

Feminizmin Yerelleşmesi

19-20 ARALIK 2020



Feminizmin Yerelleşmesi

19-20 Aralık 2020

Organizasyon Ekibi:

Hilal Alkan

Feyza Akınerdem

Fatma Betül Demir

Burcu Kalpaklıoğlu

Editör:

Edibenur Üner

Redaksiyon:

Büşra Eser

Grafik Tasarım:

Büşra Yurtseven

© Tüm hakları saklıdır. Bu yayının herhangi bir bölümü
Havle Kadın Derneği'nin izni olmadan hiçbir elektronik veya
mekanik formatta ve araçla (kayıt, bilgi depolama vb.) çoğaltılamaz.
Mart, 2021

Bu yayın İsveç Konsolosluęu'nun maddi desteğiyle hazırlanmıştır. İçerik tamamıyla Havle Kadın Derneği sorumluluğu altındadır ve İsveç Konsolosluęu'nun görüşlerini yansıtmak zorunda değildir.

Takdim

Havle Derneği'nin 19-20 Aralık 2020'de düzenlediği Feminizmin Yerelleşmesi Konferansı, dönemin şartları gereği online olarak gerçekleşti. Covid-19 salgınının gündelik dünyalarımızı küçültüp kaygılarımızı küreselleştirdiği bir zamanda yüzlerce kadın yorgunluk bilmeden bilgisayarlarımızın, telefonlarımızın aracılığıyla buluştuk. En uzun gecenin hemen öncesinde, içimize türlü karanlık çökmüşken fiziksel uzaklığın böyle bir yakınlığı mümkün kıldığını görerek aydınlandık. O iki gün boyunca 300'den fazla kadınla birlikteydik. Feminist buluşmaların en güzel taraflarından olan 'yanyana durursak dağları yerinden oynatabiliriz' hissini aramızdaki mesafelere rağmen yaşadık.

Bizi bir araya getiren, sık sık kendimize ve birbirimize sorduğumuz bir soruydu: Biz, yani kanlı canlı, belli bir yerde yaşayan, gündelik hayatın içinde türlü dertle uğraşan kadınlar, feminizm(ler)le nasıl bir ilişkiye geçiyoruz? Hepimizin hayatları farklı, yüklerimiz farklı. Kimimiz çocuklara bakıyoruz, kimimiz yaşlılara, kimimiz sadece kendimize. Bazımızın yükleri evlilikten doğuyor, bazımızın bekarlıktan. Kimimiz ev dışında çalışmanın ağırlığı altında eziliyoruz, kimimiz çalışmamanın.

Bazımız anadili bahane edilerek dışlanıyor, bazımız inancı, göçmenliği, cinsel yönelimi ya da ten rengi yüzünden. Dindar olduğu için ayrımcılık yaşayanımız da var, dindar olmadığı için yaşayanımız da. Yoksullukla mücadele edenimiz kadar etmeyenimiz de mevcut. Velhasılı dertlerimiz gerçekten çok farklı. Ancak dertlerimizin arkasında yatan o ortak noktayı illa ki arıyoruz. Bunu yaparken de dünyanın her yerinde kadınların yaptıkları analizlerden, tespitlerden ve buldukları yaratıcı çözümlerden feyz alıyoruz. Yani kendimize feminist desek de demesek de hepimiz bir şekilde feminizmlerle etkileşime geçiyoruz.

İşte bu konferansta amacımız feminizmi kendi hayatlarımıza nasıl soktuğumuza, onunla nasıl halleşip, nasıl kavga ettiğimize bakmaktı. Bunun için yerelleşme temasını uygun gördük. Bizim için yerel ille de bir köy, bir mahalle, hatta memleketle sınırlı değil. Yerel bazen bir sokak, bazen bir ülke, bazen evin içi bazen de bedenimiz. Bu yerlerin hepsini çevreleyen yasalar, normlar, kurallar, ayıplar, yanlışlar ve doğrular var. Tüm bunlarla sarılıyken kadınlar olarak kendi alanlarımızda hangi mücadeleleri veriyoruz? Kimlerle hangi konularda pazarlığa oturuyor nerelerde sınır çekiyoruz? Bu esnada

başka kadınlarla nasıl ilişkilere giriyoruz? Bunları şekillendiren ölçütler neler? Mesela kimliklerimiz, kıyafetlerimiz, yaşımız, aile içindeki konumumuz, vatandaşlık statümüz, doğurganlığımız...

Feminizmin Yerelleşmesi Konferansı'nda Türkiye'nin her tarafından ve dünyanın uzak köşelerinden gelen konuşmacılarımız ve dinleyicilerimizle bu soruların cevaplarını aradık. Türkiye'de feminizmin hikayesini, İslami feminizmin imkanlarını ve üretkenliğini, aile içinde feminizmle ne gibi işler yaptığımızı, doğurma ve doğurmama deneyimlerimizi, göçmenliğin yarattığı fazladan çetrefilliği ve yaşam alanlarımızı korumak için verdiğimiz mücadeleleri konuştuk. Nijerya'dan Malezya'ya, Yırca'dan Diyarbakır'a, Berlin'den İstanbul'a ince iplikler çekip deneyimlerimizi ve mücadelelerimizi birbirine teğelledik.

Bunu yaparken bir şeyi iyi biliyorduk: Biz şanslı olanlarız. Her gün dünyanın farklı yerlerinde yüzlerce kadın erkekler tarafından öldürülürken hayatta kalanlarız, şimdiye kadar yaşadıklarına rağmen ayakta duranlarız, demir parmaklıkların dışında olanlarız, bedenlerini, emeklerini, geleceklerini tehdit edenlere karşı direnecek

gücü birbirinde bulanlarız. Konferanstaki her konuşma, her yorum, her alkış, yanımızda olamayanlara bir selamdı. Bu kitapçıktaki yazılar da öyle.

Okurken bizi biz yapan o kadınları da hatırlamanız dileğiyle.

Hilal Alkan, Feyza Akınerdem, Fatma Betül Demir, Burcu Kalpaklıoğlu

İçindekiler

6

Yerleşme Feminizme Giden Yoldur

amina wadud

16

2000'li Yıllarda Feminist Olmak

Feryal Saygılıgil

20

Türkiye Feminizminde Gündemler, Örgütlenme Biçimleri ve Siyaset Stratejileri:

'Sistem Dışı'nı Yeniden Düşünmek

Selin Çağatay

28

Feminizm(ler): Üniversite Öğrencilerinin Algıları

Üzerine Bir İnceleme

Duygu Öztürk

38

İslami Feminizm(ler)in İmkân ve Sınırları

Merve Kütük Kuriş

50

Mısır'da Aile Yasası Reform abaları ve İslami Feminizm

Aslı Karaca

60

Almanya'da Göçmen Kadınların Eşten Bağımsız Oturum Hakkı Mücadelesi

Elif Çiğdem Artan

66

Yerel Hareket İçerisinde Göçmen Kadın Olmak

Sultan Betül Kaya

74

Amerika'da Yaşayan Türkiyeli Göçmen Kadınların Cinsiyet Kurgularına Dair Görüşleri

Z. Selen Artan

80

Kürtaj Fetvalarındaki Değişim ve Hayatın İktidarı

Burcu Kalpaklıoğlu

88

Çevre Direnişinden Umut Mekânına: Yırcalı Kadınların Mücadelesi

Taşlar, Tökezlemeler ve Vazgeçmeme

Sare Öztürk

Yerelleşme
Feminizme
Giden
Yoldur

-amina wadud

“Yerelleşmenin birçok bileşeni vardır: ırk ve etnik köken, din, dil, sınıf, toplumsal cinsiyet kimliği ve benzerleri.”

amina wadud

Müslüman kadınlar konuşur. Müslüman kadınlar tüm İslam tarihi boyunca konuşmuş olsa da, artık sesleri kitleselleşmiştir. Bu kitleselleşme, bu ivmenin durmayacağına veya yön değiştirmeyeceğinin garantisidir. Bu nedenle, Müslümanların olduğu her yerde toplumsal cinsiyet dinamikleri konusunda bir değişim ivmesi var. “Her yerde” derken, bunu yerleşmenin unsurlarından biri sayıyorum. Yerleşmenin birçok bileşeni vardır: ırk ve etnik köken, din, dil, sınıf, toplumsal cinsiyet kimliği ve benzerleri. Bu yerelliklerin her biri, kesiştikleri noktada daha da dinamik ve komplike bir hal alır, böylece çok sayıda değişikene işaret eder. Bu nedenle, bu kitleselleşmeden bahsederken bu değişiklik gösteren yerleşmeleri kastediyorum.

Bu kitleselleşmeye rağmen, Müslüman kadınlar tek bir sesle konuşmazlar. Bu sunumda, seslerin

çeşitliliğinin epistemolojisini ve ideolojisini, İslami feminizmin inşasına yardımcı olan bir yerleşme olarak inceleyeceğim. İslami feminizm, modernitenin 200 yıllık küresel kadın hareketinin en yeni tekerrürüdür. İslami feminizmi hem feminist bağlamda hem İslami bağlamda nasıl anlamlandırıyoruz? Bu soruyu kendimi feminist olarak tanımlamamın bile öncesinde başlayan 25 yıllık çalışmalarım ve aktivizmim ışığında cevaplandıracağım.

“1995 yılında, dünyanın dört bir yanından 17.000 delege ve 30.000 aktivist, dördüncü Dünya Kadın Konferansına katılmak için Pekin’e akın etti. Bu, şimdiye kadar kadın hakları savunuculuğu adına yapılan en büyük toplantılardan biriydi.” Bu konferansa Sisters in Islam (İslam’da Kızkardeşler) adlı bir STK’nın temsilcilerinden biri olarak katıldım. Bu konferans, uluslararası düzeyde şimdiye kadar en fazla Müslüman kadının katıldığı organizasyonlardan biriydi. Bu kadar çok

Müslüman kadının mevcut olmasının bir sonucu olarak, kolektif olarak ilerlemenin ve BM gibi uluslararası örgüt organlarıyla iletişim kurmanın en iyi yolunu belirlemek için kendi grubumuzu oluşturmaya karar verdik. Bunun yerine, her gece toplanma teşebbüsümüz hararetle tartışmalara dönüştü.

Katılanlar, bir kolektifin gelecekteki işbirliği ve strateji oluşturma için nasıl görüneceğini belirlemek için belirli bir yerelleşmeden geçmenin bir yolunu bulamadılar. Temsilcisi olarak katıldığım organizasyon, Sisters In Islam, Malezya'da inanç temelli bir insan hakları örgütüdür. Uluslararası İslam Üniversitesi'nde öğretmenlik yapmaya başlamak için o ülkeye taşındığımda, tıpkı Havle Kadın derneği gibi az sayıda, sadece sekiz kadın tarafından başlatılan SIS, 30 yıldan fazla bir süredir ayakta. Pekin'deki konferansa Güney Doğu Asya bölgesindeki Müslüman kadınları "temsil etmek" için katılmıştık. Bu bölgenin birkaç önemli yerelleşme unsuru bulunuyor. Güneydoğu Asya'daki Müslüman kadınların çoğu inançlarıyla güçlü bir ilişkilene halinde. MENA bölgesinde, Asya'da, Güney Asya'da ve Türkiye de dahil olmak üzere Müslüman nüfusa sahip dünyanın diğer bölgelerinde karşılaştığınız sayılardan farklı olarak, burada kendini post-Müslüman olarak tanımlayan daha az kişi var. Güney Doğu Asya'daki Müslüman kadınlar, Müslüman kimlikleriyle daha barış içinde yaşıyorlar ve aynı zamanda İslam adına yapılan ataerkil ve

hegemonik iddialar hakkında ciddi endişeler duyuyorlar ya da itiraz ediyorlar. Başka bir deyişle, Sisters In Islam gibi gruplar, İslam'ı seçtiklerini ve ataerkilliği reddettiklerini ilan ediyorlar.

Pekin'deki Müslüman kadınların çeşitliliğini tartışmak için bu konferansının yerelleşme temasından faydalanıyorum, çünkü o zamanlar umutsuzca iki büyük ideolojik farklılığa bölünmüştük. Bu farklılıklar, İslami feminizmin tarihsel gelişimi ile ilgili tüm tartışmalar için kritik hale gelecektir. Pekin Konferansı sırasında ve onu takip eden en az on yıl boyunca, yeni milenyumda, çok az insan İslami feminizm terimini kullandı. Bunlar 1990'ların sonlarında bu terimi kullanmaya başlayan iki isim öncüsü ve çığır açan feminist, Müslüman ve Orta Doğulu bir kadın olan Dr. Margot Badran ve hukuk antropoloğu Ziba Mir-Hosseini'dir. İslami feminizm insanların alışkın olduğu sıradan bir terim değildi ve hala yanlış anlaşılıyor. Ancak geleceğe açılan yol budur.

1995'teki bu Pekin toplantısında, İslam ve toplumsal cinsiyet üzerine iki temel perspektif arasında bir ayırım yapıldı. Bu iki perspektif toplantıya hakim olmakla kalmadı, aynı zamanda gelecek milenyum için Müslüman kadınların aktivizm gündemini de belirledi. Bu ikisi arasındaki ideolojik farklılıkların uzlaştırılması, en yeni feminist söylem, analiz, maneviyat ve aktivizm olarak İslami

feminizmin yaratılmasına zemin hazırladı.

İslami feminizm 1990 sonlarına kadar kullanılan bir ifade bile değildi dediğimde, kendisini feminist olarak tanımlayan Müslümanları görmezden gelmiyorum. Öyleyse izninizle, bu terimlerin birbirleriyle ilişkilerini, söylem, aktivizm, bilgi üretimi ve maneviyattaki kullanımlarını açayım. En önemlisi de, Müslüman kadınlar Pekin'deki o gece toplantılarında neden bu kadar umutsuzca bölünmüşlerdi ve en nihayetinde nasıl ilerleme kat edebildik?

Devam etmeden önce, kendi yerelliğimden bahsedeyim. Her konuşmacı bir yerelden konuşur. Kendi yerelliğimi tanımlamam, bu tartışmaya neden şu an katıldığım şekilde katıldığımı açıklamama yardımcı olur. İnanan bir ailede doğdum. Babam Metodist bir papazdı. Babamın temsil ettiği şekilde Sevginin Tanrısı el-Vedud ile büyüdüm. Arayış içindeydim. Üniversitedeki ikinci yılımda Budizm pratiklerini uygulamaya başladım ve kampüse yakın bir mediyasyon evinde yaşadım. Bir yıl sonra İslam'a ilgi duymaya başladım ve kendi çalışmalarına başladım.

Yaklaşık 50 yıl önce, 1972 yılının Şükran Günü'nde, Amerika Birleşik Devletleri'nin başkentinde küçük bir camiye girdim ve şehadetimi getirdim. Böylece kendimi Müslüman ilan edebildim. Sonraki altı ay içinde hayatım hareketlendi. Sadece İngilizce

tercümesinden Kuran'a aşık oldum ve Kuran'ı hem kutsal metin hem de sosyal adalet, eşitlik ve insan onuru için manevi rehberlik olarak derinlemesine çalışarak ve derinlemesine düşünerek bugünlere kadar geldim. Neredeyse 50 yıldır bu adanmışlıktan vazgeçmedim.

ABD'nin beyaz üstünlüğü ortamında yetiştirilmiş Siyah bir kadını. İnsanlık onuru için verilen mücadeleden çıkarılan dersleri asla unutmadım ve mücadele bugün hala en yeni hareket olan Black Lives Matter (Siyahların Yaşamı Değerlidir) ile devam ediyor. Bir kadın olarak, toplumsal cinsiyetim temelinde bir başkasından daha düşük konumda olduğum fikrini hiç benimsemedim. Irkçılık kadar cinsiyetçilik ve ataerkillikle karşılaştım, ancak cinsiyetçiliğin anlaşılmazlığıyla ve kurnazlığıyla olan mücadelenin verdiği itkiyle çalışmalarına, aktivizme ve maneviyata daha fazla önem verdim.

1989'da Sisters In Islam'ın sekiz kurucu üyesinden biri olarak, Allah'ın emrettiği temel bir hak olarak İslam'da kadınların eşitliğini savunmak için çalışmalarımı aktivizmimle aynı çizgiye taşıdım. Pekin'e vardığımda büyük bölünmeye şaşkınlıkla şahitlik ettim. Pekin'de savaşı en güçlü iki ses, ne benim ne de Sisters In Islam adına konuşmamıştı.

En iyi şekilde seküler Müslüman feminizm olarak tanımlayabileceğimiz bir ses, kadın haklarıyla ilgili Batı liberal söylemlerinde

baskın olan bir feminizm modelini izledi. irçok iyi ve gerekli özelliğine rağmen feminizmin bu ifadesinin yerelleşmesi incelenmemiştir. Yine de bu ses, evrensel olduğu iddiasında bulundu. Aslında, tüm feminizm gibi, onun inşasına ve tanıtımına en fazla katılabilenleri merkeze aldı: yani, küresel kuzeyden gelen beyaz, orta ve üst sınıf, eğitilmiş kadınları. Öyleyse, örneğin selefim Soujourner Truth “Ben kadın değil miyim?” diye sorduğunda, bu soruyu sormak zorundaydı çünkü tüm KADINLAR adına konuştuğunu iddia edenler, Sojourner gibileri köleleştiren ırkçı kurumlara hâlâ katılıyorlardı. ABD’de kölelerin yasal olarak özgürleştirilmesinden sonra bile aynı kadınlar Siyah kadınları sövmeye, görmezden gelmeye, ezmeye ve bastırmaya devam ettiler. Sojourner’ın soyundan gelen birkaç nesil arasında, “kesişimsellik” ifadesini “temelde bir merceğe, bir prizma olarak türeten ve çeşitli eşitsizlik biçimlerinin sıklıkla birlikte işleyip birbirini şiddetlendirdiğini” gören Kimberlé Crenshaw adlı bir kadın var. “İrk eşitsizliğini cinsiyet, sınıf, cinsellik veya göçmenlik statüsüne dayalı eşitsizlikten ayrı olarak konuşma eğilimindeyiz. Çoğu zaman eksik kalan şey, bazı insanların bunların hepsine maruz kalıyor olması ve deneyimin sadece parçalarının toplamı olmayışdır...” Crenshaw bu açıklamayı 30 yıl önce sundu. Yine de, dinden bahsetmese bile, bu İslami feminizmi anlamak için gerekli olan önemli bir faktördür.

Siyahi bir kadın ve bir Müslüman olarak, Pekin konferansı sırasında tanıtıldığı haliyle

feminizmle işim olmadı. Ana akım Batı feminizminin yerelleşmesinden dışlanmış bir kimlikte vücut buldum. Hem o zaman hem de şimdi, kendi İslamıma sıkı sıkıya bağlıyım. Ne o zaman ne de şimdi, ne kadar baskın kalıplar olursa olsun, başkalarının yerelliğinin kimliğimi arka plana atmasına izin vermiyorum.

Bu yüzden, 1995 Pekin’de, ben ve Malezya’daki Sisters In Islam, Müslüman kadınların feminizm kelimesiyle ifade edilen genel refahına uymuyorduk. Bunun sebebi, sonuç olarak dini kadın hakları tartışmasından çıkarmanız gerektiğine dair aldıkları tavidir. Aslında söyledikleri şey İslam’ın ve insan haklarının bir arada olamayacağıydı. Kendilerini feminist olarak tanımlayanlar, kadınların eşitliği ve adaleti konusundaki söylemlerden dini tamamen çıkarmak gerektiğini söylediler. Esas olarak liberal Batıda ortaya çıkan bu Feminizm perspektifine ayak uyduran tüm Müslüman kadınlar, kendilerini din karşıtı olarak tanımlayıp tanımlamadıkları fark etmeksizin, evrensel insan haklarını İslam’a karşı addettiler. Bu yüzden bu konuma (location) Müslüman seküler feminizm adını verdim.

Bu arada feminizmin bu konumu, sonraki on yıl için toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda uluslararası tartışmalara yol açtı. İslam’ı dahil etmeyi savunan herkes, Pekin’deki Müslüman kadın teşkilatının diğer baskın sesine, yani İslamcı bakış açısına ait kabul edildi.

Feminizmin Yerelleşmesi

Pekin konferansına katılan Müslüman kadınları domine eden diğer bir bakış açısı, yükselen Siyasal İslam veya İslamcılık dalgasıyla uyumlu olarak desteklenen bir sestir. Bu yüzden bu ikinci sese İslamcı bakış açısı diyorum. Bu bakış açısı, İslam'ın TEK sesi olduğunu iddia etmiştir. Aslında bu perspektitten ataerkillik kutsal ya da ilahi kabul ediliyor. Ancak bu bakış açısından İslam, neo-muhafazakarlığını ve ataerkilliğini sorgulamadı. Sanki bu Allah tarafından emredilmiş ve Peygamber Efendimiz tarafından tesis edilmiş gibi, erkeklere, erkekçe bilme ve erkekçe VAR OLMA yollarına öncelik veriyordu.

Siyasal İslam'ın mimarları ve Pekin'deki İslamcılarını savunan kadınlar, İslam'ın diğer tüm düşünce ve uygulama sistemlerine tercih edildiğini düşünüyorlar. Özellikle İslam, Batının veya BM ve CEDAW (kadınlara karşı her türlü ayrımcılığın ortadan kaldırılması sözleşmesi) gibi uluslararası toplulukların belirlediği herhangi bir gündeme taban tabana zıt olarak düşünüldü. Bu tür anlaşmalar ve uluslararası kuruluşlar, yalnızca kendilerinden daha üstün olan İslam hakikatine kasıtlı bir muhalefet olarak görüldü. Bu nedenle reddedilmeli ve kaçınılmalıdır. En azından bu İslamcı bakış açısı, hem İslam hem de insan haklarına sahip olamayacağınız fikrini savunmuştur.

Bu ikilikte üç şey öne çıkıyor. Biri, bu iki sesin hiçbirisi Sisters In Islam adına konuşmadı. Bu toplantılarda ve sonrasında Sisters In Islam tarafından anlatılanları dinlemeseler de,

Sisters In Islam'ın pozisyonu İslam ve kadın eşitliği konusunda gelecekteki gelişmeler için çok stratejik olacaktır. İki: Bu iki ses birbirine açık bir şekilde karşıt olsa da, aynı anda hem İslam'a hem Feminizme veya İslam'a ve insan haklarına sahip olamayacağınız konusunda anlaşılabilir. Üç: dominasyonlarını hükümsüz kılabilecek asıl nokta bu ikinci olguya dayanıyordu.

Her ikisi de feminizmi yalnızca seküler ve din karşıtı olarak tanımlarken, ikisi de İslam'ı yalnızca ataerkil ve hegemonik bir şekilde tanımladı. İslami feminizmin inşası, dinamik, kesişimsel bir şekilde terimlerin tanımı üzerinde bir etkiye sahip olma ihtiyacını doğruladı. İslami feminizm, her şeyden önce Müslüman kadınların yaşanmış gerçeklerini ve yerelleşmesini tüm karmaşık, çelişkili ve dağınık yollarıyla kucaklayan bir İslam tanımını teşvik eder. Bunu kabul ettikten sonra hem İslam, hem de feminizm konusunda kendi tanımlarımızın otoritesini ilan ediyoruz.

Feminizm, kadının tam insan olduğu anlamına gelir. Tüm insanlar eşittir. Kadınların eşit olmak için erkeklerin iznine ihtiyacı yok. Tüm haysiyetimiz ve eşitliğimiz bize Allah tarafından daha yaratılışımız esnasında bahşedildi. İnsanın yaratılmasının amacı halife olmaktır: Allah insanı yeryüzünde ahlaki bir temsilcisi olarak yaratmıştır. İslam'ın adil olduğu konusunda bir fikir birliği var. Klasik zamanlarda adalet, büyük adaletsizlikler arasında adil dağılım bağlamında

anlaşıyordu. Ancak bugün adalet eşitliği de içermelidir. Eşitlik aynılık değildir, farklı yaşamlarımızda ve yaşadığımız gerçeklerde ve farklılıklarımızda şeref ve haysiyettir. Kur'an'ı elli yıl sevip inceledikten sonra, İslami birincil kaynaklardan insan olmanın özüne dair bu temel fikirlere ulaştım.

