

# FEMİNİZMİ ÖRT(ME)MEK

**Afsaneh Najmabadi**

*Çevirenler: Deniz Demirtaş, Güliz Türkoğlu*

İran kökenli tarihçi ve toplumsal cinsiyet teorisyeni Afsaneh Najmabadi bu makalede, İran İslam Cumhuriyeti'nin tarihindeki gelişmeler ışığında, farklı ideolojik görüşlere sahip kesimler tarafından modernizm, laiklik ve feminizm kavramlarının birbirleriyle nasıl farklı şekillerde ilişkilendirildiğini analiz etmektedir. Yazar, özellikle 1979 İslam Devrimi sonrasında, İslamlaşmış toplumlarda emperyalizmin, kadınlar vasıtasıyla dini ve kültürü zayıflatarak tahakküm kurmaya çalıştığı düşüncesinin de oluşmasıyla, "kültür olarak kadın"ın merkezde yer aldığı bir politik söylem geliştiğinden bahseder.

İranlı kadın hakları aktivistleri, en çok örtünme konusunda ayrı düşerler. Başlangıçta bu fikir ayrılığı, "modernliğe karşı antimodernlik" şeklinde bir ikilik olarak görülmektedir. Rıza Şah Pehlevi, 1936 yılında modernleşme için kadınların örtülerini çıkarmasını emreder. Ancak bu durum, kendi inançları nedeniyle veya aile baskısıyla örtülerini çıkarmayı reddeden kadınların, okullarından ve işlerinden ayrılmaya mecbur kalmasıyla sonuçlanır. Paradoksal biçimde, kadınların kamusal alandaki özgürlükleri, modernleşme uğrunda kısıtlanır.

Bu makale, başlığının uyandırabileceği fikirlerin aksine, hakkında şu anda muazzam ve hararetle bir literatür bulunan, İslamlaşmış<sup>1</sup> toplumlarda çağdaş bir pratik olarak başörtüsünün kaldırıl(ma)ması hakkında değildir. Makale, feminizmin kendisinin nasıl bir örtü işlevi görmüş olabileceği, başka bir deyişle İran modernliğinin laikliği için bir sınır belirleyici olarak feminizmin örtme işlevi hakkındadır. Feminizmin tarihini yeniden düşünürken umudum, İran politikalarının mevcut hali için olasılıkları araştırmaktır. Feminizmin, modernliğin laikliği içine yığıldıklarında saklanan anlamını açmaya çalışırken provokatif olma, ancak suçlayıcı olmama niyetindeyim. İran feminizminin tarihindeki örtme çalışmalarını göz önüne sererek, İran'ın çağdaş cinsiyet politikalarında<sup>2</sup> "çalışma ittifakları oluşturma" olasılıkları tasarlamayı ümit ediyorum.

Öncelikle, bu makalede yer alan fikirlerin tüm İslamlaşmış toplumlar için genelleştirilmesini reddettiğimi vurgulamak istiyorum. Bugün "İslam ve Feminizm"e dair yürütülen tartışmalardaki

problemlerden biri, tarihten bağımsız yapılan genellemelerdir. Bu genellemeler, Cezayir, Türkiye, Afganistan ve Endonezya gibi çok çeşitli ülkeler arasındaki büyük tarihsel ve güncel farklılıkları gizlemektedir. Benim savım tarihsel özgünlüğü tanır; bugün İran'da neler olduğunu anlamak için bu ülkedeki modernlik politikalarının kendine özgü ve belirsiz yapısına bakmamız gerektiğini kabul eder. Hangi kavramın genellenebilir olduğu ve hangisinin olmadığı, bu kavramların önceki tanımlarından hareketle İslami, modern, feminist veya laik olarak kabul edilmelerine bakılarak anlaşılabilir. Örneğin, şu anda İran'da gelişmekte olan İslam, feminizm, ulusalcılık ve laiklik yapılanmaları, popüler bir kitle devrimi ile gelen İslami cumhuriyetin yirmi bir yıldır iktidarda olması ile yakından alakalıdır. Fazlasıyla melezleşmiş bir olgu olarak, bu gelişmeler hâkim ve kabul görmüş eski politik paradigmalardan ötesine geçmektedir. Elimizde, kilit üreticisi kadınlar olan biçimsiz ve değişken bir arapsaçı var! İki kavram, feminizm ve sivil toplum, şeffaflıktansa bulanıklığıyla hatırdan kalan tutarsız bir alanı ustalıkla işlerken, bu karmaşık yeniden yapılanmadan geçip yeni anlamlar kazanıyor, böylelikle İslam'la ilgili olanı olmayandan, dini laiklikten ayıran eski kesin görüşlerimizi reddediyorlar. Düşünün ki, İran'ın önde gelen iki feminist kadın dergisinin, *Zanan* [Kadın] ve *Huquq-i zanan*'ın [Kadın Hakları] editörleri daha önce Kayhan Enstitüsü tarafından haftalık yayımlanan *Zan-i ruz* [Bugünün Kadını] dergisinin editörleriydi. Bu enstitü, İran'daki belki de ideolojik olarak en katı İslamcı kültürel örgüt (kendine güvenen bir ideolojik devlet aygıtı, eğer böyle bir şey varsa!). Ayrıca toplumun farklı kesimlerine büyük miktarlarda günlük, haftalık ve farklı süreli yayınlar dağıtıyor. Bu uzlaşmaz İslamcı kalenin, bir feminist editörler nesli üretmesini nasıl yorumlayacağız? Tüm bunların, çağdaş İran'ın genel siyasi haritasındaki anlamı nedir?

### **Kadınlar ve Devrim Kültürü**

İran'da kadınların 1979 devriminden itibaren karşı karşıya olduğu yasal ve toplumsal kısıtlamalar pek çok yerde anlatılır. Bir kadının başörtüsünün şekli ve rengi veya çoraplarının kalınlığı gibi görünüşte önemsiz konular, kamu politikasının ve disiplin tedbirlerinin konusu olmuştur. Kadınlar, yasal olarak erkeklerle eşit olmaktan çok uzak. Kadın aktivistlerin, parlamento içinde ve dışında yıllardır yürüttüğü zorlu çalışmalara rağmen, İslam Cumhuriyeti'nin ilk aylarında ve ilk yıllarında kabul edilen birçok ayrımcı yasa, kitaplarda aynı şekilde duruyor ve halen yürürlükte. Pek çok laik feminist, egemen kültürel ve politik iklim nedeniyle kendisini susturulmuş, hatta ezilmiş veya sürgünde hissetmeye devam ediyor.

Yine de, geçtiğimiz on yıl, kadınların entelektüel ve kültürel üretimi açısından inanılmaz gelişmelere tanıklık etti. 1979 İran İslam Devrimi'nden yirmi bir yıl sonra, kadınlar kamu

hayatında görünmez olmadılar; aksine, sanat, mesleki kariyer, eğitim, endüstri, siyaset ve hatta sporun neredeyse her alanında aktif ve giderek artan bir mevcudiyet sergilediler. Benim gibi laik bir feminist için, İranlı kadınların tüm bunları İslam Cumhuriyeti'ne rağmen, İslam Cumhuriyeti'ne karşı ve hatta egemen söylem olan İslam'a karşı başardıklarını iddia etmek cazip olurdu.<sup>3</sup> Gerçekte ise, bazı kadınlar için üretimlerinin yaratıcı enerjisi, her şeye rağmen, kendilerini kanıtlamak için duydukları güçlü varoluşsal istek olmuştur.

