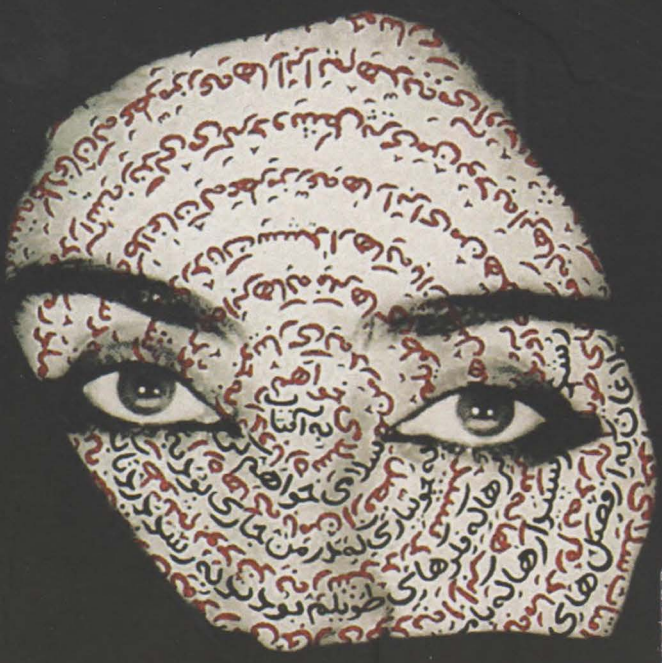
Der. Pınar İlkkaracan

Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik



THG
9710223
CBA
G710223 CBA

İLETİŞİM YAYINLARI

Derleyen
PINAR İLKKARACAN
Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik

Women and Sexuality in Muslim Societies
© 2003 New Ways

İletişim Yayınları 961 • Araştırma-İnceleme Dizisi 157
ISBN-13: 978-975-05-0195-1
© 2003 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1-3. BASKI 2003-2011, İstanbul
4. BASKI 2014, İstanbul

EDİTÖR Tansel Güney
KAPAK Utku Lomlu
KAPAK FOTOĞRAFI © Shirin Neshat, courtesy of Barbara Gladstone Gallery, New York.
Shirin Neshat'ın "I Am Its Secret" adlı fotoğrafı. Fotoğraftaki kadının yüzündeki yazılar, Füruğ Ferruhzad'ın "Güneşi Yine Selamlayacağım" adlı şiirinden alınmıştır.
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Elçin Gen
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

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

Derleyen
PINAR İLKKARACAN

Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik

ÇEVİREN *Ebru Salman*



iletişim

İÇİNDEKİLER

Önsöz 7

Giriş: Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik
PINAR İLKKARACAN 11

İslâm'da Aktif Kadın Cinselliği Anlayışı
FATIMA MERNISSI 33

Arap Kültürü ve Kadınların Bedenlerinin Yazılışı
LEILA AHMED 55

Müslüman Dinsel Sağ ("Köktendinciler") ve Cinsellik
AYESHA M. İMAM 75

Bekâret ve Ataerki
FATİMA MERNISSI 99

Modern Türk Tıbbında Bekâret Testleri ve Suni Bekâret
DİLEK CİNDOĞLU 115

Türkiye'nin Doğu Bölgelerinde Kadın Cinselliği Bağlamının İncelenmesi
PINAR İLKKARACAN 133

İran'da Geçici Evlilik ve Devlet: Kadın Cinselliği Üzerine İslâmî Bir Söylem
SHAHLA HAERI 151

Tavârik Toplumunda Aşk ve Yaşam
BOUTHAINA SHAABAN 175

Kadının İnsan Hakkı Olarak Cinsel Haz: Türkiye'deki Bir Taban Eğitimi Programından Deneyimler
İPEK İLKKARACAN - GÜLŞAH SERAL 195

Tecavüzün Kültürel Bir Tamımına Doğru: Filistin Toplumunda Tecavüz Mağdurlarıyla Çalışırken Karşılaşılan İkilemler
NADERA SHALHOUB-KEVORKIAN 207

Arap Toplumlarında Namus Cinayetleri ve Toplumsal Cinsiyetin İnşası
LAMA ABU-ODEH 243

Kadın Genital Mütilasyonu Nedir?
NAHİD TOUBIA 265

ÖNSÖZ

Cinsellik Müslüman toplumlarda nasıl kurgulanıyor? Kadınların, Müslüman toplumlarda cinselliğin kurgulanışına ve düzenlenmesine nasıl bir katkıları var ya da olabilir? Bu kitapta, Türkiye, Filistin, Pakistan, Fas, Nijerya gibi çeşitli Müslüman toplumlardan kadın akademisyenlerin ve aktivistlerin, bu konulardaki görüşlerini ve çalışmalarını sunuyoruz.

Cinselliğin kurgulanması ve cinsel davranışların düzenlenmesi, her toplumda, belirli siyasî, sosyo-ekonomik, kültürel ve dinî koşullara göre değişiklik gösterir. Bu faktörler –yasal ve dinî kurallar ve tabular, siyasî ve ekonomik durum, kolonileşme süreçleri, kültürel betimlemeler ve semboller, teknolojik gelişmeler ve başka birçok faktör– cinsel arzuların, hazzın, yaşantıların biçimlenmesinde rol oynar.

Tüm modernizasyon çabalarına rağmen, Müslüman toplumların, yakın tarihte Batı'da gerçekleşen türden bir cinsel devrimden çok uzak olduklarını gözlemliyoruz. Ayrıca, son onyıllarda yükselişe geçen İslâmî sağın, cinselliği, özellikle kadınların cinselliğini kontrol etmeyi, ideolojisinin temeline yerleştirdiğini ve bu amaca ulaşmak için yeni yöntemler geliştirdiğine şahit olduk. İslâmî sağın, kadınları hedef alan bu stratejisinin temel amacı, toplumsal yaşamı düzenleme ayrıcalığını egemen-

liği altına alarak siyasî gücünü artırmak; bu stratejisini uygulamak için, Müslüman toplumların çoğunda gözlemlenen bir olgudan, kadınların cinselliğini ve bedenlerini kadınların kendilerine değil, topluma, aileye, erkeklere mâl eden bir bakış açısından güç alıyor.

Bu kitabın çok daha geniş bir versiyonu, ilk kez, 2000 yılında İngilizce olarak, merkezi İstanbul'da olan Kadının İnsan Hakları-Yeni Çözümler Vakfı'nın desteğiyle hazırlandı ve basıldı. Vakfın, böyle bir yayına verdiği öncelik ve destek, Müslüman toplumlarda kadınların kendi cinsellikleri ve bedenleri üstünde söz hakkı kazanana kadar, kadınların maruz kaldığı ayrımcılığın engellenemeyeceği görüşünden kaynaklanıyordu. Ayrıca, birçok Müslüman toplumda cinsel ve bedensel haklar üzerinde önemli çalışmalar yapılmasına ve olumlu adımlar atılmasına rağmen, bunların görünürlüğü ve paylaşımı konusunda eksiklikler vardı. Temel sorunlardan biri konuyla ilgili bilgi eksikliği idi. *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik* öncelikle bu eksikliği gidermek için hazırlandı ve konu üzerine bu denli kapsamlı ve çok yönlü bir çalışmanın dünyada ilk örneğini oluşturdu.

Kitap, yayınlandığından beri geçen kısa sürede, Filipinler'den ABD'ye uzanan geniş bir coğrafyada, kadın hareketleri, akademisyenler, sivil toplum kuruluşları ve öğrenciler tarafından kullanılan bir kaynak kitap niteliğini kazandı. Bu yıl merkezi Suriye'de bulunan El-Mada Yayınevi tarafından Arapça'ya çevrildi ve 2003 sonunda Arapça olarak yayınlanacak.

Bu kitabın Türkçe'de yayınlanmasında birçok kişinin katkısı var: Öncelikle İletişim Yayınları'na ve Asena Günal'a bu projenin hayata geçirilmesini sağladıkları, özellikle kitabın editörü Tansel Güney'e, ülkemizde örneği az bulunan bir titizlikle gerçekleştirdiği çalışma ve emekleri için teşekkür ediyoruz. Bizim bütün önerilerimizi ve isteklerimizi de göz önünde bulunduran çevirmenimiz Ebru Salman'a değerli çalışması için minnetarız.

Kitabın Arapça ve Türkçe basımındaki tüm destekleri için İsviçre Gelişme ve İşbirliği Kurumu'na (SDC) ve Kadının İn-

san Hakları-Yeni Çözümler ekibine teşekkür ediyoruz. Kitaptaki makalelerin yazarları, temsilcileri ve yayıncıları makalelerinin Türkçe'de, bu derlemede yayınlanabilmesi için bize her türlü kolaylığı sağladılar, bu nedenle onlara teşekkür borçluyuz.

En önemlisi de, bu kitabın yazarlarına ve konu üzerinde yılmadan çalışan herkese, Müslüman toplumlarda kadın ve cinsellik üzerine değerli çalışmaları, kadının cinsel ve bedensel haklarının hayata geçirilmesine katkıları ve bizleri bir adım daha ileri götürdükleri için çok teşekkür ediyoruz.

LIZ AMADO
Kadının İnsan Hakları-YENİ ÇÖZÜMLER Vakfı

PINAR İLKKARACAN
Derleyen

GİRİŞ: MÜSLÜMAN TOPLUMLARDA KADIN VE CİNSELLİK

PINAR İLKKARACAN

İçinde bulunduğumuz küreselleşme çağında, kadınların bedenleri ve cinselliği, giderek yoğun çatışma alanları haline geliyor. Tutucu ve dinci sağ politik güçler, kadınların cinselliği üzerindeki geleneksel kontrol mekanizmalarını sürdürmeye ve pekiştirmeye, hatta bunların yenilerini oluşturmaya çalışıyorlar. 1990'larda düzenlenen dört BM konferansı –Kahire'deki 1994 Uluslararası Nüfus ve Kalkınma Konferansı (ICDP), 1995 Pekin, 1999 ICDP+5 ve 2000 Pekin+5 Konferansları– Katolik ve Müslüman dinci sağ arasında, kadınların, bedenlerini ve cinselliklerini kontrol etme haklarına karşı çıkmak ve bu hakları sınırlandırmak amacıyla benzeri görülmemiş işbirliğine tanık oldu.

Ortadoğu'dan Güneydoğu Asya'ya, Kafkaslar'dan Güney Afrika'ya kadar geniş bir coğrafyaya dağılmış Müslüman toplumlar, idarî ve siyasî yapıları ve ekonomik gelişmişlik dereceleri açısından büyük farklılıklar gösterseler de, çoğunda kadın bedeni ve cinselliği konusunda ortak bir eğilim söz konusu. Türkiye de dahil olmak üzere, Müslüman toplumların büyük bir çoğunluğunda, kadınların bedenlerini ve cinselliklerini, kadınların kendilerine değil, aileye, aşirete ya da topluma ait gören erkek egemen bir anlayış ve tutum hâkim.

Bu anlayış, çeşitli Müslüman toplumlarda geleneklere, törelere ve toplumsal davranışlara olduğu kadar, yasalara ya da devlet politikalarına da yansıyor ve Müslüman toplumlarda en yaygın olarak gerçekleşen insan hakları ihlallerine yol açıyor. Bu anlayışın, yasalara ve devlet politikalarına yansımasının en görünür örneklerinden beri, Ortadoğu ve Türkiye'deki ceza kanunlarıdır. Birçok Ortadoğu ülkesinde olduğu gibi, Türkiye'de 1926'dan beri yürürlükte olan Türk Ceza Kanunu'nda, kadın bedeni üzerinde erkeğe, aileye ve topluma tasarruf yetkisi veren bir zihniyet hâkimdir. Örneğin, kadınların maruz kaldığı en kötü şiddet türlerinden biri olan tecavüz, TCK'da "Kişilere Karşı Suçlar" altında değil, "Âdâb-ı Umumiye ve Nizam-ı Aile Aleyhine Cürümler" başlığı altında sınıflandırılmıştır. Yani bir kadının yaşayabileceği en kötü deneyimlerden biri olan tecavüz, Türkiye'de, kadına karşı değil, toplum âdâbına ya da aileye karşı işlenen bir suç niteliği taşıyor, zira kadının bedeni ve cinselliği, TCK'ya göre, topluma ya da aileye ait.

Cumhuriyetin kuruluşundan seksen yıl sonra, TCK'nm reformu amacıyla, 2003'te Adalet ve Kalkınma Partisi tarafından hazırlanan Türk Ceza Kanunu tasarısında da bu zihniyeti yansıtan maddeler, kadın örgütlerinin tüm eleştirilerine rağmen, aynen korunmuş ve tasarıda yer almıştır. Gündemdeki tasarı da, aynı çağdışı ve ayrımcı yaklaşım içerisinde, cinsel suçları topluma karşı suçlar kısmında düzenlemekte ve bireyin bedensel ve cinsel bütünlüğü yerine, birinci derecede "genel ahlak", "aile ve toplum düzeni" ve "edep töreleri" gibi zaman içerisinde değişen ve hukukî geçerlilikten yoksun değerleri korumaktadır. Örneğin, cinsel suçların tümü, "Zorla Irza Tasaddi" ve "Rıza ile Irza Tasaddi" gibi madde başlıkları altında düzenlenmiştir. TCK üzerine iki yıla yakın bir süre boyunca yoğun bir çalışma gerçekleştirmiş olan ve önemli kadın ve baro örgütleri temsilcilerinden oluşan TCK Kadın Çalışma Grubu'nun da belirttiği gibi, bu maddelerde, kelime anlamı "namus, iffet, şan, şeref" olan "ırz" kavramını temel alınarak, kadınların cinsel ve bedensel bütünlük haklarım hiçe sayılmakta ve erkek egemen

örf, âdet ve gelenekler adına, kadınların cinsel hak ve özgürlüklerinin korunması engellenmektedir.[1]

Kadın hakları savunucuları ve sivil toplum örgütleri, TCK tasarısına getirdikleri eleştirilerde yalnız değiller. Avrupa Konseyi de, tasarının cinsiyet ayrımcılığına yol açtığını öne sürerek birçok maddesine itiraz etti. İlginçtir ki, Avrupa Konseyi'nin eleştirilerinin tartışıldığı bir toplantıda, Avrupalı meslektaşlarına karşı hazırladıkları tasarıyı savunan üç Türk hukukçu, itiraza konu maddeleri, tam da eleştirilere konu olan "Türk toplumunun örf, âdet ve ahlak değerleri" çerçevesinde savunmuşlar.[2] Ortadoğu'daki birçok ülkenin ceza yasaları, kadınların cinselliği ve bedenleri söz konusu olduğunda, Türk Ceza Kanunu'yla büyük benzerlik göstermektedir.

Kadınların bedenlerini ya da cinselliklerini baskı altında tutmayı amaçlayan çeşitli mekanizmalar, yasaların ötesinde, kadınların giyim ya da hareket özgürlüklerini kısıtlamak gibi yaygın toplumsal davranışlardan, cinsel organlarını kesmek ya da namus nedeniyle topluca öldürmek gibi şiddet içeren törelere kadar uzanıyor. Müslüman kadınların maruz kaldığı ve şiddet içeren bu tip töreler, son yıllarda giderek dünya kamuoyunun da daha çok ilgisini çekmeye başladı ve gittikçe İslâm'la ya da Müslümanlarla özdeşleştirilir hale geldi. Bu özdeşleştirme, yanıltıcı olmasının yanı sıra, Müslüman toplumlardaki kadınların, bu gibi uygulamalara karşı mücadelelerine ve bu uygulamaların İslâm'a aykırı olduğu konusunda toplumsal bilinç uyandırma çabalarına da tamamen ters düşmekte.

