savunuyor. Bu nedenle "'gerçek' kadınların yaşadıkları problemleri, kadınların bir obje olarak içinde doğduğu 'hayalî' yapıların dışından anlamamız mümkün değildir".[6] Gerçek olanla sembolik olan arasındaki bu ilişki, feministlere "kadınların maruz kaldığı, metinlerden ve toplumdan kaynaklanan kötü muameleler"[7] arasındaki ilişkileri kuramlama ve "metinlerin yarattığı rahatsızlığı"[8] suçlama imkânı sağlıyor. Tüm açıklamalar metin şeklinde olmadığı halde, "konuşmanın yazıyla sabitlen-

---

3 "İslâmcı" ve "köktenci" sözleri oldukça tartışmalıdır: "İslâmcı" lafını kullanmak Yahudi'ye "Yahudacı" demek gibidir; "köktenci" ise Hıristiyan kaynaklı bir terimdir.

4 Neelam Hussain, "*Women as objects and women as subjects within fundamentalist discourse*", *Locating the Self: Perspective on Women and Multiple Identities*, ed. Nighat Khan, Rubina Saigol ve Afiya Zia, Lahore, *ASR*, Pakistan, 1994.

5 Kate Millett, *Sexual Politics*, *Doubleday and Co.*, New York, 1970.

6 Rajeswari Sunder Rajan, *Real and Imagined Women: Gender, Culture and Postcolonialism*, *Routledge*, New York, 1993 içinde, s. 10.

7 Elaine Showalter, "The feminist critical revolution", *Imagining Women: Cultural Representations and Gender*, ed. Frances Bonner, Lizbeth Goodman, Richard Allen, Linda James ve Catherine King, *Polity Press*, Oxford, 1992 içinde, s. 74.

8 Jacobus, *a.g.e.*

miş hali"[9] olan metinlerin hem beyanların biçimlendirilmesi sürecinde hem de esas üretim sürecinde belirleyici bir rolü vardır. Örneğin, kutsal metinlerin okunması yalnızca kafamızdaki Tanrı kavramına şekil vermekle kalmaz, erkek ve kadınların doğasına ve görevlerine bakışımızı da şekillendirir; bu da cinsiyetler arasındaki hiyerarşinin ve eşitsizliğin meşrulaştırılmasına dayanak olacak bir referans dönüşebilir. Öte yandan, dini eleştiren uzmanlar, okuma eyleminin sonucunda bir metne yüklediğimiz anlamların yoruma dayalı olmanın yanı sıra, doğal olarak –tıpkı dilin kendisi gibi– cinsiyetlendirilmiş ve maskülenleştirilmiş[10] de olduğunu savunmaktadırlar. (Toril Moi'nin "cinsel-metinsel" sözüyle ifade etmek istediği işte bu biyolojik ve toplumsal cinsiyetlerin, okuma ile açıklamanın bu kesişimidir.)[11]

Açıklamaların ve kutsal metinlerin toplumsal ve cinsel davranış ve alışkanlıklarımızın yapılanmasındaki rolü ve bu açıklamaların okunmasının ve ortaya çıkarılma sürecinin yoruma dayalı, maskülenleştirilmiş yapısı, *Kuran*'ın kim tarafından ve nasıl okunduğu sorusuna mühim bir rol kazandırıyor – hem cinsiyete dayalı ayrımcılığın ve eşitsizliklerin anlaşılması hem de kurtuluşun kuramlanması için ve özellikle de aynı metnin farklı okumaları "temelde birbirinden farklı İslâmların" ortaya çıkmasına yol açabileceği için.

Çelişkili bir şekilde, Müslümanların fikir ve uygulamaları her zaman *Kuran*'ın öğretilerini yansıtmazken bu öğretiler ya da çoğu zaman bizim bu öğretilerden çıkardıklarımız, kadınlara gerek gerçek, gerek hayalî modeller sağlama-

9 Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, ed. ve çev. John B. Thompson, *Cambridge University Press*, Cambridge, 1981 içinde, s. 145.

10 Okumaya bir cinsiyet atfedilmesi, okuma hakkında hiçbir şey söylemez ve aslında feministler "metnin cinsiyetlendirilmesi" derken maskülen karakterinden bahsetmektedirler.

11 Toril Moi, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, Metheun, New York, 1985.

ya devam ediyor; yani tarih boyunca "ortak kanıya göre *Kuran*'m en pozitif kadını, İslâm'ın en dikkate şayan kadınlarını belirlemiştir".[12] Bu, Müslümanlar arasında *Kuran*'ın kadınlarla alakalı öğretileri konusunda yorum farklılıkları olmadığı veya Müslümanların oluşturduğu "kadm"ın "olduğu gibi" kabul ediliverdiği anlamına gelmez; daha ziyade "tarih boyunca süregelmiş hararetli bir mücadele sonucunda yerleşmiş ve bu mücadele süresince kimi yorumlar diğerlerine üstün gelmiştir".[13] Başka bir çalışmamda, *Kuran*'ın kimi tefsirlerinin ve dolayısıyla aynı şekilde kadın haklarının diğerlerine üstün gelmesinin *Kuran*'ın kendisinden değil okumanın *veya* okumaların yöntem *ve* bağlamlarından kaynaklandığını ayrıntılı bir şekilde göstermiştim.[14] *Kuran*'ın ataerkil –yani erkeklere ayrıcalık tanıyan ve daha düşük varlıklar olan kadınları erkeğe tâbi kılan prensibi yücelten– bir metin olarak okunabilmesi, (a) ataerkil toplumlarda yapılan okumasına, (b) Ortaçağ boyunca bir avuç erkek âlimin izin verdiği tutucu bir metot aracılığıyla okunmasına, (c) ilk zamanlardan beri dinî bilginin belirlenmesinde dahil olan devletin desteğiyle okunmasına bağlıdır. Bu nedenle Müslümanların *Kuran*'ı okudukları metin dışı bağlamın ve okurken kullandıkları metotların hem hermenötik hem de tarihî analizi, günümüzde yapılan tutucu okumaların açıklanmasıyla eştözlüdür.

Şayet seçtiğim bu konu hermenötik ve varoluşçu sorular arasında bir bağlantı –yani dinî bilgi ve dinin anlamının yaratılma yöntemleri arasında bir bağlantı– olduğunu ima ediyorsa kadınların yaşadığı baskı ve kurtuluşları konusunu ne şekilde ele alacağım, büyük ölçüde kendi epistemolojik du-

12 D.Z. Spellberg, *Politics, Gender and the Islamic Past: The Legacy of Aisha bint Abi Bakr*, Columbia University Press, New York, 1994, s. 193.

13 M. E. Combs-Schilling, *Sacred Performances: Islam, Sexuality, and Sacrifice*, Columbia University Press, New York, 1989, s. 88.

14 Asma Barlas, "*Believing Women: Sex/Gender, Patriarchy and the Quran*, University of Texas Press, Austin, 2002.

ruşuma, İslâmî tabiriyle "inançlı kadın" olmama bağlı olacaktır. Kısacası bu, bilgiye yaklaşımımı erkek egemen bir hümanizmden ziyade Allah inancımın belirlediği anlamına gelir. Doğrusunu söylemek gerekirse hümanizmin erkek merkezli karakteri kadın ve erkeği özgürleştirme iddiasıyla kadını "ötekileştirilmesine" yol açtıkça ben hümanizmin kadın haklarını (laik bağlamda bile) kuramlamak için yeterli olup olmadığını sorguluyorum.

İkinci olarak, ben *Kuran*'ı kutsal bir nutuk (Allah'ın Sözleri) olarak görüyor ve eski Müslüman teolojisi geleneğine sadık kalarak bu Nutuk'u "dünyevi tahakkukundan"[15] ayrı tutuyorum. Dolayısıyla *Kuran*'ı değil, *Kuran*'ın baskıcı olarak yorumlanmasını ve sadece bazılarımızın, yani erkeklerin *Kuran*'ın gerçek mealini kavrayabileceği iddiasını –ki Kutsal Kitap'a hakaret niteliğindeki bu iddia, *Kuran* ve tefsirleri arasındaki çapraşıklığın da kaynağıdır– sorguluyorum. Son olarak, kutsal metinlerin okunmasında cinsiyetin etkisinin ve tefsirlerin maşist yapısının farkında olarak –ki bu durum yalnızca İslâm için değil tüm dinler için geçerlidir– okumanın yalnızca kimin tarafından yapıldığına, kişinin cinsiyetine değil, bununla beraber ne şekilde, hangi yöntemle gerçekleştirildiğine de bağlı olduğunu iddia ediyorum. Dolayısıyla, kadınlar kadar olmasa da erkeklerin de kurtuluşu gözeten bir okuma yapabileceği, yorumu ve kaygısı inançlı kadın ve erkekler tarafından paylaşılabilecek bir diskurun mümkün olabileceği ihtimalini de asla gözardı etmiyorum.

Gerçekten de bu, *Kuran*'da da belirtildiği gibi, neyin doğru neyin yanlış olduğunu ayırt edebilecek kapasitede bireylerin ve toplulukların gelişimini teşvik etmek için zaruridir. Kendini bu bakış açısıyla ifade etmek, yani dine, hele ki İs-

15 Josef Van Ess, "*Verbal Inspiration: Language and revelation in classical islamic theology*", *The Quran as Text*, ed. Stefan Wild, E.J. Brill, Leiden, 1996, s. 189.

lâm'a olumlu bir katılımı olmayan laik bir toplumda yaşayan bir Müslüman olarak konuşmak, iki katı risklidir ve *apriori* muhalefetlerle karşılaşması muhtemeldir. Bu nedenle, okurlarım Müslüman olduğum gerçeğinin görüşlerimle eştözlü olduğunun bilincinde olsalar bile bu bilginin kendi tepki ve muhalefetleri üzerinde ne derece etkili olabileceğinin o kadar farkında olmayabilirler. Bu muhalefetlerin yapısını göz önünde bulundurarak, yanımızda taşıdığımız önyargılarımızı güncellememizin bize daha üretken bir yorumlama süreci sağlayacağı hipotezini ortaya atıyorum.

İslâm'ın ataerkil açıklamaları

İslâm'ın ataerkil bir din olarak gösterilmesi ve *Kuran*'ın ataerkil olarak okunması birbiriyle bağlantılıdır; ancak daha açık olmak adına ben onları ayrı ayrı inceleyeceğim. *Kuran*'ın ataerkil olarak okunması konusunu tartışarak başlamak daha uygun görünebilir, çünkü gerici uygulamalara ve dolayısıyla İslâm'ın baskıcı olduğu yönündeki açıklamalara önayak olan, ataerkil tefsirlerdir. Ben yine de okurlar bu konuya daha aşina olduğu için ve daha da önemlisi bu sayede görüşlerimi açıklamaya İslâm'a dair bazı yanlış kanıları ele alarak başlayabileceğim için ikinci meseleden başlayacağım.

İslâm'ın ve monoteizmin ataerkil açıklamaları, her ne kadar yaygın olsalar da en az üç argümanın yardımıyla çürütülebilir. Her şeyden önce, bu açıklamalar, bir din veya kutsal metin ile belirli bir (ataerkil) okuma arasındaki basit ama ciddi bir metodolojik karışıklıktan kaynaklanmaktadır: *Kutsal Nutuk*, tefsiriyle (ve İslâm da Müslümanlarla) karıştırılmaktadır. Bu açıklamaların feministler tarafından kullanılması da ironiktir; ataerkil rejimin hüküm sürdüğü durumlarda açıklamaların, okumaların ve hatta dilin kendisinin "cinsiyetlendirilmiş" yapısını ilk defa kuramlayanlar onlar-

dır zira. Bir dini veya kutsal metni belirli bir okumasıyla karıştırmak, aynı zamanda metnin çokanlamlılığı hermenötik prensibini de –yani her metin birden çok anlam içerdiği için tüm metinlerin birden çok okumaya, hatta birbiriyle çelişen okumalara açık olduğunu– görmezden gelmektir. Peki bir metin farklı şekillerde okunabiliyorsa *Kuran*'ın yalnızca tek bir şekilde okunabileceğini ve yalnızca belirli anlamlar (ataerki, cinsiyetçilik...) taşıdığını nasıl iddia edebiliriz? Bu iddiayı savunmak, kutsal metnin tekanlamlı olduğunu varsayımını, *Kuran*'ın yalnızca onların anlayabileceği tek bir meali olduğu yanılgısını savunarak metni yorumlama ayrıcalığının onlarda olduğunu iddia eden, kendilerini "köktenci" olarak tanımlayan kişilerle aynı fikirde olmaktır. O halde, Müslüman teolojisinin ta ilk zamanlardan beri yaptığı gibi, metin ve (hatalı olabilecek) okumaları arasındaki ayrımı yapmak, yalnız feminist epistemoloji için değil, tüm yorumlama epistemolojileri için gereklidir. Yine de bir metni birden fazla şekilde okuyabilecek olmamız, tüm okumaların doğru olacağı anlamına gelmez. Felsefede olduğu gibi, birden fazla tanımı olan hermenötiğin amacı, yorumlamanın metodu ve eleştirisi, okumaların metinsel ve bağlamsal geçerliliği konusunda yargıya varılabilmesini sağlamaktır (Müslümanlar için, her okumanın iyi olmayabileceği fikri, bizzat *Kuran*'da yer almaktadır).

İslâm'ın ataerkil bir din olarak açıklanmasının kökleri tarihe de dayanmaktadır. Tarihe hızlıca göz gezdirdiğimizde ayrımcılık ve kadın düşmanlığının Müslümanlara özgü olmadığını görürüz. Feministlerin ortaya çıkardığı sürece göre, kadın düşmanı inanç ve uygulamalar Musevi, Hıristiyan ve son olarak Müslüman dinî geleneklerinin filtresinden geçmiş ve zamanla dönüşmüştür. Örneğin, Leila Ahmed[16] sonraki yılların kadınlar ve janr üzerine söylemlerini belir-

16 Leile Ahmed, *a.g.e.*

leyecek olan, "önceden var olan" kadın düşmanlığının Ortaçağ'da İslâm'a nasıl kolaylıkla dahil olduğunu gösteriyor. Diğer yandan Barbara Stowasser[17] kaynağını *İncil* geleneklerinden alan fikirlerin ortaya çıkışında, birçoğu sonradan İslâm'a dönmüş Musevi veya Hıristiyanlar olan Müslüman yorumcuların rolünü şerhleri, *Kuran* yorumları (tefsir) ve Peygamber Muhammed'in hayatını ve sözlerini anlatan öyküler aracılığıyla ayrıntılı bir şekilde anlatıyor. Sonuç olarak *Kuran*'ın öğretileri, çoğu zaman onları yanlış açıklayan bir tefsirin altında kalmıştır. Örneğin, Peygamber'e atfedilen sözlere göre, Havva Âdem'in kaburgasından yaratılmıştır (Bu söylem, zamanlamaya dayanarak bir "varlıklar arası hiyerarşi"[18] kurmayı sağlar), cennetten kovulmalarından o sorumludur ve bu günahı nedeniyle tüm kadınlar sancılı bir doğum yaparak ve âdet görerek cezalandırılacaktır. *Kuran* ise tersine Yaratılış'ın kaynağını tek bir *nefs*'ten (öz) aldığını belirtiyor; erkeğin –Âdem, genel olarak "insanoğlu" anlamına gelen bir isimdir– kadından önce yaratıldığını, kadının yalnızca erkeğin vücudunun bir mahsulü veya cennetten kovulmalarının sorumlusu olduğunu söylemiyor. Aslında İslâm'da, *İncil*'in Tanrı ile insanların ayrılması ve birbirlerine yabancılaşması üzerine kurulu olan cennetten kovulma hikâyesine denk bir konsept yoktur.[19] Aksine İslâm'da, cennetten kovulmaları, insanlara Tanrı'nın sonsuz merhametini ahzetme imkânı sunmuştur. Ayrıca *Kuran*, doğum yapmayı veya âdet görmeyi kadınlara verilmiş cezalar olarak kabul etmediği gibi bunları kadının erkekten daha aşağıda veya özünde kirli ol-

17 Barbara F. Stowasser, *Women in the Quran: Traditions and Interpretations*, Oxford University Press, New York, 1994.

18 Margaret Hodgson, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1964. Hodgson, zamanlamanın ırklar arasında nasıl hiyerarşi kurduğunu gösteriyor.

19 C.A.O. Nieuwenhuijze, *Paradise Lost: Reflections on the Struggle for Authenticity in the Middle East*, E.J.Brill, Leiden, 1997.

duğunu bildirmek için kullanmaz da. Aynı şekilde Müslümanların "kadınların makullüğünü ve manevi sorumluluğunu" reddetme eğilimi de "*İncil* kaynaklı geleneklerden"[20] gelmekte ve *Kuran*'ın kadın ve erkeği eşit manevi sorumluluklara sahip aktörler olarak tanımlamasıyla çelişmektedir. Benzer şekilde, Müslümanların *Kuran*'daki kimi kadın figürlere hakkmdaki açıklamaları da *Kuran*'ın kendi öğretilerine sadık kalınarak değil, "*İncil*'e bağlı geleneklerin yorumlanmasıyla gerçekleşmiştir".[21]

Bu tür gelenek ve uygulamaları İslâm'a uygun görmemiz, kanımca İslâm'dan ziyade kendi okuma hatalarımızla ve Müslüman ve gayri müslim Batılılar olarak paylaştığımız ortak tarihimizle alakalıdır. Bahsedilen son olayda, Müslüman toplumlarda sayısız kadın düşmanı geleneğin devamının yalnızca kutsal metnin kusurlu şerhinin değil, çağdaş Müslüman ve Batılı gayri müslim medeniyetlerin karşılaşmalarıdır da. Başka bir deyişle, şayet Ortaçağ'da iki medeniyette görülen, temelde birbirine benzer kadın düşmanlığı ve ayrımcılıklar, söz konusu iki medeniyet arasındaki ilişkiyle açıklanabiliyorsa, günümüz Müslüman toplumlarındaki kadın düşmanlığı ve ayrımcılığın devamlılığı da Batılı modern kolonyalizm ile açıklanabilir. Bu karmaşık savı basitleştirmek için şöyle diyebiliriz: Bizi kültürel ve dinî mirasımızdan kurtarmaya geldiğini söyleyen Batılı kolonyalizm aslında, başta türban olmak üzere, Müslümanların kimliklerinin ifadesi ve onları Batı'dan farklı kılan özellikler olarak gördüğü kimi sembol ve uygulamaların radikalleşmesi sonucunu doğurmuştur. Bu süreçte söz konusu sembol ve uygulamalardan kimilerinin İslâm öncesinden kalan, hatta İslâm karşıtı tabiatları arada kaynamıştır. İroniktir ki İslâm'ın günümüzdeki dönüşüm ve deformasyonlarının bir kısmı, Ba-

20 Stowasser, *a.g.e.*, s. 28, 41.

21 *A.g.e.*, s. 21.

tı'dan gelmiş ve İslâm'a özümsetilmiş olan gayri müslim fikir ve âdetler kadar bu asimilasyona karşı direnme çabalarıyla da açıklanabilir.

Bütün bunları Müslümanları aklamak veya Müslüman toplumların hastalıklarının suçunu tüm Batı'ya, yabancılara atmak için değil, tarihin sahihliği için ve İslâm'a dair birtakım yanlış kanıları ortadan kaldırmak için söylüyorum. Bunlardan ilki, Müslümanların şerhinin *Kuran*'ın öğretilerini ve Müslüman âdetlerini tam olarak yansıttığı kanısıdır; buna örnek olarak, "Şayet Müslüman toplumlarda cinsiyetçi baskı varsa sebebi İslâm'ın bunu savunması olmalıdır" düşüncesi verilebilir. Ataerkil Müslüman rejimlerin tarih boyunca baskıcı olagelmiş ve kendi baskıcı uygulamalarını hatalı bir şekilde İslâm'a yakıştırmış olmaları, doğal olarak bu tür düşüncelerin inanılırlığını artırmıştır. Başka bir yanılgı ise Müslüman dünyanın toplumsal ve cinsel alışkanlıklarının oluşturulmasında Batı'nın hiçbir etkisinin olmadığı düşüncesidir; bu, İslâm ve Batı'nın birbirini dışlayan, birbirlerine tamamen kapalı, apayrı iki dünya olarak gösterilmesiyle desteklenen bir mittir. Ancak tarihin veya Batı'nın Müslüman ülkelerde kadınlara uygulanan baskı için mazeret olarak kullanılmasının da sınırları vardır ve benim görüşüme göre bu baskı *Kuran*'ın öğretilerinin Müslümanların bir kısmı tarafından yanlış yorumlanmasıyla büyük ölçüde açıklanabilir.

Kuran'ın eşitsiz ve baskıcı yorumları

Müslümanların kadınlara yönelik düşmanca fikirlerinin büyük çoğunluğu, örneğin kadın sünneti ve zina yapan kadınların taşlanarak öldürülmesi, İslâm'dan önce ortaya çıkmıştır ve ne kaynağını *Kuran*'dan alır ne de *Kuran* tarafından tasvip edilirler. Ancak bu, Müslümanların erkeklere ayrı-

calıklar tanıyan eşitsiz teorilerini *Kuran*'dan çıkarmadıkları anlamına gelmez. Evlilik, özellikle çokeşlilik, boşanma, şahitlik, miras vb. konularda erkeklere ve kadınlara farklı şekilde muamele edilmesi, *Kuran*'ın ataerkiyi ve cinsiyetler arası eşitsizliği yücelttiğinin bir kanıtı olarak okunmaktadır. Fakat bu okumalarda bazı sorunlar vardır.

Öncelikle, cinsiyet eşitliğinin tanımı konusunda her zaman aynı fikirde birleşmeyen feministler, günümüzde şu konuda aynı fikirdedir: "Temel eşitlik prensipleri, feminist pratikleriyle uyumsuz olduğunu göstermiştir," özellikle de "cinsellik alanında".[22] Dahası, kadınlara ve erkeklere yapılan farklı muamelenin, özellikle de cinsiyetler arası biyolojik farklılıklar olduğu iddiasına dayanmadıkları sürece, kendiliğinden eşitsiz davranışlara dönüşmeyeceğini savunan çalışmaların sayısı gitgide artmaktadır.[23] Gerçekte, *Kuran*'ın kadınlara ve erkeklere yaklaşımı bu tür iddialara dayanmaz. Daha çok bireylerin belirli durumlardaki hak ve görevlerini temel alır. Örneğin, ebeveynlerin mirası üzerinde erkeğin hakkı, kız kardeşininkinin iki katıdır –ve çocukların velayetinde annenin hakkı babanınkinin iki katıdır– ancak bu eşitsiz bölüşüm ele alınırken ailenin geçimini sağlamanın (zengin olsa bile) kadının değil erkeğin görevi olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Aynı şekilde, *Kuran*'da bir borcun ödenmesi konusunda tek bir erkek yerine iki kadının şahitlik yapabileceğinin belirtilmesi, ataerkil Müslüman rejimlerin ileri sürdüğü gibi, kadının değerinin erkeğinkinin yarısı olduğu anlamına gelmez. Daha büyük sonuçları olan zina konusunda, erkeğin karısını suçladığı ancak dört şahit bulmayı başaramadığı durumda, *Kuran*, kadının kendi davranışı hakkındaki şahitliğine, karşısındaki erkeğinkine verdi-

22 Angela Miles, *Integrative Feminisms: Building Global Visions, 1960s-1990s*, Routledge, New York, 1996, s. 49.

23 Susan Hekman, *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern.*

ğinden daha çok önem vermektedir. Kadın masum olduğuna yemin ederse erkek bir daha bu suçlamayla ilgili hukuka başvuramaz.

Aynı şekilde, Tanrı'nın erkekleri kadınlardan üstün tuttuğu ve idareyi onlara verdiği iddiası, yalnızca tek bir ayetin bir kısmının okunması ve bu ayetteki üç sözcüğün yanlış yorumlanmasıyla desteklenebilir:

> "Erkekler, kadınları, Allah'ın kendilerine onlardan daha fazla bağışladığı nimetler ve sahip oldukları servetten yapabilecekleri harcamalarla koruyup gözetirler (*qawwamun*). Dürüst ve erdemli kadınlar, gerçekten Allahın koru(*nmasını buyur*)duğu mahremiyeti koruyan sadık ve itaatkâr kadınlardır (*qanitat*). Kötü niyetlerinden (*nushuz*) korktuğunuz kadınlara gelince, onlara (*önce*) nasihat edin; sonra yatakta yalnız bırakın; sonra dövün;* ve bundan sonra itaat ederlerse onları incitmekten kaçının. Allah gerçekten yücedir, büyüktür." (4. sure, 34. ayet)

Wadud ve Azizah al-Hibri'nin belirttiği gibi, *qawwamun* sözcüğünün ilk anlamı "yetki sahibi" değil, "finansal destekçi"dir. Dolayısıyla bu ayet, erkekleri, mirasın daha büyük bir kısmını ellerinde tuttuklarına göre eşlerini finansal olarak desteklemekle yükümlendirmektedir; bu sayede erkekler kadınların ihtiyaçlarını karşılamaktadırlar.[24] Al-Hibri, "Erkekler yalnızca Tanrı'nın kimilerine kimi kadınlardan daha fazlasını bahşettiği alanlarda ve ihtiyaçların karşılanması konusunda kadınlara *qawwamun* olabilirler; yani erkek türü kadın türüne *qawwamun* olamaz" sonucuna varmıştır.[25] Dahası, Wadud'un "*qanitat*" ve "*nushuz*" söz-

(*) Burada, çok tartışılan "vadribu" fiili Türkçe mealde yazıldığı şekliyle bırakılmıştır – e.n.

24 Amina Wadud, *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, Oxford, 1999, s. 70.

25 Barlas, *a.g.e.*, s. 18.

cüklerinin analizi, bu sözlerin neden kadının kocası tarafından yönetilmesi gerektiğininin iması ya da kocası tarafından istismar edilmesinin meşrulaştırılması olarak okunmaması gerektiğini gösteriyor.[26]

Başka örnekler de Müslümanların belirli bir duruma ait olanı genelleyerek ve bağlamından ayrı biçimde değerlendirerek *Kuran*'da eşitsizliğin ve baskının temelini bulduklarını gözler önüne sermektedir. En nihayetinde, ataerkil tefsir kusurlu bir hermenötik tekniğin olduğu kadar hatalı bir teolojinin de sonucudur.

Özgürleşmenin *Kuran*'a dayanılarak okunması

Özgürleştirici bir teoloji ve *Kuran* yorumu, İlahi Ontoloji ve İlahi Söylem arasında mükemmel bir uyum olduğuna göre, "*Kuran*'ın okunmasının hermenötik çıkış noktasının Tanrı'nın kendi varlığını ifşa etmesi"[27] olarak almak gerektiğini kabul ederek işe başlamalıdır. Başka bir deyişle, Tanrı'nın sözleri ve özü, *Kuran*'da tasvir edildiği üzere, iç içedir; birini yorumlamak için ötekini anlamak gereklidir. Çalışmamın bu aşamasında, Tanrı'nm *Kuran*'da geçen doksan dokuz niteliğinden yalnızca üçünün –eşi ve benzeri olmayan, zâtında tek olan; adil olan; mukayese edilemez olan– meallerini inceledim ve çok kısa bir şekilde açıklayacağım.

Allah'ın eşsiz, benzersiz, zâtında tek olması (*Vâhid*); Allah'ın hükmünün ve kudretinin bölünemez, başkalarıyla paylaşılamaz olduğunu ve kimsenin Allah'ın hükmü dışında kalan veya ona karşı gelen bir hüküm veya kudret iddia edemeyeceğini ifade eder. Erkeklerin büyük çoğunluğu, Allah ile baba veya koca arasında benzerlikler kurarak, erkek-

26 *Kuran*'da yer alan, aile içi şiddetin teşviki değil de yaygın bir uygulamanın yasaklanması anlamındaki "cezalandırma" konusunda bkz. Wadud ve Barlas.

27 Barlas, *a.g.e.*

leri Allah ve kadınlar arasındaki aracı olarak göstererek, kadınlar üzerinde güç sahibi olarak ve kadınların kendilerine itaat etmelerini sağlayarak *Vâhid* kavramını ihlal etmektedir ve *Kuran* karşıtı olarak kabul edilmelidirler.

Öte yandan, Allah'ın adilliği, her ne kadar katı, otoriter, amansız olsa da "Allah (hiçbir konuda) insanlara en küçük bir *zulm* (haksızlık) etmez".[28] Yani, "*zulm*"ün *Kuran*'daki tanımıyla, Allah, "başka birinin haklarını ihlal edecek, belirli bir sınırı aşacak biçimde davranmaz".[29] "*Zulm*" sözcüğünü başka bir tanımla ele alsak bile eşitsizliğin, ayrımcılığın ve nefretin *zulm* olmadığını söylemek imkânsızdır. Bu üç kavram üzerine kurulmuş olan ataerkil rejimler apaçık bir *zulm* örneği olarak kabul edilebilir ve yine bir hermenötik prensibi olarak *Kuran*'ın bunu destekleyemeyeceğine hükmedebiliriz. Aksini iddia eden bir yorum, Allah'a *zulm* edici bir adaletsizlik atfettiği gerekçesiyle reddedilmelidir.

Son olarak, Allah'ın mukayese edilemeyeceği doktrini, dilbilimsel bakış açısıyla bile olsa ("O")* temsil edilmesini reddetmektedir. "*O*" sözcüğü büyük harfle yazılır, çünkü Allah'ın yanlış bir şekilde Allah Baba olarak, erkek olarak gösterilmesi cinsiyetler arası hiyerarşiyi pekiştirir ve dinde baskıcılığı artırır.

Allah'ın kendini ifşa etmesi dışında, *Kuran* da metnin kutsallığı, bağlamsal geçerliği ve analitik muhakemesi vasıtasıyla birtakım temel hermenötik ilkeler ortaya koyar. *Kuran*, metnin "bölümlere ayrılmasını"[30] veya "kelimelerin sırasının de-

---

28 *A.g.e.*, s. 32, orijinalinde altı çizilmiştir.

29 Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, Tokyo, 1964, s. 77, 129.

(*) Orijinal metinde geçen "*il*" sözcüğü, Fransızcada erkekler için kullanılır – ç.n.

30 Toshihiko Izutsu, *The Structure of the Ethical Terms in the Quran: A Study in the Semantics*, Keio Institute of Philological Studies, Tokyo, Cilt II, 1959, s. 152.

giştirilmesini ve mesajın bir kısmının atlanmasını" yasaklayarak metinsel ve içeriksel birliğini ortaya koyar. Bunu, *Kuran*'m bir bütün olarak Allah'tan geldiğine inananlara yönelttiği övgülerde de görüyoruz. Aynı şekilde, tüm yorumların tam anlamıyla doğru olmadığı fikri, 39. Sure, 18. Ayet'te "(şu) söylenen her sözü (dikkatle) dinleyen ve onların en güzeline uyan"ların yüceltilmesinde de göze çarpmaktadır. En doğru mealler konusunda çekincelerimiz olabilir, ancak az önce ele aldığımız sebeplerden dolayı Allah'a *zulm* edici bir adaletsizlik atfeden bir okumayı "en iyileri arasında" kabul edemeyiz.

Sonuçta *Kuran* inananlara, onları Allah'tan uzaklaştıran münzevileri ve din adamlarını ayıplayarak Allah'ın işaretlerini çözmek için *'aql*'larını (anlayış, mantık) kullanmalarını öğütler. *Kuran*'ın din adamlarını kabullenmemesinin sebebi budur: Yorum yapma ayrıcalığı iddia edebilirler.

İslâm'ın "uzlaşmaz monoteizmi" pek çok feminist tarafından eleştirilse de kadınlara gerçek bir eşitlik olasılığı sunan, İlahi Kanun'un bu değişmez üstünlüğüdür. Allah'ın Kanunu, cinsiyetler arası farklılıklar üzerine kurulmadığına göre cinsiyetlerin eşit olmadığı teorisine de dayanmaz.

Diğer bir deyişle, *Kuran* cinsel veya biyolojik farklılıkları bilmekle beraber bu farklılıklara sembolik veya normatif değerler yüklemez. Biyolojik ve toplumsal cinsiyet arasında bir bağlantı kurmaz. Sonuç olarak *Kuran*, Thomas Laqueur'ün deyişiyle "cinsel ölçülemezliğin biyolojisini",[31] yani birbirine zıt, değişmez ve ölçülemez iki cinsiyetin var olduğu, kadın ve erkeklerin kültürel, iktisadi ve siyasi hayatlarının, toplumsal rollerinin bu sözde gerçeklerin üstüne kurulduğu fikrini[32] vaaz etmez. Batılı kadın düşmanlığının merkezinde yer alan iki cinsiyetli bu model, kadınlar ve erkekler arasın-

31 Barlas, *a.g.e.*

32 Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud, Harvard University Press*, Boston, 1990 içinde, s. 196.

da biyolojik farklılıklar olduğunu farz ederek bu iki cinsiyeti her alanda farklı addeder: fizik, maneviyat, beden ve ruh.[33]

Bu biyolojik farklılıklardan yola çıkarak "psikososyal ayrımlar" yaratma eğilimi,[34] feministlerin zannettiği gibi yalnızca (monoteist) "ataerkil dinlerin" değil, yine kadınların biyolojik yapısı gereği akıl ve maneviyat konusunda daha geri olduğunu varsayan[35] Batılı laikleşmenin de eseridir. Bu iddia yalnızca cinsiyet ve tür (toplumsal oluşumları) arasında bir karmaşaya sebep olmuyor; aynı zamanda biyolojik farklılıklar üzerinden değil, dikotomik karşıtlık veya ayrım açısından bakarak, yani birbirinin tersi unsurlar (*A* ve B) yerine birbiriyle çelişen unsurlar (*A* ve *-A olmayan*) olarak kuramlama eğilimine sebebiyet veriyor.[36] Elizabeth Grosz'a göre, safi farklılıklar üzerine kurulu ilişkilerde, bir kavram diğerleri üzerinden tanımlanır; (konstitütif) yapısından ve diğer kavramlar karşısındaki değerinden bağımsız, ayrıcalıklı bir kavram olamaz. "Buna karşın, bir kavram bir diğerini antitezi olarak tanımladığında ikili karşıtlıklar ve farklılaşmalar ortaya çıkar. Bir kavramın varlığı ve yokluğu, dikotomik açıdan iki farklı durumu tayin eder." (diye altını çizmiştir.) Grosz'a göre, fallosentrik düşünceyi şekillendiren, bu ikinci farklılık kavramı, yani ikili karşıtlıktır. Bunun yalnızca, iki cinsiyete atıfta bulunan –dolayısıyla fallosentrik olan– cinsiyetler arası farklılık fikrinde değil, aynı zamanda, Antik Yunan'la bağdaştırılan "tek cinsiyet"e atıfta bulunan benzerlik fikrinde de olduğu söylenebilir. Bu modelde kadm ve erkekler "metafizik mükemmeliyet derecelerine göre" sıralanır, dolayısıyla "bu anlayış erkek ve kadını örgensel bir bakış açısıyla değil, toplumsal ve kültürel rolle-

33 *A.g.e.*, s. 6.

34 *A.g.e.*, s. 5.

35 Millett, *a.g.e.* içinde, s. 26.

36 Marsha A. Hewitt, *Critical Theory of Religion: A Feminist Analysis*, Fortress Press, Minneapolis, 1995.

rine, sınıflarına göre tanımlar".[37] Bununla birlikte, bu modelde, cinsiyetler ontolojik değil sosyolojik olarak kategorize edildiği halde, erkek *Ego* (A) olarak tanımlanmakta, kadın ise Öteki (ikinci sınıf) olarak kalmaktadır. Modern ataerkil diskurlarda her iki modelden de unsurlar vardır: Kadın "noksanlık, olumsuzluk, karanlık kıta veya en iyi ihtimalle ikinci sınıf erkektir".[38] Başka bir deyişle, kadın "farklılık" ve "eksiklik"tir.

Kuran, bir veya iki cinsiyeti temel alan modellere uyum sağlayan, cinsiyetler arasındaki farklılıklar veya benzerlikler üzerine kurulu bir bakış açısı benimsemez. Amina Wadud'un dediği gibi, "Kadın, insanoğlunun temel branşları arasında belirli bir alt türü değildir; kadın ve erkek insanoğlu türünün eşit veya benzer potansiyellere sahip, her ikisi de itibar sahibi iki kategorisidir."[39] Gerçekten de *Kuran* bize kadın ve erkeğin bir bütünü, cinsiyetler arası bir denklik oluşturduğunu ve taşıdıkları önemin cinsiyetlerinin doğasında değil, ruhani uygulamalarının kalitesinde mevcut olduğunu öğretir. Başka bir deyişle, *Kuran*'da, kadın ve erkekler arasındaki ayrım, cinsiyete değil, yalnızca ahlâkî kriterlere göredir.