Ancak, bu yaratıcılık selini oluşturan yegâne şey muhalif enerji değildi. 1970'lerde İran'da İslamcı hareketin yükselişi, "kültür olarak kadın"ın merkezi bir konumda olduğu yeni bir politik toplumsallığın ve söylemin hâkimiyetinin ortaya çıkışına işaret eder. Bu paradigmada, İslamlaşmış toplumların emperyalist tahakkümünün, eski kuşak ulusalcıların ve sosyalistlerin savunduğu gibi askeri veya ekonomik üstünlükle değil, kadınlar vasıtasıyla dinin ve kültürün zayıflatılması yoluyla sağlandığı düşünülür. İslamcı politik söylemin inşasında toplumsal cinsiyetin bu kadar merkezde olması, marjinal, ertelenen ve gayri meşru konuları merkezi, acil ve gerçek meselelere dönüştürdü. "Kadın sorunu" sadece yeni düzenden hoşnut olmayanlar için değil, yeni düzenin destekçileri için de daha fazla zorunluluk ve aciliyet kazandı. Özellikle İslam Cumhuriyeti'nin kadın yandaşları, rejimin kadın düşmanlığına dair sorumluluk almak mecburiyetinde bırakıldılar: Onu inkâr edebilir, onun haklılığını kanıtlayabilir, ona itiraz edebilir veya karşı çıkabilirlerdi, ama onu görmezden gelemezlerdi. Neredeyse bir gece içinde, "erkek egemenliği" (mardsalari) ve "kadın düşmanlığı" (zan'sitizi) sözleri gündelik dile yerleşti. Üstelik, kadın meseleleri söz konusu olduğunda, İslamcı hareketlerin ve İslam Cumhuriyeti'nin tüm toplumsal sorunlar için ideal ilahi çözümleri temsil etme iddiası, onları feminizm ile daimi bir ihtilafa sürükledi. Feminizmin tamamen reddi, feminizmi yenmekten ve kucaklamaktan müteşekkil, melez bir dinamığe yol açtı.

Böylelikle, yeni İslam, devrim ve feminizm yapılanmaları ortaya çıktı. Yakın tarihli bir kadın yayınında, kırkın üzerinde kadın örgütü (çoğu resmi ve hükümete bağlı, ama önemli bir kısmı sivil) ve muhtelif politik renklerde on kadın dergisi listeleniyor. İçlerinde Tahran milletvekili ve ülkenin eski cumhurbaşkanlarından Hüccetü'l İslam Haşimi Rafsancani'nin kızı Faysah Haşimi Rafsancani'nin sahibi ve yöneticisi olduğu günlük *Zan* [Kadın] gazetesi de var.<sup>4</sup> Tek başına bu sayılar bile, bu yeni yapılanmaların önemini ve karmaşıklığını doğruluyor. Birtakım yazarlar ve yayıncılar, laik feminist bir dil kullanıyor.<sup>5</sup> Diğerleri, İslamcı söylem içinden aktivistler ve yazarlar.<sup>6</sup> En radikal eğilim, *Zanan* ve *Huquq-i zanan* gibi gazetelerin sayfalarına yansıdığı gibi, Müslüman ve feminist olarak konuşmak.<sup>7</sup> İslamiyet içinde, kadın haklarına ilişkin, karmaşık çağdaşlık söylemleriyle birlikte ortaya çıkan ve 19. yüzyılın ortalarına kadar uzanan yeniden

yorumlama çabalarının bir tarihi olmasına rağmen, bu yazarların pek çoğunun son dönemdeki gayretleri, bazı yönleriyle önemli ve yeni. Buradaki savlarım açısından en mühim fark, sadece kadınların ileri gelen yorumcular olması değil, aynı zamanda bu yeniden yorumlama teşebbüslerinin din bilginlerinin odaları yerine bir kadın gazetesinin basılı sayfalarında, kamusal alanda gerçekleşmesi. Yazarlar, özel öğretmenler ve hatiplerden ziyade “halk aydınları” olarak görülüyor. Okurları, ilahiyat öğrencileri ve diğer din yorumcuları değil, diğer kadın (ve erkek) yurttaşlar.<sup>8</sup> Bu tür aleni feminist yeniden yorumlama teşebbüsleri, ruhban sınıfının yorumlama alanındaki merkezi konumunu radikal biçimde değiştirmekle kalmadı; aynı zamanda kadınların ihtiyaçlarını yorumun zemini, kadınları da şariat ve kanun metinlerinin yorumcusu olarak konumlandırdı ve böylelikle İran’da gelişen politik demokratikleşmenin artık “erkekçe” bir meşguliyet olmayacağını da taahhüt etti. Bundan başka, kurumlarını inanmayanlara ve gayrimüslimlere açarak, inançtan çok yetenek ve deneyime vurgu yaparak ve kadını çağdaş toplumsal somutluğu içinde, ihtiyaçları ve tercihleriyle tartışmalarının merkezine yerleştirerek, İran’daki feministler arasında, eski seküler-İslamcı bölünmesinin ötesinde, görüşmeler ve ittifaklar için verimli bir alan açtı.

Bu tür bir melezleşme, hem “katı” İslamcı denenen kesim hem de bazı laik feministler tarafından bir tehdit olarak algılandı. Her iki taraf da, İslami/İslami olmayan ve teokrasi/laiklik arasında kesin çizgiler çekerek, bu korkularını ve kuruntularını kadın hakları aktivistlerinin, pozisyonlarına “açıklık getirmeleri” isteğine dönüştürdüler.

Siyasi güç ve baskıcılık bakımından bir eşitlik ima etmeksizin, İran’ın siyasi haritasının iki zıt köşesinden gelen bu iki tepkinin paylaştığı ortak zeminlerden bazılarını işaret etmek istiyorum. Bunlardan biri İslami/seküler bölünmesi meselesi. Her iki taraf da, tamamen farklı nedenlerden ve mantıktan yola çıkarak da olsa, bunun orta yolcu muhaliflerin ve reformistlerin açıklığa kavuşturması gereken temel bir mesele olduğunda ısrar ediyor.

Ne var ki, bir İslam cumhuriyetinde değişim için çalışan bu aktivistler, laik olanı tanımlamamalarının ve İslami olanla İslami olmayana net çizgilerle ayırmaları yönündeki zorlamalara direnmelerinin, kendi menfaatlerine olacağını düşünüyorlar. Gereken nedeni sunuyor olsa da, bu durum güçlü ve baskıcı bir devlet karşısında uzlaşma konusu değil. Bilinçli olarak tertip edilmiş taktik bir teslimiyet de değil. İslami hükümetin tamamı olmasa bile, Ayetullah Humeyni (resmi unvanıyla “devrimin yüce lideri”) ile özdeşleşen ve onun etrafında birleşen hizip, devlet tarafından finanse edilen toplumsal kurumlar vasıtasıyla örgütlenen, yine devletin finanse ettiği popüler tabanıyla beraber, dünyaya bakışı laik/dindar ayrımı etrafında

dönen kişilerden oluşuyor. Kendi yönetimlerine karşı çıkma potansiyeli gördükleri küçük veya büyük her meseleye küresel anlamlar atfederek, bu bölünmeyi besliyorlar. Bu durum, bilhassa genel anlamıyla kültürel diyebileceğimiz meselelerde ortaya çıkıyor. Kendilerini sahiden bir kültür savaşı içinde görüyorlar. Uydu antenlerinden bilgisayar oyunlarına, gazetelerden filmlere, kadının başörtüsünün rengi ve şeklinden çocuğunuza verdiğiniz isme kadar küçük veya büyük her konuyu, İslamiyet'in kaderinin ve devrimin tehlikede olduğu küresel bir kültür savaşının koşullarına bağlıyorlar. Bu toptancı bakışa direnen ve karşı çıkanların, sadece İslami olanı olmayandan, laik olanı dini olandan ayıran kesin çizgilere değil, dini alanı laik alandan ayıran çizgiler çizme fikrinin kendisine de karşı koymak için gereken her şeyi yapmalarında yarar var.

İslamcı hareketlerin içinden olduğu kadar dışından, 1979 sonrası nesil arasında var olan tüm siyasi oluşumlardan (yeni gazeteler, öğrenci grupları, yerel meclisler, taban örgütlenmeleri ve hükümetin başlattığı bazı projeler)<sup>9</sup> ortaya çıkan direniş ve reform güçleri, marjinal, pragmatik ve günlük meselelerin etrafında, bu meselelerin seküler ve teokratik alanlardan birine atılmasını engelleme çabalarıyla şekillendi. Bu, taktik olarak uygulanan bir perdeleme ve sessizlik mi, yoksa bu bölünmenin direniş ve değişim alanları yaratmayı engellediği mi düşünülüyor; bunu bildiğimi iddia edemem. Birçoğunun nereden (İslamcı hareketlerden) geldiğini bildiğim için, ben ikinci fikre daha yakınım. Bu sorunun yanıtı ne olursa olsun, tam da seküler ve teokratik alanların birbirinden ayrılmasına karşı olan bu kuvvetli direnç sayesinde laik güçler için daha geniş bir alan yaratılmıştır.