Bu kitap, çeşitli Müslüman toplumlarda kadın cinselliğinin farklı yönlerini irdeleyen kadın araştırmacıları ve savunucuları bir araya getiriyor. Hepsinin ortak noktası, kadın bedeninin bütünlüğüne saygı ve kadının haz duyma hakkı konusundaki arayışlar ve çabalar -her ne kadar araştırmaları ve sunumları son derece farklı olsa da.

---

1 TCK Kadın Çalışma Gurubu, *Kadın Bakış Açısından Türk Ceza Kanunu: TCK Tasarısı Değişiklik Talepleri* (İstanbul: Kadının İnsan Hakları-Yeni Çözümler Vakfı, 2003).

2 "Maço Yasaya Avrupa İtirazı," *Akşam*, 10.10.2003.

Kitabımız kuşkusuz eksiksiz değil. Müslüman dünyasının geniş coğrafî dağılımı ve kadınların cinselliğiyle ilgili konuların zenginliği düşünüldüğünde, bu imkânsız olurdu. Amacımız, bu konudaki tüm bakış açılarını yansıtmak ya da tüm Müslüman kadınları temsil etmek değil, sadece bir başlangıç yaratmaktı -Müslüman toplumlarda yaşayan kadınlar olarak cinselliğimizle ilgili deneyimlerimizi ve bilgeliğimizi paylaşabileceğimiz, aramızdaki görünür ve görünmeyen sınırları aşan yeni bir alan yaratmak.

21. yüzyılda, kadmların bedenleri ve cinselliği, hâlâ erkeklerin ve erkek egemenliğinin kontrolü altında. Kadın cinselliğinin ve doğurganlığının kontrolünü amaçlayan mekanizmalar, çoğu toplumda hâlâ erkek egemen sistemin varlığını sürdürmesinin en güçlü aracıdır. Bu kontrol, dolaysız baskı ve şiddet yoluyla olduğu kadar, siyasî, ekonomik, toplumsal ve kültürel manipülasyonlardan oluşan karmaşık bir mekanizmayla sağlanmaktadır. Bu çerçevede din, çoğu kez bu manipülasyonun güçlü bir aracı olarak kötüye kullanılmakta ve kadınların insan haklarının ihlallerini "meşrulaştırmak" görevini görmektedir. Son on yılda, kadın bedeninin ve cinselliğinin giderek daha yoğun bir siyasî çatışma alanı haline geldiğine şahit olduk. Özellikle Müslüman ve Katolik tutucu ve köktendinci akımlar, kadın cinselliğinin kontrolünü amaçlayan politikaları ideolojilerinin merkezine oturtmuş durumdalar.

İslâmî köktendinci akımlar, bu çabalarım kadın ve kadın cinselliği konusunda İslâm'ın yeni ve son derece tutucu bir versiyonunu oluşturarak ya da tarihte yalnızca bazı küçük topluluklarda rastlanan ve İslâm'la hiçbir ilgisi olmayan bazı örf ve âdetleri, İslâm'a mâl ederek ve bu tip uygulamaları, daha önce bu tip âdetlerin hiç görülmediği çeşitli Müslüman toplumlara yayarak sürdürüyorlar. Yerel bazda, bunun ilk örneklerinden birini, Pakistan'da, askerî darbeyle iktidara geldikten sonra, bir İslâmlaştırma kampanyasıyla gücünü meşrulaştırmayı amaçlayan Ziya ül-Hak liderliğindeki cunta hükümetinin 1979'da çıkardığı *hudud* yasaları oluşturdu. Bu yasalarla, Pakistan toplumunda ilk defa olmak üzere tecavüz, zina-

nm bir alt kategorisi olarak sınıflandırılmıştır. Bu sınıflandırma, ispatı zaten tüm dünyada son derece zor olan tecavüz vakalarında, tüm ispat yükünü tecavüzcüden kadınlara kaydırmış, yani tecavüze uğrayan kadın şikâyette bulunduğunda, her şeyden önce zina işlemediğini dört erkek şahit göstererek ispat etmek durumunda bırakılmıştır. Yasa, bu şekliyle, tecavüz edilen kadını mağdur saymayan, üstelik kolayca suçlu konumuna düşüren bir hukuk sistemi oluşturmuştur. Bu uygulama, Pakistan'da tecavüz edilen kadınların, zinayla suçlanmaktan korkarak şikâyette bulunmalarını önlemek suretiyle, tecavüz eden erkekleri korumakla kalmamış, aynı zamanda, tecavüzcülerin, polisin ve mahkemelerin oluşturduğu işbirlikçi bir sistemle, tecavüz kurbanı kadınları, bir de zina suçlaması kurbanı haline getiren kurumsallaşmış bir şiddet sarmalı oluşmasına yol açmıştır.

Yürürlüğe girdiği günden beri kadınların en temel insan haklarından birini ihlal eden bu yasa, bu konudaki tüm yayınlara, Pakistan kadın hareketinin tüm çabalarına ve uluslararası kampanyalara rağmen, köktendincilerin karşı koyması nedeniyle Pakistan'da halen yürürlüğünü sürdürürken, 2002 yılından itibaren Malezya'da da bir siyasî tartışma konusu haline geldi. Malezya'nın Tereneganu eyaletinde iktidarda olan Malezya İslâm Partisi (PAS), eyalette yaşayan tüm Müslümanlara uygulanmak üzere, Pakistan'daki yasaya çok benzeyen bir yasa önerisini, yeni bir madde ekleyerek gündeme getirdi. Eklenen madde, tecavüze uğrayan kadının, tecavüze uğradığını ispat edemezse, haksız suçlama nedeniyle 80 kırbaçla cezalandırılmasını öngörüyor.

Afrika'da, bazı kabilelerde İslâm öncesi bir âdet olan kadın cinsel organının kesilmesi, 1980'lerden itibaren köktendinciler tarafından İslâm'a mâl edilerek benzer bir yayılma sürecine girdi. 1999 yılında, bir eğitim vermek üzere davet edildiğim Gambiya'da, bu konuda devlet başkanı Yahya Jammeh'in televizyondaki bir konuşmasını bizzat izleme fırsatı buldum. Jammeh, konuşmasında ülkenin yalnızca bazı kabilelerinde rastlanan kadın cinsel organının kesilmesi âdetinin, İslâm'a ve Gam-

biyalılara ait, korunması gereken bir gelenek olduğunu öne sürüyordu. Ayrıca, yıllardan beri bu uygulamanın önlenmesi için çalışmalar yürüten kadın aktivistleri ve tıp görevlilerini Gambiya halkına ve İslâm'a ihanet etmekle suçluyor ve dolaylı yoldan, o güne kadar böyle bir âdete sahip olmayan Gambiya kabilelerini de, İslâm adına bu âdeti uygulamaya başlamaya davet ediyordu.

Bu çerçevede Türkiye'de de çok yankı uyandıran başka bir örnek ise *recm*, yani zinayla suçlandığında, aksini ispat edemeyen bir kadının taşlanarak öldürülmesi. *Recm*, kadın cinsel organının kesilmesi gibi, Kuran'da yeri olmayan ve bazı topluluklarda rastlanan İslâm öncesi bir âdet. Bu âdet, İran İslâm Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra, Humeyni yönetimi tarafından yürürlüğe konan yasalarla İran ceza yasasının bir parçası olarak tüm İran'da uygulanmaya başlandı. Daha önce böyle bir âdetin görülmediği Nijerya'da, İslâmî sağın iktidara geldiği Müslüman eyaletlerde 2000 yılından itibaren yürürlüğe giren şeriat yasaları, *recm*'i Nijerya'ya İslâmî bir yasa olarak tanıştırdı. Tüm dünyada yankı bulan Safiye Hüseyni ve Emine Laval davaları, bu gelişmenin bir sonucu olarak gündeme geldi.

İslâm, cinsiyet ve cinsellik

Diğer birçok din gibi, İslâm da durağan ve tekil bir geleneğe sahip değildir. İslâm, hayatta kalmak, yayılabilmek ve gücünü devam ettirebilmek için çeşitli zamanlarda ve coğrafyalarda, çeşitli sosyo-politik ve ekonomik koşullarla etkileşim halinde olmuştur. Bu çerçevede, yalnızca doğduğu bölgedeki diğer iki tektanrılı dinin –Yahudilik ve Hıristiyanlık'm– uygulamalarını ve geleneklerini değil, aynı zamanda tutunmaya ve kültürel/siyasî bir sistem olarak güç kazanmaya çalıştığı topraklardaki İslâm öncesi uygulamaları ve gelenekleri de içine alarak varlığını sürdürmeye çalışmıştır. Dolayısıyla, toplumdaki cinsel davranışları düzenleyen çeşitli faktörler arasında İslâm'ın rolünü belirlemek son derece güçtür.

Cinselliğe bakışları konusunda, küçük bir yerleşim biriminde dahi paralel olarak varlığını sürdürmekte olan çeşitli mezhepler ve İslâmî düşünce ekolleri arasındaki farklılıkları incelemeye giriştiğimizde, konu daha da karmaşık bir hal almaktadır. Bunun da ötesinde, İslâm'ın çeşitli sosyo-ekonomik ve siyasî sistemlerle etkileşiminin Müslüman toplumlarda yaşayan kadınların cinselliğini nasıl etkilediği, hâlâ son derece az araştırılmış bir sorudur. Dolayısıyla, İslâm ve cinsellik hakkındaki mevcut söylemler, genellikle çeşitli Müslüman toplumlardaki uygulamalar arasındaki farklılıkları yok sayan bir nitelik taşımaktalar. Bunun doğal bir sonucu olarak, bir toplumda cinsel davranışların düzenlenmesi konusunda en çok ipucu sunabilecek cinsel davranışlara ilişkin tabular ve bu konuda oluşturulmuş toplumsal sessizlik kontratlarının yarattığı çeşitli pazarlık alanları da neredeyse hiç araştırılmamış bir konu olmaya devam etmekte. Birçok Müslüman toplumda varlığını yaygın olarak sürdürmesine rağmen güçlü bir tabu niteliğini koruyan eşcinsellik konusundaki araştırmaların ve literatürün yokluğu, bunun en görünür örneklerinden biridir.

İslâm ve cinsellik konusunda, yalnızca Kuran'a ve İslâmî uygulamaların temelini oluşturduğu geleneksel olarak kabul edilmiş literatüre dayalı yorumlar dahi, kadın cinselliğinin kurgulanması konusunda çelişkili sonuçlara varmaktadır. Geleneksel metinlere göre, bir yanda İslâm, *hem kadınların hem de erkeklerin* cinsel güdüleri ve cinsel doyum hakkı olduğunu kabul etmiştir. Erotizm, hem cennetten bir tadımlık, hem de dünyevî yaşamda üreme için ilahî olarak emredilen bir gereklilik olarak sunulur. Orgazm, hem kadınlara hem erkeklere özgü bir hazdır. İslâm, cinsel haz konusunda kadına da, erkeğe de hiçbir suçluluk yüklemez, ama doyum ve hazzm "meşru" olabilmesi için, sadece İslâmî evlilik, yani nikâh çerçevesinde gerçekleşmesi gerekmektedir.

Diğer yanda, özellikle cinsel güdüler konusunda, kadınlar ve erkekler karşıt olarak görülür: Erkeklerin, rasyonel oldukları ve kendilerini kontrol edebildikleri düşünülür; kadınlarsa duygusaldır ve kendilerini kontrol etmede yetersizdir. Diğer birçok

kültürel sistemde olduğu gibi, İslâm'da da toplumsal cinsiyetlerin farklı kurgulanışı, kadınların ve erkeklerin sözde "temel" biyolojik, psikolojik ve sosyal-cinsel farklılıkları olduğu varsayımına dayanmaktadır. Abdelwahab Boudhiba'nın belirttiği gibi, dünyanın çift kutupluluğuna dair "İslâmî" görüş, iki "düzenin" katı bir ayrımı üzerinde temellenir -dişil ve eril.[3] Dünyanın bu düzenini bozan her şey, vahim bir karmaşa, kötücül bir anarşi kaynağıdır. Toplumsal düzen bu nedenle, erkeklerin ve kadınların bedenlerini ve cinselliklerini kontrol altında tutmalarını gerektirir. Kadın cinselliği kontrol edilmezse, toplumsal karmaşaya (*fitne*)[4] neden olur. Bu şekliyle kişinin cinsiyeti, yani kadın ya da erkek olmak, toplumsal karmaşanın önlenmesi için geliştirilmesi gereken yöntemlerin, cinsiyetlere göre farklı farklı belirlenmesini gerektiren kritik bir faktör haline gelmektedir.

Bazı Kuran ayetleri, özellikle Kuran'da yer alan Züleyha ile Yusuf kıssası,[5] kadınların erkeklerden daha fazla cinsel istek ve baştan çıkma kapasitesine sahip oldukları, dolayısıyla baştan çıkartıcılar oldukları; erkeklerin ise baştan çıkarılmaya açık, ama rasyonel ve kendilerini kontrol edebilir olduğu yorumlarının temellerini oluşturmuştur.[6]

Bu yorumlara dayanan ve İslâm adına toplumsal düzenin korunması için kadın cinselliğinin kontrol edilmesini amaçlayan yöntemler ve mekanizmalar ise, tarih içinde, coğrafyaya, zamana, sınıfa ya da ırka göre olduğu kadar, toplumun siyasî ve ekonomik koşullarına göre de çeşitlilik göstermişlerdir. Zamanı-

---

3 Abdelwahab Boudhiba, *Sexuality in Islam* (Londra: Saqi Books, 1998).

4 Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society* (New York ve Londra: Schenkman Publishing Company, 1975); Fatna A. Sabbah, *Woman in the Muslim Unconscious* (New York ve Oxford: Pergamon Press, 1984); Nawal El Saadawi, *The Hidden Face of Eve* (Londra ve New York: Zed Books, 1980); Charles Lindholm, *The Islamic Middle East: An Historical Anthropology* (Oxford ve Cambridge: Blackwell Publishers, 1996).

5 Sure 12.

6 İslâmî gelenekte Züleyha ile Yusuf'un kıssası etrafındaki tartışmalar ve alternatif feminist okumalar için bkz. Gayane Karen Merguerian ve Afsanah Najmabadi, "Zuleykha and Yusuf: Whose 'Best Story?'", *International Journal of Middle East Studies*, c. 29, 1997: s. 485-508.

mızda bu kontrol, kadınların hareket özgürlüklerinin engellenmesinden bekâret testlerine, kadın cinsel organının kesilmesinden namus adına işlenen cinayetlere kadar uzanmaktadır.

Cinsellik: Tabular ve tehditlerle yüklü bir konu

Son on yıl içinde, Müslüman toplumlarda toplumsal cinsiyetin düzenlenmesi konusunu tarihî, sosyolojik, ekonomik ya da antropolojik yöntemlerle inceleyen araştırma sayısında çarpıcı bir artış gözlemledik. Maalesef bu araştırmaların çok azı cinselliği konu almaktadır. Çoğu Müslüman toplumda, kadınların, çeşitli yöntemlerle –örneğin edebiyat, resim, karikatür, plastik sanatlar yoluyla– cinselliklerine ilişkin kişisel anlatıları da son derece az sayıdadır. Ayrıca, geçmişte kadınların cinsellik konusundaki bilgilerini aktarmak, toplumsal düzeyde ifade etmek ve güç kazanmak için kullandıkları, masal, türkü gibi geleneksel sözlü anlatı türlerinin ya da ebelik gibi cinsellik konusunda toplumsal uzmanlık konumu sağlayan ve kadınlara özgü olan mesleklerin giderek yok olmasıyla, kadınlar cinsellikleri konusundaki bilgilerini ve deneyimlerini aktarmak konusunda sahip oldukları bazı toplumsal güç alanlarını ve yöntemlerini de yitirmekteler.