İslam, insanların (kadın, erkek ve ikili olmayan) bir teslimiyet içinde en yüksek manevi ideale veya nihai Gerçekliğe (yani Allah'a) yöneldiği bir süreçtir. Bu teslimiyet, bir inanç meselesi olarak kalpte hissedilir, zihinde bir bilinç meselesi olarak anlaşılır ve tüm bedenle birlikte eyleme geçirilir. Eylemler İslam'ın en önemli boyutudur ve nihai olarak ancak Allah tarafından yargılanabilir. İslam, Tevhid denen temel bir monoteist ilke üzerine inşa edilmiştir. Tevhid paradigması, Tek Tanrı'ya/Allah'a imanın yatay bir karşılıklılık çizgisinde tüm insanlık arasında eşitlik ve haysiyet gerektirdiğini gösterir. Tevhid paradigması İslami bir perspektiften sosyal adaletin temelidir. Aynı zamanda İslami Feminizmin temel taşıdır.

Dolayısıyla bir yaşam biçimi olarak İslam, kadınlar için tam bir insanlık veya feminizm gerektirir. Toplumsal cinsiyet hegemonyasını ortadan kaldırmak için İslami kaynakları kullanmak ve eleştirel bir şekilde analiz etmek, bir metodoloji olarak İslami feminizm için gereklidir. İslami feminist bir bakış açısından, Müslüman kadınların gerçek hayatlarının

bağlamını incelemek için eleştirel bir merceğe kullanıyoruz. Bu yaşanmış gerçeklik, metinleri anlamak için prensipleri ortaya koymaktadır. Metinlere bağlam kazandırır. Örneğin alimlerin yazılı İslami kaynaklarındaki adalete atıfta bulunmalarının faydası yok, uygulamada Müslüman kadınlar bu adaleti tecrübe etmiyor. Adaletin yerine getirilip getirilmediğini doğrulayabilecek olanlar sadece Müslüman kadınların kendileridir.

Bugün Müslüman kadınlar kritik bir kitleye ulaştı. Kendi yerleşmelerimize dayanarak ve yaşanmış gerçeklerimizi birleştirerek, İslam'ın da, feminizmin de tanımlarını, sadece bizi dışlayanlara bırakmak istemiyoruz. Bunu, bireysel ulus devletlerimiz içinde ve uluslararası düzeyde yeni politikalar oluşturmaya yardımcı olmak için yapıyoruz.

Müslümanların kişisel statü kanunlarında reform için küresel bir hareket olan Sisters In Islam'ın ortak kuruluşundan 20 yıl sonra Musawah adıyla lanse edildi. Bu 2009 yılında oldu. Musawah, İslami feminizm alanını inşa etmek için temel İslami değerleri feminizmin bir parçası olarak kökten entegre eden dinamik ve cinsiyetleri kapsayan bir İslam tanımı sundu. Sadece kadınların Allah önünde eşit olduğunu doğrulamakla kalmıyor, aynı zamanda toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki tüm eşitsizlikleri ortadan kaldırmaya yardımcı olan aktif, manevi açıdan olgun bir İslam gerçekliği yaratmak için yeni bilgiler inşa

ediyor. Dolayısıyla İslami feminizm, İslam'ı algılamanın ve deneyimlemenin en dinamik yoludur. Kadın ve erkek tüm vicdan sahibi insanlara açıktır ve tüm Müslümanların Müslüman olarak haysiyetle yaşamalarına izin verir.

Ben bir İslami Feministim. Bu her zaman böyle değildi. Yolculuğumda bu yere gelebilmem için, Pekin konferansındaki feminizmin ve insan haklarının laik ve İslam'ın ataerkil olması gerektiğine dayalı karşıtlığın üstesinden gelmem gerekiyordu.

Musawah'ın Şubat 2009'daki lansmanında, kendi feminizm yorumuma ulaştım. İnanç pozisyonumu ve sosyal adalet pozisyonumu eşit olarak kucaklayan bir feminizm. Musawah küresel hareketi, inanç yörüngesinde cinsiyet dahil bilim ve sosyal adalet aktivizmini savunuyor. Web sitesine şöyle bir baktığımızda, Asya, Güney Asya, Güneydoğu Asya, Orta Doğu, Kuzey Afrika, Sahra altı Afrika ve Avrupa, Kuzey Amerika ve Avustralya'daki 50 ülkeden 250 kadın ve erkekle başlayan ve İslam'ın Tek İlahi Gerçeklik olan Allah'ın önünde birleşik bir insanlığa yönelik tevhid hamlesinin bayrağı altında hem bölgesel hem de ulusal hama alt-ulusal yerleşmenin gerekliliğini benimsemeye devam eden bu hareketi görebilirsiniz.

Mücadelelerimiz, Musawah'ın kurulması ve ardından gelen on yıllık uzun çalışmayla

doğrulandı. Şöyle ki: İslam bizimdir. İslam'ı kendi koşullarımıza göre ele alıyoruz. Müslüman kadınlar ve modern ulus devletin vatandaşları olarak kendi gerçeklerimiz bağlamında politika, kültür, hukuk, sanat ve maneviyatta değişiklik yapmak olan Musawah'ın ana görevini yerine getiriyoruz. Musawah lansmanı, İslami bir feminist olarak ortaya çıktığım yerdi çünkü bir kesişim noktasındaki tüm yerelleşmelerimde küresel söylemlere tam olarak girebildim. Başkaları için de aynısını savunuyorum.

Sonuç olarak soruma daha tutarlı bir şekilde cevap vereyim. İslami feminizm hangi açıdan feminist ve hangi açıdan İslami? Feminizm, kadınların tam insan olduğunu söyleyen radikal bir fikirdir. İslami kaynaklarda insan yeryüzünde halife olması için Allah tarafından yaratılmıştır. Halife bu yeryüzünde bedenleri aracılığıyla Allah'a hizmet eder. Toplumsal cinsiyet temelinde hiçbir görev biriyle sınırlandırılmaz (sadece bu tercihte buldukları takdirde) kadınlara ait olan iki ayrıcalık hariç: kendi bedenlerinden çocuk doğurma ve emzirme.) Allah'a hizmetlerinin bir parçası olarak görevleri yerine getirmeleri kaydıyla diğer her görev herhangi bir cinsiyet tarafından yapılabilir. Tüm insanlar eşittir ve yüce olan yalnızca Allah'tır. Nitekim tevhide göre bütün insanlar birbirleriyle yatay ve karşılıklı eşitlik çizgisindedir. Bu yüzden, insanlığın İslam aracılığıyla yerine getirildiğini iddia ediyoruz ki İslami feministliğin temel taşı budur.



TÜRKİYEDE FEMİNİZM

2000'li
Yıllarda
Feminist
Olmak

-Feryal Saygılıgil

“2000’li yılların başı ve ilk on yılında Türkiye feminizmi içinde dağılma ve bir araya gelme dinamiklerinin aynı anda görüldüğünü söyleyebiliriz.”

FERYAL SAYGILIGİL

2000’li yıllar kadın tarihi açısından yapılan çalışmaların bereketlendiği bir dönemdir. *Kadınsız İnkılap (2003)* ve *Bir Adalet Feryadı; Osmanlı’dan Türkiye’ye Beş Ermeni Feminist Yazar 1862-1933* (2006) isimli kitaplar bu çalışmaların en çarpıcılarındandır kuşkusuz.

2000’li yılların başı ve ilk on yılında Türkiye feminizmi içinde dağılma ve bir araya gelme dinamiklerinin aynı anda görüldüğünü söyleyebiliriz. İdeolojik ve politik farklılıklar temelinde bir dağılma yaşanırken, benzer politik görüşleri savunan feminist kadınlar belirli bazı yapılar çerçevesinde bir araya gelerek örgütlenirler. 2006 yılında Amargi Dergi’nin çağrısıyla bir araya gelen kadınlar 2008’de Sosyalist Feminist Kolektif’in ve 2009’da Barış için Kadın Girişimi’nin kurulmasıyla daha fazla ortak zeminde politika yapacaklardır. Feminist hareketle sendikal hareketin buluşmasını sağlayan araçlardan

biri ise Petrol-İş Sendikası tarafından 2003 Ocağı’nda iki aylık periyotlarla çıkarılmaya başlanan *Petrol-İş Kadın Dergisi*’dir. 2006 yılında kurulan KEİG [Kadın emeği ve İstihdamı Girişimi] ise kadınların istihdama katılım biçimleriyle ilgili söz üretir. 2010 yılında ise Göçmen Dayanışma Ağı kurulur.

2000’li yıllar yasal kazanımların yaşandığı bir dönemdir. Kadınların mücadelesi sonucunda Medeni Kanun ve Türk Ceza Kanunu’ndaki değişimler “lobi” kavramını da proje feminizmi gibi feministlerin politik tartışmalarının odağına taşır. Bu dönem için feministlerin ve feminist olmayan grupların bir araya geldiği bir kadın hareketi söz konusudur. Bu hareketlere, platform ve koalisyon tipi örgütlenmeler de eklenebilir. Kadın emeği üzerinden kadın dayanışmasının yolunun açılması özellikle 2007’den itibaren “Novamed Grevi”nin etkisiyle yaşanır. Antalya Serbest Bölge’de 2006 yılında kadın ağırlıklı işyeri Novamed’te yapılan grev esnasında sendika-

feminist hareket iş birliğine iyi bir örnek teşkil eden kadın dayanışması kampanyası, *Petrol- İş Kadın Dergisi* aracılığıyla kurulur. Novamed'de bağımsız kadın hareketinin tümünün, sendika üyesi kadınlarla dayanışması söz konusudur. Bu dayanışma bu feministlerin öncülüğünde gerçekleşmiştir. Novamed deneyimi sendika bünyesinde kadın çalışmalarına itibar kazandırırken, feminist hareketin de toparlanmasının önünü açar.

2000'li yıllar erkek şiddeti nedeniyle en ciddi kayıpların verildiği dönemdir. Bu bağlamda, 2010 yılında İstanbul Feminist Kolektif [İFK]'in "Kadın cinayetlerine karşı isyandayız" kampanyasından ve de "haksız tahrik" yani erkeklik indiriminin görünür kılınmasıyla ilgili kampanyalarından söz etmek gerekir. Yine 2000'li yılların ikinci yarısında "Kadının beyanı esastır" ilkesinin yaygınlaşması, feministlerin en önemli kazanımlarından biri olurken; diğeri de 2012 yılında çıkan 6284 sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair kanundur. Ancak bu dönemde hükümetin aile yanlısı politikalarıyla bu yasanın kaldırılma girişimleri de başlar, Kadın Bakanlığı, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'na dönüştürülür. Kürtaj yasağı gündeme gelir, boşanma zorlaştırılır, nafaka sınırlandırılması söz konusu olur, bakım emeği ve annelik dayatması tartışmaları ağırlık kazanır. Diyanet İşleri Başkanlığı, sosyal politikaların aracı haline getirilir, toplumsal cinsiyet eşitliği yerine toplumsal cinsiyet adaleti kavramı dolaşıma sokularak ideolojik bir mücadele başlatılır.

Bu yıllarda, feminist hareketin icraatlerinden bahsederken, birkaç farklı grup tarafından yürütülen çeşitli kampanyalardan söz etmek gerekir. İlk olarak, *Cinayetlere Karşı Acil Eylem Grubu* tarafından 2014 yılında başlatılan, kadın cinayetlerindeki artışa ve önleyici politikaların yetersizliğine dikkat çekmeyi amaçlayan, kampanyalar önemlidir. Bu dönemde Sosyalist Feminist Kolektif "Erkeklerden alacaklıyız" ve "Aile dışında hayat var" kampanyalarını başlatır. 2015 ise "Kadınlar hayatlarına sahip çıkıyor" kampanyası önemlidir. Amaçları, "Ölmek için öldürmek", "Sistematik şiddete karşı öldürmek," ve Nevin Yıldırım, Yasemin Çakal, Çilem gibi kadınların mücadele biçimlerini görünür kılmaktır.

2000'lerle birlikte Türkiye feminist hareketi bir yandan kurumsallaşmaya ve kadınlara yönelik yasal düzenlemelerde etkin roller almaya devam ederken, diğeri yandan farklı kimlik mücadelelerinin güçlenmesiyle birlikte sınırları da genişlemeye başlar ve farklı platformlarda karşılaşmalar ve ortak zeminler yaratma çabaları artar. Bu dönem, etnik aidiyet, cinsel kimlik, cinsel yönelim, sınıf, din gibi toplumda hiyerarşik olarak kurulmuş olan farklılıkların feminizmin konusu olduğu ve dayanışma zeminlerinin artarak feminizmin çeşitlendiği; diğeri yandan da "Feminizmin öznesi kimdir?" tartışmalarının sürdüğü bir dönem olmaya devam etmektedir.

2000'li yılların ikinci yarısında LGBTİ+ hareketinin güçlenmesi, gerekse feminist

gruplar içinde queer oluşumların yükselmesi feminist politika içinde kendini daha da sorgulayan heteroseksizm, homofobi ve transfobi tartışmalarını da içeren bir dönüşüm yaratır. 2000'ler Kürt kadın hareketiyle ilişkiler açısından ise, Kürt kadınları hareket içinde özerkleşirken hem kitlesel olarak güçlenmeleri hem de Kürt hareketinin ideolojik yapısını dönüştürmede belirleyici olmaları ve kadınlarla ortak platformlarda bir araya gelme ısrarları feminist hareketle bağlarını da güçlendirir. Birbirlerini anlama ve birlikte politika yapma çabaları yeni ve daha yakın ilişkiler kurmalarına da yol açmaktadır.

Müslüman kadınlar ise 2007-2008 yıllarında "Birbirimize Sahip Çıkıyoruz" başlıklı elektronik posta grubu üzerinden ayda bir toplantılar yaparak feministlerle Müslüman kadınların nerelerde ortaklık kurabileceklerini tartışmaya başlar. Bu cemahta ortaya çıkan oluşumlar, 2013 yılında kurulan Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisyatifi (KŞKMI), 2014 yılında yayına başlayan Reçel Blog ve 2018'de kurulan Havle Derneği'dir.

Ayrıca, son dönemde üniversitelerde hiç duymadığımız kadar cinsel taciz ve saldırı davasının kamuoyuna yansımaları, "saygın" erkek hocalar da dâhil olmak üzere taciz ve şiddet davalarının yaşandığını göz önüne aldığımızda üniversitede feminist olmanın ağırlığını tartışmaya açmaları açısından önemlidir.

Kısaca, yayın tarafına baktığımızda 2010'lu yıllarda feminizmle ilgili çeviri ve telif kitapların sayılarının arttığı, ayrıca iki feminist yayınevinin kurulduğu görülür: Ayizi Kitap (2010) ve Güldünya Yayınları (2014). Ayrıca, *5Harfliler*, *Reçel Blog*, *Çatlak Zemin*, *Erkolia*, *Yalnız Yürümeyeceksin*, *Dijital Topuklar* gibi kimi zaman farklı feminizmleri ya da feminist gündemleri yansıtan web siteleri ve bloglar; *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar* ve Ankara Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi'nin uluslararası dergisi olan *fe dergi* gibi akademik feminist yayıncılık alanında yer alan ve çevrimiçi yayınlanan dergiler; *Kadın Kültür ve İletişim Vakfı* tarafından *Pazartesi*, *Feminist ve Kaktüs* dergilerinin geçmiş sayılarına ulaşılabilmesi amacıyla kurulan web sitesi, *Kadın Eserleri Kütüphanesi* web sitesi, *Amargi Dergi* ve *Feminist Politika* dergisi web siteleri gibi çevrimiçi arşiv sahaları söz konusu feminist blogosferi oluşturan çeşitli örnekler olarak sıralanabilir.

2000'ler ayrıca üniversitelerde kadın emeği, kadına yönelik şiddet ve tarih feminist bir perspektiften çalışılmaya devam ederken etnisite, kimlik, beden, erkeklik, medya, militarizm, milliyetçilik gibi alanlar da yoğun olarak çalışılmaya başlanır. Queer çalışmaları ise yeni bir disiplin olarak bütün hızıyla çalışılmaya devam etmektedir. 2003'den beri yapılan "8 Mart feminist gece yürüyüşü", Gezi'den sonra yaygınlaşır ve gücümüze güç katmaktadır.

**Türkiye
Feminizminde
Gündemler,
Örgütlenme Biçimleri
ve Siyaset Stratejileri:
'Sistem Dışı'nı
Yeniden Düşünmek**

-Selin Çağatay

“Kadın çalışmaları alanında yazılmış bir yüksek lisans tezini açtığınızda içinde “Kemalist kadınlar,” “İslamcı kadınlar,” “Kürt kadınlar,” feministler” diye sınıflandırılmış bir kadın hareketine rastlamanız muhtemeldir.”

SELİN ÇAĞATAY

Geçtiğimiz on yılda Türkiye feminizmini dönüştüren belli başlı yerel ve ulus aşırı dinamikler var. Bu dinamiklerin yansımalarından bazılarını şöyle sıralayabiliriz: (a.) devlete ve kurumlara şüpheli yaklaşım ve sivil toplumculuk mantığından uzaklaşma, (b.) sosyal medya üzerinden örgütlenme ve kampanyalar yürütme, (c.) diğer -erkek egemen- sosyal hareketlere sızma ve (d.) farklı kadın grupları arasında hem hak kayıplarına direnen hem de yaşam biçimlerine müdahaleye karşı çıkan koalisyonlar kurma. Benzer yansımaların izini dünyanın başka yerlerindeki feminizmlerde ve #BenDe, Bir Kişi Daha Eksilmeyeceğiz, Las Tesis ve Uluslararası Kadın Grevi gibi güncel ulus-aşırı kampanyalarda sürmek mümkün.

Bu yazıda yukarıda bahsettiğim sürecin etkilerini “sistem dışı feminizm” açısından tartışmak istiyorum. Türkiye’de feminizm tartışmalarında geçmişte yaygın olarak kullanılan ve özellikle geç 1980’ler ve erken 1990’lar dönemini niteleyen; ancak zaman içinde cazibesini yitiren “sistem dışı”nın, feminist hareketin benimsediği gündemleri, örgütlenme biçimlerini ve siyaset stratejilerini saptamak ve yorumlamak açısından kullanışlı bir kavram olduğunu ve güncelliğini koruduğunu öne süreceğim.¹

Feminizmleri sınıflandırma meselesi

“Sistem dışı feminizmi yeniden gündemleştirme fikri nereden esti?” sorusu ile başlayayım. “Feminizm nedir, nasıl

¹ Bu yazının arka planını 2018-2020 yılları arasında Direniş Alanları adlı proje kapsamında gerçekleştirdiğim katılımcı eylem araştırması ve yine bu araştırma kapsamında Adana, Ankara, Antakya, Amed, Bodrum, İstanbul ve Mersin’de çeşitli feminist ve kadın örgütlenmelerinde yer alan kadınlarla gerçekleştirdiğim yüz yüze görüşmeler oluşturmaktadır.

tanımlanır, gündemi neye göre belirlenir, öznesi kimdir, kimlere feminist denir, kimlere denmez, nasıl örgütlenir?” gibi sorularla ilgilenen biriyim. Bir süredir de özel olarak feminizmleri sınıflandırma konusunu mesele ettim. Bu, Türkiye’de feminist hareket ve kadın hareketi üzerine yapılan çalışmalarda saptadığım bazı baskın eğilimlerden kaynaklanıyor. Bu eğilimlerden bir tanesi, kadın hareketinin ülke çapında öne çıkan siyasi aidiyetler baz alınarak sınıflandırılması. Örneğin kadın çalışmaları alanında yazılmış bir yüksek lisans tezini açtığınızda içinde ‘Kemalist kadınlar’, ‘İslamcı kadınlar’, ‘Kürt kadınlar’, ‘feministler’ diye sınıflandırılmış bir kadın hareketine rastlamanız muhtemeldir. Kadın hareketinin “vegan,” “kuir,” “anarşist” diye sınıflandırıldığını görmeyiz; zira bunlar ulusal seviyede kategoriler değildir; olsa olsa tekil çalışmalara konu olurlar. Benzer bir sınıflandırma pratiğini feminist hareketin dönemselleştirilmesinde, dalgalar metaforunun kullanımında görürüz: Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet dönemi Birinci Dalga, 1980’ler itibariyle İkinci Dalga; şimdilerde ise üçüncü hatta dördüncü dalgalardan bahsediyoruz. Bu dalgalar arasındaki kesişimler, örtüşmeler, iç içe geçmeler akademik çalışmalarda pek öne çıkmaz. Sosyalist kadınların ve örgütlü kadın işçi hareketlerinin de bu dalgaların bir parçası olarak görülmediğini teslim edelim.

İkinci baskın eğilim ise yine kadın ve toplumsal cinsiyet alanındaki çalışmaların genellikle

formel örgütlere, STK’lara, STK’ların oluşturdukları platformlara ve yürüttükleri kampanyalara odaklı, yani esasen devleti adresleyen oluşumları merkeze alıyor olması. Oysa feminist hareket dediğimizde – STK’ların önemini yadsımamakla beraber – hareketin adeta bağ dokusunu oluşturan, enformel, küçük ölçekli, profesyonelleşmemiş, kurumsallaşmamış ve daha spontane ve konu bazında hareket eden örgütlülükler de söz konusu. Örneğin 8 Mart ya da 25 Kasım vesilesiyle örgütlenen buluşmalarla veya feministler olarak düzenlediğimiz dizi dizi tartışmalarla örülen, tek derdi devlet, AKP ya da yasal haklar olmayan; topyekûn bir toplumsal dönüşümden bahseden ve tabandan yukarı doğru talepler yükselten oluşumlardan bahsediyorum. Bu oluşumlar, biz onları bilsek ve kendi aramızda tartışsak da, literatürde kendilerine pek az yer edinebiliyorlar.

Kendi çalışmalarımda bu iki baskın eğilimi dengelemek amacıyla iki ayaklı bir yöntem benimsedim. İlk ayağında feminizmi ulusaşırı bir perspektiften ele alıyorum. Aynı anda hem yerel hem ulusal ve hem bölgesel hem de küresel düzeyde gerçekleşen akımları, bağlantıları ve kimlikleri kavrayabilmek için, araştırmayı çok ölçekli bir şekilde tasarlamak ve analizi de bu şekilde yürütmek olarak tanımlayabiliriz bu perspektifi. Bu perspektiften Türkiye’de farklı kadın gruplarının, tarihsel ve küresel eşitsizlikler haritasında işgal ettikleri yere göre, farklı dalgaları farklı zamanlarda deneyimlediklerini tespit edebiliyoruz. Örneğin

Gezi süreci tüm feminist hareket için bir dönüm noktasıydı, değil mi? Değil aslında! Kürt kadın hareketi için değil mesela. Onlar için 2015 yazı, 7 Haziran ile 1 Kasım seçimleri arasında patlayan savaş dönüm noktasıydı daha ziyade. Veya, kadın hareketinin kazanımlarından bahsedildiği zaman yalnızca “bütün kadınları” ilgilendiren yasal değişimler listelenir. 2000’lerin kazanımlarından bahsedilirken mesela, yeni Medeni Kanun, Türk Ceza Kanunu’ndaki ve Anayasa’daki değişikliklerin yanına başörtüsü yasaklarının kaldırılması eklenmez çünkü bu, sadece bir grup kadını ilgilendiren bir düzenlemedir.

Benimsediğim yöntemin ikinci ayağında ise STK’ları ve formel süreçleri merkeze almak yerine, yine ulusaşırı perspektifle örtüşecek şekilde, egemen feminizmler ve karşıt kamusal alanlardaki feminizmler arasında ayırım yapmak var. Karşıt kamusal alanlar 80’lerin sonlarında Amerika’da Nancy Fraser, Rita Felski gibi feministlerin geliştirdiği bir kavram. Örneğin Fraser karşıt kamusal alanları, “[e]zilen toplumsal gruplara mensup kişilerin kimlikleri, çıkarları ve ihtiyaçları hakkında karşıt söylemler üretip bunları dolaşıma soktukları mücadele alanları” olarak tanımlamış.² Yani burada devlet, sivil toplum ve küresel yönetim üçgeninde faaliyet gösteren, egemen toplumsal gruplara mensup kişilerin aksine, var olan eşitsizlikleri sessizleştirmeyen

ve onlara işaret ederek onları dönüştürmeye çabalayan, başka bir deyişle kadınların ezilmesi meselesine daha kesişimsel bir yerden yaklaşan bir mücadele alanından bahsediyoruz. Sistem dışı feminizm kavramını bana yeniden düşündürten, işte bu karşıt kamusal alanlar tanımlamasıdır.