İlk zamanlardaki korkuların –örneğin İslamcı sınıflardan feministler de dahil, kadınların oluşturduğu aktivist akımların laik feminizmin zaten istikrarsız olan toplumsal alanını daha da fazla tehlikeye atacağı korkusunun– aksine, bu akımların varlığı ve son on yılda feminist ve toplumsal cinsiyet aktivisti seslere dönüşerek çoğalmaları, kimin ve neyin İslamcı olduğuna dair net çizgileri bulandırdı ve bu durum, laiklik hakkında konuşan feministlere daha konuksever ve genişleyen bir kültürel alan sağladı. Böylesine net çizgiler çizmeye karşı olan direnç, kendilerini bu sınırları kesinleştirmeye ve kontrol altında tutmaya adanmış katı İslamcılarını çileden çıkarttı. Ne yazık ki bu durum, bu kadınların duruşlarını netleştirmelerini ve dini hükümetten ayıran veya otonomiye erkeklerden ayıran çizgileri çizmelerini isteyen bazı laik feministler tarafından da huzursuz edici bulundu. Bu oldukça tehlikeli bir hareket; çünkü eğer onları zemini bulanık, akışkan ve değişken tutmak yerine “seçmeye” ikna etmekte başarılı olursa, mevcut dönüştürücü olanakları da daraltacaktır. Bu tedirgin edici melezleşmenin feminizm için güvenilmez bir alan getireceği korkusu, tıpkı “katı” İslamcılarının korkulu paniği gibi, feminizmin İran modernliği içindeki laikliğin oluşumunda tarihsel olarak katmanlaşmış mevcudiyetinden kaynaklanır.

## İran Modernliğini ve Laikliğini Yeniden Düşünmek

19 yüzyıl ortalarından itibaren, İran'ın modernlik siyaseti bir dizi ulusalcı ve İslamcı söylemin ortaya çıkışıyla belirlenmiştir. Bu söylemler yelpazesi içinde, İran modernliğine dair bir görüş, ilerleme ve medeniyet (*terakki ve tamaddun*) –bu söylemin iki temel terimi– için Avrupa'yı model aldı ve bu isteği İslam öncesi İran'a geri dönme isteğiyle birleştirdi. Diğer eğilimler, ulusalcılıklarını ve Avrupa'ya yetişme isteklerini, İslam öncesine dönmeyle değil, İslam ile birleştirdiler ve ilk yüzyıllarındaki İslam'ın İranlaştırılmış hali olarak Şiilik'i sundular.<sup>10</sup> İkincisini iki sebeple, kesin olarak modernliğin yelpazesine koyuyorum: İlk olarak, Anayasal Devrim (1906-9) sırasında Şeyh Fazlallah Nuri'nin başını çektiği eğilime benzer modernizm karşıtı eğilimlerden ayırmak için; ikincisi, sonradan meydana gelen 20. yüzyıl gelişmeleri –ta ki 1980'lerin sonlarında yeni şekillerde zuhur edene kadar– İslamcı ulusalcı modernist akım diyebileceğimiz görüşün İran modernliğinin karmaşık melezliğinden tahliyesine/terkine yol açtığı için. Yakın zamana kadar, İran siyasetinin 19. yüzyıldan itibaren modernlikle gelenek arasındaki savaşın muharebe alanı olduğu ve İslam'ın daima geleneğin tarafında yer aldığı yaygın bir görüştü.

İran ulusalcılığının erken dönemleri, birçok sömürge karşıtı ulusalcılık akımından farklı olarak, yabancı karşıtı olmaktan çok zorbalığa ve dinin kurumlaşmasına karşıydı; böylece İran'ın sömürgeleştirilmemiş olduğunu vurguluyordu. Oysa İran'ın modern yazgısı, dünyanın emperyal haritasını çizenlerin ağına çoktan düşmüştü. Yine de, 20. yüzyıl süresince, gittikçe artan bir yabancı karşıtı görünüm oluşmaya başladı: 1940'ların sonunda ve 1950'lerin başında İngilizlerin sahip olduğu ve işlettiği petrol endüstrisinin millileştirilmesi nedeniyle İngiliz karşıtı, daha sonra 1960'lar ve 1970'lerde, ABD'nin Şah rejimini destekleyen ekonomik ve siyasi güç olarak ortaya çıkışıyla birlikte Amerikan karşıtı bir manzara şekillendi. İran ulusalcılığı içinde ortaya çıkan bu yabancı karşıtlığı, diğer gelişmelerle yakından bağlantılıydı. Öncelikle, 1930'lardan itibaren devletle sivil toplum arasında giderek büyüyen derin bir uçurum, hükümetle nüfusun çoğunluğu arasında sanal bir boşluk oluştu. Belki de, sivil kuruluşlarla hükümet yapıları arasındaki bu kopuktan daha önemli olan, bu boşluğun muhalif politikalar için kutsal bir tasvir haline getirilmesinin yol açtığı kültürel ve politik yankılardı. Bu yankılar o denli kuvvetliydi ki, bir muhalifin hükümetle bağları olan bir kişiyle herhangi bir yerde yan yana geldiğine dair en ufak bir ima, o kişinin hain olarak damgalanması için yeterli oluyordu. İkinci olarak, ulusalcılığı ve onun modernliği sorgulayışımı İslam'ın kavramlarıyla birleştirmeye çalışan modernist akımlar,

modernist kamptan fiilen kapı dışarı edilmişlerdi; çünkü modernist kamp giderek ya Pehlevi hükümetiyle ya da ulusalcı, sosyalist ve komünist Sol ile özdeşleştirilmeye başlamıştı. İslam, “gelenek” ve “gerileme” gibi, modernliğe engel olarak görülen terimlerle beraber anılır oldu. Üçüncüsü, 1950’lerden itibaren İslamcılık, devlet karşıtı politikanın önce ilgi çekici ve sonunda dominant (kelimenin her iki anlamıyla) şekli olarak ortaya çıktı.

1979 devrimi, bu akımların bir araya gelişini ortaya çıkarmakla kalmadı, çözümlerinin de başlangıcı oldu. Devrimin ilk yıllarında yabancı karşıtı, ulusalcılık karşıtı ve laiklik karşıtı bir İslam güçlenmeye başlayınca, devlet iktidarının uygulamaları ve araya giren tarihi olaylar –sekiz yıl süren İran-İrak Savaşı gibi– tüm bu terimleri değiştirmeye başladı. Yirmi bir yıl sonra, farklı bir ulusalcılık, muhalif ve hatta şimdi yarı resmi diyebileceğimiz farklı bir İslam oluştu. Bu, örgütlü bir siyasi veya toplumsal hareket vasıtasıyla tanımlanmaya ihtiyaç duymayan ve aslında bu şekilde tanımlanmayan, ancak resmi devlet politikalarına çok da karşı olmayan, fakat bir anlamda onların etrafında olan, bazen devlet orada değilmiş gibi davranan, bazen de devletin orada olmasını talep eden birçok yerel mikro gösteri ve icraat vasıtasıyla tanımlanan bir İslam. Yeni muhalif İran politikasının bu veçhesi, sadece hükümetin kısıtlamaları ve baskıcı muamelelerinin bir sonucu değildir, bunlar her ne kadar gerçek olsa da. Bu gelişmeler, kısmen başlangıçta 1979 devrimini üreten antidevletçiliğin -devletle muhalefet arasındaki kutsal boşlukla beraber- mirasıdır; bu boşluk o zamandan beri tehlikeli ve faydasız görülmeye, politik ve kültürel olarak istenmemeye başlandı. İran’da politikanın ve kültürün farklı biçimlerine şahit oluyoruz.