Çoğu Müslüman toplumda 19. yüzyıldan beri, yani bir asrı aşkın bir süredir güçlü bir kadın hareketi var. Bu hareketlerin çoğunun, siyaset, ekonomi ya da eğitim alanlarında zamanın şartlarına göre son derece radikal taleplerle ortaya çıkarken, cinsellik konusundaki taleplerinde fazlasıyla "mütevazı" ya da çekimser kalmayı tercih ettiklerini görüyoruz. Müslüman toplumlardaki kadın hareketlerindeki bu eğilim, 21. yüzyılın başına kadar –azalarak da olsa– devam etmektedir ve örneğin Avrupa, ABD, Kanada ya da Güney Amerika'daki kadın hareketleriyle karşılaştırıldığında çarpıcı bir tezat oluşturmaktadır.

Ortadoğu'yu konu alan çalışmalarda cinselliğin vurgulanmasının eksikliğini belirten Deniz Kandiyoti, bu olgunun açıklamalarının "hem kültürel olarak tabu addedilen alanlara girmeye karşı gösterilen direnç, hem de İslâmî köktendincilik tara-

fından konuşlandırılan kategorilerle benzerlik taşıyan bazı radikal feminist teorilerde gizli toplumsal cinsiyet özcülüğüne karşı tepki"[7] olabileceğini öne sürüyor.

Ben, "kültürel olarak tabu addedilen alanlara girmeye karşı gösterilen direncin", Müslüman toplumlarda yaşayan çoğu kadın için korkudan kaynaklandığına inanıyorum -böylesi tehlikeli bir alana girmenin getireceği olası tehlikelere dayanan bir korkudan. Söz konusu tehlikelerin biçimi ve derecesi, elbette bir kadının toplumsal konumuna, içinde yaşadığı siyasî ortama, sosyo-ekonomik düzeyine, ya da dayanışmanın var olup olmamasına göre değişkenlik gösteriyor ve toplumsal dışlanmadan aşağılanmaya, marjinalleştirilmekten yasal kovuşturmaya, sürgün ya da şiddet ve ölüme kadar uzanan geniş bir alanı kapsıyor.

Bu gibi tehditlere ek olarak, dikkatli analizimizi gerektiren karmaşık bir korku kaynağı daha var: Cinsellik üzerindeki tabulara açık, belirgin veya "radikal" bir biçimde değinme cüretinde bulunduğumuzda, toplumdaki statümüzün ya da "siyasî" veya "akademik" ünümüzün olumsuz etkilenebileceği korkusu. Öyle görünüyor ki bu tip korkular, tarih boyunca bazen en radikal Müslüman kadın eylemcileri bile, başka alanlarda güç için mücadele verirlerken, bedenleri, cinsellikleri ve hazlarıyla ilgili taleplerini belirsiz bir zamana erteleme stratejisine itmiştir.

Margot Badran, önde gelen Mısırlı feministlerin 20. yüzyılın başlarında peçeye karşı tutumlarını analizinde, böyle bir stratejinin bir örneğini verir. Badran'a göre, 20. yüzyılın başında Mısırlı feministler, peçenin, ısrarla reddettikleri sözde temel cinsiyet farklılıklarının güçlü ve sembolik bir onayı olduğunun tamamen farkındaydılar, fakat peçenin kaldırılmasının uygulamadaki güçlüğü ve günlük politikalarda uyguladıkları stratejiler nedeniyle peçenin kaldırılmasına yönelik taleplerini erteleyerek zamana bıraktılar ve bu konuda daha tutucu bir yaklaşımı

7 Deniz Kandiyoti, "Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies", Deniz Kandiyoti (ed.), *Gendering the Middle East* (Londra ve New York: I. B. Tauris, 1996), s. 14.

benimsediler. Kadınların, erkekler değişmeye, yani kendi cinsel davranışlarını kontrol etmeye hazır olana dek peçeyi takmaya devam etmeleri gerektiğini savundular. Bu arada kadınlar, peçeyi kamusal alanlara çıkmak için kullanmalıydılar.[8]

Mısırlı yandaşlarına benzer bir şekilde, 20. yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu'ndaki en ilerici kadın eylemcilerin dahi kadın hakları konusundaki taleplerini belirli alanlara yoğunlaştırarak, stratejik olarak, kadınların giyim özgürlüğü ve cinsellikle ilgili taleplerini olabildiğince mütevazı tutma gereğini hissettiklerini görüyoruz.[9] Böyle bir strateji, önemli bir çelişki sergilemektedir: Bir yandan, cinsiyetler arasındaki sözde temel farklılıklara karşı çıkarken, diğer yandan kadınların haklarının diğer alanlarda ihlallerinin temelini oluşturan ve kadın-erkek arasında temel farklılıklar olduğunu ileri süren Müslüman hukuk sistemini, bilinçli veya bilinçsiz olarak kabul eder görünmek.

Milliyetçi ve sömürgecilik karşıtı hareketler ve cinsellik

Birçok Müslüman ülkede, milliyetçi ve sömürgecilik karşıtı hareketler de, kadınların cinsellikle ilgili konulara yoğunlaşmalarını engelleyici bir rol oynadı. Milliyetçi hareketler, genellikle kadınlar için çelişkili roller ortaya koyarlar. Bir yandan, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini ve ilişkilerini yıktıkları için, daha çok kadının toplumsal ve siyasal yaşama katılımına olanak verirken, diğer yandan kadınları, "anne" ya da ulusun geleneklerinin taşıyıcıları gibi kimliklere hapsederler. Bu da, topluluğun ya da "ulusun" kimliğinin ve yegâneliğinin korunup yeniden üretilmesi için, kadınları ve özellikle cinselliklerini kontrol etme amacı taşıyan yeni stratejilerin oluşmasına neden oluyor. Sonuç olarak, sömürgecilik karşıtı ve milliyetçi hareketler,

8 Margot Badran, *Feminists, Islam and Nation: Gender and the making of modern Egypt* (New Jersey: Princeton University Press, 1995).

9 Pınar İlkkaracan, *Women's Movements in Turkey: A Brief Overview* (Istanbul, Women for Women's Human Rights, 1996).

kadınları milliyetçi söylem tarafından belirlenen şartlara uymaya baskıyla zorlayarak, kültürel olarak kabul edilen kadın davranışının parametrelerini tekrar onaylıyorlar -ya da daha kötüsü, daraltıyorlar.[10]

Köktendinci hareketler ve cinsellik

Kuşkusuz köktendincilik ve kadın kimliğinin ya da cinselliğinin köktendinci ideolojilerce bir araç olarak kullanılması yalnızca İslâm'a özgü değil. Hıristiyan, Musevi, Budist ya da Hindu kadınlar da köktendinci akımların kadınların insan haklarını hiçe sayan uygulamalarıyla karşı karşıya kalmaktalar. Hangi dinden olursa olsun, tüm köktendincilerin kullandıkları ortak yöntem, dine ait mutlakıyetçi ve sorgulanması engellenen bir söylem yaratmaya çalışmaları.

İslâmî sağın da, tüm dünyada yayılabilmek için uyguladığı ana stratejilerden biri, İslâm'ı mutlak ve tek boyutlu olarak tanımlamak ve sunmak. İslâmî sağın, dünyadaki son derece farklı kültürlere sahip, farklı sosyo-ekonomik özellikler taşıyan ve farklı tarihî gelişimler göstermiş çok sayıdaki Müslüman topluma yayılabilmesi için, böyle mutlak ve tek boyutlu bir ideolojiye gereksinimi var.

Burada önemli olan nokta, İslâmî sağın üretmeye çalıştığı bu söylemin ana eksenlerinden birinin, "kadın kimliği", özellikle kadın cinselliği olması. İslâm ile modernleşme arasındaki çelişkiler en görünür şekilde kadın kimliği ve cinselliği üzerinde yoğunlaşmakta.

Köktendinci hareketlerin kadınların cinselliği üzerindeki etkilerinin ise, bu kitabın kapsamında layığıyla ele alınamayacak denli önemli olduğunu vurgulamak gerekir. Son yıllarda köktendinci hareketlerin yeni bir boyut kazanması ve yayılması, birçok Müslüman toplumda cinselliğe yönelik baskıcı uygula-

10 Bkz. Jan Jindy Pettman, "Boundary Politics: Women, nationalism and danger", Mary Maynard ve June Purvis (ed.), *New Frontiers in Women's Studies: Knowledge, identity and nationalism* (Londra: Taylor & Francis, 1996); Kandiyoti, "Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies".

maların ve söylemlerin yükselmesine ve cinsel özgürleşme için seslerini yükselten birey olarak kadınlara ya da kadın gruplarına yönelik tehditlerin artmasına neden olmaktadır. Bunun birçok örneği olmasına rağmen, belki de dünyada en bilinen örneklerinden biri 1990'h yılların başında Bangladeşli Teslime Nesrin'in yazdığı bir kitap nedeniyle başına gelenler.

Asıl mesleği anestezi uzmanlığı olan Nesrin'in yazdığı *Lajja* (Utanç) adlı kitap, Bangladeş'te bir azınlık konumunda olan Hinduların haklarını ele aldığı kadar, İslâm'ın kadınlara bakışını eleştiriyor ve özellikle evlilik dışı cinselliğin bir hak olduğunu savunuyordu, yani birçok tabuya dokunuyordu. Kitap, 1993'te yayınlanmasından kısa bir süre sonra Bangladeş'teki köktendincilerin yoğun bir saldırısına uğradı ve bu köktendincilerin tepkisini yatıştırmak amacıyla Bangladeş hükümeti tarafından yasaklandı. Hükümetin kitabı yasaklamasıyla, köktendinciler, hükümetin beklentilerinin tam aksine, bu konudaki eylemlerini artırdılar ve 29 Temmuz'da Nesrin'in asılması talebiyle Dakka sokaklarında 200.000 kişilik bir yürüyüş düzenlediler. İslâm'ın Askerleri adlı örgüt, Nesrin'in İslâm adına öldürülmesini emreden bir fetva yayınladı. Köktendincilerin 29 Temmuz'daki muazzam gövde gösterisinin hemen ertesi günü laiklik taraftarlarının, Bangladeş'te din ile devletin gittikçe iç içe geçmesine karşı protestoyu amaçlayan grev çağrısı pek bir şey getirmedi ve Nesrin, ülkeyi terk ederek İsveç'e sığınmak zorunda kaldı.

Teslime Nesrin, o günden beri ülkesine dönemedi ve hâlâ yurtdışında yaşamak zorunda. Batı'da yaşamaktan çok yorulduğunu ve bıktığını söyleyen Nesrin, son zamanlarda sık sık Hindistan'a sığınmacı olarak yerleşme talebinde bulunma isteğinden söz etmeye başladı ve bu isteğiyle, bu sefer de Hindistan'daki köktendinci Müslüman hareketlerin tehditleriyle karşı karşıya kaldı. 2000 yılının Şubat'ında birçok Müslüman'ı barındıran Mumbai (Bombay) kentine ziyareti sırasında, kentteki en büyük Müslüman örgütlerden biri olan Raza Akademisi, Nesrin'in şehre girmesine engel olmak için ellerinden geleni yapacaklarına dair açıklamalar yaptı. Bütün Hindistan Müslümanla-

rı Mahaz adlı örgüt ise, Nesrin'i Mumbai havaalanına varır varmaz yakacaklarım iddia ediyordu.[11]

Nesrin'in yazdıklarının Bangladeş toplumunda ve ötesinde bu denli tepkiyle karşılanmış olmasının nedeni, büyük bir olasılıkla, iki tabu alana birden dokunmuş olması: Hindu azınlıkların hakları ve Müslüman kadınların cinsel özgürlüğü. Hatta, bunun ötesinde, bu iki alan arasında dolaylı olarak ima ettiği siyasal bağlantılar. Benim için bu konuda en ilginç gelişmelerden biri, Nesrin'in tüm dünyada destek bulmasından sonra, Bangladeşli kadın hakları eylemcilerinin Nesrin'e destek vermekteki çekimserlikleri, hatta eleştirel yaklaşımları oldu. Aralarında, bizzat kendileri de köktendincilerin tehditlerine, hatta saldırılarına maruz kalmış olan insan ve kadın hakları savunucuları (bir tanesinin evi köktendinciler tarafından ailesi uyurken ateşe verilmişti), bu konudaki özel sohbetlerimizde Nesrin'in cinselliği açıkça ele almasını eleştiriyor ve kendi toplumları için bunun henüz "erken" ve "yanlış" olduğunu savunuyorlardı.

Bu kitaptaki makaleler, bütün bu tehditlere rağmen, Müslüman toplumlarda yaşayan kadınların, kendilerine ve cinselliklerine getirilen tüm kısıtlamalara karşı seslerini yükseltmekte ve cinselliklerini nasıl yaşayacaklarını *kendileri* tarafından belirlemekte ne denli güçlü bir direnç ve kararlılığa sahip olduklarını gösteriyor.

İslâm, cinsellik ve cinsel politikalar

Mernissi, Ahmed ve İmam'ın makaleleri, cinselliği ve Müslüman toplumlarda cinsel politikaları değişik açılardan ele alarak, yeni analizler ve bakış açıları getirmeyi amaçlıyor. Kitabın ilk makalesi, "İslâm'da Aktif Kadın Cinselliği Anlayışı", Fatima Mernissi'nin artık klasikleşmiş kitabı *Peçenin Ötesi*'nin (1975) ilk bölümü. Deniz Kandiyoti'nin de belirttiği gibi, Mernissi'nin İslâm'da kadın cinselliği üzerine ilk çalışmaları cinsellik üzerine güçlü vurguları açısından öncü çalışmalar olarak kabul edi-

11 "Muslims Threaten to Harm Taslima Nasreen in City", *Afternoon Despatch and Courier*, 26.2.2000.

lir.[12] Fatima Mernissi makalesinde, geleneksel metinler ve İslâm'ın tarihsel yorumlarında cinsel dinamiklerin ikili savına dikkat çeker. Kadın cinselliği üzerine "görünürdeki sav" kadınları teslimiyette ve boyun eğmede haz arayan pasif özneler olarak betimlerken, Gazali'nin[13] Kuran yorumunda da görüleceği gibi, "dolaylı" sav "kadını avcı, erkeği de pasif kurban" olarak ortaya koyar.

Mernissi, bu savın dinamiklerini göstermek için, Müslüman ve Batı/Hıristiyan kültürlerini, Gazali'nin eserlerinden ve Freud'un kadın cinselliğini kurgulayış biçiminden yola çıkarak karşılaştırır. Vardığı sonuç, Müslüman kültüründe, Batı/Hıristiyan kültürünün tersine, kadın cinselliğinin "aktif" olarak görüldüğüdür. Bu, toplumsal düzen için tehdit edici olarak algılanmaktadır. Toplumsal düzenin korunması kadının iffetine, dolayısıyla ihtiyaçlarının karşılanmasına bağlıdır. Mernissi'nin ifadesiyle, "Kadın fitnedir; kontrol edilemeyenin şahikası, cinselliğin tehlikelerinin ve sınır tanımayan yıkıcı potansiyelinin canlı bir temsilcisidir" ve "Müslüman sosyal yapısı, bütünüyle kadın cinselliğinin yıkıcı gücüne bir saldırı ve buna karşı bir savunma olarak görülebilir."