Sistem dışı feminizm

Sistem dışı feminizm, 1980’lerin sonu; 1990’ların başı civarında da ortaya çıkan, kadınların hem cins olarak ezilmesinden hem de kapitalizm içinde sömürülmesinden bahseden ve bu anlamda özel alanla kamusal alan arasındaki sürekliliği öne çıkaran; Feminist, Kaktüs, Pazartesi gibi dergi çevrelerinde örgütlenen kadınların geliştirdiği bir kavramsallaştırma. Sistem dışı feminizm, kendini sistem içi olarak gördüğü eşitlikçi feminizmden veya devlet feminizmden ayırdığı ölçüde, yukarıda bahsettiğim egemen ve karşıt kamusal alan feminizmleri arasındaki ayrımla da örtüşüyor. Ancak sistem dışı feminizm kavramı Türkiye’de yaygın şekilde kullanılmadı; “tutmadı” başka bir deyişle. Bunun sebebini 2011 yılında Amargi Feminizm Tartışmaları’nda Gülnur Savran şöyle anlatmış;

Önceden “sistem-dışı feminizm” diye bir tanımlama yapıyorduk ve bu çeşitli feministlerce pek benimsenmiyordu. Bence

2 Fraser, Nancy. 1990. “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy.” *Social Text* 25/26: 56-80. Ayrıca bakınız Rita Felski. 1989. *Beyond Feminist Aesthetics: Feminist Literature and Social Change*. Cambridge: Harvard University Press.

“sistem-dışı feminizm” kavramına tepki duyanlar haklı bir tepki duyuyordu bir yanıyla, çünkü sistemden kastedilen yaygın olarak kapitalizmdi. Oysa bizim, feministler olarak, kadın kurtuluşu açısından sistem-dışı derken kastetmemiz gereken şey patriarkal kapitalizm olmalı ya da ... kapitalist patriarka olmalı. Dolayısıyla, sistem derken aslında bütün bu iki sistemin, kapitalizmin ve patriarkanın karşılıklı dinamiklerini de göz önüne almamız gerekiyor.³

2008 yılında Sosyalist Feminist Kolektif [SFK] de benzer bir patriyarkal kapitalizm tahliliyle kurulmuştu. Kuruluş aşamasında feministlere yollanan çağrıda şöyle deniyordu:

Feminizm, sınıfa, ulusa, ırka, dini inançlara, cinsiyet kimliğine dayalı tüm bölünmelere rağmen, bütün kadınların ortak ezilmişliğine karşı bir başkaldırıdır. Cinsiyet temelli ayrımcılığa ve ezilmişliğe karşı tüm kadınlarla ortak bir paydada mücadele etmenin koşulları vardır ve bu doğrultuda her zaman yan yana duruyoruz. Ancak, bugün sosyalist feministlerin önceliğinin ise, kapitalizm/neoliberalizm ile patriarka arasında bağ kurarak kadın emeğini eksen alan ancak kadınların yaşadığı tüm ezilmişliklere karşı mücadelede kendini

dolaysız var eden bir politik yönelim olması gerektiğini düşünüyoruz. ... Çok genel hatlarıyla bağımsız feminist politikaların erkeklerden, sermayeden ve devletten bağımsız olması gerektiğine inanıyoruz.⁴

SFK'nın yayını olan Feminist Politika, 2009 yılında sistem dışı feminist politikanın gündemini ve ihtiyaçlarını tartışan bir dergi olmak üzere yola çıkıyor.⁵ Bu dergideki tartışmalarda sistem dışı kavramı iki yönde geliştiriliyor bana göre. Birincisi, şimdilerde adına toplumsal yeniden üretim feminizmi [Social Reproduction Feminism] denen, bizim o zamanlar “ücretli-ücretsiz emek kıskacı” diye kelimeye döktüğümüz şeye tekabül ediyor.

Yani duygusal emeği de içerecek şekilde ev ve bakım işlerinin toplumsal konumunu ve kadınlar açısından yol açtığı sonuçları politikleştirme gündemine. İkincisi de, sistem dışı feminizm artık kendini yalnızca eşitlikçi feminizmden ve devlet feminizminden değil, aynı zamanda proje feminizminden de ayırıyor. Proje feminizmi meselesinin sistem dışı tartışmasıyla sınırlı olmadığını; kurumlara, fonlara olan bağımlılığın ve kısa süreli, sürdürülebilir olmayan, sonuç odaklı girişimlerin 2000’li yıllardan beri karşıt

3 Savran, Gülnur. 2011. “Sosyalist Feminizm.” Amargi İstanbul Feminizm Tartışmaları 2011 içinde, sayfa 220. İstanbul: Amargi Yayınevi (https://tr.boell.org/sites/default/files/amargi_feminizm_tartismalari_2011.pdf).

4 Sosyalist Feminist Kolektif. 2008. “Sosyalist Feministlere Çağrı.” SFK Arşiv Web Sitesi (<http://www.sosyalistfeministkolektif.org/biz-kimiz/sosyalist-feministlere-cagri/>).

5 Sosyalist Feminist Kolektif. 2009. Feminist Politika 1: 3. SFK Arşiv Web Sitesi (http://www.sosyalistfeministkolektif.org/wp-content/uploads/Feminist_Politika/fp_sayi_1.pdf).

kamusal alanlarda büyüyen feminizmlerin ortak kaygısı olduğunu da bu noktada belirtmek gerekir.

Güncel feminizmin gündemleri, örgütlenme biçimleri, siyaset stratejileri

Başta da belirttiğim gibi, 2010'lu yıllarda sistem dışı feminizm kavramsallaştırmasını güncelleme ihtiyacını doğuran bazı gelişmelerden bahsetmemiz mümkün. Devlete ve kurumlara karşı şüpheli yaklaşımı ve STK'cılık/projecilik mantığından uzaklaşmayı dünya genelinde ve Türkiye'de güçlenen bir eğilim olarak gözlemleyebiliyoruz. Son yıllarda sağcı, muhafazakâr, otoriter iktidarların palazlanması ile beraber özellikle genç kadınlar kurumlarda politika yapmaya mesafeleniyorlar; zaten kurumlar da artık onlara kapılarını kapatıyor. Böylece giderek daha fazla sayıda kadın enformel biçimlerde örgütleniyor. Metropollerden taşraya ve şehir merkezlerinden mahallelere doğru yayılan, kendine feminist diyen veya demeyen ama son kertede erkek egemenliğine karşı mücadele eden kişilerin ve grupların sayısı hızla artıyor. Sosyal medya üzerinden örgütlenme ve kampanya yürütme pratikleri bu süreci pekiştiriyor. Sosyal medya sayesinde hem daha geniş kitlelere seslenmek hem bir araya gelme imkanı olmayan kadınların birbirlerinin deneyimlerinden öğrenmesi mümkün oluyor. Kadınların ezilmesi konusunu daha sistemik bir biçimde ele almak, bir anlamda patriyarkal

kapitalizmin haritasını çıkarmak ve onun ırkçılıkla, çevre kriziyle, ikili cinsiyet rejimiyle ilişkisini görmek de bu şekilde kolaylaşıyor.

Öte yandan feminizmin diğer sosyal hareketlere sızması, feminizmlerin benimsediği gündemlere ve siyaset stratejilerine etki ediyor. Feminizm sol-sosyalist hareketlere, ırkçılık karşıtı hareketlere, çevre hareketlerine, anti-militarist hareketlere ve -daha ender olmak üzere- muhafazakâr hareketlere sızdıkça daha popüler, kitlesel bir sosyal harekete dönüşüyor. Aynı zamanda farklı kadın grupları arasında hem hak kayıplarına direnen hem de yaşam biçimlerine müdahaleye karşı çıkan koalisyonlar kurma pratiği de ivme kazanıyor. Bu koalisyonlarda sadece kadın olmak üzerinden farklılıkları arka plana iterek yasal kazanımlar elde etme stratejisinin yerine -çünkü bu strateji zaten artık işe yaramıyor- kitleselleşme süreciyle uyumlu bir şekilde farklılıklarla bir arada olma vurgusu öne çıkıyor. Kadınlar Birlikte Güçlü oluşumu bu stratejinin güncel örneklerinden bir tanesi diyebiliriz.

“Sistem dışı”nı yeniden düşünmek

Yukarıda bahsettiğim gelişmelerin sistem dışı feminizm kavramını üç yönde geliştirmemize olanak sağladığını düşünüyorum. İlkini, özel ve kamusal alanlar arasındaki sürekliliğin ötesine geçmek, kamusalın içindeki özeli ortaya çıkarmak ve tabii kamusal olanın özel

içindeki rolüne de vurgu yapmaya devam etmek şeklinde özetleyebilirim. Genel olarak #BenDe hareketi, özel olarak da #SusmaBitsin, #UykularınızKaçsın” gibi müdahaleler cinsel taciz, tecavüz, ısrarlı takip ve mobbing konularında kadınların geri adım atmamaya kararlı olduğunu gösteriyor. Bu da kamusal alan-özel alan ilişkisini emeğin yanı sıra kadınların bedensel ve zihinsel bütünlüğüne yönelik müdahaleler üzerinden de etraflıca tartışma ihtiyacını doğuruyor.

İkinci önerim, kadınlar arasındaki farklılıkların ele alınmasıyla ilgili. Var olan haliyle ile “sistem dışı,” kadınlar arasındaki ırk, etnisite, din, cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği gibi farklılara dayalı eşitsizlikleri patriarkal kapitalizmin farklı tezahürleri olarak görüyor. Yani biraz üst bir soyutlama seviyesinde duruyor bu anlamda.

Ancak son yıllarda karşıt kamusal alanlarda yükselen Uluslararası Kadın Grevi, Bir Kişi Daha Eksilmeyeceğiz [Ni Una Menos] gibi ulusaşırı kampanyaların sınıf politikaları ve kimlik politikaları arasındaki ikiliği yerinden etmeye başladığını görüyoruz. Türkiye’de de benzer şekilde, kimlik politikalarını kapitalist patriyarka tahlilini bir kenara itmeden içerme ve feminizmin kolektif politik öznesini kadınlar arasındaki farklılıkları tüketmeden kurma yolunda bir arayışın varlığından bahsetmek mümkün. Bu da “sistem dışı”nı farklı soyutlama seviyeleri arasında diyalektik bir ilişki kurmak suretiyle güçlendirme ihtiyacına

işaret ediyor bana göre. Örneğin Flormar direnişini yalnızca feministlerin işçi kadınlarla dayanışması olarak görmek yerine, seküler-dindar ikiliğinin aşıldığı bir mecra olarak da ele almamız mümkün; sınıf ve kimlik politikalarını analitik olarak birbirinden ayırsak da bunların gündelik dayanışma pratiklerimizde hemen her zaman iç içe geçtiğini teslim etmeliyiz.

Üçüncü önerim de egemen ve sistem dışı feminizmleri birbirinin karşısına konumlanmış cepheleler olarak görmemek. Feminizmin kendi içinde çatışarak devinen ve güncelliğini bu şekilde koruyan bir hareket olma özelliğinden yola çıkarak “egemen (sistem içi)” ve “sistem dışı”nı, feminist hareketin iki ana damarına tekabül eden, çoğu zaman birbirine ters düşen ama bazen de birbirini tamamlayan eğilimler olarak görmemiz mümkün. Egemen ve sistem dışı feminizmler arasındaki çetrefil ilişkinin bugün Türkiye’de birden çok tezahürü var.

Örneğin STK’cılığı ve proje feminizmini eleştirirken, son yıllarda STK’lara yönelik baskıların artmasıyla onları daha çok gözetir hale geldik. Belki neoliberalizmin etkisiyle maddi ihtiyaçlarımızı karşılamak için çareyi kendimiz STK’laşmakta bulduk. Feministlerin tamamının düşman, hain, terörist olarak kodlandığı bir durumda STK’ları egemen feminizmin kaleleri olarak görmek gerçekçi değil. Üstelik artık birçok STK oldukça muhalif, sistem dışı gündemlerle ve militan kişilerle yola koyuluyor.

Başka bir örnek olarak sol-sosyalist örgütlerde aktif olan ama aynı zamanda kendi öz örgütlenmelerini de kuran feminist kadınları ele alalım. Sayıları özellikle Gezi süreci sonrasında artan bu grup feministe bakarak, “devletten, sermayeden, erkelerden bağımsız örgütlenme” perspektifi sistem dışı feminizmin belirleyici özelliği olmaktan çıkıyor diye gözlemliyorum.

Son olarak “sistem dışı”nın sınırlarının sabit olmadığını, bu sınırların feminist öznelerin siyaseten konumlanışlarına göre de anlık olarak daralıp genişlediğini belirterek bu yazıyı noktalayayım. Örneğin hükümet kürtaj hakkını kısıtlamaya kalktığında, farklı aidiyetlerden birçok kadın karşıt kamusal alanları doldururken, söz konusu barış olduğunda benzer bir kalabalığı göremiyoruz. Bu da sistemin içiyle dışını çoklu bir biçimde, başka bir deyişle feminizmleri çoklu sistemler içinde konumlanışları ışığında düşünmemizi gerektiriyor.

Feminizm(ler):
Üniversite
Öğrencilerinin
Algıları Üzerine
Bir İnceleme

-Duygu Öztürk

“İlginç durumlardan birisi kadınlar hakkında konuşurken ‘bayan’ kelimesini kullanmayı tercih eden kişiler, konu feministlere gelince hiç bayanlar dememişlerdi.”

DUYGU ÖZTÜRK

Öncelikle,¹ bu çalışmanın çıkış noktasıyla başlamak isterim. İnsanların kafalarındaki feminizm algıları bir süredir kafamı kurcalıyordu. Akademik ortamlarda bile, ki sosyal bilimler alanından bahsediyorum, feminizm hakkında en azından meslek gereği belli bir düzeyde kuramsal bilgisi olmasını beklediğimiz akademisyenlerin dahi bu konuda çok farklı ve gerçeğe bağlantısı olmayan düşünceleri olduğunu ve kafalarının da oldukça karışık olduğunu fark ettim. Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler alanlarında çalışan öğretim üyeleri ile yaptığım çeşitli görüşmelerde bu durumu biraz kurcaladım. Feminizme karşı nasıl bir algı ve tutum geliştiriyorlar, neye dayanarak bu şekilde düşünüyorlar, neden ve nasıl eşitlik anlayışı ile feminizmi birbirinden ayırıyorlar merak ettiğim sorulardı. Konuştuğum kişilerin hemen hepsi kadın erkek arasında sosyal, siyasal ve ekonomik alanlarda

haklar bakımından eşitliği savunmakla birlikte konu feminizme gelince ‘ama’ ve ‘fakat’lar kullanıyorlardı. Hatta benim feminist olmadığımı -her seferinde aksini söylediğim halde- belirtmekten çekinmiyorlardı. Bir kısmı bakınca feministin kim olup olmadığını anladığını iddia etmekle birlikte, feministleri ‘erkek karşıtı’ söylem geliştiren, çoğunlukla mutlu birliktelikleri olmadığı ya da erkekler tarafından beğenilmedikleri için böyle bir tutum geliştiren, saldırgan, ve hatta genelde kısa saçlı, kilolu -yani toplumun ‘güzel kadın’ tanımlamasına pek uymayan- bekar kadınlar olarak tanımlıyorlardı. İlginç durumlardan birisi kadınlar hakkında konuşurken ‘bayan’ kelimesini kullanmayı tercih eden kişiler, konu feministlere gelince hiç bayanlar dememişlerdi.

Sosyal bilimler alanlarında çalışan çoğunluğu erkek olan hocaların bu düşünceleri beni feminizm algısı üzerine bir araştırma yapmaya

1 Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medipol Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

yöneltilti. Bu bağlamda üniversite öğrencilerinin feminizm hakkında ne düşündüklerini araştırmaya karar verdim. Üniversite öğrencilerine toplumsal cinsiyet eşitliği kavramını ne ifade ediyorlar, feminizm kavramını nasıl tanımlıyorlar, kendilerini feminist olarak tanımlıyorlar mı, neden tanımlıyorlar veya tanımlamıyorlar temel olarak cevap aradığım sorular oldu. Bu bağlamda, İstanbul'da yaşayan ve bir üniversitede eğitim gören 58'i kadın 28'i erkek olmak üzere, 86 üniversite öğrencisi ile Nisan-Mayıs 2019'da yüz yüze görüşmeler gerçekleştirildi.

11 açık uçlu soru, yaşları 18-26 arasında değişen katılımcılara yöneltilmiştir. Yukarıdaki belirtilen sorulara ek olarak, Müslüman feminist kavramını da araştırmada yer alan sorular arasındadır.²

Bu çalışmada ortaya çıkan temel bulgulardan bir tanesi, feminizm başta olmak üzere, kadın-erkek eşitliği, toplumsal cinsiyet eşitliği konularında öğrencilerin kafalarının oldukça karışık olduğudur. Anket çalışmasına katılan öğrencilerin neredeyse tamamı kadın ve erkek arasında haklar bakımından eşitlik olduğunu düşünmektedir. Bu düşünceyle birlikte birçoğu, kadın ve erkeğin fizyolojik özelliklerinin farklılıklarının altına çizerek bu bakımdan 'eşit' olmadıklarını belirtmişlerdir. Yani, katılımcılar haklar meselesinden kadın

ve erkek arasında bir eşitliğe inandıklarını belirtirken, toplumsal cinsiyet kavramı kendilerine sorulduğu zaman fizyolojik farklılıkları belirtmiş ve 'aynı olmamayı' 'eşit olmama' şekliyle açıklamışlardır. Bu bakımdan toplumsal cinsiyet eşitliği kavramının birçok katılımcı için eşitlikten ziyade aynılık ifade eden bir yaklaşım olarak algılandığı görülmektedir. Bu sebeple de katılımcılar kadın erkek arasında eşit hakların varlığını savunurken, toplumsal cinsiyet eşitliği kavramına oluşturdukları aynılık düşüncesi nedeniyle mesafeli durmaktadırlar.

Toplumsal cinsiyet eşitliğine benzer şekilde, katılımcılar feminizm kavramına da mesafeli yaklaşmaktadır. Feminizm kavramından ne anladıkları sorulduğu vakit katılımcıların önemli bir kısmı kadın erkek arasında eşitlik vurgusu yapmıştır. Bununla birlikte, az sayıda da olsa katılımcılar arasında feminizmi kadın üstünlüğünün savunulması olarak düşünenler de vardır. Bu bağlamda, 21 yaşındaki erkek katılımcı (Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler öğrencisi), feminizmi "kadın üstünlüğünü gözümüze sokuyorlar" şeklinde eleştirmiştir. 19 yaşındaki erkek katılımcı ise (Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler öğrencisi) ise feminizmi sözde eşitliği savunan ama asıl amacı kadınların üstünlüğünü sağlamak olan düşünce olarak tanımlamıştır.

² Görüşme sorularının hazırlanması ve görüşmelerin gerçekleştirilmesinde emeği geçen İstanbul Medipol Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü öğrencilerinden Özge Elif Yel, Merve Tezcan ve Sevdener Karakaş'a teşekkür ederim.

Feminizm konusunda katılımcıların kafa karışıklığı kendinizi feminist olarak tanımlıyor musunuz sorusuna verdikleri cevaplarda belirgin hal almıştır. “Kadın erkek eşitliğini savunuyorum ama feminist değilim” tutumu çoğu katılımcıda görülmektedir. Feminizmin kadın-erkek eşitliğini savunmakla birlikte bunun ötesinde bir şey olduğunu düşünmektedirler. O nedenle katılımcıların çoğunluğu genel anlamda feminizm hakkında olumlu bir tutuma sahip olsalar dahi, konu kendilerini feminist olarak tanımlayıp tanımlamamaya gelince, feminizme mesafeli bir tutum almaktadırlar. Kadın erkek arasında eşitliği savunsalar bile kendilerine feminist demeye çekinmektedir. Bir yandan kimlere feminist deneceği konusunda yorum yapmakta, diğer yandan kendilerine feminist demek için yeterli bilgiye sahip olmadıklarını söylemektedirler. Örneğin, 22 yaşındaki erkek katılımcı (Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler öğrencisi) feministi kadın erkek eşitliğine inanan kimse olarak tanımlamış, kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olması gerektiğini düşünmekle birlikte, kendisini feminist olarak tanımlamadığını belirtmiştir. 23 yaşındaki kadın katılımcı (Çocuk Gelişimi öğrencisi) da benzer şekilde kadın erkek eşitliğinden yana olduğunu söylemekle birlikte, feminist olmadığını belirtmiştir. 21 yaşındaki kadın katılımcı (Psikolojik ve Rehberlik Danışmanlık öğrencisi) da kadın erkek haklarının eşitliğini savunan herkesin feminist olabileceğini belirtirken, konu kendini tanımlamaya gelince feminizmi

tam olarak bilmediğinden kendisini feminist olarak tanımlamadığını söylemiştir. Bir başka katılımcı ise (20 yaşındaki erkek Psikoloji öğrencisi) feminizme olumsuz bakmamakla birlikte, yetiştiği kültür bakımından kendisini bu kategoride sınıflandırmadığını belirtmiştir. Bu katılımcının yanıtına şu şekilde bir okuma da yapılabilir. Feminizme dair kişisel olarak olumsuz bir tutum oluşturmazken, yaşadığı kültürde feminizme olumsuz bir tutum olduğu düşüncesi ile katılımcı feminizme mesafeli durmayı tercih etmektedir. 20 yaşındaki kadın katılımcı (Eczacılık öğrencisi) ise feminizmin doğru yorumlandığı sürece iyi ve toplumun için gerekli olduğunu belirtmiştir. Katılımcının bu görüşüne tersten bir okuma yaparsak, feminizmin yanlış da yorumlanabildiği ve bu durumun topluma zarar verdiği düşüncesine varılabilir. Bununla birlikte katılımcı doğru ve yanlış yorum meselesine açıklık getirmediği için nasıl bir feminizm tanımlaması yaptığını anlamak mümkün olmamaktadır. Benzer şekilde 22 yaşındaki erkek katılımcı (Tıp fakültesi öğrencisi) de feminizmi yanlış temsil eden kişilerin seslerinin daha çok çıktığını belirtmiştir. Bu düşüncesinden toplumda feminizme dair yanlış bir algı oluştuğu fikrinde olduğu da düşünülebilir. Aynı katılımcı kendisini feminist olarak tanımlamak için yeterli bilgiye sahip olmadığını söylemiştir. Çalışma kapsamında görüşülen erkek katılımcılar kadın katılımcılara göre daha az kendilerini feminist olarak tanımlamaktadırlar. Bu tanımlamayı yapmasalar bile önemli sayıda

katılımcı kadın erkek arasında bir eşitliğin olduğunu da savunmaktadır. Bu bakımdan 25 yaşındaki erkek katılımcının (Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler öğrencisi) söyledikleri dikkat çekicidir. Katılımcı, kendisini feminist olarak tanımlamamakla birlikte, bu akımı doğru bulduğunu, desteklediğini ve saygı duyduğunu belirtmiştir.

Katılımcılar arasında tanımladığı feminizmi kısmen savunduğu için kendisine feminist demeyenler de vardır. Örneğin, 22 yaşındaki kadın katılımcı (Gıda Mühendisliği öğrencisi), feminizmin her görüşünü ya da feministlerin her davranışını savunmadığı için net olarak kendisini feminist olarak tanımlamamakla birlikte, kadın haklarının “belli bir yere” kadar savunulması taraftarı olduğunu belirtmiştir. Benzer şekilde, 21 yaşındaki kadın katılımcı (Türkoloji öğrencisi) ise, feministlerin olaylara fazla sert yaklaşıklarını düşündüğü için içlerinde olmak istemediğini belirtmiştir. Her iki katılımcı da ne demek istediklerine açıklık getirmediği için feminizm ve feministlere dair neyi olumsuz düşündüklerini anlamak mümkün olmamaktadır.