> "Ey insanlar! Bakın, Biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve sizi kavimler ve kabileler haline getirdik ki birbirinizi tanıyabilesiniz. Şüphesiz, Allah katında en üstün olanınız, O'na karşı derin bir sorumluluk bilincine sahip olanınızdır." (49. Sure, 13. Ayet.)

Daha açık olmak gerekirse, İslâm'da insanoğlunun rolünü ve öznelliğini belirleyen, cinsel kimliği değil, *Kuran*'m öğretileriyle uyum içindeki ruhani icraatlardır. *Kuran* –kadının

37 Elizabeth Grosz, *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*, Routledge, New York, 1990, s. 124.

38 Laqueur, *a.g.e.*, s. 5, 8.

39 Wadud, *a.g.e.*, s. 15.

daha aşağı bir varlık olarak gösterildiği ve iki cinsiyet arasında uyumsuzluk, eşitsizlik ve ölçüsüzlüğün olduğu Batılı ataerkil gelenekte olduğu gibi– cinsiyetler arası benzerlik veya farklılıklar olduğunu öne sürmediği gibi, biyolojik cinsiyete toplumsal anlamlar (toplumsal cinsiyet) veya belirli nitelikler de yüklemez.[40]

Başka bir deyişle, *Kuran*, kadınları ve erkekleri biyolojik veya toplumsal cinsiyet özelliklerine göre, hele erkeğin mantıklı, kadınınsa duygusal olması, erkeğin *Ego*, kadınınsa *Alter* olması gibi ikili karşıtlıklar üzerinden tanımlamaz. İnsanlar tek bir *Ego*'dan geldiğine göre, gerçek veya sembolik bir *Alter* yoktur. Dahası, *Kuran*'ın insanların denkliği tanımında, taraflardan hiçbiri imtiyazlı değildir. *Kuran*'ın öğretileri, bunu gerek evlilik gerek tüzel kişilik gerekse iffet ile alakalı çeşitli meseleler aracılığıyla çok açık bir şekilde ortaya koymuştur.

Erkekler ve kadınlar, *Kuran* tarafından eşit bireyler kabul edildiklerine göre, ahlâkî davranışlar bakımında aynı standartlara tâbidirler ve ikisine de doğrulukları karşılığında aynı ödül vaat edilmiştir:

> "Şübhesiz ki (*Allah'ın emrine*) ram olan erkeklerle (*Allah'ın emrine*) ram olan kadınlar, iman eden erkeklerle iman eden kadınlar, taate devam eden erkeklerle taate devam eden kadınlar, sadık erkeklerle sadık kadınlar, sabreden erkeklerle sabreden kadınlar, mütevazı olan erkeklerle mütevazi olan kadınlar, sadaka veren erkeklerle sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkeklerle oruç tutan kadınlar, gizli yerlerini (*haramdan*) koruyan erkeklerle gizli yerlerini (*haramdan*) koruyan kadınlar, Allah'ı çok zikreden erkeklerle (*Allah'ı*) çok zikreden kadınlar, (*işte*) bunlar için Allah mafiret ve büyük mükafat(lar) hazırlamıştır." (33. Ayet, 35. Sure)

40 Barlas, *a.g.e.*, s. 189.

Kuran'ın kadınları ve erkekleri her ikisi de ahlâkî sorumluluklara sahip aktörler olarak gördüğü fikri, şu ayette, inanan kadın ve erkeklerin evliya, yani "birbirinden sorumlu olan, birbirinin koruyucusu olan" olarak tanımlanmasında da görülmektedir:

> "Erkek ve kadın müminlere gelince, onlar birbirlerinin yakınlarıdırlar (*evliya*); (*hep*) iyi ve doğru olanın yapılmasını özendirir, kötü ve zararlı olanın yapılmasına engel olurlar ve onlar namazlarında kararlı ve devamlıdırlar, arındırıcı yükümlülüklerini yerine getirir, Allah'a ve O'nun elçisine yürekten bağlılık gösterirler. İşte bunlardır, Allah'ın rahmetiyle kuşatacağı kimseler: muhakkak ki doğru hüküm ve hikmetle yargılayan en yüce iktidar sahibidir Allah!" (9. Sure, 71. Ayet)

Kuran, erkekler ve kadınlar arasında, ne ahlâkî davranışları ve potansiyelleri ne de görevleri konusunda ayrım yapar. Kadınları ve erkekleri cinsel veya toplumsal görev dağılımı temelinde tanımlamadığı gibi, yalnızca kadınlara veya yalnızca erkeklere özgü işler tayin etmez de. *Kuran*'ın tüm öğretileri göz önünde bulundurulduğunda, kimi meselelerde kadınlara ve erkeklere farklı muamele yapılmasını cinsiyetler arası eşitsizliğin bir kanıtı olarak görmek işte bu yüzden zordur. Aksine *Kuran* bize, kadının değeri ve itibarı konusunda, modern düşüncede bile benzeri olmayan, tam anlamıyla eşitlikçi bir bakış açısı sunmaktadır.

Son kertede, yukarıdaki ayetlerde de gördüğümüz üzere, *Kuran*, direkt olarak kadınlara hitap eden sayılı kutsal kitaptan biridir. Bu ayetlerin vahiy ile geldiği bağlam da manidardır. Sünnete (peygamber geleneği) göre, 7. yüzyılda, *Kuran*'ın vahiy olarak nazil olduğu dönemde, eşi Ümmü Seleme Peygamber'e Kutsal Kitap'ın neden kadınlara direkt olarak hitap etmediğini sormuştur. Onu bu soruyu sorma-

ya *Kuran*'ın üslubu ve biraz da dilin kendisi itmiş gibi görünmektedir. Bu, bize *Kuran*'ın kadınlara hitap etmeye nasıl başladığını öğretir.

Bin beş yüz yıl önce bazı kadınların eleştirel düşünmeye oldukça açık olduğunu gösteren bu hadise, dilin insanların sübjektifliğini nasıl şekillendirdiğini ortaya koyuyor, böylece ilahi söylemi ifade etme konusunda dilin sınırları olduğunun da altını çiziyor. Şayet dil önemsiz ya da mükemmel olsaydı hiç kuşku yok ki Allah, üslubunu değiştirmek ve ataerkil söylemlerde olduğu gibi kadınları birer nesne olarak görmek yerine onları ilahi söylemin özneleri kılmak suretiyle Ümmü Seleme'nin sorusuna cevap vermezdi. Allah'ın kadınların kaygılarına verdiği yanıt diskurun yalnızca dilinde değil, vahiy süreci boyunca kadınlar tarafından dile getirilen sorular ışığında şekillenen içeriğinde de kendini göstermektedir.[41] Daha da önemlisi, Ümmü Seleme'nin sorusu ve Allah'ın cevabı, İslâm'da Allah ve kadın arasındaki ilişkinin aracısız, direkt bir ilişki olduğunu doğrulamaktadır. Hatta ilahi söylemi sorgulama olanağını sağlamaktadırlar. Bu nedenle, doğru soruları sormaya devam edersek *Kuran*'m bugün bile bizimle konuşabileceğine inanıyorum.

Sonsöz

Baba ve kocaya ayrı bir değer biçilmemesi, cinsiyetin mühim bir kategori olarak yüceltilmemesi ve *Kuran*'ın erkeklere ve kadınlara, hiçbirine ayrıcalık sağlamaksızın, bir bütünün iki yarısı olarak yaklaşması, şu sonuca varmamı sağlıyor: *Kuran*'m epistemolojisi, özünde ataerki karşıtıdır. *Kuran*, özünde eşitlikçi bir bakış açısı benimsemekle kalmıyor, ataerki ve ayrımcılık karşıtı argümanlar da sağlıyor. İşte bu sebepledir ki Müslüman toplumlardaki kadın hakları müca-

41 Daha geniş bir analiz için bkz. Barlas, *a.g.e.*

delesi hareketlerinin en sağlam savunma silahlarını *Kuran*'ın ta kendisinde bulacağına inanıyorum. Ataerki yanlısı Müslümanlar ise bu hareketleri "Batılı feminist" olmakla itham ederek itibarsızlaştırmaya çalışıyor ve böylece cinsiyet eşitsizliği ve ataerki ile İslâm çerçevesinde mücadele edilemeyeceği mesajını veriyor.

Bununla birlikte, bu zorluklar İslâm'ın içinde de ortaya çıkabiliyor. Kimi eğitimli Müslüman kadınlar bu mücadeleyi istemeyebiliyor. Hayatı boyunca gerek baba gerekse Kutsal Kitap baskısı altında yaşamış kimi kadınlar, aynı Kitap'ın kadınların özgürleşmesi maksadıyla okunmasının nedense imkânsız olduğunu düşünüyorlar. Bazı başka sebeplerden ötürü, mantık çerçevesinde tartışmanın kimi zaman imkânsız olduğu, İslâm'ı "İslâmcı" dediğimiz kesimle karıştırma eğiliminde olan eğitimli kadınların sayısı da oldukça fazla. Günümüzde Müslümanların *Kuran*'ı okumak zorunda olduğu farklı bağlamlar da –çoğunlukla baskıcı olan, sabit fikirlerin baskın geldiği, devletin dinî bilgiyi tekeline aldığı ve sahip olduğu ayrıcalıkları sarsacak okumaları kabul etmek konusunda isteksiz olduğu ataerkil toplumlar– önemli bir problem teşkil ediyor ve kuşkusuz ataerkil okumaları beraberinde getiriyor. Yine de eşitlik mücadelelerinin daima bir bedeli olmuştur ve Müslüman kadınların kutsal metinlerini yeniden yorumlamak ve tekrar okuma hakkını elde etmek için ödemeleri gereken bedel, Leila Ahmed'in deyişiyle, İslâm'ın "eşitlikçi" sesini[42] geri kazanmanın önemiyle karşılaştırıldığında oldukça cüzi kalmaktadır. Duyurmaya çalıştığım işte İslâm'ın bu sesi, yani günümüzde Müslüman kadınların özgürleşmesinin temel şartı olarak gördüğüm özgürleştirici hermenötiktir.

42 *A.g.e.*

İKİNCİ BÖLÜM

FARKLI BAĞLAMLARDA KUTSAL METİNLER: ULUS AŞIRI BİR HAREKET

Avrupa'da Müslüman Feminizm: "Metinsel Aktivizm" ve Ulus Aşırı Niteliği

MALİKA HAMİDİ

Geçtiğimiz yirmi yılda, İslâm'da cinsiyet meselesi, ulus aşırı bir İslâmî feminist düşünce ve eylem hareketine dönüştü. 2000'li yılların başlarında Avrupa'da din ile yeni bir feminist bilinci kesiştiren melez bir kimliğin ortaya çıktığını görüyoruz. Bu diskurun kimi örnekleri, "Müslüman feminizm" olarak nitelendirilmiştir. Ne var ki bu ifadeye, Müslüman kadın ve erkekler kadar, kendi duruş ve ideolojileriyle ters düştüğü düşüncesinde olan feministler de itiraz etmiştir. Onlar, "Müslüman feminizm" konseptinin aşılması imkânsız bir çelişki barındırdığı görüşündedirler. Ancak 21. yüzyılın başlarında Avrupa'nın dinî, siyasi ve düşünsel çevrelerinde büyük bir mesele haline gelen bu reform hareketini güçlendiren, aydın ve/veya dinine bağlı Müslüman kadınların çoklu kimliği olmuştur. Bu kadınlar, "metinsel ve bağlamsal aktivizm" adını vereceğimiz bu harekete iki yönlü bir stratejiyle katılmaktadır. Bir yandan, İslâm'ın yazılı kaynaklarını kendi bağlamları içinde yorumlayan bir yaklaşım geliştirmek için bir İslâmî feminist hermenötik geliştirmişlerdir. Diğer yandan, hareketin ulus aşırı boyutu, düşüncelerini ve daha ge-

nel olarak Müslüman feministlerin eylemlerini Avrupa'ya ve ötesine yaymalarını mümkün kılmıştır.

Yeni bir çağın başlangıcında Avrupalı feminist hareket

Bu kavram her ne kadar adım adım tüm Batı'ya yayılıyor gibi görünse de Müslüman kadınlar, Avrupa'da kendilerini Müslüman feminizm terimleriyle tanımlamak için henüz fazla azınlıktalar. Buna rağmen, Avrupalı Müslüman feministler, amaçladıkları feminist hareketlere ulaşmayı başarmıştır. Bu harekete, kimi zaman geleneksel İslâm'ın kutsallaştırdığı ataerkil kültürden kendini kurtaran kadınların bireyleşme süreciyle, kimi zamansa ayrımcılıklara karşı ve hangi kültürel veya dini kökenden gelirlerse gelsinler tüm vatandaşlar arasında gerçek bir eşitlik sağlanması için mücadele ederek katılmaktadırlar. Buna karşın kimi Avrupalı feminist gruplar, bu kadınların meşruluğunu inkâr etmektedirler. Görünüşe göre, toplumun Avrupalı feminist kadına bakışı, örneğin feminist kolonyal ideolojinin bakışı, Avrupa'daki bu feministlerden bazılarının "Müslüman feminizm" konseptini nasıl algıladığını etkiliyor. Bu basmakalıp bakış açısı, bizi tekrardan, evrensellik iddiasında olan ancak kadınların özgürleşmesi projesindeki üstün konumunu meşrulaştırmak amacıyla Müslüman kadınların statüsünü özselleştiren diskurla karşı karşıya getiriyor. Christine Delphy bunu cinsiyetçilik ile ırkçılığın buluşması olarak adlandırıyor.[1] Bu düşünce biçimi, klasik baskı gören, aşağı olan, başörtülü, geleneksel kadın terminolojisini kullanarak Müslüman kadını ötekileştiriyor.

Her ne kadar Avrupa'nın ayrılmaz bir parçası olsa da İslâm daima sorgulanıyor; özellikle de kadınlar: Daima çeşit-

1 C. Delphy, *Classer, Dominer: Qui sont les "autres"?*, La Fabrique, 2008.

li konularda sorguya çekilen Müslüman kadın, maneviyatının anlamı, ifadesi ve dinî referanslarına uygun olarak toplumsal katılımının şartları ve sorunları konularında kesin bir diskur üretmeye her zamankinden daha fazla teşvik ediliyor. Uluslararası bağlam ve Avrupa toplumlarında yayılmakta olan İslâmofobi dalgası, bu kadınlara yönelik, Müslüman kadının çok bileşenli yapısının hakkını vermeyen indirgeyici ve hatalı bakışı körüklüyor. Bu yeni nesil kadınlar, artık toplum tarafından kabul görmeyi arzulayan bir azınlık olarak algılanmak istemiyor; Müslüman kadınlar, kendilerini, benzer mücadeleler yaşamış başka kadınlarla beraber, kendi tarihlerinin özneleri olarak görüyorlar.

Eğitim, çalışma ve daha fazla eşitlik haklarını savunurken dinden destek alıyorlar. Yüzyıllar boyunca ortaya çıkmış arkaik geleneklerin İslâm'ın doğası gereği Müslüman kadınlara sağlamış olduğu ayrıcalıklara zarar vermesi, onları gerçek bir kadın dayanışması oluşturmaya itmiştir. Çoğunlukla şaşırtıcı yollara başvurmakta ve ikili bir özgürleşme stratejisi geliştirerek kimliklerini yeniden tanımlamaktadırlar: Bir yandan metinlerin feminist bakış açısıyla otonom bir şekilde yorumlanmasına önayak olurken diğer yandan her türlü ayrımcılığa karşı mücadele etmek ve evrensel değerlere sadık, mutlak özgürleşmenin sınırlarını ortaya koymak için halka ait bir diskur geliştiriyorlar.

"Batılı ve Müslüman kadınlar": Oluşum aşamasında bir kimlik, eylem halinde bir feminist hareket

Batı'da yaşayan ikinci nesil Müslüman kadınlar, çoğunlukla, ailelerinin Batı'ya göç etmeden önceki memleketlerinin kültürel gelenekleri ile yeni ülkelerinin yaşam biçimi arasında ikileme düşmektedirler. Müslüman feminizm, bu kadınların

kültürel olanı dinî olandan ayırmasına yardımcı olur, cinsiyet eşitliği meselesine İslâmî bir yaklaşım sunar ve kendi potansiyellerini görmelerini sağlar. Tariq Ramadan,[2] *Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam*[3] (Batılı Müslümanlar ve İslâm'ın geleceği) adlı eserinde, özellikle "Naissance d'un féminisme musulman" (Müslüman feminizmin doğuşu) adlı bölümde, buna dikkat çekmektedir. Kadının statüsüne dair bir reformun, günümüzde üç farklı eksende gerçekleştiğini belirtir:

1) Çoğu daha eski çalışma, kadını (kız, eş veya anne olarak) "işlevlerine" göre ele alırken günümüzde psikolojisini, doğasını ve maneviyatını daha çok dikkate alarak kadından bir "birey" olarak bahsetme gerekliliği doğmuştur ve *Kuran*'ın "yeniden okunması" bu yaklaşımla gerçekleştirilmelidir.

2) Bunun sonucunda yeniden dirilen diskur artık tamamen dinî paradigmaya dayanır; kadınlar değişimin öncüleri haline gelir ve kimi hatalı yorumları İslâm'ın mesajına sadık kalarak sorgularlar.

3) Üçüncü eksen ise bu kadınların toplumun her alanındaki "görünürlüğüdür" ve günümüzde diğer feministler buna katlanmak zorunda kalmaktadır.

Avrupa'daki Müslüman feministler tamamen ve yalnızca İslâmî çerçevede yer alır, ancak şunun da altını çizmek önemlidir ki bu, "feminizm" içinde bir feminizmdir. Dinî mensubiyetten yola çıkarak evrensel prensiplere ulaşmayı, "özel durumlardan yola çıkarak ortak değerleri savunmayı amaçlar".[4] Müslüman feministler, Müslüman ve gayri müs-

---

2 Oxford Üniversitesi'nde (Oriental Institute, St. Antony's College) çağdaş İslâmî araştırmalar profesörü. Aynı zamanda Oxford'un Teoloji Fakültesi'nde ders veriyor ve Brüksel'de yer alan European Muslim Network (*EMN*) adlı beyin takımının (düşünce ve eylem grubu) başkanlığını yapıyor.

3 T. Ramadan, *Les Musulmans d'occident et l'avenir de l'islam*, Sindbad, 2003.

4 T. Ramadan, "Musulmanes féministes, du paradoxe à la réalité", Avrupa Parlamentosu Konseransı, 5 Mart 2004.

lim toplumların aktif katılımıyla, kaynağını İslâm'dan alan yeni bir özgürleşmiş kadın modelini hedeflemektedir. İnsan hakları mücadelelerini pek çok cephede sürdürmektedirler. Gerek kendi dinî toplulukları içinde gerekse başka erkekler karşısında gördükleri ayrımcılıklara (zorla evlilik, evlilik içi şiddet,[5] evlenirken bakire olma şartı), *Kuran*'ın feminist bir bakış açısıyla yeniden yorumlanmasıyla karşı koyuyorlar. Bir taraftan da tüm vatandaşların eşit olması gerektiğini ortaya koyarak evrensel olan ile dine veya kültüre has olan arasındaki "diyalojik" prensibi savunuyorlar. Hukuk, adalet ve vatandaşlık haklarına dair ortak normlar talep ederken dinî mensubiyetten, tarihten ve geçmişten yola çıkıyorlar.

Toplumda Müslüman feminizm tartışmaları

2003'ten itibaren Avrupalı frankofon Müslüman kadınlar (aktivistler, çeşitli kuruluşların yöneticileri, konuşmacılar vs.) Müslüman feminizm konseptiyle ilgilenmeye, onu sorgulamaya başlamıştır. Bu konsept, Müslüman çevrelerde destekçileri ve muhalifleri arasında tartışmalara yol açmıştır. İki büyük etkinlik, özellikle Belçika ve Fransa'da, bu önde gelen isimlerin ve entelektüel kadın ve erkeklerin bir kısmının Müslüman feminizm konusunda birleşmesini sağlamıştır. Belçika'da Avrupa Parlamentosu'nda bir konferansın ve Paris'te bir eğitim seminerinin düzenlenmesi de yıldızı hızla yükselen bu yeni akımın normalleşmesi, tanınması ve onaylanmasına önemli ölçüde katkıda bulunmuştur.

---

5 2008 Mayıs ve Haziranı'nda, Rotterdam Belediyesi ve Hollanda Müslüman Örgütler Platformu (Stichting Platform Islamitische Organisaties Rijnmond, SPIOR), Profesör Tariq Ramadan ve European Muslim Network işbirliğiyle, Avrupa'da "Zorla Evliliğe Karşı El Ele" adında bir farkındalık kampanyası başlattı. Bu kampanyanın amacı, Müslüman topluluklarda, İslâm'ın özüyle hiç ilgisi olmayan, hatta İslâm tarafından yasaklanmış olan, geçmişten kalma bu kültürel uygulamayı ortadan kaldırmaktı.

2004 yılında, Dünya Kadınlar Günü'nde, Avrupalı Müslüman Kadınlar topluluğu, Brüksel'de Avrupa Parlamentosu'nda "Müslüman feministler: Paradokstan gerçekliğe" adında bir münazara düzenleyerek bu konuyu ele aldı. Tariq Ramadan'ın yakından ilgili olduğu Présence musulman (Müslüman Varlık) platformu tarafından oluşturulmuş olan bu Avrupalı Müslüman kadınlar topluluğu, daha önceden de "İslâmî feminizmin doğuşu" üzerine Tariq Ramadan tarafından düzenlenmiş eğitim seminerlerine katılmıştı. Buradan aldıkları ilhamla, The Greens/European Free Alliance (Yeşiller/Avrupa Özgür İttifakı) onur üyesi Alima Boumedienne-Thiery sponsorluğunda, Christine Delphy (Fransız feminist ve *CNRS*'te araştırmacı), Saida Kada (Femmes françaises et musulmanes engagées [Gönüllü Fransız ve Müslüman Kadınlar Birliği] başkanı), Tariq Ramadan ve Marina Da Silva'nın da (Collectif des féministes pour l'égalité [Eşitlikçi Feministler Topluluğu] kurucu üyesi) katıldığı bu münazarayı düzenlediler. Konferansın amacı, İslâm dini mensubu kimi Avrupa vatandaşlarının kendi özgürleşme mücadelelerine öncülük ettiğine ve bunu İslâmî çerçeveye sıkı sıkıya bağlı kalarak yaptıklarına dikkat çekmekti. Tariq Ramadan, 2003'te Paris'e düzenlediği bir eğitim semineri vasıtasıyla, kadınların kültürleri, dinleri ve dişilikleriyle kurdukları ilişkiye dair yenilenmiş bir anlayışı temel alan bir diskur oluşturmuş ve böylece yeni bir kadın hareketinin ortaya çıkmasını ve güçlenmesini teşvik etmişti.

Müslüman dünyada olduğu kadar Batı'da da varlığını sürdüren bu hareket, Müslüman kadınların hem dinî tartışmalara hâkim olma ve haklarını geri kazanma hem de er ya da geç uluslararası kadın hareketlerinde yer alma ve toplumsal anlamda daha adil ve daha eşitlikçi bir dünya mücadelesinde "global" feminizme katkıda bulunma olanağını elde etmesinin ilk adımı olarak ele alınmalıdır. Kendi özgürlüklerinin ya-

ratıcısı olmak isteyen, toplumsal müzakerelere dahil olan ve halka ait, gittikçe güçlenen bir diskurun oluşturulmasına öncülük eden bu kadınların karşısında, bütün bunlara rağmen, iki ayrı engel var. Müslüman toplum içinde; ev hayatı dışında da inançlı kadınlar olarak var olma haklarını elde etmek için, mücadele etmekte ve bunu teolojik bir yaklaşım talep ederek yapmaktadırlar. Çünkü İslâm'ın metinlerinin kadın bakış açısıyla ve otonom bir şekilde yeniden yorumlanması, kendi dinî referansları dahilinde, kadının özgürlüğünü ve gelişimini güvence altına alabilir. Müslüman toplum dışında ise gerçek birer vatandaş olarak görülmek için insanların yaftalamalarıyla ve önyargılarıyla mücadele etmek durumundadırlar.

GIERFI: Yerelden ulus aşırıya

Geçtiğimiz yıllarda, ulus aşırı hareketlilik, Müslüman feministlerin bu "yeni diskur türünü", bu eleştirel düşünceyi yaymak için kullandığı stratejilerden birine dönüştü. Müslüman kadınlar arasındaki diyalog, alışveriş, dayanışma ve iletişimin, aktivizmlerini nasıl şekillendirdiği ve Müslüman feminist düşüncenin bu kadınların dinî kimliği aracılığıyla uluslararası bir seviyeye taşınmasını nasıl sağladığından bahseden pek az çalışma var. Ulus aşırılık, bir iktidar aracına dönüşmüş durumda. Feminist ağların ortaya çıkışı, tüm dünyadaki Müslüman kadınlara bilgiyi paylaşma ve yayma olanağı sağlayan yeni iletişim kurma ve haber alma teknolojileri sayesinde gerçekleşmiştir. Yerelin ulus aşırıya dönüşmesine yol açan bu olgu, yepyeni sorular, talepler ve siyasi görüşler yaratmakla kalmamış, Müslüman feminist hareket aracılığıyla sınırları olmayan yeni bir sivil toplumun ortaya çıkmasına sebep olmuş, bu da bu küreselleşme sürecinde yer alan gruplar arasında yepyeni ilişkiler ve dayanışmalar kurulmasını sağlamıştır.

İşte GIERFI[6] adlı uluslararası ağ 2007 yılında böyle bir ortamda kurulmuştur. Ağırlıklı olarak frankofon bölgelerden (Fransa, Kanada, Bekçika) aydın ve aktivistleri bir araya getirmektedir. Başkanlığını, kutsal metinlerin kadınca ve feminist bir bakış açısıyla yeniden okunması hakkındaki düşünsel çalışmasıyla uluslararası çapta ün kazanmış Müslüman aydın Asma Lamrabet yapmaktadır. GIERFI ağının ilk buluşması, Fas'ta, önemli bir dinî kuruluş olan Rabita'da, genel sekreter Abbadi'nin huzurunda gerçekleşmiştir. Bu, "tarihî" bir buluşma olarak nitelendirilmiştir, çünkü Müslüman feministler bir tabuyu yıkmışlardır: "Kadın", dinî alana girmiştir. Asma Lamrabet'nin GIERFI'ye dahil olması teori ile uygulama arasında, bu melez kimliği şekillendirmiş olan diskurun gelişimi ile Batılı Müslümanlar arasında bağ kurmuştur. Bu "yeni düşünceyi" yaymak için stratejiler geliştirilmekteydi. GIERFI ve Batılı Müslüman feministler, ortaya çıkan bu kamusal alan aracılığıyla Müslüman düşüncenin bir cinsiyet meselesine dönüşümünü sağlamışlardır. Günümüzde tartışmalara İslâm'da kadın meselesine alternatif bir düşünce biçimi sağlayarak katkıda bulunmak için eşsiz bir konumdadırlar.

Aynı görüşü paylaşan bu "yorumlayıcı topluluk", ulus aşırı dayanışma ve iletişim sayesinde bu "yeni düşünceyi" Avrupa'daki entelektüel ve aktivist çevrelere ulaştırmaktadır. Ulus aşırı hareketlerle ittifak halinde olan Avrupalı Müslüman feministlerin düşünce ve eylemlerinin, bu reformları uygulamakta kararlı bir siyasi ve dinî feminist liderliğin

6 Groupe international d'étude et de réflexion sur les femmes en Islam (İslâm'da Kadın Üzerine Çalışma ve Araştırma Grubu): Bu düşünce grubunun temel amacı, gerek Batı'da gerek Müslüman dünyadaki çağdaş tartışmalarda, İslâm'da kadınlar meselesine, alternatif bir düşünce biçimi getirmektir. Barselona temelli bu grup, Katalan devletine bağlı bir kuruluş olan Ulusal Katalonya Kadınları Konseyi üyesidir. Bünyesinde aydınlar, ilahiyatçılar, akademisyenler ve Avrupa, Kuzey Amerika, Sahraaltı Afrika ve Mağrip'ten sivil toplum temsilcileri bulunmaktadır (www.gierfi.com).

ortaya çıkması ve adalet, tolerans ve sivil katılım odaklı siyasi ve toplumsal bir kültürün varlığı sayesinde, bu alanda önemli etkileri olmaktadır.

Sonuç olarak, kimi zaman empoze edilmiş olan "modelleri" sorgulamak ve aşmak, tüm kadınların ortak prensip ve değerlerini tartışmaya olanak sağlayacaktır. Avrupa'da bunu yapmak –gerek Müslüman gerek gayri müslim tüm kadınları, evlilik içi şiddetten kadın bedeninin metalaştırılmasına kadar her türden baskıya karşı birleştirmek ve bu feminist birliği farklı özgürleşme stratejilerine saygı duyarak geliştirmek– zor olurdu. Avrupa şartlarında bu dayanışma kırılgan görünüyor, çünkü bu reform hareketi dinî özgüllüğü sebebiyle ötekileştirilmiş durumda. Yine de Avrupalı Müslüman feministler, her türden şiddete ve ayrımcılıkla yenilenmiş ve güncellenmiş bir birlik altında hep birlikte mücadele etmek için bu ulus aşırı birliği kurarken evrensel değerlere uygun olarak düşünülmüş bir direniş hareketini temel almak istemişlerdir.

Gerçekleştirilememiş Bir Proje: İran'daki Müslüman Kadınların Eşitlik Arayışı[1]

ZİBA MİR-HOSSEİNİ

Müslüman hukukçuların öne sürdüğü ve tüm Müslümanların inandığı üzere, adalet ve eşitlik, İslâm ve şeriatın temel değer ve prensipleridir. Şayet durum buysa şeriatı esas aldığı iddasındaki bir devletin cinsiyetler arası ilişkileri, erkek ve kadınların haklarını düzenleyen yasalarında neden adalet ve eşitlik kendini göstermez? Neden –şeriatın şartlarını tanımlayan– İslâmî içtihat metinleri kadınları erkek tahakkümüne tâbi kılarak ikinci sınıf vatandaş addeder?

1979 yılında ülkemde, İran'da, halk devrimi kişisel ve düşünsel hayatımı tamamen değiştirdiğinde kendime bu soruları sormaya başladım. İranlı kadınların büyük çoğunluğu gibi ben de İslâm'ın adaletine inanarak 1978-1979 devrimini tereddütsüz destekledim, ancak İslâmcıların iktidarı güçlendikçe ve şeriatı (kendi yorumladıkları biçimiyle) yasalaştırdıkça ben, ikinci sınıf vatandaşa dönüştüm. Bu, ataerki İslâm'ın adıyla meşrulaştırıldığı ve desteklendiği müd-

1 İlk olarak *Critical* Inquiry, C. 32, S. 4, 2006, s. 629-45'te yayımlanmış olan "Muslim women's quest for equality: between islamic law and feminism" adlı makalenin güncellenmiş versiyonu olan bu makaleyi İngilizceden Fransızcaya çeviren Pierre Guivaudon ve Souad Lamrani'ye içtenlikle teşekkür ederiz

detçe benim için, Müslüman kadın için adaletin olmayacağını anlamamı sağladı. Hâkim olan şeriat yorumları, inandığım dinin temeli olarak gördüğüm değer ve prensipleri yansıtmamaktadır.

Tüm bunlardan otuz yıl sonra, bu soruları geçtiğimiz yıllarda ortaya çıkmış olan iki etkenin ışığında yeniden ele alıyorum: İslâm'da feminist ve akademik seslerin ortaya çıkışı ve İran'da vatandaşlık hakları için mücadele eden bir halk hareketinin yükselişi. Süper güçlerin Güneybatı Asya ve Ortadoğu politikalarına hâkim olan agresif ünilateralizmle –örneğin, Afganistan ve Irak'a yapılan askerî müdahalelerin "insan hakları" ve "demokrasi getirme" retoriğiyle meşrulaştırılması– başlayan bu yeni yüzyılda, bu sorular daha da aciliyet kazandı.

Birazdan okuyacağınız argümanları destekleyen iki temel unsur var. Öncelikle, İran'a İslâmcılar tarafından yeniden şeriat getirilmesinin ve premodern yetkilerini güçlendirmelerinin bir sonucu olarak, gayri ihtiyari ve çelişkili bir biçimde, İslâmî hukuk ile feminizm arasında diyalog yolu açılmıştır. Bu diyalog da İslâmî diskurların şartlarını içeriden değiştiren yeni reformist ve feminist seslerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. İkinci olarak, Müslüman hukuk demokratik ve modern bir bakış açısı kazanmadıkça Müslüman kadınlar, hak eşitliği arayışlarında hiçbir ilerleme kaydedemez. "İslâm" "insan hakları"na *karşı* veya "laik feminizm" "dinî feminizm"e karşı gibi ideolojik dikotomileri aşmamız gerekmektedir. Bu dikotomiler hem yanlış hem de keyfîdir; buna karşın despotizm ve demokrasi, ataerki ve türlerin eşitliği arasındaki gerçek ayrımları ve iktidar mücadelelerini örtbas etmek için kullanılmaktadırlar.

Kavramsal çerçeve ve yaklaşım

Öncelikle kendi konumuma ve kavramsal çerçeveme dair bir noktanın altını çizmeliyim. Konumumu açıkça ifade etmem gerçekten de gerekli, çünkü hem medya ve popüler diskurlar hem de "İslâm ve kadın"ı ele alan akademik tartışmaların büyük çoğunluğu, "gerçeklik" veya "ilim" kisvesi altında retoriğe sığınıyor. Hem popüler hem de akademik diskurlarda, İslâm'a dair monolitik bir bakış açısı ağır basıyor.[2] "İslâm şöyledir", "*Kuran* der ki" veya "İslâmî hukuka veya şeriata göre" diye başlayan ifadelerle çok sık karşılaşıyoruz. İslâm adına konuşanların, sözlerinin yalnızca kendilerine ait fikir veya yorumlar olduğunu, başka yorumların da var olduğunu itiraf ettiğine nadiren tanık oluruz. Kutsal metinler ve bu metinlerden alınan yasalar, insanlar tarafından yorumlanmaktadır. Dahası, İslâm'dan, hatta İslâm'la arasında bağlantı kurarak "din"den bahsedenler, şimdi artık dini farklı bağlamlarda ele alabildiğimize göre geçerliliği kabul edilmiş bir ayrımı yapmakta, yani iman (ve imanın değer ve prensipleri) ile kurumsal (kurumlar, yasalar, uygulamalar) dini birbirinden ayırmakta başarısız oluyorlar. Sonuçta, iman adı altında gerçekleştirilen dehşet verici istismarları göz ardı ederek imanı yücelten veya onu bu istismarlara indirgeyerek suçlayan bir retorik/polemik ortaya çıkıyor. İman ve dini kurum elbette ki ilintilidir, ancak "İslâmcı" veya "dindar" diyebileceğimiz bu kimselerin zannettiğinin aksine, bir değildir.