Leila Ahmed ise, makalesinde, kadınların bedenlerinin tarihsel ve kültürel kurgulanmasına odaklanıyor. Ahmed'in araştırması, Ortaçağ hukuk ve tıbbının hamilelik, doğum kontrolü ve kürtaja yaklaşımının, doğurganlığa erkeğin katkısını kadınınkinden üstün saymadığını gösteriyor. Kadınların da boşaldıkları, hadislerde yer almaktadır; doğum kontrolü ve kürtaja ilişkin yasalar, kadınlara tanıdıkları kontrol gücü noktasında gayet liberaldir. Ahmed, her ne kadar bütün metinler erkekler tarafından yazılmış olsa da, kadınların kendi seslerinin, deneyimlerinin ve bakış açılarının, kadınların peygambere sorduğu sorular veya söyledikleri aracılığıyla yasalarda ve metinlerde yer bulduğuna, ayrıca kadınların birçok hadisin orijinal kaynağı olduğuna işaret ediyor.

---

12 Deniz Kandiyoti, "Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies".

13 Gazali (1050-1111) en önemli İslâm teologlarından biridir.

Ayesha M. Imam Müslüman cinsiyet ilişkileri ve cinsellik üzerine popüler görüşler ve dinci sağcı hareketlerin ideolojileri üzerinde yoğunlaşıyor. Sıkça yapılan, İslâm'ı tek bir öze indirgeme hatasının tehlikesine karşı uyarıyor ve Müslüman dünyasında İslâm'ı yorumlama ve uygulama farklılıklarına –ki bunlar cinselliğe bakıştaki farklılıkları da içerir– dikkat çekiyor. Mamafih, bütün İslâmî dinci sağ hareketlerin, kadın cinselliğini kontrol etme amacı noktasında birleştiklerini söylüyor ve bu konuda geliştirdikleri çeşitli yöntemlerden örnekler veriyor. Örneğin, bedeni yok sayan bir ideoloji, kadın cinselliğini bir ahlaksızlık kaynağı olarak kurgulama, erkeklere ve devlete kadının doğurganlığı üzerinde kontrol hakkı veren düzenlemeleri destekleme ve erkekleri tecavüz dahil çeşitli (heteroseksüel ideolojiye dayanan) davranışlar göstermeye teşvik etme.

Bekâret ve evlilik: Kadın cinselliğini kontrol etmenin araçları

Kitapta bunların ardından yer alan dört makale, kadın cinselliğini kontrol etmekte son derece yaygın ve güçlü mekanizmalar olarak kullanılan bekâret olgusuna ve çoğu Müslüman toplumda, kadınlar için neredeyse bir zorunluluk olan evlilik kurumuna odaklanıyor. Evlilik öncesi bekârete verilen önem, çoğu Müslüman toplumda, hatta yoğun bir modernizasyon sürecinden geçmiş olanlarda dahi, erkek egemen namus anlayışının temelini oluşturmaktadır. Her ne kadar kızlık zarının dikilmesini amaçlayan ameliyatlar ya da bekâret kontrolleri gibi uygulamalar sadece bazı ülkelerde görülse de, bunlar Müslüman toplumların çoğunda yer alan evlilik öncesi cinselliğe ilişkin güçlü tabunun göstergeleri. Fatima Mernissi'nin ve Dilek Cindoğlu'nun makaleleri, bekâret zarını diktirme ameliyatlarının "modern" tıp uygulaması görüntüsü altında yatan ataerkil doğasına dikkat çekiyorlar. Ancak, bu uygulamanın kadın ve toplum açısından taşıdığı anlam konusunda görüşleri farklı: Mernissi bu uygulamanın eskiden gelen bir hastalığın devamı, "toplumsal şizofreni"nin bir sembolü olduğunu savu-

nuyor. Cindoğlu ise bunu kadınların evlilik öncesi cinsel ilişki isteklerinden vazgeçmeden aile ve toplumun ataerkil beklentilerini karşılamak için kullandıkları bir strateji olduğunu öne sürüyor.

Ben, bir saha araştırmasının sonuçlarından yola çıkarak Türkiye'nin doğusunda kadınların cinselliğini etkileyen öğeleri irdelemeyi amaçladım. Erken, zorla veya görücü usulü evlendirmeler, çokeşlilik, namus cinayetleri gibi geleneksel veya sözde dinî uygulamalar, kadın cinselliğini kolektif olarak kontrol etmeyi ve cinsiyetler arasındaki eşitsizliği korumayı amaçlayan mekanizmalar olarak kullanılmaktadır. Araştırmanın sonuçları, Türkiye'nin doğusunda, erken evliliğin ve çokeşliliğin hâlâ son derece yaygın olduğunu, yasalar tarafından yasaklanmasına rağmen, dinî nikâhın, yaygın olarak medenî nikâhtan önce yapıldığını, birçok kadının zorla ve görücü usulüyle evlendirildiğini, ancak genç kadınların, eşlerini kendilerinin seçme şansı konusunda daha iyimser olduklarını gösteriyor. Araştırma bulgularına göre, kadınların çoğunluğu, eşlerinin evlilik dışı bir ilişkiye girmesi durumunda, isteseler de boşanma hakkı elde edemeyeceklerine, fakat kendilerinin evlilik dışı bir ilişki yaşadığı konusunda bir şüphe doğması halinde, eşleri tarafından öldürüleceklerine inanıyorlar. Aile içi şiddet ve evlilik içi tecavüz çok yaygın olmasına rağmen, hemen hemen hiçbir kadın, bu şiddete karşı yasal kurumlardan yardım alma yoluna başvurmamış.

Shahla Haeri'nin makalesi, İslâm öncesi bir âdetin, örneğin muta'nın, dinî ve siyasî kurumlarca nasıl "İslâmî" olarak benimsenebildiğini ve değiştirilerek kullanıldığını çarpıcı bir şekilde örnekliyor. Haeri, devrim sonrası İran'da muta, yani geçici evlilikler üzerine yürütülen kutuplaşmış toplumsal tartışmayı canlı bir şekilde betimlediği yazısında, yeni söylemlerin, çelişkilerin ve "İslâmî modernite"nin yarattığı marjinal alanların eşzamanlı yükselişini anlatıyor. 1990 sonrası İran iktidarı tarafından tüm İran'a "İslâmî" olarak tanıtılan muta, bunu yalnızca fuhşun yasallaştırılmasının dinî bir versiyonu olarak gören modernistler ile bu uygulamayı İslâm'ın –Batı modernizimini bile

geçen– ilerici doğasının bir örneği olarak gören İslâmcılar arasındaki çatışmasının bir sembolü haline gelmekle kalmadı, aynı zamanda orta ve alt sosyo-ekonomik statüden kadınlar arasında da ateşli bir tartışma başlattı.

Cinsellik: Kadınlar için zevk mi, yoksa tehlike mi?

Müslüman toplumlarda, kadınların cinsel arzuları ve duydukları haz konusundaki anlatıları son derece kısıtlı sayıda. Bu, kadınların kendi arzularını ve haz alma kapasitelerini keşfetmek ya da ifade etmek konusunda maruz kaldıkları yoğun baskı ve kısıtlamaların bir göstergesi olduğu kadar, kadmların, cinselliği daha çok tehlikelerle dolu bir alan olarak yaşamaya koşullandırılmış olmalarınm da bir sonucu. Cinsel tacizden şiddete, hatta öldürülmeye kadar uzanan bu tehlikeler silsilesi, yazık ki, birçok kadının psikolojik olarak haz duygularını bastırmalarına yol açıyor. Oysa, cinsellikten aldığımız haz, yaşamımızı belirleyen stratejileri geliştirmemizde en az şiddet kadar rol oynadığı gibi, kişisel güçlenmenin ana yaşamsal enerji kaynağı.

Bouthaina Shaaban, bize cinsel hazzın, böylesine yaşamsal bir enerji kaynağı olarak görüldüğü bir Müslüman toplumu, güney Sahra'daki anaerkil bir Müslüman kabilesi olan Tarki'leri tanıtıyor. Tarki kabilesinin İslâm'ı yorumlayışına göre, aşk, bütün kadınlar ve erkekler tarafından yaşanacak ve tadı çıkartılacak insanî bir zevktir. İslâm'ın bu versiyonunda kadınlar ve erkekler, evlilik öncesi ve sonrası aşkın hazlarını tatmak üzere yaratılmış doğal eşlerdir. Kadınlara karşı şiddet sadece onların dışındaki dünyada rastlanan korkunç bir hikâyedir. O kadar korkunç ki, herhangi bir toplumun buna nasıl izin verebileceğini hayal etmekte dahi zorlanmaktadırlar.

İpek llkkaracan ve Gülşah Seral, kadınların cinsel ve bedensel sağlığını ve haklarını da insan hakları kapsamı içinde değerlendiren bir insan hakları eğitimi programı çerçevesinde alanda edindikleri deneyimleri bizimle paylaşıyorlar. Türkiye'nin her bölgesinde 1994'ten beri uygulanmakta olan Kadınlar İçin İn-

san Hakları Eğitimi Programı, dört ay boyunca haftada üçer saatlik çalışma atölyeleri biçiminde uygulanıyor. Seral ve İlkkaracan'ın belirttiği gibi, çeşitli konularda insan haklarını ele alan bu eğitimin, cinsel şiddeti, cinselliği, doğurganlık haklarını da geniş bir biçimde kapsamasının nedeni, cinselliğin erkek egemen sistemde, kadınların insan haklarının ihlal edildiği başlıca alanlardan biri olması ve cinsel hakların da insan haklarının ayrılmaz ve bölünmez parçası olması.

Kitabın son üç makalesi, kadınların cinsellikleri nedeniyle yaşadıkları çeşitli şiddet türlerini konu alıyor. Kadınlara tecavüz, dünyanın tüm erkek egemen toplumlarında rastlanan bir şiddet türü, fakat tecavüzün değişik toplumlardaki kadınlar üzerindeki etkileri, henüz dünyada ele alınmamış bir konu. Filistinli Nadera Shalhoub-Kevorkian, bağımsızlık mücadelesi içindeki Filistin'de tecavüze uğrayan kadınlara destek vermeye çalışan ruh sağlığı uzmanlarının karşılaştıkları ikilemleri anlatıyor. Kevorkian'm derinlemesine analizinin gösterdiği gibi, toplumun tecavüzün varlığını inkâr etmeye meyli, bekârete verilen önem ve aile namusunu ya da statüsünü korumak amacıyla suçu saklama ya da özelleştirme eğilimi gibi sosyo-kültürel faktörler, tecavüz kurbanı kadınların, tecavüz sonrasında tekrar kurbanlaştırılmasına yol açıyor, tecavüzün etkileriyle başa çıkmalarını zorlaştırıyor. Bu makale, tecavüz gibi suçlar ve bu suçların etkileriyle toplumsal, siyasî ve kültürel unsurlar arasındaki karmaşık ilişkiye ışık tutuyor.

Lama Abu-Odeh ve Nahid Toubia'nın makaleleri, "kadın sünneti" adı altında kadınların cinsel organlarının kesilmesi ya da çarpık bir namus anlayışı nedeniyle işlenen cinayetlerin yerel, kültürel ve toplumsal kökenlerine işaret ederken, aynı zamanda bu uygulamaların dinî veya siyasî kurumlarla ilişki içerisinde, nasıl farklı biçimlerde kullanıldıklarını, smırlandıklarını veya değiştirildiklerini de gösteriyor. Gerek sözde "kadın sünneti", gerekse namus cinayetleri, Müslüman dünyasının çeşitli yörelerinde kadınların cinselliklerini kontrol etmek amacıyla İslâm adına uygulanan, fakat aslında İslâm'la hiçbir ilgisi olmayan çeşitli törelerin örnekleri.

Namus cinayetleri, geleneklerin öngördüğü cinsel davranış sınırlarını (örneğin evlilik öncesi veya evlilik dışı ilişkide bulunmak gibi) aştığından şüphe edilen kadınlara karşı işlenen cinayetleri betimlemektedir. Böyle bir töre'nin, geleneksel olarak, İspanya, Portekiz, İtalya ve Fransa'da da varolması, bu uygulamanın geleneksel yerel kökenlerinin Müslüman toplumlarla sınırlı olmadığını gösterir.[14] Namus suçları konusunda Arap dünyasında yasal düzenlemeleri inceleyen Lama Abu-Odeh, bu geleneğe yönelik yasal düzenlemelerin Arap devletlerinde iki amaca hizmet ettiğini savunuyor: Namus suçlarını, sınırlarını yasal düzeyde belirleyerek toplumsal bir uygulama olarak korumak ve geleneksel bir töreyi "modernleştirmek".

Kadınların cinsel organlarının kesilmesi veya ameliyatla tamamıyla alınması, İslâm adına uygulanan ve vahşet içeren bir diğer töre. Nahid Toubia, bu töre'nin, Afrika'da uygulanma biçimlerini anlatırken, "kadınların cinselliğini ve doğurganlığını kontrol altında tutmak için bir toplumun kullanabileceği en korkunç yöntem" diyor. Ayrıca kadının cinsel organlarının kesilmesinin İslâm'a atfedildiğini, ancak bunu dinî bir gereklilik olarak belirten hiçbir İslâmî kaynak olmadığını ve uygulamanın kökenlerinin İslâm öncesi yerel kültürlere dayandığım belirtiyor.

Birçok Müslüman ülkede kadınlar bu konuda da gerek yerel olarak, gerekse ulusal ve uluslararası kamuoyunda seslerini yükseltiyorlar. Mısır'dan Sudan'a, Gambiya'dan Kenya'ya kadar birçok kadın ve kadın örgütü araştırmalar, lobicilik ve yerel bilinç yükseltme çalışmalarıyla "kadın sünneti"nin engellenmesi ve ortadan kaldırılması için son derece başarılı çalışmalar yürütmekte.

Sonuç

Bu kitaptaki makaleler, Müslüman kadınların cinselliği üzerindeki baskıların, İslâm'a özgü bir cinsellik anlayışı nedeniyle de-

14 Laure Moghaizel, "The Arab and Mediterranean World: Legislation Towards Crimes of Honour", Margaret Schuler (ed.), *Empowerment and the Law: Strategies of Third World women* (Washington D.C.: OEF International, 1986).

ğil, asırlardır süregelen siyasî, toplumsal, ekonomik alanlardaki cinsiyet eşitsizliklerinin bir sonucu olduğunu gösteriyor. Fakat cinselliğin, "özel ve kişisel" alana ait bir olgu olarak kurgulanması, cinselliği erkeklerin egemenlik alanına bırakıyor ve kadınların bu konuda sessizleştirilmesini kolaylaştırıyor. Ayrıca dinin, cinselliğin, kendi kutsal ve dokunulmaz nüfuz alanı içinde olduğu iddiasına destek veriyor ve bu şekliyle, toplumlarımızdaki erkek egemenliğinin güçlü bir aracı olarak kullanılıyor.