### **İran Feminizmini ve Laikliğini Yeniden Düşünmek**

Benzer biçimde, İran feminizminin kökenleri de İslam’ı dışlayan bir sınırla belirlenmiş değildir. Kadınlar arasında belli konular üzerine tartışmalar olsa da, bu farklılıklar birbiriyle bağdaşmayan, çelişkili ve biri diğerini inkâr eden konumlar olarak düşünülmemiştir. İslam da özü itibarıyla kadın karşıtı olarak görülmemiştir. Şeyh Fazlallah Nuri’nin liderlik ettiği anayasa karşıtı güçler, siyasi muhalefetlerini anayasanın ve modernistlerin İslami emirleri yorumlarken savundukları reformların karşısında kurmuşlardır. Mesela, kızlar için yeni okullar kurulmasının Allah’ın kanunlarının ilgasının bir örneği olduğunu iddia ederler. Öte yandan, yeni kız okullarını savunanlar da kadınların eğitimi konusunu tartışırken aynı kaynaklara atıfta bulunurlar. Bir kadın, Nuri’ye hitaben yazdığı makalede, onun bilgeliğine ve otoritesine itiraz eder:

Eğer beyanınızla, kadın cinsinin hiçbir surette eğitim görmemesi gerektiğini ve . . . bunun Tanrı kelamı olduğunu kastediyorsanız, o halde Tanrı'nın ve onun görevli vasilerinin bu sözleri nerede söylediğini yazınız. . . . Eğer böylece doğru söylediğiniz kanıtlanırsa, o zaman Tanrı'nın, peygamberlerin ve vasilerin kadın cinsine karşı bu hoşnutsuzluğunun sebeplerini bize anlatınız. . . .

Tanrı'nın işine karışmaya hakkım olmadığını söyleyebilirsiniz. Naçizane cevabım, sizin tasarladığınız Tanrı –adaletsiz ve kadınlar üzerinde baskı kuran bir Tanrı– hakkında konuşuyor olduğumdur. Bizim bildiğimiz ve ibadet ettiğimiz Tanrı, kadın ve erkek arasında böyle farklar düşünmeyecek kadar yüce ve büyüktür ve işleri mantıkla yönetir.

Saygı duyduğumuz, ulu ve görkemli peygamberimiz, bilgiye sahip olmanın tüm Müslüman erkekler ve kadınlar için mecburi olduğunu söyler; kadınlara bilgi sahibi olmayı zorunlu kılan bizim Tanrı'mızla, kadınlara eğitimi yasaklayan ve dine aykırı ilan eden sizinki arasında çok büyük bir fark var.<sup>11</sup>

Başka bir ifadeyle, Nuri'nin sesinin İslami otoriteyi ve gerçeği tekeline almasına izin verilmedi. Kadınlar, kendi dillerinde ve kendi Tanrı'ları adına, ona ve onun Tanrı'sına meydan okudular.

Bu dönemde kadın aktivizminin ortak meseleleri öncelikle kadınların eğitimi, ondan sonra ise evlilik ve boşanma yasalarında reform yapılmasıydı. Kadın hakları aktivistleri en çok örtünme, *hijab* konusunda ayrı düşünüyorlardı. Kadınların çıkardığı *Shukufah* (1913–1916 arasında yayımlandı) adlı gazetenin sayfalarında, Shahnaz Azad ve Shams Kasma'i gibi bazı yazarlar örtülerin kaldırılması lehine yazarken, diğerleri, gazetenin sahibi ve yazı işleri müdürü Muzayyan al-Saltanah da dahil olmak üzere, bunun kesinlikle karşısındaydı. Diğer bir deyişle o dönemde, örtüleri çıkarmayı savunmak veya ona karşı olmak modernliğe karşı antimodernliğin basit bir işareti değildi. Bu konu hakkında, kadın hakları aktivistlerinin kendi aralarındaki gruplarda, bir kampın diğerini modernlik karşıtı, reform karşıtı veya gelenekçi olarak etiketlediği pozisyonlara dönüşmeyen bir fikir ayrılığı vardı.

Eğer bu erken dönemde aktivistler arasında kadın hakları söylemlerinde çeşitlilikler varsa, nasıl oldu da modernist olan “İslami olmayan”la, “İslami olan” ise gelenek ve antimodernlikle birleştirildi?



Bu farklılıkların karşıt kategorilere dönüşmesinde kritik dönem, Rıza Şah Pehlevi'nin saltanatıdır (1925-41). İran'ın tarihsel hafızasında, hem savunucuları hem de muhalifleri için, Rıza Şah Pehlevi'nin hükümdarlık dönemiyle özdeşleşen başlıca meselelerden biri kadınların örtülerini çıkarmasıdır. Yaygın anlatıya göre, Rıza Şah 1936 yılında, modernleşme tedbirlerinin bir parçası olarak kadınların örtülerini çıkarmasını emretmiştir. Örtülerin çıkmasına karşı olanlar, projeyi sadece İslam karşıtı olarak değil, aynı zamanda -Rıza Şah'ın itaatkâr maşa rolünde olduğu- daha geniş bir emperyalist kültürel taarruzun bir parçası olarak görmüşlerdir. Örtüleri çıkarmayı savunanlar, Rıza Şah'ın yöntemlerini savunanlardan (birkaç yıllık ikna dönemi kadınların kitlesel olarak örtülerini çıkarmasıyla sonuçlanmadığı için, devlet zorunun ölçüsü kaçırılmıştı) kampanyanın acımasızlığının başarısızlığa ve daha sonrasında 1940'ların İslamcı tepkisine, nihayetinde de 1979 İslam Devrimi'ne yol açtığını düşünen eleştirmenlere kadar uzanıyordu.<sup>12</sup>

Bu hikâyede muhtelif sorunlar var. Öncelikle, Rıza Şah'ın bu konuyla ilgili politikasındaki gerçek değişim görmezden geliniyor. 1932 sonbaharının son günlerinde, hükümet, *chadur*'un (*hijab* için kullanılan bir kumaş) yere kadar uzanan başka bir kıyafetle ikame edilmesi anlamına gelen *bi'chaduri*'ye karşı çıkıyordu.<sup>13</sup> Afzal Vaziri, 1930'da *Shafaq-i surkh* [Kırmızı Alacakaranlık] dergisine yazdığı mektupta, hükümeti bu konuda azarlamıştı:

Polis, son derece sert bir biçimde, kızların *chadur*'suz okula gitmesine engel oluyor. . . . Yedi veya sekiz yaşında bir kız çocuğu okula *chadur*'suz giderse, Genel Eğitim Kurulu yöneticisinin emrine göre, müdire onu okuldan atacak. . . . İnsanlar seçimlerinde özgür bırakılmalı; *bi'chaduri*'yi mecbur etmeyin, *chadur* giymekten vazgeçen kadınları da durdurmayın. . . . Hükümet, sadece düzeni muhafaza etme ve kadınları erkeklerin tacizinden koruma görevini üstüne almalı. Kamusal mekânlarda ve otobüslerde erkeklerin kadınlara karşı görevleri yazılmalı ve gösterilmeli; polis önce kendisi bunlara uymalı, ondan sonra bu kanunların uygulanmasını sağlamalı.<sup>14</sup>

Tahran'da, Doğulu Kadınlar Kongresi'nin ikincisi yapıldığında (27 Kasım-2 Aralık 1932), Rıza Şah'ın yakın dostlarından Shaykh al-Mulk Awrang, birkaç kadının örtülerin çıkarılması önerisine, tekrar tekrar ve bağıra çağıra karşı çıktı. Üç yıl sonra, Şubat 1936'da, aynı Mr. Awrang bu kez kadınların örtülerini çıkarmasının faydaları üzerine konuşuyordu.<sup>15</sup> Aralık 1932'yle Şubat 1936 arasında bir şeyler değişmişti.