Feminizme dair olumlu ve daha mesafeli olan katılımcıların yanı sıra, sayıları oldukça az da olsa, net olarak olumsuz tavır içinde olanlar da vardır. Bu katılımcıların feminizm konusunda olumsuz tavır içinde olmalarının sebebinin ya feminizme dair geliştirdikleri algı ya da kadın erkek eşitliği konusunda geliştirdikleri

olumsuz düşünce olduğu görülmektedir. Örneğin, 19 yaşındaki erkek katılımcı (Psikoloji öğrencisi), feminizmi kadın üstünlüğünü savunma olarak tanımlamakta ve bu sebeple feminizmi doğru bulmamaktadır. Benzer şekilde 24 yaşındaki erkek katılımcı (Makine Mühendisliği öğrencisi), feminizmi kadınların kendilerini erkeklerden üstün görmesi olarak değerlendirmiş ve 8 Mart'ta yapılanları hoş bulmadığını belirtmiştir. Neyin hoş olmadığına dair bir açıklaması olmamıştır. Bir diğer erkek katılımcı (21 yaşında Bilgisayar Mühendisliği öğrencisi) kadın ve erkek biyolojik olarak dahi eşit değilken nasıl aynı haklara sahip olabilir şeklinde bir yargıda bulunmuştur.

Az sayıda da olsa kendisini net olarak feminist şeklinde tanımlayan katılımcılar da vardır. Kendisini feminist olarak tanımlayan 23 yaşındaki kadın katılımcı (Psikoloji öğrencisi) rahatsızlık duyduğu bir konuyu açarken, aslında mevcut olan aynılık-eşitlik ve kadınların eril özelliklere sahip olması tartışmasına katkı sunmuştur. Katılımcı, kadınların reklamlarda gösterildiği gibi regl dönemlerinde ağrısız olmak, güçlü olmak zorunda olmadıklarını, narin de olabileceklerini, erkek gibi olmak zorunda olmadıklarını söylemiştir. Bir başka katılımcı feminizme dair diğer katılımcıların çoğundan daha yüksek bir farkındalık geliştirmiş olsa da kendisini feminist olarak tanımlama konusunda çekingen davranmaktadır. 20 yaşındaki kadın katılımcı (Türk Dili ve Edebiyatı öğrencisi), feminizmi

ataerkil toplum düzenine karşı oluşturulmuş bir kavram olarak tanımlamış ve kadın erkek eşitliğini desteklediğini söylemiştir. Aynı katılımcı, eşitlik kavramının toplumda yanlış algılandığını, kadınların güçlü bireyler olmalarından korkulduğunu, kadın ve erkeği eşit gören herkesi feminist olarak gördüğünü belirtmiştir. Tüm bu görüşlere rağmen, kendisi feminist olarak görmediği, fikir olarak beğense dahi o şekilde yaşayamayacağını söylemiştir. Bu katılımcının da tüm olumlu tutumuna rağmen, feminizme dair olumsuz ama belirtmediği bir algısının olduğunu söylemek de yanlış olmaz.

Türkiye’de birçok insan için oldukça yeni olan ‘Müslüman feminist’ kavramı, araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin neredeyse tamamı için yeni bir kavramdır. Çok az sayıda katılımcı Müslüman feminist kavramını duymuştur. Duanlar içinde sadece birkaç tanesi kendisini Müslüman feminist olarak tanımlamaktadır. Feminizme dair olumlu bir tutum geliştiren katılımcıların Müslüman feminizm kavramına da diğerlerinden daha olumlu bir tutum içerisinde oldukları görülmüştür. Feminizme dair olumsuz bir tutum geliştirmiş olan katılımcılar ise, kavramdan rahatsız olmuşlardır. Pozitif anlam yükledikleri Müslüman olma ile negatif anlam yükledikleri feminizmin bir araya gelmesini mümkün görmemişlerdir. 21 yaşındaki erkek katılımcı (Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler öğrencisi), Müslümanlığın kadının haklarını koruduğunu ama feminizmin

İslam’ın birçok düşüncesine karşı olduğunu belirtmiştir. Benzer şekilde 19 yaşındaki erkek katılımcı (Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler öğrencisi) da feminizmin İslam’a karşı çeşitli düşünceleri olduğunu o nedenle iki kavramın bir araya gelemeyeceğini söylemiştir. Bu görüşün yanı sıra katılımcılardan bazıları İslam dininin özünde kadın haklarına saygı olduğu için Müslüman feminist kavramını anlamlı bulmamıştır. Katılımcılar arasında az da olsa feminizme olumlu, Müslümanlığa olumsuz anlam yükleyenler ve o sebeple ikisinin bir arada olamayacağını düşünenler de vardır. Dinde kadın erkek eşitliği olmadığı argümanı ile Müslüman feminist kavramına karşı çıkmışlardır. Örneğin, kendisini feminist olarak tanımlayan 22 yaşındaki kadın katılımcı (Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler öğrencisi), dinde erkek egemenliğine vurgu yapıldığı gerekçesiyle Müslüman feminist kavramını mümkün görmemektedir. Müslüman feminizm kavramını daha önceden duymayıp, ne olabileceği konusunda fikir yürüten ve olumlu bir tutum sergileyen katılımcılar da vardır. Mesela 22 yaşındaki erkek katılımcı (Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler öğrencisi), Müslüman feministi İran, Suudi Arabistan ve Sudan gibi ülkelerde kadınların özgürleşme hareketi olabilir diye düşünmüş, aynı bölümden bir başka erkek katılımcı ise feminizm ayrı bir din olmadığı için Müslüman feminist kavramına olumlu bir tutum sergilemiştir.

Sonuç yerine...

Üniversite öğrencileri ile yapılan ve ilk analizleri paylaşılan bu çalışma gençlerin feminizm ve toplumsal cinsiyet eşitliği kavramlarına dair kafalarının oldukça karışık olduğunu göstermektedir. Katılımcıların önemli bir kısmı kadın erkek arasında haklar bakımından eşitliği savunduğunu ama kadın ve erkeğin aynılığından bahsetmediklerini belirtmişlerdir. Bunu özellikle toplumsal cinsiyet eşitliği kavramına dair düşüncelerini açıklarken belirtiyor olmaları toplumsal cinsiyet eşitliğine dair görüşlerinde bir aynılık algısının olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca feminizme dair net olarak açıklayamadıkları olumsuz bir tutum geliştirdikleri ve bu sebeple de kadın erkek arasında eşitliği savunsalar da kendilerini feminist olarak tanımlamaya oldukça mesafeli oldukları görülmüştür. Müslüman feminist kavramı ise birkaç öğrenci dışında çoğu katılımcı için yeni bir kavramdır.

Bu araştırma, feminizm ve toplumsal cinsiyet eşitliği üzerine çalışmalar yapanlar için üniversite öğrencilerinin algı ve tutumlarına dair bir resim çekmiştir. Bu konuda yapılacak benzer araştırmalarla literatürde önemli bir yerinin olacağı düşünülmektedir.



KENDİLERİNE
YER AÇAN
MÜSLÜMAN
KADINLAR

İslami
Feminizm(ler)in
İmkân ve
Sınırları

-Merve Kütük Kuriş

“İslami feminizm, Müslüman kadınların tefsir, fıkıh ve hadis çalışmaları yoluyla ataerkil tahakküme karşı direnme ve İslam içerisinden eşitlik arama çabası olarak tanımlanabilir.”

MERVE KÜTÜK-KURİŞ

Bu konuşmada 1990’lar itibarıyla akademide ve sosyal hareketler alanında ivme kazanmış İslami feminizm(ler) literatüründen bahsedeceğim. Kurucu isimler oralar nitelendirdiğimiz Amina Wadud, Asma Barlas, Azizah Al-Hibri, Riffat Hassan, Hidayet Tuksal ve Ziba Mir-Hosseini’nin yanı sıra, yeni jenerasyondan Kecia Ali, Ayesha Chaudhry, Aysha Hidayatullah ile Müslüman erkek akademisyenlerden olan Khaled Abou El-Fadl, Mohsen Kadivar’ın İslami feminizm(ler) alanına katkılarını özetlemeye çalışacağım. İslami feminizm(ler)in temel argümanları, kavramsal çerçevesi, metodolojik araçları ile içinde bulunduğu teolojik açmazlardan bahsedeceğim. Son olarak, İslami feminizm(ler) in Müslüman kadınların gündelik hayatına sunduğu imkânlarla değinerek konuşmamı tamamlayacağım.

Başlamadan evvel İslami feminizm kavramsallaştırmasının akademik yazına gecikmeli girişi üzerinde kısaca durmakta fayda olduğunu düşünüyorum. Amina Wadud’un da sempozyumun açılış konuşmasında değindiği üzere İslami feminizm uzun süre oxymoron [çekişmeli] bir kavramsallaştırma olarak değerlendirildi ve bu sebeple ve bu sebeple İslami çevreler bu kavramı mesafeli bir yaklaşım sergilediler. Bugün konuşmamda referans vereceğim her bir teolog, özellikle de kurucu isimler için bu mesafeli duruşun sebeplerini bizatihi kendi bireysel hayat hikâyeleri ve çoklu kimliklerinde bulmak mümkün. Örneğin, Asma Barlas’ın feminizm(ler) den, özellikle *third world* feminizmden, bir analitik araç olarak faydalandığını ancak “İslami feminist” olarak anılmaya ciddi bir direnç gösterdiğini söyleyebiliriz. Yani Barlas, erkek iktidarın İslami normativiteyi kurmada

başat ve imtiyazlı rolünü eleştirirken, bir stratejik araç olarak feminist metodolojiden faydalanmaktadır. Ancak, Pakistan kökenli bir Amerikalı olan Barlas, kolonyal hafıza ile beraber büyümüştür ve 9 Eylül sonrasında Amerika'nın "terörle mücadele" adı altında işgalleri nasıl meşrulaştırdığını ve daha da önemlisi bazı feminist organizasyonların "Müslüman kadını özgürleştirme" diskuru ile bu siyasi projenin nasıl parçası olduğunu deneyimlemiş bir akademisyendir. Bu sebeple, Asma Barlas feminist olarak addedilmenin kendisini "sembolik bir şiddet" olarak tanımlar, bu araştırma alanına feminist olduğu için değil; inanan bir kadın olarak adım attığının altını çizer.

Amina Wadud ise uzun yıllar Afrika-Amerikalı bir Müslüman olarak authentic İslam'ı özümseyemediği için "Batılı" bir ideoloji olan feminizme başvurmakla eleştirilir. Oysa Wadud, kendi çoklu ve kesişimsel kimlik deneyimi içerisinde beyaz, *elitist* [seçkin] ve seküler bulduğu feminizm alanına zaten mesafeli durmuştur.

Bu sebeple ilk dönemlerinde Wadud'un Batılı feminist ve dolayısıyla İslam karşıtı olarak algılanmamak adına İslami feminizm kavramsallaştırmasından uzak durduğunu söyleyebiliriz. Zaman içerisinde Asma Barlas dışında pek çok kurucu ismin kendini "*pro-faith ve pro-feminist* [inançlı ve feminizmden yana]" şeklinde tanımladığını ve siyasi bir

proje olarak feminizme odaklanmak yerine, feminizmi elverişli bir metodolojik araç olarak kullandıklarını görebiliriz.

Peki İslami feminizm(ler)i nasıl tanımlıyoruz? İslami feminizm, Müslüman kadınların tefsir, fıkıh ve hadis çalışmaları yoluyla ataerkil tahakküme karşı direnme ve İslam içerisinden eşitlik arama çabası olarak tanımlanabilir. Bir akademik ve teolojik hareket olduğu kadar, bir sosyal harekettten de bahsettiğimiz altını çizelim. Ancak ben bugün aktivizm alanından ziyade, Müslüman kadınların tefsir, fıkıh ve hadis alanlarında bilgi üretim çalışmalarına odaklanacağım. Kısaca, İslami feminizm, İslam'ın özü itibarıyla ataerkil bir din olduğu argümanına karşı gelişmiş bir literatürdür. Toplumsal cinsiyet kategorisini merkeze alarak İslam'ın adalet ve eşitliğe dayanan bir din olduğunu savunur. İslam geleneğinin, özellikle de aile hukuku alanında ataerki ile bütünleşmiş yapısını, dolayısıyla da Kur'an ve hadis literatürünü, anlama ve yorumlamada erkek elitin tekeline sarsmayı hedefler.

İslami feminizmin üç temel argümanı şöyle sıralanabilir: (a) kadın ve erkeğin ontolojik eşitliği; (b) İslam hukukunun dinamik yapısı gereği kadın-erkek ilişkilerini düzenlemede yeni bir içtihadın gerekliliği; (c) bilgi üreten iktidar odakları olarak erkek merkeziliğinin yıkılarak Müslüman kadının İslami kaynaklara eşit erişim ve yorum yetkisi kazanması. Birinci argümanın da

öne sürdüğü gibi İslami feministler kadın ve erkeğin ontolojik olarak eşit olduğunu önemle vurgulamaktadır. Burada “eşitlik ayetleri” olarak kategorileştirebileceğimiz bir dizi ayete referans verdiklerini görürüz. Örneğin, Amina Wadud (1999) 3:30 ayetindeki halifelik nosyonunun cinsiyetten bağımsız olarak her kadın ve erkeğe atanmış bir moral agency [eşit eylemlilik] hâline referans verdiğini iddia eder. Yine Wadud (1999) ve Barlas (2011) 4:1 ayetine referansla kadın ve erkeğin tek nefisten yaratıldığı ve üstünlüğün cinsiyetle değil, takva sahibi olmakla ilişkili olduğunun altını çizerler. Bir başka deyişle, her bireyin *self-realization* [kendini gerçekleştirme] hakkının Allah tarafından bahşedilen ve hiçbir başka otorite tarafından geri alınamayacak bir hak olduğunu belirtirler.

Kadın ve erkeğin ontolojik eşitliği bahsinde Müslüman erkek reformistlerden İranlı Şii bir molla olan ve uzun süredir rejim baskısı nedeniyle Amerika’da sürgünde yaşayan Mohsen Kadivar’a referans vermek açıklayıcı olabilir. Kadivar (2013), eşitlik ayetlerine rağmen kadının eşit değerlendirilmemesini, modernite öncesi dönem Müslüman erkek ulemada Aristoteles ontolojisinin hâkim etkisi ile açıklar. Aristoteles, köle, kadın ve erkek hiyerarşik ayrımına vurguyla, cinsler arası biyolojik farklılıkları ontolojik eşitsizlik olarak temel alır. Bu nedenle Kadivar’a göre gelenekselci ulema, kadını “doğası” gereği rasyonel ve ehliyet sahibi eşit birey olarak

tanımlamaz. Ulema, *fundamental equality* [asli eşitlik] yerine Aristoteles’in *proportional justice* [nisbî adalet] ilkesine dayanarak kadına eşit değil “hak ettiği” değerde davranılmasını öngörür. Kadivar’a göre *kavvam* ve *wilaya* gibi Kur’anî kavramların erkeğin lehine yorumlanmasının ve kadınların eşitlik taleplerinin şeriat karşıtı bir akım olarak tenkit edilmesinin temelinde nisbî adalet ilkesine olan güçlü inanç yatar. İşte tam bu noktada, İslami feministlerin Allah’ın zulmetmeyeceği ilkesinden hareket ettiğini söyleyebiliriz. İslami feministler için, bir kişinin (bu örnekte kadının) bir başkasının (yani erkeğin) nesnesi olma durumunun kendisi zulümdür. Bu durumu, Wadud’un (1999) “tevhid paradigması” çerçevesinde yorumlarsak, erkeği kadından üstün addetmek aslında Allah’ın birliği ile çatışır. Bu bakış açısını bir adım öteye cesurca götüreren Azizah Al- Hibri (1997) ise Allah’ın otoritesine karşı gelen tek varlığın şeytan olduğunu, dolayısıyla onun otoritesini aşma amacı taşıyan kadının erkeğe itaat beklentisinin şeytani bir iddia olduğunu savunur.

Bu nedenle, İslami feministler için erkek ulemanın yasa yapıcılıktaki merkezi otoritesini sarsmak zaruri bir adımdır. Amina Wadud’un (2006) İslam içerisinden bilgi üretme ve kadının eşit iktidar talep etme çabasını *gender jihad* olarak kavramsallaştırması tam da bu sebeptir. Burada, Khaled Abou El-Fadl’ın (2001) X. yüzyıla dek giderek

kadınların fetva veren ve bilgi üretiminin parçası olan konumlarının modern dönemde unutturulmasının altını çizdiği önemle kaydedilmelidir. İslami feministler *muamelat* [ibadet] ile ilgili olmayan ve kişiler arası ilişkileri düzenleyen (evlilik, boşanma, miras gibi) ayetlerin sosyo-ekonomik ve siyasi gelişmeler ışığında yeniden değerlendirilmesi ve reforme edilmesi gerektiğini vurgular. İctihadın sürekli bir eylemlilik hali olduğunu hatırlatan İslami feministler için kadının sosyal hayatta değişen rolünü yadsıyan aile hukuku, asıl odak noktası olmalıdır.

Peki İslami feministlerin eşitlik iddiasını temellendirmek amacı ile kullandıkları kavramsal ve metodolojik araçlar nelerdir? İslami feminizmin kavramsal dayanak noktalarından ilki şeriat ile fıkıhı net çizgilerle ayırmalarından ileri gelir. Şeriat, Allah'tan geldiğine inanılan vahiy; yani kutsal olana referans verirken, fıkıhın yani İslam hukuk alanının tamamen insan ürünü olduğunun altı çizilir. Bir başka deyişle fıkıh, insanların vahyi anlama çabası nedeniyle Kur'an ve sünnete referansla yaptıkları bir yasa, *legal construct* [yapım işlemi]' dir. Abou El-Fadl'ın (2001) *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* [Allah Adına Konuşmak: İslami Hukuk, Otorite ve Kadınlar] adlı eserinde önemle belirttiği üzere Müslüman kadın için en temel sıkıntı, hukuk yapıcı İslam alimlerinin, özelde de gelenekselcilerin, her tür reform talebini "Allah Kur'an'da böyle buyuruyor"

diyerek reddetmesidir. Oysa şeriat ve fıkıh arasında yapılan kavramsal ayırım sayesinde İslami feministler "Allah Kur'an'da böyle diyor" diyen sesin şeriat değil, insan elinden çıkan fıkıh literatürü olduğunu göstermektedir. Bir başka deyişle, İslami feministler "Allah'ın böyle demediğini" ve kanonlaşmış İslam literatürünün aslında erkek yorumlar manzumesi olduğunu vurgulamaktadır. Amina Wadud, kişilerin vahyi anlama çabasının hem kendi kişisel kimliğinden hem de içine doğduğu sosyal yapıdan ve zamandan bağımsız anlaşılamayacağını da belirterek fıkıh metinlerinin metnin muradını göstermeye çalıştığı kadar, yorumcunun bakışını da yansıttığını iddia eder. Bu iddiadan hareketle kadın ve aileyi ilgilendiren mevzulardaki ataerkil yorumların sebebi yorumlama tekeline yüzyıllardır elinde bulunduran erkek elitin bakış açısıdır.

Eşitlikçi bir bakış açısı geliştirmek amacıyla İslami feministler birbiriyle ilintili üç metodolojik araçtan faydalanır: (a) metni tarihsel bağlamında değerlendirmek; (b) Kur'an ve hadisleri holistik yani bütüncül bir bakış açısı ile değerlendirmek; (c) kadınların gündelik hayat deneyimlerini Kur'an ve hadisi anlama çabasına dahil etmek. İslami feministler, ayetlerin vahyedildiği dönemin şartları ve hangi sebeple nüzul edildiğinden bağımsız değerlendirilemeyeceğini iddia eder. Onlara göre, Kur'an ve hadisler tarihsel ve sosyo kültürel bağlamları göz

önünde bulundurulurken okunmalıdır. İslami feministler, Kur'an'ın evrenselliği iddiasını göz ardı etmemek amacıyla, bütüncül bir bakış açısını önemser ve Kur'an'ı anlama amacıyla ayetleri yorumlarken eşitlik, adalet, hakkaniyet gibi Kur'an'ın öngördüğü temel değerlerin baz alınması gerektiğini öne sürerler. Ayrıca, ayetler tekil olarak değil, hem bağlamları hem de aynı temadaki diğer ayetler ile ilişkisellikleri çerçevesinde yorumlanmalıdır. Kadın ve aileyi ilgilendiren hükümlerde Kur'an'ın temel değerleri ile bir çelişki söz konusu ise yeniden okuma yapılmalıdır. Burada en temel kriter, Allah'ın zulmetmeyeceği bilgisinden hareket eden "tevhid paradigması"nın merkeze alınmasıdır. Bir başka deyişle, tefsir sürecinde Allah'ın üstünlüğü ve tekliği ile eş konuma başka hiçbir canlıyı almama, erkek ve kadın arasında horizontal bir ilişkisellik kurma öne çıkmalıdır. Son olarak, İslami feministler sadece kutsî metinlerin değil, kadınların bizatihi gündelik yaşam deneyimlerinin ve yasaların bu deneyimleri nasıl etkilediğinin de göz önünde bulundurulması ve içtihadın bu yönde yapılmasının önemini belirtir. Bu hususta insan ve kadın hakları ile ilgili uluslararası metinlerin de yorum sürecine dahil edilmesi önem arz etmektedir.

Ancak, Kecia Ali (2006), Ayscha Chaudhry (2015) ve Aisha Hidayatullah (2014) gibi genç jenerasyon Müslüman kadın teologlar "eşitlik ayetleri" üzerine inşa edilmiş bu kavramsal çerçeveye mesafeli yeni yaklaşımlar

geliştirmektedir. En temel argümanları, Hidayatullah'ın (2014) tabiriyle, feminist metodolojinin tefsiri zorlu "hiyerarşi ayetleri"ni yorumlamada yetersiz kaldığıdır. Bugün konferansın soru cevap bölümünde de sıklıkla karşılaştığımız, 4:34 yani kavvamlık ayetini, hiyerarşik ayetlere örnek olarak verebiliriz. Bu ayette kadına karşı şiddet ve kadının itaatsizliği gibi bağlamı içinde yorumlamakta zorlanacağımız kavramlarla karşılaşmaktayız. Genç jenerasyon İslami feministler için eşitlik arayışı sürecinde bağlamsal açıklamalarla bertaraf etmesi beyhude olan ayetler bulunmaktadır. O zaman soru şudur: Erkek hakimiyetini işaret eden bu "zorlu ayetler" ile nasıl barışacağız? Zira genç nesil teologlar, inanan kadınlar için bu ayetlerin büyük açmazlar getirdiğini ve dahi kadınların inanç dünyalarında sorguya düşebildiklerini belirtmektedir. Chaudhry ve Hidayatullah'ın bizatihi kendileri, bu zorluklarla mücadele etmeleri neticesinde, bu ayetlere odaklanan çalışmalar yapmışlardır. Örneğin Chaudhry (2015) sadece 4:34 ayetini incelediği monografisine, kendi yaşadığı sorguların itici gücü ile başladığını belirtmektedir. Chaudhry XIX. yüzyıldan bugüne erkek ulemanın bu ayeti nasıl aynı şekilde yorumladığını inceler ve erkek ulemanın nasıl mitleştirildiğini aktarır. Şiddetin kendisinin değil, şiddetin ne ölçüde olabileceğinin, tartışıldığı kanonlaşmış geleneksel literatüre karşı, Chaudhry'nin iddiası, bugünün erkek ulemasından büyük bir kopuşu gerektiren, dolayısıyla geleneğe

referans vermeyen, yeni bir okumanın yapılmasının gerekliliğidir. Bu ayrılık etik bir düzlemde gerçekleştiği ölçüde şiddete karşı çıkmamanın İslam dışı olmadığını savunmaktadır. Kecia Ali (2006) ise eşitlikten bugün anladığımız çerçevenin tarih boyunca hep var olmuş bir olgu gibi Kur'an metninde aranmasının problemleri bir yöntem olduğunu belirtir.