Müslüman toplumlarda kadınların, gerek bireysel olarak, gerekse dayanışma içinde cinselliğe ilişkin konuları gittikçe cesaretle ele almaları, bedenleri ve cinsellikleri üzerindeki baskılara karşı direniş geliştirmeleri, kendi cinselliklerinin *özneleri* olma konusundaki kararlılıklarını ve maruz kaldıkları karmaşık şiddet yüklü mekanizmalara rağmen, gerçek benliklerini, hak ettikleri değeri ve hazzı arama yolundaki kararlılıklarını yansıtıyor.

Merkezi İstanbul'da olan bir sivil toplum kuruluşu, Kadının İnsan Hakları-YENİ ÇÖZÜMLER Vakfı tarafından Eylül 2001'de İstanbul'da "Ortadoğu ve Akdeniz'de Kadın, Cinsellik ve Toplumsal Değişim" adlı bir toplantıyla, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'nın birçok ülkesinden kadın akademisyenleri, kadın örgütlerinin temsilcilerini ve uluslararası kuruluşları, kadınların cinsellikle ilgili temel insan haklarını, cinsel hakları ve toplumsal cinsiyet rollerini tartışmak amacıyla fikir ve strateji alışverişi için bir araya getirdi. Bu toplantı, bilgi alışverişine ve bunun yanı sıra, kadın cinselliğine dair aşırı tutucu kavramların yapısökümleri için ortak bir girişime büyük bir ihtiyaç olduğunu gösterdi ve cinsel haklar konusunda ortak stratejiler ve eylem için, bölgedeki kadınlar arasında bir ağ kurulmasına karar verdi. Toplantı sonrasında oluşturulan bu ağ, "Müslüman Toplumlarda Cinsel ve Bedensel Haklar Koalisyonu" adı altında eğitim, yayın, konferans, araştırma gibi yöntemlerle çalışmalarını sürdürmekte.[15]

15 Bu toplantı hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Pınar İlkkaracan, " 'Orta Doğu ve Akdeniz'de Kadın, Cinsellik ve Toplumsal Değişim' konulu konferans", *Women's Global Network for Reproductive Rights Newsletter* 75: 1 (2002).

Yine de, önümüzde ne kadar uzun bir yol olduğunu biliyoruz. Cinselliğe ilişkin deneyimlerimizi yeniden kurgulayabileceğimiz ve cinselliğimiz konusunda vizyonlar geliştirebileceğimiz ortak ve kendimize ait bir dil oluşturmak; İslâm ve cinsellik konusunda kendi söylemimizi geliştirmek, ortaklaşa direncimizin önemli adımları. Elinizde tuttuğunuz ve bir başlangıç olan bu kitabın, bu amaca hizmet etmesini diliyoruz...

İSLÂM'DA AKTİF KADIN CİNSELLİĞİ ANLAYIŞI

FATIMA MERNISSI

İçgüdülerin rolü

Hıristiyanlık'ın, trajik bir biçimde iki kutup arasında –iyi ile kötü, beden ile ruh, içgüdü ile akıl– bölünmüş birey anlayışı, İslâm'daki birey anlayışından çok farklıdır. İslâm'ın içgüdüye ilişkin daha incelikli bir teorisi vardır; bu teori, Freud'un libido kavramına daha yakındır. İslâm içgüdüleri enerji olarak görür. İçgüdülerin enerjisi saftır, iyi veya kötü gibi yananlamlar taşımaz. İyi ile kötü meselesi, sadece insanın sosyal kaderi söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Birey, sosyal bir düzen dışında varolamaz. Her sosyal düzenin kuralları vardır. İçgüdülerin hangi kullanımının iyi, hangisinin kötü olduğunu bu kurallar belirler. Sosyal düzen açısından yararlı ya da zararlı olan, içgüdülerin kendileri değil, nasıl kullanıldıklarıdır. Bu nedenle, İslâmî düzende birey, içgüdülerini söküp atmak ya da sadece kontrol uğruna kontrol altında tutmak zorunda değildir, onları dinî kuralların gerekleri doğrultusunda kullanmak zorundadır.

> Muhammed bazı amelleri yasakladığında, kınadığında veya bunların yapılmamalarını istediğinde, tamamen yok sayılmalarını ya da sökülüp atılmalarını, köklerindeki güçlerin hiç

kullanılmamasını istemez. O güçlerin doğru amaçlar için olabildiğince kullanılmasını ister. Böylelikle, her niyet zamanla doğru niyet olacak, amellerin yönü bir ve aynı olacaktır.[1]

Örneğin, saldırganlık ve cinsel arzu, doğru yönde kullanıldığında, İslâmî düzenin amaçlarına hizmet eder; bastırıldığında ya da yanlış kullanıldığında o düzeni bozabilir:

> Muhammed, hiddeti, insanî bir özellik olarak tamamen yok etmek amacıyla kınamadı. Hiddetin güçleri insanın içinde varolmaya devam etmeseydi, insan gerçeği muzaffer kılma yeteneğini kaybederdi. O zaman, ne cihat ne de Allah'ın kelâmının yüceltilmesi kalırdı. Muhammed, Şeytan'ın ve kötü amaçların hizmetindeki hiddeti kınadı. Ama Allah'ın tarafında olan ve Allah'ın hizmetindeki hiddet övgüye layıktır.[2]

> ... Aynı şekilde, arzuları kınarken büsbütün ortadan kaldırılmalarını istemiyor; çünkü cinsel arzunun tamamen ortadan kaldırılması kişiyi kusurlu ve zayıf yapar. Arzunun toplumun çıkarlarına hizmet eden caiz amaçlar için kullanılmasını istiyor. Böylelikle insan, ilahî emirlere isteyerek uyan, Allah'ın aktif bir kulu olacaktır.[3]

İhyau Ulûmi'd-Din[4] adlı kitabında, İmam Gazali (1050-1111), İslâm'ın cinsel içgüdüyü sosyal düzenle nasıl bütünleştirdiğini ve Allah'a hizmet çerçevesinde nasıl tanımladığını ayrıntılı olarak anlatıyor. Eserine, sosyal düzen ile cinsel arzu arasındaki çatışmayı vurgulayarak başlar: "Bedenin isteği bireye hâkim olmuşsa ve Allah korkusuyla kontrol edilmiyorsa, insanı zararlı davranışlarda bulunmaya sürükler."[5] Ama Allah'ın isteği doğrultusunda kullanıldığında, bedenin arzusu, dünyadaki ve âhiretteki hayatı zenginleştirerek, iki dünyada, Allah'ın ve bireyin

1 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah, An Introduction to History*, çeviren: Franz Rosenthal, (Princeton, N.J., 1969), s. 160-161.

2 *A.g.e.*, s.161.

3 *A.g.e.*

4 Gazali, *İhyau Ulûmi'd-Din*, (Kahire, t.y.).

5 *A.g.e.*, s. 28.

çıkarlarına hizmet eder. Allah'ın yarattığı düzenin bir parçası da insan soyunun sürekliliğini temin etmektir, cinsel arzular da bu amaca hizmet eder:

> Cinsel arzu, sadece, erkeği tohumu bırakması için ayartmak ve kadını onu ekip yetiştirebilir duruma getirmek, ikisini tatlılıkla bir araya getirerek neslin idamesini sağlamak amacıyla yaratıldı; avcının avım yakalaması gibi, cinsel ilişki vasıtasıyla.[6]

Allah iki cinsi, birbirini tamamlamak üzere yaratmış, ilahî projesini gerçekleştirmek üzere bunlara, kendine özgü birer anatomik yapı vermiştir.

> Yüce Tanrı eşleri yarattı; erkeği penisi, hayaları ve böbreklerinde tohumlarıyla [böbreklerin meni üreten salgı bezleri olduğuna inanılıyordu] yarattı. Onun için, hayalarında damarlar ve kanallar yarattı. Kadına, tohuma hazne ve ambar olacak bir rahim verdi. Kadını ve erkeği cinsel istek ağırlığıyla yükledi. Tüm bu gerçekler ve organlar, yaratıcının isteğini açık ve düzgün bir dille anlatıyorlar ve akıl bahşedilmiş her bireye O'nun taslağının niyeti hakkında şüphe içermeyen bir mesaj veriyorlar. Ayrıca, Yüce Tanrı, "Evlenin ve çoğalm" diyerek ilahî niyeti bildiren elçisi (Allah'ın selamı onun üzerine olsun) ile de isteğini açıkça belirtmiştir. Öyleyse, insan, Tanrı'nm niyetini açıkça gösterdiğini ve yaradılışın sırrını ortaya koyduğunu nasıl anlayamaz? Bu yüzden, evlenmeyi reddeden erkek, tohumu ekmeyi beceremez, onu yok eder ve Tanrı'nın bu amaç için yarattığı aletleri hiçe dönüştürür.[7]

Yeryüzünde ilahî projeye hizmet eden cinsel arzu, cennette de o projeye hizmet etmektedir:

> Allah'ın bilgeliğinin göstergesi olarak cinsel arzu, belirgin işlevinden ayrı olarak, başka bir işlevi de görür: Kul bu arzuya uyup onu karşıladığında, sürekli olsaydı eşsiz olacak bir haz yaşar. Bu, cennette insanlar için saklı hazların tadımlığıdır,

---

6 *A.g.e.*, s. 25.

7 *A.g.e.*

çünkü insanlara, daha önce tatmadıkları hazları vaat etmek etkisiz olacaktır... Zamanla sınırlanmış olduğu için kusurlu olan bu dünyevî haz, insanların kusursuz hazza, sonsuz hazza ulaşmaya çabalamaları için güçlü bir motivasyondur; böylelikle insanları Tanrı aşkı ile cennete ulaşmaya sevk eder. Bu nedenle, ilahî hazza ulaşma isteği o kadar güçlüdür ki insanların, cennete kabul edilmek için dindar edimlerde sebat etmelerine yardımcı olur.[8]

Cinsel arzunun iki yönlü (dünyevî ve ilahî) doğasından ve ilahî stratejideki taktik öneminden dolayı, düzenlenmesinin de ilahî olacağı açıktır. Cinsel içgüdünün Allah'ın emirlerine göre düzenlenmesi, Muhammed'in o zamanki pagan Arabistan'da kurmaya çalıştığı yeni sosyal düzenin en önemli araçlarından biriydi.

Kadın cinselliği: Aktif mi, pasif mi?

George Murdock'a göre toplumlar, cinsel içgüdüyü düzenleme şekillerine göre iki gruba ayrılır. Bazı toplumlar, cinsel kurallara riayet edilmesini "toplumsallaşma süreci sırasında cinsel yasakların güçlü bir şekilde içselleştirilmesi"yle sağlarken, bazı toplumlar da bunun için, "kaçınma kuralları gibi dışsal önlemler"e başvururlar, çünkü bireylerin cinsel yasakları içselleştirmesini başaramazlar.[9] Murdock'a göre Batı toplumları birinci gruba girer; örtünmenin olduğu toplumlarsa ikinci grupta yer alır.

> Bizim toplumumuz kuşkusuz ilk kategoriye dahildir; cinsel ahlak değerlerimizi bireylerin vicdanlarına öylesine derinden aşılıyoruz ki, içselleştirilmiş yaptırımlarımıza tamamen güvenmekte bir sakınca görmüyoruz... Evlilik öncesi bekâret ve evlilikte sadakate ilişkin değerlerin içselleştirildiğini, bundan dolayı kadınların özgürlüklerini kötüye kullanmayacaklarını ve her fırsatta zina yapmayacaklarını bilerek kendilerine azamî kişisel

8 *A.g.e.*, s. 27.

9 George Peter Murdock, *Social Structure* (New York, 1965), s. 273.

özgürlük tanıyoruz. Diğer tip toplumlar... bekâr kızlarını saklama, yanlarında dadılar bulundurma, örtünme, haremde tecrit etme ya da sürekli denetim altında tutma gibi dışsal yöntemlerle evlilik öncesi bekâreti korumaya çalışırlar.[10]

Ancak ben, bu iki toplum arasındaki farkın, içselleştirme mekanizmalarından ziyade, farklı kadın cinselliği anlayışlarından kaynaklandığını düşünüyorum. Kadınların tecrit edildiği ve denetim altında tutulduğu toplumlarda, örtük anlayış, kadın cinselliğinin aktif olduğudur; kadınların davranışlarını denetim ve baskı altında tutma gibi yöntemlerin olmadığı toplumlardaysa kadın cinselliğinin pasif olduğu anlayışı hâkimdir.

Müslüman feminist Kasım Amin, kadınların tecrit edilmesinin ve örtünmek zorunda bırakılmalarının mantığını ve cinsler arası ayrımın [*segregation*] temellerini anlamaya çalışırken, kadınların cinsel dürtülerini erkeklerden daha iyi kontrol edebildikleri, dolayısıyla cinsler arası ayrımın kadınları değil, erkekleri korumak için bir araç olduğu sonucuna ulaşmıştır.[11]

Amin araştırmasına, bu tip toplumlarda, kimin neden korktuğunu sorarak başlar. Kadınların tecrit edilmekten pek hoşlanmadıklarını, bu kurala mecbur oldukları için uyduklarını gözlemleyerek, korkulan şeyin *fitne* olduğu sonucuna varır. (Fitne, Arapça'da, ayrıca güzel kadın anlamına geliyor; erkeklerin nefsine hâkim olamamasına neden olan *femme fatal* anlamında güzel kadın. Kasım Amin'in kullandığı anlamda fitne, kadınların yarattığı cinsel düzensizliğin sonucu olan kaos şeklinde tercüme edilebilir.) Daha sonra Amin, tecrit edilmeyle kimin korunduğunu sorgular.

Eğer erkeklerin korktuğu şey, kadınların onların cazibelerine karşı koyamayacaklarıysa, neden kendileri için örtünme kuralı getirmediler? Erkekler, baştan çıkarılmaya direnç gösterme yeteneklerinin kadınlarınkinden daha sınırlı olduğunu mu düşündüler? Erkekler kendilerini kontrol etmede ve cinsel dürtü-

10 *A.g.e.*

11 Qasim Amin, *The Liberation of Women*, (Kahire, 1928), s. 64.

lerine karşı koymada kadınlardan daha zayıf mı kabul ediliyorlar?... Erkeklerin, kadınların karşılarına örtünmeden çıkmasını engellemeleri, nefisleri üzerindeki kontrollerini kaybetme ve örtüsüz bir kadınla her karşılaştıklarında fitnenin doğması korkusunu göstermektedir. Böyle bir gelenek, kadınların, nefislerini kontrol etme konusunda erkeklerden daha üstün olduklarını düşünmemize sebep oluyor.[12]

Amin araştırmasını burada noktalar; muhtemelen bulgularının saçma olduğunu düşündüğünden zayıf cinsin erkekler olduğunu söyleyerek, bu yüzden peçe takması gerekenlerin de onlar olduğu yolunda bir latife yaparak kitabını bitirir.

Neden İslâm fitneden korkuyor? Neden İslâm kadınların cinsel cazibesinin erkekler üzerindeki gücünden korkuyor? İslâm, erkeklerin kontrol edilmeyen bir kadınla cinsel olarak baş edemeyeceğini mi farz ediyor? İslâm, kadınların cinsel kapasitesinin erkeklerinkinden daha yüksek olduğunu mu farz ediyor?