İkincisi, mevcut anlatılar, kadınların Rıza Şah'ın kadın gazeteleri ve birlikleri de dahil olmak üzere bütün bağımsız gazeteleri, örgütleri ve siyasi partileri kapatmaya yönelik baskıcı politikasının ancak kurbanları olduğunu söylerler. Bu yaklaşım, söz konusu olanın sadece baskı

olmadığını görmezden gelmektedir: Kadınlar kendi içinde, sadece başlarını açma konusunda değil, Rıza Şah'ın gittikçe daha merkezi ve otokratik bir hal alan hükümeti karşısında da nasıl bir tavır alacakları konusunda bölünmüştü. Örtün(me)me konusundaki farklılıklar Doğulu Kadınlar (Women of the East) Kongresi'nin kürsüsünden yüksek sesle dile getirildi. Birkaç İranlı kadın başörtüsünden kurtulmanın kadınların ilerlemesi yönünde önemli bir adım olduğunu belirtti. Diğerleri de ilerlemeden bahsetse de, başlarını açmaya karşıydı. İranlı kadın hakları aktivistlerinin, Rıza Şah hükümetine karşı nasıl tavır alması gerektiğine dair anlaşmazlıklar bu kongre ile doruğa ulaştı.

Kongrenin ev sahipliğini Tahran'ın önde gelen kadın örgütü Cemiyet-i Nisvan-ı Vatanperver [Vatansever Kadınlar Birliği – VKB] yaptı. Kongre mekânı ilk oturumda özel bir kızlar okulu, yani İffetiyeh, daha sonra (ikinci ila beşinci oturumlarda) VKB Başkanı Masturah Afşar'ın konutu, ardından altıncı ve son oturumda Eğitim Bakanlığı binası oldu. Bu mekân değişimleri, hükümetin, VKB yönetiminin bir kısmının aracılık ettiği, gittikçe güçlenen ve kadınların aktivizmini kontrol etmeyi hedefleyen müdahaleci rolüne işaret etmektedir. Awrang, kongreyi 27 Kasım tarihinde resmen başlattı. Kızıl Aslan ve Güneş (İran Kızılhaç'ı) Kadınlar Bölümü Başkan Yardımcısı ve Tuğgeneral Abd al-Rıza Afkhami'nin eşi Afkhami Hanım (kayıtlarda tam ismi verilmiyor), Prenses Şems Pehlevi'nin kongrenin fahri başkanı olmayı kabul ettiğini duyurdu. Onu Masturah Afşar takip etti. Önde gelen kadın hakları aktivistlerinden ve VKB yönetim kurulu üyelerinden biri olan Nur el-Huda Manganah'a göre, bu konuşma birlik tarafından planlanan konuşma değildi. Üzülerek hatırladıklarımı şöyle özetliyordu:

Kongrenin organizasyonu ile ilgilenmek üzere VKB içinde birkaç tane komisyon kurmuştuk ama Masturah Hanım komisyonlar yokken de (sahne arkasında) görüşmeler yürütüyordu. Kendisini, işleri komisyonlara danışmadan ve diğer kadınları bilgilendirmeden yaptığı ve bu davranışının bütün bu kadınları, bu komisyonların üyelerini çok üzdüğü konusunda birkaç defa uyardım. . . . Kongre toplandığında . . . Masturah Afşar'ın raporu Vatansever Kadınlar Birliği'nin olumlu faaliyetleri ve başarıları hakkında değildi. Üyeler hoşnutsuzlukla söylenmeye başladılar: “Bu raporun bizimle ilgisi yoktu; konu dışıydı; faaliyetlerimiz ve hizmetlerimize neden değinmedi; derneğimizin İskenderi Hanım ve sizin gibi (bu, benim) kurucularını neden onurlandırmadı?” Masturah Afşar Hanım'ın, kişisel yanı sıra birliğin genel çıkarlarına ağır basan bu asılsız raporundan sonra, bu genel çıkarlara bağlı, birliğin çalışmalarını yürütmeyi üstlenmiş, ben de dahil bütün çalışan üyeler inancını yitirdi ve istifa etti.

Bundan sonra derneğin vizyonunu azimle ve özveriyle takip edecek ve onu sağlam ve faydalı bir temel üzerinde yeniden kuracak hiç kimse kalmadı. Dernek bölündü.<sup>16</sup>

Masturah Afşar'ın, VKB'nin kongre sonrasında bütün faaliyetlerini durdurmasına neden olan, kargaşa ve moral bozukluğuna yol açan “asılsız raporu”nun içeriği neydi? Afşar'ın “VKB'nin olumlu faaliyetlerini ve başarılarını” bildirmek yerine söyledikleri şeyler nelerdi? Kongrenin ilk gününde Afşar'ın yaptığı konuşma, Rıza Şah'a yönelik övgülerle ve takdirle doluydu; Rıza Şah yönetimindeki İranlı kadınların içinde bulunduğu durumun, Doğulu kadınlara ve İranlı kadınların Pehlevi döneminin “parıldayan şafağı”ndan önceki acınası hallerine oranla ne kadar iyi olduğuna değinmişti. Birçok İranlı kadın kongreyi İran hükümetini eleştirebilecekleri, kendi taleplerini dile getirebilecekleri ve genelde kadınların sorunlarını dile getirebilecekleri bir zemin olarak görse de, diğerleri daha çok Rıza Şah hükümetinin başarılarını sergilemek ve onu teşekkürleriyle övmek peşindeydi. İranlı kadınlar arasında [örtün(me)me, veya hükümetin kadınları yüksek öğrenim için yurtdışına göndermesini talep et(me)me gibi konularda] anlaşmazlıklar ortaya çıktığında Awrang araya girmiş ve tartışmanın ağırlığını devlet politikasına uygun tarafa çekmişti.<sup>17</sup>

Eğer Awrang, başörtüsünün kaldırılması bir devlet politikası haline gelmeden önce kadınların bu konuda konuşmasını önlemeyi başaramamış olsaydı, bu hareketin bir kanadını devlet örtüsü altına sokmayı başarırdı. Başörtüsünün kaldırılması konusundaki devlet politikasının değişmesinin bu kadınların yaptığı pazarlığın bir parçası olması mümkün müdür? Kadın örgütlerinin mevcut muhalif tarihçesi sadece Rıza Şah'ı başörtüsünün kaldırılması kampanyası nedeniyle suçlamakla kalmaz, aynı zamanda Masturah Afşar, Hajir Tarbiat ve Sédighé Dolatabadi gibi kadınları bağımız kadın hareketine ihanet eden Rıza Şah yardakçıları olarak kabul eder.<sup>18</sup> *Kanun-i banuvan* (Kadın Merkezi) –devlet tarafından Eğitim Bakanlığı yardımıyla, 1935 Mayıs ayında, başörtüsünün kaldırılması ve kadınlarla ilgili diğer politikalar hakkında eğitim ve propaganda kampanyalarını yönetmek üzere kurulan bir kadın örgütü– önceki bütün bağımsız kadın örgütlerinin cesetleri üzerine kurulmuş bir devlet kurumu olarak kabul edilmiştir. Ancak Dolatabadi gibi kadınların devlet yanlısı olduğunu söylemek de zordur. Kendisi İsfahan'da 1910'lu yılların ikinci yarısından sonra okul açma ve kadın gazeteleri basma konusunda aktif çalışmıştır. 1923 yılında, çalışmak üzere Avrupa'ya gitmiş, 1926'da Paris'teki Uluslararası Kadınların Oy Hakkı Birliği'nin kongresinde VKB'yi temsil etmiştir. 1927'de İran'a dönmesinden sonra –Kadın Merkezi'nin sahneye çıkmasından çok önce– Tahran'da kızlara yönelik okullar üzerine çalışmıştır. Rıza Şah'ın tahttan inmesinden sonra da, hemen hemen aynı çalışmaları, 1961 yılında vefat edene kadar sürdürmüştür. Bence, belirli bir süre boyunca onun ve

devletin çıkarlarının ortak olduğunu söylemek daha ikna edici bir iddia olacaktır. Dolatabadi'nin devleti kullandığını iddia edebildiğimiz kadar, devletin de Dolatabadi'yi kullandığını iddia edebiliriz.<sup>19</sup>