Pek çok ayet bağlamında okunabileceği gibi buna imkân vermeyen ayetler de olabilir ve bunları olduğu gibi kabul etmek ve anakronizmden uzak durmak inanan kadın için bir çıkış yolu olabilir. Zorlu ayetler bahsinde Wadud ise Abou El-Fadl'dan (2001) ödünç aldığı *fate-based objection* [inanç temelli redd] veya *conscientious pause* [vicdani sessizlik] kavramsallaştırmalarını takip eder. Abou El-Fadl "inanç temelli red" veya "vicdani sessizlik" olarak Türkçeleştirebileceğimiz kavramsallaştırmalarında, bugünün eşitlik algısı ile ayetleri anlamamanın zor olduğunu belirtir. Kişi eğer bu açmaz anlarında bir inanç krizine giriyor ise, kendi vicdanının sesini dinlemeli ve zorlu da olsa metne "hayır" diyebilmelidir. Abou El-Fadl'a göre inanç temelli yapılan reddiye, kişinin inancından bir şey eksiltmeyen vicdani ve bireysel bir tutumdur. Bir başka deyişle, Abou El-Fadl, ayetlerin bir teolojik yöntem ile bütünüyle reddedildiği bir akademik değerlendirme değil, kişilerin inanç dünyalarında kendi vicdanları ile verdikleri mesafeli ve kişisel bir duruştan bahseder.

Bitirmeden evvel kısaca İslami feminizm(ler) literatürünün bize ne gibi olanaklar sağladığından da kısaca bahsedelim. İlk olarak, aile hukuku reformlarında geleneksel ve eşitlikçi olmayan yorumlara alternatif bir okuma getirmesi sebebiyle İslami feminizm(ler) alanının önemine değinebiliriz. İkinci olarak, bu literatür bize reformların İslami değil siyasi olduklarını göstermeleri bakımından önem arz etmektedir. Şöyle ki, aile hukukunun şeriata dayandığı pek çok Müslüman çoğunluk ülkede aynı konuda farklı uygulamalar yapıldığı görülebilir.

Örneğin, evlilik yaşının 18 olduğu Fas örneğine karşı bu konuya geleneksel yaklaşarak Malezya yaş sınırını 15 olarak belirler. Burada, Fas ve diğer Mağrip örneklerinde yaş sınırının reforme edildiğini, ancak benzer bir reformun Malezya'da Sisters in Islam adlı dünyadaki ilk İslami feminist kuruluşun lobicilik faaliyetlerine rağmen gerçekleşmediğini not etmek gerekir. Belki de, aile hukukunun reforme edilmesinin siyasi bir mesele olduğu hususuna en etkili örnek İran'daki velayet reformudur. İran-İrak Savaşında eşlerini kaybeden pek çok anne velayet hakkını baba ve onun ailesine veren şeri yasalar nedeniyle çocuklarının velayetini kaybeder. Savaşın yıkıcı etkileri nedeniyle popüleritesini yitiren rejim ise sadece savaşta eşlerini kaybeden kadınlar için reforma gider. Velayet baba ve ailesinde kalmakla beraber, anneler çocuklarının bakım haklarını elde ederler. Ancak benzer

talebin tüm kadınlar için genişletilmesini isteyen kadın sosyal hareketliliğinin 2006 yılında gerçekleştirdikleri imza kampanyası rejim güçleri tarafından aktivistlerin marjinalleştirilmesi ile sonuçlanır. Buradan hareketle, İslam hukuku alanı ve yasa yapım sürecini Kur'an metninden ziyade siyasi bağlamın belirlediğini iddia etmek hatalı olmayacaktır.

Üçüncü olarak, İslami feminizm(ler)in, uluslararası insan ve kadın hakları metinleri üzerine şerh koyan ülkeler nezdinde baskı grubu işlevi gördüğü söylenebilir. Chaudhry, pek çok Müslüman çoğunluk ülkenin kadına karşı şiddetle mücadele ile ilgili Kadına Karşı Her Türü Ayrımcılığın Yok Edilmesi Sözleşmesi [CEDAW] maddelerine rezerv koyduğunu belirtiyor. İran, Pakistan, Malezya gibi pek çok ülke anlaşmanın uygulanmasının İslam'la zıt düşmek olduğu ve aile birliğini bozacağı argümanını öne sürmektedir. Bu durum, uluslararası platformlarda dini değerler ve farklılığa saygı prensibinden hareketle bizi relativizm sorunu ile baş başa ve bir açmazda bırakmaktadır. Bu noktada, Müslüman kadınların İslami feminist okumaları aracılığı ile ülkelerin koydukları şerhlerin İslami olmadıklarını dillendirmeleri ve sundukları alternatif okumalar sayesinde CEDAW gibi platformlar için yeni muhataplar olarak kabul görmeleri kadın hakları için yaşamsal önem arz etmektedir. Chaudhry, bu hususta Birleşmiş Milletler gibi uluslararası yapıların da dini bir

eğitim ve formasyona ihtiyacı olduğu ve bu noktada İslami feminizm literatürünün köprü işlevi göreceğinin altını çizmektedir.

Son olarak, İslami feminizm(ler) literatürünün kadın ve erkek bilinçlendirme faaliyetinin önemli bir parçası olduğunu ekleyelim. Örneğin Chaudhry, Malezya ve Kanada'da eş zamanlı yürüttüğü çalışmasında Müslüman kadınların kadına karşı şiddeti İslami görmediklerini belirtir. Kadınlara çeşitli kutsal kitaplardan şiddetle ilgili ayetleri gösteren Chaudhry, Müslüman kadınların büyük çoğunluğunun "şiddet ayet"ini tanıyamadıklarını belirtir. Tanıyan kadınlar arasında ise "Şiddet İslam ile bağdaşmaz" diyen kadın oranının yüksek olduğunu ekler. Bu örnek, kadınların gündelik hayat pratiklerinde, Abou El-Fadl'ın kavramsallaştırdığı inanç temelli red mekanizmasını zaten işleme sokmuş olduklarını göstermektedir.

Aslında diskur ve pratik arasındaki fark veya yarık İslam antropolojisi literatüründe son on yılda yapılan pek çok çalışmanın da zeminini oluşturmaktadır. Geleneksel okumalar karşısında özellikle yeni neslin alternatif fetva arayışı sıklıkla öne çıkmaktadır. Lara Deeb ve Mona Harb'ın (2013) Beyrut'ta genç Şii kadınlar veya Giulia Liberatore'nin (2017) Londra'da Somali kökenli genç Sunni kadınlar üzerine yaptığı çalışmalar bize kadınların tek bir ulemayı takip etmediklerini, birbirinden farklı İslam okumasını ziyaret ederek kendilerince

bireysel yollar çizdiklerini göstermektedir. Gary Bunt'u (2018) takip ederek, dijital medya sayesinde alternatif İslami yorumlara hızlı erişimin kolaylaştığı bu yeni dönemde, İslami feminizm(ler)in geleneksel olanı yerinden edecek sarsıcı bir güce sahip olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Son söz olarak, özellikle anti-feminist toplumsal hareketlerin ve dini cemaatlerin etkisinin dünya çapında arttığı bu dönemde, İslami feminizm(ler)in Müslüman kadınların hayat alanlarını genişletmede söylemsel ve eylemsel bir strateji olarak önemi ısrarla ifade edilmelidir.

Kaynakça

- Abou El Fadl, Khaled (2001). *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld.
- Al-Hibri, Azizah (1997). *Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights*, U. J. Int'l L. & Pol'y, 1.
- Ali, Kecia (2006). *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld Publications.
- Barlas, Asma (2011). "Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an. Austin, TX: University of Texas Press.
- Bunt, Gary R. (2018). *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authorities*. Chapel Hill: University of Carolina Press.
- Chaudhry, Ayesha (2015). *Domestic Violence and the Islamic Tradition: Ethics, Law, and the Muslim Discourse on Gender*. Oxford: Oxford University Press.
- Deeb, Lara and Harb, Mona (2013). *Leisurely Islam: Negotiating Geography and Morality in Shi'ite South Beirut*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hassan, Riffat. (1991). The Issue of Woman-Man Equality in the Islamic Tradition. In *Women's and Men's Liberation: Testimonies of Spirit*, Leonard Grob, Riffat Hassan and Haim Gordon (eds.), Westport: Greenwood Press.
- Hidayatullah, Aysha A. (2014). *Feminist Edges of the Qur'an*. New York, NY: Oxford University Press.
- Liberatore, Giulia. (2017). *Somali, Muslim, British: Striving in Securitized Britain*. London: Bloomsbury Academic.
- Mir-Hosseini, Ziba, Vogt, Kari, Larsen, Lena and Moe, Christian (eds.) (2013). *Gender and Equality in Muslim Family Law in Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*. London: I.B. Tauris.

- Mir-Hosseini, Ziba, Al-Sharmani, Mulki and Rumminger, Jana (eds.) *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*. London: Oneworld.
- Kadivar, Mohsen (2013). Revisiting women's rights in Islam: Egalitarian justice in lieu of Desert-based Justice. In Mir-Hosseini, Ziba, Vogt, Kari, Larsen, Lena and Moe, Christian (eds.), in *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*. London: I.B. Tauris.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli (2000). *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara: Kitabiyat.
- Wadud, Amina (1999). *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Wadud, Amina (2006). *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld.

**Mısır'da Aile
Yasası Reform
Çabaları
ve İslami
Feminizm**

-Aslı Karaca

“Aile yasasının tarihi olarak dine dayandığı ülkelerde, hem feminizmin hem de İslami feminizmin oldukça zorlandığını görüyoruz.”

ASLI KARACA

Bu konuşmada Mısır’da İslami feminizmin fiilen hayat bulduğu bir alan olan aile yasası reformlarından ve kadınların çabalarından bahsedeceğim. Aile yasasının tarihi olarak dine dayandığı ülkelerde, hem feminizmin hem de İslami feminizmin oldukça zorlandığını görüyoruz. Nüfusun çoğunluğu Müslüman olan ülkelerin çoğunda birçok hukuki alanın sekülerleşmesine rağmen, aile yasaları halen dini referanslara göre düzenleniyor. Bu yüzden, koruyuculuğunu resmi dini kurumlar ile gayri-resmi İslami hareketlerin yaptığı aile yasalarını güncellemek oldukça güçleşiyor.

Mısırlı Müslümanlar için İslami şeriata dayanan aile yasaları [*el-kavanin el-ahval el-şahsiyye*] erkeklerin çok eşliliğine ve erkeğin

tek taraflı boşamasına izin veriyor. Bunlarla beraber kadının boşanma hakkı, nafaka, velayet ve erkeğin ailede kavvamlığı ile kadının itaati meseleleri Mısırlı kadınlar arasında yüzyıllardır tartışılan konular arasında bulunuyor¹. Erkeğin kavvamlığı genel olarak kadının erkek bir “veli”nin izni olmadan bazı eylemleri gerçekleştirememesi olarak uygulanıyor². Bu içerikle aile yasaları kadınların hem özel hem kamusal alandaki haklarına işaret ediyor. Bu yasaları çalışırken, kadınların İslami fıkhi ve içtihadı üretebilme, üretebilmeyi bırakın, bu alanda tartışabilmeye yetki ve güçlerinin olup olmadığını da görebiliyoruz.

Daha önce, Mısır’da yazılı kanun olmayan evlilik ve boşanma kuralları 1920 ve 1929’da yasalaştırmıştı. Bu yasalarla erkeğin yasal

1 Daha az tartışılan ve hâlâ tabu olan meseleler ise, Müslüman erkekler başka dinden kadınlarla evlenebilirken, Müslüman kadınların başka dinden bir erkekle evlenememesi ve yeniden evlenen kadının velayet hakkını kaybetmesi.

2 Örnek olarak seyahat edememesi, işe girememesi, havaalanından izinsiz çıkarsa kaçakçılık veya fuhuş ile ilgili sorgulanması, pasaportunda kocasının veya babasının imzasının bulunması gerekliliği gibi.

görevi karısına ve çocuklarına maddi olarak bakması olarak atanırken; kadının yasal görevi de erkeğe itaat olarak kodlanır. İslami fıkhıta yeri olan, erkeğin tektaraflı sözlü boşama hakkı, erkeğin çok eşlilik hakkı ve kadına da zarara dayanan boşanma hakkı yasallaştırılır. “Zarar” kavramı, genelde, erkeğin sınırları aşan fiziksel şiddetini³, erkeğin maddi sorumluluğunu yerine getirmemesini, tedavi edilemeyen ciddi bedensel ya da akli bir hastalığı, ya da erkeğin kaybolması durumlarını kapsamaktadır.

Mısır’da ilk kez 1979’da kadın yanlısı diyebileceğimiz bir reform gerçekleşir⁴. Bu reform erkeğe, başka bir kadınla evlendiğinde, diğer eşlerine bildirme zorunluluğu getirir. Daha önce böyle bir zorunluluk yoktur. İkinci olarak, bu durumda kalan bir kadına otomatik olarak boşanma hakkı verilir. Yani zarar kavramının tanımı genişletilir. Ayrıca kadınlara kocalarının izni aranmadan seyahat serbestliği verilir. Evlilik yaşı 16’dan 18’e çıkarılır. Fakat, Mısır’da İslami hareketlerin güç kazandığı bu dönemde anayasaya “İslami şeriat ilkeleri, anayasanın temel kaynağıdır.” cümlesi Cumhurbaşkanı Sedat tarafından eklenmiştir. Hakimler de bu maddeye dayanarak, yeni

yasayı şeriatı ihlal ettiği gerekçesiyle Anayasa Mahkemesi’ne yollarlar. Çünkü onlara göre dini ve yasal olan bir hak, erkeğin çok eşliliği, kadına zarar olarak tanımlanamazdır.

Sonunda 1985 yılında, Anayasa Mahkemesi bu yasayı prosedürel nedenlerle geçersiz kılar. Birçok kadın bu kararı protesto ederler ve iki ay sonra yeni bir kanun çıkarılır. Bu kanun kocası başka bir kadınla evlenen kadının boşanma hakkını korur, fakat bu sefer kadına uğradığı maddi ya da manevi zararı ispat zorunluluğu getirilir⁵. Bu yasada zarar tanımın belirsizleştirilmesi, davalarda hakimlere büyük bir takdir yetkisi verir⁶. Genel olarak, iptal edilen 1979 yasası ve yürürlükteki 1985 yasası erkeğin çok eşliliğine sınırlama getirmezken, sadece erkeğin önceki eş(ler)ine boşanabilmek için yeni bir sebep tanır. Bu yasa, erkeğin tek taraflı boşama hakkını da düzenler. Yasa öncesinde erkeklerin boşanmak için mahkemeye gitme ve bir neden belirtme zorunluluğu yokken; yeni yasa erkeğe boşanma durumunu karısına bildirme ve bunu otuz gün içinde nüfus memuruna kaydettirme zorunluluğu getirir. Yeni yasa, bu kurallara uymayanlara para ve hapis cezası getirmekle beraber, bu kurallara

3 Mahkemeler dayanın kadına zarar olup olmadığını anlamaya çalışırken, bunun haklı ya da haksız olup olmamasını araştırmasını istiyor (yani haklı bir neden, ve önce nasihat, sonra yatak ayırma, en son dayak olacak şekilde). Ayrıca mahkemelerin zarar tanımı kadının koşullarına göre değişebiliyor. “Haksız” hafif fiziksel şiddet ekonomik alt sınıftaki kadınlar için kabul edilebilir sayılırken, üst sınıftan eğitilmiş bir kadın için zarar sayılması daha muhtemel oluyor.

4 “Cihan’ın yasası” olarak bilinen bu yasa ismini dönemin Cumhurbaşkanı Enver Sedat’ın eşinden alıyor. Bu yasanın çıkmasında uzun kadın çalışmaları olduğunu da biliyoruz.

5 Kadının eşinin evliliğini öğrendiği tarihten itibaren bir yıl içinde boşanma davasına başvurması gerekiyor.

6 2003’te ilk kez Anayasa Mahkemesi’ne kadın hakimler atandı. Birinci derece mahkemelerde kadın hakimleri de 2007 yılından sonra görmeye başladık. Uzun vadede bu gelişmeler mahkemelerde kadın bakış açısının artmasını sağlayabilir.

uymayan boşamaları da geçersiz kılmaz. Ayrıca, hâlen, *iddet* denilen üç aylık süre içinde erkek karısına geri dönebilmesi serbesttir ve bu süre içinde boşanılan kadına, yeniden birleşmeyi red hakkı verilmez.

Fakat, 2000 yılı Mısırlı kadınlar açısından bir dönüm noktasıdır. Kadınlar, ilk kez kocalarının onayına ihtiyaç duymaksızın ve bir sebep göstermeksizin tek taraflı boşanma hakkı elde ederler⁷. Hüsnü Mübarek döneminde yapılan bu reformun, İslami içtihat ile bir hadise dayanan *hul'* () kavramı ile yapılmıştır⁸. Fakat *hul'* ile boşanmanın şartına göre kadın tüm maddi haklarından feragat etmek zorundadır⁹. Kadın, mahkemede “Kocamla yaşamaktan nefret ediyorum ve bu nefret yüzünden Allah’ın sınırları içinde kalamamaktan korkuyorum” ifadesini söylemek mecburiyetindedir. Ancak bu yasanın uygulanmasında halen sorunlar vardır. Örneğin, kadınların açabileceği zarara dayalı boşanma davaları 5-10 yıl kadar sürebilir. Bu süre içinde erkek tarafı tekrar evlenip çocuk sahibi olabilirken, kadının hayatı askıya alınır. O yüzden kadınlar, meşru sebepleri olsa bile bazen daha kısa zamanda sonuçlanan *hul'* ile boşanmayı tercih etmeye başladılar. Muhafazakar kesim, bu yasayı,

kabul edildiği tarihten itibaren, onu eleştiri okları hedefine alır. Hem yasanın çıkış tarzının demokratikliğini hem de İslamiliğini sorgularlar. Hatta bu boşanmayı yapan kadınların -kocanın iznini almadıkları için- itaat kurallarına karşı geldiklerini söyleyen hukukçular bile mevcuttur.

“Duvarda Delik Açmak”: İslami Feminist Çalışmalar

Bu kısımda, Mısır’da İslami feminizme katkıda bulunan iki gruba yer vereceğim. İlk grup, feminist kadın örgütlerinde çalışan, kendilerini İslami açıdan tanımlanamayan, ancak yasanın reformu için fıkıh çalışıp İslami bir söylem üreten kadınlar. Diğer grup ise kendilerini İslami feminist olarak tanımlayan ve dini-tarihi okumalar yaparak İslami feminist bir bilgi üretimi yapan ve genellikle akademisyen olan kadınlar.

Bu kadınların ana çıkış noktası, fıkıh ve şeriat arasında kurulan farka vurgu yapmak şeklinde özetlenebilir. Onlara göre, “Haksız olan şeriat değil fıkhıdır, İslami şeriat adaletlidir ve kutsaldır; fakat fıkıh insan elinden çıkmadığı, yani dokunulmaz değildir”. 2000 yılında *hul'*

7 Yasaya göre, hakimin de onayına ihtiyaç duymuyor, yani hakimin boşamama gibi bir yasal takdir yetkisi yok.

8 Bu yasada hem Bakara (2:229) ve Nisa (4:128) suresi ayetlerine hem de bir hadise dayanak vardır. Peygamber döneminde Sâbit b. Kays b. Şemmâs’ın karısı peygambere gidip eşinden boşanmak istediğini ifade ettiğinde, peygamberin kadının maddi olarak aldıklarını geri vermesi şartıyla aralarını ayırmasına (muhâlea) dayanır. Şunu belirtmek gerekir ki, bu hadisteki boşanmanın nasıl gerçekleştiğine dair (kimin kimden boşandığı hakkında) farklı yorumlar bulunmaktadır (Bakınız, TDV İslam Ansiklopedisi, madde: muhâlea).

9 *Hul'* ile boşanan kadın nafaka, muta (1985 yasası ile belirlenen iki yıl süreli nafaka hakkı), mehir ve varsa ertelenmiş mehrini alamıyor. Daha önce aldığı mehri (hediyeyi) iade etmek zorunda. Fakat çocukların bakım velayeti kadında ise, çocuklar 15 yaşına gelinceye kadar kadın evlendiği evden çıkarılmıyor.

yasanın çıkmasından sonra, bazı kadın hak savunucuları İslami dili daha çok kullanmaya başladılar. Bu kadınlardan birisi, Mısır'ın en meşhur hukukçu feministlerinden ve *Mısırlı Kadınların Yasal Yardım Merkezi*'nin kurucusu olan Azza Süleyman'dır. Azza Süleyman İslami fıkıhın ve uluslararası anlaşmaların davasının sürdürmek için birer araç olduğunu ifade eder ve 2002 yılından beri din adamlarıyla aile yasası reformu üzerine diyaloglar kurar¹⁰. Merkez 2008 ve 2009'da ülke çapında -Kahire, İskenderiye ve Güney Mısır'da- El-Ezher¹¹ uleması, cami imamı ve yerel ileri gelenler ile toplantılar ve eğitimler düzenler. Süleyman, aile yasasının Mısırlı Hristiyan ve Müslümanlar için birleştirilmesi gerektiğini öne sürer. Bununla ilgili çalışmalarında dinler arası çatışma çıkarmakla suçlanır.

Azza Süleyman bu konuda televizyona çıkmaya cesaret eden kadınlardan biridir. Görünür olmak İslami feminizmde oldukça önemlidir, çünkü kadınlar, bu tartışmalar ile, 'kutsanmış' bir alana girerler. Örneğin, 2011 yılında bir televizyon programında *hul'* ile boşanmanın kocanın onayı olmadan geçersiz olduğunu iddia eden Aile Temyiz Mahkemesi Başkanı Abdullah el-Baga ile Azza Süleyman karşı karşıya gelir. Süleyman karşıtı dine dini referanslarla

sert bir şekilde cevaplar verebilmektedir. Fakat, ikinci grup olan, akademisyen İslami feministlere baktığımız zaman onları özellikle devrim öncesinde, daha çok kapalı kapılar ardında çalışmalar yaparken görebiliyoruz.

İlk kategoriden diğer bir aktivist, akademisyen ve şair Merve Şerafettin'dir. Kendisi, 2006'da aile yasası için kadın sivil toplum kuruluşları arasında bir çalışma grubu kurar¹². Bu sivil toplum kuruluşları, üç ana referans belirlerler. Günümüz Mısır gerçekleri¹³, insan hakları sözleşmeleri ve aydın bir İslami söylem. Şerafettin, aydın bir İslami söylemin ne olduğu konusunda bu sivil toplum kuruluşlarının bir görüş birliğine varamadığını söyler. Açık Kuranî ayetlerin olduğu, kadınların daha az miras hakkı ve erkeğin çok eşliliği gibi konularda mirası tamamen eşitlemeyi ya da çok eşliliği tamamen yasaklamayı savunmadıklarını ifade eder. Aynı zamanda, erkeğin kavramlığından ortaya çıkan erkeğin finansal sorumluluğundan da vazgeçmek istememektedirler.

İslami feministlerden ise akademisyen Ümeyme Ebubekir'in çalışmalarına bakmak gerekir. 1995'te kurulan *Kadın ve Hafıza Forumu*'nun kurucularından olan Ebubekir, sadece Mısır'da değil, dünyada İslami

10 Azza Süleyman ile kişisel mülakat. 2014, Kahire, Mısır.

11 El-Ezher El-Şerif: Kahire'de, İslâm dünyasının halen yaşamakta olan en eski dinî eğitim kurumu durumundaki cami ve etrafındaki külliye.

12 Merve Şerafettin, 2013. "Challenges of Islamic Feminism in Personal Status Law Reform: Women's NGO's in Egypt between Islamic Law and International Human Rights" In *Feminist and Islamic Perspectives: New Horizons of Knowledge and Reform*, ed by Omaima Abou Bakr. Women and Memory Forum Publications.

13 Kadınlar birçok ailede eve ekmeğe getiren kişi konumunda.

feminizmin en göze çarpan isimlerinden biridir. Ebubekir devrim sonrası İslami feminist çalışmalarını kurumsallaştırmaya başlar. 25 Ocak 2011’de Hüsnü Mübarek’i deviren devrim sonrası İslami feminizmin hem organizasyonel hem de söylemsel bir güçlenme yaşadığını görebiliriz. Önceden İslami feministler bireysel ve akademik çalışmalar yaparken, devrim sonrasında farklı kurumlarla halka inmeye başlarlar. 2012’de *Kadın ve Hafıza Forumu*, Ebubekir koordinatörlüğünde İslami feminizm üzerine bir konferans düzenler. El-Ezher ve Müslüman Kardeşler’den temsilciler de, konferansa, diyalog amaçlı çağrılırlar. Fakat El-Ezher şeyhlerinden eski fetva komitesi başkanı Cemal Kutb’un son panelde olması, izleyicilere konu hakkında son sözün el-Ezher’e ait olduğu izlenimini verir. Ayrıca, Ebubekir dâhil paneldeki bütün katılımcılar İslami alanda uzman olmamakla suçlanırlar¹⁴.