Müslüman toplumlarda, kadın cinselliğine dair "açık teori" ve "örtük teori" denebilecek iki yaklaşım arasında bir çelişki, yani cinsel dinamiklere dair ikili bir teori söz konusudur. Açık teori, erkeklerin kadınlarla ilişkilerinde saldırgan, kadınların da pasif olduğu şeklindeki, günümüzde yaygın olan inançtır. Müslüman bilinçdışının derinliklerine itilmiş olan örtük teori, İmam Gazali'nin klasik eserinde özlü biçimde ifade edilmiştir.[13] Gazali, medeniyeti, kadınların tahrip edici, her şeyi hükmü altına alan gücünü kontrol etme mücadelesi olarak görür. Kadınlar, erkeklerin sosyal ve dinî görevlerini yerine getirmelerine engel olmamaları için kontrol edilmelidirler. Toplum, ancak, cinsler arası ayrım ve poligami gibi erkek egemenliğini sağlayan kurumlarla varlığını sürdürebilir.

Cinsler arası ilişkiye antagonist ve maşist bir nitelik atfeden açık teorinin özlü bir ifadesini Abbas Mahmud el-Akkad'ın[14]

---

12 *A.g.e.*, s. 65.

13 Al-Ghazali, *The Revivification of Religious Sciences*, cilt II, evlilikle ilgili bölüm ve Mizan al-'Amal, *Criteria for Action* (Kahire, 1964).

14 Abbas Mahmud el-Akkad, *Kuran'da Kadınlar* (Kahire, t.y.).

eserinde buluruz. *Kuran'da Kadınlar* adlı eserinde Akkad, kadın-erkek dinamiklerini Kuran'da olan şekliyle tasvir etmeye çalışmıştır. Akkad, kitabına, Kuran'dan erkek üstünlüğünü gösteren bir alıntıyla başlar ("erkekler kadınlardan bir derece daha üstündür") ve çabucak şu yargıya varır: "Kuran'ın erkeği kadına üstün kılan mesajı, insanlık tarihinin, Âdemoğlu'nun medeniyet öncesinde ve sonrasındaki tarihinin mesajıdır".[15]

Akkad'ın Kuran'da ve medeniyette bulduğu unsur, cinsler arasında, zıt doğalarından kaynaklanan bir tamamlayıcılıktır. Erkeğin özelliği, iktidar arzusu, fethetme isteği taşımasıdır. Kadının özelliği ise, iktidara yönelik negatif bir arzudur. Olanca gücünü, fethedilme, tahakküm altına alınma ve boyun eğdirilme isteğine vakfeder. Bu yüzden, "Erkek ister ve ararken, kadın sadece kendini teşhir ederek bekler."[16]

Akkad, Freud'un derinliğinden ve parlak sistematik tümdengelimci yaklaşımından yoksun olsa da, erkeklik-kadınlık dinamikleri üzerine fikirleri, Freud'un cinselliğin "orman kanunu" yönüne yaptığı vurguya benzemektedir. Akkad'a göre, cinslerin birbirini tamamlayıcılığı, zıt irade, arzu ve emellerinde yatmaktadır.

Bütün hayvan cinslerinde erkeklere, tabiatın (yani cinsel içgüdünün) isteklerine uygun olarak dişilere boyun eğdirme gücü verilmiştir; bu güç biyolojik yapılarının bir parçasıdır. Bu gücün erkeklere karşı kullanılmak üzere dişilere verildiği hiçbir cins yoktur.[17]

Freud gibi Akkad da kadınlara güçlü bir acı çekme arzusu atfeder. Kadınlar teslimiyetten hoşlanır.[18] Dahası kadınlar, haz ve zevki sadece erkeklere boyun eğdiklerinde, onlar tarafın-

15 *A.g.e.*, 7. ayet, tutarsızlığıyla dikkati çeken 2. surenin 228. ayetine göndermede bulunuyor. Söz konusu ayetteki cümlenin tümü şöyle: "Erkeklerin kadınlar üzerindeki hakları gibi, kadınların da erkekler üzerinde belli hakları vardır." Ben, cümlenin ilk bölümünün sadece diğer kısımdaki hiyerarşik içeriği belirtmek için basit bir üslup unsuru olarak kullanıldığı yorumunu getirme eğilimindeyim.

16 *A.g.e.*, s. 24.

17 *A.g.e.*, 25. Akkad'ın abartılı genellemelerinin ardındaki biyolojik varsayım açıkça falliktir.

18 *A.g.e.*, s. 18.

dan yenilgiye uğratıldıklarında yaşarlar. Acı çekme ve boyun eğmeden haz duyabilmek, doğası itibarıyla mazoşist olan dişiliğin özüdür. "Kadının erkeğe teslim olması, kadının hazzının en güçlü kaynaklarından biridir."[19] Maşist teori erkeği avcı, kadını da av olarak görür. Çok yaygın olan bu görüş, hem kadınların hem de erkeklerin kendilerini algılayışlarında derin kök salmıştır.

İmam Gazali'nin Kuran tefsirinde, kadın cinselliğine ilişkin olarak bulunan örtük teori, kadını avcı, erkeğiyse pasif kurban şeklinde görür. İki teorinin bir ortak noktası vardır: Kadının *kaid* gücü ("kuvvet kullanarak değil, kurnazlık ve entrikayla erkekleri kandırma ve yenilgiye uğratma gücü"). Ama Akkad, kadının *kaid* gücünü, ilahî olarak belirlenen aşağı konumunun sembolü olan zayıf yapısına bağlamaya çalışırken, İmam Gazali, onun gücünü, kadının şeytanîlikle bir tutulduğu Müslüman toplum düzenindeki en yıkıcı öğe olarak görür.

İslâm'da sosyal etkileşim ve mekâna ilişkin bütün düzenlemeler, kadının *kaid* gücüyle açıklanabilir. Öyleyse sosyal düzen, kadının gücünü boyunduruk altına alma ve bu gücün yıkıcı etkilerini yok etme çabası olarak anlaşılabilir. Akkad ile İmam Gazali'yi karşılaştırırsak, İslâm toplumunda, açık ve örtük teorilerin karşıtlığı net olarak görünür. Ancak örtük teori, İmam Gazali'nin İslâm'da evlilik kurumu üzerine sistematik çalışmasında parlak bir biçimde ifade edilmiş olsa da, açık teori, Akkad'ın tarih, din ve kendi yorumuna uygun biyoloji ve antropolojinin amatör bir karışımı olan çalışmasında maalesef daha zayıf bir taraftar bulur. Bu nedenle, İmam Gazali'nin cinsel dinamikler kavramını, Akkad'ınkiyle değil, Müslüman olmayan, ama öncüllerinin işlenişinde sistematik bir maşizm teorisi olma avantajı taşıyan başka bir teorisyeninkiyle, Sigmund Freud'unkiyle karşılaştıracağım.

19 *A.g.e.*, s. 26.

İmam Gazali ile Freud: Aktif ile pasif

Freud ile İmam Gazali'yi karşılaştırırken, metodolojik bir engelle, ya da böyle görünen bir durumla karşılaşıyoruz. İmam Gazali, 11. yüzyılda, *İhyau Ulûmi'd-Din* adlı kitabının evlilikle ilgili bölümünü yazarken, bu konuya dair gerçek İslâm inancını ortaya çıkarmaya çabalıyordu. Buna karşılık Freud, "bilimsel" sözcüğünün ima ettiği tüm nesnellik ve evrensellikle, bilimsel bir teori oluşturmaya çalışıyordu. Freud, Avrupa'ya ait bir kadın cinselliği teorisi üzerinde değil, insan türünün kadın cinsinin evrensel bir açıklaması üzerinde çalıştığını düşünüyordu. Ama bu metodolojik engel, "kültürün tarihselliğinin farkında"[20] olursak, kolayca aşılabilir. Freud'un teorisini, kültürünün "tarihsel olarak tanımlanmış" bir ürünü olarak görebiliriz. Linton, antropolojik verilere bakıldığında, biyolojik farklılıkların algılanmasını kültürün belirlediğinin, bunun tersinin söz konusu olmadığının ortaya çıktığını belirtiyor.

> Bütün toplumlar, kadınlar ve erkekler için farklı tavırlar ve etkinlikler öngörür. Çoğu, bu düzenlemelerini, cinsler arasındaki fizyolojik farklılıklarla ya da üremedeki farklı rolleriyle rasyonalize eder. Ancak, farklı kültürlerde kadınlara ve erkeklere atfedilen statülere dair karşılaştırmalı bir çalışma, bu etkenlerin bir ayrımın gelişmesinde başlangıç noktası olmuş olabileceğini, ama asıl düzenlemelerin neredeyse tamamen kültür tarafından belirlendiğini gösteriyor. Kadına ve erkeğe atfedilen psikolojik özellikler bile kültürden kültüre öyle farklılık gösteriyor ki, fizyolojik temelleri pek söz konusu olamaz.[21]

Bir sosyal bilimci, biyografik olarak belirlenmiş bir durumda çalışır. Kendini içinde bulduğu bu durum, "konumunun da içinde yer aldığı, kendisi tarafından tanımlanan fiziksel ve sosyokültürel bir ortamdır. Konumu, sadece mekândaki ve dış za-

20 A. Schultz, "The Problem of Social Reality", *Collected Papers*, cilt I, Lahey, t.y., s. 101.

21 Ralph Linton, *The Study of Man* (Londra 1936), s. 116.

mandaki konumunu ya da sosyal sistemdeki statüsünü ve rolünü değil, ahlakî ve ideolojik konumunu da içerir."[22] Dolayısıyla, Freud'un genel olarak cinsellik teorisini, özel olarak kadın cinselliği teorisini, bilimsel (nesnel ve tarihsellikten bağımsız) bir teori olarak değil, toplumunun inançlarının bir yansıması olarak düşünebiliriz. Freud'un ve Gazali'nin teorilerini karşılaştırırken, iki farklı kültürün farklı cinsellik anlayışlarını karşılaştırıyor olacağız: Bu anlayışlardan biri kadının pasif olduğu bir modele, diğeri kadının aktif olduğu bir modele dayanır. Bu karşılaştırmanın amacı, İslâm'daki kadın-erkek dinamikleri teorisinin kendine özgü niteliğini ortaya koymaktır, Yahudi-Hıristiyan Batı ile Müslüman Doğu'daki kadınların durumlarını karşılaştırmak değil.

Freud'un çağdaş Batı kültürüne katkısındaki yenilik, cinselliğin (yüceltilmiş olarak elbette) uygarlığın kaynağı olduğunu kabul etmesidir. Cinselliğin uygarlaşmış yaratıcılığın temeli olarak yeni bir statü kazanması, Freud'u cinsiyet farklarını yeniden incelemeye yöneltti. Farklılıkların ve buna bağlı olarak cinslerin sosyal düzene katkılarının yeniden değerlendirilmesi, Freud'un teorisindeki kadın cinselliği anlayışının oluşmasını sağladı.

Cinsler arasındaki farkların analizinde Freud, tuhaf bir fenomenle karşılaştı; cinsler arasındaki benzerlikleri değil, farkları değerlendirmeye çalışan herkesin zihnini karıştıracak bir fenomendi bu: Biseksüellik.

> Bilim, beklentilerinize ters düşen ve belki de duygularınızı alt üst edecek bir şey söyler. Kadının bedeninde, erkek cinsel sisteminin parçalarının –körelmiş bir biçimde de olsa– varolduğu, erkeğin bedeni için de aynı şeyin geçerli olduğu gerçeğine dikkatinizi çeker. Bilim bunların varlığını, biseksüellik belirtisi olarak görür. Sanki bir birey, kadın ya da erkek değil, ama her zaman ikisi birdendir; sadece biri diğerinden bir miktar daha fazladır.[23]

---

22 A. Schultz, *Collected Papers*, s. 9.

23 Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, College Edition, (New York 1965), 114.

Biseksüellikten hareketle yapılması beklenecek çıkarım, anatominin cinsel farklılıkların temeli olarak kabul edilemeyeceğidir. Freud bu çıkarımı yapmıştır:

> Sonra, kendinizi şu fikre alıştırmanız beklenir: Bir bireydeki eril ile dişilin karışım oranı önemli ölçüde düzensiz değişimler gösterir. Yine de, çok ender durumlar dışında, bir insanda sadece bir tür cinsel ürün –yumurta ya da sperm– bulunduğu için, bu öğelerin belirleyici olma özelliklerine dair şüphelerinizin oluşması kaçınılmazdır; erkekliği ya da kadınlığı belirleyenin, anatominin ötesinde, bilinmeyen bir özellik olduğu sonucunu çıkarmanız gerekir.[24]

Freud, insan cinselliğini erkek ve kadın cinselliği olarak kutuplaştırmasının temellerinin anatomide bulunamayacağını söylüyorsa, bu temeli nerede bulmuştur? Bunu, anlaşılan ikincil bir husus olarak görerek, bir dipnotta açıklıyor:

> Sıradan anlamlarında içerikleri gayet net olan "erkeklik" ve "kadınlık" kavramlarının, bilimde en karmaşık kavramlardan olduklarını ve en az üç yola ayrılabileceklerini belirtmek gerekiyor. Erkeklik ile kadınlık aktiflik ile pasiflik anlamında, biyolojik anlamda, bir de sosyolojik anlamda kullanılır. Bu üç anlamdan ilki, en önemlisi ve psikanalizde tek kullanılabilecek olanıdır.[25]

Freud'un teorisinde, insan cinselliğinin kadına ve erkeğe özgü olarak kutuplaştırılıp pasiflik ve aktiflikle özdeşleştirilmeleri, tam da böyle bir kutuplaştırmayı dışlamasıyla tanımlanabilecek Gazali'nin teorisini anlamamıza yardımcı olur. Bu teori, erkek ile kadın cinselliğinin ikisinin de aynı tür cinselliğe ait parçalar olduklarını kabul eder.

Freud'a göre, cinsiyet hücresinin işleyişi, cinsel ilişki sırasındaki erkek-kadın ilişkisini sembolize eder. Freud bu işleyi-

---

24 *A.g.e.*

25 Sigmund Freud, *Three Contributions to the Theory of Sex*, 2. baskı (New York 1909), s. 77.

şi, saldırganlık ile boyun eğme arasında düşmanca bir karşılaşma olarak görür.

> Erkek cinsiyet hücresi, aktif olarak hareketlidir ve dişiyi arar; dişi cinsiyet hücresi, yumurta, hareketsizdir ve pasif olarak bekler... İlksel cinsel organizmanın bu davranışı, gerçekten, cinsel bireylerin ilişki sırasındaki davranışlarının bir modelidir. Erkek, cinsel birleşme amacıyla kadının peşine düşer, onu yakalar ve içine girer.[26]

Gazali'ye göre, kadın da, erkek de aynı hücreye sahiptir. Sperm sözcüğü (*ma'*, "su damlası"), erkek hücresi için olduğu gibi kadın hücresi için de kullanılır. Gazali, cinsler arasındaki anatomik farklılıklara, İslâm'ın, İslâm öncesi dönemde uygulanan geleneksel bir doğum kontrol yöntemi olan *coitus interruptus* (*'azl*, geri çekme) konusuna yaklaşımını açıklarken değinmiştir. Gazali, Peygamberin *'azl*'a dair tutumunu saptamaya çalışırken, dölleme ve cinslerin buna katkıları, üstlendikleri ayrı ayrı roller konusundaki İslâm teorisini ortaya koyar.

> Çocuk sadece erkeğin sperminden husule gelmez; erkekten gelen sperm ile kadından gelen spermin birleşmesiyle oluşur... her durumda, kadının spermi pıhtılaşmanın belirleyici bir etmenidir.[27]

Şaşırtıcı nokta, Gazali'nin erkek ile kadın hücreleri arasındaki farkı görememesi değil, biyolojik olgular hakkında daha bilgili olan Freud'un yumurtayı, sperme göre döllemeye katkısı daha az, pasif bir hücre olarak görmesidir. Teknik gelişmelere rağmen, Avrupalıların teorileri, yüzyıllar boyunca spermin dölleme sürecindeki tek etmen olduğu fikrine bağlı kalmışlar. Bu yaklaşıma göre, bebekler spermde önceden oluşturulurlar[28] ve rahim sadece, bebeklerin içinde geliştikleri güvenli, rahat bir yerdir.