İranlı kadınlar 1930'larda sadece Rıza Şah'ın gittikçe daha da otokratik bir hale bürünen devleti karşısında ne yapmak gerektiği konusunda değil, örtün(me)me konusunda da –kadınların eğitim ve evlilik/boşanma reformu konusunda yaşadıklarının tersine– derin bir bölünme yaşamıştı. Bu bölünmeye dikkat çekmek istiyorum; çünkü 1936 yılında *chadur*'un resmi olarak yasaklanmasından sonra bu tabloya hem devlet şiddeti girdi, hem de daha tehlikelisi, kadınların arasında kapatılamayacak bir uçurum oluştu. Genç kızlar okullardan alındı ve evde tutuldu. Başlarını açmak istemeyen kadınlar işlerinden istifa etti veya atıldı. Bu durum da diğer kadınların anında yükselmesi için olanak yarattı.<sup>20</sup> Kadınların sadece öğrenci olarak değil, aynı zamanda öğretmen ve vatandaş olarak da var olduğu ve “toplumsal cinsiyeti ve vatansever kız kardeşliği” aktif olarak şekillendirdiği kız okulları bir zamanlar kadınların kamusal birlikteliğinin mekânıyken, artık bölünme mekânları haline gelmişti. Başörtüsünü çıkarmayı kabul eden (veya benimseyen) kadınların daha sonra hatırladığı gibi, okullar aniden “boşaldı”. “Boşalma” tabii ki kelimenin tam anlamıyla yaşanmadı; en azından, bu mekânların boşluğunu anlatan kadınlar, bu boşluğu gözlemlemek ve iletmek üzere oradaydı. Buralar sadece başlarını açmayı reddeden (ya da babaları, ağabeyleri veya kocalarının yasakları nedeniyle kabul edemeyen) kadınlar tarafından terk edildi. Yaşanan bu boşluk bir anlamda, toplumsal cinsiyet ve milli kız kardeşlik mevkilerinin okula dönmeyen “dinleri bir kız kardeşleri” tarafından terk edilmesiydi. Bu mevkide modern eğitim isteyen, kendilerini eğitilmiş anneler ve eşler olarak yeniden şekillendirmek isteyen, evlilikten kaçmak veya meslek sahibi olmak isteyen, evlilik ve boşanma kanunundaki İslami reform ruhuna uygun reformları destekleyen bütün kadınlar dayanışma ve ortak faaliyet alanı oluşturmuştu. Bütün bu reformlar İslami açıdan kabul edilebilir görülüyordu. Ancak aynı durum başörtüsünün kaldırılması için geçerli değildi. Başörtüsünü kaldırma kampanyası, devletin zorladığı haliyle, bazılarını bu ortak alandan dışarı atıyordu. Rıza Şah hükümetinin aldığı diğer önlemlerde olduğu gibi, modernleştirme sadece, modern olmanın İslam'la ilişkisinin kesildiği ve İslam öncesi İran ile örtüştürüldüğü bir modernlik ile eşlenir hale geldi. Bu durum 1930 resmi devlet muhtırasının *libas-i tajaddud-i nisvan* (modern kadın kıyafetleri) olarak tanımladığı yeni kılık-kıyafet yasasına dair tartışmalardaki dengeyi net olarak gösterir.<sup>21</sup> Modernlik arayışlarını yeni bir İslam yorumuyla birleştirmeye çalışanlar açıkça geleneksel ve modernlik karşıtı olarak etiketlendi. Bu kimlik ancak son yıllarda yeniden

şekillendirilmeye başlandı. Bu süreç modernlik, İrancılık ve İslam terimlerinin anlamlarını değiştirdi. İran modernliği, gittikçe (İslam karşıtı olmak zorunda olmasa da) daha İslam dışı bir karakter kazandı. Bir zamanlar İran ulusalcılığı ile Şiilik'i harmanlayarak bir melez yaratmaya çalışmış olan farklı türde bir modernliğin reddiyle, İran laikliği ve ulusalcılığı önemli ölçüde yeniden şekillendi.

Dönemi şiddet veya devlet ile dini kurumlar arasındaki toplumsal otorite ve güç mücadelesi üzerinden ele alan mevcut görüşler, modernliğin laikliği üretmek uğruna kendi yelpazesinin bir kısmını reddetmesine değinmemektedir. Bu yeniden yapılandırma süreçlerinin üretilmesine aktivist kadınlar ve örgütlerin kendileri de önemli ölçüde katıldı. Aslında feminizm, İran laikliğini betimleyen en ayrıcalıklı kategori oldu. Kadın haklarına dair meseleler, laiklik ve modernliği, muhtemelen başka hiçbir sosyopolitik ve kültürel mücadele konusunda olmadığı kadar –“modernite kıyafetleri” ve “medeniyet kıyafetleri” ifadelerinin en iyi şekilde anlattığı gibi– temsil etti. Modernlik İslam'ı, modernliğin ötesinde, gericilik ve dinin, laikliğin kötü “ötekisi” olarak birleştirildiği bir yerlere taşıdı ve feminizm bu modernliğin kaynağındaki tarihsel süreci örten bir ekran koruyucu (bir peçe) haline geldi. Laiklik ve feminizmin dinle kirlenmesine dair mevcut korkuları ileten de bu tarihsel miras oldu.

Bu sürecin sonuçlarından biri, örtün(me)me tartışmasının da gösterdiği gibi, üzerinde anlaşmaya varılamayan kadın sorunları oldu. Bir yandan bağımsız kadın hareketini devlet himayesine bırakmak istemeyen kadınlar kendilerini geri çekip moral kaybederken, diğer yandan başlarını açmak istemeyen kadınlar evde kalmayı tercih etti ya da buna itildi. Bu ayrılık ancak son dönem gelişmeleri ile zorlanmaya ve değişmeye başladı. Bugün İslamcı kadın aktivistler ile laik kadın aktivistler arasındaki diyalog ve işbirliği yeniden gelişmeye başladı. Bugünün İran'ının kadın aktivistleri birçok kişinin gözlemlediği gibi, hem sosyolojik olarak bir önceki çağın ürünüdür ve hem de onların sahiplendiği “kadın sorunu” onlarca yıl süren sosyokültürel dönüşümün izlerini taşır. Annelerinin neslinin İslam dışı kabul ettiği konular onlar için artık açıkça İslamidir.

İran'da, geçtiğimiz on yılda, İslami hareket içinden feminist bir duruşun sesini yükseltmesi, İslam'ı modernin ötesinde geçmişe iten konumdan önemli bir kopuşu temsil eder. Bu akımlar İslami yorum alanını inançsızlara ve gayrimüslimlere açarak, kadın ve erkeğin her alanda eşit olmasını savunarak, erkek ve kadın arasında olduğu varsayılan doğal veya ilahi farklılıkları kültür ve toplumsal cinsiyet inşasından ayrı tutarak, İslamcı kadın aktivistler ile laik feministler

arasında bir diyalog ve birlik yolu açtı ve her iki tarafın da birbirine düşman gibi davranmasına neden olan altmış yıllık anlaşmazlığı tersine çevirdi.

## Sonuç

Laiklik, ulusalcılık ve feminizmi tarihselleştirmekteki amacım, yeni bir birleşme anı yaratabilmek amacıyla kadınların birlik içinde yaşadığı ve ardından bölündükleri bir altın çağ imgesi uyandırmak değil. Ancak “İslam”, “laiklik”, “ulusalcılık” ve “feminizm” değişen ilişkileri dahilinde tarihsel olarak tanımlanırsa, bu terimleri yeniden ele almamızın önünde hiçbir engel kalmayacaktır.<sup>22</sup> İslam’ı modernliğin ve laikliğin antitezi olarak düşünmek, bu çıkış noktalarını tanıma ve yeniden yorumlama olanakları üzerine çalışma fırsatını yok etmekte, ittifak yollarını kapatmakta, İslam’ın laiklik, demokrasi ve feminizmi dışladığı ve kirlettiği fikrini yeniden üretmekte ve bu değerleri, her biri diğerinin anlamını yerle bir eden ters uçlar olarak sunmaya devam etmektedir.