2010 yılında ılımlı İslamcı diyebileceğimiz kadın ve erkeklerin beraber kurdukları *Merkez Nun* adında bir platform bulunur. Bu kurum, bastıkları kitapçıklarda feminist içtihadı desteklediklerini söylerler ve Ümeyme Ebubekir, Amani Saleh, Fatma Hafız gibi İslami feministlerden destek alırlar. Ebubekir bu platformun ulemaya yönelik düzenlediği toplumsal cinsiyet eşitliği derslerini verir.

“Başını vurarak duvarda delik açmak” olarak ifade ettiği bu karşılaşmaları Ebubekir şöyle özetler:

“Ulemaya ders vermek çok zordu, akademik bir araştırmacı olarak kabul edelim ki biz fildişi kulelerde yaşıyoruz. Aktivist olmadığımız için gerçek insanlarla iletişime geçemiyoruz.” Bu dersleri iki taraf için de bir fırsat olarak tanımlayıp şöyle ifade eder: “[Ulema] cinsiyet eşitliği eğitiminden memnun kalmadı, ama tabii ki çok kibarlardı. Onlara Nisa 34 dediğimizde, kavvamlığı erkeklerin liderliği olarak algılıyorlar. Onlara “Hayır Allah bunu erkeklere imkân sağlamak için verdi, çünkü siz daha fazla miras alıyorsunuz,” dediğimizde fitrat argümanına giriyorlar. Ve ben onlara diyorum ki “Tamam, toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda muhafazakâr olabilirsin ama bunun İslami olduğunu söylemeyin¹⁵”.

Merkezin proje koordinatörü ise, bu eğitimlere dair, daha olumlu bir resim çizer. Post-anketlerde ulemanın eşitlik konusunda daha pozitif olduğunu ifade eder¹⁶.

Sonrasında, Uluslararası Musawah Örgütü, Mısır’daki İslami feministlere güç verir. Örgüt, 2012 yılında sekreteryasını Mısır’a taşıma kararı alır ve şu anda Azza Süleyman,

14 Women and Memory, 2012. “Topic: Islamic Feminism and the Ulama” <http://womenandmemory.org/islamicfeminism/forums/?mingleforumaction=viewtopic&t=4>, son erişim tarihi 28 Ocak 2021

15 Ümeyme Ebubekir ile kişisel mülakat. 23 Nisan 2014, Kadın ve Hafıza Forumu, Kahire, Mısır.

16 Merkez Nun koordinatörü ile kişisel mülakat. 2014. 6 Ekim Şehri, Kahire, Mısır.

Merve Şerafettin, Ümeyme Ebubekir ve Mülki El-Şarmani gibi isimler Mısır'da Musawah ile beraber çalışmaktadır. Mülki El-Şarmani Musawah'daki topluluğu şöyle ifade eder: "İnanç ve dini bakışımız farklı olsa da hedeflerimiz aynı"¹⁷. Musawah'ın bastığı *Men in Charge?* adlı kitapta, Ebubekir kavramlık kavramının fakihler ve müfessirler tarafından zaman içinde nasıl farklı yorumlandığını analiz eder. Mısır'da yeni nesil, tabu konulara değinmeye başlar. Mesela Fatma İmam ve Yara Sallam bahsi geçen konferansta Mısır'da henüz bir suç sayılmayan evlilik içi tecavüzü gündeme getirirler. Bunun İslami açıdan bir hak ihlali sayılması gerektiğini ifade ederler. Aldıkları tepkiler, kendilerinin İslami konuda uzman olmadıkları yönündedir. Fatma İmam, şöyle ifade eder: "İslami fıkıh hakkında konuşmak bir tabu, bunun üzerine bir de hem genç hem kadın hem sivil eğitilmiş hem de başörtüsüz olursanız Mısır'da bu daha da zor"¹⁸.

fon alan muhalif kadın derneklerinin mali varlıkları dondurulmuş durumda ve yöneticileri de seyahat yasağında¹⁹. Siyasi kutuplaşma ve baskı nedeniyle İslami feminizmin öncelik kazanmasının ve topluma inmesinin zorlaştığını görmekteyiz.

Özetle, Mısır'da İslami feminizm sahada oldukça zorlanıyor. Akademik çalışmalar zengin, fakat bunların genele yayılması devlet ya da kurumsal destek olmadan oldukça güç. Muhafazakar Müslüman Kardeşler ile otoriter askeri hükümetler arasında kalan Mısırlı kadınlar ve kadın hakları dernekleri sıkıntılı zamanlar geçiriyor. 2016'dan beri yurtdışından

17 Mülki El-Şarmani ile kişisel mülakat. 2014, El-Mühendisin, Kahire, Mısır

18 Fatma İmam ile kişisel mülakat. 2014, Heliopolis, Kahire, Mısır ve Online Görüşme 2017.

19 Azza Süleyman bu kadınlardan biri.

Kaynakça

- Bernard-Maugiron, Nathalie and Baudouin Dupret. *Breaking Up the Family: Divorce in Egyptian Law and Practice*. Hawwa, Brill Academic Publishers, 2008, pp.52-74.
- Ebubekir, Ümeyme. (Abou-Bakr, Omaima) (ed). 2013. *Feminist and Islamic Perspectives: New Horizons of Knowledge and Reform*. Women and Memory Forum Publications, Cairo, Egypt.
- Ebubekir, Ümeyme. *Kişisel Mülakat*. 23 Nisan 2014, Kadın ve Hafıza Forumu, Kahire, Mısır.
- El-Şarmani, Mülki. *Kişisel Mülakat*. 2014. El-Mühendisin, Kahire, Mısır
- İmam, Fatma. *Kişisel Mülakat*. 2014, Heliopolis, Kahire, Mısır & Online İrtibat 2017.
- Merkez Nun koordinatörü. *Kişisel mülakat*. 2014. 6 Ekim Şehri, Kahire, Mısır.
- Shaarawi, Huda. 1987. *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist (1879-1924)*, ed Margot Badran. The Feminist Press at CUNY.
- Şerafettin, Merve. (Sharafeldin, Marwa). 2013. “Challenges of Islamic Feminism in Personal Status Law Reform: Women’s NGO’s in Egypt between Islamic Law and International Human Rights” *In Feminist and Islamic Perspectives: New Horizons of Knowledge and Reform*, ed by Omaima Abou Bakr. Women and Memory Forum Publications.
- Sonneveld, Nadia. 2012. *Khul’ Divorce in Egypt: Public Debates, Judicial Practices, and Everyday Life*. American University in Cairo Press.
- Süleyman, Azza. *Kişisel Mülakat*. 2014, Kahire, Mısır.
- Women and Memory, 2012. “Topic: Islamic Feminism and the Ulama” <http://womenandmemory.org/islamicfeminism/forums/?mingleforumaction=viewtopic&t=4>, son erişim tarihi 28 Ocak 2021.



GÖÇMENLİK:
AŞINA
KURUMLAR,
YENİ
BAĞLAMLAR

**Almanya'da
Göçmen
Kadınların
Eşten Bağımsız
Oturum Hakkı
Mücadelesi**

-Elif Çiğdem Artan

“Kadınlar hem dil bariyeri hem de belirsizlik sebebiyle hakları olan başvuruyu yapmaktan çekiniyorlar ve ikinci kere mağdur oluyorlar.”

ELİF ÇİĞDEM ARTAN

Almanya, 2011 yılında imzaladığı İstanbul Sözleşmesi’ni ancak 2018 Şubat ayında yürürlüğe aldı. Ancak, sözleşmenin 59. maddesinin ikinci ve üçüncü paragrafının uygulanmasına çekince getirerek. Göç ve Sığınma Bölümü altında yer alan Madde 59, ikametgâh durumu iç hukuk tarafından tanınan eş veya birlikte yaşanan bireye bağlı olan ev içi şiddet mağdurlarına, evliliğin veya ilişkinin bozulması durumunda eşten bağımsız oturma izninin verilmesini ön görüyor. 59. maddenin birinci paragrafı, evliliğin veya ilişkinin süresini dikkate almaksızın eşten bağımsız oturma izninin verilmesi; ikinci paragrafı, şiddet mağdurun sınır dışı işlemlerini bağımsız oturma izni için başvurularına olanak sağlayacak şekilde durdurulması; üçüncü paragrafı, şiddet mağdurunun yasal süreci devam ediyorsa ya da bir kadın sığınma evinde kalıyorsa yenilenebilir oturma izni verilmesi; dördüncü ve son paragrafı da şiddet mağduru

zorla evlilik sonucunda başka bir ülkeye götürülmesi durumunda oturma hakkını kaybederse, izinlerinin geri temin edilmesi için sözleşmenin taraf devletlerine yükümlülükler getiriyor.

Alman hükümeti, koyduğu çekinceleri, 59. Maddenin birinci paragrafının iç hukuk düzenlemesinin yeterli olmasıyla gerekçelendiriyor.

Oysa sahadaki deneyimlerimiz, şiddet mağduru kadınların, göçmen ve mülteci kadın derneklerinin, sosyal hizmet danışmanlarının ve avukatların geri bildirimleri, iç hukuk sistemine göre kurulan Zor Koşullar Komisyonu’nun etkin çalışmadığını gösteriyor. Komisyon’un verdiği raporun Yabancılar Dairesi üzerinde herhangi bir yaptırımını olmadığı gibi, komisyon üyelerinin istedikleri belgeler eyaletler, şehirler ve komisyonlar bazında değişiyor. Kadınlar hem dil bariyeri

hem de belirsizlik sebebiyle hakları olan başvuruyu yapmaktan çekiniyorlar ve ikinci kere mağdur oluyorlar. Bu mağduriyet sözleşmenin dördüncü maddesinde yer alan dil, din, ırk, oturma statüsü vb. fark etmeksizin herkese eşitlik sağlama ilkesiyle doğrudan çelişiyor. Bu çerçevede, bu sunum, Almanya'daki göçmen ve mülteci kadın derneklerinin çatı örgütü DaMigra'nın (Dachverband der Migrantinnen e.V.) İstanbul Sözleşmesi'ne koyulan çekinceleri kaldırmak ve eşten bağımsız oturma izni hakkı için yürüttüğü politik çalışmaları örneklerle anlatıyor. Bu bağlamda, dünyanın farklı coğrafyalarından gelen göçmen ve mülteci kadın derneklerinin, yaşam merkezleri Almanya'da, feminist mücadele pratiklerini ortaklaştırarak nasıl yerleştirdiklerini inceliyor.

2014 yılında kurulan DaMigra, bugün 70'ten fazla üye derneği temsil ederek göçmen ve mülteci kadınların eşitlik taleplerini dile getiriyor ve bu yönde politik çalışmalar yürütüyor. Hem göçmen ve mülteci kadınlar için ve onlarla birlikte yürütülen taban çalışmasında kadınları Almanya'daki sosyal hayata katılımları konusunda güçlendiriyor hem de tespit edilen güncel sorunlara kalıcı çözümler içeren politik talepler için lobi çalışmaları yapıyor. Irkçı ve cinsiyetçi ayrımcılığa karşı mücadele eden DaMigra, İstanbul Sözleşmesi'nin Almanya'da uygulanmasını göç ve cinsiyet kesişim ekseninden tartışırken "İstanbul Sözleşmesi Koşulsuz Uygulansın" talebini ısrarla her yerde dile getiriyor.

İstanbul Sözleşmesi'ne göç ve cinsiyet kesişiminden baktığımız zaman birkaç maddenin özellikle öne çıktığını görüyoruz. Örneğin, Madde 11, veri toplama ve araştırma. Göçmen ve mülteci kadınlar, genelde, araştırmaların kısa bir bölümü olabiliyorlar. Ancak Madde 11 çerçevesinde, doğrudan, göçmen ve mülteci kadınların ihtiyaçlarına ve taleplerine dair devletin veri toplamasının gerekliliğinden bahsediyoruz. Ya da Madde 19, kadının anlayabildiği dilde bilgi alma hakkı. Bu, şüphesiz, kadının ilk dilinde ifade verebilme hakkını da içeriyor. Madde 23, barınaklar. 2015'ten beri, Almanya'da, ikamet yeri yasası (Wohnsitzauflage) yürürlükte. Bu yasaya göre, mülteciler başvuruları tamamlandıktan sonra belli bir şehre kaydediliyorlar ve üç yıl boyunca o şehirde yaşamak zorundalar. Bu, kanunen, mültecilerin hareket özgürlüğünün kısıtlanması demek. Eğer başka bir şehirde iş bulurlarsa, göçmen dairesine gidip iş sebebiyle oturma yerlerinin değiştirilmesini talep ediyorlar. Bu talebin yanıt bulması haftalarca ve hatta aylarca sürebiliyor. Bu bekleme sırasında işleri de kaçırabiliyorlar. İş bulamamaları, ekonomik özgürlüklerini sağlayamayarak devlet yardımına muhtaç yaşamalarına sebep oluyor. Bu yasa, şiddet mağduru mülteci kadınlar için durumu şöyle zorlaştırıyor: Eğer kayıtlı oldukları şehirdeki kadın sığınma evinde yer yoksa, başka bir şehirde yer bulup gidemiyorlar. Çünkü hareket özgürlükleri yok. Aile birleşimiyle gelen ve oturma izni eşini üzerinden alan göçmen kadınların kadın sığınma evlerine erişimi de

sınırlı. Bazen sığınma evindeki masraflarını karşılayacak sosyal yardımları olmadığı için bazen de “şimdi peşinden ailesi gelir, başımıza iş almayalım” denilerek, ırkçı ön yargılarla reddediyorlar. Ya da barınakta çevirmen olmuyor, kadın dil bariyerine takılıyor. Öte yandan, zaten, kadın sığınma evlerinde yer bulmak Almanya’da hâlâ başlı başına bir sorun. İstanbul Sözleşmesi’nin açıklayıcı raporunda ön görülen, her bölgede 10 bin kişi başına bir ailelik yaşam alanı şartı henüz Almanya’da sağlanabilmiş değil. Aile, yaşlılar, kadınlar ve gençlerden sorumlu Bakanlık, İstanbul Sözleşmesi kapsamında, yeni kadın sığınma evleri kurmak ya da var olanların kapasitesini genişletmek için fon ayırdığını duyurdu. Ancak sadece kapasiteyi arttırmak, göçmen ve mülteci kadınları, bu bahsedilen düzenlemeler değişmediği ya da personelin ırkçı davranışları cezalandırılmadığı sürece, korumuyor. Şiddetten kaçmak için yardım arayan göçmen ve mülteci kadınlar ve kız çocukları, vatandaşlık hakları olmadığı için ayrımcılığa uğruyor. Başka bir ifadeyle, Alman hukuk sistemi tarafından ikinci kere mağdur ediliyorlar.

İstanbul Sözleşmesi’nin göçmen ve mülteci kadınları doğrudan ilgilendiren diğer maddeleri zorla yapılan evlilikler, kadın genital sakatlama-kesme ve sözde ‘namus’ adına işlenen suçlar. Bu üç maddede özellikle öne çıkan, kadınların ve kız çocuklarının üzerinde kurulan duygusal baskı, yani failin uyguladığı psikolojik şiddet: Zorla yapılan evliliklerde ve sözde ‘namus’

adına işlenen suçlarda, ailenin namusu; kadın genital sakatlama-kesmede, sözde ‘kadın olma’ baskısı bunlara birer örnek. Psikolojik şiddet İstanbul Sözleşmesi’nin 33. Maddesi’nde açıkça suç olarak tanımlanmış olsa da Almanya’da henüz hukuki soruşturma altında görülüyor. Yani kimse psikolojik şiddet sebebiyle dava açamıyor.

Sözleşmenin yedinci bölümü, göç ve iltica, İstanbul Sözleşmesi’nin göçmen ve mülteci kadınların oturma haklarını ele aldığı maddelerini içeriyor: Madde 61-geri gönderilmeme, Madde 60-toplumsal cinsiyete dayalı iltica talepleri ve Madde 59-oturma izni. Eşten bağımsız oturma hakkı mücadelesi kapsamında İstanbul Sözleşmesi Madde 59’u incelemek önemli. Madde 59’un en önemli noktası Almanya’nın İstanbul Sözleşmesi’ni yürürlüğe alırken bu maddenin ikinci ve üçüncü paragraflarına koyduğu çekinceler. Bu çekinceler, ev içi şiddet mağduru kadının şikâyette bulunduğu takdirde korunma altına alınmasını engelliyor. Örneğin, Paragraf 2’de ön görülen, kadının eşten bağımsız oturma iznine başvurarak sınır dışı edilmesinin önüne geçilmesi. Ya da Paragraf 3’te belirtildiği üzere eğer şiddet mağduru kadın soruşturma için tanık olarak dinlenecekse ya da eğer bir kadın sığınma evinde kalıyorsa, sınır dışı edilemez. Almanya koyduğu çekincelere gerekçe olarak yabancılar yasasının 31. paragrafı uyarınca uygulamaya konulan Madde 59’un birinci paragrafını gösteriyor. Buna göre aile

birleşmesiyle gelen göçmen kadın, üç yıllık evlilik süresi dolduktan sonra eşten bağımsız oturum iznine başvurabiliyor. Eğer kadın ev içi şiddet mağduruyorsa, eşten bağımsız oturum iznine başvurmak için bu sürenin dolmasına gerek yok. Ancak tabii ki kanunda yazanla sahada yaşanan birbiriyle örtüşmüyor. Örneğin, şiddet mağduru kadının, eşten bağımsız oturum izni alabilmek için önce Zor Koşullar Komisyonu'na gidip şiddeti belgelemesi gerekiyor. Göçmen kadın derneklerinin aktardığı deneyimlere göre komisyonun başvuruda istediği evraklar aynı eyalet içinde bile farklılıklar gösteriyor. Başvurunun büyük bir kısmı reddediliyor. Hâl böyle olunca şiddet mağduru kadın belirsizlikle uğraşmak yerine yasal sürenin dolması için sabretmeyi tercih ediyor. Bunu bilen fail, eşe bağımlı oturum hakkını şiddet aracı olarak kullanıyor. Boşanıp ülkeden göndermekle tehdit ediyor. Kadınlar şikâyetinde bulunmaktan çoğunlukla çekiniyorlar, çünkü çocuklarını kaybetmekten korkuyorlar. Bu koşullar altında, ev içi şiddet mağduru göçmen ve mülteci kadınlar, Alman hukuk sistemi tarafından yine ikinci kere mağdur ediliyor.

Peki, sahadaki pratik bize ne diyor? DaMigra, hazırladığı GREVIO raporunda tam da bunu anlatıyor. GREVIO—bilmeyenler için—İstanbul Sözleşmesi'nin uygulanmasını kontrol eden uzman grubu. GREVIO belli aralıklarla ülkelere anket gönderiyor ve devletlerin İstanbul Sözleşmesi'ne uygun düzenlemelerine dair bilgi istiyor. Sivil toplum örgütleri de devlet

raporlarına paralel gölge raporları hazırlıyorlar. GREVIO bütün bu raporları, ülkeye yaptığı ziyaretlerle birlikte değerlendirerek, bir ülke raporu yayınlıyor ve uygulamanın iyileştirilmesine yönelik önerilerde bulunuyor. Bir nevi, İstanbul Sözleşmesi'ne dair devletin karnesini çıkartıyor. DaMigra-GREVIO-Gölge Raporu, üç ana bölüme odaklanıyor: Birincisi, göç ve iltica; ikincisi, koruma ve destek başlığı altında kadın sığınma evleri ve sonuncusu da soruşturma ve kovuşturma. Raporda, ayrıca, yapısal hak ihlallerini örnekleyerek anlatabilmek için bir vakayı da derinlemesine inceledik. Aytan vakasını.

Aytan 2018'in başında aile birleşimiyle Almanya'ya geliyor. Kısa bir süre sonra şiddete maruz kalıyor ve evi terk ederek Azerbaycan'dan tanıdığı bir ailenin yanına sığınıyor. İlk evliliğinden bir oğlu var Aytan'ın ve Almanya'da ikinci okula gidiyor o sırada. Oğlunun öğretmeni sayesinde bir kadın sığınma evinde yer buluyor ve Siegen'a gidiyor. Köln'deki aile birleşimi başvurusu henüz tamamlanmadan, dosya Siegen'deki Göçmen Dairesi'ne gönderiliyor. Aytan bu sırada kocasından şikayetçi oluyor. Arada iş buluyor, ev buluyor ve eşten bağımsız oturum almak için başvuruyor.

Göçmen Dairesi, Aytan artık kocasıyla aynı evde Köln'de yaşamadığı için aile birleşimi başvurusu reddedilerek, çalışma ve oturum izni iptal ediliyor. Aytan Zor Şartlar Komisyonu'na gidiyor, yanıt alamıyor. Bölge

Dilekçe Komitesi'ne başvuruyor. Oradan da yanıt alamıyor. Aytan Kasım 2019'da sınır dışı ediliyor.

Aytan'ın, hem şiddetten kaçmaya çalıştığını hem de devletin koruma mekanizmalarındaki açıkları kapatmakla mücadele ettiğini görüyoruz. Örneğin, Aytan evden ayrılıp doğrudan bir sığınma evine gidemiyor. Kaçışını kendi ayarlamak zorunda kalıyor. Aile birleşimi onaylanmadığı için oturma ve çalışma izni iptal edildi. Burada ilginç olan, Aytan'ın hem iş hem de ev bularak yaşam merkezinin Almanya olduğunu göstermiş olmasına rağmen başvurusunun reddedilmesi. Öte yandan, çalışma izni verilmeyerek eşten bağımsız oturma hakkının en temel noktası ekonomik bağımsızlığın Aytan'a sağlanmamış olması. Ayrıca Aytan sınır dışı edilince, kocasına açtığı dava, tanık olmaması gerekçesiyle soruşturma yapılmadan düştü. Böylelikle, Almanya'nın koyduğu çekince, faili korumuş oldu.

Aytan tekil bir vaka değil. Aytan, göçmen kadın derneklerinin raporladığı, ancak devlet istatistiklerine maruz kaldığı şiddet vakasıyla değil, sınır dışı edilmesiyle giren kadınlardan sadece biri. Göçmen ve mülteci kadınları sınıf ve cinsiyet bağlamında uğradıkları çoklu ayrımcılığa karşı korumak için BÜTÜN KADINLARI kapsayan bir feminist mücadeleye ihtiyacımız var.

Yerel Hareket
İçerisinde
Göçmen Kadın
Olmak

-Sultan Betül Kaya

“1980’lerden itibaren, feminist araştırmacılar sayesinde, toplumsal cinsiyet perspektifinin dahil edildiği göç çalışmalarının sayısı artmaya başlamıştır.”

SULTAN BETÜL KAYA

Yüzyıllar boyunca var olan göç olgusu, ülkelerin ekonomi, siyasi ve toplumsal dinamiklerini, bireylerinse benlik, kimlik, algı ve tutumlarını etkilemektedir. Göç literatürüne bakıldığında göç olgusunun çoğunlukla ekonomik, sosyal-politik ve tarihsel bağlam üzerinden okunduğu, bireysel ve toplumsal normlar üzerinden detaylı analiz edilmediği görülmektedir. Bireylerin göç kararını almasını etkileyen faktörler, toplumsal normlar ve göçmen ilişkileri, 1970’lerden sonra göç araştırmalarına, kısıtlı bir şekilde de olsa, dahil edilmeye başlanmıştır.

Ancak bu çalışmaların, toplumsal cinsiyet körü bir bakış açısıyla yürütüldüğü ve göçmen kadınların özgül deneyimlerinin göz ardı edildiği görülmektedir. 1980’lerden itibaren, feminist araştırmacılar sayesinde, toplumsal cinsiyet perspektifinin dahil edildiği göç çalışmalarının sayısı artmaya başlamıştır. Bu

araştırmalar arasında Mirjana Morokvasic’in 1984’te yayınladığı “Birds of Passage are Also Women” makalesi göç ve toplumsal cinsiyet literatüründe öncü çalışma olarak kabul edilmiştir. Toplumsal cinsiyet perspektifiyle yürütülen göç çalışmaları, kadınların sadece ekonomik nedenlerden dolayı değil; toplumsal normların baskısından kaçmak ve kendi istekleri doğrultusunda bir hayat kurmak için de göçü tercih ettiklerini göstermiştir. Göçün kadınlaşmasıyla, kadınların göç sürecinde aktif rol aldıkları ve göçün ana aktörlerinden biri olduğu gerçeği göç çalışmalarına yansımıştır.