Her ne kadar yaklaşım ve analizimi sosyal antropoloji eğitimi almış bir araştırmacı olarak geliştirmiş olsam da dışarıdan bakan, bağımsız bir gözlemci olduğumu iddia etmeyeceğim.[3] İnançlı bir Müslüman kadın olarak, hukukta tür eşitli-

2 Bkz. Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, Princeton, 1999, s. 3-6.

3 Tutum ve yaklaşımlarımın gelişimi için bkz. Mir Hosseini, *Islam and Gender*, önsöz ve Ziba Mir Hosseini, *Marriage on a Trial: a Study of Islamic Family Law*

ği meselesine dair tartışmalarda en önde yer alıyorum. Analizimi, uygar çağda, ulus devletlerin tektip hukuki sistemler yaratarak Müslüman hukukun aileye ilişkin unsurlarını tektipleştirmesi ve şeriatı ideoloji olarak kullanan yeni siyasi İslâm biçimlerinin ortaya çıkmasıyla deforme olmuş elzem bir ayrımı barındıran İslâm hukuku geleneği dahilinde gerçekleştiriyorum. Bu ayrım, şeriat ve fıkıh arasındaki ayrımdır.[4]

Kelime anlamı "yol" olan şeriat, Müslüman inanışa göre, Hz. Muhammed'e vahiyle bildirildiği şekliyle takdiri ilahidir. Fıkıh, yani içtihat bilimi ise insanların İslâm'ın kutsal metinlerinden, yani *Kuran* ve Sünnet'ten (hadislerde bildirildiği haliyle Peygamber'in davranışları, gelenekler) yola çıkarak kurallar koyma girişimidir. Başka bir deyişle, şeriat kutsal, evrensel ve ebedi iken fıkıh insani ve –diğer tüm içtihat sistemleri gibi– değişmeye mahkumdur. Fıkıh, çoğu zaman, popüler Müslüman diskurlarda olduğu kadar akademik ve hukuki uzman ve siyasetçiler tarafından da, hatalı bir şekilde şeriatla özdeşleştiriliyor ve bu çoğunlukla ideolojik art niyetlerle yapılıyor. Bu sebepledir ki İslâmcıların ve bazı başka kimselerin "şeriat otoritesi" (dolayısıyla kutsal ve mutlak) addettikleri, gerçekte fıkhın, yani hukuki ekstrapolasyon ve spekülasyonun bir sonucudur (dolayısıyla insanidir ve hata payı vardır). Lafzen ve ruhen ataerkil olan fıkıh metinleri, çoğu zaman, kaynağını "ilahi yasa"dan alıyormuş gibi gösterilmekte ve Müslümanların bu evrensel adalet arayışını bastırmak ve engellemek için kullanılmaktadır – oysaki hukuki eşitlik ve adalet aslında İslâm'ın özündedir.

in Iran and Morocco, IB Tauris, Londra, 2000, ikinci baskının önsözü.

4 Bu ayrım konusunda bkz. Hashim Kamali, "Sources, nature and objectives of Shari'ah", *Islamic Quarterly*, S. 33, 1989, s. 216; Khaled Abu El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oneword Publications, Oxford, 2001, s. 32-35. Bu ayrımı kullanmayan bir çalışma için bkz. Abdullah An-Na'im, "*Islamic foundation for women's human rights*", Ed. Zainah Anwar ve Rashida Abdullah, *Islam, Reproductive Health and Women's Rights, Sisters in Islam*, Kuala Lumpur, 2000, s. 33-34.

Bu ayrıma, siyasi ve epistemolojik neticelerine dikkat çekmenin elzem olduğunu düşünüyorum. Çeşitli İslâm hukuku ekollerinin türemesinin ve bu ekoller içinde çeşitli görüş ve fikirlerin ortaya çıkmasının temelinde bu ayrım yatmaktadır. Bu ayrım aynı zamanda bana –bir Müslüman olarak– kendi inancım çerçevesinde, cinsiyetlerin eşitliği lehine argümanlar sunma olanağı sağlıyor.[5] Şeriatın ataerkil yorumlarına da fıkha olduğu kadar meydan okunabileceğinden ve okunması gerektiğinden eminim, zira şeriat, insanların takdiri ilahiden anladıklarından ibarettir, bu demektir ki biz şeriatı yalnızca bu dünyada ve hukuki seviyede anlamaya muktediriz. Başka bir deyişle, şeriat, İslâm'ın adaletini ve vahiy olarak nazil olan *Kuran*'ın özünü somutlaştıran transandantal bir idealdir. Müslüman kadınların adalet arayışının ve türler arasında kurulan ataerkil ilişkilerin –ki bu, yalnızca pek çok içtihat metninde değil, kaynağını metinlerden aldığı iddia edilen pozitif hukukta da karşımıza çıkar– eleştirilmesinin temelinde, her türlü istismar ve tahakküm ilişkisini cezalandıran bu transandantal ideal yer alır.

---

5 İslâmî metinlerde adalet kavramına ilişkin bir çalışma için bkz. Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1984. Kısaca, teolojik düşüncede iki ekol vardır. Daha yaygın olan Eş'ariyye ekolüne göre, adalet kavramı, kutsal metinlere bağımlıdır: Metinlerin her dediği doğrudur ve sorgulamaya açık değildir. Mu'tezile ekolüne göre ise adalet kavramı kutsal metinlerden bağımsızdır; adalete yüklediğimiz anlam ve tanım, dinden bağımsız olarak gelişir, doğuştan gelir ve mantık temellidir. Ben, İranlı reformist filozof Abdolkarim Soroush tarafından geliştirilmiş olan ikinci görüşe katılıyorum. Soroush'a göre, dini kabul ederiz, çünkü o adildir; kendi adalet anlayışımıza veya adaletin tanımına ters düşen tüm dini yasa ve metinlerin kökeni, bu kökenin dinî yapısı etik olarak incelenmeli, söz konusu yasa ve metinler bu bulgular ışığında yeniden yorumlanmalıdır. Başka bir deyişle, dinî metinlerin yorumlanması ve din, adalet ve etiğin üzerinde değildir. Soroush, bu tezini 2004 yazı boyunca Tahran'da Amir-Kabir Üniversitesi'nde "Société religieuse, société éthique" (Dinî toplum, ahlâkî toplum) konusunda düzenlediği dört konferansta sunmuştur (Bu konferansların basılı versiyonları henüz yok ancak ses kayıtlarına ulaşabilirsiniz; Tahran: Sarat).

İran'da İslâm cumhuriyeti: Çelişkili bir hedef

1979'da İran'da bir tür İslâmcılık hayata geçirildi. Bir halk hareketi, "iki bin beş yüz yıllık monarşiye" son vererek İslâm tarihinde eşi benzeri olmayan, teokrasi ve demokrasinin belirli bir kombinasyonu şeklinde bir İslâmî cumhuriyet kurdu. Dinî ve siyasi otoriteler birbirine yaklaştı; yasalar ve toplum, devletin şeriat anlayışını temel alan şiddetli bir İslâmlaşma sürecine girdi.

Ancak bu olaylardan otuz yıl sonrasına baktığımızda İran, devrim öncesinde olduğundan daha "laik" ve bazı alanlarda daha demokratik ve "modern". Ayrıca –Müslüman dünyadaki diğer ülkelerin aksine– İran'da İslâmcı ideoloji, halkın desteğinin ve siyasi gücünün büyük bir kısmını kaybetmiş durumda. Şeriatın eşitlikçi ve demokratik bir yorumu ve vatandaşlık hakları için mücadele eden, dinî kurumlar ile devletin, hatta din ve siyasetin kademeli, fakat kesin bir şekilde birbirinden ayrılmasını isteyen bir halk hareketi var İran'da. Yasalar karşısında eşit haklar elde etmek için uğraşan kadınlardan oluşan, dinamik, cesur bir halk hareketi var.

Peki bu teokrasi kendi antitezini neden ve nasıl üretti? Günümüzde İran'ın içinde bulunduğu çelişkiyi anlamak için, İslâmî cumhuriyetin ortaya çıktığı günden beri yüzleşmek zorunda kaldığı iki temel zorluğu göz önünde bulundurmak gerekmektedir: demokratik gereksinimler ve kadın haklarıyla alakalı gereksinimler. Bu zorluklar, Yakınçağ'da İslâm devleti kurma isteğinde mündemiç olan gerilimin bir yansımasıdır ve bu gerilim, 1990'lı yılların başlarında, İslâmî cumhuriyeti içten dönüştürecek bir katalizör haline gelmiştir.

İran İslâmî Cumhuriyeti'nin kurucuları, iki genel tahminde bulunmuştur. İlk olarak, seçme hakkı olan insanların İs-

lâm'ı seçeceğini, dolayısıyla oylarını tefsirciler ve İslâm'ın bekçileri gibi din adamlarına vereceklerini; ikinci olarak da bir devleti "İslâmî" yapanın şeriatı desteklemesi ve uygulamaya koyması olduğunu varsaymışlardır. Yeni anayasa, "İslâmî" kurum ve prensiplerin yanı sıra demokratik kurum ve prensipler de temin ediyordu. Ayrıca kimi kurumlar, mesela meclis ve cumhurbaşkanlığı, direkt olarak halkın oyuyla seçilir, ancak din adamlarının gözetimindedir ve vetoya tâbidir. Bu süreç, Ayetullah Humeyni'ye devleti yönetme yetkisini vermiş olan Adalet Kurumu (*Vali-ye Faqih*) ve İslâmî hukukçulardan oluşan, meclisin anayasaya ve şeriata ters düşecek yasalar geçirmemesini garantiye almakla yükümlü olan Anayasa Koruma Konseyi (*Shura-ye Negahban*) aracılığıyla işler.[6]

Gerçekte ise devrim coşkusu azaldıkça anayasanın ilk baştaki tahminlerinin hiçbiri umulduğu kadar isabetli çıkmadı ve sistem hızlı bir şekilde bozulmaya başladı. İktidarın tanımladığı "İslâmî" kavramı, modern bir demokrasinin siyasi gerekliliklerine ayak uyduracak şekilde değişmek durumunda kaldı; halkın seçim gücünü kısıtlama veya geçiştirme ihtiyacı doğdu ki bu da devrim ideallerine ihanet etmek ve halkın yeni rejime meşruiyet veren desteğini kaybetmek anlamına geliyordu. Böylece İslâmî cumhuriyetin tarihi yazıldı; yöneticilerin bu temel meşruiyet sorununu nasıl çözdüğü ve başarılı olup olmadıkları, düzenli olarak yapılan genel seçimlerle ölçülüyordu.

Bu öykünün en önemli kısmı, "şeriata dönüş" politikasının yarattığı hayal kırıklığıdır. Aynı girişimde bulunan başka devletlerde de (Pakistan, Sudan ve Suudi Arabistan) olduğu gibi, bu "şeriata dönüş"ün, ceza davalarına ve aile kavgalarına bakan mahkemeler aracılığıyla çağdışı ve ataerkil

6 Bkz. Asghar Schirazi, *The Constitution of the Islamic Republic: Politics and the State in the Islamic Republic*, IB Tauris, Londra, 1998.

bir toplumsal ilişki modelinin uygulamaya konmasının ve kadınlara getirilen kıyafet zorunluluğunun ötesinde bir etkisi olmamıştır. Sonuçlar, halkın adalet anlayışı ve kadınların istekleri konusunda, dönemin İranı'nın toplumsal gerçekliklerinden öylesine kopuktu ki hem din adamları hem de laikler, şeriat kavramlarını bir mutlak kurallar bütünü olarak tekrar gözden geçirerek onunla kurdukları ilişkileri yeniden tanımlamak zorunda kaldılar.

Bunun en aşikâr olduğu alan, aile hukuku, yani fıkhın en güçlü olduğu, "kutsal olan" ile "geçici olan" arasındaki sınırın en bulanık olduğu alandı. Hükümetin 26 Şubat 1979 tarihinde yayımladığı tebliğ –ki bu, Ayetullah Humeyni hükümetinin ilk tebliğlerinden biridir– ailenin korunmasına dair kanunun kaldırılması ve fıkhın evlilik ve boşanma konularına getirdiği düzenlemelerin (1935'te İran Medeni Kanunu dahilinde yasalaştırılmıştı.[7]) tekrar yürürlüğe konmasıyla "şeriatın aile hukukunun" yenileneceğini bildiriyordu. 1967 tarihli, ailenin korunmasına dair kanun (1975'te değişikliğe gidilmiştir), erkeklerin talak (tek taraflı boşanma) hakkını feshediyor, çokeşlilik hakkını kısıtlıyor, erkek ve kadınları boşanma ve çocukların velayetini alma konularında aşağı yukarı eşit kılıyordu.

Humeyni hükümeti, şeriatı yeniden kurmaktaki amacının "aileyi korumak" ve "İslâm'da kadınların daha yüksek bir statüye ulaşmasını" sağlamak olduğunu iddia ediyordu. Ancak kadınların deneyimleri bu yönde olmadı. 1980 Ekimi'nde Tahran'da, İslâmî hâkimler tarafından yönetilen yeni aile mahkemelerinde yer almaya başladığım sıralarda, hâkim karşısına çıkan kadınlar, artık eşlerinin onları kendi muvafakatları olmadan boşayabileceğini öğrendiklerinde oldukça şaşırıyorlardı. Bazıları buna inanamayarak hâkime birkaç

7 Azar Tabari ve Nahid Yeganeh (der.), *In the Shadow of Islam: the Women's Movement in Iran*, Zed Press, Londra, 1982, s. 232.

defa, "Gerçekten de benim onayım olmadan boşanma talebinde bulunabilir mi? Şeriat böyle mi söylüyor?" diye soruyordu. 1985'te, yeniden mahkemelerde yer almaya başladığım sıralarda ise kadınlar artık şaşırmıyorlar, ancak memnuniyetsizliklerini ifade etmekten de geri kalmıyorlardı. Kimileri her fırsatta Müslüman hâkime şeriatın bekçisi olarak görevini ve kadınlara hiçbir koruma sağlayamayan bu sistemin adaletsizliğini hatırlatıyordu. Sık sık kadınların hâkime, "İslâm kadınları böyle mi onurlandırıyor? İslâm'ın adaleti bu mu? Ben artık gençliğimi yitirdiğime göre kocamın benden kurtulup yerime daha genç bir kadın alabileceğini garantilemek mi?" diye sorduğu duyuluyordu. Hâkimlerin bu sorulara verecek cevabı olmuyordu, özellikle de bir erkek tamamen kendisine bel bağlayan, başka bir geliri ya da gidecek yeri olmayan bir kadını boşama hakkını kullanmakta ısrar ettiğinde. Kimi hâkimler –ama kesinlikle hepsi değil– ahlâkî bir ikilemle karşı karşıya kalıyordu. Her gün kadınların şikayetleriyle yüzleşmekle kalmıyor, kendilerinin de bu işe dahil olduğunu hissetmeden edemiyorlardı. 1980'li yıllarda sık sık karşılaştığım bu hâkimler bana daima şeriatın ne olduğunu öğrenmek için yanlış yeri seçtiğimi söylüyorlardı. "Seminerlere katılmalıydınız," diyorlardı, "fıkıh metinlerini okumalı, bu metinleri alimlerle tartışmalıydınız; bu mahkemeler size şeriata dair hiçbir şey öğretmez".

1997'de, boşanma üzerine bir belgesel[8] çekmek için Tahran'daki mahkemelere geri döndüğümde 1980'li yıllarda gördüğüm idealizmden geriye pek bir şey kalmamıştı. Fıkhın evlilik ve boşanmaya dair, o tarihten beri gitgide güçlenmiş olan ataerkil hükümleri aile hayatına öylesine zarar vermiş, kadınlar arasında öyle büyük bir kargaşa yaratmıştı ki hükümet, Ayetullah Humeyni hükümetinin yukarıda bahsedilen

8 Kim Longinotto ve Ziba Mir-Hosseini, Divorce Iranian Style, "Channel4 TV", Women Make Movies, New York, 1998.

tek bir tebliğle yıkmış olduğu reformların neredeyse tümünü tekrar yürürlüğe koymak durumunda kalmıştı. Bu, hukuki mantığı İslâm hukukunun klasik Müslüman hukukçular tarafından tanımlanmış olan ataerkil felsefesine tehdit teşkil etmeyen bu kadınları korumak ve ödüllendirmek olan, bir dizi usuli tedbir ve yasa aracılığıyla gerçekleştirilmişti. Sözümona İslâm'ın ona vermiş olduğu boşanma hakkını kullanmak isteyen bir erkek, artık eşinin muvafakatini almak veya ona kayda değer bir meblağ ödemek zorundadır.[9]

Beklenen sonuçları –yani evlilik içi düzen veya söz dinleyen eşler– vermek şöyle dursun, "şeriata dönüş", hukukun varsayımlarına göre fıkıhta tanımlanan evlilik ile günümüzde, özellikle İran şehirlerinde yaşanan ve deneyimlenen evlilik arasındaki büyük uçurumu ortaya koymuş ve vurgulamıştır. Buna ilaveten, şeriat kadınların elinde önemli bir koza dönüşmüş ve kimi kadınlar bu kozu mahkemelerde oldukça etkili bir şekilde kullanmayı bilmiştir. Böylece bazı kadınlar, erkeklere hem gerçek hem de mecazi anlamıyla ödeterek evlilikte erkeğe avantaj sağlayan kimi unsurları kendi lehine çevirmeyi başarmıştır. Başka bir deyişle, İran'da "şeriata dönüş" aslında evlilik kurumunun büyük ölçüde zarar görmesiyle ve boşanma oranlarının hızla artmasıyla sonuçlanmıştır. Bu durum, başta ceza kanunu olmak üzere hukukun diğer alanları için de geçerlidir.

Yeni bir dinî görüş ve Yeşil Hareket

1990'lı yılların başında, kimisi laik kimisi dindar birtakım muhalif görüşlü düşünürler, İslâmî çerçeve içinde bir İslâmî devlet eleştirisi geliştirdiler. Müslüman rejimleri muhalefete, toleransa, çoğulculuğa, kadın haklarına ve medeni özgür-

9 Devrim öncesi ve sonrası İran'da aile hukuku konusunda bkz. Ziba Mir-Hosseini, "*Family law in modern Persia*", *Encyclopedia Iranica 9*, 1999 içinde, s. 192-96.

lüklere açabilecek, insan hakları temeli üzerine kurulu bir siyasi düzen arayışındalardı. "Yeni dinî düşünce" adıyla bilinen fikirleri ve çalışmaları, 1997 yılında, Muhammed Hatemi'nin beklenmedik zaferiyle sonuçlanacak olan cumhurbaşkanlığı seçimleri sırasında ortaya çıkan reformist hareketin belkemiğini oluşturdu. Bu hareket, İslâmî cumhuriyetin İran'ın Irak'la savaşta olduğu ilk dönemlerinde gizliliğini korumuş olan daha eski bir düşünce akımına bağlıdır. Ladini bakış açılarına da açık olan takipçileri, pragmatik bir gücü elinde tutuyordu. Nitekim bir fikri yalnızca Batılı olduğu için reddetmedikleri gibi, İslâm'ın Müslüman dünyadaki tüm toplumsal, iktisadi ve siyasi sorunlar için bir çözümü olduğu kanaatinde de değildiler.[10] Aksine, insanın İslâm anlayışının esnek olduğunu, İslâm prensiplerinin çoğulculuğu ve demokrasiyi teşvik ettiği yorumunun mümkün olduğunu ve İslâm'ın zaman, mekân ve deneyime bağlı değişimi kabul ettiğini savunuyorlardı.

Bu "Yeni dinî düşünce"de yeni olan, ünlü Müslüman hukukçu ve filozof El Gazali tarafından da tartışılmış olan fıkhın geçici olduğu argümanı değildi. İslâm'ın aslında modernlikle uyumlu olduğunu ispatlama çabası da değildi, çünkü zaten 19. yüzyıldan beri tüm Müslüman reformistlerin amacı bu olmuştu. Yeni olan, bu saydığımız fikirlerin şekillendiği ve işlediği siyasi bağlam, yani 20. yüzyıl sonlarındaki teokrasiydi. Bu deneyim, din adamlarını, dinî aydınları ve sıradan insanları şeriatın kutsal ve din dışı kavramlarını tekrar değerlendirmeye zorladı. Bu, şeriatın kutsallığını yitirdiği ya da insanların İslâm'a sırtını döndüğü anlamına gelmez. Din ve devlet işlerinin ayrılması ihtiyacını doğuran, daha ziyade devletin şeriatı ideolojik amaçları için kullanması ve özel hayatlara müdahale etmesiydi.

---

10 Bu düşünce ailesine mensup bir örnek için bkz. Charles Kurzman, *Liberal Islam*, Oxford University Press, 1998.

1997'de yapılan cumhurbaşkanlığı seçimleri de büyük bir reformist halk hareketini ve teokratik temellerin İslâmî cumhuriyetin demokratik temellerine dönüşmesini tetiklemiştir. Hatemi hükümetinin nispeten liberal politikacılar, aydın, laik ve dindar muhalif seslerin yükselerek medyaya ve halka ulaşmasına müsaade etti. İslâmî devletin temelinde yatan fikrin muğlaklığının ve çelişkilerinin, hukuki ve siyasi anlamlarının, şeriatın yapısının ve gündelik hayattaki yerinin tartışıldığı; sesi gür çıkan bir medya, sosyal medya (web siteleri ve bloglar), üniversiteler, seminerler ve meclisten oluşan yeni bir kamusal alan ortaya çıktı.[11]

Bu durum, yönetimdeki elit kesim içinde bir iktidar mücadelesini tetikledi ve yaklaşık sekiz yıl, yani Hatemi'nin iktidarda olduğu iki dönem boyunca ülkede, seçilmemiş partilerin –ki onları devletin "İslâmî tarafı olarak nitelendireceğiz– sahip olduğu gücü elinde tutabilmek için, seçimle iş başına gelenlerin –ki onlardan devletin "cumhuriyetçi" tarafı olarak söz edeceğiz– seçim vaatlerini tutmalarını engellemeleri gerektiğini anladıkları "ikili bir devlet" oluşmuştur. 1997 ve 2003 yılları arasında gerçekleşen tüm seçimler reformistlerin zaferiyle sonuçlanmış, ancak muhalefet, teokratik kurumların gücünü kullanarak hükümetin reformist girişimlerini ve Altıncı Parlamento'nun (2000-2004) yasama çalışmalarını engellemeyi başarmıştır. Buna ilaveten, reformist hareketin önde gelen temsilcilerini de ilk başlarda suikastlarla, sonraları işkencelerle ve hapse atarak susturmuş; reformistlerin ilk silahlarından ve en önemli platformlarından biri olan özgür, dinamik basını da noktalamışlardır.

Seçim kampanyası vaatlerini yerine getiremeyen ve iktidar yapısında değişiklikliğe gidemeyen reformistler, halkın des-

11 Bu dönemin bir analizi için bkz. Ziba Mir-Hosseini ve Richard Tapper, *Islam and Democracy in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform*, IB Tauris, Londra, 2006.

teğini kaybetmiştir. 2002 ve 2004 Şubatı'nda, teokratik güçler belediye meclislerini ve parlamentoyu yeniden ele geçirmiş, 2005 Haziranı'nda ise adaylarından biri ve son derece tutucu olan Mahmuh Ahmedinejad'm cumhurbaşkanlığı seçimlerini kazanmasıyla –ki bu zafer gerek içeriden gerek dışarıdan herkesi çok şaşırtmıştır– "ikili devlet" anlayışına son vermiştir. Teokratik güçlerin devletin iktidarını yeniden tekeline almak için kullandığı yöntemler –reformist adayların seçilmesini engellemeleri, seçimlerde yaptıkları hileler, kendi adaylarına çok sayıda oy ayarlayarak seçim sürecine müdahale etmeleri– o tarihe kadar İslâmî cumhuriyetin dayanağı olagelmiş, halktan gelen meşruiyet ve yetkinin azalmasına katkıda bulunmuştur.

Ancak hukuki ve toplumsal bir reformun ve özgürlüklerin yeniden kazanılmasının bilhassa gençler ve kadınlar konusundaki getirileri, hele halk onların tadını bir kez almışken kolay kolay unutulmaz. 2009 Cumhurbaşkanlığı Seçimleri için bir seçim kampanyası düzenlemeye koyuldular. Büyük tepki gören Ahmedinejad'ın yeniden seçilmesi karşısında başlayan protestolar, büyük bir hızla "Benim oyum nerede?" aşamasına ulaştı ve bir vatandaşlık hakları mücadelesine dönüştü; öyle de kaldı. Bu, İran toplumu ve siyasetindeki aşırı kutuplaşmanın artık tutucu İslâmcılar ile laik reformistler arasında değil, despotizm ve demokrasi arasında olduğunu göstermiştir. Her ne kadar bu protestolar ve toplumsal müzakereler bastırılmış, toplu tutuklamalar gerçekleştirilmiş, kadın ve insan hakları aktivistleri ve reformistler şiddet içeren uygulamalara maruz bırakılmış olsa da teokratik güçlerin muhaliflerini mağlup ettikleri söylenemez. Reformistlerin devamı niteliğindeki Yeşil Hareket'i ilham verici kılan, hangi çevreden gelirse gelsin, hangi ideolojiyi benimsemiş olursa olsun, demokratik bir değişiklik isteyen tüm İranlıları bir araya getiren merkezi olmayan ve çoğulcu yapı-

sıdır. Böylece eski yaraları sarmak ve elzem olan ulusal barışı sağlamak için gerekli şartlar sağlanmıştır.[12]

"İslâmî feminizm"in ortaya çıkışı

İran'da İslâmî devrimin öngörülemeyen sonuçlarından biri de yeni feminist seslerin yükselmesi oldu – ki ben İslâmî diskurların şartlarını içeriden değiştirmeye ve İslâmî Hukuk geleneği ile feminizm arasında diyalog yolu açmaya başladıkları kanaatindeyim. Bunu anlamak için, 20. yüzyılın başlarına dönerek –bir bilgi ve farkındalık projesi olarak anlaşılan– feminizmin karmaşık yapısının ve kolonizasyon politikalarının çok kısa bir süre içinde Müslüman kadınları ve reformcuları neden ve nasıl zor seçimler yapmak zorunda bıraktığını hatırlamalıyız.

Müslüman kadınlar, dünyadaki diğer kadınlar gibi, türler arası eşitsizliklerin daima farkında –ve karşısında– olmuştur. Ne var ki yakın geçmişe kadar güçlü bir feminizm ortaya çıkmamıştır. Bu gecikme, kısmen de olsa, 20. yüzyılın ilk yarısındaki ulusalcı ve antikolonyal hareketlerle kadınların talep ettiği eşit haklar arasındaki karmaşık ilişkiyi göstermektedir. Leila Ahmed[13] ve daha birçoklarının da gösterdiği üzere, –bir farkındalık ve hareket olarak anlaşılan– feminizm, ortaya çıktığı ve Avrupa ve Kuzey Amerika'da etkili olduğu dönemde, "(Müslüman) yerel toplumların baltalanmasını meşrulaştırma ve Avrupa'nın tartışılmaz üstünlüğünü destekleme" işlevini de görüyordu.

19. yüzyılda diplomatlar ve Avrupalı turistler, Müslüman toplumlarda daima "kadınların itaatkârlığını" görüyorlardı.

12 Bu hareketin gelişimini ele alan makaleler için bkz. Hashemi ve Postel (der.), *The People Reloaded: The Green Movement and the Struggle for Iran's Future*, Melville House, New York, 2010.

13 Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, Newhaven, 1992, 154.

Antikolonyalizmin ve ulusalcı hareketlerin yükselişi, Müslümanları, –geleneklere dayanan– türler arası ilişki konusunda savunmaya geçmek durumunda bıraktı. Müslüman dünyada modern ulus devletlerin yükselişi ve uluslaşma sürecinde İslâm'a ve "kadınlar meselesine" olan yaklaşımları, durumu daha da karıştırdı. Yeni rejimler, İslâm hukukunun aileye dair kanunlarını seçici bir şekilde bir araya getiren bir hukuk sistemi inşa etmekle kalmıyor, kadın haklarının kapsamını daraltmaya ve ortaya çıkmakta olan kadın aktivizmini kontrol altına almaya da çalışıyordu. Bu alanda elde ettikleri veya edemedikleri başarılar, ülkeden ülkeye ve dönemden döneme değişiklik göstermektedir.[14]

Böylece bir feminist bilince sahip olan ve hak eşitliği için çabalayan Müslüman kadınlar, yeni devletlerin, antikolonyalist ve ulusalcı önceliklerinden olduğu kadar, laik ve "modern" ama despotik gündeminden de baskı görmüştür. Bazı uzmanlar tarafından, İslâm ve feminizm arasındaki sınırın 20. yüzyılın başlarına kadar pek belirgin olmadığı ve kadınların geleneksel kuralları değiştirmek için sık sık İslâm'ın kutsal metinlerine başvurdukları öne sürülmüştür.[15] Yine bu dönemde, kadın, kültürel otantikliğin, bir dinî gelenek ve yaşam tarzının simgesine dönüşmüştür; bu da herhangi bir itirazlarının vatan hainliği olarak yorumlanabileceği veya bastırılabileceği anlamına gelmektedir. Dönemin Batılı feministleri kendi kültür ve dinlerindeki ataerkil unsurları modernlik, liberalizm ve demokrasi adına eleştirebiliyorlardı; ancak Müslümanlar, hak eşitliği mücadelelerinde

14 Bkz. Mounira Charrad, *States and Women's Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria and Morocco*, University of California Press, Berkeley, 2001; Deniz Kandiyoti (der.), *Women, Islam and the State*, *Macmillan*, Londra, 1991; Parvin Paidar, *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

15 Mısır için bkz. Margot Badran, *Feminists, Islan and Nation: Gender and thte Making of Modern Egypt*, Princeton University Press, New Jersey, 1995. İran için bkz. Paidar, *a.g.e.*

bu yabancı ideolojilere veya kendilerine ait ideolojilere başvuramıyorlardı. Hem kolonyalistler hem de laik modernistler ise "İslâm hukukunu" reddedilmesi veya modernleştirilmesi gereken geri kalmış bir sistem olarak görüyordu. Ulusalcıların büyük bir kısmı ve antikolonyalistler, –kadın haklarının savunulması olarak anlaşılan– "feminizmin" kolonyal bir hareket olduğunu ve engellenmesi gerektiğini düşünüyordu. Bu sırada, geleneksel Müslüman hukukçular tarafından desteklenen, demokrat olmayan Müslüman "modernistler" de türler arası eşitsizliğe yeni bir yasal güç sağlıyordu. Sonuç olarak, birçok Müslüman kadın, Leila Ahmed'in sözleriyle "ihanet ve ihanet arasında"[16] oldukça zor bir seçim yapmaya zorlandı. Müslüman kimlikleriyle –inançları– yeni cinsiyet bilinçleri arasında bir seçim yapmak zorunda kaldılar.

Fakat 20. yüzyılın sonlarına doğru bu ikilem ortadan kalktı. Yüzyılın ikinci yarısında siyasi İslâm'ın yükselişinin gözden kaçmış ve çelişkili bir sonucu olarak, Müslüman kadınlar inançlarını, kimliklerini ve türlerin eşitliği mücadelelerini bir araya getirebildikleri bir kamusal alan elde ettiler. Bu, İslâmcılar cinsiyetler arası ilişkilere eşitlikçi bir bakış açısı getirdiği için olmamıştır; bunu asla yapmamışlardır zira. Aksine, kendi gündemleri –"şeriata dönüş"– ve geleneksel İslâm hukukunun cinsiyetlere dair ataerkil kavramlarını siyasete adapte etme çabaları, kadınları bu kavramlara dair eleştirilerini derinleştirmeye ve aktivizmlerini daha da güçlendirmeye itmiştir. İslâmî idealler ile ataerki arasında içsel veya mantığa dayalı bir bağ, İslâmî inanç ile feminizm arasında bir çelişki göremeyen, ulusalcı ve antikolonyal diskurların kısıtlamalarından sıyrılan kadınların sayısı gitgide art-

16 Leila Ahmed, "*Early feminist movements in the Middle East: Turkey and Egypt*", Freda Hussein (der.), *Muslim Women*, Croom Helm, Londra, 1984, s. 122.

mıştır. Siyasi İslâm'ın dilini kullanarak, daha önce hayal bile edemeyecekleri araçlarla İslâm hukukundaki cinsiyet önyargılarını eleştirmeyi başarmışlardır.

1980'li yılların sonunda yeni bir bilincin, yeni bir düşünce biçiminin, "feminist" istek ve taleplere sahip, ancak kullandığı dil ve meşruiyet aldığı kaynaklar bakımından "İslâmî" niteliğini koruyan bir cinsiyet diskurunun oluşmaya başladığına dair işaretler ortaya çıktı. Bu yeni diskurun bazı versiyonları "İslâmî feminizm"[17] adı altında birleşti. Yine de İslâmcıların büyük çoğunluğu ve kimi laik feministler, "İslâmî feminizm" kavramının kendi görüş ve ideolojilerine ters düştüğüne, hatta bu iki terim arasında bir çelişki olduğuna inanmaktadır.

17 İslâmî feminizm ve politikaları üzerine hâlâ gelişmekte olan bir literatür var. Örneğin bkz. Halch Afshar, *Islam and Feminism: an Iranian Case-Study*, Macmillan, Londra, 1998; Margot Badran, "Islamic feminism: what's in a name?", *Al-Ahram Weekly Online*, S. 569, 17-23 Ocak 2002; Margot Badran, "*Between secular ans islamic feminism(s): reflection on the Middle East and beyond*", *Journal of Middle Eastern Women's Studies*, S. 1, 2005, s. 6-28; Elizabeth Fernca, *In Search of Islamic Feminism: One Woman's Global Journey*, Anchor Books, New York, 1998; Anouar Majid, "*The politics of feminism in islam*", Therese Saliba (der.), *Gender, Politics and Islam*, University of Chicago Press, Chicago, 2002; Ziba Mir-Hosseini, "Islamic law and feminism: the story of a relationship", *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, S. 9, 2004, s. 34-42; Valentine Moghadam, "*Islamic feminism and its discontents: toward a resolution of the debate*", Therese Saliba, *Gender, Politics and Islam*; Najmabadi, "*Feminisms in an islamic republic*"; Paidar, "*Islam and feminism in Iran*"; Heba Raouf Ezzat, "*The silent Ayesha: an egyptian narrative*", Jane H. Bayes ve Nayereh Tohidi (der.), *Globalization, Gender and Religion: The Politic of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts*, Palgrave, New York, 2001; Anne Sofie Roald, "*Feminist reinterpretation of islamic sources: muslim feminist theology in light of the christian tradition of feminist thought*", Karen Askve Marit Tjomsland (der.), *Women and Islamization: Contemporary Dimensions of Discourses on Gender Relations*, Berg, Oxford, 1998; Sa'diyya Shaikh, "*Transforming feminism: islam, women and gender justice*", Omid Safi (der.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, Oneworld, Oxford, 2003; Gwendolyn Zoharah Simmons, "Are we up to the challenge? The need for a radical re-ordering of the islamic discourse on women", Safi, *Progressive Muslims*; Nayereh Tohidi, "Islamic feminism: perils and promises", *Mews Review*, S. 16, 3/4 (Güz 2001-Kış 2002) (http://www.amews.org/review/reviewarticles/tohidi.htm); Mai Yamani (der.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, Ithaca Press, 1996.

Peki "İslâmî feminizm" nedir? Diğer feminizmlerden ayrıldığı noktalar nelerdir? Bu sorulara en iyi cevaplar, Müslüman dünyadaki hareketlerinin ve potansiyel etkilerinin gözlemlenmesiyle verilebilir. İslâm'da yükselen feminist sesleri kategorize etmek ve "İslâmî feminist"lerin görüş ve yaklaşımlarının çeşitliliğini yansıtan bir tanım ortaya koymaya çalışmak zor, hatta beyhude bir amaç olabilir. Diğer feministler gibi onlar da yerel, çoğul ve değişim halindedirler. Kimileri kendilerine "İslâmî" denmesine de "feminist" denmesine de itiraz eder. Hepsi cinsiyetler arası adalet ve hak eşitliği peşinde olsalar da "adalet" veya "eşitliği" neyin sağlayacağı veya bu yolda hangi araçların en iyi sonuç vereceği konularında her zaman aynı fikirde değildirler.

Hâlâ oluşum sürecinde olan bir hareketi anlamak istiyorsak muhaliflerinin kim olduğuna bakmalıyız; başka bir deyişle, hangi gücün karşısında savaşmak zorunda kaldıklarını göz önünde bulundurmalıyız. İslâmda feminist amacın muhalifleri, üç temel kategori altında incelenebilir: gelenekselci Müslümanlar, köktenci Müslümanlar ve köktenci laikler. Gelenekselci Müslümanlar, ebediyen geçerli olacağına inandıkları, mutlak bir şeriat tarafından kutsallaştırılmış şeylerin değişmesine karşı koymaktadır. Köktenci Müslümanlar –ki bu oldukça geniş bir kategoridir– güncel uygulamaları modifiye ederek geçmişe döndürmeyi amaçlamaktadır. Köktendinciler kadar dogmatik ve ideolojik olabilen köktenci laikler ise dine dayanan bir yasa veya toplumsal uygulamanın adil veya eşitlikçi olamayacağı hükmündedir.