Şimdiye kadar, feminizm ve İslamcılığa dair tartışmalarla değindiğim noktalar, İran ulusalcılığı ve İslamcılığının yeniden ele alınması ile ilgilidir. Diğer pek çok modern ulusalcılık hareketinde olduğu gibi, İran ulusalcılığının egemen anlayışı, din, dil, etnisite, toplumsal cinsiyet ve cinsel yönelim farklarının asimilasyonunu ve üniter bir İranlılık algısının tesis edilmesini gerektirir. Vatandaşlık, farklılıkların silinmesini gerektirmektedir. Ancak bu tür silinmelerle erişilen bir İranlılık için, ancak Müslümanlık, Farslık, maskülenlik ve heteroseksüellik gözü kapalı doğru kabul edilirse kendinden emin bir şekilde kapsayıcılıktan bahsedilebilir. Bu tür ayrıcalıkları var kabul edemeyen İranlılar erkeksi kadınlar, Farslaşmış Türkler, İslamileşmiş gayrimüslimler ve heteroseksüelleşmiş öznelmiş gibi davranmak zorunda kalacaklardır. Diğer bir deyişle eğer zaten sessizleştirilmedilerse dilleri, cinsiyetleri ve cinsel yönelimleri, dini ve etnik farklılıkları konusunda sessiz kalmak zorunda olacaklardır.

Ancak, eğer vatandaşlık ile farklılık arasında alternatif bir ilişki sunacak bir İranlılık hayal etmeye başlarsak, İslam ve İran’ın farklı alanlar olduğunu açıkça belirten birinin Müslüman ve İranlı olarak konuşabilme olanağı, (İranlı ve Baha’i olarak konuşmaya çalışmak hâlâ trajik derecede tehlikeli olsa da) İranlı ve Yahudi veya İranlı ve Ermeni olarak konuşabilme olanağını da artıracaktır. Müslüman ve feminist olarak açık bir İranlılık iddiasında bulunmak böylece, “öteki olarak konuşma” olanaklarını da ortaya çıkaracaktır. Bu yaklaşım laiklik, feminizm veya İranlılığı tehdit etmek anlamına gelmeyecek, bu terimlerin yeniden ele alınmasına izin veren farklı bir İranlılık algısı vaat etme şansına sahip olacaktır.

## Notlar

Bu makale birkaç görüşme ve diyalog üzerine hazırlanmıştır: Brandeis Üniversitesi, 17 Mart 1998; Harvard Üniversitesi, 19 Kasım 1998; Amerikan Din Derneği (American Association of Religion), 23 Kasım 1999. Fikirlerimi sunmama olanak tanıdıkları için, bütün bu etkinliklerin organizatörlerine ve değerli yorumları için diğer panel katılımcılarına ve dinleyicilere teşekkürlerimi sunmak istiyorum. Faydalı sohbetleri için Camron Amin, Janet Jakobsen, Irena Klepfisz ve Ann Pellegrini'ye en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Arşiv malzemelerine ulaşmam konusundaki yardımı için Ghulamriza Salami'ye teşekkürü bir borç bilirim.

<sup>1</sup>“İslamlaşmış” terimini ilk defa Marshall G. S. Hodgson kullandı. Ona göre, “İslami” asıl ve dini açıdan “İslam’a dair veya İslam’la ilgili” anlamına gelirken, . . . ‘İslamlaşmak’ doğrudan dinin, yani İslam’ın kendisini değil, hem Müslümanlar arasında hem de gayrimüslimler arasında İslam ile tarihsel olarak bağdaştırılan toplumsal ve kültürel kompleksi tanımlamaktadır.” Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, cilt. 1, *The Classical Age of Islam* (Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları, 1974), 59; yazarın kendi vurgusu. İslamcı terimi, tanımı ne olursa olsun İslami bir devletin kurulması için çalışan çağdaş hareketler ve örgütler için kullanılmaktadır.

<sup>2</sup> Bu makale hakkında düşünmeye başladığımda tesadüfen Janet Jakobsen’in, düşüncelerimi ve bu makalenin yazımını derinden etkileyen kitabı *Working Alliances and the Politics of Difference: Diversity and Feminist Ethics*’i (Bloomington: Indiana Üniversitesi Yayınları, 1998) okuyordum.

<sup>3</sup> Örneğin bkz. Haideh Moghissi, *Populism and Feminism in Iran* (London: Macmillan, 1994); ve Azar Nafisi, “The Veiled Threat: The Iranian Theocracy’s Fear of Females,” *New Republic*, 22 Şubat 1999, 24–29.

<sup>4</sup> Nooshin Ahmady Khorasany, ed., *Salnima-yi zanan, 1378* [Women’s calendar, 1999–2000] (Tahran: Nashr-i tawsi’ah, 1999), 230–32. *Zan* yayına 8 Ağustos 1998’de başladı. Eski İran İmparatoriçesi Farah Diba’nın Farsî Yeni Yıl mesajından alıntılar ve İslam’la dalga geçen bir karikatür yayımladığı gerekçesiyle 6 Nisan 1999’da kapatıldı. Karikatürde silahlı bir hırsız tarafından rehin alınan bir karı-koca vardı. Erkek, karısını işaret ederek “Onu öldür; onun kan parası benimkinden daha az!” diyordu. İran ceza kanununa göre, kadının kan parası, erkeğinkinin yarısıdır.

<sup>5</sup> Bunlardan bazıları yazar ve yayıncı Shahla Lahiji; yazar, avukat ve aktivist Merhangiz Kar; yazar, editör ve yayıncı Nooshin Ahmady Khorasany’dır.

<sup>6</sup> Bu eğilimler hakkında daha ayrıntılı bilgi edinmek için bkz. Ziba Mir Hosseini, “Stretching the Limits: A Feminist Reading of the Shari’a in Post-Khomeini Iran,” *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, ed. Mai Yamani (New York: New York Üniversitesi Yayınları, 1996), 277–311; Ziba Mir Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran* (Princeton, N.J.: Princeton Üniversitesi Yayınları, 1999); Azadeh Kian, “Women and Politics in Post-Islamist Iran: The Gender-Conscious Drive to Change,” *Women Living under Muslim Laws, Dossier* 21 (Eylül 1998): 32–55; ve Afsaneh Najmabadi, “Feminisms in an Islamic Republic: ‘Years of Hardship, Years of Growth,’” *Islam, Gender, and Social Change*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad ve John L. Esposito (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1998), 59–84.

<sup>7</sup> Bu tür akımlar için genel olarak kullanılan ismi, “İslami feminizmi” kullanmıyorum. Çünkü bu akımın öznelerinin hiçbiri kendisini bu şekilde tanımlamıyor. Bazıları, örneğin *Farzaneh* gazetesi feminizmi açıkça reddediyor. *Zanan* gibi diğer gazeteler ise kendilerini feminist olarak tanıtsa da, “İslami feminist” birleşimini kullanmıyorlar. Bunun nedeni İslam’ı doğal kabul etmeleri ve kendi feminizmlerini diğer feminizmlerden ayırmaya ihtiyaç duymamaları. Onların gayreti, en azından şimdilik, feministler olarak kadın hakları aktivizmine zemin açmaya yönelik. İslam’ın verili kabul edildiği bir alanda, kendilerini feministler olarak ayırtırmak zorundalar. Bu kadınların çoğu, Şah rejimini deviren İslami hareketin aktivistleriydi. Sonuç olarak (kadın hakları için lobi faaliyetleri yürüterek, Irak’la yapılan sekiz yıllık savaş süresince gönüllü savaş desteği girişimlerine katılarak) devlet içi aktivistler haline geldiler. Bazıları Kayhan Enstitüsü gibi devlet destekli kültürel örgütlere katıldı. İster laik olsun, ister olmasın, diğerleri de İslam’ı, içinde hareket edecekleri (etmek zorunda oldukları) verili siyasal-yasal-anayasal çerçeve olarak gördü. Onları tanımlayacak olan, İslamcı olup olmadıkları değil, kadın aktivizmi terimleri ve son dönemde mevcut sivil toplum tartışmaları ve mücadeleleri içinde demokrasiye yaklaşımlarıdır. Ayrıca bkz. Parvin Paidar, *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran* (Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1995).