Gazali'nin erkek ile kadın cinselliği arasındaki özdeşlik üze-

---

26 Sigmund Freud, *New Introductory Lectures*, s. 114.

27 Al-Ghazali, *Revivification of Religious Sciences*, s. 51.

28 Una Stannard, "Adam's rib or the woman within", *Transaction*, Kasım-Aralık 1970, sayı 8, Amerikan kadınları üzerine özel sayı, s. 24-36.

rindeki vurgusu, fallik cinselliğin en temel ifadesi olan boşalmayı [*ejaculation*] kadınlara da atfetmesinde açıkça görülür. Bu, cinsler arasındaki farkları, sadece basit bir boşalma seyri farkına indirger; kadının boşalması erkeğinkinden daha yavaştır.

> Cinsler arasındaki boşalma seyri farkı, erkek boşalmaya kadından önce eriştiğinde bir husumet yaratır... Kadının boşalması çok daha yavaş bir süreçtir ve bu süre boyunca cinsel arzusu artar ve kadın hazza erişmeden önce erkeğin geri çekilmesi kadın için zararlıdır.[29]

Burada, Akkad ile Freud'un, haz mekânlarından ziyade savaş meydanlarına benzer bir şekilde çizdiği yatak odası sahnelerinin çok uzağındayız. Gazali için, bir saldırgan veya kurban söz konusu değildir; sadece birbirine zevk vermek için birlikte çalışan iki kişi vardır.

Kadın cinselliğinin aktif diye görülmesi, sosyal düzen için son derece sarsıcı bir yaklaşımdır. Toplumun tüm yapısını etkileyecek çok kapsamlı sonuçlar doğurur. Ama erkek *ile* kadın cinselliklerinin özdeş görülmemesi de, benzer biçimde sarsıcı ve belirleyici bir tercihtir. Örneğin Freud'a göre, klitoris belirgin bir fallik uzantıdır, dolayısıyla kadın erkekten daha fazla biseksüel nitelik taşır.

> İnsanların bir özelliği olduğunu kabul ettiğimiz biseksüellik, kuşkusuz kadında, erkekte olduğundan daha açık bir biçimde kendini gösterir. Erkekte sadece bir temel cinsel bölge –sadece bir cinsel organ– vardır, ama kadında iki bölge vardır: Gerçek dişi organ olan vajina ve erkek organının benzeri olan klitoris.[30]

Freud, iki cinsin özelliklerinin zenginliğini bir arada ele alıp değerlendiren bir teori oluşturmak yerine, eksikliğin ya-

29 Al-Ghazali, *Revivification*, s. 50. Kadına, sadece boşalma değil, uyku sırasında boşalma yaşama kapasitesi atfediliyor ve "erkeğin rüyasında gördüğünü" gördüğü söyleniyor.

30 Sigmund Freud, *Sexuality and the Psychology of Love* (New York 1963), s. 196-197.

ratılmasına dayalı bir kadın cinselliği teorisi kurar: Kadının fallik özelliklerinin iğdiş edilmesi. Bebeklikte biseksüel olan bir kız çocuğu, ancak fallik uzantıyı, yani klitorisi reddederek yetişkin bir kadın olabilir: "Klitoral cinsellikten vazgeçilmesi kadınlığın gelişmesi için gerekli bir önkoşuldur."[31] Ergenlikteki gelişim süreci, erkeğin fallik potansiyelini güçlendirirken, kadın bedeninde körelmeye yol açar, böylece, farklı cinslere mensup insanların cinsel potansiyellerinde büyük bir fark yaratır:

> Erkek çocuğun libidosunda büyük bir gelişim sağlayan ergenlik, kız çocukta, özellikle klitoral cinsellikle ilgili yeni bir bastırma dalgasıyla kendini ortaya koyar. Kız çocukta bastırılan, erkek cinselliği unsurlarıdır. Kadında, ergenlikteki bastırmayla oluşan engellemelerin pekiştirilmesi, erkeğin libidosunda bir uyarıcı oluşturur ve kapasitesini genişletmeye zorlar; libidonun yükselişiyle, cinsel olanın abartılmasında da artış olur. Bu, ancak kadın kendi cinselliğini reddettiğinde ve inkâr ettiğinde tam gücüyle varolur.[32]

Ancak klitoris "büyük odunları yakmak için kullanılan ince bir çam dalı gibi bir işlev üstlendiği" zaman,[33] kız çocuğu kadın olur. Freud, bu sürecin "genç evli kadının anestetik kaldığı"[34] bir süre devam ettiğini ekliyor. Bu anestetiklik hali, klitoris uyarılma olanağından feragat etmediği takdirde kalıcı olabilir. Fallik partneriyle karşı karşıya olan Freudyen kadın, bu yüzden cinsel soğukluğa yatkınlık taşır.

> Kadınların cinsel soğukluğu halen tam olarak anlaşılamamış bir olgudur -kadınlarda bu duruma sık rastlanması, bu göz ardı edişi (kadınlık işlevi için doğanın göz ardı edilmesini) destekler. Bu bazen psikolojik nedenlere dayanır ve bu durumda etkiye açıktır, ama başka durumlarda, yapısal olarak belirlen-

31 *A.g.e.*, s. 190

32 Sigmund Freud, *Three Contributions*, s. 78.

33 *A.g.e.*

34 *A.g.e.*

miş, hatta yardımcı anatomik bir faktör olduğu hipotezine işaret eder.[35]

Pasif, firijit Freudyen kadınla karşılaştırıldığında, Gazali'nin kadınının cinsel talepleri fazlasıyla kuvvetli görünür ve erkeğin bunları karşılaması, zorlayıcı bir sosyal göreve dönüşür: "Kadının iffeti erkeğin görevidir. Ve kadının iffetini güvenceye almak için erkek, kadınla cinsel ilişkiyi onun ihtiyaçlarına göre azaltmalı ya da çoğaltmalıdır."[36] Gazali'nin teorisi, sosyal düzenin güvenliğini doğrudan kadının iffetine, böylelikle onun cinsel ihtiyaçlarının karşılanmasına bağlamaktadır. Kadın, yalnız kocasıyla cinsel ilişki kurduğu ve diğer erkekleri ilişki için kışkırtarak fitne yaratmadığı zaman, sosyal düzen sağlanmış olur. Gazali'nin aktif kadının fazlasıyla güçlü cinsel talepleri karşısında duyduğu dehşet, erkeğin kadını tatmin etmesinin ne kadar güç olduğunu itiraf etmesinde görülür.

> İffetinin korunması için kadının ihtiyaç duyduğu cinsel ilişki miktarı tam olarak belirlenemiyorsa, bunun nedeni, bu hesabın yapılmasının ve kadının ihtiyaçlarının karşılanmasının güç olmasıdır.[37]

Gazali, erkeğin kadınla, olabildiğince sık, dört karısı varsa her dört gecede bir cinsel ilişkiye girmesi gerektiğini dikkatle belirtmeye cesaret ediyor. Bunu bir zorunlu sınır olarak öneriyor, aksi takdirde kadının cinsel ihtiyaçları karşılanmayabilir.

> Dört karısı varsa, her dört gecede bir karısıyla cinsel ilişki kurmak koca için haktır. Sınırı bu uca kadar çekebilir. Tabiî, karısının ihtiyaçlarına göre cinsel ilişkiyi artırabilir veya azaltabilir.[38]

Freud ile Gazali'nin ön sevişmeyle ilgili değerlendirmeleri, doğrudan kadın cinselliği anlayışlarına bağlıdır. Freud'a göre,

---

35 Sigmund Freud, *New Introductory Lectures*, s. 132.

36 Al-Ghazali, *Revivification*, s. 50.

37 *A.g.e.*

38 *A.g.e.*

ağırlık, esas olarak "cinsel organların birleşmesinde"[39] olmalıdır; ön sevişmeyi, normal (cinsel organlara ait) birleşme ile sapkınlık arasında bir konumda görerek önemini azaltır. Ona göre, ön sevişme, "... cinsel birleşmeye uygun bölgelerin anatomik işlevleri dışında çarpık kullanımı veya normalde kesin cinsel birleşme yolunda hızlıca geçilmesi gereken, cinsel nesneyle ara ilişkilerde oyalanma"[40] anlamına gelir.

Gazali ise, tam tersine, öncelikle kadının yararı için, ön sevişmeyi inananlara bir görev olarak tavsiye eder. Kadının hazzı ara aşamalarda oyalanmayı gerektirdiğinden, inanan, esas olarak cinsel organların birleşmesiyle gerçekleşen kendi hazzını ikinci derecede tutmaya çalışmalıdır.

> Peygamber şöyle buyurdu: "Aranızdan hiçbiri hayvanların yaptıkları gibi kendisini karısının üzerine atmamalıdır. Birleşme öncesinde sizinle onun arasında bir haberci olmalıdır." İnsanlar sordular: "Nasıl bir haberci?" Peygamber cevap verdi: "Öpüşmeler ve sözler."[41]

Peygamber, bir erkeğin karakterindeki zaaflardan birinin şu olacağını söylemiştir:

> ...cariyesine veya karısına yaklaşıp öncesinde okşama olmadan, sözlerle ve hareketlerle ona nazik davranmadan ve yanında bir süre yatarak onu, kendi tatmini için onun kendisinden alacağı tatminden yoksun bırakarak, incitmemeye özen göstermeden onunla birleşmede bulunması.[42]

Kadın cinselliği korkusu

Kadın saldırganlığının değerlendirilmesi, doğrudan kadın cinselliği teorisinden etkilenmiştir. Freud'a göre, kadının saldırganlığı, cinsel pasifliğine uygun olarak, içe dönüktür. Kadın mazoşisttir.

---

39 Sigmund Freud, *Three Contributions*, s. 14.

40 *A.g.e.*, s. 15.

41 Al-Ghazali, *Revivification*, s. 50.

42 *A.g.e.*

> Kadına yapısının bir unsuru olan ve sosyal olarak dayatılan saldırganlığın bastırılması, güçlü mazoşist dürtülerin gelişmesine yol açar; bu da, bildiğimiz gibi, içe doğru yöneltilen zarar verici eğilimlerin erotik olarak engellenmesiyle sonuçlanır. Böylelikle, mazoşizm, söylendiği gibi, tam anlamıyla dişildir. Ama, çok sık olduğu gibi, erkeklerde mazoşizme rastlarsanız, söylenebilecek tek şey, o erkeklerin açıkça kadınsı özellikler taşıdıklarıdır.[43]

Aktif cinselliğin bulunmaması, kadını mazoşist pasif bir varlık haline sokuyor. Bu yüzden, cinselliği aktif olan Müslüman kadının saldırganlığının dışa dönük olarak görülmesi şaşırtıcı değildir. Saldırganlığının doğası kesinlikle cinseldir. Müslüman kadın, erkeğin ona karşı koyma iradesini eriten ve onu pasif, uysal bir role indirgeyen öldürücü bir cazibeyle donanmıştır. Erkeğin seçme şansı yoktur; onun cazibesine olsa olsa teslim olabilir -fitneyle, evrenin ilahî düzen karşıtı ve toplum karşıtı güçleriyle özdeşleştirilen bir cazibedir bu.

> Peygamber bir kadın gördü. Aceleyle evine gitti ve karısı Zeynep'le ilişkiye girdi, sonra evden çıktı ve dedi ki: "Bir kadın size yaklaşırsa, size yaklaşan Şeytan'dır. Aranızdan biri, bir kadın görürse ve onun cazibesine kapılırsa, hemen karısına gitmelidir. Onunla, diğeriyle olanın aynısı olacaktır."[44]

Ünlü âlim Buharî, bu hadisi yorumlarken Peygamber'in şundan söz ettiğini söylemektedir:

> ... büyülenme halinden, Allah'ın kadına yönelik olarak erkeğin ruhuna yerleştirdiği karşı konmaz çekimden ve erkeğin kadına bakarken duyduğu zevkten ve onunla ilgili her şeyden duyduğu zevkten söz ediyordu. Kişi üzerindeki karşı konulmaz gücüyle kadın Şeytan'a benzer.[45]

---

43 Sigmund Freud, *New Introductory Lectures*, s. 116.

44 Ebû Îsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, Medine, t.y., cilt II, s. 413, B: 9, H: 1167.

45 Ebu'l-Hasan Müslim, *El-Câmiu's-Sahîh*, Beyrut, t.y., cilt III, "Nikâh Kitabı", s. 130.

Bu çekim, cinsler arasında doğal bir bağdır. Bir erkek bir kadınla her karşılaştığında *fitne* çıkabilir: "Bir erkek ile bir kadın baş başa kaldıklarında, yanlarındaki üçüncü mutlaka Şeytan'dır."[46]

Potansiyel olarak en tehlikeli kadın, cinsel ilişki tecrübesi olandır. Evli kadınlar cinsel arzularının karşılanmaması haline tahammül etmekte daha çok zorluk çekerler. Özellikle, kocası yanında olmayan evli kadın, erkekler için bir tehdit oluşturur: "Kocası olmayan evli kadınların yanma gitmeyin. Çünkü, Şeytan nefsinize girer ve vücudunuza kan basar."[47]

Fas halk kültüründe bu tehdit, iğrenç bir dişi şeytan olan Ayşa Kandişa inancıyla şekillenmiştir. İğrenç olmasının tek sebebi şehvetli olmasıdır. Sarkık göğüsleri ve sarkık dudakları vardır; en sevdiği şey, sokaklarda ve karanlık köşelerde erkeklere saldırıp onları kendisiyle cinsel ilişki kurmaya sevk etmek ve bedenlerine girip sonsuza kadar onlarla kalmaktır.[48] Sonrasında, bu erkeklerin cinli oldukları söylenir. Ayşa Kandişa korkusu, Fas'ta, kesinlikle günlük hayatın bir parçasıdır. İğdiş edici kadın korkusu, geleneğin bir mirasıdır ve halk inançlarında ve âdetlerinde, hem dinî hem de sıradan literatürde, özellikle romanlarda birçok farklı biçimde görülür.

Fas halk kültürü, kadınlığa karşı olumsuz bir tutumun damgasını taşır. Bir kadını sevmek, yaygın olarak, bir akıl hastalığı, kendine zarar verici bir zihinsel durum olarak görülür. Bir Fas atasözü şöyle der:

> Aşk bir belalı iştir
> Delirtmezse öldürür[49]

Kadınlara güvensizliğin en iyi örneği, 16. yüzyıl şairi Sidi Abdurahman el-Meczub'dur. Dizeleri o kadar popülerdir ki atasözü haline gelmişlerdir.

---

46 Et-Tirmizî, *Sünenü't -Tirmizî*, s. 418, B: 16, H: 1181. Ayrıca bkz. Ebû Abdullah Muhammed bin İsmail el-Buhârî, *Kitabu'l-Câmii's-Sahîh* (Leiden, Hollanda: 1868), cilt III, K: 67, B: 11.