Her ne kadar farklı ideolojileri ve düşünsel gelenekleri destekleseler ve farklı amaçlar gütseler de İslâm'da feminizmin tüm muhaliflerinin ortak bir noktası vardır: İslâm'a ve İslâm hukukuna dair özcü ve tarih dışı bir yaklaşım. Cinsiyete dair kuram ve kanunların, her dinde olduğu gibi İs-

lâm'da da toplumsal olarak inşa edildiği ve dolayısıyla tarih boyunca değişebildiği, pazarlığa açık olduğu gerçeğini göremezler. İslâm hukukunun herhangi başka bir hukuk sisteminin okunduğu gibi okunmasına itiraz eder ve bu itirazlarını çeşitli aldatmaca ve çarpıtmaların arkasına gizlerler. Kullandıkları argüman ve örneklerde oldukça seçici olan bu üç muhalif grup, aynı tür safsatalardan faydalanır. Örneğin, bir tartışmayı sonlandırmak için ayetlerden veya geleneklerden (hadis) bağlam dışı alıntılar yaparlar. Gelenekselci Müslümanlar ve köktenci Müslümanlar, bunu içeriden gelen diğer sesleri bastırmak ve metinlerin otoritesini istismar ederek kendi otoritelerini sağlamlaştırmak amacıyla yaparlar. Tutucu laikler de aynısını yapar; ancak ilim, ilerleme ve bilim adına ve söz konusu metinlerin yaratıldığı bağlamı ve alternatif metinlerin varlığını görmezden gelerek İslâm'ın kadın düşmanı olduğunu kanıtlamak amacıyla yaparlar. Böylece farklılıkları özselleştirip ebedileştirerek kusurlu ve oryantalist bir İslâm anlatısı elde ederler.

Bu anlatıların eksikliği, eski çağlarda cinsiyetlerin eşit kabul edilmediği, Hıristiyan ve Musevi metinlerindeki kadın algısının da İslâm'dakinden pek farklı olmadığı gerçeklerinin genelde farkında olmamalarıdır. İlk Batılı feministler de bu kadın algısına karşı çıkma ihtiyacını duymuş ve bunu *İncil*'i veya inançlarını reddederek değil, ilahi prensiplere ve dinî değerlere başvurarak yapmışlardır. 18. yüzyılda, zamanının ilerisinde ve gözüpek bir feminist olan Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women* (Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi) adlı çalışmasında, kadın ve erkeklerin özünde eşit olduğunu savunur ve Lumière kardeşlerin kadın doğasının farklılığına ilişkin argümanlarına itiraz ederken *İncil*'den pek çok kesite yer vermiştir. Bir yüzyıl sonra, Elizabeth Cady Stanton dinî sistemde hak eşitliği talebini ortaya koyarken *The Women's Bible*'ı (Kadınların

İncil'i) yazma isteğine karşı koyamamıştır.[18] Bu düşünceler, yeni toplumsal şartlara bağlı olan yeni sosyoekonomik ve siyasi diskurlarda yerlerini almış ve karşılığında kutsal metinlere ve Batılı kadınlara dair yeni bir anlayış sağlamıştır.[19]

"İslâmî feministler" de bu bakış açısıyla incelenmelidir. Onlar, gizlenegelmiş bir tarihi gün yüzüne çıkararak ve kaynak metinlerin yeniden okunması önerisini getirerek fıkıhta bahsedilen eşitsizliklerin takdiri ilahinin ifadelerinin veya son derece geri kalmış olan toplumsal sistemin temellerinin değil, insanoğlunun ürünü olduğunu ispatlıyorlar. Aynı zamanda, bir yandan, bu eşitsiz yapıların, *Kuran*'da belirtildiği üzere, takdiri ilahinin özüne ters düştüğünü; diğer yandan, İslâm'ın kutsal metinlerinin tefsircilerin ideolojileriyle lekelendiğini gösteriyorlar.[20] Örneğin, erkeklerin sahip olduğu, boşanmaya (talak) veya çokeşliliğe dair tek taraflı hak-

18 Mary Wollstonecraft, *A Vindication of Rights of Women With Structures on Political and Moral Subjects*, 1792, www.bartlby.com adresinden ulaşılabilir; Elizabeth Cady Stanton, *The Women's Bible*, New York, 1895, www.sacred-texts.com/wmn/wb/ adresinden ulaşılabilir.

19 Musevilikte kanunların merkeziyeti dikkate alındığında Müslüman ve Musevi feministler arasında, dinî gelenek tarafından meşrulaştırılan ataerkil kanunları karşılayış biçimleri açısından oldukça ilginç paralellikler ve farklılıklar olduğu ortaya çıkmaktadır. Musevi feminizm için bkz. Susannah Heschel (der.), *On Being a Jewish Feminist: A Reader*, Schoken, New York, 1995.

20 16 numaralı dipnotta bahsedilen çalışmalara ek olarak bkz. Aziza Al-Hibri, "Islam, law and custom: redefining muslim women's rights", *American University Journal of International Law and Policy*, S. 12, 1997, s. 1-44; Kecia Ali, "*Progressive muslims and islamic jurisprudence: the necessity for critical engagement with marriage and divorce Law*", Safi, *Progressive Muslims*; Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, Hurst, Londra, 1992; Asghar Ali Engineer, "*Islam, women, and gender justice*", John C. Raines ve Daniel C. Maguire (der.), *What Men Owe to Women*, SUNY Press, Albany, 2001; Farid Esack, "*Islam and gender justice: beyond simplistic apologia*", Raines ve Maguire, *What Men Owe to Women*; Haifaa Jawad, *The Rights of Women in Islam: an Authentic Approach*, MacMillan, Londra, 1998; Ziba Mir-Hosseini, "The construction of gender in islamic legal thought: strategies for reform", *Hawwa: The Journal of Women in the Middle East and the Islamic World*, S. 1, 2003, s. 1-28; Amira El-Azhary Sonbol, "*Rethinking women and islam*", Yvonne Haddad ve John Esposito (der.), *Daughters of Abraham: Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam*, University of Florida Press, Gainesville, 2000.

ların Allah'tan değil Müslüman erkek hukukçulardan geldiğini gösteriyorlar. Bu yasal düzenlemeler, ilk Müslüman hukukçuların evliliği nasıl kavramsallaştırdığı ve tanımladığıyla alakalıdır.

Feminist aydınların büyük çoğunluğu, enerjilerini *Kuran*'ın yorumlanmasına (tefsir) ayırmış ve *Kuran*'ın eşitlikçi mesajını açığa çıkarmakta başarılı olmuştur. Bu akademisyenlere göre İslâm hukukuna adapte edilen cinsiyet eşitsizliğinin temeli, ilk Müslüman toplumlardaki kültürel normlara dayanır.[21] İslâm'ın idealleri özgürlüğe, adalete ve eşitliğe teşvik ederken Müslüman toplumların normları ve İslâm hukukunun oluşturulduğu yıllardaki toplumsal yapılar, bu ideallerin gerçekleşmesini engellemiştir. Birtakım toplumsal hukuki ve teolojik teoriler vasıtasıyla İslâmî içtihata bu ideal yerine söz konusu normlar dahil edilmiştir. Bu varsayımlar arasında en dikkat çekenleri şunlardır: "Kadınlar erkekler tarafından ve erkekler için yaratılmıştır", "Kadınlar korunmaya muhtaçtır", "Erkekler eşlerinin efendisi ve koruyucusudur", "Erkek ve kadın cinselliği birbirinden farklıdır; kadın cinselliği, toplumsal düzen için tehlike teşkil eder". Bu varsayım ve teorilerin en aşikâr olduğu yer, evliliğin kurulma ve bitirilme şartlarını belirleyen yasalar, yani çağdaş Müslüman toplumlarda cinsiyetler arası eşitliğin en belirgin olduğu alandır.

---

21 Örneğin, bkz. Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, University of Texas Press, Austin, 2002; Riffat Hassan, "Equal before Allah? Woman-man equality in the islamic tradition", Riffat Hassan (der.), *Selected Articles, Grabels: Women Living Under Muslim Laws*, 1987; Fatima Mernissi, *Women and Islam: an Historical and Theological Enquiry*, Çev. Mary Jo Lakeland, Blackwell, Oxford, 1991; Sa'diyya Shaikh, "Exegetical violence: nushuz in qur'anic gender ideology", *Journal of Islamic Studies*, S. 17, 1997, s. 49-73; Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, New York, 1999.

Sonuçlar ve çıkarımlar

Müslüman kadınların "terörle mücadele" denebilecek bir uluslararası politika çerçevesinde gerçekleştirdikleri eşitlik arayışına üzerine çıkarımlarımı anımsatmadan önce, daha önce ortaya atmış olduğum ve şöyle ifade edebileceğim sorulara bazı yanıtlar önereceğim: Şeriat ve feminizm bir arada var olması mümkün müdür? Şayet mümkünse nasıl ve hangi usul ve süreçlerle?

Bu soruları, İran'da 1979'dan beri süregelen değişimler ve İslâm içinde ortaya çıkmaya başlayan feminist sesler bağlamında, Müslümanlar arasında daha büyük ideolojik ve düşünsel mücadelelerin gerçekleştiği, dine dair iki zıt anlayışın ve kutsal metinlerle kurulan iki farklı ilişkinin olduğu bağlamda sormuştum. Taraflardan biri, geleneksel fıkha göre oluşturulmuş olan mutlakiyetçi ve kanuncu bir İslâm'ın taraftarı ve bu kesim dönem gerçekliklerine ve Müslümanların isteklerine pek ödün vermiyor. Hoşgörülü ve çoğulcu bir İslâm'ı savunan diğer kesim ise İslâm'ın gerçekliklerine ve değerlerine, –cinsiyetler arası eşitlik de dahil olmak üzere– yer ayırıyor.[22] İslâm'ın kutsal metinlerinin yorumlanması mücadelesi, İslâm tarihi ve medeniyetinin seyrini belirlemiştir ve kuşkusuz böyle devam edecektir; ama esas yenilik, cinsiyetler arası eşitliğin artık bu mücadelenin merkezinde yer alması ve kadınların bu hareketin öncülerine dönüşmek üzere olmasıdır.

Bu savaşın şimdilik son etabı, 1980'li yılların sonlarında İslâm topraklarında yeni feminist seslerin ortaya çıkışıyla başladı. Feminizmin meşruiyetini İslâm'dan alan dalını sa-

22 Bu savaş ne İran'da ne de İslâm'ın Şiî mezhebinde son bulmuştur. Tarihteki veya diğer bağlamlardaki kaplamı üzerine yakın tarihli iki inceleme çin bkz. Reza Aslan, *No God But God: The Origins, Evolution and Future of Islam*, Random House, New York, 2005; Robert Hefner (der.), *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*, Princeton University Press, Princeton, 2005.

vunan bu feminist sesler, şeriatın ataerkil yorumlarının hegemonyasını ve daima İslâm adına konuşagelmiş kimselerin görüşlerinin meşruiyetini sorguluyor. Bana kalırsa bu türden bir sorgulama, İslâmcıların şeriata dönüş çağrısı, kadınlar ve erkekler arasındaki ilişkiler konusunda anakronik içtihatlar dayatmaya çalışması sayesinde mümkün kılınmış, hatta kaçınılmaz hale getirilmiştir. Bu, İslâmî feminizme, İslâm hukukunun yeniden okunması için elzem olan yeni bir paradigma üretme olanağı sağlayarak ona eşsiz bir konum kazandırmıştır. Bu yeniden okuma, şeriatın –yani fıkhın– alışılageldik yorumlarında karşımıza çıkan eşitsizliklerin gerçekten de takdiri ilahiden ziyade erkek hukukçuların üretisi olduğunu ispatlamıştır. Bu ispat, çok önemli epistemolojik ve siyasi sonuçlar verebilir. Önce epistemolojik sonuçlar gelecektir, çünkü bu mantıklı sonuca varılabildiğine göre, bugüne kadar "İslâmî" olduğu iddia edilegelmiş kimi yasaların da şeriatın bir parçası olduğuna göre kimi Müslümanların görüş ve anlayışlarını yansıtmanın ötesine geçmediği ve kutsal veya mutlak değil insanî ve değişken uygulamalar olduğu savunulabilir. Daha sonra siyasi sonuçlar ortaya çıkacaktır, çünkü bu, aynı anda hem Müslümanların savunmaya geçmesini engelleyip hem de onlara tarihte kalmş Müslüman içtihatı dogmalarını aşarak yeni sorular ve cevaplar elde etme olanağını sunabilir.

Meşruiyetini İslâm'ın kutsal metinlerinden alan ve fıkıh gibi kapalı bir hukuki sistem içinde işlemek durumunda olan bir feminist diskur, kökenini bu gelenekten alan iktidarın azıcık yardım etmesiyle sistemi yerle bir edebilir mi? Başka bir deyişle, destekçileri, kadınların eşitlik talebini karşılayacak bir cinsiyet diskuru ortaya koyabilir mi? Benim bu soruya cevabım "evet" ve bunun üç sebebi var:

Her şeyden önce, İslâm'ın eşitlikçi yapısı ile feministlerin adil bir dünya ve adalet arayışı arasında teorik bir uyum var.

Hukuki gelenek ve teoriler, var oldukları ve işledikleri kültürel, siyasi ve toplumsal bağlama yerleştirilmelidir. Cinsiyetler arası eşitlik fikri modern dünyaya aittir; adalet kavramlarıyla iç içe ve insan hakları diskurunun yayılmasıyla bağlantılı hale gelişi 20. yüzyılda gerçekleşmiştir. Çoğunlukla hukuki teorilerin uygulamaları takip ettiğini, yani toplumsal gerçeklik değiştiğinde toplumsal baskı sonucu kanunlarda da değişiklikler olduğunu unutmamak gereklidir. Geçtiğimiz yüzyılda hukuki sistemin, kadınlara yönelik uygulamaların ve kadınların yaşamlarının geçirdiği değişimin gösterdiği üzere, İslâm hukuku teorisi veya fıkıh da bir istisna değildir. Yeni yüzyılda, İslâm hukuku geleneği, eşitlikçi feministlerin, dahili cinsiyetin meydan okumasıyla, artık görmezden gelmenin mümkün olmadığı bir meydan okumayla karşı karşıya kalmıştır. Siyasi İslâm, cini lambadan çıkarmıştır.

İslâmî diskurlarda hukukun üstünlüğünü ve din, hukuk ve kültür arasındaki yakın ilişkiyi göz önünde bulundurarak, İslâm'ın kutsal metinlerinin ve hukuki geleneğinin incelenmesine sıkı sıkıya bağlı kalınmadığı sürece, Müslüman kadınların eşitlik arayışının, 20. yüzyılda olduğu gibi, çeşitli siyasi güç ve eğilimlerin kader tutsağı olmaktan kurtulamayacağını savunuyorum. Müslüman bağlamlarda esas ayrım, esas iktidar savaşı, demokrasi ve despotizm arasında yapılıyor. Bu ayrım çoğu zaman dinin bir araç olarak kullanılmasıyla dinî politikaların arkasına gizleniyor. Bu nedenle, dinî politikların üstündeki esrar perdesini kaldırmak, despotizmi meşrulaştırmak için dinî otoriteyi arkasına almaya çalışanlara başkaldırmak ve dinin dilini kullanarak iktidarı kendi oyununda yenmek zaruridir. Ancak o zaman ataerki ve despotizm arasındaki sıkı bağlar ortaya çıkacak ve onlara kalıcı olarak karşı koyulabilecektir.

Son olarak, gerek İslâmî bir devlette yaşayan gerek Batılı liberal bir devlette diasporaya dahil olan pek çok Müslü-

man kadının gündelik yaşamı ve hayattaki seçimleri, kaynağını ve otoritesini Allah'tan aldığı iddiasındaki birtakım ataerkil yasa ve görüşler tarafından yönetiliyor ve yönlendiriliyor. Yalnızca elit kesim ve iyi eğitim almış bir azınlık bu görüşleri reddetmeyi ve onlara karşı gelmeyi seçme lüksüne sahip. Ataerki ile İslâm'ın kutsal metinleri ve ideallerini birbirinden ayırma ve İslâm'ın eşitlikçi ve ahlâklı görüşlerini ifade etmesine müsaade etme istenci, her kesimden Müslüman kadına, münasip tercihler yapacak gücü sağlayabilir, nitekim sağlıyor da. İşte "İslâmî feminizm" budur.

Dinî Yasa Altındaki Malezya'da Kadın Hakları Müzakereleri[1]

ZAİNAH ANWAR

Günümüzde Müslüman ülkelerin çoğuna yayılmış olan İslâmî uyanış, hangi İslâm'ın –ve kimin İslâm'ının– gerçek İslâm olduğu tartışmalarıyla gerilimi artırmış ve ideolojik protestoları tetiklemiştir. Bu savaşın ilk kurbanları, kadınların statüsü ve hakları olmuştur. Dolayısıyla Müslüman kadınların eşitlik ve adalet mücadelesi, Müslüman toplumlarda yaşayan kadınların hayatını gitgide daha çok şekillendirmeye ve yönetmeye başlayan bir İslâm'ın olduğu bağlamda ele alınmalıdır. 1970'li yılların başlarından itibaren, Müslüman toplumlar dünyanın her yerinde yeniden ortaya çıkmakta olan İslâm'ın etkilerine maruz kalmıştır. İslâm bir hayat tarzı ve toplumumuzun dört bir yanını saran kötülüklere ve adaletsizliklere bir çözüm kaynağı olarak seçildiğin-

1 İlk olarak *Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for the 12 st Century* (der) K.S. Nathan ve M.H. Kamali Institute of Southeast Asian Studies, Singapur, 2006 içinde, "*Law making in the name of Islam: Implications for democratic governance*", adıyla yayımlanıp dah sonra *New Directions in Islamic Thought: Exploring Reform and Muslim Tradition*, IB Tauris, 2008 adlı kitapta genişletilmiş versiyonu bulunan bu makalenin İngilizceden Fransızcaya çevirisini üstlenen Lila Lamrani'ye içtenlikle teşekkür ederiz.

de bir grubun veya toplumun imanını ölçmek için bakılan ilk (ve en basit) işaret, kadınların itaatkârlığı olmuştur. Sanki İslâm'ı seçenlerin, değişmekte ve Müslümanların kontrol edemeyeceklerine inandığı yollara ve yönlere sapmakta olan dış dünyanın karşılarına çıkardığı büyük zorluklarla baş edemezmiş algısı hâkimdir. Onlarsa bu sorunu ele almak yerine, dikkatlerini, kendi iktidarlarını ve hâkimiyetlerini güçlendirmek amacıyla toplumun en etkisiz ve zayıf unsurları üzerinde toplamakta ve bunu sözümona İslâm adına yapmaktadırlar.

Dolayısıyla bu ülkelerde, Mısır, İran, Pakistan, Endonezya ve Malezya'da, iş geleneksel otoriteye, İslâmcı siyasi gruplara ve dinin kadınların itaatkâr ve düşük konumunu meşrulaştırmak için kullanılmasına başkaldırmaya geldiğinde kadın gruplarının en önde yer alması hiç şaşırtıcı değildir. Din, her türlü farklılığı bastırmak, alternatif bakış açısı sunanların veya kadın haklarını korumaya veya yüceltmeye çalışanların adını lekelemek, halkı onlara karşı kışkırtmak için kullanılmaktadır.

Müslüman kadınların büyük çoğunluğu için dini reddetmek söz konusu bile olamaz. Bizler inançlı kadınlarız: İnananlar olarak özgürleşmeyi, doğruluğu ve adaleti kendi inancımızda bulmak istiyoruz. Dinimizi yeniden keşfetmeye, tanımlamaya ve İslâm'ın ne olduğuna, nasıl sistematikleştirildiği ve uygulandığına dair bir anlayışın –günümüz kadınlarının gerçekliklerini ve tecrübelerini de dikkate alarak– oluşturulmasına katkıda bulunmaya hakkımız olduğuna sonuna kadar inanıyoruz. Uzun yıllar boyunca, erkekler kadın olmanın nasıl bir şey olduğuna, kadınların nasıl olması gerektiğine bizim yerimize karar vermiştir. Dini, bizi toplumun çizdiği sınırlar içine hapsetmek için kullanmış, böylece bizi ikinci sınıf insana indirgemişlerdir. Fakat artık kadınların eğitim gördüğü, dünyayı gezdiği ve gitgide güçlü

ve sorumluluk sahibi pozisyonlara sahip olduğu bir çağda yaşıyoruz. Günümüzde Malezya, Endonezya gibi ülkelerde –hızla modernleşen ve sanayileşen ülkeler– yaşayan Müslüman kadınlar artık düşük konumlarını, arkasında dinin desteği olsa bile, kabul etmiyor. Kadınlar, İslâm'ın adaletsizliği ve insanlığın yarısına kötü muamele edilmesini teşvik ettiğine inanmayı kabul edemez. Günümüz kadınları, ataerkil toplumun değerlerine, kocanın, babanın, ağabeyin doğuştan sahip olduğu ayrıcalıklı güç ve otoriteye, eşinin, kızının, kız kardeşinin bu otoriteye boyun eğmek zorunda olmasına başkaldırmaktadır.

Bugün Malezya'da devlet üniversitelerindeki öğrencilerin yarısı kadınlardan meydana geliyor, mezunlar arasındaki kadınların yüzdesiyse daha da yüksek, çünkü erkeklerin okulu bırakma oranı kadınlardan yüksek. 2004 yılında kadınların aktif nüfusa katılımı %47'ye yükseldi ve halen artmaya devam ediyor. Gittikçe daha çok bilgi ve diploma sahibi olan, dolayısıyla ekonomik özgürlüğünü elde eden kadınların adaletsizliğe daha büyük bir özgüven ve cesaretle karşı koyacağı öngörülebilir. Şayet adaletsizlik dinin adıyla gerçekleştiriliyorsa günümüz kadınları, bu kadar büyük ve soylu bir dinin gerçekten de kendisine inananların yarısına karşı böylesine adaletsiz olup olmadığını kendileri görmek için dinin orijinal kaynaklarına inecektir.

İslâm da dahil olmak üzere tüm dinlerin özünde ataerkil ve adaletsiz olduğu, bu nedenle çalışmalarını dinî çerçevede gerçekleştirmenin faydasız olacağı kanaatine varan çok sayıda Müslüman aktivist de vardır elbette. Bu kadınlar, çalışmalarını dinî çerçeve içerisinde gerçekleştirmenin yalnızca, kadınlara baskı uygulayan, onları kontrol etmek, üzerlerinde tahakküm kurmak için dini kullanan erkeklerin çıkarına hizmet edeceğine inanmaktadır. Bu aktivistlere göre, Sisters in Islam'ın –Malezya'da bir sivil toplum örgütü– yaptığı gi-

bi, dinî çerçeve içinde çalışmayı seçmek, baştan kaybedilmiş bir savaştır. Kadınların İslâm'ın eşit ve adil olduğunu kanıtlamak için sunabileceği her alternatif yorum için ulemanın yüz farklı antitez sunacağım söylerler. Bu sebepledir ki kadın hakları mücadelelerini evrensel değer ve prensipler çerçevesinde sürdürmeyi seçmişlerdir.

Buna karşın, on beş yılı aşkın süredir, yenilikçi kadın ve erkek aydınlar, hem gelenekselci ulemanın hem de köktencilerin ve militanların "İslâmî" gündemine ve kadınlara uyguladıkları mutlak baskıya, hoşgörüsüzlüklerine meydan okumaktadır. Bu aydınlar, İslâm'da erkek ve kadının eşit olduğunu gayet iyi bilmekte ve içtihada (Kaynakları temel alan kanunlar çıkarma girişimi) dönüşün zaruri olduğunu belirtmektedirler. Evrensel olan ile 7. yüzyıl Arabistanı'na has olan arasındaki farkı ele almakta, *Kuran*'ın vahiy olarak nazil olduğu sosyotarihsel bağlamı incelemekte ve vahyin gerçek anlamı ile insanların Allah'ın sözlerinden anladıklarını ayrı tutmak gerektiğini ortaya koymaktadırlar.[2] Modern-

2 Kadın gruplarının reform çalışmalarını desteklemiş olan belli başlı aydınlar: Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oneworld, Oxford, 2001; Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven, 1992; Asghar Ali Engineer, *Qur'an, Women and Modern Society*, Sterling Publishers Private Limited, New Delhi, 1999; Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Towards an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse University Press, Syracuse, 1990; Asma Barlas, *"BelievingWomen" in Islam: Unreading Patriarchal Interprétations of the Quran*, University of Texas Press, Austin, 2002; Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oneworld, 1997; Muhammad Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam*, Ilmiah Publishers, Kuala Lumpur, 1998; Ziba Mir Hosseini, *Islam and Gender: the Religious Debate in Contemporary Iran*, IB Tauris, Londra ve New York, 2000; Fatih Osman, *Concept of the Qur'an: A Topical Reading*, ABIM, Kuala Lumpur, 2000; *Muslim Women in the Family and Society*, Sisters in Islam, Kuala Lumpur, 1996; Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, (Çev.) Mahmoud Sadri ve Ahmad Sadri, Oxford University Press, Oxford, 2000; Barbara Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions and Interprétation*, Oxford University Press, Oxford, 1994; Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, New York, 1999.

liğin İslâm'ın karşısına çıkardığı zorlukları aşmak için geliştirilen araştırma, metodoloji ve bağlamsal çerçeveler, özgürleşme amacına gerçekten de İslâm'dan yola çıkılarak ulaşılabileceğinin altını çizerek tüm dünyada gitgide daha çok sayıda Müslüman aktivistin İslâmî çerçeve içerisinde çalışmanın mümkün ve geçerli olduğunu görmesini sağlamaktadır. Üstelik bu yeni aydınların çalışmalarını okumaya başlayınca, İslâm'ın ilk yüzyıllarından kalma klasik metinleri, kadın ve erkek aydınların argümanları da yeniden keşfetmişlerdir – ki bu metin ve argümanlar, kadınlara, haklara ve özgürlüğe dair ilerici görüşleri nedeniyle daima ötekileştirilmiş ve susturulmuştur. Bu kadınlar, İslâm'ı daha iyi anlayabilmek amacıyla *Kuran*'ı ve Peygamber geleneklerini kendileri incelemeye başlamıştır. Bu bilgi ve görüşler ışığında, eşit, özgür ve adil kadın hakları mücadelelerini dinî çerçeve içerisinde gerçekleştirmeye başlamışlardır.

Gücümüz yalnızca çağdaş yaşamın gerçekliklerinden değil, aynı zamanda İslâm'ın adil ve özgürleştirici olduğu, kadınları otonom varlıklar kıldığı kanaatimizden ve inancımızdan geliyor. Sisters in Islam gibi oluşumlar aracılığıyla, kadınları özgürleştirmiş, bize 1400 yıl öncesi için devrim niteliğinde olan haklar vererek statümüzü yükseltmiş olan İslâm'ı kendimiz için yeniden keşfediyoruz. Bugün eşit ve aynı değerde insanlar olarak muamele görme isteğimize rehberlik eden; ısrarcı bir biçimde eşitlik ve adalet buyuran *Kuran*'ın bu ahlâkî bakışı, İslâm'ın bu özgürleştirici ve devrimci ruhudur.

Karşılaşılan zorluklar

Malezya'daki İslâm'ı uygulamalar, İslâm adı altında kadına uygulanan adaletsizlikler sebebiyle bir feminist ve aktivist olarak beni endişelendiriyor. Dünyadaki Müslüman ka-

dınlar, toplumsal alanda ilerleme ve modernleşme adına dev adımlarla ilerlemekte, ancak özel hayatlarında, dinî otoritelerle ilişkilerinde ve bireysel statüler çerçevesindeki yasalar karşısında çoğu zaman İslâm adı altında ayrımcılıkla karşılaşmaktadır. Kadınlar bazı kimseler İslâm'ın kadınların kocalarına itaat etmesini gerektirdiğini iddia ettiği veya İslâm erkeklere eşlerini dövme veya başka eşler alma hakkını bağışladığı için seslerini bile çıkarmadan acı çekerken İslâm'ın adaleti nerededir? Müslüman kadınlara İslâm'da erkeklerin kadınlardan üstün olduğu, erkeklerin kadınlar üzerinde otorite sahibi olduğu, iki kadının şahitliğinin tek bir erkeğinkine eşit olduğu, kadının kocasının cinsel ilişki talebini reddedemeyeceği, cehennemin saçlarını örtmeyen ve eşine itaatsizlik eden kadınlarla dolu olduğu vs. tekrar tekrar söylenmektedir.

Malezya medeni hukuku, çağımızda cinsiyetler arası ilişkilere ve kadınların yaşamının gerçekliklerine uygun olarak erkekler ve kadınlar arasındaki eşitliği sağlamak amacıyla devamlı olarak yenileniyor, ancak Müslüman kadınlar bu değişimlerin dışında bırakılıyor. Yorumlandığı ve sistematize edildiği haliyle İslâm hukuku, ataerkil ideolojiyi kutsallaştırmıştır. 1990'lı ve 2000'li yıllarda, Malezya hükümeti Müslüman kadın ve erkeklere yönelik yeni yasalar çıkarmış veya halihazırda var olan yasalarda değişiklikler yapmıştır. Bu yeni yasalar, Müslümanlara, bilhassa Müslüman kadınlara karşı cezalandırıcı ve ayrımcı niteliktedir.[3]

Yürürlüğe girdiği 1984 yılında Müslüman dünyanın en aydın bireysel statü kanunlarından biri olan aile kanununda, 1990'lı yıllarda erkekler için boşanmayı ve çok eşliliği kolay-

3 Malezya'da bireysel statülere dair kanunlar, hayır işleri, vasiyetler, miras ve federal yasaya tâbi olmayan –evlilik, akrabalık (*khalwat*) gibi– ve İslâm'ın öğretilerini çiğneyen ihlaller konusunda Müslümanlar ve gayri müslimler için paralel işleyen bir hukuk sistemi vardır. İslâm hukuku, yalnızca medeni hukuktan faydalanamayan Müslümanlar için geçerlidir.

laştırmak ve erkeklerin kadınlara karşı finansal sorumluluklarını azaltmak amacıyla değişikliğe gidilmiştir. 2005'te de ayrımcılık gözeten başka değişikliklere gidilmiş, bu da büyük protesto eylemlerine yol açmıştır. Müslüman kadın ve erkeklerin yaşam biçimlerinin İslâm öğretilerini ihlal etmemesini sağlamak amacıyla İslâm ceza hukukuna[4] yeni maddeler eklenmiştir. Ramazan ayında toplum içinde yemek yemek, cuma namazlarına katılmamak vb. uygunsuz davranışları suç haline getirmek amacıyla yeni cürümler yaratılmıştır. Ahlâk daha sıkı denetlenmeye ve dayatılmaya başlanmış, Müslüman kadın ve erkekler daha ağır cezalara çarptırılmıştır. 1990'lı yıllarda, müftünün[5] resmi gazetede yayımlatarak verdiği fetvaların[6] yasal süreçten geçmeden direkt olarak kabul edilmesini sağlamak amacıyla İslâm hukuku idaresinde değişikliğe gidilmiştir. Yalnızca müftünün bir fetvayı hükümsüz kılma veya değiştirme yetkisi vardır. Bu, İslâm hukukunda yeni yasa değişikliklerini beraberinde getirmiştir; bir fetvayı ihlal etmek, ona karşı gelmek veya karşıt fikirler savunmak cezai suç kapsamına alınmıştır. Bir fetvayla ters düşen İslâmî kitaplar bulundurmak dahi bir suça dönüşmüştür.[7]

Kelantan (1993) ve Terengganu (2002) eyaletlerinde geleneksel hudud yasaları[8] Malezya İslâm Partisi'nin (MAS) denetimi altında eyalet yöneticilerinin oylarıyla yürürlüğe

---

4 1997 tarihli ve 559 sayılı Şeriat Cezai Suçlar Kanunu (Federal bölgeler).

5 Fetva verme yetkisi olan dinî görevli.

6 Prensipte, fetva, yasal bir mesele karşısında müftü tarafından geliştirilen, bağlayıcı olmayan hukuki görüştür. Malezya hukuki sisteminde ise müftü devlet tarafından atanır ve fetvaları resmî belgeler olarak resmî gazetede yayımlanır.

7 1993 tarihli ve 505 sayılı İslâm Kanunu'nun (Federal bölgeler) 34 ve 36. maddeleri; 1997 tarihli ve 559 sayılı Şeriat Ceza Kanunu'nun (Federal bölgeler) 9, 11 ve 12. maddeleri. Yasama meclislerinin çoğu benzer yasaları aynı dönemde geçirmiştir.

8 Yalnızca belirli suçlarla (hırsızlık, zina, dinden dönme) ilgilidir ve fiziksel cezalandırma yöntemleri içerir.

konmuştur. Bu yasalar hududun falakaya yatırma, uzuv kesme, taşlayarak öldürme, çarmıha germe gibi tartışmalı cezalarını da içermekte ve Müslüman kadınlara ve gayri müslim kadın ve erkeklere ayrımcı bir yaklaşım sergilemektedir.[9] Malezya'da Müslüman kadınlara karşı ayrımcılık gözeten yasal değişikliklerin bu kadar artmasının, ahlâkî kurallar ve ağır cezalar dayatılmasının sebebi –hükümet koalisyonunda baskın olan iktidar partisi Birleşik Malay Ulusal Organizasyonu (BMUO) ile MAS arasında– bir "kim daha mübarek olacak" mücadelesidir; hepsi "hakiki" Müslüman olduğunu göstermek içindir. Kadınlar üzerinde otorite sağlanması ve dinin öğretilerini sözümona ihlal eden kadın ve erkeklere verilen ağır cezalar aracılığıyla gerçekleştirilen bu birbirinin dindarlığını ve İslâmî yeterliliğini ölçme yarışı, pek çok Müslüman toplumda din siyasi bir ideolojiye ve meşruiyet kaynağına dönüştürüldüğünde neler olduğunu ortaya koymaktadır.

Müslüman ülkeler İslâm'ı kanunların ve kamu politikalarının kaynağı olarak kabul etmeye başladıkça kadın grupları ve insan haklarını savunan gruplar, bu yasaların kadın ve genel olarak insan hakları üzerindeki etkilerinden, yasaların geçiriliş biçiminden ve bunun demokratik yönetime dair verdiği mesajdan gitgide daha çok endişe duymaya başlamaktadır. Bu etki küçümsenmemelidir: 1990'lı yılların başlarında İslâm aile kanununda yapılan kadın düşmanı değişiklikler, Müslüman kadınlara karşı yapılan ayrımcılığın önemli bir örneğidir. Mesela, bu değişiklikler, mahkemenin yasal izni olmaksızın gerçekleştirilmiş çokeşli evliliklerin belli bir para veya hapsi cezası karşılığında (Böylece öngörülen bir çokeşli evliliğin ilk eşin ve çocukların hayat ka-

9 1993 tarihli Şeriat Ceza Kanunu II (Kelantan) 25 Kasım 1993'te kabul edilmiştir; 2003 tarihli Şeriat Ceza Kanunu (Terengganu) (hudud ve kısas) 8 Temmuz 2002'de kabul edilmiş, 2003'te kamuya duyurulmuş, 27 Ekim 2003'te resmî gazetede yayımlanmıştır. Bu kanunlar henüz yürürlüğe konmamıştır.

litesini direkt veya dolaylı yoldan düşürmek zorunda olmadığı görüşü ortadan kaldırılmıştır.) resmî olarak tanınmasını sağlamakta ve mahkeme dışında gerçekleştirilen boşanmaların tescillenmesine izin vermektedir.

2005 yılında meclis tarafından yapılmış olan diğer yasal değişiklikler de kadınlara karşı ayrımcılık gözetir ve gariptir ki bunu cinsiyet anlamına nötr bil dil kullanarak, yani cinsiyet belirtmeyerek yapar. Geleneksel olarak kadınlara verilmiş olan haklar, örneğin *fasakh* (gerekçeli boşanma) denen boşanma hakkı, zaten eşlerini istedikleri zaman, tek taraflı olarak ve hiçbir gerekçe göstermeden boşama hakkına sahip olan erkekleri de kapsayacak şekilde genişletilmiştir.[10] Boşanmanın erkekler için kolaylaştırılmasının tek sebebi, eğer boşanma gerekçesi kadının bir hatasıysa erkeğin nafaka ödemekten kurtulmasını sağlamak olabilir. Kadına, erkek ikinci bir eş alsa dahi ortak varlıklarından kendi payını talep etme hakkı verilmiştir. Ancak yasalarda cinsiyet belirtilmemesinin bir sonucu olarak aynı hak, bir eş daha aldığı durumda erkek için de geçerlidir. Bu yasal değişiklikler halk tarafından protestolarla karşılanmış ve sonuç olarak hükümet ilk kez geri adım atmak durumunda kalmış ve bu ayrımcı değişiklikleri, itiraz eden kadın gruplarıyla müzakereler gerçekleştirerek tekrar değerlendirmeye karar vermiştir.

İslâm aile hukukundaki bu ayrımcı yasal değişiklikler, tam da hükümetin kadın gruplarının uzun süredir dile getirdikleri taleplerine cevaben toplumsal alana dair kadınlara karşı ayrımcılık gözeten yasalarda değişikliğe gidilmesi için adım attığı dönemde gerçekleşmiştir. Müslüman kadınların başka inançlardan kadınların sahip olduğu haklara veya onlara sağlanan korumaya nail olması, İslâm adı altında engellenmişti. Örneğin, 1999 yılının başında medeni kanunun

10 2006 tarihli ve A1261 sayılı İslâm Aile Kanunu (Federal bölgeler). 1 Kasım 2007'de yürürlüğe konmuştur.