Bu çalışmada, çeşitli ülkelerden Türkiye’ye göç eden ve XX sektörlerinde çalışan 21 göçmen kadının, benlik ve toplumsal cinsiyet algıları incelenmiştir. Katılımcılar kartopu yöntemiyle seçilmiştir. Yunanistan’dan Türkiye’ye göç eden Katılımcı-19, Afganistan’dan göç eden Katılımcı-7 haricinde katılımcıların 14’ü Eski Sovyetler Birliği ve 5’i Ortadoğu ülkelerinden

gelmektedirler. Araştırmada “göçmen kadın olma” durumu ön planda olduğu için katılımcıların sosyo-demografik özelliklerine değil, göç süresinin niteliğine ve çalışma koşullarına bakılmıştır. Bundan dolayı en az bir yıldır Türkiye’de yaşamak ve çalışmak, katılımcı seçiminde ön şart olarak aranmıştır. Saha çalışmasından elde edilen veriler, göç ve benlik literatürüne dayandırılarak feminist yöntem ve yorumlayıcı fenomenolojik yaklaşımla analiz edilmiştir. Çalışma, göçmen kadınların Türkiye’ye göç ettikten sonra, benlik ve toplumsal cinsiyet algılarının etkilenip etkilenmediğini; etkilendiyse nasıl etkilendiğini araştırmayı amaçlamaktadır. Araştırmanın altı temel sorusunun cevabına ulaşılabilmesi için göçmen kadınlarla derinlemesine görüşmeler yapılmış ve göçmen kadınların aktarımları göç teorileri, toplumsal cinsiyet perspektifi ve benlik literatürünün sunduğu çerçevede analiz edilmiştir.

Mülakatlara, göçmen kadınlara neden göç ettikleri; göç ederken hangi zorluklarla karşılaştıkları ve bu zorluklarla nasıl baş ettiklerine dair sorular sorularak başlanmıştır. Bütün katılımcılar, göç kararını almadan önce, yeni bir ülkede yabancı bir kadın olarak yaşamının tedirginliğini yaşadıklarını söylemişlerdir. Ancak bu tedirginlik ve korkunun yanı sıra yeni bir hayat imkanı, ekonomik ve sosyal refah seviyesinin artması umudu onları göç kararını almaya itmiştir. Katılımcılar, göç kararını almalarında,

öncelikle ekonomik faktörlerin, ikinci olarak ise ülkelerindeki huzursuz ve güvensiz ortamın önemli rol oynadığını belirtmişlerdir. Eski Sovyetler Birliği, Ortadoğu ülkeleri, Yunanistan ve Afganistan’dan gelen katılımcıların hepsinin göç kararı öncesinde ve sonrasında Türkiye’deki toplumsal sermayelerini kullandıkları görülmüştür.

Aynı zamanda Ortadoğu, Azerbaycan ve Afganistan’dan gelen katılımcılar kendilerini Türkiye kültürüne yakın hissettiklerini belirtmişlerdir. Bu iki durum ilişkiler ağı ve göç sistemleri kuramı çerçevesinde okuduğunda, göçün hızlanması ve kadınlaşmasına neden olan bireysel ve sosyal faktörlerin, göçmen kadınlar için ne kadar önemli olduğunu tekrar göstermiştir. Göçmen kadınların hem yeni sosyal ağlar kurması hem de eski sosyal ağlarını kullanması kendilerine daha güvenli bir göç süreci yaratma isteğine dayanmaktadır.

Diğer sorulardan elde edilen bulgulara göre göçmen kadınlar Türkiye’ye ilk geldiklerinde en çok, dil öğrenmede zorlanmaktadır. Ancak zamanla güvenilir ve sürekli bir iş hayatı ve sosyal çevre bulmada daha çok zorluk yaşadıkları görülmüştür. Göçmen kadınlar dil öğrenme sürecinde diziler ve sosyal ağlarından faydalanmışlardır. Güvenilir bir iş ve çevre bulmaksa dil öğrenmeye göre daha fazla zamanlarını almıştır. Türkiye’de ucuz, güvensiz ve esnek işgücü olarak görünen göçmen kadınlar her an işten çıkarılma

riskiyle karşı karşıya kalmakta ve emeklerinin karşılığını alamamaktadırlar. Eski Sovyetler Birliği'nden gelen katılımcılar kendi kurdukları ağlar üzerinden mağazacılık ve ev içi bakım hizmetlerinde, Ortadoğu ülkelerinden gelen katılımcılarına nispeten daha nitelikli işlerde çalıştığı görülmüştür. Bunun sebebiyse Ortadoğu ülkelerinden gelen katılımcıların hepsinin üniversite mezunu olması, ikinci yabancı dil bilmeleri, nispeten genç ve kalifiye bireyler olmalarıdır. Katılımcılar farklı alanlarda çalışsa da toplumsal cinsiyet eşitsizliğinden etkilenmektedirler. Çalıştıkları işyerinde göçmen erkeklere göre daha az maaş almaları, güvenilmez görülmeleri ve terfi edilmemeleri karşılaştıkları ortak eşitsizliklerdir. Bu eşitsizliklerle kurdukları ilişki ağları üzerinden mücadele etseler de bu mücadele toplu bir harekete dönüşmemekte bireysel düzeyde kalmaktadır. Göçmen kadınların her şeye rağmen kendilerine yeni alternatifler oluşturmaları, birbirlerini desteklemeleri onlara yaşatılan sistemsel eşitsizliğe karşı bireysel bir direnç gösterdiklerini ortaya çıkarmıştır.

Göçün toplumsal olduğu kadar bireysel ve psikolojik yansımaları olan bir süreç olduğuna tez boyunca sık sık tekrar edilmiş ve altı çizilmiştir. Göçün gönüllü, zorunlu, geçici ya da kalıcı olmasından bağımsız olarak her göçmen, içinde bulunmaya alışkın olduğu toplum ve kültürden uzaklaşmış, göç ettikleri ülkede uzun bir süre kendisini psikolojik olarak yalnız,

yabancı ve köksüz hissetmiştir. Araştırmaya dahil edilen katılımcıların göç öncesinde kurduğu birtakım sosyal ağlar, onların Türkiye'ye geldikleri ilk dönemde psikolojik olarak zorlanmamalarına sağlayamamıştır. Katılımcılar, ülke ve ailelerinden ayrı düşmenin yalnızlık ve tükenmeyen bir özlem taşımalarına sebep olduğunu belirtmişlerdir.

Fakat, katılımcılar zamanla Türkiye'ye alıştıklarını, yalnızlık, yabancılık, özlem ve köksüzlük duygusunu çevre edindikçe daha az hissettiklerini belirtmişlerdir; ancak bu duyguların hiçbir zaman tükenmeyeceğini belirtmişlerdir. Katılımcıların Türkiye'ye ilk geldikleri zamanla şu anki zaman arasında kendilerini nispeten daha güvenli hissettikleri, iş bulma, para kazanma, aileye yardım gönderme hedeflerini gerçekleştirdikleri görülmüştür ve katılımcıların hiçbiri kısa bir süre içerisinde kendi ülkesine dönmeyi düşünmemektedir. Bu durum kendilerini psikolojik olarak daha iyi hissetmelerine, kendilerine daha çok yatırım yapma imkanının artmasına sebebiyet vermiştir.

Araştırmada katılımcıların toplumsal cinsiyet ve benlik algısının göç sürecinde nasıl etkilendiği de analiz edilmiştir. Katılımcılar toplumsal ve bireysel bir hareketliliğin etkisi altındadırlar ve toplumsal cinsiyet ve benlik algıları bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde öznel deneyimleriyle şekillenmektedir çünkü katılımcılar içinde doğduğu, büyüdüğü ve

şu anda bulunduğu toplumdan ve kültürden bağımsız değildirler. Katılımcılara, kim oldukları ve kendilerini nasıl tanımladıkları sorulduğunda, katılımcıların dokuzunun bu soruları kimlikleri ve meslekleri; on ikisinin ise çalışkanlık, azimli ve neşeli olma gibi kişisel özellikler üzerinden cevaplandığı görülmüştür. Katılımcılar, Türkiye'ye uyum sağlamak; dil öğrenmek; iş bulmak ve çevre edinmek için geçmişe nazaran daha azimli ve çalışkan olduklarını belirtmişlerdir. Bu değişimin sebebini ise, göç ettikleri ülkede var olabilmenin yeni beceriler kazanmalarını gerektirdiğini vurgulayarak açıklamışlardır.

Katılımcıların Türkiye'de hayat kurması, bireyselleşmelerinde önemli bir aşama olarak ön plana çıkmaktadır. Katılımcıların, Türkiye'de ekonomik ve sosyal açıdan sıklıkla zorlanmalarına rağmen ülkelerine dönmek istemeyişleri ve karşılına çıkan zorluklarla baş etmeye çalışmaları, kendi kurdukları hayata yön verebilme imkanına sahip olduklarının göstergesi olmuştur.

Katılımcıların kendilerini ve ihtiyaçlarını anlayarak, gerçekliklerini idrak edebilmeye yoluna girebilmeleri, kendilerini gerçekleştirmedeki en önemli adım olarak görülmektedir. Cinsel taciz, saldırı ya da dolandırılma gibi birçok riski göze alarak Türkiye'ye gelen katılımcılar göç sürecinde kazandıkları becerilerle birçok zorluğun üstesinden gelebileceklerine inandıklarını ifade etmişlerdir. Böylece,

katılımcılar potansiyellerini fark etmeye başlamışlardır. Özellikle kamusal alana çıkma, para kazanma ve kişisel olarak gelişim göstermenin; katılımcıların benlik algılarının gelişmesinde önemli rol oynadığı görülmüştür.

Katılımcıların göç sürecinde toplumsal cinsiyet algılarının nasıl etkilendiğini anlayabilmek için onlara kendi toplumlarındaki toplumsal cinsiyet normlarının ne olduğu; bu durumun göç kararına ve çalışma şartlarına etkisine dair sorular yöneltilmiştir. Katılımcılar göçe karar verme aşamasında yabancı bir ülkede yabancı bir kadın olma durumundan dolayı kendilerini tedirgin hissetmişlerdir. Bu tedirginliğin sebebini, cinsel taciz ya da cinsel saldırıya uğrama korkusu olarak açıklamışlardır. Katılımcıların, bu korkuyu ve kaygıyı azaltmak ve nispeten güvenilir bir iş ortamında çalışmak için toplumsal sermayelerini ve iş bulma ajanslarını kullandıklarını belirtmişlerdir. Eski Sovyetler Birliği'nden gelen katılımcılar kendi ülkelerindeki toplumsal cinsiyet normlarının Türkiye'ye göre daha esnek; Ortadoğu ülkelerinden ve Afganistan'dan da gelen katılımcılarsa kendi ülkelerindeki toplumsal cinsiyet normlarının Türkiye'ye göre daha katı olduğunu belirtmişlerdir. ancak bütün katılımcıların patriyarkal düzenden etkilendiği görülmüştür.

Katılımcıların ifadelerine göre, Sosyalist ya da İslamcı bir toplulukta erkeklik ve patriyarkal kavramı birbirine benzer anlamlar taşıdığı

görülmektedir. Katılımcılar kamusal alanda “vatandaş, yurttaş”, özel alanda “anne, eş” rolünü gerçekleştirmektedirler. Katılımcı-1’in “Sovyetler’de çalışmazsan sen parazitsin”, Katılımcı-7’nin “evlenmek lazım, çocuk doğurmak lazım kadınsın” cümlesi bu durumunun özetini oluşturmaktadır. Göç sürecini geçiren katılımcıların her biri, toplumsal cinsiyet algılarının daha eşitlikçi bir duruma geldiğini, kendilerini kadın göçmen olarak güçlü hissettiklerini aktarmışlardır.

Araştırmada, göçmen kadınların Türkiye’deki çalışma koşullarının belirlenmesinde toplumsal cinsiyet normlarının ön planda olduğu görülmüştür. Katılımcıların çoğunun mağazacılık, ev içi bakım hizmetinde gibi alanlarda çalışmaları cinsiyetçi iş bölümüne örnek teşkil etmektedir. Katılımcılar, cinsiyetçi iş bölümü sayesinde erkek göçmenlere nazaran daha kolay iş bulduklarını, kadınların satışta, ev ve yaşlı bakımında erkeklere nazaran daha iyi görüldüğünü aktarmışlardır.

Ancak cinsiyetçi iş bölümü katılımcıların belli bir iş alanına hapsolmalarına, güvencesiz, esnek ve ucuz çalışmalarına sebebiyet vermektedir. Cinsiyetçi iş bölümü yüzünden belli alana hapsolan katılımcılar, yeteneklerini ve eğitimlerini sergileyemedikleri ortaya çıkmıştır. Bunlarla birlikte katılımcıların işten çıkarılma, daha az maaş alma, terfi etmeme, ayrımcılığa uğrama gibi risk faktörlerinden erkek göçmenlere nazaran daha fazla

etkilendikleri görülmüştür.

Katılımcıların aile hiyerarşisi farklılık göstermektedir. Kimi katılımcıların aile hiyerarşisi anne, baba ve çocuklardan oluşurken diğer katılımcıların, büyükanne, büyükbaba, anne, çocuk ve kardeşlerden oluştuğu görülmektedir. Eski Sovyetler Birliği ülkelerinden gelen katılımcılar için Türkiye’de çalışma aile hiyerarşisini direkt olarak etkilememiş ancak kazanılan paranın artması aile içi düzeni etkilemiştir. Gelirin artmasını sağlayan katılımcılar, aile içerisinde daha fazla söz hakkına sahip oldukları ve karar alma mekanizmasına dahil oldukları ortaya çıkmıştır.

Ailelerine maddi yardım sağlamak, kardeşlerinin göç etmelerine yardımcı olmak, çocuklarını okutmak, kendi kazançlarını arttırmak katılımcıların aile içerisinde bağımsızlaşmalarını ve özgürleşmelerini hızlandırmıştır.

Sonuç olarak, göç hem bireysel hem de toplumsal dinamikleri değiştirmekte önemli bir faktördür. Göç hareketiyle ülkelerin politikalar üretmesi, ekonomilerinin, üretimlerinin gelişmesi; bireyler açısından göç hareketinin küreselleşmesi, hızlanması ve kadınlaşması göçün dinamik bir olgu olduğunun göstergesidir.

Çalışmada elde edilen bulgular çerçevesinde,

kadınların göç sürecinde aktif bireyler olduğu, göçün güçlendirici bir faktör olmasıyla birlikte, kendi hayatlarında karar alıcı konuma geldikleri sonucuna ulaşılmıştır. Yeni bir ülkede yaşamak, çalışmak, farklı bir kültüre ve çevreye uyum sağlamak katılımcıların kendilerine olan güvenini ve inancını arttırmıştır. Göçmen kadınların kendilerine dair “Yapabilir miyim?” sorusu, göç sonrasında “Artık yapabilirim.” kanaatine dönüşmüştür.

Amerika'da
Yaşayan Türkiyeli
Göçmen
Kadınların Cinsiyet
Kurgularına Dair
Görüşleri

-Z. Selen Artan

*“Kadınlık ve erkekliğin
arasına kalın sınırlar
çizen göçmenlerin cinsiyet
tanımları birtakım özcü
argümanlara dayandığını
görmek mümkün.”*

Z. SELEN ARTAN

Bu yazıda doktora araştırmam sırasında görüştüğüm, Amerika’da yaşayan Türkiyeli göçmen kadınların cinsiyet kurgularını ve cinsiyet eşitliğine dair görüşlerini ele alıyorum. Ağırlıklı olarak birinci kuşak göçmenlerden oluşan görüşmecilerin cinsiyete dair görüşlerinin, göç hareketi öncesi sosyalizasyon süreçlerini geçirdikleri Türkiye’de oluştuğunu ileri sürmek yanlış olmaz. Kadınlık ve erkekliğin arasına kalın sınırlar çizen göçmenlerin cinsiyet tanımları birtakım özcü argümanlara dayandığını görmek mümkün. Görüşmeciler kadınlığı pasiflik, duygusallık, şefkat, yumuşaklık ile eşitlerken, erkekliği ise ev dışında sakinlik, sertlik ve akliselim olmak, ev içinde ise dikkatsiz ve yüzeysel olmak tanımlamaları ile inşa ediyor. Üstelik bu kurguların içeriği kadınların eğitim seviyesi, sosyo-ekonomik durumu ve dini inanç seviyesi gibi değişkenler

göz önünde bulundurulduğunda ciddi bir farklılık göstermiyor.

Mülakatların başında, görüşmecilerin büyük çoğunluğu, “Sizce kadın ve erkek eşit midir?” sorusuna hızlı bir “Hayır” yanıtı vermişti. Örneğin, mütedeyyin, genç bir anne olan ve ev dışında çalışmayan Buse, cevaplarında kadın-erkek arasındaki farklılığa dikkat çekti. Erkeklerin fitratları gereği yeni taşındıkları bir evin dekorasyonu ile ilgilenmeyeceğini ileri sürdü. Erkek için, eve perde asmanın içeriği dışarının namahrem gözlerinden korumak dışında bir anlam taşımayacağını söyleyen Buse, kadınların ise perdenin rengine, desenine ve evdeki diğer eşyalarla olan muhtemel uyumuna önem vereceğini iddia etti. Buse sözlerine şöyle devam etti, “Erkek sadece yüzeysel bakıyor. O bakımdan eşit değil bence. Erkek sadece gördüğü kadarıyla yetiniyor ama kadın her şeyi düşünüyor.” Diğer katılımcılar

da, az önce değindiğim özcü argümanlara gönderme yaparak, kadın ve erkeğin fitratları veya doğaları gereği eşit olamayacağını vurguladılar. Bu net ve kendinden emin ifadelerin, kadınların gündelik pratikleri ve yaşam deneyimleri üzerine konuşmaya başlayınca çatlaklar barındırdığını gördüm. Açık açık söylemeler de göçmen kadınlar, ev ve kamusal alanla ilgili üç farklı tema etrafında eşitlik talebi dile getiriyordu.

Karşıma çıkan ilk tema, eve dair alınan kararlarda, eşleriyle eşit söz hakkı talebiydi. Evli, ikiçocuklu olan ve hiç ev dışında çalışmamış Cahide verdiği dini referanslarla durumunu açıklamaya çalıştı. “Mesela peygamberimiz diyor ki, ben diyor ibadet etmek istiyorum, eşinden izin alıyor, Ayşe validemizden izin alıyor yani,” örneğinden yola çıkarak evde tüm kararları ailece aldıklarını, sadece kocasının sözünün geçmediğini anlattıktan sonra sözlerini, “Erkekmiş bayanmış yok. Yani eşit,” diyerek bitirdi.

İkinci tema, ağırlıklı olarak ev dışında çalışan kadınların direkt dile getirdiği; ama ev dışında çalışmayan kimi görüşmecilerin de değindiği ev işlerinde eşitlik talebiydi. Bu talep genellikle “yardım” kelimesi ile ifade edildi. Hem ev dışında çalışan hem de camide kadınlara yönelik düzenlediği organizasyonlarla faal bir kadın olan Pelin, çalıştığı için eşinin ona yardım etmesini istediğini belirtti. Hatta bunu kendi eşiyle sınırlamadı ve tüm babaların

çocuklarının bakımında sorumluluk sahibi olması gerektiğini ifade etti. Bu talebi dile getirirken kendi ön kabullerini düşündüğü için sık sık cümlelerini yarıda kesti, sustu ve kısa bir es verdikten sonra sözlerine devam etti. Pelin, kadınların erkekler gibi fiziksel güce sahip olmadığını, dolayısıyla onlarla eşit olamayacağını vurguladıktan sonra, konu ev ve çocuk bakımı olduğunda bu sorumluluğu paylaşabileceklerini düşündüğünü ifade etti.

Karşılaştığım son tema ise, yetenekler açısından eşitlik talebi oldu. Kadınların, erkeklerin yaptığı her işi yapabileceğini iddia eden görüşmecilerden biri Asya’ydı. Türkiye’de küçük bir yerleşim yerinde muhafazakâr bir çevrede büyüyen, üniversite mezunu ama ABD’de hep alt-gelirli işlerde çalışmış Asya, onunla konuştuğumda bir süpermarkette çalışıyordu. Annelik, ev düzeni gibi konularda sorumluluğun kadında olduğunu ifade etti. Öte yandan işlerin kadınların ve erkeklerin yapabileceği işler olarak işaretlenmesine karşıydı. “Ben çevremdeki erkeklerin yaptığı her şeyi yapabilirim,” diyen Asya erkeklerin fiziksel güç açısından bir üstünlükleri olsa da yetenek ve beceriler söz konusu olduğunda kadın ve erkek arasında bir fark olmadığını ileri sürdü.

Eşitlik taleplerinin yanı sıra, ABD’ye göç etmenin cinsiyet kurgularına dair en büyük etkisi, görüşmecilerin çocuklarının cinselliğini denetleyememe korkusunda karşıma çıktı.

Görüştüğüm göçmen kadınlar, evlilik öncesi cinsel ilişkinin Amerikan toplumunda “norm dışı” görülmediğini düşünüyorlardı. Erkekten çok kadının cinselliğini kontrol edip düzenleyen kurallar bütünü olarak düşünebileceğimiz namus rejiminin, ABD’de otoritesini kaybetmesinden ve böylece kız çocuklarının cinselliklerinin denetlenememesi ihtimalinden endişe ediyorlardı. Türkiye’de yaşasalar, çocuklarının da benzer toplumsal süreçler ile öğreneceği namus ile ilişkili bu kuralların, Amerikan toplumunda gücünü kaybetmesi ihtimali göçmen kadınlar açısından büyük bir riskti. Bu risk, namus rejiminin genç nesle aktarılması ile cinsiyet kurguları arasına çizilen sınırın pekiştirilmesi anlamına geliyordu.

Bir yaz akşamı camide tanıştığım evli ve bir çocuk annesi Ayfer, bu meseleye dikkat çekti. Görüşme için kayınvalidesi Umay’ın evinin salonundaydık. Salonda bizden başka Umay ve yakın arkadaşı Mesude, Mesude’nin liseye giden yeğeni ve Ayfer’in liseye giden kızı vardı. Söz döndü dolaştı ve Amerika’daki kadın-erkek ilişkisinin “kötü” örnek teşkil ettiği durumlara geldi. Benim yönelttiğim soruları yanıtlayan Ayfer bir süre sonra bana değil, ikisi de ABD’de büyüyen genç kızlara hitaben konuşmaya başladı. Amerikalı müşterilere hizmet veren bir gelinlik dükkanında çalışan Ayfer, dükkâna gelen gelinlerin senelerce damatlarla aynı evde yaşadıklarından dem vurdu. Evlilik öncesi cinsel ilişkinin yaşanmaması gerektiğini savunan ama bunu açık açık söze dökemeyen Ayfer,

alternatif bir rota izledi ve sevgilileri ile evlilik bağı olmadan aynı evde yaşayan kadınların zor evleneceklerini, çünkü erkeklerin evlenmek için bir nedenlerinin kalmadığını söyledi.

Burada kısaca anlatmaya çalıştığım argümanları özetlemem gerekirse, ABD’ye göç eden birinci kuşak kadınların, Türkiye’deki sosyalizasyon süreçleri neticesinde edindikleri cinsiyet kurgularının ABD’de değişime uğradığını söylemek mümkün değil. Öte yandan, kadın-erkek eşitliğine söylemsel seviyede karşı çıksalar da, gündelik deneyimler üzerinden eşitlik talebinde bulduklarını gözlemliyoruz. Ama Amerikan toplumunda cinselliğin denetimi söz konusu olduğunda bunun ağırlıklı olarak “kadınlık meselesi” olarak ele alındığını ve bu haliyle cinsiyetler arasında tekrar bir sınır çizildiğini söylemek mümkün.



DOĞURGANLIK
MESELESİ:
TEKNOLOJİ,
KONTROL VE
KARAR

Kürtaj
Fetvolarındaki
Değişim ve
Hayatın İktidarı

-Burcu Kalpaklıoğlu

“Klasik fıkhi yorumlarda kürtaj konusunda verilen görüşler mezhepten mezhebe göre değişiklik gösteriyor. Ama ortak oldukları bir nokta var, o da ruhun bedene girmesi bir dönüm noktası olduğu.”