<sup>8</sup> Kutsal kitapta bulunan dini metinlerin yorumlanması için açılan bu yeni kamusal alan kısmen Humeyni'nin, yeni İran anayasasını da etkileyen hukukun egemenliği doktrininin beklenmedik bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Hukuka siyasi iktidarın verildiği ve anayasanın kutsal metinler kaynak alınarak oluşturulduğu söylenen bu doktrinde, her vatandaş, vatandaşlık hakları gereği bu metinlerin sorumluluğunu alma ve tefsirleri uygulamaya yetkilidir.

<sup>9</sup> Bazı resmi projelerden filizlenen demokratikleştirme dinamiklerinin sunduğu olanaklara dair daha derinlikli bilgiler elde etmek için bkz. Homa Hoodfar, "Volunteer Health Workers in Iran as Social Activists: Can 'Governmental Non-Governmental Organisations' Be Agents of Democratization?" *Women Living under Muslim Laws*, Occasional Paper No. 10, Aralık 1998.

<sup>10</sup> İran modernliğinin politikaları konusunda literatür son derece geniştir. Aşağıdaki kaynakları özellikle faydalı buldum: Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet* (New York: Simon and Schuster, 1985); Mohamad Tavakoli-Targhi, *Emergence of Two Revolutionary Discourses in Modern Iran* (Doktora tezi, Chicago Üniversitesi, 1988); Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism* (Syracuse, N.Y.: Syracuse Üniversitesi Yayınları, 1996); Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown* (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1988); ve Shaul Bakhash, *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution* (New York: Basic, 1984).

<sup>11</sup> Metnin tümü için bkz. *Bibi Khanum Astarabadi ve Khanum Afzal Vaziri: Pioneering Mother and Daughter for Women's Education and Rights in Iran*, ed. Mihrangiz Mallah ve Afsaneh Najmabadi (Farsça) (New York: Nigarish va nigarish-i zan, 1996), 65–70; ilk olarak *Habl al-matin*'de basıldı (Tahran edisyonu), 1 Eylül 1907, 4–6.

<sup>12</sup> Birkaç yaşamöyküsüne ek olarak, daha derinlikli bir tarihsel değerlendirmeyi mümkün kılan resmi kararlara dair iki belgesel koleksiyonu, bildiriler ve başörtüsü karşıtı kampanya ile ilgili raporlar son dönemde yayımlandı. Kaynakça hakkında tam dokümantasyona ulaşmak için bkz. Camron Amin, *The Attentions of the Great Father: Reza Shah, "The Woman Question," and the Iranian Press, 1890–1946* (Doktora tezi, Chicago Üniversitesi, 1996). Amin'in de belirttiği gibi (270), bu belgeler devletin, yerel yönetimlerin dikkatsizce davranmaması gerektiğine dair kaygısına tanıklık etmektedir. Arka arkaya yayımlanan bildirilerde kampanyayı uygularken "azami dikkat" gösterilmesi gerektiği, eğitim ve gösteri toplantılarının düzenlenmesi gerektiği, nüfusun çoğu için örnek teşkil eden memurların (yani memurların eşleri ve diğer kadın akrabalarının) kadınları ikna etmesi gerektiği tekrarlanıyordu. Ancak çabuk sonuçlar elde etmeye yönelik baskının yanı sıra, olumlu sonuçlar elde edilemeyen bölgelerdeki memurların sürekli suçlanması ve işten atılması vahşi bir dinamik yarattı; yerel yönetimler merkezi devletin emirlerini ikna yoluyla yerine getiremediklerinde, günlük şiddete başvurdular. Şiddet biçimleri, başını açmayı reddeden kadınları işten atmaktan peçeli bir şekilde hamama (bazen çatıdan atlayarak) gelen kadınlar hakkında bilgi vermesi konusunda yerel hamam çalışanlarına baskı yapmaya; dükkân sahiplerini peçeli müşterilere mal ve hizmet sunmamaya zorlamaktan herkesin önünde kadınların peçesini yırtmaya kadar çeşitlilik gösteriyordu. Bu önlemler ile, 1980'lerde İslam Cumhuriyeti'nin örtünmenin yeniden zorunlu hale getirilmesi için aldığı önlemler arasındaki benzerlik gerçekten şok edici.

<sup>13</sup> 1920'lerde ve 1930'ların başlarında gittikçe artan sayıda şehirli, orta sınıf kadın yüzünü peçeyle örtmeyi bıraktı. Yine de üzerinde uzlaşlamayan konu, Afzal Vaziri ve Sédighé Dolatabadi gibi kadınların da savunduğu şekilde, *chadur* yerine başka tam boy kıyafetlerin giyilmeye başlanmasıydı.

<sup>14</sup> Afzal Vaziri, "Mardha khayli zirangi mi'kunand" [Erkekler akıllı olmaya çalışıyor], Mallah ve Najmabadi, *Bibi Khanum Astarabadi ve Khanum Afzal Vaziri*, 94–95; ilk olarak *Shafaq-i surkh*'ta yayımlandı, 18 Ağustos 1930, 3.

<sup>15</sup> *Ittila'at*, 25 Şubat 1936, 5.

<sup>16</sup> Nur al-Hudá Manganah, *Divan* (Tahran: Ibn Sina, 1957), 15–16.

<sup>17</sup> Bir noktada birkaç kadın, onun bu kongrede konuşmaya hakkı olmadığını söyleyerek, söylediklerine karşı çıktı; kongrede sadece kadınların konuşabileceği daha önceden belirtilmişti. Bu noktada Awrang, VKB adına orada bulunduğunu iddia etti ve Masturah Afşar da bunu doğruladı. Şuna dikkat çekmekte fayda var: bu aşamada, uluslararası delegelerin varlığı nedeniyle veya devletin kadın örgütleri ile olan ilişkisi (henüz?) genelde düşünüldüğü kadar emniyetli ve acımasız bir nitelik edinmemiş olduğu için, İranlı kadınlar Awrang'ın varlığı ve konuşma hakkına karşı çıktılar ve Awrang da VKB'den yardım istemek zorunda kaldı.

<sup>18</sup> Hajir Tarbiat Kadın Merkezi'nin ilk, Sédighé Dolatabadi ise ikinci başkanı olarak görev yaptı.

<sup>19</sup> Benzer bir süreç 1950'ler ve 1970'lerin pek çok kadın aktivisti için de belgelenebilir.

<sup>20</sup> Annem de böyle ani bir terfi aldığını hatırlıyor! Homa Hoodfar örtünme konusundaki dayatmaların, yaygın kanının aksine, kadınlara daha fazla eğitim ve iş imkân getirmediğini anlaşılır bir şekilde anlatıyor. Peçesiz bir şekilde çalışmak istemeyen çok sayıda şehirli kadın için hükümetin bu uygulamaları eğitim, ekonomik faaliyet ve sosyalleşme alanlarının kısıtlanması anlamına geliyor ve onları evdeki erkeklere daha fazla bağımlı kılıyordu. Bkz. Homa Hoodfar, "The Veil in Their Minds and on Our Heads: Veiling Practices and Muslim Women," *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, ed. Lisa Lowe ve David Lloyd (Durham, N.C.: Duke Üniversitesi Yayınları, 1997), 248–79.



---

<sup>21</sup> Bu terime alternatif olarak *libas-i tamaddun* (medeniyet giysileri) da kullanılıyordu. Bkz. *Vaqi'ah-ı kashf-i hijab* [Hicabın kaldırılması], ed. Murtizá Ja'fari, Sughrá Isma'il'zadah ve Ma'sumah Farshchi (Tahran: Sazman-i madarik-i farhangi-i inqilab-i Islami, 1993), 105, 148.

<sup>22</sup> Bu yaklaşım aynı zamanda İslamcı feminizmi kadın hakları aktivizminin gerçek sesi, laik feminizmi ise ithal bir ideoloji kabul ederek, halihazırda yapılmak istendiği gibi, bu çatallanmayı diğer yöne çevirmememiz gerektiği konusunda da bizi uyarır. Bu tür girişimlerden biri için bkz. Anouar Majid, "The Politics of Feminism in Islam," *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 23 (Kış 1998): 321–61.