çocukların velayetine dair bir maddesinde değişikliğe gidilerek gayri müslim annelere çocukların velayeti konusunda babayla eşit haklar verilmiş, ancak İslâm aile hukukunda aynı hakları Müslüman annelere de vermek için hiçbir değişiklik yapılmamıştı. Bu konuda sunulan argüman da Müslüman ailelerde çocukların velayetinin İslâm aile hukukunun hükmüne bağlı olduğu, dolayısıyla bu yasanın yalnızca gayri müslim kadın ve erkekler için geçerli olabileceğiydi. Bunun "hassas bir mesele" olduğu kanısıyla, aynı yasa değişikliklerinin İslâm aile hukukunun çocukların velayetiyle ilgili maddelerine de taşınması konusunda dinî otoritelerle görüşmek için hiçbir girişimde bulunulmamıştır. Bu durum, başka Müslüman yargı mercileri ayrımcılık gözetmeyen, eşitlikçi yasal hükümler ve alternatif, ilerici yorumlar sağlarken hükümetin çoğu üyesinin, dinle ilişiği olan tüm konuları hassas, dolayısıyla dokunulmaz kabul etme eğilimini ortaya koymaktadır.

Gayri müslim kız kardeşlerine erkeklerle eşit muamele görmeleri için gitgide daha çok hak sağlanmasına Müslüman kadınların tepkisinin ne olacağı merak konusu. Sisters in Islam örgütü, bu durum karşı çıkmış ve İslâm aile hukukunda yapılacak değişikliklerle bu hukuki reformdan Müslüman kadınların da faydalanabilmesini güvenceye almak için federal yönetimle başarılı lobi faaliyetleri gerçekleştirmiştir. Bakanlar kurulunun yayımladığı genelgeye göre, çocuklarla ilgili, velilerinin (İslâm aile hukukunda bu babadır.) muvafakatini gerektiren tüm resmî belgeler için bundan böyle "baba, anne veya veli"nin imzası gerekecektir. Bu siyasi karar sayesinde Müslüman anneler, çocuklarının pasaport başvurusu, okul kaydı veya değişikliği gibi, daha önceden yalnızca babanın yetki sahibi sayıldığı konularda karar verme hakkına kavuşmuştur.

1990'lı yılların başlarında, evlilik içi şiddete dair bir yasa

tasarısının görüşmelerinde de, Müslümanların eşlerini dövme hakkı olduğu genel kanısı sebebiyle, onları bu yasanın dışında bırakma girişiminde bulunulmuştur. Kadın grupları, evlilik içi şiddetin, gerçekleştiren ister Malay olsun, ister Çinli ister Hintli,[11] suç kabul edilmesi için bir kez daha hükümetle lobi faaliyetleri gerçekleştirmek durumunda kalmıştır. Yasa meclisten geçtikten sonra bile, yürürlüğe konması için iki sene daha lobi faaliyetleri ve baskı uygulamak durumunda kaldık. Yasanın Müslümanlara uygulanmasına karşı çıkanlar, saldırı yöntemlerini değiştirerek bu defa evlilik içi şiddetin federal hukuku ilgilendiren bir ceza davası teşkil etmeyeceğini, daha ziyade ailevi bir mesele olduğunu ve devletlerin dinî yargı yetkisinden bağımsız olması gerektiğini iddia etmeye başladılar.

Kelatan ve Terengganu'daki hudud yasaları, Müslüman kadınlara (ve tüm gayri müslim kadın ve erkeklere – ki bu kesim Malezya nüfusunun üçte ikisini oluşturmaktadır) hudud yasalarını ilgilendiren ceza davalarında şahitlik yapmayı yasaklayarak utanç verici bir ayrımcılık örneğine imza atmaktadır. Bu yasalara göre, evlilik dışı hamile kalmış veya doğurmuş bir kadın zinayla (gayrımeşru cinsel ilişki) suçlanır. Tecavüze uğradığını ileri sürerse bunu ispatlamak durumundadır. Terengganu'daki yasa tasarısı, tecavüze uğradığını iddia eden bir kadın bunu (dört erkek şahit aracılığıyla) ispatlayamazsa ifk (asılsız suçlama, iftira) suçuyla yargılanarak seksen kırbaç yemesini öngörüyordu. Bu, öyle büyük bir öfkeyle karşılaştı ki MAS iktidarı yasa tasarısında değişiklik yaparak ikinci dereceden delilleri de geçerli kabul etmek zorunda kaldı. Buna rağmen kadın hâlâ başına gelenleri kanıtlamak zorundaydı.

---

11 Malezya Federal Anyasası'nın 160. maddesine göre Malaylar Müslüman kabul edilmektedir. Çin veya Hindistan kökenli Malezyalıların dini ise belirtilmemiştir.

Tüm bu yeni yasalar ve var olan yasalarda yapılan değişiklikler, dinî otoriteyi elinde tutanların, ister hükümet yanlısı ister muhalif olsunlar, kadın düşmanlığı eğiliminde olduklarını ortaya koymaktadır. Malezya hükümeti, en azından yönelim olarak, erkek ve kadın vatandaşların eşitliğini tanır ve kadın gruplarının tüm ayrımcı yasalarda değişikliğe gidilmesi taleplerine gitgide daha çok cevap verirken aynı hükümetin başka üyeleri bu eşitlikçi bakışı paylaşmamaktadır. 2002 yılında Malezya Federal Anayasası'nın 8. maddesinde yapılmış olan, cinsiyet ayrımcılığını yasaklayan değişiklik, dinî otoritelerin ve şeriat mahkemelerinin[12] karşısına önemli zorluklar çıkarmıştır. Gerçekten de Müslüman kadınların gerek yasalarda gerek gerçek hayatta karşı karşıya kaldığı, İslâm adı altında yapılan tüm ayrımcılıkların sonunu hazırlamaktadır. Sisters in Islam gibi topluluklar, anayasanın fark gözetmeme ve eşitliği sağlama ilkelerinin İslâm'ın öğretileriyle çelişmediği kanaatindedir. Buna karşın, İslâm adına, eşitlik ve adalet prensipleri için mücadele eden, siyasi ve hukuki süreçleri düzeltmeyi amaçlayan kadın ve erkekler, bu yolda pek çok engelle karşılaşmaktadır.

Sessizlik perdesi

Yakın zamana kadar Malezya İslâm hukukunda gerçekleşen değişimlerin en dikkat çekici yanı, yasaların yazılmasından oylanmasına kadar geçen bütün bu sürecin sessizce işlemiş olmasıydı. Malezya nüfusunun %60'ımn, yani Müslüman kesimin gerek toplumsal gerek bireysel hayatlarını büyük ölçüde etkileyecek olan bu bireysel statülere dair yasaların yazılması sürecinde halka danışılmamış, toplumsal müzakerelere yer verilmemişti.

12 İslâmî mahkeme.

Bu, çoğu zaman halkın hazırlanan bu yasaların varlığından veya içinde bulunduğu mevcut süreçten haberdar olmadığı anlamına gelmektedir. Ancak söz konusu yasalar, mecliste oylamaya sunulduğunda veya dinî otoriteler tarafından uygulandığında halkın ayaklanmasına sebep olmaktaydı. Örneğin, Malayların büyük çoğunluğu hükümetin İslâm hukukuna göre bir fetvanın resmî gazetede yayımlandığı andan itibaren tüm Müslüman kadın ve erkekler için geçerli olduğundan ve dinin buyruğu sayıldığından haberdar değildi. Şeriat Ceza Kanunu'nda değişiklik yapıldığından ve tecavüz, bir fetvaya karşı gelme veya açık saçık giyinme gibi suçların artık bu kanuna tâbi olduğundan da haberleri yoktu – ta ki 1997 yılında üç Müslüman kız güzellik yarışmasına katıldıkları ve açık saçık giyindikleri gerekçesiyle tutuklanana kadar. Hukuki reformun karmaşıklığının ve yapılan değişikliklerin medyada yer almamasının bir neticesi olarak, bu utanç verici derecede ayrımcı yasalardan haberi olmadığını dile getiren, gerek iktidarın gerek muhalefetin siyasi liderleriyle, hatta yasama organı mensuplarıyla sık sık karşılaşıyorduk.

Diğer yandan, İslâmî kanunların yasama sürecinde mecliste tarafsız bir şekilde tartışılamaması da önemli bir eksiklikti. Meclis üyelerinin büyük çoğunluğu, İslâmî yasa tasarılarını eleştirmek bir yana, gerek anayasal gerek teolojik gerekse içtihatla ilgili konularda, fikirlerini dile getiremeyecek, soru soramayacak ve tartışamayacak kadar korkmaktaydı. Gayri müslim muhalefet üyeleri, İslâm'la alakalı konularda yorum yaparken oldukça dikkatli davranıyor, görüşlerini bildirmeye kalkıştıklarında da İslâm hakkında konuşma hakkını onlarda görmeyen, İslâm'ı Müslüman meslektaşları tarafından susturuluyorlardı.

Fakat 2004 yılından beri bu durum değişmeye başladı. Yeni başbakan Datuk Seri Abdullah bin Haji Ahmad Ba-

dawi'nin yönetiminde, mecliste artık hararetli tartışmalar gerçekleşiyor ve bu değişim, kadın gruplarına daha etkin lobi faaliyetleri gerçekleştirme imkânı sağlıyor. Cinsiyet meseleleri konusunda, pek çok tarafı bir araya getiren bir meclis grubu oluşturuldu; kadın ve erkek milletvekilleri bu meseleyle ilgili yasalar ve politikalar konusunda görüşlerini ifade etmeye başladılar. Milletvekilleri artık kadın gruplarıyla iş birliği yapmaya daha açık. Ayrıca muhafazakârlığın ve aşırıcılığın yükselişe geçeceği korkusu, gayri müslim milletvekillerini İslâm hukukunu adalet ve anayasa açısından tartışabilecekleri bir ortam arayışına itmiştir.

Otoritenin İslâm hakkında konuşulmasına izin vermesi

İslâm hakkında konuşmaya kimlerin hakkı vardır? Bu, günümüzde Malezya'nın ve diğer Müslüman ülkelerin en tartışmalı meselelerinden biridir. Bilindiği üzere Müslüman kadın ve erkeklerin büyük çoğunluğu, yalnızca ulemanın İslâm üzerine konuşma hakkı olduğuna ve geleneksel bir din eğitimi almamış kimselerin din üzerine yapılan tartışmalara alenen katılmaya hakkı olmadığına inanmaktadır. Dolayısıyla, endişe verici, adaletsiz öğreti ve uygulamaların söz konusu olduğu durumlarda bile, pek az Müslüman dinle alakalı konuları sorgulamaya, onlara karşı gelmeye, hatta tartışmaya cesaret edebilir. Toplumsal olarak, dinî otorite sahiplerinin neyin İslâm olup neyin olmadığını en iyi bildiğini kabul etmeye şartlandırılmışlardır.

Sonuç olarak, İslâm adına yapılan kanunları sarıp sarmalayan bu sessizliğin temel sebepleri korku ve cehalettir. Modern eğitim sisteminin geçirdiği değişim neticesinde, laik okullardan mezun olanlar dine, dinî okullardan mezun olanlarsa dış dünyaya dair pek az şey bilmektedir. Hayatla-

rımızın gitgide daha fazla İslâm'ın denetimine girdiği günümüzde, bu aşırıcı ve hoşgörüsüz eğilimlerden endişe duyan pek çok Müslüman kadın ve erkek, düşüncelerini ifade etmekten korkmakta, çünkü İslâm'a dair yeterince bilgileri olmadığını düşünmektedir. Sorular yöneltme ve endişelerini dile getirme girişimleri, çoğu zaman inançlarının sarsılacağı korkusuyla susturulmuştur.

İslâm konusunda epey bilgili olan kadın ve erkekler dahi görüşlerini belirtmek konusunda tereddüt etmektedir, bilhassa bu görüşler baskın geleneksel görüşle uyuşmuyorsa. Bu kimseler münakaşaya girmekten, aşırıcılar tarafından din karşıtı olmakla, Allah'ın Sözleri'ni sorgulamakla suçlanmaktan çekinmektedirler. Kendilerini savunmayı bilirler elbette, yine de kendi dünyalarına çekilerek kendilerini güvenceye almayı tercih ederler, özellikle de gelenekselciliğin hâkim olduğu bir sosyoprofesyonel çevrede yaşıyorlarsa. Neticede, laik aydınlar veya kadın grupları İslâm'dan bahsettiği zaman bu konuda alenen konuşma hak ve yetkileri sorgulanmaktadır. Örneğin, 2002 yılının başlarında, Malezya Ulema Birliği, aralarında benim de bulunduğum altı yazarı, İslâm'a hakaret etmekle itham etmiştir. Ben bunun kendi siyasi gündemlerini gerçekleştirmek için İslâm'ın toplumsal diskurlarını, mealini ve içeriğini tekelleştirme çabası olduğu kanaatindeyim.

Aslında kimin İslâm hakkında konuşup kimin konuşamayacağına o kişinin eğitimine veya yeterliliğine değil, belirli meselelerde hangi tarafta yer aldığına göre karar verilir. Eğer bu kimse dinden dönmenin idamla cezalandırılmasını, hudud yasalarını ve İslâm devletini destekliyorsa üçüncü sınıf bir üniversiteden mezun olmuş ortalama bir mühendis olsa da İslâm üzerine konuşma özgürlüğüne ve fırsatına sahip olacaktır. Sisters in Islam, şayet demokratik bir ülkede kadın ve erkek vatandaşların hayatı üzerinde büyük etkisi olan toplumsal yasa ve politikalar İslâm'a dayanıyorsa İs-

lâm üzerine yazma ve tartışma hakkının ulemayla veya sözde "derin bilgi" sahibi kimselerle sınırlandırılmasının teokratik diktatörlükle eşdeğer olduğu görüşünü benimsemiştir. Kadın ve erkek tüm vatandaşlar, refahlarını ve haklarını etkileyen toplumsal, iktisadi ve siyasi meselelerden bahsetme hakkına sahipken konu dine geldiğinde neden susmak ve meseleyi ulemaya devretmek zorunda olsunlar ki? Demokraside toplumsal yasalar halkın tartışmasına açık olmalıdır, söz konusu yasa İslâm adına çıkarılmış olsa bile.

Muhafazakârlar, dinde de tıpkı tıpta olduğu gibi bir konuda fikir belirtmek için konunun uzmanı olmak gerektiği argümanını kullanmayı pek severler. Bu, pek çok nedenden ötürü yanlış bir mukayesedir. Her şeyden önce, şayet bir hasta doktorunun teşhisini veya tedavi yöntemini beğenmezse başka bir doktora danışma özgürlüğüne sahiptir; döneklikle veya doktorun mesleğine, uzmanlığına hakaret etmekle suçlanmayacak, en iyi ihtimalle hapis, en kötü ihtimalle idam cezası almayacaktır. En iyi doktorlar, hastalarının saygısını ve sadakatini kazanmak amacıyla, uzmanlık alanlarındaki en yeni gelişmeleri yakından takip eder; din meselelerinde karar verme yetkisini elinde tutan dinî otoritelerin birçoğu içinse aynısını söyleyemeyiz.

"Kim daha mübarek olacak" yarışı

Dinî otoriteler, temel özgürükler ve kadın hakları konusunda çoğunlukla en tutucu görüşleri yasalaştırma eğilimindedir. Örneğin, dinden dönme meselesi üzerine üç temel hukuki görüş vardır. İlki, temelli olarak dinden dönen herkesin idam cezasını hak ettiği görüşüdür (Malezya'da hâkim olan Şafiî Mezhebi cinsiyetler arasında ayrım yapmaz). İkincisi, dinden dönmenin yalnızca cemaate ve meşru otoriteye karşı ayaklanmanın da söz konusu olduğu durumlarda

idamla cezalandırılması gerektiğini öngörür. Üçüncüsü ise dinden dönmenin İslâm'da büyük bir günah olmakla beraber idamlık suç olmadığını savunur; yani inanç değiştirmenin cezası olmamalıdır.[13] *Kuran* açıkça din özgürlüğünü tanımakta ve bize miras kalan İslâm hukukunda din özgürlüğünü savunan bir görüş yer almaktadır! Vaktiyle El Ezher şeyhi Muhammed Tantavi de bu görüşleri güçlendirmiştir.[14]

Buna karşın, MAS, en aşırıcı hukuki görüşü, yani dinden dönmenin idamla cezalandırılması gerektiği fikrini benimsemiş ve yasalaştırmış, hükümetin dinî otoriteleri ise uzlaşmacı bir görüş takınarak bir yıl rehabilitasyon görme zorunluluğu getirmenin yeterli olacağını savunmuştur. İslâm iktidar ve dinî meşruiyet mücadelelerinde siyasi bir ideoloji olarak kullanıldığında taraflar arasında Müslüman seçmenlerin kalplerini ve ruhlarını fethetmeyi amaçlayan bir "kim daha mübarek olacak" yarışı başlar. Malezya'da, MAS ve BMUO partileri arasında bir dinî niteliklerini yarıştırma oyunu baş göstermiştir – ki bu demokratik yönetimler için oldukça tehlikeli bir durumdur. Ülke yönetimi, dinî ideologların taleplerine göre hareket ederek onları gittikçe daha da meşrulaştırmış, MAS'ın gündeminin tutsağı olmuştur.

Malezya köylerinde MAS'ın, pazar yerinde yere izmarit atan vatandaşlara ağır cezalar verirken İslâm'dan dönenleri cezalandırmayan BMUO iktidarının İslâmî sayılamayacağını öne sürdüğünü biliyoruz. Kendini hakiki İslâmî parti olarak tanıtan MAS, kendi bölgelerine dinden dönmenin hudud yasalarına uygun olarak idamla cezalandırılması kanununu getirmişti. MAS'ın baş ideoloğu Hadi Awang, bu yasayı Federal Kanun'a de getirmek için yıllarca uğraşmış-

13 Bkz. M. H. Kamali, *a.g.e.*; S. A. Rahman, *Punishment of Apostasy in Islam*, Kitab Bhavan, New Delhi, 1996.

14 Bkz. http://www.sunnah.org/history/Scholars/mashaykh_azhar.htm; Abdullah Saeed ve Hassan Saeed, *Freedom of Religion: Apostasy and Islam*, Ashgate, Aldershot, 2004, s. 139.

tır. Sonuç olarak 2000 yılında hükümet, İslâm akidesini koruma amaçlı bir yasa çıkarma girişiminde bulunmuştur. Bu yasaya göre, İslâm'dan dönmeye niyetlenenler, bir yıl boyunca bir rehabilitasyon merkezinde tedavi görmek zorundadır.[15] Bu gözaltı sürecinin sonunda tövbe etmediği takdirde hâkim bu şahsın artık Müslüman olmadığını beyan edecek ve özgür bırakılmasını buyuracaktır. Şayet bu kişi evliyse evliliği feshedilecek ve İslâm aile hukukunun emrettiği yükümlülük veya borçları hâkim tarafından belirlenecektir. İdam yerine bir senelik alıkoyma cezasında uzlaşılması, din özgürlüğünün kabul edildiği anlamına gelmez: Bireyin temel hak ve özgürlükleri çiğnenmektedir. Bu uzlaşma, dinden dönmenin belirli bir cezası olması konusunda baskı yapanlara cevaben yapılmıştır. Bu konuda yalnızca MAS ve yandaşları değil, aynı zamanda MAS'ın suçlamalarına başka bir yanıt getiremeyen BMUO üyeleri ve liderleri de baskı uygulamıştır.

Kadın hakları konusunda, var olan en muhafazakâr görüşü benimseme eğilimi oldukça yaygındır. Örneğin, kadınların hudud yasalarını ilgilendiren suçlarda şahitlik yapamayacağına ilişkin madde, ne *Kuran*'a ne de Hz. Muhammed'in sözlerine dayanır. Hamileliğin zina delili kabul edilmesi, Maliki mezhebinde[16] azınlıkta olan bir görüştür. İslâm hukuku bilginlerinin çoğu, hamile olmanın zina delili kabul edilemeyeceği, çünkü ikinci dereceden delillerin bir kimseyi hudud cezasına çarptırmak için kullanılamayacağı görüşündedir. Buna rağmen, Şafiî mezhebine bağlı MAS ideologları, Şafiîliğin apaçık ortada olan bu görüşünü görmezden gelmeyi tercih ederek daha katı olan Maliki görüşünü benimse-

15 Federal otoriteler tarafından tanımlanan statü modelini temel alan bu yasa, Nisan 2000'de Perlis eyaleti tarafından kabul edilmiştir. Yaygın kanının aksine, federal hükümetin bu yasa tasarısı meclisten asla geçmemiştir.

16 Hanbeli, Hanefi ve Şafiî mezhepleri ile beraber Sünnî İslâm'ın dört büyük mezhebini oluşturur.

mişlerdir. Maliki veya Hanbeli görüşünün kadınlar için daha avantajlı olduğu durumlarda ise birtakım hukukçular Şafiî mezhebine bağlı olduğumuz için Şafiî yasalarına uymamız gerektiğini, dolayısıyla diğer görüşlerin kabul edilemeyeceğini belirtmiştir.

Sonuç

Teknolojik anlamda hızla gelişmekte olan demokratik bir toplum, ümmetin (İslâm cemaati) karşı karşıya kaldığı sorunları bu kadar münhasır, kısıtlayıcı, tehditkar yöntemlerle, hatta kimi zaman ölüm tehdidiyle çözmeyi nasıl umabilir? Dünya artık hiçbir zaman olmadığı kadar karmaşık. Hiçbir topluluk, bilgiyi kendi tekeline alamaz. Demokratik ve modern bir ulus devlette içtihat, ümmetin demokratik katılımıyla, el birliğiyle uygulanmalıdır. İslâm'ın yorumlanma, tanımlanma ve uygulanma sürecinden geleneksel olarak dışlanmış olan ötekilerin deneyimleri de dikkate alınmalıdır. Kanun ve politikaların görüşülmesi ve geliştirilmesi sürecine, ümmetin yarısını oluşturan kadınlar da kabul ve dahil edilmelidir.

İslâmî Feminizm ve Bilginin Üretilmesi: Devrim Sonrası Mısır'dan Manzaralar[1]

OMAİMA ABOU-BAKR

İslâmî feminizmin başarısı

Geçtiğimiz yirmi yıl boyunca Müslüman ve feminist akademisyen ve araştırmacılar, İslâmî feminizm hareketi için pek çok tanım ve açıklama ileri sürmüş, niteliklerini ve ayırt edici özelliklerini analiz etmiş, böylece bu hareketin kimliğini ve perspektiflerini sınırlandırma teşebbüsünde bulunmuştur. Buna örnek olarak Ziba Mir-Hosseini'nin, Margot Badran'ın, Mai Yamani'nin ilk girişimleri, hatta benimkiler de verilebilir.[2] Bu girişimler, İslâmî feminizmin birincil amacının İslâm

1 21-24 Ekim 2010 tarihleri arasında Madrid'de gerçekleştmiş olan 4. Uluslararası İslâmî Feminizm Kongresi'nde yer almış bir bildirinin genişletilmiş versiyonu olan bu makaleyi İngilizceden Fransızcaya çeviren Tiphaine Monange'a içtenlikle teşekkür ederiz.

2 O. Abou-Bakr, "Islamic feminism: what's in a name? Preliminary reflections", *AMEWS Review*, c. 15-16, 2001, s. 1-4 ve *al-mar'a jender* (Kadın ve cinsiyet), Dar el-fikr, Şam, 2002; Ziba Mir Hosseini, *Islam and Gender*, Princeton University Press, 1999 adlı çalışmasında İslâmî feminizmin ortaya çıkışını tespit etmiş ve başta "Muslim women's quest for equality: between islamic law and feminism", *Critical Inquiry*, S. 32, 2006, s. 629-45 (Bu makaleyi elinizdeki çalışmada da yayımlıyoruz.) olmak üzere birçok makalesinde bu akımı tanımlamaya ve incelemeye devam etmiştir; Margot Badran, "Between secular and islamic

geleneğindeki teolojik ataerkiyi ortadan kaldırarak Müslüman kadınlara adil ve eşitlikçi bir diskurun geliştirilmesi için uygun bir ortam sağlamak olduğu konusunda aynı fikirdedir. Çıkış noktası, yanlış gidenin ne olduğunu bulmak ve anlamak, tekrar gözden geçirerek alternatifler üretmektir. Bu eleştirel bakış açısına ve alternatif arayışına iki yayın öncülük etmiştir: *The Windows of Fatih*[3] (İnanç Pencereleri) ve *Feminism and Islam*[4] (Feminizm ve İslâm). Başka bir deyişle, İslâmî feminizm, ortaya çıktığı ilk günden beri bilginin üretilmesi konusuna odaklanmıştır – ki bu, dinin yorumlarına ve genel olarak otoritede ataerkinin hâkim olması gibi gayet iyi bilinen ve tarih boyunca kabul edilmiş gerçekleri tekrarlayıp durmaktan çok daha olumlu bir amaçtır. Leila Ahmed Ortaçağ İslâm geleneğinin büyük kısmında kadınların "metinsel anlamda görünmez" olduğunu belirtirken[5] Mohja Kahf "kadınların diskurlar üzerindeki izlerinin" yeniden keşfedilmesini sağlayacak retorik bir analiz önermektedir.[6] Bu hususta, bu harekette yer alan Müslüman kadınlar olarak metinleri yorumlama, şekillendirme ve geliştirme hakkından mahrum

feminisms: reflections on the Middle East and beyond", *Journal of Middle Eastern Women's Studies*, S. 1, 2005, s. 6-28, daha sonra bu konu üzerine gerçekleştirdiği tüm çalışmalarını *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, Oneworld, 2009 kitabında toplamıştır. Bu mesele üzerine yapılmış ilk incelemeler arasında şunlar da yer alır: Miriam Cooke, *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature*, Routledge, 2001 ve Sa'diyya Shaikh, "Transforming feminism: islam, women, and gender justice", *Progressive Muslims*, Ed. Omid Safi, 2003, s. 147-62.

3 Gisela Webb (der.), *Windows of faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America, Syracuse*. Eser, Amerikalı Müslüman feministler tarafından yazılmış metinlerden oluşmaktadır.

4 M. Yamani (der.), *Feminism and Islam: Legal and literary Perspectives*, Ithaca Press. Eser, M. Yamani tarafından düzenlenmiş ve Ekim 1993 ila Haziran 1994 tarihleri arasında verilmiş, İslâmî feminizm ve hukuk üzerine bir dizi konferanstan yola çıkmıştır.

5 L. Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, AUC, 1993, s. 82.

6 M. Kahf, "*Braiding the* stories: *women's eloquence in the islamic era*", (der.) Webb, *a.g.e.* içinde, s. 159.

bırakıldığımızı, karşı bilgi üretmeye ve diskurlardaki varlığımızı sürdürmeye devam etmemiz gerektiğini savunuyorum.

İslâmî feminizm, bugüne kadar çalışmalarım ve araştırmalarını üç alan üzerinde yoğunlaştırmıştır:

– Erkeklere imtiyaz tanıdığı, kadınları ötekileştirdiği, erkek egemenliğinin ve cinsiyetlere yüklenen basmakalıp rollerin Allah'ın emirlerinden kaynaklandığını iddia ettiği gerekçesiyle pek çok kadın ve erkek akademisyenin itiraz ettiği *Kuran t*efsirleri (meal ve yorumları). Bu konuya katkıda bulunmuş önemli çalışmalar arasında Amina Wadud, Asma Barlas, Maysam al-Faruqi'nin çalışmaları ve *Kuran* yorumlarının seceresi, tefsir diskuru ve Müslüman metinlerindeki erkek tasviri konularını ele aldığım kendi çalışmalarım gösterilebilir.[7] Bu araştırmacılar, İslâm araştırmaları alanındaki uzmanlıkları, akademik ortama getirdikleri feminist bakış açısı ve *adl* (adalet), *zulm* (baskı), *tevhid* (Allah'ın birliği), Allah ve *Rahman* (merhametli) bilinciyle yerlerini sağlamlaştırmaktadırlar.[8] Diğer bir deyişle, Müslüman kadınlar, bu alanda teoloji bilimine katkıda bulunmaktadırlar.

7 A. Wadud, *Qu'ran and Woman*, Oxford University Press, 1999, s. 2; A. Barlas, "Believing Women", *Islam: Un-reading Patriarchal Interpretations of the Qu'ran*, University of Texas, 2002; M. Al-Faruqi, "Women's self-identity in the Quran", (der.) Webb, a.g.e.; O. Abou-Bakr, "What's done can be un-done: Uninterpreting gender hierarchy inQu-ranic exegesis", Presentation at the 12th Mediterranean Research Meeting, Robert Schuman Center for Advanced Studies de l'European University Institute, Italy, 6-9 Nisan 2011; "The Interpretive Legacy of qiwamah as Exegetical Contruct", Presentation at the Musawah Conceptual Workshop, Jordan, 24-26 Kasım 2011; "*Qira'ah fi tafasir al-Qur'an wa'iyah li-'i'tibarat al-jindar*", *Al-niswiyah wa-al-dirasat al-diniyah: Feminism and Religious Studies: a Reader*, WMF, Kahire, 2012; "*Surat al-rajul fi al-kitabat al-islamiyah*" (*The image of men in modern and pre-modern islamic writings*), *A'isha Taymur: tahaddiyat al-thabit wa-al-mutaghayyir fi al-qarn al-tasi' 'ashar* (*A'isha Taymur and the Challenges of Social Transformation*), (der.) Hoda Elsadda, Cairo: Women & Memory Forum, 2004.

8 *Özellikle bkz.* Mohamed Mahmoud, "*To beat or not to beat: on the exegetical dilemmas over Qur'an*" 4:34, *Jounal of the American Oriental Society 126*, S. 4, 2006 içinde, s. 537-50; Nawal Ammer, "Wife battery in Islam: a comprehensive un-

– İkincisi, İslâm inancı ve sufizmdir. Bu dini gelenek üzerinde yapılacak incelemeler, tasavvuf kavramlarındaki kadın prensiplerini ortaya çıkararak kadınlara karşı daha ılımlı bir yaklaşım sağlayabilir ve böylece tasavvuf ile hukuki diskur arasında bir ayrım ortaya koyabilir.[9]

– Üçüncü olarak, ulus aşırı aktivizm, ağların oluşturulması ve fıkhın gözden geçirilmesi –Müslüman toplumlarda aile hukukunda değişiklik yapılması ve Müslüman kadınların toplumsal ve kültürel yaşamlarının iyileştirilmesi amacıyla– talebi üzerinde çalışılmaktadır. Bu konuda, Amira Sonbol ve Ziba Mir-Hosseini'nin[10] tarih ve antropoloji alanlarındaki çalışmalarından, 2009 yılında Sisters in Islam[11] tarafından başlatılmış olan Musawah[12] hareketinin ve WISE[13] ağı-

---

derstanding of interprétations", *Violence Against Women*, 13, S. 5, 2007, s. 516-26; Keran Bauer, "The male is not like the female (Q 3:36): The Question of Gender Egalitarianism in the Qur'an", *Religion Compass, 3/4*, 2009 içinde, s. 637-54; Shahbaz Ahmed Cheema, "The concept of qawama: a study of interpretive tensions"; Sa'diyya Shaikh, "Exegetical violence: nushus in qur'anic gender ideology", *Journal for Islamic Studies*, S. 17, 1997, s. 49-73; "*A tafsir of praxis: gender, marital violence, and resistance in a south african muslim community*", *Violence Aginst Women in Contemporary Religions*, Pilgrim Press, Cleveland, 2007; Manuela Marin, "Disciplining wives: a historical reading of Qur'an 4:34", *Studia Islamica*, S. 97, 2003 içinde, s. 5-40; Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*, Oneworld, Oxford, 2006.

9 Sa'adiyah al-Shaykh özellikle bu konu üzerinde çalışmıştır; örneğin bkz. "In Search of al-insan: sufism, islamic law and gender", *Jounal of the American Academy of Religion* 77, S. 4, 2009, s. 781-822.

10 Amira Sonbol (der.), *Women, Family and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse University Press, 1996 ve "Ta'a and modern legal reform: A rereading", *Christian-Muslim Relations*, S. 9, 1998, s. 285-294 ve "Rethinking women and islam", *Daughters of Abraham*, University Press of Florida, Gainesville, 2001, s. 108-151; Ziba Mir-Hosseini, "*Towards gender equality: muslim family laws and the shari'a*", *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*, *KL: Musawah*, 2009 ve "*Classical fiqh, modern ethics and gender justice*", *Changeable and Unchangeable: New Directions in Islamic Thought and Practice*, IB Tauris, Londra, 2009, s. 77-88.

11 Web siteleri için bkz. www.sistersinislam.org.

12 Web siteleri için bkz. http://www.musawah.org.

13 Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality. Web siteleri için bkz. www.wisemuslimwomen.org.

nın (Müslüman kadınların inanç ve eşitlik girişimi) Müslüman ailelerde eşitlik ve adaleti sağlamak için gerçekleştirdiği çalışmalardan bahsetmek gereklidir.

– Sonuncusu tarihtir ve bu alan dörde ayrılır: Bunlardan ilki, Müslüman kadınların premodern zamanlardan kalma, unutulmuş tarihini, özellikle toplumsal alanlardaki varlıklarını ve dinî otoriteye katılımlarını araştırır. Amacı, günümüzde yaşanan sorunları ortadan kaldırmak, kadınların tarihteki rolünü ortaya çıkarmak ve vurgulamaktır. Kadınların varlığını gözler önüne sermek, sesini duyurmak, öznelliğini vurgulamak; İslâm tarihinin gözden geçirilmesinde çok önemli bir adımdır.[14] Genişletilmesi ve incelenmesi gerektiğini düşündüğüm ikinci çalışma alanı, temelde, Müslüman kadınların akademik ve düşünsel üretilerini güçlendirmeyi amaçlar. İslâmî feminizm kültürü üzerine çalışmakta, yani farklı türlerden metinleri –yalnızca dinî kaynakları değil; tarih kitaplarını, biyografileri, otobiyografileri, her türden bilimsel çalışmayı da– ele alarak ve birbirleriyle ilişkilendirerek İslâm geleneğinin kültürel tarihini incelemektedir. Bu bütünsel ve bağıntısal yaklaşım, Julia Kristeva tarafından ortaya atılmış olan metinlerarasılık eleştirel teorisinden faydalanmaktadır.[15]

Bu teoriye göre, neredeyse tüm metinler, diğer metinlere onları çürütme, reddetme ya da destekleme amacı güden aleni referans ve göndermelerde bulunmakla kalmaz, aynı zamanda diğer metinlere dair sübliminal bir bilince de sahiptir. So-

14 Örneğin bkz. O. Abou-Bakr, "Teaching the words of the Propher: women instructors of the Hadith (14th & 15th century)", *HAWWA: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, C. 1, S. 3, 2003, s. 306-328; "Articulating gender: muslim women intellectuals in the pre-modern period", *Arab Studies Quarterly*, 32, S. 3, 2010.

15 *"Le mot, le dialogue et le roman"*, *Semeiotikè: Recherches pous une sémanalyse*, *Seuil*, 1969, s. 143-73.

nuç olarak, bir metnin anlamı, hem yazar hem de okuyucu için, zihnen başka metinlerin referans alınmasıyla oluşmaktadır. Peki kültürel analiz bakımından İslâmî feminizm ile bu teori arasında ne gibi bir ilişki vardır? İşte burada bu soruyu ele almayı umuyorum.

Metinlerarasılık

Revizyonist feministler olarak biz, çeşitli İslâmî metinlerin okumasını, bu metinlerde yer alan birbirine cevap niteliğindeki cinsiyet/kadın kavramlarını ve tasvirlerini hesaba katarak ve metin gruplarının birbirleriyle diyalog halinde olduğunu göz önünde bulundurarak "metinlerarası" bir biçimde gerçekleştirebiliyoruz.