BURCU KALPAKLIOĞLU

Bu konuşmada kürtaj üzerine bu coğrafyada verilen fetvaların tarihsel olarak değişimini analiz ederek, İstanbul Müftülüğü'ne bağlı Alo Fetva Hattı'nda dini sorulara cevap veren vaizelerin kürtajla ilgili tavsiyelerine değineceğim. En başta, kürtaj hakkında normatif bir şey söylemeyeceğimi, ilahiyatçı olmadığımı, verilen fetvalara katıldığımı ya da katılmadığımı, onları doğru bulduğum ya da bulmadığımı söyleme derdinde olmadığımı ifade etmek istiyorum. Sadece geçmişte verilen fetvalarla günümüzdeki fetvaların arkasındaki akıl yürütmelere bakmak ve dini yorumların nasıl da tarih içerisinde politik değişimler ve teknolojik gelişmelerle değişebildiğini, “Dinde böyledir” diye genelde statik ve değişime kapalı bir şekilde düşünölen hükümlerin aslında zamanın bağlamı içerisinde yapılan bir yorum olduğunu anlatmak istiyorum.

Şuradan başlayayım: Klasik fıkhi yorumlarda kürtaj konusunda verilen görüşler mezhepten

mezhebe göre değişiklik gösteriyor. Ama ortak oldukları bir nokta var, o da ruhun bedene girmesi bir dönüm noktası olduğu. Bu nokta artık kürtajın mümkün olmadığı bir aşama olarak addediliyor. Örneğin Hanefi ve Zeydilere göre ruh bedene 120. günde giriyor, bu yüzden 120 günden öncesinde kürtaja izin veriliyor. Hanbalilere 40. günde, Malikilerin birçoğuna göre de spermle yumurtanın birleşmesiyle ruh bedene giriyor. Ruh bedene girdikten sonra artık o fetüsün insan olduğu, girmeden önce ise bitkilere veya hayvanlara benzeyen bir canlılığı olduğu, dolayısıyla bu dönemde kürtajın mümkün olduğu düşünölüyor (Musallam, 1983). Bu coğrafyada XIX. yüzyıla kadar kürtaj ne hukuki olarak yasak ne de kürtajı yasaklayan bir fetva var. Ne zaman ki XIX. yüzyılda biyopolitikanın ortaya çıkışıyla artık “hayat” egemen iktidarın bir meselesi haline geliyor, nüfus politikaları ortaya çıkıp, doğum ve ölüm oranları bir mesele haline gelip tıp bilimi kurumsallaşılıyor, kürtaj da o zaman egemen iktidarın bir nesnesi haline geliyor.

Ve Osmanlı'da 1838'de ilk yasaklandığında, Şeyhülislam'dan da bunun günah olduğuna dair bir fetva yayınlaması isteniyor (Demirci ve Somel: 2008). Devlet iktidarıyla dini otoritelerin söylemlerinin bu kadar iç içe geçmiş olmasının birçok konuda olduğu gibi kürtaj konusunda da o zamandan beri devam eden bir olgu olduğunun söyleyebiliriz.

Hayatın bir politika nesnesi olmasına paralel bir şekilde, bir de ultrason teknolojisi çok ciddi bir şekilde etkiledi kürtajla ilgili dini ve dini olmayan yorumları. Ultrasonla fetüsün görülebilmesiyle birlikte, artık ruhun bedene girmesi bir değişime işaret etmemeye başladı. Artık fetüsün görünürlüğünün bir otoritesi vardı ve bu otoriteyle birlikte dokunulmazlığı ve hakları olan yeni bir fetüs anlayışı gelişmeye başladı. Bu fetüs hayatı temsil eden, hayatın ikonu olan bir şey haline geldi. Yani ultrasonun yaptığı şey aslında sadece fetüsü temsil etmek değildi, ultrason fetüsü bedenselleşmiş, toplumsal ve bizden etik bir yanıt talep eden bir varlık olarak yeniden kurdu (Haraway 1997). Ve günümüzde Diyanet'in kürtaj fetvasında da fetüsün yaşama hakkının dokunulmazlığı vurgulanıyor ve annenin sağlığı tehlikede olmadığı müddetçe, spermle yumurtanın birleştiği andan itibaren sahip olunan bu yaşama hakkına, anne ve baba dahil kimsenin karışamayacağı ifade ediliyor.

Din İşleri Yüksek Kurulu [DİYK] kürtaj hakkındaki ilk fetvasını 1956 yılında verdi.

Kürtajın kati bir şekilde caiz olmamasına dair önemli bir istisna DİYK'nın Bosna Savaşı sırasında tecavüze maruz kalmış kadınların kürtaj olabileceğine ilişkin 1994 yılında yayınladığı kurul kararıydı. Bu kurul kararına göre yaşanan bu olaya, İslâm'ın izzeti ve İslâm toplumunun bu bölgede varlığını devam ettirmesi veya yok olması açısından da bakılması gerekmektedir. Bu yüzden, Bosnalı kadınların kürtajına cevaz verilmiştir, hatta Türkiye'den Bosna'ya jinekolog yollanmıştır. Bu açıklamada mazeret olarak ifade edilenin tecavüze uğrayan kadınların ruhsal sağlıkları ve hayatlarının devamında yaşayacakları zorluklar değil de, İslam'ın izzeti ve İslam toplumunun bölgedeki mevcudiyeti olarak bakılması, yine aslında burada İslami bir beden politikası olduğunu gösteriyor bence. İslam toplumunu ve ümmetini bir beden olarak düşünürsek burada ifade edilenin de başka türlü bir biyopolitika olduğunu söylemek mümkün. Fetvaların kendisi gibi istisnaları da farklı politik bağlamlarda değişebiliyor ve farklı otoritelerin bilgileri tarafından şekillenebiliyor.

Eski Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez'in kürtaj tartışmalarının yoğun olduğu bir dönemde yaptığı açıklamalarından birinde, kürtajın caiz olmadığını ifade ederken, tek referansının bilim adamları ve bilim teknolojisi olması da çok ilginç bence. Alo Fetva'da verilen fetvalara baktığımda da modern tıpla garip bir aşk-nefret ilişkisi kurulduğunu görmüştüm.

Bazı fetvalar, kürtaj da olduğu gibi tamamen tıbbi söyleme dayan, onu büsbütün sahiplenilen fetvalar olurken, bazılarında ise tıbbi söylemlerle açıkça çatıştığını görmek mümkün oluyordu. Aynı şekilde psikoloji bilimi ile de böyle bir gerilimli ilişki kurulduğunu söylemek mümkündü. Tekrar Mehmet Görmez'in fetva açıklamasına dönersem, kendisi sonrasında şunu ifade ediyor: "Annenin hayatını korumak, tecavüz gibi cinsel saldırıların sonuçlarını ortadan kaldırmak ve anne rahminde ceninde ortaya çıkan ağır hastalıklar gibi konularda genel hükümler belirtmek yerine, her bir özel durum için özel hüküm gerekebilir." Bunları okuduğumda oldukça şaşırdığımı hatırlıyorum. Çünkü daha zor ve karmaşık sorular Din İşleri Yüksek Kurulu'na yönlendirilip, oradaki uzmanlar tarafından cevaplanıyor olsa da, Alo Fetva hattında yaptığım saha araştırmasında gözlemlediğim şey kürtajın kati bir şekilde caiz olmadığıydı. Vaizelerle yaptığım mülakatlarda da annenin sağlığının risk altında olması haricinde bana hiçbir zaman istisnalardan bahsedilmemişti.

Bu noktada biraz bahsettiğim araştırmaya geçeyim. Ben 2015'te yüksek lisans tezim için İstanbul Müftülüğüne bağlı Alo Fetva hattında, vaizelerin telefonla sorulara cevap verdiği odada saha araştırması yaptım. "Bayan Fetva Odası" olarak isimlendirilen odaya beş ay boyunca yaptığım ziyaretlerde, vaizelerin fetva sorularına verdikleri yanıtları dinledim ve on vaizeyle ve din hizmetleri uzmanıyla

derinlemesine mülakatlar yaptım. Saha araştırmasında gözlemlediğim ve tez boyunca anlatmaya çalıştığım şey, orada olan şeyin bir yönetsellik biçimi olduğu, yani Alo Fetva ile devletin insanların evlerine, ailelerine, gündelik hayatlarının en derin ayrıntılarına girip orada yaşanan problemleri kendi söylemleriyle yönettiği idi.

Ama öte yandan da, vaizelerin fetvalarını sadece yönetsellik ve iktidar bağlamında tartışmanın doğru olmadığını, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın fetvaları ile vaizlerin dinledikleri hikayeler arasında bir yorumlama alanı olduğunu ve bu alanda kadın deneyimlerine aşina kadınlar olarak vaizelerin soru soran kadınları anlamaya, onların haklarını korumaya ve kişiye özel tavsiyeler vermeye çalıştıklarını gördüm. Özellikle imam nikahı, çok eşlilik ve dini boşama gibi konularda vaizeler duruma özel yorumlar yapıyorlar, kadınların ve anlatılan hikayelerdeki tarafların hepsinin maksimum iyiliği için çözümler üretmeye çalışıyorlardı. Saha yaptığım dönemde gördüklerimden yola çıkarak şunu açıkça söyleyebilirim ki, bu bahsettiğim yorumlama alanında esnekliğin en az olduğu konu kürtajdı. Saha araştırmam boyunca, kürtaj konusunda vaizelerin fetvalarının çok açık, net, annenin hayatı tehlikede olmadığı müddetçe kürtajı cinayetle eşdeğer gören cevaplar veriliyor olması ilgimi çekmişti. Daha iyi anlaşılması için bir vaizenin anlattığı bir tavsiyeyi örnek vereyim. Görüşmelerden

birinde, ertesi gün için doktordan kürtaj randevusu almış; fakat ciddi bir suçluluk duyan bir kadın arıyor. Vaize ona neden kürtaj olmak istediğini sorunca kadın, onbir aylık bir bebeği olduğunu, kocasının çok sorumsuz olduğunu ve kendisinin depresyonda olduğunu söylüyor. Vaize de “Madem öyle, depresyondasın ve kocan sorumsuz, neden onbir aylık bebeğini öldürmüyorsun?” diye soruyor. Ve kadın kürtaj olmaktan vazgeçiyor. Burada vaizenin verdiği fetvanın doğruluğunu veya yanlışlığını tartışmıyorum, sadece vurgulamak istediğim nokta, fetvanın katiliği ve kürtajın bir cinayetle eşdeğer olarak görülmesi. Bu konuda fetvalar o kadar net ki, ertesi gün hapına dahi izin verilmiyor, çünkü hapın alındığı vakitte sperm ile yumurtanın birleşmiş olması ihtimali göz önünde bulunduruluyor. Vaizelere göre zaman konusunda bir sınır çizmek çok zor ve ertesi gün fetüse müdahale etmekle, 3 ay sonra müdahale etmek arasında, ya da doğup onbir aylık olduğunda onu öldürmek arasında hiçbir fark yok. Vaizelere fetvanın arkasındaki akıl yürütmeyi sorduğumda, bana eskiden 120. günde ruhun bedene girdiği dolayısıyla ancak o zaman fetüsün canlılığa sahip olduğunun düşünüldüğünü, fakat ultrason teknolojisiyle birlikte artık modern tıbbın fetüsün kalp atışını duyup hareketini görebildiğini ve bu yüzden fetüsün canlı ve potansiyel bir insan olduğunu düşündüklerini ifade ediyorlardı.

Bildiğiniz üzere, fıkıh insan ürünü olan, yani değişime açık, insanların ihtiyaçlarına göre

şekillenen, akışkanlığı, esnekliği olan bir söylem. Tarihe baktığımızda gördüğümüz İslami yorumların temelinde yer alan o müphemliğin ve esnekliğin özellikle geçtiğimiz yüzyılda kaybolmaya başlaması, aslında salt kürtaj meselesi özelinde gerçekleşen bir şey değil. Günümüzde özellikle aile hukuku şeriata dayanan Müslüman ülkelerde fıkıhın kodifiye olması ve böylece özellikle toplumsal cinsiyet hiyerarşisine dayanan ve kadınları mağdur eden katı yasaların çıkması da bunun bir parçası. Bizde bu kodifikasyonu hukuki bağlamda olmasa da, gündelik hayat meselelerine dair fıkıh yorumlarında görüyoruz. Alo Fetva özelinde ise bu kodifikasyonun en görünür olduğu meselelerden birinin kürtaj konusu olması da az önce bahsettiğim biyopolitikanın ortaya çıkışından, kürtaj özelinde Türkiye politikasındaki kürtaj karşıtı tartışmalardan, de facto kürtaj yasaklarından bağımsız değil. Ve kürtaja net bir şekilde karşı çıkan dini otoritelerin fetüsün yaşam hakkına dair söylemleriyle tüm dünyadaki, mesela Amerika'daki kürtaj karşıtı söylemlerin benzerliği de tesadüf değil. Hepsi hayatın dokunulmazlığına ve fetüsün canlılığına işaret ediyor. Burada söylemek istediğim şey şu: Kürtaj karşıtı argümanlar dini bir yerden temellendirilirken, aslında o temellendirilen yer salt din değil. Aslında din, özellikle bizim gündelik hayatımıza yön veren din, hiçbir zaman salt din değil, yani hiçbir zaman geleneklerden, iktidar ilişkilerinden ve toplumsal dinamiklerden bağımsız değil.

— Referanslar

- Demirci T., Somel S. A (2008) Women's Bodies, Demography and Public Health: Abortion Policy and Perspectives in the Ottoman Empire of the Nineteenth Century, *Journal of the History of Sexuality*, Vol. 17, No. 3, September 2008
- Haraway, D. (1997) *Modest Witness@Second Millenium.FemaleMan Meets_OncoMouse*, Routledge: *New York ve London*
- Musallam, B. (1983) *Sex and Society in Islam: Birth Control Before the Nineteenth Century*, Cambridge University Press



YERELDE
KADIN
MÜCADELELERİ

**Çevre Direnişinden
Umut Mekânına:
Yırcalı Kadınların
Mücadelesi¹**

Taşlar, Tökezlemeler
ve Vazgeçmeme

-Sare Öztürk

“Ne olacağını da ne zaman ve nasıl olacağını da bilmiyoruz ve o belirsizlik umudumuzun mekanını oluşturuyor.”

Rebecca Solnit (2018:22)

SARE ÖZTÜRK

Yırca Köyü’nde iki mücadele hikayesi var. Birincisi çevre direnişinde kömürlü termik santrale karşı verilen mücadele, ikincisi ise köylü kadınların varlık mücadelesi. Bu iki mücadele sırasında kadınların ayaklarına takılan taşlara, yoldaki tökezlemelerine ve vazgeçmeden yola devam etmelerine yer vereceğim. Umutlu bir yolculukta kurulan ve yaşatılmaya çalışılan umut mekânın kadınların yaşamındaki yerine değineceğim.

Manisa Soma’ya bağlı Yırca Köyü, 2014 yılında kömürlü termik santral yapılması amacıyla kesilen 6600 zeytin ağacı ile gündeme gelir. Santral istemeyen köylü “Zeytinime Dokunma” diyerek elli gün boyunca dirense de zeytin ağaçlarının kesilmesine engel olamaz, ancak termik santralin yapımını engellemeyi başarır. Direniş sırasında kadınlar hem varlıkları hem de direniş biçimleri ile mücadelenin ağırlık

merkezini oluştururlar. Geçimin tarımla sağlanması, kadın emeği, tarımın kadınlaşması ve zeytin ile kurulan duygusal bağ kadınların direniş pratiklerine, sözlerine yansır:

“Biz kendi toprağımıza giremiyoruz”

“Siz yemeğinize ne koyuyorsunuz da bunu kestiniz, nasıl kesiyorsunuz?”

“Bu zeytini nasıl yiyeceksiniz?”

“Bizim ata toprağımızdan başka bir şeyimiz yok, biz ne yaparız topraksız?”

Yırcalı kadınlar termik santrale direnerek hayatlarına sahip çıkmaya çalışırlar. Mevcut termik santralden kaynaklı KOAH, astım ve kanser gibi hastalıklar köyde artmıştır. Başka bir santralin daha yapılmasının doğrudan ölüm anlamına geldiğinden kadınlar yaşamı savunur. Kendisi de astım hastası olan Yırcalı bir kadın köydeki durumu şu sözlerle anlatıyor:

¹ Bu yazı, 2019 yılında İstanbul Arel Üniversitesi’nde “Yırca’da Kadın Olmak ve Köylü Kadın Emeği: Bir Güçlenme Deneyimi Olarak Sabuncu Kadınlar” başlığı ile hazırlanmış olduğum yüksek lisans tezinden yararlanılarak oluşturulmuştur.

Bak herkes astım, KOAH hastası. Bende de var. Zaten olmayanımız mı var! Buraya gelenler diyorlar bize ‘Burada durulmaz, kanser olursunuz, gidin buradan’ diye, nereye gidelim biz, gidecek yerimiz mi var? Hem niye gidelim evimiz, toprağımız burada bizim!

Köylerini bırakmayan kadınlar kesilen zeytin ağaçlarının yerine yenilerini dikerler. Onların yetişmesi elbet zaman alacaktır. Umut fideleri yetişirken, kadınlar köyde kendilerine ait bir alan yaratırlar ve Yırca Hanımeli El ve Ev Ürünleri adıyla bir atölye kurulur. Kadınlar zeytinyağlı sabun üretimine başlarlar.

Umut Mekânı Olarak Sabun Evi

34 kadın bir araya gelerek köydeki eski bir taş evi atölyeye dönüştürüp sabun evini kurarlar. Bu mekânın kadın emeği ile kurulmuş olması, dayanışma ile temellenmesi ve kolektif üretimin ilke olarak benimsenmesi başlıca özellikleridir. Sabun üretip satışlarını yapan kadınlar elde ettikleri gelir ile sabun evini inşa ederler. Bu nedenle de kadın emeği ile kuruldu diyebiliriz. Kuruluş süreci tamamlanana kadar kadınların sabun üretiminden bireysel olarak maddi kazanç sağlayamadıklarını söyleyebiliriz. Bu süreçte kadınların kocalardan ya da aile reislerinden herhangi bir maddi destek almamaları önemli bir etken. Bu durum köydeki erkeklerin mekâna mesafelenmelerini sağlamakta. Dolayısıyla kadınların emeğinde

ya da kazançlarında erkekler kendilerine pay biçemiyor, emeğe el koyamıyorlar.

Sabun evinin kuruluş süreci, maddi sorunlar başta olmak üzere çeşitli nedenlerle zamana yayılır. Ulaşım problemi, sabun satışından sağlanan gelirin azlığı nedeniyle atölye dönüşüm maliyetlerinin karşılanamaması ve köydeki erkeklerin bir kısmının kadınları vazgeçirmeye çalışmaları gibi nedenlerden kaynaklı sabun evi iki yılı aşkın bir sürede inşa edilir. Bu zaman zarfında kadınlar için sabun evi anlam kazanmaya başlar.

Çünkü kadınlar, atölyenin sıvasının yapılmasından, kısmi yıkım işlerine, badana boya işinde temizliğin yapılmasına kadar ağır hafif fark etmeksizin tüm işleri sırtlanırlar. Bu hummalı uğraş sabun evinin kadınlar için anlamının sadece çalışma olmaktan çoktan çıkarır.

Tüm bu iş yüküne ek olarak süreçte kadınlar köydeki erkeklerle de baş etmek zorunda kalırlar. Erkekler sabun evinde çalışan kadınlara “Siz bu işi yapamazsınız, başaramayacaksınız, boşuna uğraşıyorsunuz. Gelin bu işi bırakın. Bu eski ev adam olmaz. Burada durulmaz.” gibi ifadelerle kadınları yollarından vazgeçirmeye çalışırlar. Köydeki erkeklerin kadınları vazgeçirmeye çalışmalarına karşın, kadınlar aralarındaki dayanışma ile vazgeçmeden yollarına devam ederler. Erkeklerin manipülasyonlarına karşı kadın dayanışması

ile karşı durur ve “Ne yapacağız ne edeceğiz bu ilmeği çözeceğiz” diyerek bildikleri yolda ilerlerler. Bu anlamda sabun evi kadınların uğrunda mücadele verdikleri umut mekânına dönüşür. Kadınlar için sabun evi “Evden ve dertlerinden uzaklaştıkları, bir araya geldikleri ve çok güldükleri” mekândır.

Atölye kadınlar için işyeri, çalışma alanı olmasının çok ötesinde bir anlam taşımaktadır. Üretimin olmadığı günlerde de kadınlar sabun evine birbirlerini görmek için gelirler. Dolayısıyla mekânın iyileştiren bir yönü de vardır.

Kadınlar sabun evi ile birlikte gerek köyde gerekse de köy dışında daha fazla görünür oldular. Kolektif olarak kamusal alanda yer edindiler. Köyün sorunlarına müdahil olup çözümler ürettiler. Köyde sabun evi hala çalışmaya devam ediyor, sabun evinde çalışmayan kadınlarla da bir araya gelmek amacıyla bir de kadınlar kahvesi kuruldu. Tüm bunların yanı sıra bugün köy derneğinin yönetim kurulu sabuncu kadınlardan oluşuyor.

İki Mücadele: Öfke ve Neşe

Kısaca anlatılmaya çalışılan Yırcalı kadınların uzun ve meşakkatli yolculukları. 2014 yılından bugüne kadar devam eden kadın emeği ile yoğrulu mücadele pratikleri. Yırcalı kadınların deneyimlediklerini iki mücadele pratiği olarak ayırabiliriz.

Bunlardan birincisi termik santrale karşı zeytin ağaçlarına sahip çıkan çevre direnişi, ikincisi ise sabun evinin kurulması ve devam etmesi yolunda verilen ataerkiyle karşı verilen uzun soluklu mücadele. Her iki mücadelede de kadınlar emeklerine sahip çıkmaya, var olmaya çalışır. Birinci mücadele ikincisini zeminler. Bu nedenle iki mücadele için birbirine el uzatan pratikler diyebiliriz.

Öte yandan kadınları yan yana getiren bu iki mücadelenin iki farklı duygusu olduğu da görülüyor. Çevre direnişinde birleştirici duygu öfkeyken, sabun evi sürecininki neşe. İki duyguda da karşı durma ve baş etmenin mayasını kadın dayanışması oluşturur. Sevgi Soysal (2016: 160) duygulara ilişkin şöyle der: “Bir duyguyu daraltmaktır çirkinlik. Bir duygu yayıldıkça güzeldir oysa. Güzel şeyler dar yerlere sığmaz. İnsanların mutluluğu gibi. Nice çoğaltırsan özünü onca iyi.”

Yerellerdeki kadın grupları, deneyimleri birbirine dokunan, iyileştiren, dönüştüren devingen pratikler. Rebecca Solnit’ten ödünçle bu pratikler tıpkı Karanlıktaki Umut gibi. Bu öyle uçarı bir umut değil. Kadın dayanışmasının dönüştürücü gücüne inanan bir umut. Etkisi devam eden, dünden bugüne büyüyen, genişleyerek yayılan, alan açan bir umut. Tıpkı 1987 yılında Yoğurtçu Parkı’nda feministler tarafından düzenlenen Dayağa Karşı Dayanışma Yürüyüşü’ndeki kalabalığı düşünüp, bugün meydanları hınca hınç dolduran 8 Martlara,

kalabalığa baktığımızdaki gibi. Karanlık içinde parlayan bir umut kıvılcımı dün birkaç kişi olup zamanla büyük bir harekete evrilebiliyor. Düşününce, nice çoğaltmışız özümüzü. En başta söylediğim belirsizliğin mekanını oluşturan karanlıktaki umuda inanıyoruz. Ve biliyoruz ki karanlıktaki umudun parçası olan Yırcalı kadınlar ve tüm kadın hareketi için “Kazanım, mücadele ile sağlandı (Solnit, 2018: 20).”

Kaynakça



- Solnit, R. (2018) Karanlıktaki Umut. Ş. Öztürk(çev.) İstanbul, Siren Yayınları.
- Soysal, S. (2016). Şafak, İstanbul: İletişim Yayınları.