Paul Strohm'un da *La théorie et le texte prémoderne* (Premodern Metin ve Teori) adlı çalışmasında belirttiği gibi, "bir metnin satır aralarını, yani yalnızca anlatmaya çalıştığı şeyi değil, bilmediği veya bildiği halde söylemek istemediği şeyleri de okumaya" yarayan bu teori, tarihin anlaşılmasına büyük katkıda bulunabilir.[16]

Şu örneği ele alalım: El Sahavi'nin Aydın Müslüman kadınlardan ve kadın hadis profesörlerinden bahsettiği *15. Yüzyıl Biyografik Sözlüğü*'nde, söz konusu kadınların *'qilah* ve *dhat 'aql*, yani makul, bilge ve mantık sahibi ve *min sarawat nisa' zamaniha 'aqlan wa-dinan*, yani *mantık ve din bakımından* zamanının ötesinde olan liderler olduğunu belirtmek için neden bunun tam tersini söyleyen bir hadiste geçen meşhur sözleri kullanmakta ısrar etmiştir?[17] Aynı dönemde, hadis uzmanı ve tarihçi El Sahavi'nin *'aql wa-din* (mantık ve din) sözlerini kullanırken İbn Kesir ve Celalettin

16 University of Minnesota Press, 2000, s. 166.

17 Söz konusu hadis, kadınların mantık ve din bakımından yetersiz olduklarından bahsetmektedir.

Suyuti gibi tefsirciler ise kadının kocasına bağlılığı ve itaatkârlığı üzerinde neredeyse saplantı derecesinde ısrar etmekteydi.[18] Bu durumda, bunlardan hangisi diğerine tepki veya cevap niteliğindedir? İşte burada, birbirinin karşısında yer alan veya birbiriyle ilişki halinde olan bu metinlerin okunması konusunda devreye biz giriyoruz.

Benzer şekilde, Hıristiyanlığın ilk ortaya çıktığı dönemde kadınların durumu üzerine çalışan kimi Ortaçağ araştırmacıları, metinleri (örneğin hagiografiler, dini metinler) tarihî gerçekliklerin yansımasından ziyade kültürel üretiler olarak ele almışlardır. Bu da cinsiyet model ve kavramlarının veya tasvir ve sembollerinin tam anlamıyla sosyal gerçeklikleri değil, daha çok "kültürel yorumları" yansıttığı anlamına gelir. Mücadele Suresi, İslâm geleneğine metinlerin incelenmesine yeni anlamlar ve yorumlar sağlayan, cinsiyete duyarlı bir yaklaşım getirmiştir. Kahf, bu surenin İslâm geleneğinde kadınların ilham verici dışavurumculuğunun yeniden keşfedilmesi, cinsiyetler arası eşitliğin sağlanması ve kadınların öznelliğinin ifade edilmesi için önemli bir araç olduğunu belirtmiştir.[19]

Yatay ve dikey okuma örnekleri

Daha önce bahsettiğimiz örnek (El Sahavi'nin 15. yüzyılda *'aql wa-din* sözlerini, kadınları mantık ve din bakımın-

18 İsmail İbn Kesir (1373'te ölmüştür), *Tafsir al-Qur'an al-'azim* (Kutsal Kitap Kuran-ı Kerim'in Meali); *Al-Durr al-manthur fi al-tafsir bilm-ma'thur* (Dağılmış İnciler: Metinlerarası Tefsir).

19 Bu konuyla alakalı olarak bkz. 7. dipnotta yer alan kaynaklar. Ayrıca bkz. Amani Saleh, "Al-Kharijat al-dakhilat 'ala muluk bani umayyah" (Women dissenters confronting the umayyid kings), *Women and Civilization*, S. 2, 2001, s. 36-54; Zeinab al-'Ilwani, "Dalalat manhajiyah fi qira'at al-sayyida 'A'isha al-Qur'aniyah: al-istidrakat namudhajan" (Methodological significance od A'isha's qur'anic readings: setting the record straight), *Women and Civilization*, S. 3, 2002, s. 181-198.

dan yetersiz olarak tanımlayan hadisin tamamen zıttı bir anlamda kullanması örneği), metinlerin karşı kaşıya gelmesine veya yatay bir biçimde tek bir konuyu ele almalarına örnek olarak gösterilebilir. Bu, bazı sorunlara sebep olur. Öncelikle, El Sahavi kendi metninden önce veya onunla birlikte var olan bu kültürel geleneği (hadisi) hangi noktada bu metni ürettiği bağlama dahil etmiştir? İkinci olarak, bu hadisin cinsiyete dair çıkarımlarının idraki ile bizim modern yorumlarımızın idraki aynı olmadığı gibi, bu idrak homojen değildir ve farklı metin türlerine göre değişiklik göstermektedir. Üçüncüsü, biyografik ve betimleyici bir metin ile dinî ve kural koyucu bir metin arasındaki bu farklılık, bize cinsiyeti ve kadınları ele alan tüm İslâmî diskurlar için neler söylemektedir? Başka bir deyişle, göz önünde bulundurmamız gereken, metinlerin bağlamı ve yazarların bu bağlamlar karşısındaki konumudur. Caroline Bynum'm dediği gibi: "İmgeler ve ifadeler; gerçekte dahil oldukları geleneklerden bir şekilde uzaklaştıkça ya da sağduyunun, mantığın veya önceki kullanımlarının bir araya getirmediği gerçeklikleri bir araya getirdikçe erkek ve kadınların kalplerinde yatan ihtiyaçları, korkuları ve avuntuları dile getirmeye başlar."[20] Cinsiyetler arası güç ilişkileri için de geçerli olan bu örnekleri teolojik ve toplumsal endişelerin kaynağı olarak yorumlayabilir miyiz?

Yatay okuma örnekleri, tek bir yazarın metinleri arasında da karşımıza çıkabilir. İbn Arabi'nin *Le Divin Gouvernement du royaume humain*[21] adlı kitabı, 1194 yılında yazılmış, biz insanların, bireyler olarak kendi kendimizi idare ve disipline

20 C. W. Bynum, *a.g.e.*

21 Arapça olarak Muhyi al-din ibn al-Arabi, *Al-tadbirat al-ilayiyyah fi islah al-mamlakah al-insaniyyah*, Brill, Leiden, 1919 ve İngilizce olarak *Divine Governance of the Human Kingdom*, Fons Vitae, 2001 adıyla yayımlanmıştır.

edebilecek varlıklar olduğumuzdan bahseden kinayeli bir eserdir. İbn Arabi'nin tasavvuf şiirlerinde ve düşüncelerinde "kadın" unsuruna oldukça yer verdiği herkesçe malumdur. Ancak bu eserinde, fıkhın (İslâmî içtihat) imam olma koşullarını –ki bu on koşuldan biri erkek olmaktır– belirlemek amacıyla yarattığı analojiden faydalanarak kadının hâkimlik yapamayacağının ve tam bir şahit sayılamayacağının altını çizmiştir. Ayrıca nefsi (benlik veya ego), yani ruhun dindarlık ve ahlâksızlık arasında tereddüt etmesine sebep olan bölgeyi, önce Adem'in bir parçası olan ve kendini kişisel arzularına kaptıran Havva'yla, sonra da başımamın erdemli kızı ve yardımcısıyla, ruhla ilişkilendirmiştir.[22] Yani, İbn Arabi'nin burada geleneksel olarak olumsuz olan, daha sonra geliştireceği dinî sembolizmle uyuşmayan "kadın" sembolleri kullanmıştır. Cinsiyete yönelik tavırları belirleyen, diskurun eğilimini belirleyen diskurun türü mü yoksa metnin türü müdür?

Daha ileri tarihli, 20. yüzyılın başlarından bir çalışmada, o sırada yirmi yaşında olan Lübnanlı Nazirah Zein al-Din'in iki eserinden ilkinde bir örnek daha karşımıza çıkıyor. *Al-Sufur wal-al-Hijab*[23] (Başını örtmek ve açmak) adlı bu kitap, kadınları ve Müslüman kadınların hakları, bilhassa özgürlükleri, toplumsal alana ve *Kuran*'ın yorumlanmasına katılımları lehinde, dışlanmaları ve soyutlanmaları aleyhinde bir dizi tutkulu ifadeden oluşuyor. Kadınların eğitim ve profesyonel deneyim sahibi olmalarının çok uzun süredir engellendiğini, dolayısıyla bu noktada kadın ve erkek arasındaki toplumsal ve düşünsel farklılıkları kadınların doğuş-

22 Muhyi al-din ibn al-Arabi, *Al-tadbirat al-ilayiyyah fi islah al-mamlakah al-insaniyyah* içinde, s. 140.

23 İlk olarak 1928'de yayımlanan bu kitap, daha sonra 1998'de Şam'da Dar al-mada yayınları tarafından Nazirah Zein al-Din, *Al-Sufur wal-al-hijab* adıyla yeniden basılmıştır.

tan daha düşük kapasiteye sahip olduğunun kanıtı olarak almanın mümkün olmadığını belirterek biyolojik özcülüğe şiddetle karşı çıkıyor. Kadınların *naqisat 'aql wa-din* (mantık ve din bakımından yetersiz) olduğu suçlamasına da aynı şiddetle karşı çıkıyor. Allah'ın huzurunda herkesi eşit kılan *Kuran* ayetlerini ve Peygamber'in sözlerini temel alan İslâm prensiplerine ve şeriat yasalarına ihanet etmiş olan iktidarın erkeklerin elinde olduğunu belirtiyor. Erkeklerin "din bakımından kadınlardan üstün olmadığı" sonucuna varıyor.

Şöyle yazıyor: "Kadınların mantık ve din bakımından yetersiz olduğunu söylüyorlar; ben de diyorum ki bir yarısının mantıktan ve dinden yoksun olduğunu görmek, Müslüman ümmetinin (cemaat) menfaatine olmadığı gibi onu onurlandırmaz da, ayrıca annesinin, kızının, kız kardeşinin veya eşinin yetersiz olması da bir erkeğin menfaatine değildir." Kadınlara şefkatle ve eşit olarak yaklaşılması gerektiğini öğütleyen bazı başka karşı hadislere de başvuruyor, ancak söz konusu hadisten katiyen bahsetmiyor. Bu hadislerden en bilinenleri arasında "Kadınları sevmek peygamberlerin ahlâkındandır." ve "Sizin en hayırlınız, kadınlarına karşı hayırlı olandır." sayılabilir. Başka bir bölümde, şöyle diyor: "Günümüzde bizi mantık ve din bakımından yetersiz olmakla suçluyorsunuz. Neden biliyor musunuz? Çünkü zihnimizi geliştirebileceğimiz her yolu engellediniz ve bizi cehalete ve küçük düşmeye mahkûm ettiniz. Böylece zekâmız önce bilginin, sonra da dinin eksikliğini çekti; zira sağlıklı bir din cehalet içinde var olamaz..."[24] Tüm bu tutkulu savunu ve çağrılar, varlığı bütün argümanlarının üstünde gezinen ancak görünmeyen tek bir hadise cevap niteliğinde midir gerçekten de? Metnin üretilmesini, eşit derecede bilgi sahibi bir okur kadar, daha eski bir metnin üstü kapalı varlığı da belirlemez mi?

24 Nazirah Zein al-Din, *a.g.e.* içinde, s. 77-95.

Vereceğim son örnek, dikey ve metinlerarası bir okuma gerektiriyor, çünkü iki farklı döneme ait iki farklı metnin karşılaştırılmasını içeriyor. İlki, yukarıda da bahsettiğimiz, *al-Daw' al-lami'* (Parlak Işık) adlı biyografik sözlük. El Sahavi, bu sözlükte *muhaddithat* (hadislere aracılık yapan) kadınların akademik merciini defalarca *risayah* (liderlik/yöneticilik) ve *ra'isah* (lider/yönetici) sözcüklerini kullanarak tanımlıyor. İroniktir ki 20. yüzyılın başlarında Mısırlı modern reformist Muhammed Abduh'un *Kuran* tefsirinde, cinsiyetler arası hiyerarşiyi detaylandıran *qiwamah* (üstünlük veya mesuliyet) yorumunda da aynı sözcükler kullanılıyor. Muhammed Abduh, erkek *qiwamah*'mın bir tür evlilik içi liderlik veya yöneticilik (*riyasah*) olduğunu, erkekler yönetici (*ra'is*) iken daha alt varlıklar olan kadınların içgüdüsel olarak "kocalarının hükmü altında" (*tahta riyasatihum*) olmayı veya yönetilmeyi (*mar'us*) arzuladığını anlatır. Dahası, cinsiyet rollerinin birbirini tamamlayıcı nitelikte olduğunu belirterek bu hiyerarşiyi meşrulaştırmaya çalışmış, bunu yaparken de *İncil*'e atıfta bulunarak aynı terimi türevlerini kullanmaya devam edebilmiştir: "Erkek ve kadın, aynı bedenin organları gibidir; erkek kafa (*ra's*), kadın gövde konumundadır. Erkek, kadın üzerindeki bu gücünü/iktidarını suistimal etmemeli; kadın da erkeğin bu ayrıcalığından rahatsızlık duymamalı, bunun kendisini değersizleştirdiğini düşünmemelidir. Çünkü bir kimsenin kafasını elinden daha üstün veya kalbini midesinden daha asil bulmasının ayıp bir tarafı yoktur..."[25]

Bu yorum, etraflı bir cinsiyetler arası hiyerarşi teorisi ortaya koymakta ve "yönetme" kavramını pekiştirmek için *ra'is, riyasah, ra's*... sözcüğünün modern anlamın ve yorumunu uy-

25 *Tafsir al-manar*, Cilt 5, al-hay'ah al-misriyah al-'ammah, Kahire, 1990, s. 67-70.

gun bir şekilde kullanarak astlık-üstlük ilişkisine dayanan bir argüman geliştirmektedir. Şu soruları sorabiliriz: Modern bir metin tam da bu sözcüğü eski anlamını tersine çevirecek bir şekilde kullanmak için büyük çaba sarf ederken nasıl olur da Ortaçağ'a ait bir metin "iktidar" anlamına gelen bu sözcüğü kullanmaktan ve onu kadınla ilişkilendirmekten çekinmez? Muhammed Abduh, El Sahavi'nin yazdığı *muhaddithat*'ların tarihini okumuş mudur? Ona göre "fıtratın (ilk yaratılış) referanslarından bihaber olan"[26] tefsircilerin eski yorumlarından hoşnutsuzluk mu duymuştur? *İncil*'den alıntı yapılan ancak İslâmî metinlerden biyografik bir diskurun yer almadığı bu metinlerarası hadiseden ne anlam çıkarmalıyız? Bu örnekleri gizliden gizliye metinden haberdar olmayla ve "kendi istemdışı ikna kabiliyetiyle"[27] açıklamak mümkün müdür?

Sonuç olarak benim önerim, metinlerdeki üstü kapalı, açıkça söylenmeyen bilgileri ortaya çıkarmayı sağlayacak, Paul Strohm'un sözleriyle ifade etmek gerekirse "metni söylemeyi planlamadıklarını dile getirmesi, içerdiği veya bir şekilde bildiği, ama söylemeye niyetli olmadığı ya da söyleyecek kapasiteye sahip olmadığı şeyleri açığa vurması için kışkırtacak..."[28] bir strateji geliştirmek. Bu anlamda geleneğimizle el ele vermek reform projesiyle ters düşmeyecek, aksine yeni analitik araçlar sayesinde uzmanlaşmış bilgilerin üretilmesi anlamına gelecektedir. Burada amaç İslâm geleneğini romantik kılmak veya ataerkil yapısını aklamak değil, bu ataerkil hegemonya karşısındaki direnişi veya bilinçdışı gerginliği keşfetme olanağı sağlamaktır.

---

26 *A.g.e.*

27 P. Strohm, *a.g.e.* içinde, s. 155.

28 P. Strohm, *a.g.e.* içinde, s. 13.

Araştırmacı aktivizm ve bilginin yayılması: Devrim sonrası Mısır'dan manzaralar

Bu projenin iki amacı vardır. İlki, araştırmacı ve aktivist akademik çevrelerde yeni üretilen bilgiyi geniş bir alana yaymak ve geleneksel dinî şahsiyetlerin katılımı aracılığıyla meşruiyet kazanmaktır. Bu araştırma eğilimi ve bakış açısı, Müslüman kadınların özerkliğini kazanmasında ve eleştirel bir bilincin geliştirilmesinde önemli bir rol oynayabilir. İkinci amaç ise başka baskılara da karşı koyarak ve baş kaldırarak İslâmî feminizmin bağlamsal alanını genişletmektir; bu, küresel ırkçılık ve militarizm gibi farklı türden toplumsal adaletsizliklere ve siyasi baskılara karşı direnmek anlamına gelmektedir. Arap "Baharı" dediğimiz devrimci ruh, işte bununla ilişkilendirilmelidir.

Aslında Mısır'daki Ocak 2011 devriminin, kadınlar konusunda karmaşık bir etkisi ve birden çok anlamı olmuştur. Bu olaylar, bir yandan, Mısırlı kadınların sokak hareketlerindeki, grevlerdeki, oturma eylemlerindeki önemli varlıklarını ve görünürlüklerini ortaya koymuş, 1919 Devrimi'nde ve kadınların diğer ayaklanmalardaki aktif katılımını hafızalara getirmiştir. Halk direnişinin tamamlayıcı ve vazgeçilmez bir parçası olarak toplumsal alanda örgütlenebildiklerini yeniden keşfetmek, siyasi aktivist ve devrimci kadınları daha da güçlendirmiştir. Diğer yandan, tarihte sık sık karşılaştığımız bir ironi sonucu, olayları takip eden siyasi süreçte kadınlar susturulmuş, cinsiyet meseleleri ötekileştirilmiş ve ulusal demokratikleşme gündeminde yine önceliksiz bir konuma düşürülmüştür. Yakın zamanda yazdığı bir makalede Mervat Hatem, başta Yüksek Asker Konseyi'nin (YAK) ürünü olan, pek çok önemli hükümde ve siyasi kararda kadınları görmezden gelen bu karmaşık cinsiyet politikasını yorumlamaktadır. Hatem, devletin önceki rejim tarafından benim-

senmiş olan feminizm anlayışının olumsuz etkilerinin de altını çizmektedir.[29] Başka bir makalede ise Hoda Elsadda aynı şekilde, kadınların geçmişte elde ettikleri hukuki başarıların, bu kanunların eski devlet başkanının eşi tarafından kabul edildiği ve uygulamaya konduğu, dolayısıyla düşmüş ve yozlaşmış bir rejimle bağlantılı oldukları gerekçesiyle sorgulanması üzerinde durmaktadır. Ayrıca atılan bu geri adımların, yalnızca İslâmcıların değil, İslâmcı olmayan başka siyasi akımların da işi olduğunu ve uzun yıllar süren bir kadın hakları aktivizminin meyvesi olan bu hukuki gelişmelere tarihi bir rivayet süsü verme amacı güttüğünü göstermektedir. Mübarek ve eşinin otoriter rejiminin sorumlusunun bu aktivizm olmadığı açıktır; ancak bu çalışmaları kendi sözde kadınlar için hayırlı ve aydın siyasetini göklere çıkarmak için kullanan ve yolundan saptıran da onlardır.[30]

Yakın zamanda elde edilmiş hukuki başarıları bertaraf etme veya geçersiz kılma eğiliminin getirdiği zorluklara ilaveten kadın haklarının hiçe sayılması ve YAK'm ve askerî inzibatın saldırıları da büyük ölçüde sorun teşkil etmiştir. Mısırlı kadın aktivist ve protestocular, Mart 2011'den itibaren pek çok saldırıyla karşı karşıya kalmıştır: zorunlu bekâret testleri, haksız tutuklamalar, düzen karşıtı görüşlerine ve YAK eleştirilerine yönelik baskıcı uygulamalar, onları dış mihrakların ajanı olmakla suçlayan karalama kampanyaları, kaba kuvvet, dayak, küçük düşürücü muameleler, sokaklarda dehşete ve aşağılamaya maruz bırakmak.

Aynı şekilde, devrimden sonraki ilk parlamento seçimleri sonucunda, kadınların temsili oldukça zayıf (%1'den az) kalmıştır, bu da doğrudan doğruya partilerin sunduğu aday

29 Mervat Hatem, "Gender and revolution in Egypt", *Middle East Report*, S. 261, Kış 2011, s. 36-40.

30 Hoda Elsadda, "Women's rights activism in post-Jan 25 Egypt: combating the shadow of the first lady syndrome in the arab world", *Middle East Law and Governance*, S. 3, 2011, s. 84-93.

listelerinin düzenlenme sisteminin ve seçim barajının kaldırılmasının sonucudur. İlginçtir ki yukarıda bahsedilen çatışmalar ve üzücü hadiseler, direniş ruhunu yeniden canlandırmış ve kadınlara toplumsal ve siyasi dünyada öfkeli bir şekilde kendilerini savunacak ve onları hedef gösterenlerini kınayacak gücü yeniden sağlamıştır. Bu saldırıları, özellikle de herkesçe malum olan üzücü hadiseyi, yani 17 Aralık protestoları sırasında askerî inzibatın protestocuları yerlerde sürükleyerek aşağılamasını ve ifşa etmesini kınayan tarihî bir yürüyüşün gerçekleştiği 20 Aralık 2011 tarihinde, on bini aşkın kadın sokağa çıkmıştır. Başka bir deyişle, ötekileştirme veya saldırılar şeklinde süregelen bu müdahaleler, kadınların direnişini kuvvetlendirmiş ve çelişkili bir şekilde "kadın meselesinin" yeniden kamuoyu gündemine yerleşmesini sağlamış ve henüz çözülmemiş olan cinsiyetle alakalı pek çok toplumsal ve kültürel meseleye de dikkat çekmiştir.

Bu istikrarsız ve değişken siyasi iklimin ortaya çıkmasında İslâmî feminizm ne derece etkili olmuştur? 21. yüzyılın sonlarından itibaren modern Mısır tarihine hızlıca bir göz attığımızda Müslüman feminist bilincin birçok öncü isim aracılığıyla kendisini farklı şekillerde ifade ettiğini görüyoruz.

Şu örnekler verilebilir:

– Mısırlı yazar ve şair A'isha Taymur (1840-1902), 1982'de yayımlanmış olan *Mir'at al-ta'ammul fil'umur* ([Toplumsal] Meseleler Üzerine Düşünceler) adlı eserinde, evlilikte erkeğin idaresi (*qiwamah*) kavramının geleneksel yorumunu ve toplumsal önvarsayımları sorgulamıştır.

– Malak Hifni Nasif (1886-1918), 1910 yılında *al-Nisa'iyat* (Kadınlarla İlgili Meseleler) adıyla yayımlanan makalesinde, toplum ve tarih tarafından kadınlara ve erkeklere yüklenen roller arasındaki ayrım, kültür ve din arasında dinin buyrukları için mücadele etmiştir.

– Her ikisi de tarihle ilgilenen Zaynab Fawwaz ve Qadriyah Husayn, tarihte Müslüman kadınların ötekileştirilmesine bir tepki niteliğinde olan biyografik çalışmalar yayımlamışlardır. Zaynab Fawwaz'ın çalışması 1986'da *al-Durr al-manthur*'da (Dağılmış İnciler) adıyla, Qadriyah Husayn'ınki ise 1924 yılında *Shahirat al-nisa*'da (Ünlü Kadınlar) adıyla yayımlanmıştır.

– Her ikisi de muhafazakâr olan Zaynab al-Ghazali (1917) ve A'isha Abdel Rahman (1912-1998) siyasi İslâm aktivizmini temsil etmeyi sürdürmektedir ve İslâmcı literatüre büyük katkılarda bulunmuşlardır.

– Akademisyen ve çağdaş siyaset bilimi araştırması olan Mona Abul-Fadl, Amani Saleh ve Hind Mostafa, 2000 yılında kurulmuş olan *al-Mar'ah we-al-hadarah* (Kadın ve Medeniyet) adlı araştırma ve çalışma grubunda, Müslüman kadınlar üzerine çalışmaları desteklemek ve kadınlarla ilgili meselelerin eşitlikçi bir İslâmî bakış açısıyla ele alınmasını yaygınlaştırmak için çalışmaktadır.[31]

– So'ad Saleh, Amina Nusayr (Her ikisi de doktoralarını El-Ezher Üniversitesi'nde tamamlamış; ilki İslâmî içtihat, ikincisi doktrin ve felsefe üzerinde uzmanlaşmıştır), Malakah Zirar (Kahire Üniversitesi'nde İslâm hukuku uzmanı), Nadia 'Imarah (İslâm çalışmalarıyla ilgilenen bir vaiz) gibi günümüzde oldukça tanınan Müslüman vaizler ve akademisyenler. Her biri düzenli olarak Mısır'ın uydu kanallarında dinî programlar sunmakta, bu programlarda din ve kadın üzerine çeşitli meselelerde onlara danışanlara yol göstermektedir. Bütün bu isimlerin tam anlamıyla "feminist" bir yaklaşımı savunduğunu söyleyemeyiz, ancak hepsi Mısır'daki çağdaş toplumsal ve kültürel yaşamın cinsiyetle ilgili sorunlarına belli bir bilinçle yaklaşmakta ve bakış açıla-

31 Üç farklı konudaki yazıları için bkz. *Al-Mar'ah wa-al-hadarah* adlı yıllık derginin 2000, 2001 ve 2002 sayıları (Kahire).

rı çoğunlukla Müslüman kadınlar ve onların haklarına getirilen tartışmalı dinî yorumlar konusunda endişe duyduklarını ortaya koymaktadır. Medyadaki varlıkları, İslâmî öğretilerde görülür ve duyulur bir kadın otoritesinin gelişmekte olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak, günümüzde gerçek bir İslâmî feminist ses, gerek teolojik gerek siyasi anlamda ataerkil otorite karşısındaki konumunu korumalı ve kadınları ele alan tutucu ve aşırıcı diskurlar –bilhassa El Nur Partisi ve Müslüman Kardeşlerin kurduğu Özgürlük ve Adalet Partisi meclis seçimlerinde %70'e yakın oy alarak baskın konuma geldiğinden beri– ile siyasi dengelerin bu değişiminin doğruduğu laik ve liberal tepkiler arasındaki bağımsız ve aracı mesafeyi muhafaza etmelidir. Dolayısıyla Mısır'daki İslâmî feministler çağdaş devrimci bağlam içinde yer almanın getirdiği ağır sorumluluğun farkında olmalı; projelerinin dinî bilgi –adaletsizliklere ve insan onurunun çiğnenmesine karşı gerçekleştirilen protestolarda olduğu gibi–, kültürel reform ve kadınların siyasi ve dinî otoritelere dahil olmasıyla demokratikleşme alanlarıyla temas halinde kalmasını sağlamalı; üstüne üstlük tüm bunları İslâm'ın *'adl* ahlâkını ve Allah'ın huzurundaki eşitliği temel alarak yapmalıdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİSKURLAR VE UYGULAMALAR: BASKININ KARŞISINDA YER ALAN MÜSLÜMANLAR

Cinsiyetçilik ve Irkçılık Karşıtlığı: Fransa'da Yaşayan Müslüman Bir Kadının Seçtiği Yol

SAİDA KADA ile söyleşi[1]

Zahra Ali: *Çok genç yaşta gönüllü hareketlerde yer almaya başlamışsın. Önce Lyon varoşlarındaki* Jeunes des banlieues, *daha sonra* Tawhid[2] *merkezi... Katıldığın bu ilk hareketlerden ve 1990'lı yılların başlarında neden* Union des sœurs musulmanes de Lyon'*u kurma ihtiyacı hissettiğinden biraz bahsedebilir misin? Ve bu birlik neden birkaç yıl sonra* Femmes françaises et musulmanes engagées'*ye dönüştü?*

Saida Kada: En başta *JBM –Jeunes des banlieues en mouvement* (Varoş Gençleri Hareketi)– adlı bir dernekte yer alıyordum, o zamanlar dininin tüm gereklerini yerine getiren bir Müslüman değildim. Amacım varoş meseleleriyle ilgili sahada çalışabileceğim bir iş bulmaktı. Her ne kadar varoşlarda yetişmemiş olsam da tarihim ve kökenim beni hep bu çevreye bağlamıştır. Böylece sahada çalışmaya başladım ve Müslümanlarla da bu şekilde tanıştım. Başlangıçta, Fransa'daki Müslümanların İslâm'a yaklaşımından oldukça rahatsızlık duyuyordum.

1 Temmuz ve Ağustos 2010'da gerçekleştirilmiş olan söyleşilerin deşifresi.

2 Union des jeunes musulmanes de Lyon tarafından kurulmuş olan Tawhid, Fransa'daki ilk Müslüman frankofon kütüphanedir.

İslâmî düşünceyi inşa etmek ve birey olarak var olmak istediğimiz zaman kendimize yer bulamadığımızı düşünüyordum. Daha sonra bu yer, bireyin ötesinde, yani maneviyat oldu. Bu maneviyatın farkına varmak için bireyi soyutlama yoluna gidiyoruz. Bir anda bakıyoruz ki bu maneviyat bizim parçamız olmuş, biz de onun bir parçası olmuşuz. Bu mahalle çalışmasında ilerlemeye başladım ve burada, doğal olarak, son derece erkek yapılar olduğundan kadınlarla birlikte çalışma alışkanlığı eksikti. Elbette onlarla ilgili meselelere de eğilinmiyordu. Bunun üzerine yalnızca kadınla ilgili olmasa da özünde kadınla ilgili bir çalışma grubu oluşturma fikri ortaya çıktı. Lyon bölgesindeki Müslümanların merkezi, birleşme noktası olduğu için Tawhid'e yaklaştım. Orada bana hep aynı şeyleri söyleyen din kadınlarıyla birlikte çalışmaya başladım: dinimiz, dinimizi yayma çabamız vs.

Aynı zamanda siyasi bir bilinç de yaratmak istiyordum, kendimi, bu dışarıya tamamen kapalı, toplumdan uzak İslâm fikri içine hapsetmeye niyetim yoktu. Sorun şu ki tam anlamıyla kadınlara ayrılmış oluşumlar yoktu. Aslında din kadınlarına ayrılmış mevkiler vardı, ancak bunlar da tamamen din adamlarının koruması altındaydı. Din kadınlarına bana son derece temel bir soru olarak görünen soruyu yönelttiğimi hatırlıyorum: Onlara, bu buluşmamızdan ne gibi bir beklentileri olduğunu sordum. Bu son derece masum ve kesinlikle tehlikesiz bir soru olduğu halde, bu tür sorular sormaya hakkım olmadığını söyleyen din adamları üstüme saldırdı. İşte o zaman kendi kendime dedim ki "Yeter! Artık bu işe bir son verip ciddi işlerin başına geçmen lazım!" Bu tam da tesettür tartışmalarının döndüğü döneme denk geliyordu ve bu problemle karşı karşıya kalan bazı din kadını tanıdıklarım vardı, onların beklentilerine cevap verecek bir oluşum kurmam gerekiyordu. Böylece 1995'te Union des sœurs musulmanes de Lyon [Lyonlu Müslüman Din Kadınları Birliği] kurulmuş oldu. Hızlıca din

kadınlarına destek olan bir çalışma başlattık. Dernekler arası buluşmalar düzenleyerek başörtüsü meselesi üzerine hararetli tartışmalar yapıyorduk. Amacımız gerçekten de yalnızca bu birlikle sınırlı olmayan bir şey ortaya koymaktı. Fakat aslında birliğin isminin bile kısıtlayıcı olduğunu fark ettik. İsmini Femmes françaises et musulmanes engagées [Gönüllü Fransız ve Müslüman Kadınlar] olarak değiştirdik, çünkü bizim için esas olan kadın meselesiydi. Ama tamamen cinsiyet üzerine tartışmalarda, yalnızca kadınların katıldığı tartışmalarda yer almak da istemiyorduk. Ele aldıkları meseleler çocukların eğitimi, Müslüman kadınların hak ve görevleri vs. etrafında dönüp duran Müslüman dernekler arasından çıktıysak bu, kendimizi yalnızca kadın meseleleriyle kısıtlamak için değildi.

Femmes françaises et musulmanes engagées aynı zamanda DiverCité kolektifinin de üyesiydi. Bana en çok şey katan işim bu oldu. İlk dernek maceram sırasında, yani JBM'deyken iş üstünde gördüğüm, konumları, meşgaleleri ve düşünme kapasiteleri nedeniyle son derece hayranlık duyduğum insanlarla tanıştım. Bir kadın ve bir Müslüman olarak onlarla birlikte çalışma fırsatını elde ettim ve onlardan da saygı gördüm, beni kategorize etmeye çalışmıyorlardı. Medeni, insancıl, aktivist, hem de aynı zamanda Müslüman bir ortamdaydım. Bu, bana kadınlar meselesine tek taraflı olmadığı gibi dünyanın geri kalanına kapalı da olmayan bir yaklaşım geliştirme olanağı sağladı.

• *Bu meselenin İslâm'ın bazı akımlarında nasıl ele alındığına baktığımızda özcülükle ve kadınlara karşı oldukça normatif bir bakışla karşılaşıyoruz. Kadınlar daima "haklar ve görevler" retoriğiyle anne veya eş olarak işlevleri üzerinden inceleniyor. Fransa'daki Müslümanların bu konuya nasıl yaklaşıyor?*

– Bu birden fazla kademesi olan bir mesele. Her şeyden önce içtihat meselesi var. İslâm'da tarih, siyasi bağlam vs.

bakımından ele almıyor, sonra tekrardan ele alınıyor. Kadın meselesi üzerine hiç düşünülmedi, çünkü bu, bir mesele değil çözülmüş bir sorun olarak görülüyor. Kadının söz hakkı yok ya da yalnızca siyasi anlamda tehlike oluşturmayacak meselelerde var. Kıyaslama yapmak gerekirse, bu yüzyılın başlarında, kilisenin devletten ayrılmasını sağlayan yasa oylandı. Şurası önemli ki bu oylamaya kadınlar dahil edilmedi, çünkü onların erkeklere göre daha inançlı olduğu ve kilisenin tarafını tutacakları düşünülüyordu. Kadınların siyasete katılması daima bir tehlike olarak görülüyor. Günümüzde, bu sanki kadınların düşünsel kapasitesinin görüşlerini ortaya koyamayacak kadar düşük olmasından kaynaklanıyormuş gibi gösteriliyor. İlginç olan, iktidarın oyununa geldiğimizi görmek. Nüfusun iktidardakiler için potansiyel tehlike oluşturan kısmını susturma ihtiyacı duyuyorlar.

Fransa'da ikinci ve üçüncü kuşak göçmenler, İslâm'ı ve nasıl uygulanacağını keşfediyorlar. Bu, oldukça dogmatik ve güven verici bir İslâm, çünkü kendimizi güvende hissetmeye ihtiyacımız var. Size, cennete gitmek için kaç kere namaz kılmanız ve oruç tutmanız gerektiği, Kıyamet Günü'nü sorunsuzca atlatabilmeniz için hanenizde kaç sevap yazması gerektiği açıklanıyor... Her şeyin muhasebesi tutuluyor. Bu aşamada Ömer bin Hattab'ı[3] Ömer bin Hattab yapanın ne olduğunu anlamak söz konusu bile olamaz; körlemesine ona benzemek gerekiyor sadece, sanki insanları olduğu noktaya neyin getirdiğini anlamak ilginç değilmiş gibi. Fransa'da insanlar İslâm'la tanıştığından beri ailelerini hiç tanımamış çocuklar gibiler. İslâm'a nostaljik bir bakış geliştirilmiş, arada tarihî bir bağlantı kurulmuş durumda; sanki göçmenlik sorunu hiç olmamış, Cezayir savaşı hiç yaşanmamış, Emir Abdülkadir hiç yaşamamış gibi. İslâm'a nostaljik bakış oldukça güçlü: Ömer, Ayşe, Fatma bizi vaktiyle bir güç kılmış isim-

3 Peygamber'in yoldaşı ve ikinci Halife.

ler. Bu yaklaşım, Müslümanları kendileri gibi olmayan her şeyi dışlamaya itiyor, buna giyim tarzı bile dahil. 1995 yılında Lyon'da herkesin ihram almaya Pont Meydam'na gittiğini hatırlıyorum: İnsanlar kendilerini "oranın" tarihiyle özdeşleştire özdeşleştire "oranın" giyim ve konuşma tarzını da benimsediler. Son olarak, o dönemde Al Jazeera kanalını izlerken kendilerini orada zannedebiliyorlardı. Her şey o kadar karışmıştı ki insanlar gerçekten de kendilerini ne zaman ne de mekân anlamında nereye koyacağım biliyordu.

Zor bir durumdu. Tüm bu meseleler karşısında görüş sahibi olmak isteyen, kendi kendine daha önce dininin tüm gereklerini yerine getirmediğini, kot pantolon, tişört, etek giyebildiğini, sigara, içki içebildiğini, erkek arkadaşı olabildiğini vs. hatırlatan on sekiz on dokuz yaşlarında bir kadın. Sonra, bekâretini geri kazanmak istiyor; iyi, temiz, bozulmamış bir kadın olduğunu kanıtlamak zorunda. İslâm'a bir kez dogmatik bir şekilde yaklaştıktan sonra artık gayri müslim kadınlarla bir araya geldiğini düşünmek bile imkânsızdı. Bu, tutucu inancı ve sergilenmek istenen görüntüyü sorgulamak olurdu. Tüm dünya unutulmuştu, önemli olan Müslümanların hakkımızda ne düşüneceğini bilmekti. Böylece genç kızlar kocaman ihramlar, türbanlar vs. giymeye başladı. O dönemde bir evlenme dalgası baş gösterdi, çünkü, söylemeye gerek bile yok, bu imanın yarısıdır; öyleyse en azından bu yüzde ellilik kısmı gerçekleştirmek gerekiyordu, en azından! Pek çok genç Müslüman, daha evliliğin ne olduğunu bilmeden evlendi: Erkek Müslüman'dı, kız Müslüman'dı, o Ömer'di, diğeri Ayşe'ydi, bu yeterli olmalıydı. Elbette ki burada doğa devreye girdi. Bütün bunların içinde artık bireyler olarak kendimizi tanıyamıyorduk, artık kendimizi bulamıyorduk, çünkü artık bizim gibi olmayanlarla anlaşamıyorduk.

• *İnsan toplumun dışında yaşayamıyor...*

– Kesinlikle, buna kendi ailenden, komşularından on beş yaşından beri arkadaş olduğun insanlardan uzaklaşmak da dahil. Artık birbirimizle konuşamıyorduk, insanı dışlayan bir Müslüman davranışı yaratmaya çalışıyorduk. Ve birliğimizi kurduğumuzda Müslümanların ilk sorguladığı şey, İslâm inancımız oldu. Tesettürlü olmamız pek bir şey fark ettirmiyordu –çünkü neticede mini etek giymemiştik, en İslâmî görünüş o olduğu için türbanı savunuyorduk– bu sembolik ifade yeterli değildi. Sorun, kadınların söz sahibi olması konusuydu; bize, "Kadının sesi mahremdir," diyorlardı. Görünmez olmalı, hayatımızı başkasının emri altında yaşamalıydık. Kadınların onlardan bağımsız bir düşünce geliştirdiğini görmek erkekler için büyük bir dehşetti. Biz bunu onların yanında yapmak istesek bile onlar, erkekler olmadan yapmak istiyormuşsun gibi davranıyorlardı. Dönemin literatürüne baktığımızda Arapçadan çevrilmiş pek az kitapta dünyadan kesilip atıldığımızı görüyoruz: evlat olarak kadın, eş olarak kadın ve anne olarak kadın. Kadını kadın olarak ele alan hiçbir kitapla karşılaşmadım. Din adamları bu meseleyi ele alırken şöyle diyorlar: "Biz, gayri müslimler gibi değiliz, biraz değiliz biz. Aramızda bir dayanışma olduğuna göre biz bir topluluğuz, kendimizi bu topluluk içindeki görevlerimizle, yani kendimizi görevlerimize göre tanımlarız, doğamıza göre değil, öyle bir şey yoktur." Ancak bu yalnızca kadınlar için geçerlidir. Kadınlar arasında toplantılar düzenlendiğinde konu hep "İslâm'da kadının hak ve görevleri", çocukların eğitimi vb. olur. Güncel meselelere, kadınlığa veya kadınların maruz kaldıkları şiddete –ki bu önemli bir sorundur, ancak erkek egemenliğiyle alakalı olduğu için dokunulmazlığı vardır, tabudur– dair konular konuşulmaz. Erkeklerinki ise çokeşliliktir. Olağanüstü libidosunu tatmin etmek için. Soru, "Kadınlar erkeğin karşısında nasıl

davranmalıdır?" idi. Bu, bana 1950'li yıllarda Amerika Birleşik Devletleri'nde kadınlar için ahlâklılık dersleri veren evler olduğunu anımsattı, orada kadınlara evi nasıl çekip çevirecekleri, nasıl iyi bir eş olacakları, misafirlere nasıl davranmaları gerektiği vs. öğretiliyordu. Ama tam tersi asla geçerli olmadı. Ve bir kadının bir erkeğe, "Libidondan bahsedip duruyorsun, belki benim de bir libidom vardır!" demesi mümkün değildi, bir daha kimse o kadının yüzüne bakmazdı. Kadın meselesinin daima cinsel bir bakış açısından ele alındığını, asla bireysel bir bakış açısıyla incelenmediğini görüyoruz.

• *Bu diskur türünde kadın hiperseksüelleştiriliyor, nesneleştiriliyor.*

– Kesinlikle. Bir yandan, erkek açısından kullanışlılığı üzerinden tanımlandığı için kadın bir nesneye dönüşüyor; diğer yandan, kadınlar bunu kabullenerek erkeklerin kadın karşıtı düşüncelerine alet oluyorlar. Erkek düşüncesini, kutsallaştırarak tamamladık. Bir defa söze "Bismillah" diyerek başladıktan ve bunun Allah'ın Sözü olduğunu söyledikten sonra bu düşünceyi sorgularsan inancınla bir problemin var demektir. Bu tür sorular soran din kadınları, kutsal olana el etmekle suçlanır ve dışlanır.

• *Bu dogmatizmden çıkmak için kendi yerimizi bulmak elzem görünüyor. Müslümanların, ailelerini hiç tanımamış çocuklar gibi olduklarını söyledin. Diskur ve uygulamaların gelişmesini sağlayacak yaklaşım, bağlılık meselesi; bilhassa kendini başta tarih ve göçmenlik ile olmak üzere pek çok ilişkiyi benimsemek.*

– Göçmenlik, Fransa'da çok önemli bir mesele. Müslüman Fransızlar, Cezayir'de Fransa himayesi altında yaşayan Cezayirlilerdi. Din ve kökeni birbirine karıştırıyoruz, hat-

ta Müslüman göçmen olarak algılanıyor, arada bir bağ kurulmuş durumda. Pierre Bourdieu'nün hâkimiyet mantığıyla anlattığı sembolik şiddeti yaşıyoruz: "Göçmen" ve "Müslüman" denen bu halklara olan davranış biçimimiz, bir hâkimiyet ilişkisi ortaya koymuştur. 1990'h yıllarda SOS Racisme'in (SOS Irkçılık) ırkçı sözünü ikinci plana atan diskurları vardı, ırkçılıktan bahsetmek iyi bir intiba bırakmazdı zira. Cezayir'in FIS ve GSI ile yaşadığı problemler siyasi gündemde ön plana çıkınca ırkçı lafı serbest bırakıldı, ama söyleyen için aynı, duyan için farklı olan bir sözcükle. Bir ırkçının "pis Arap" veya "pis Müslüman" demesi arasında bir fark yoktur, fakat duyan kişiye, ki bunu tesettür tartışmalarında gördük, dinine hakaret edildiğini düşündürür. Biz Müslümanlar için aradaki bu bağın farkında olmak çok önemlidir. Tesettür yasası konusunda protestoların düzenlendiği dönemde, bu dinî bir mesele değil, diğer Avrupa ülkelerinden çok Fransa'da Müslümanlara nasıl davranıldığıyla alakalı bir meseleydi. 1958'de başkent Cezayir'de kadınlar kamusal alanlarda başlarını örtüyorlardı. Burada canlı canlı derimiz yüzülüyor. Siyasi bir bilinç geliştirmeden ve sömürge tarihiyle arasında bağlantı kurmadan Fransa'daki türbana dair katı tavrını anlamak mümkün değildir. Benjamin Stora, Fransa'nın yakın tarihiyle sorunları olduğunu söylüyordu. Geçmişini, tarihini öğrenmeyi reddetmek refleksi var. Bu siyasi kültüre sahip olmayan kimi Müslümanlar, bunun dinî özgürlüklere müdahale etmek olduğunu savunuyorlar. Bu, tam anlamıyla yanlış değil, ama sorunun temeli de değil. Başka kişi ve kurumları göçmenlik meselesinde birleştirmek yerine, tartışmaları basitleştirdik. Bunu anlayanlar özelikle, Une école pour tou-te-s[4] (Kadın Erkek Herkes İçin

4 Okullarda başörtüsünü yasaklayan yasa tasarısına tepki olarak 2003'te oluşturulmuştur. Eylül 2003'te eğitimciler, feminist ve laik aktivistler tarafından düzenlenen "Laikliğe evet, dışlayıcı yasalara hayır" adlı imza kampanyası sonucunda ortaya çıkmıştır. Destekçileri arasında Les Mots sont importants (Keli-

Bir Okul), Féministes pour l'égalité[5] (Eşitlikçi Feministler) ve Christine Delphy gibi kişiler; bunu dinî bir mesele olarak görenler ise *UOIF*[6] çevresindeki kimselerdi. Bu meseleyi kadınla ve kadınlıkla ilgili bir sorun olarak ele alma şansını kaybettik. Türbanın değiştiğini görüyoruz, eskiden Suriye'den gelen bir giysi olan ihram vardı. Şimdi, din kadınları yeni bir kimlik üretiyor. Kıyafet konusunda değişiklikler olduğunu görüyoruz, artık daha fazla renk var ve başörtüsü aynı şekilde takılmıyor.

• *Başörtüsü kültürel bir unsura dönüştü.*

– Kesinlikle, bir hak iddia etme unsuruna dönüşüyor, medyada yanlış bir şekilde yansıtıldığı gibi siyasi bir simge değil, kadınların hakkını aramasının simgesi. Günümüzde ilginç olan, bu fikri benimseyen, Müslüman kadınlar arasında ortaya çıkan bu yenilik üzerine makaleler, tezler yazan kadınların sayısı.

• *Evet, günümüzde Müslüman kadınların yeni bir kadınlık modeli ve feminizm biçimi ortaya koyduğu üzerine çalışmalar var günümüzde.*

– Evet, biz on yıl önce düzenlediğimiz toplantılarda bundan bahsediyorduk. Fransız feminizmi hayal dünyasında yaşıyor, artık hiçbir şey üretmeyen bir nesil bu. Yalnızca bur-

meler Önemlidir) (*LMSI*) kolektifi de yer alır. Fransa'nın (Paris, Strasbourg, Lyon, Lille, Rennes...) Müslüman, gayri müslim ve laik aktivistlerden oluşan tüm yerel kolektifleri bu ulusal hareket altında birleşmiştir.

5 Okullarda başörtüsünün yasaklanması yasa tasarısına karşı 2003'te kurulmuş yalnızca kadınlardan oluşan bir platform. Feministlerin düzenlediği ve 9 Aralık 2003 tarihinde *Le Monde* gazetesine çıkan "Un voile sur les discriminations" (Ayrımcılıkların başını örtün) adlı imza kampanyası sonucunda kurulmuştur. Müslüman, gayri müslim ve laik feministlerden meydana gelir.

6 L'Union des organisations islamiques de France (Fransa İslâmî Örgütler Birliği). 1983'te kurulmuştur ve Fransa'daki yaklaşık yüz adet Müslüman kuruluşun faaliyetlerini koordine eder. "İslâm'a ve cumhuriyetin yasalarına" uygun bir dinî uygulama için çalıştığını belirtir.

juva sorunlarını ele alan bir burjuva feminizmi, belli bir kategoriye mensup kadınları olduğu gibi yarı yolda bırakıyor. Bir tarafta kadınlar, bir tarafta erkekler var, bir de üçüncü bir cinsiyet var: varoş kadınları. Varoşlardan gelmeyen kadınların bizimle bazı ortak noktaları olabileceği zannedilmesin diye bu ayrı kategori yaratıldı kabul edilebilir bir şey değildi çünkü bu.

"Kadın" sözcüğünün ortaya çıkışı ilginçtir, özellikle de başına veya sonuna başka bir sözcük eklendiği zaman. Özel bir şey meydana getirmemiz gerektiğini gösterir ve bu özelliği başka kadınlara da bulaştırabiliriz, çünkü bizim yaşadığımız diğer kadınların yaşadıklarının toplamıdır sadece. Bizim kadın meselesi üzerine düşüncelerimizde daha üretken olmamızı sağlayan bölgeye, cinsiyete, etnik kökene bağlı ayrımcılıklar gittikçe artıyor. Bir gün Müslüman kadınlar kendilerini din adamlarının egemenliğinden kurtaracak. Kendi egemenlikleri altında yaşayacaklar. Bir gün öğrendiklerimizi unutup yeniden öğrenmeyi başaracağız, çünkü bu dişilik kategorideki kadınlar olarak kültürel anlamda asimile edildik. Evet, dişilik diyorum; yalnızca bedene gönderme yapan kadınlıkla aynı şey değil bu, bence dişilik daha temel bir şeyden bahsediyor, bedenin var olmasını ve hareket etmesini sağlayan bir şeyden; dolayısıyla kadınlıktan daha üstün dişilik. Günümüzde Müslüman kadınlar bunu üretebilecek, son derece asli bir şeyin temellerini atabilecek kapasitede.

• *Bu yolda ideal bir tarihsel tavır içindeler... Son olarak, Müslüman kadınların feminizm için bir fırsat olduğunu, çünkü feministlere kendilerini sorgulama ve yeniden tanımlama imkânı sağladıklarını söyleyebiliriz.*

– Aynen öyle. Tamamen aynı fikirdeyim.

• *Ayrıca yakın zamandaki başörtüsü tartışmasında ilginç olan, diğer feministlerle iş birliğinin sağlanmasıydı. Müslüman*

kadınlar ilk kez ırkçı olmayan bir feminizmle karşılaştı, bu son derece önemliydi.

– Kesinlikle. Bu, bizim büyümemizi sağladı... Bütün bunları kuramlandırmamızı sağlayacak yazınsal üretilerimiz yok. Ama bu bize daha büyük etkilerimiz olabileceğini, alanımızı genişleterek Müslüman çerçevenin dışına da yayılabileceğimizi gösterdiği kesin.

• *Dışarıya tamamen kapalı dinî çerçeve konusuna gelince, İslâmî feminizm, ataerkil ve erkekçe bir okumayla geliştirildiğini, toplumsal ilişkilerde yaşanan değişikliklere bağlı olarak ve İslâm'ın adalet prensibine sadık kalmak adına baştan yaratılması gerektiğini düşündüğü Müslüman içtihat için köklü bir reform çağrısında bulunuyor. Sen bu konuda ne düşünüyorsun?*

– Bugün artık insanlar gelip fıkıhta yazan her şeyin Allah'ın Sözleri olduğunu söylemiyor, bunu anlamak için de İslâm hukuku diplomasına sahip olmaya gerek yok. Dinimle olan ilişkim sayesinde gerekli olgunluğa eriştim zaten, bir İslâm hukuku uzmanının gelip de bana bu görüşü anlatmasına ihtiyacım yok.

• *Orada burada, hem Batı'da hem de Müslüman dünyada (Mağrip olsun, Malezya veya İran olsun) bu tür okumalara itiraz eden pek çok hareket ortaya çıkmaya başladı. Ortaya çıkan bu hareketler konusunda ne düşünüyorsun? Kendi İslâmî feminizmini nasıl tanımlıyorsun? Dinî ve siyasi alanlardaki öncelikleri neler?*

– Ortaya çıkan bu hareketlere ben de dahil oluyorum. Her ne kadar bu hareketlerin, tüm hareketler gibi, iyisi de kötüsü de olsa da. Aşırı muhafazakârları da var aşırı liberalleri de. Bu gayet normal, çünkü o kadar sindirildik ki söz hakkı elde ettiğimizde konuyu çok geniş bir şekilde ve tüm anlamlarıyla ele alıyoruz. Önemli olan, bu feminist hareketle-

rin sosyopolitik bağlamlar anlamında güncelliğini korumasıdır. Bizim Avrupa'da, kadınların Metinlere, bilhassa hukuki yaptırımları olanlara nasıl yaklaştığını anlamak için dışarıda, Müslüman dünyada olan biten her şeyi takip etmemiz gerekiyor. Çünkü diskurumuza meşruiyet kazandırmak için bunu yapmamız gerekli. Düşünsel kapasitesi, meşruiyeti, kaynakları yeniden, yani sıfırdan okuma imkânı olan kadınları bulmalıyız. Burada, Avrupa'da, bilhassa Fransa'da Avrupa feminizmiyle bu bağlantıyı kurmaya ihtiyacımız var, çünkü onlar da bu resmin bir parçası. Bu noktada sahip olduğumuz tarihî yaraları, göçmenliğin getirdiği yaraları bir kenara atamayız. Söyleyecek ne kadar ilginç şeyimiz olursa olsun, bu tarihî-siyasi okumayı geliştirmediğimiz müddetçe sesimiz duyulmayacaktır; çünkü anlatacaklarımız duygusal anlamda o kadar yoğun olacaktır ki onları düşünsel anlamda ilginç ve istikrarlı bir çerçeveye yerleştirmemiz mümkün olmayacaktır. Geçmişi inkâr etmiş olacağımız için, bizi ileri götürecek bir şey üretmemiz de mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla evet, kadmların İslâm'ı yeniden okumasının yanındayım, ayrıca bunun "evrim" değil "devrim" fikriyle gerçekleştirilmesi gerektiğini düşünüyorum, çünkü büyük acılar söz konusu. Yalnızca diplomasiyle amacımıza ulaşmamız mümkün değil. Bu ancak şiddetle olabilecek bir şey. Kastettiğim, düşünsel şiddet, çünkü ne olacağı bir yana, bizzat hareketimiz şiddet içerikli olarak nitelendirilecek, bunu baştan kabul etmek gerek.

Kadın Hakları, İslâmî Düşüncenin Yenilenmesi ve Suriye'deki Pasifist Hareket

HANANE AL-LAHAM ile söyleşi[1]

Zahra Ali: *Bize bireysel ve düşünsel çizginden biraz söz edebilir misin? Yeni İslâmî düşünce meselesi bir düşünce ve eylem geliştirmene yol açan, daha özel olarak da, seni, kadınlarla ilgili meseleleri yeniden ele almaya yönelten şeyin ne olduğunu söyleyebilir misin?*

Hanane al-Laham: Ben 1943'te, Şam'ın al-Muhajirin mahallesinde doğdum, orta sınıf bir aileden geliyorum. Orta sınıfın yeni bir düşünce geliştirmeye uygun olduğu, çünkü zenginliğin insanı körleştirebileceği, yoksulluğun da geçim derdine düşüreceği söylenir. Çok gençtim, çok okuyordum, kadınlara yapılan haksızlıkları sorguluyordum, kendi kendime hiç durmadan soruyordum: "Kadınlar neden bu kadar baskı görüyor?" En başta bu baskının sebebinin İslâm olduğunu düşünüyordum. Birçok insan gibi ben de kendi kendime kadınların gördüğü baskının İslâm'dan kaynaklandığını söylüyordum. Dindarlarla yaptığım tartışmalar ve okumalar sonucunda zamanla kadınların maruz kaldığı tüm bu adalet-

1 2011 Mayısı'nın başlarında Şam'da gerçekleştirilmiş olan söyleşinin deşifresi ve Arapçadan tercümesi.

sizliklerin sebebinin İslâm dini değil, bu dinin yanlış anlaşılması olduğunu fark ettim. Ergenlik yıllarımda, dininin tüm gereklerini yerine getiren bir Müslüman oldum ve bunu ben de pek çok kimse gibi aileme karşı gelerek yaptım, gayet alışılagelmiş bir durum. Dinin gerektirdiklerini uygulamaya, bilhassa türban takmaya ilk başladığımda bu ailemi çok korkuttu. Hem bunun çok katı ve kapalı bir uygulama olmasından hem de bu uygulamanın geleceğimi etkileyebileceğinden, ülkenin siyasi ikliminde sorun yaşamama sebep olabileceğinden korktular. Şam'daki tasavvuf hareketinde yer almaya başladım, hiçbir tarikata girmedim ama ev ve camilerdeki gruplarına dahil oldum. Ailem bu dinî alakamı frenlemek istiyordu, onları rahatlatmak için oldukça genç yaşta evlendim ve dolayısıyla çalışmalarımı daha fazla sürdüremedim.

Evlendikten sonra son derece zor ve yorucu bir süreçten geçtim, birisi kapama düğmeme basmış gibiydi. Daha sonra yavaş yavaş kendime geldim, yeniden denemeye, okumalarıma devam etmeye karar verdim. İşte o noktada Jawdat Sa'id'in temsil ettiği, Suriye'deki Malek Bennabi akımıyla tanıştım. Hemen bu eleştirel düşünce ve barış akımına katıldım. Jawdat Sa'id; Malek Bennabi'den, Muhammed İkbal'den ve Müslüman düşüncenin başka isimlerinden ilham almıştı. Bu, ufkumu genişletti; o dönem çok okudum, her şeyle ilgileniyordum. Bu okuma ve düşünme süreci boyunca kendi düşüncemi oluşturdum. Jawdat Sa'id akımında Leila Sa'id adında bir din kadını vardı – Allah rahmet eylesin. Aynı zamanda Jawdat Sa'id'in düzenlediği derslere de katılıyordum, bize *Kuran*'m derinliklerini ve Malek Bennabi'nin eserlerini öğretiyordu.

• *Yazmaya ne zaman başladın?*

– Çok uzun zamandır tek başıma yazıyordum. Gün içinde düşündüklerimi, hissettiklerimi, fikirlerimi yazdığım bir

not defterim vardı. Hz. Muhammed'in yoldaşları Ümmü Seleme ve Sümeyye hakkında yazarak başladım. Genç kızlar ve toplumda yaşadıklarıyla, ayrıca çoğu zaman ailelerinin onlara yaşattıklarıyla ilgili kısa öyküler yazıyordum. *Kuran*'ı yorumlayan ilk çalışmam, 1978'de, Yasin Suresi üzerineydi. Daha sonra Lokman Suresi'nin mealini de yazdım.

• *O dönem kaç çocuğun vardı?*

– O sırada tüm çocuklarım doğmuştu, dört kız, bir erkek. Çocuklarımın çok vaktimi aldığı doğru, ama yine de yazmaya devam ettim. O sıralarda, bazı İslâmcıların iktidara baş kaldırırken şiddete başvurmalarından ötürü, İslâmcılar üzerinde büyük bir baskı vardı. Dindarlar ve dinselliği dışarıdan belli olanlar için oldukça zor bir dönemdi. Bu, pek çok soruna sebep oldu. O dönemde gerilim çok yüksekti sokakta kadınların başlarından türbanları çıkarılıyordu. Eşim ve ben Suudi Arabistan'da çalışma fırsatı yakaladık. Eşim, kızların orada okumasının iyi olacağını söyledi, çünkü okullarda bile kızlar örtünmek zorundaydı. Kızım Sümeyye türban takmayı reddettiği için eve gönderilmiş ve eğitim hayatında bir yıl kaybetmişti. Böylece Suudi Arabistan'a gittik ve çocuklarım eğitimlerine orada devam etti. İki büyük kızım orada evlendi.

• *Suudi Arabistan'a hâkim olan iklim ve ruh hali nasıl geldi sana?*

– Başlarda zordu. Oradaki insanlar çok pasif, dinin vücut bulmuş hali olduklarını, olabilecek en iyi hayatı yaşadıklarını ve her şeyin yolunda olduğunu düşünüyorlar. Bu bağlamda canlı ve dinamik bir düşünce ortaya koymak çok zor, çünkü dindarların çoğu Selefiyye[2] düşüncesini benimsemiş durumda. Şam'da derslere ve kadın düşünce gruplarına ka-

2 Katı ve literalist bir akım.

tılıyordum, oldukça aktiftim. Buradaki kız ve erkek arkadaşlarımı bırakıp tamamen yabancısı olduğum bir yere gitmem gerekmişti. Suudi Arabistan'da, kimi zaman orada yaşayan Suriyelilerle birlikte, elimizden geldiğince toplantılar düzenledik. Mekke'de sık sık Ümmü'l-Kurra Üniversitesi'ne gidip gelmeye başladım, orada tanınmış bir kadın olan A'ida al-Sharach'm verdiği derslere katılıyordum. Son derece aktif bir öğretim üyesi ve hatip olarak ün salmıştı. Çocuklarım okuldayken ben toplantılara katılıyor ve okuyordum. Pek çok insanla tanıştım ve yavaş yavaş orada yaşamaya alışmaya başladım. Fatime Naseef'in derslerine giriyordum, o da hatip olarak tanınıyordu. Haftada bir dersine gidiyordum ve kafa kafaya verip düşüncelerimizi geliştiriyorduk. Bana bir gün *Kuran* tefsiri üzerine ders verecek birini aradığını söyledi. Ona diplomam olmadığını söyledim, ancak o beni diplomanın önemli olmadığını, önemli olanın yeterlilik olduğunu söyleyerek cesaretlendirdi. Bana, Ümmü'l-Kurra Üniversitesi'nde tefsir üzerine ders anlatma sorumluluğunu verdi. Nisa Suresi üzerine yazdığım kitabım da bu dersin bir meyvesidir. Bu kitabım Suudi Arabistan ve Suriye'de yayımlandı ve Fatima Naseef onu Ümmü'l-Kurra Üniversitesi'nde *Kuran* tefsiri dersinin kitabı olarak kullandı.

• *Bu düşünce ekolü hakkında kafa yormaya da orada mı başladın?*

– Evet. Mekke'de on yıl kaldıktan sonra Ceddi'ye taşındık, çünkü orada bir iş bulmuştum. Üç yılımızı orada geçirdik. İlk iki sene üniversitede, daha sonra okullarda çalıştım. Artık daha küçük yaşta çocuklara ders veriyordum ve bu, aklıma bir okul açma fikrini getirdi. UNICEF'in yayımladığı kitapçıkları inceledim. Kendi kendime bu metotlar uygulanırsa çocukların çok farklı bir kafa yapısına sahip olacağını söylüyordum. Şayet bir kimse eleştirel ruhla ve düşünceyle yetiştirilirse da-

ima mantığını kullanacak ve adil olmayan bir otorite altına girmeyi reddedecektir. Bunun ne kadar önemli olduğunu hissettim ve kendimi Şam dönüşü bir okul açma fikrine hazırlamaya başladım. Liseyi bitirmiş olan iki kızım üniversite için Şam'a dönmüştü; çünkü Suudi Arabistan'daki üniversite ortamına alışamamışlardı. Evlendiler ve çalışmalarını devam ettirdiler. Çocukları oldu ve onları okula yazdırma zamanı geldi. Ben de bunun üzerine Şam'a geri dönmeye karar verdim.

• *Şam'da çalışmalarına devam ettin mi peki?*

– Eski çevreme geri döndüm. Orada bıraktığım arkadaşlarım bir araya gelmeye devam ediyorlardı, ben de yeniden camide ve evimde dersler vermeye başladım. Yazmaya ve tefsir üzerine kitaplar yayımlamaya devam ettim. Kitaplarımdan bazıları, Al-i İmran (İmran ailesi) ve Bakara (inek) sureleri üzerine olanlar, Suudi Arabistan'da da yayımlandı.

• *Bu projeyi gerçekleştirmek için tam olarak neler yapman gerekti?*

– Bu projeyi gerçekleştirmenin ne kadar zor olduğunu hayal bile edemezsin. Başlarda eşim bile bu fikri ciddiye almıyordu. Okulun inşası için gerekli parayı toparlmayı başardım. Kimseden para istemedim. Allah rahmet eylesin, annemle babamın ölümünden sonra bana küçük bir miras kaldı. Bu parayla al-Mezze mahallesinde arsa aldım, o zamanlar fiyatlar makuldü. İnşaat konusunda yardım aldım. Ayrıca eğitim bilimleri okumuş kişilerden de yardım aldım. Okulu işletmeye başladım. Başta çocuk yuvası olarak açıldık, güçlü bir başlangıçtı. Pek çok insan sonuna kadar götüremeyeceğimizi düşünüyor, birçoğu da tereddüt ediyordu. Ancak proje büyüdü ve umarım devam eder; çünkü bana öyle geliyor ki bir çocuğun zihnini her açtığımızda, mantığını her harekete geçirdiğimizde bütün topluma hizmet etmiş oluyoruz.

Öğretmenlerimizden biri bana inanılmaz bir öykü anlatmıştı. İkinci sınıf öğrencilerine, farklı rejimlere ve siyasi sistemlere dair temel bilgilerin öğretildiği, Sosyoloji adında bir dersimiz var. Öğretmen bir gün öğrencilere dünyada iki tip rejimin olduğunu söylemiş: cumhuriyet ve monarşi. Her ikisini de tanımladıktan sonra sözlerini, "Örneğin, Suriye'de cumhuriyet rejimiyle yönetiliyoruz." diye bitirmiş. Öğrenciler bir anda, "Hayır, hayır, öğretmenim, burada monarşi var!" diye itiraz etmişler. Öğrencilerden biri söz almış ve demiş ki "Öğretmenim, monarşiyle yönetildiğimizin kanıtı, ülkeyi babasının yönetmesi ve hâlâ da onun iktidarda olmasıdır." Bu ina-nıl-maz! [burada gülüyor.] Başka bir öğrenci ise şöyle demiş: "Öğretmenim, cumhuriyet rejiminde, insanlar yöneticilerini beğenmezlerse gitmesini talep edebilirler." Gerçekten harika, kafaları bir kere çalışmaya başladı mı durdurmak için hiçbir şey yapılamaz, eleştirel düşüncenin önünde artık hiçbir engel duramaz. Aynı zamanda, –belirli bir disiplin vererek– öğrencilerin ve öğretmenin eşit şartlar altında olmasına çalışıyoruz. Mesela öğretmenlerimizden birisi bir hata yaptığında öğrencilerinden özür diliyor. Öğrencilerimize düşüncelerini daima açıkça ifade edebilme olanağı sağlamak istiyoruz. Son eğitim bakanının yönteminin iyi olduğunu söylemeliyim. Birtakım hatalar yaptı, fazla otoriterdi, fakat katılımcı öğretmen metodu iyiydi: Öğrencinin yalnızca duyduklarını tekrar etmemesini, öğrendiklerini anlamasını ve çocukların düşünmesini sağlıyordu. Bakan, bu yeni metodun zaman içinde muazzam bir protesto potansiyeli yaratacağının farkında değil.

• *Düşüncelerini neyin şekillendirdiği konusuna geri dönmek gerekirse, Malek Bennabi ve Jawdat Sa'id'in fikirleri arasında en çok neyin hoşuna gittiğini söyleyebilir misin?*

– Jawdat Sa'id ile birlikte Malek Bennabi'nin eserlerini gerçek hayatla karşılaştırarak inceliyorduk, bilhassa *Les*

Conditions de la renaissance (Rönesans Şartları) ve çok büyük bir eser olan *Le Problème des idées dans le monde musulman*'ı (Müslüman Dünyada Fikir Meselesi) inceliyorduk. Özellikle en çok hoşuma giden, Jawdat Sa'id'in şiddet karşıtlığı prensibi. Bize bunu, şiddet kullanmanın hiçbir bahanesi olamayacağını söyleyerek öğretti. *Kuran* ayetlerinde savaşa referans olduğuna itiraz etmiyordu, ancak Peygamber'in hayatını –bu arada en önemli kitabım Peygamber'in hayatı üzerinedir– olayların nasıl gerçekleştiğini inceledikçe bir gelişme sürecinin olduğunu ve aşamaların çok önemli olduğunu görüyoruz. Din eğitimi vermeye başladığınızda şiddet karşıtlığı prensibi çok önemlidir: Her toplum şiddet karşıtlığı prensibi üzerine kurulmalıdır. Bir toplum bu prensip üzerine kurulduğunda yöneticisi de bu prensibe bağlı kalmalıdır. Ben, bunun uzun vadede ortaya çıkan derin bir görüş olduğunun farkındayım.

Malek Bennabi'de en çok hoşuma giden ise düşüncelerinin ona güç kazandırması ve Müslüman toplumlara hâkim olan bu komplo teorilerine son vermesi. Her şey sanki durumumuzun sorumlusu "öteki"ymiş gibi olup bitiyor: sömürgecilik, siyonizm vs. Sanki temelde bunların karşısında hiçbir şey yapamazmışız, biz yalnızca kurbanmışız gibi. Evet, sömürgecilik ve siyonizm bizi güçsüzleştirmiştir, pek çok sorunumuzun kaynağı onlardır, ama temel problem bu değildir. Malek Bennabi, "sömürgeleştirilebilirlik" kavramıyla, hâkimiyet ilan etmenin, gücünü artırmanın insanın gerçekliği olduğunu ve bunun her zaman olacağını söyleyerek işleri tersine çevirmiştir. Sorunun kaynağı bu değil, "sömürgeleştirilebilirlik", yani hâkimiyet altına alınabilir olma, buna karşı direnememe durumudur. Bu, bizi sorumluluklarımızı üstlenmeye ve harekete geçmeye teşvik eden dinamik bir düşüncedir.

• *Müslüman düşüncenin yenilenmesi –tecdid– dediğin şey nelerden oluşuyor?*

– Her şeyden önce gündelik hayatımızda *Kuran*'ı anlamayı ve yaşamayı başarmamız gerekiyor. Elbette ki eski yorum ve meallerden öğrendiğimiz her şeyi bir kenara atmamalıyız, onları çağımıza uyacak şekilde geliştirmeliyiz. Her dönem *Kuran* okumalarının yenilenmesi gerektiğinin altını çizmek kesinlikle çok önemli. Bu yenilenme neye dayanmalı? Temel prensiplere –makasıd– adalet prensibine mesela. Dini anlamanın iki temeli vardır: makasıdlara ve içinde bulunulan bağlamın gerçeklerine hakim olmak. Dolayısıyla *Kuran*, bu adalet prensibine bağlı kalınarak okunmalı, kadınlarla ilgili meselelerde de bu vurgulanmalıdır. Kimi zaman içinde bulunulan bağla *Kuran*'m daha iyi anlaşılmasına, bazı ayetlerin anlamının daha iyi kavranmasına olanak sağlayabilir. Şayet makasıdları temel alır ve Peygamber'in hayatını örnek alırsak dinî düşüncenin anlayış ve eylem bakımından yenilenmesini sağlamayı başarabiliriz.

Ancak günümüzde bu tecdidin önünde iki temel engel var: literalizm ve eskinin kutsallaştırılması. Yoldaşları bile Peygamber ile vahyi tartışabildiği, o zamanlar kaynaklara yönelik literalizm olmadığı halde, günümüzde literalist akımlar her türlü düşünceyi ve gelişmeyi engelliyor. Aynı şekilde eski bilginleri gözümüzde o kadar büyüttük ki dini onların görüşleri dışında düşünemiyoruz. Adeta, "Onlardan daha iyi anlayamayız ki!" diyoruz. Hem de artık bağlam değiştiği ve onlar bile görüşlerini kendi dönemlerinde ortaya çıkan yeniliklere ayak uyduracak şekilde oluşturdukları halde. Onlar kendi dönemlerinin işini yaptılar, biz de kendimizinkini yapalım.

• *Fakat bazen, tecdid çağrısı yapan bu düşünürler bile, kültürel gerçeklerin de göz önünde bulundurulması gerektiğini, yani bir modelin birebir kopyasını alıp kendimize uygulaya-*

mayacağımızı unutuyorlar. Öğrneğin, Batı'da Arap düşünürlerin eserlerinin çevirilerini okuyan Müslümanların onları kimin ileri götürdüğünü değil kimin gerilettiğini görmelerine yarayan bir bakış açısı benimsediklerini görüyoruz. Mesela Fatima Naseef'in kadınlar üzerine yazdığı kitap[3] *Fransızcaya çevrildi, ancak kitabın içeriği yalnızca Suudi Arabistan gerçekliklerine hitap ediyor ve diğer gerçekliklere kesinlikle uymuyordu.*

– Günümüzde hepimiz farklı ortamlarda yaşıyoruz ve herkesin kendi yaşadığı bağlama göre hareket etmesi gerekiyor. Amaç ilerlemek ve herkes bunu kendi çevresinde ve bağlamında yapmalı, bunun birden çok yolu var. Peygamber örneğine, onun kadınlara nasıl davrandığına geri dönmek gerekirse, o, ilerlemenin vücut bulmuş haliydi, zamanının ötesindeydi. Söz konusu olan, ilerleme ve iyileşme fikriyle daha iyiye doğru ilerlemektir. Metinleri, bize *Kuran*'ın vahiy olarak nazil olduğu toplumun yapısını hatırlatan bu tarihsel bakış açısı içerisinde anlamak son derece önemlidir. *Kuran* akıllıca bir biçimde uygulansaydı boşanma konusunda çok daha adil kurallarımız olurdu. Talak (boşanma) Suresi yorumumda, İslâmî içtihadın –fıkıh– ayetlerden son derece uzaklaştığının altını çiziyorum: *Khul* meselesi ve kadınlara verdiği onur, günümüze kadar anlaşılamamıştır. Bu meseleler üzerine de bir içtihat geliştirilmelidir, çünkü maalesef bu ayetlere halen literalizm hâkimdir.

• *Örneğin, çoğu insan diyor ki "Miras bölüşümü* Kuran*'da açıkça anlatılmıştır, hiçbir şekilde değiştirilemez..."*

– *Le Statut de la femme dans le Coran* adlı kitabımda bu mesele hakkında birkaç satır yazmış ve çok tepki almıştım. Bu miras paylaşımları, erkeğin maddi anlamda evi kabul ettiği aile çerçevesine uygun olarak belirli bir çerçevede kurum-

3 Fatima Naseef, *Droits et Devoirs de la femme en Islam: à la lumière du Coran et de la Sunna*, Tawhid, 1999.

sallaştırılmıştır. Eğer bu çerçeve ortadan kalkarsa, yani erkek orayı artık evi kabul etmezse yine de kadına mirasın yarısını vermesi mümkün müdür? Bu konu için bir içtihat gereklidir. Bunu söylemem insanların hoşuna gitmiyor. Ama temel mesele bu fikir ayrılıkları değildir, yapılması gereken, *Kuran*'ın yüzlerce defa tekrar ettiği temel mesajına dönmektir: "Siz öyle düşünmüyor musunuz?" Temel mesaj budur, mantığını kullanmaktır.

• *Ancak içtihatı bir avuç dinî metin uzmanının geliştirdiği geleneksel çerçevesiyle, bağlamların karmaşıklığını göz önünde bulundurmadan ve İslâmî içtihadın temellerinde derin bir reform gerçekleştirmeden ele alırsak içtihat da yeterli olmaz.*

– *Les Principes fondamentaux du Coran* adlı kitabımda bundan, tüm bu konuların, Metinlerin, sosyolojinin, farklı bilimlerin uzmanlarını bir araya getirecek konseylerin oluşturulmasının, tüm bu insanların yeni bir hukuki düşünce –fetva– ortaya koymasının gerektiğinden bahsetmiştim. Bunu yapmamamız çılgınlık, gerçekten iktidarlı olmayan hukuki fikirler geliştirmemiz inanılır gibi değil. İçtihat kapısının kapanmış olması ve tüm bakış açıları, tüm bilginler, tüm uzmanlar yeni ve uygun bir yöntem bulmak için bir araya gelmeden bir daha açılmayacak olması çok acıklı.

• *Geçtiğimiz haftalarda Suriye'de yeni bir protesto hareketinin başladığı duyuldu. Bu hareket üzerinde ne gibi bir etkin oldu?*

– Suriye'de devrim çağrısı yapmak konusunda acele etmek istemiyordum, çünkü çok fazla hazırlık yapmamız gerektiğini düşünüyordum. Ama maalesef olaylar, başarısız kriz yönetimi, sorunlar ortaya çıktı... Başımızdakiler bu krizden nasıl çıkacaklarını bilmiyorlardı. Kabul edilemeyecek davranışlar sergilediler, son derece önemli, çok büyük

olaylara yol açtılar. Dera'da olup bitenler, çocukların tutuklanması, onlara yapılan muamele karşısında artık sessiz kalamazdık. Bütün bunlara "hayır" demeli, başkaldırımızı göstermek için ayaklanmalıydık. Bunu yapmazsak Allah'ın huzurunda bunun sorumlusu biz olurduk. İşte bu, bizi protesto hareketine katılmaya teşvik etti. Bu noktada ben de bir Facebook hesabı açtım, katıldığım gruplar yeterli olmuyordu, dışarıya açılmak gerekiyordu. Onların (hükümet istihbarat örgütleri) her şeyi okuyacağını ve kontrol edeceğini bile bile fikirlerimi Facebook üzerinden paylaştım; amacım sesimin daha gür ve güçlü çıkması, fikirlerimin ve başkaldırımın herkesçe bilimesiydi. İnsanların duymasını istiyordum. Bana, Facebook'taki arkadaşlarım arasında bir istihbarat ajanının olduğunu, onu arkadaş listemden çıkarsam daha iyi olacağını söylediler. Hayır, dedim, herkese açık bir kürsü oluşturduk, düşüncelerini ifade etmek isteyen herkes bunu açıkça yapmalı. Kendimi neyin içine soktuğumu biliyordum ve her şeyin açık olmasını, herkesin düşüncelerini ifade etmesini istiyordum. Baskıya karşı direnmek, olan bitenin kabul edilemez olduğunu söylemek istiyorduk. *La ilahe illallah,*[4] bu ne anlama gelir? Bizden üstün yalnızca Allah'ın olduğu, tüm insanların eşit olduğu anlamına gelir. Bir kimsenin kendisini diğerlerinden üstün kılması, despotluk yapması ve diğerlerinin ona, "Evet, efendim, hizmetinizdeyiz," diye cevap vermesi en büyük adaletsizliktir. Bunun karşısında susmaya hakkımız yoktur.

Yeni nesil gençlik ve iletişim ve teknoloji alanlarındaki gelişmeler bize yeni fırsatlar sağlıyor. Peki gençlerimiz bu mesajı iletmeyi ne kadar istiyor? Üzülerek söylüyorum ki pek çoğunun ilgilendiği tek şey istedikleri konuma ulaşmak, yapmak istedikleri işi bulmak ve uygun bir maaş almak.

4 "Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur" anlamına gelen monoteist Müslüman kalıbı.

Zekâmız ve yeteneklerimiz yurtdışına çıkmayı tercih ederse geleceğimizi kim inşa edecek? Günümüzde dünya çok hızlı değişiyor, gençlerimizin uyanması ve bu hıza ayak uydurması gerekli.

• *Sence bu devrimler, geç kalan yenilenmenin ilk adımları mı?*

– Henüz sadece umut edebiliriz. Mısır Devrimi için bunu hissediyoruz, Mısırlılar Tahrir Meydanı'nda olmaya devam ediyorlar ve devrimlerine karşı yapılabilecek her türlü ihanete karşı tetikteler. Ancak böyle bir Müslüman rönesansına illa İslâmî bir nitelik yüklemek gerekmediğini düşünüyorum, temel prensipler konusunda –bilhassa insanlara karşı uygulanan baskının bitirilmesi– anlaşmak yeterlidir. Monoteist dinler bu amaçla ortaya çıkmıştır, baskıya son vermek için. Yakın zamanda ortaya çıkan bu hareketleri kimse tahmin etmiyordu, Araplar tarihten dışlanmışlardı. Bu sarsıntılar Batı'yı olduğu kadar bizi de şaşırttı. Ama insan diye, insanlık onuru diye bir şey var ve aslında bütün bunlar yalnızca bununla ilgiliydi. Monoteizmin verdiği mesaj burada yatar, insanları diğerlerinin hâkimiyetinden kurtarıp Allah'ın hâkimiyetine sokmak. Umut ediyoruz tabii ki, ama çocukça beklentilere de girmemek lazım. Evet, umut ediyoruz, ama mucize beklemiyoruz.

• *Son olarak, siyasi yönetimde dinin yeri hakkında ne düşünüyorsun?*

– Laik devleti savunuyorum. Tarih bize tüm teokrasilerin başarısız olduğunu gösterdi. Neden? Çünkü herkes Allah'ın Sözleri'ni uydurmaya başladı. Allah'ın Sözleri saptırıldı, Allah gaddar gösterildi. Bizim uygar ve laik bir yönetime ihtiyacımız var. İlla İslâmî sloganlara ihtiyacımız yok, adaletsizliklerin son bulması yeterli; vatandaşların hak ve onur sahi-

bi olması, gençliğin onurlu bir geleceğinin olması, daha iyi, daha adil, insan onuruna saygılı yarınlara yönelmeleri. İran Devrimi bizi çok mutlu etmişti, çünkü pasifist bir halk devrimiydi. Onlara inanmıştık. Bu devrimi yok eden, bir lidere tam anlamıyla itaat edilmesiydi, otoritarizmdi. Diktatörlükle sonuçlandı. Tüm diktatörler arasında en kötüsü, dinî diktatördür, çünkü her şeyi Allah adına yaptığı iddiasındadır, bu da her türlü eleştiriyi imkânsız kılar. Neyse ki Arap devrimleri, İran Devrimi gibi sonuçlanmadı. Günümüzde yaşananlar bize optimist olmamızı sağlıyor, bu kadarının bile mümkün olduğunu düşünmüyorduk.

Sonuç: Feminizmi Sömürgeden Kurtarmak ve Yenilemek

ZAHRA ALİ

Edward Said'in oyantalizm üzerine, Doğu'nun ilerici, modern ve eşitlikçi yapısının arkaik ve gerici olarak gösterildiğini ortaya koyduğu çalışmalarının[1] daima güncelliğini koruduğu ortadadır. Doğu'nun bu şekilde gösterilmesi, sömürgeciliği medenileşmenin getirdiği bir yükümlülük olarak göstererek meşrulaştırmaya yaramıştır. Said, Müslüman kadınların yaşadığı baskının, özellikle de türban meselesinin bu sözde görevin temel taşı olduğunu göstermiştir.[2] Frantz Fanon, "*la bataille du voile*"[3] (türban savaşı) adı altında, Fransa sömürgesi süresince Cezayirli kadınların başlarını açması meselesini ele almıştır. Kadınların başları-

1 E. Said, *L'Orientalisme: L'Orient créé par L'occidden*t, Le Seuil, 1980.

2 Kadınların erkek doktorlar tarafından stetoskop ile dinlenmesi meselesi de ele alınmış ve Leila Ahmed bu konuda, İngiltere'nin Mısır'daki sömürge kanunlarını denetlemekle yükümlü memur Lord Cromer'dandan alıntı yapmıştır: "I am aware that in exceptional cases women like to be attended by female doctors, but I conceive that throughout the civilised world, attendance by medical is still the rule." L. Ahmed, "*The discourse of the veil*", *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, 1992, Bölüm 8, s. 154.

3 F. Fanon, "*L'Algérie de dévoile*", *L'An V de la révolution algérienne*, La Découverte, 2001.

nı örtmesi, Cezayir toplumunun gerici yapısını gözler önüne seren bir sembol kabul ediliyor, sömürgecilik de Cezayirli kadınları Müslüman Arapların, başlarını örtmek suretiyle onları mahkûm ettiği ataerkiden kurtarma, "özgürleştirme" amacını güden, medeniyetin bir yükümlülüğü olarak sunuluyordu. Başkent Cezayir'de halk meydanında gerçekleştirilen başını açma seramonileri (En bilineni 13 Mayıs 1958'de gerçekleşmiştir.) oldukça yaygınlaşmış ve Fransa'nın Cezayir'deki varlığının meşruiyetinin kanıtı olarak sunulmuştur.

Müslüman kadınların boyunduruktan kurtulması ve özgürleşmesi argümanı sömürgeleşme sürecinin merkezinde yer almıştır ve "Müslüman dünya"nın medenileştirildiği iddiasını bu kolonyal feminizm temellendirmiştir. Said ve Fanon tarafından kullanılmış olan bu "türban savaşı" sözü, bugün türbanın ve daha genel olarak "İslâm'da kadın" meselesinin nasıl ele alındığını çok iyi açıklamaktadır. Leila Ahmed'in çalışmaları,[4] günümüzde süregelen İslâm ve Müslüman kadınlar tartışmalarının "Müslüman dünya" üzerine 19. yüzyılda geliştirilmiş olan kolonyal diskurun mirası olduğunu açıkça göstermektedir. Türbanın günümüzde –yalnızca Batılılar değil, Müslüman kadın ve erkekler tarafından da– tanımlanma, yeniden tanımlanma, tartışılma ve talep edilme biçimlerinin kolonyal diskurun onu İslâm'ın baskıcı, ataerkil ve gerici yapısıyla ilişkilendirmiş olmasıyla bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır. 19. yüzyılın sonlarında Mısır'da, Musevi, Hıristiyan veya Müslüman, neredeyse tüm kadınlar başlarını örttüğü halde, aralarında Lord Cromer'ın da bulunduğu İngilizler, yalnızca Müslüman kadınların başörtüsünü kadınların gördüğü baskının ve İslâm'ın gericiliğinin göstergesi atfetmiştir. Böylece başörtüsüne –başını örtmeye ve açmaya– yönelik diskur ve uygulamaların büyük çoğunluğu bu lekeleyici atıf etra-

4 *Women and Gender* ve *Quiet Revolution*.

fında gelişecektir.[5] İslâm tarafından geleneksel olarak tanımlanmış dinî bir mantığı olan türban, aynı zamanda, Cezayirli kadınlar tarafından Fransa sömürgeciliğine karşı direnmek için, daha sonra İslâmcı kadınlar tarafından Batılı modeli reddettiklerini ve alternatif İslâmî bir modernleşmeyi savunduklarını göstermek için takılmıştır;[6] günümüz Fransası'nda da küreselleşme dayatmasını protesto eden sonradan Müslüman olmuş kadınlar tarafından kullanılmaktadır.[7]

Bush iktidarının Afganistan ve Irak'taki emperyalist savaşlarını meşrulaştırmak için "kadınların özgürleşmesi" konusundan faydalandığı 11 Eylül sonrası dönemde, feminizmi kolonyal ve emperyalist amaçları için kullan bu diskurun büyük sonuçları oldukça belirgindir.[8] Gayatri Spivak'ın ünlü sözü "*White men are saving brown women from brown men*" (Beyaz erkekler esmer kadınları esmer erkeklerden kurtarıyor),[9] feminizmi Ötekilerin cinsiyetçiliği olarak gö-

5 *A Quiet Revolution*.

6 Bu konuyu ele alan oldukça geniş bir literatür vardır. Örneğin bkz. N. Göle, *Musulmanes et Modernes: Voile et civilisation en Turquie*, La Découverte, 1993: L. Ahmed, *A quiet revolution*, *a.g.e.*; S. Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, 2005; Lila Abu Lughod, *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middel-East*, Princeton University Press, 1998.

7 Konuyla ilgili olarak bkz. F. Khosrokhavar, *L'Islam des jeunes*, *Flammarion*, 1997, "*L'islam au féminin*", başlıklı bölüm s. 117-142 ve F. Khosrokhavar ve F. Gaspard, *Le Foulard et la République*, La Découverte, 1995; J. Cesari, *Musulmans et républicains: Les jeunes, l'islam et la France*, "*Les Dieux dans la Cité*" koleksiyonu, Complexe, Brüksel, 1998 ; N. Venel, *Musulmanes françaises: Des pratiquantes voilées à l'université*, L'Harmattan, 1999; Z. Ali Z. Ve S. Tersignif, "*Feminism and islam: a post-colonial and transnational reading, Exchanges and Correspondence: The Construction of Feminism*, (der.) C. Fillard ve F. Orazi, Cambridge Scholars Publishing, Ekim 2009; "*Féminisme et islam: entretien avec Zahra Ali*", *Féminisme au pluriel*, "*Cahiers de l'Émancipation*" koleksiyonu, Syllepse, Eylül 2010.

8 Konuyla iligili olarak bkz. Abu-Lughod, "Do muslim women really need saving? Anthropoligical reflections on cultural relativism and its others", *American Anthropologist*, S. 194, Eylül 2002, s. 783-790.

9 Bkz. Gayatri Spivak'ın ilk kez 1998'de Cary Nelson and Lawrence Grossberg'in *Interpretation of Culture*, University of Illinois, 1998 kitabında yayımlanmış çı-

ren erkekler var olmaya devam ettikçe doğruluğunu koruyor. Mısır'da Müslüman kadınlara başlarını açma çağrısı yapan Lord Cromer'ın[10] "Ligue masculine contre le suffrage féminin" (Kadınların oy vermesine karşı erkekler birliği) başkanı ve kurucu üyesi olması da 2004 yılında Fransa'da kadın haklarını savunma adı altında İslâmî başörtüsünü yasaklayan yasayı geçiren meclisin yaklaşık %90'ının erkeklerden oluşmasının da oldukça anlamlıdır. Feminizmin ırkçı amaçlarla bu şekilde kullanılması nedeniyle ve günümüzde Müslüman kadınlar konusunun siyaset ve medyanın imalarının tarih boyunca yol açtığı zorluklara rağmen, çoğunlukla feminist hareketi oluşturan farklı akımlar dahilinde ve bu mantığı reddetme ve kendini ondan ayrı tutma amacıyla olmak üzere pek az kişi sesini duyurabiliyor.

Geçtiğimiz yıllarda Fransa'da başörtüsü etrafında dönen tartışmalar, yasalar, bildiriler ve kamusal alanda peçe giyilmesi, başörtüsü takan "nineler", okul gezilerinde çocuklarına eşlik eden türbanlı anneler gibi konular üzerine gerçekleştirilen meclis görüşmeleri, İslâmofobinin serbest olduğunu ortaya koymaktadır. Fransa'daki feminist hareket, kadınları, genç kadınları hedef alan; daima laiklik ve feminizm adı altında geliştirilen bu ırkçı ve cinsiyetçi düzenlemeleri kınamamakla kalmamış, üstüne "feminist" bir bakış açısı sağlamak için onların yanında yer almıştır.

Macira Guénif-Souilamas, Fransız feminist hareketinin nasıl cumhuriyetçilerin retoriğini benimsediğini ve diskurunu temel düşmanı bellediği "türbanlı kız" ve "Arap oğlan" imajı üzerine kurduğunu göstermiştir.[11] Feminist hareketin bir kısmı, Öteki'ni, yani Müslümanları tüm kötülük-

ğır açan makalesi "Can the subaltern speak?".

10 Mısır'daki İngiliz sömürgesini denetlemekle yükümlü İngiliz memur.

11 M. Guénif-Souilamas ve E. Macé, *La République mise à nu par son iimgration*, La Fabrique, 2006; M. Guénif-Souilamas, *Les Féministes et le garçon arabe*, Aube, 2004.

lerin (maşizm, cinsiyetçilik, geri kalmışlık, özcülük) anası olarak bellemiştir. Fransız toplumunu bütün olarak "safkan" ve doğuştan eşitlikçi kabul eden anlayışı üstü kapalı olarak benimseyerek ve esas feminist meseleleri ikinci plana atarak feminizmin itibarını sarsmıştır. Pek çok feminist İslâmofobik anlayışı benimsemeyi, başörtüsünü ötekileştirerek ve Müslüman din ve kültürünü özünde cinsiyetçi olarak göstererek aynı özcülük tuzağına düşüyor ve yıkılmasına katkıda bulundukları hâkimiyeti istemeden de olsa destekliyor. Kolonyal feminizm süreci, Batılı kadınların ve feministlerin kimliklerini yoksul, eğitimsiz, mağdurluğa mahkûm edilmiş, aile ve ev ortamıyla sınırlandırılmış olarak tanımlanan Doğulu kadının zıttı olarak oluşturmaları ayrıntılı bir biçimde incelenmiştir.[12] Batılı kadın bunun tam tersidir: eğitimli, modern, kendi bedeninden sorumlu, özgür ve bağımsız. Aynı şekilde, Amerikalı siyahi feministler de Amerikalı beyaz kadın kimliğinin –bilhassa "siyah anaerki"[13] miti üzerinden– siyahi kadının zıttı olarak tanımlandığını göstermişlerdir.

Dominique Straus-Khan (DSK) hadisesinde, eski IMF başkanı için sınıflar ve "ırklar" arası dayanışma sağlanmış, pek çok feminist figürün de dahil olduğu Fransız politikacıları tarafından skandalın üstü örtülmüştü.[14] Bazıları, işi, Fransız tipi baştan çıkarma geleneğine oldukça uzak Amerikan püritanizmine başvurarak tecavüz suçunu hafifletmeye kadar vardırmışlardır. "DSK yalnızca ayartıcı birisi... Bunda bir kötülük yok ki!" Cinsiyetçilik, tecavüz, şiddet daima ötekilerin, varoş gençlerinin eseri olacaktır; Fransız "safkan" burjuva sınıfı elbette ki tüm bunlardan uzak duracaktır. Bu hadise, cin-

12 C. Mohanty, *Under Western Eyes*, *A.g.e.*

13 A. Davis, *Femmes, race et classe*, *Éditions Des Femmes*, 1983; *Black Feminism*, *A.g.e.* içinde, s. 34-42.

14 DSK hadisesinin feminist bir analizi için bkz. Editörlüğünü Christine Delphy'nin yaptığı mükemmel kitap, *Un troussage de domestique*, Syllepse, 2011.

siyet meseleleri ile toplumsal ve "ırksal" meselelerin ne kadar iç içe olduğunu ortaya çıkarmış ve bu meseleler üzerinde inceleme yapmanın ve mücadele etmenin gerekliliğini göstermiştir. Toplumsal ve "ırksal" meseleler cinsiyet meselelerinden dışlanmamalıdır. Black feminism öncülerinin "All the women are white, all the Blacks are men"[15] (Tüm kadınlar beyaz, tüm Siyahiler erkektir) sözüyle gösterdiği gibi, bir bedeni cinsiyetiyle tanımlamak, aynı zamanda onu ırkıyla tanımlamaktır ve feminizm de ataerki hâkimiyetini inceler ve sorgularken işin için farklı türden hâkimiyetler dahil ederse ırkçılığın tuzağına düşmesi kaçınılmazdır.

Kadınlar arasında ortaya çıkarak evrensel "kadın" grubu arasında farklılıklara yol açabilen farklı hâkimiyet türlerini göz önünde bulundurmak, bu kadın grubunu homojen bir biçimde ele almak gibi bir hata yapılmadığı sürece feminizmi zayıflatmaz. Homojen olmayan bir feminizm birliği gayet mümkündür.[16] Feministleri kendi aralarında ayıran farklılıklar ve ayrılıklar –ki buna doğası gereği iş birlliğine uygun olmamak da dahil– tanınmadığı sürece, feminizmler arasında birliklerin kurulması mümkün olamaz. Müslüman feministleri diğerlerinden ayıran farklılıklar, kadın hakları gibi temel mücadeleleri diğer feministlerle ortaklaşa vermelerinin önünde engel teşkil etmez, ancak diğerlerinin onları tanımaması her türlü ortaklığı engelleyebilir. Bazıları mücadele önceliklerini ve amaçlarını diğerlerina dayatmadığı ve kadın hakları için mücadele etmenin birden fazla yöntemi olduğu tam anlamıyla kabul edildiği müddetçe iş birlikleri mümkündür.[17]

---

15 Amerikalı siyah feminist çalışmalarının temelini oluşturan kitabın isminin bir kısmı: G. Hull, P. B. Scott ve B. Smith, *All the Blacks are Men but Some of Us are Brave: Black Women's Studies*, Feminist Press, 1982.

16 Chandra Talpade Mohanty, *Feminism without borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, 2003.

17 Fransa'daki Collectif des féministes pour égalité bu konuyla ilgili ilginç bir örnektir.

Fransa'daki Müslüman feministler için erkek egemenliğiyle mücadele etmek ve İslâm okumalarının feminist görüşe uygun olarak yapılmasını sağlamak ile onları ve erkek kardeşlerini ötekileştiren, gerici gösteren İslâmofobi ırkçılıkla mücadele etmek arasında bir hiyerarşi yoktur. Cinsiyetçilik ve ırkçılık karşıtlığının bir araya getirilmesi, onlar için tercih meselesi değildir, çifte baskıya karşı geliştirilmiş bir duruştur. Müslüman kadınlar feminizme buradan yola çıkarak yaklaşır, onu yeniden tanımlar, besler ve yenilenmesine katkıda bulunur. Pek çok bileşeni (toplumsal, dinî, nesilsel, aktivizmle alakalı vs.) olan bu yeni aktivizm, gerçekte feminizmin tüm alanlarının bir araya gelmesini sağlar ve toplumsal, ırksal ve cinsiyetler arası eşitsizlik tartışmalarını merkezine yerleştirir.

Feminizmin temel meseleleri, tecavüz, evlilik içi şiddet, cinsel taciz, ücret eşitsizliği, ev işlerinin eşitsiz paylaşımı, reklam dünyasının cinsiyetçiliği, kadınları çocuk yerine koyan kuralcı gösterimler, bedenlerinin ticarileştirilmesi, moda dünyasının yarattığı ve kadınların nasıl giyineceğini, nasıl örtüneceğini etkileyen, tüketimini sorgulayan aşağılayıcı imaj, tüm bunlar kadınları bir araya getirmekte ve gündelik hayatlarını derinden etkilemektedir. Bu meselelerin yol açabileceği sonuçlar, feminizmin erkek egemenliğini eleştirirken toplumsal ve ırksal meseleleri de ele alan "sınırları olmayan bir feminizm"e dönüşmesinin ne kadar ivedi olduğunu ortaya koymaktadır. Feminizm, feminist olmanın birden fazla yolunun olduğunu ve farklı kaynaklarla –din olsun, farklı siyasi gelenek ve kökenler olsun– kendini ifade eden ve şekillenen alternatif feminist diskurların meşruiyetini kabul ederek güçlenebilir.

ZAHRA ALİ uzun yıllar boyunca ırkçılık karşıtı, Müslüman ve feminist hareketlere dahil oldu. EHESS (l'École des hautes études en sciences sociales) IFPO'da (Institut français du Proche-Orient) sosyoloji dalında doktora yaptı. Tür çalışmalarında, özellikle "Cinsiyet ve İslâm" ve "Cinsiyet ve Ortadoğu" konularında uzmanlaştı. Araştırmaları, Batı'da ve Müslüman dünyada Müslüman feminist hareketin çıkışı ve Arap dünyasındaki, özellikle Irak'taki kadın hareketleri üzerinde yoğunlaştı. *L'EHESS*'te Nilüfer Göle'nin danışmanlığını yaptığı sosyoloji yüksek lisans tezi, Fransa'da Müslüman feminist bilincinin ortaya çıkışıyla ilgiliydi. Günümüzde tez araştırmaları, 2003 sonrası Irak'ta kadın hareketleri, Iraklı kadınların tarihi ve daha genel olarak günümüz Irak'ın cinsiyet, ulus ve din meseleleriyle ilgilidir.

MARGOT BADRAN İslâmî feminizmin önemli bir aktörü ve kuramcısıdır. Ortadoğu'nun Müslüman toplumlarının tarihçisi, Georgetown Üniversitesi'ndeki Prince Alwaleed Ibn Talal Centre for Muslim-Christian Understanding'de ve Woodrow Wilson International Centre for Scholars'da araştırma görevlisidir. 1995'te, Ortadoğu'daki feminist hareketlerin incelenmesinde bir referans haline gelen *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*'i yayımladı. 1990'da Miriam Cooke ile beraber bir feminist yazılar seçkisi hazırladı: *Opening the Gates: An Anthology of Arab Fe-*

minist Writing. 2009 yılında yayımlanan *Secular and Religious Convergences* kitabı, tüm yazılarını bir araya getiriyor. Bugünlerde, Mısır Devrimi'nde kadınlar, cinsiyet ve feminizm hakkında bir kitap hazırlıyor. Burada yayımladığımız makale, "İslâmî feminizm" sözünün kullanımının büyük ölçüde demokratikleştirilmesini sağlamış ve ona ilk kavramsal tanımlarından birini vermiştir.

ASMA LAMRABET Rabat'ta çalışan Faslı doktor Asma Lamrabet, İslâmî feminizmin önemli isimlerindendir. 2008'de kurulmuş olan Groupe international d'étude et de recherche sur les femmes en Islam'ın (İslâm'da Kadın Üzerine Çalışma ve Araştırma Grubu) (www.gierfi.org) kurucusu ve Fas'taki Rabita Mohammadia des Ulémas (Ulemanın Muhammed'e Bağlılığı) grubunda yer alan Centre des études féminines en Islam'ın (İslâm'da Kadın Çalışmaları Merkezi) yöneticisidir. İslâm ve kadınlar hakkında birçok makalenin yanı sıra aralarında Tawhid yayınları tarafından 2007'de basılmış olan *Le Coran et les femmes: une lecture de libération*'un da (Kuran ve Kadınlar: Bir Özgürleşme Okuması) bulunduğu pek çok çalışması vardır. Yakın zamanda *Les femmes et les hommes dans le Coran: quelle égalité?*'yi (Kuran'da Kadınlar ve Erkekler: Hangi Eşitlik?) yayımlamıştır.

ASMA BARLAS Pakistanlı-Amerikalı bir düşünür olan Asma Barlas, Ithaca Üniversitesi Center for the Study of Culture, Race, and Ethnicity bölümü profesörüdür. İslâm'da cinsiyet meseleleri ve Batılı feminizmin eleştirisi üzerine pek çok çalışması ve yayını vardır. 2002'de yayımlanmış olan *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qu'ran*'da yer alan "Believing Women" adlı çalışması, çok hızlı bir şekilde, birçok erkek ve kadın araştırmacı ve İslâm'ın eşitliği teşvik ettiğini savunanlar, kadınların kurtuluşunun tek bir yolu olduğu dayatmasını reddedenler için uluslararası bir referans niteliği kazanmıştır.

MALİKA HAMİDİ On beş yılı aşkın süredir çeşitli hareketlere dahil olan Malika Hamidi, Brüksel'deki European Muslim Network (Avrupa Müslüman Ağı) (EMN) (www. euro-muslims.eu) adlı beyin takımının genel müdürlüğünü yapıyor, Colloque international des musulmans de l'espace francophone (Uluslararası Frankofon Müslümanlar Sempozyumu) (CIMEF) bilimsel heyetinde ve Parlement des religions du monde 2014 (Dünya Dinleri Parlamentosu 2014) danışman heyetinde yer alıyor. Bugünlerde École des hautes étu-

des en sciences sociales'de (EHESS) Fahrad Khosrokhavar'ın danışmanlığında doktorasını tamamlıyor ve tezini ulus aşırı Müslüman feminist düşünce hareketinin ortaya çıkışı üzerine yazıyor. Ayrıca birkaç senedir Avrupa'da Müslüman kimliği ve İslâmî feminizm tartışmalarına katkıda bulunuyor.

ZİBA MİR-HOSSEİNİ İranlı aydın ve İslâmî feminizmin öncülerinden Ziba Mir-Hosseini, uluslararası ağ Musawah'ın (Uluslararası Müslüman Ailede Eşitlik ve Adalet Hareketi) (www.musawah.org) kurucularındandır. Müslüman hukuk, cinsiyet ve gelişim konularında uzmanlaşmış bir hukuk antropoloğudur. Lisansını Tahran Üniversitesi'nde tamamlamış, Cambridge Üniversitesi'nde sosyal antropoloji dalında doktora yapmıştır. İran'da cinsiyet meselesi üzerine pek çok önemli çalışması vardır; en önemlilerinden biri de 1999'da Princeton University Press tarafından yayımlanmış olan *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran* adlı eseridir.

ZAİNAH ANWAR önde gelen Malezyalı bir Müslüman feminist aktivisttir. Yirmi yılı aşkın süredir Malezya'da İslâmî çerçeve içinde kadın hakları için çalışmakta olan Sisters in Islam'ın (www.musawah.org) önemli isimlerinden ve Musawah adlı uluslararası ağın kurucularından birisidir. Aynı zamanda Malezya'daki Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komisyonu'nda üye olarak yer almıştır.

OMAİMA ABOU-BAKR Kahire Üniversitesi'nde profesörlük, Arap kadınlar üzerine araştırma ve incelemeler yapan Kahire merkezli Forum femmes et mémoire'ın (Kadın ve Toplumsal Hafıza Forumu) kurucusu ve Musawah üyesi olan Omaima Abou-Bakr, Mısır'da İslâmî feminizmin önde gelen isimlerindendir. Kahire Üniversitesi'nde okumuş, Kuzey Karolina Üniversitesi'nde yüksek lisans yapmış, Berkeley'deki Kaliforniya Üniversitesi'nde İngilizce-Arapça Karşılaştırmalı Edebiyat bölümünde doktorasını tamamlamıştır. Akademik araştırmaları çoğunlukla Ortaçağ Sufi şiirleri, Hıristiyan ve Müslüman kadınların inanç ve maneviyatı, kadın teolojisi, Müslüman kültürü tarihinde cinsiyet meseleleri ve Müslüman feminizm teorileri üzerinedir. 2002 yılında Dar al-Fikr Yayınları *Kadın ve Cinsiyet* adında Arapça bir kitabını yayımlamıştır; aynı zamanda Müslüman kadın inancı ve İslâmî feminizm üzerine pek çok makalesi vardır.

SAİDA KADA Lyon kökenli Müslüman bir aktivist olan Saida Kada, 1995 yılında Femmes françaises et musulmanes engagées (Gönüllü Fransız ve Müslüman Kadınlar) (ilk adıyla Union des soeurs musulmanes de Lyon [Lyonlu Müslüman Din Kadınları Birliği]) kurmadan önce kendini ilkin Jeunes des banlieues'e (Varoş Gençleri Hareketi), daha sonra Tawhid (Tevhid) merkezine adamıştır. Kurmuş olduğu, aynı zamanda DiverCité kolektifi üyesi olan birlik, toplumsal adalet, ırkçılık karşıtlığı, cinsiyetçilik karşıtlığı, göçmenlik ve varoş meseleleri üzerinde çalışmaktadır. 2003 yılında Dounia Bouzar ile birlikte, Albin Michel Yayınları tarafından basılan *L'une voilée, l'autre pas*'yı (Biri Başörtülü, Diğeri Değil) yazmıştır.

HANANE AL-LAHAM Suriyeli bir aydın olan Hanane al-Laham, Malek Bennabi'nin başlattığı, Suriye'de Jawdat Said tarafından temsil edilen şiddet karşıtı hareketin önde gelen isimleri arasında yer alır. Müslüman düşüncenin yenilenmesi meselesini ele aldığı ve kadın haklarına büyük bir yer ayırdığı pek çok çalışması vardır. Tefsir – *Kuran* meali ve yorumu– yazmış olan az sayıda Müslüman kadından biridir. *Kuran*'ın neredeyse tamamını yorumlamış olmanın yanı sıra, başta *Le statut de femmes dans le Coran* (Kuran'da Kadınların Statüsü) ve *Les principes fondamentaux du Coran* (Kuran'ın Temel Prensipleri) olmak üzere pek çok önemli eser yayımlamış, yakın zamanda ise Dar el-Fikr Yayınları tarafından İslâm Peygamberi'nin hayatı üzerine bir kitabı basılmıştır. Aynı zamanda çocuklar için yazdığı pek çok roman ve öyküsü vardır. Mekke'deki Ümmü'l-Kurra Üniversitesi'nde *Kuran* şerhi üzerine ders vermiş, Şam'da uzun yıllar boyunca çeşitli beyin takımları ve kadınlar için Müslüman düşünce ve *Kuran* üzerine çalışma grupları oluşturmuştur. Aynı zamanda, açtığı ilkokul aracılığıyla eleştirel düşünceyi ve düşünce özgürlüğünü temel alan alternatif bir eğitim sistemi sunmuştur. Suriye rejimini protesto eden harekete dahil olmuş, Şam'daki ilk kadın protestosunu o düzenlemiştir. Ülkesinde demokrasi, ifade özgürlüğü ve adalet için verdiği mücadeleyi halen sürdürmektedir. Günümüzde kızları tarafından yönetilen okulu, geçtiğimiz günlerde Suriye'deki protesto hareketinin ilan ettiği grev kampanyasına katılmıştır.

"İslâm" ve "feminizm"... İslâm'ın kadına baskı dini olarak tasavvur edildiği bir dünyada, bu imkânsız bir birliktelik midir?

İslâmofobi bütün dünyada yükselişini sürdürürken, bundan kendi payına düşeni alan dindar kadının mücadelesi feminizme dahil edilebilir mi?

Zahra Ali'nin derlediği kitap, bu tartışmanın bir adım ötesine giderek, kadın bedeni üzerinden yapılan politikaların -laik ya da dinî- nasıl aslında ataerkiye hizmet ettiğini anlatıyor. Farklı İslâm ülkelerinde doğmuş çeşitli feminist yazarların yazılarıyla, zaman içinde İslâm fıkhıyla iç içe geçen ataerkil geleneğin kadın haklarını hiçe sayan erkek egemen bir İslâm anlayışı yerleştirmesini ele alıyor. Aynı zamanda feminizmi Batı'ya ait bir olgu olarak gören yaygın ve yanlış inanca cevap veriyor.

Mısır'dan İran'a, Amerika'dan Malezya'ya, İslâm dünyasının tamamında araştırmacılar, entelektüeller ve militanlar feminist bir hareket içindeler. Zahra Ali'nin bu kitapta yaptığı, aslında onların sesini duyurmak ve böylece egemen feminizm anlayışını da biraz sarsmak...

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-1571-2
9 789750 515712