47 Ebû İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't -Tirmizî*, s. 419, B: 17, H: 1172.

48 Edward Westmark, *The Belief in Spirits in Morocco* (Abo, Finlandiya 1920).

49 Edward Westmark, *Wit and Wisdom in Morocco: A study of native proverbs* (Londra 1926), s. 330.

Kadınlar fani ahşap teknelerdir
Yolcuları helak olmaya mahkûmdur

Ya da,

Onlara [kadınlara] güvenmeyin, yoksa aldanırsınız
Sözlerine inanmayın, kandırılırsınız
Yüzmek için balıkların suya ihtiyacı vardır
Su olmadan yüzebilen tek yaratık kadındır[50]

Ve son olarak,

Kadınların entrikaları güçlüdür
Kendimi korumak için hep kaçarım
Kadınların kemerleri yılan
Mücevherleri akreptir[51]

İslâm düzeni iki tehditle karşı karşıyadır: Dışındaki kâfir ile içindeki kadın.

Peygamber dedi ki: "Benden sonra, ümmetim için, kadınlardan daha büyük bir fitne ve fesat kaynağı olmayacaktır."[52]

İronik olan, İslâm ve Avrupa kaynaklı teorilerin aynı sonuca varmasıdır: Kadınlar sosyal düzene zarar verir -Gazali'ye göre aktif oldukları için, Freud'a göre aktif olmadıkları için.

Farklı sosyal düzenler, din ile cinsellik arasındaki gerilimleri farklı biçimlerde sistemleri bünyelerine yerleştirmişlerdir. Batı Hıristiyan deneyiminde, cinselliğin kendisine saldırılmış, cinsellik, hayvanlık olarak alçaltılmış ve medeniyet karşıtı sayılarak lanetlenmiştir. Birey iki karşıt benliğe ayrılmıştır: Ruh ile beden, ego ile id. Medeniyetin zaferi, ruhun beden, egonun id üzerindeki zaferine, kontrol edilenin kontrol edilemeyen üzerindeki, ruhun cinsellik üzerindeki zaferine işaret eder.

---

50 Sidi Abderahman al-Majdoub, *Les Quatrains du Mejdoub le Sarcastique, Poète Maghrébin du XVIième Siècle*, derleyen ve çevirenler J. Scelles-Millie ve B. Khelifa, (Paris 1966), s. 161.

51 *A.g.e.* s. 160.

52 Ebû Abdullah Muhammed bin İsmail el-Buhârî, *Kitabu'l-Câmii's-Sahîh* (Leiden, Hollanda: 1868), s. 419, K: 67, B: 18.

İslâm tamamen farklı bir yol seçmiştir. Saldırılan ve alçaltılan cinsellik değil, düzen bozuculuğun cisimleştiği, fitnenin sembolü kadınlardır. Kadın, fitnedir; kontrol edilemeyenin şahikası, cinselliğin tehlikelerinin ve sınır tanımayan yıkıcı potansiyelinin canlı bir temsilcisidir. İslâm teorisinin, saf içgüdüyü, ilahî emirlere uyulması durumunda, Allah'ın ve toplumun yararına kullanılabilecek bir enerji olarak kabul ettiğini gördük. Cinselliğin kendisi bir tehlike değildir. Tersine, üç olumlu, hayatî işlevi vardır. İnananların dünya üzerinde soylarını devam ettirmelerini sağlar; bu, sosyal düzenin varolabilmesi için zorunlu bir koşuldur. "Cennette erkekler için ayrılmış zevklerin bir tadımlığı"[53] olma işlevini görür ve böylelikle erkekleri cennete girmek için çabalamaya ve Allah'ın dünyadaki hâkimiyetine uymaya teşvik eder. Son olarak, cinsel tatmin zihinsel çalışmalar için gereklidir.

İslâmiyet'teki yüceltme teorisi, Freud'un psikanaliz teorisiyle temsil edilen Batı Hıristiyan geleneğinden tamamen farklıdır. Freud, medeniyeti cinselliğe karşı bir savaş olarak gördü.[54] Medeniyet, "cinsel amacından döndürülmüş ve başka amaçlara yöneltilmiş, artık cinsel olmayan ve sosyal olarak daha değerli olan"[55] cinsel enerjidir. İslâm teorisi, medeniyeti, tatmin edilmiş cinsel enerjinin bir sonucu olarak görür. Çalışma, cinsel düş kırıklığının değil, tatmin edilmiş ve uyumlu yaşanan bir cinselliğin sonucudur.

> Ruh, çoğu kez görevini yerine getirmede isteksizdir, çünkü görev [çalışma] doğasına aykırıdır. Eğer birisi, hiç sevmediği bir işi yapması için ruha baskı yaparsa, ruh başkaldırır. Ama ruhun, bazı zevkler aracılığıyla bir süre rahatlamasına izin verilirse, güçlenir ve bunun sonrasında canlanır, yine çalışmaya hazır olur. Ve kadının beraberliğinde bu rahatlama üzüntüyü siler ve kalbi yumuşatır. Acı çeken ruhlara, dinî kurallara uygun olarak, kendilerini eğlendirmeleri tavsiye edilir.[56]

53 Al-Ghazali, *Revification*, s. 28.

54 Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* (New York 1962).

55 Sigmund Freud, *A General Introduction to Psychoanalysis* (New York 1952), s. 27.

56 Al-Ghazali, *Revivification*, s. 32.

Gazali'ye göre, Allah'ın insanlara verdiği en değerli armağan akıldır. Aklın en iyi kullanımı ilmi aramaktır. İnsanın içinde bulunduğu ortamı bilmek, dünyayı ve yıldız kümelerini bilmek, Allah'ı bilmektir. İlim, müminler için en iyi ibadet şeklidir. Ama erkek, enerjisini ilme adamak için, bedenindeki ve bedeninin dışındaki gerginlikleri azaltmalıdır, dış etkenlerce dikkatinin dağılmasını engellemeli ve dünyevî zevklere dalmamalıdır. Kadınlar, sadece İslâm ümmetine çocuk doğurma ve cinsel içgüdünün tatmin edilmesi amaçları için kullanılması gereken, tehlikeli, zihin çelici varlıklardır. Kadınlar, hiçbir şekilde, ilim, tefekkür, murakabe ve ibadet yoluyla sadece Allah'a yönelmesi gereken duygusal yatırımm ya da dikkatin nesnesi olmamalıdırlar.

Gazali'nin insanın dünyadaki görevine ilişkin tasavvuru, İslâm'ın mesajının, güzelliğine rağmen, insanlığı sadece erkeklerden ibaret saydığını göstermesi açısından aydınlatıcıdır. Kadınlar sadece insanlığın dışında değil, ona bir tehdit olarak görülüyor. Müslümanların farklı cinslerin bir arada bulunmasını engellemeye çalışması, segregasyonda ve sonuçlarında, yani görücü usulü evlilik, annenin oğulun hayatındaki önemli rolü ve (tek taraflı boşama ve çokeşlilik kurumlarının ortaya koyduğu gibi) evlilik bağının kırılganlığında kendini gösterir. Müslüman sosyal yapısı, bütünüyle, kadın cinselliğinin yıkıcı gücüne bir saldırı ve buna karşı bir savunma olarak görülebilir.

ARAP KÜLTÜRÜ VE KADINLARIN BEDENLERİNİN YAZILIŞI

LEILA AHMED

Nawal El Saadawi'nin kitabı *The Hidden Face of* Eve'i okuyanlar için, kadın bedenine ilişkin olarak Arap kültüründe yer alan olumsuz tutumlar çok açıktır.[1] Bu kitapta Saadawi, içinde yaşadığı toplumda, klitoridektomiden bekâretin fiziksel olarak tekrar oluşturulmasına dek kadın bedeninin maruz kaldığı travmaları anlatır. Gelenekle zorunlu kılınan (ve sınıfa bağlı) bu pratiklere, kültürün kadında kabul edilebilir cinsellik olarak gördüğü biçime uygun olarak kadın bedenlerinin *kelime anlamıyla* yeniden inşa edilmesi amacıyla başvurulur. Saadawi bu pratikleri sergilerken, çeşitlilikle dolu, çok geniş bir konuda – Arap kültürünün kadın bedenlerine ilişkin anlayışları konusunda– belirli bir alanın haritasını çıkartır, ama asıl amacı, tahribatçı tavrın tablosunu betimlemekle yetinmek değil, onun zararlarını göstermek ve sona erdirilmesini talep etmektir. Kültürünün kadın bedenine karşı tutumlarını eleştirirken kullandığı perspektif, feminizmin perspektifidir. Bir tıp doktoru olan Saadawi, ayrıca kendini feminist olarak tanımlayan bir kadındır. Yani söz konusu perspektif, "modern" ya da "Batılı" tıbbî ve feminist düşünce üzerine kuruludur; bunların ikisi de daha ge-

1 Nawal El Saadawi, *The Hidden Face of Eve,* çeviren ve yayına hazırlayan Dr. Sherif Hetata (Londra: Zed Press, 1980).

niş Batı siyasal düşünce geleneğinin, bireyin fiziksel bütünlüğüne, politik ve kişisel otonomisine ilişkin varsayımlarını paylaşır ve kadınları da bunların kapsamı içine alır. Dolayısıyla, Saadawi'nin kitabının *konusunu* belirli Arap-Mısır gelenekleri ve kadın bedeni oluştururken, metnini şekillendiren *bilinç*, Batı düşüncesine dayanır ve bu düşünce geleneği olmadan kavranamaz ve anlaşılamaz.

Batılı okurların Saadawi'den daha az tanıdığı, yine onun gibi az çok doğrudan bedenle ilgili konuları ele alan başka Arap kadın yazarları için aynı şey söylenemez -bunlardan biri de Alîfe Rif'at'tır. Rif'at'ın kadın bedenini, özellikle kadın cinselliğini çarpıcı bir açıklıkla konu edinen eserleri, bedenler ve cinsellik üzerine Arap düşüncesinin, Saadawi'nin çalışmasının tasvir ettiğinden farklı bir damarını ortaya koymakla kalmıyor, aynı zamanda o damardan kaynaklanıyor. Örneğin, kısa öykülerden oluşan kitabı, *Bir Minarenin Uzaktan Görünüşü*'nde, kitaba adını veren öykü, kadın anlatıcının, kocasının hareketlerini mesafeli bir şekilde izlediği heteroseksüel bir cinsel ilişki sahnesiyle başlar. İlişki sırasında anlatıcı, ayak parmağının tavandaki örümcek ağma işaret ettiğini görür ve bunu temizlemeyi unutmaması gerektiğini söyler kendine. Derken yaşadıklarını bir bir aklından geçirmeye başlar: Evliliğinin ilk yıllarında, arzusunu açıkça ortaya koyduğu zaman, kocası onu kendisine kalp krizi geçirtmeye niyetli olmakla suçlamış, bunun üzerine anlatıcı cinselliğe ilgisini kaybetmiştir. Şimdiki zamana dönüldüğünde, kocası sonunda uykuya dalar ve anlatıcı kalkar, gusül abdesti alır, namaz kılar ve balkonunda oturarak manzaraya dalar; eskiden muhteşem bir minarenin hâkim olduğu, bu nedenle çekiciliğine kapıldığı manzaraya. Ancak, artık minare, yeni inşa edilen binaların yanında ufacık kalmıştır. Öykü, anlatıcının, kocasının gerçekten kalp krizi nedeniyle öldüğünü fark etmesi, oturup gayet sakin olduğunu görmesi, doktoru beklerken aslında kocasına hazırladığı bir fincan kahveyi yudumlamasıyla sona erer. Yatakta ya da simgesel olarak gökyüzü manzarasında, fallusmerkezciliğin hüküm sürdüğü bir dünyada sıkışıp kalmış an-

latıcının bulunduğu öykü, yine de okurda, kadının galip olan, –dar anlamının ötesinde– hayatta kalan olduğuna dair belirgin bir izlenim bırakıyor. Ama yazarın aktarmak istediği gerçekten bu muydu? Saadawi'nin çalışmasını şekillendiren bilinç ile Rif'at'ınkini şekillendiren bilinç arasındaki potansiyel fark burada anlam kazanıyor. Saadawi'nin çalışması, kültürünün kadın bedenine yönelik tutumlarının zararlarını kınayıp bu arada söz konusu tutumların haritasını çıkarırken, betimlediği konulara dair bakış açısı, en azından bilinçli varsayımlarında, Arap kaynaklı değil, (daha önce belirtildiği gibi) "modern" ya da "Batılı" düşünceden, özellikle Batı feminizminden kaynaklanan ve bunların varsayımlarını yansıtan bir bakış açısıdır. Rif'at'ın eserinde ise, Batı düşüncesinin, dünyasına bakarken oluşturduğu bakış açısını biçimlendirmedeki rolü en azından çok daha muğlaktır. Mısırlı olan Rif'at, geleneksel, Batılılaşmamış bir hayat sürer ve Batı edebiyatını pek tanımaz, görünürde toplumunun geleneksel inançlarına tâbidir; örtünen ve namazında niyazında bir Müslüman'dır.

Rif'at hakkındaki bu bilgilerin ışığında, başka bir öyküsü daha da şaşırtıcı niteliktedir. İlk olarak 1974'te yayınlanan "Bilinmeyende Benim Dünyam", Mısır'da bir kasabada çalışan bir memurun bir cine âşık olan karısı hakkındadır. Cin, önce ona güzel bir yılan şeklinde görünür ve birlikte "hazzın masmavi denizinin derinliklerini"[2] keşfetmeyi önerir. İkinci kez göründüğünde, evin koruyucusu olduğunu söyler ve çevredeki diğer yılanlarla kadın arasında birbirlerine zarar vermeyeceklerine dair bir anlaşma yapacağını bildirir. Sonra, –cin artık bir kadın şeklindedir– elini anlatıcının bedeninde gezdirir ve ona büyük bir haz yaşatır. Hissettiklerinden korkan anlatıcı, kocasından cinin içinden çıkıp belirdiği "deliği" kapatmasını ister. Adam bunu yapar, ama cin yine görünür: "Neden bu kadar utangaçsın, benden niye kaçıyorsun, gelinim?" diye sorar. Pasaj şöyle devam ediyor:

2 Alifa Rifaat, *Distant View of a Minaret and Other Stories*, çeviren Denys Johnson-Davies (Londra: Heinemann, 1983), s. 72.

"Acı çekiyorum," diye fısıldayarak cevap verdim. "Aşkın çok şiddetli ve senden kâm almak arzusu dayanılır gibi değil. Dipsiz bir kuyuya düşüp harap olacağım diye korkuyorum."

"Sevgilim, ben sana sadece güzelliğin en kusursuz halinde görüneceğim."

"Ama doğal olan, senin bir erkek olman," dedim âdeta haykırarak, "benimle bir aşk macerası yaşamayı bu kadar istediğine göre."

"Mükemmel güzellik sadece kadınlarda bulunur," dedi, "öyleyse kendini bana bırak ve sana hayal bile edilemeyecek mutluluğu tattırayım..."

Beni okşamak için parmaklarını uzattı; aynı anda narin ağzı arzumun zehirlerini emiyordu ve kendimden geçişimin özünü üflüyordu. Beni inanılmaz bir mutluluk anına taşıdı.

"Ondan sonra," diye devam ediyor anlatıcı, "aşkların en haz dolu olanına başladık."[3]

Bu öykü, Amerikalı bir kadın ya da İngilizce edebiyata âşina bir Arap kadın tarafından yazılmış olsaydı, hiç tereddüt etmeden, kadınlar arası cinsel aşk hakkında olumlayıcı bir ifade ya da en azından erkeklerin, kadınların erotik fantezilerini karşılamalarının imkânsızlığı fikriyle oynayan bir metin olarak okunabilirdi. Ancak, yazar ve kültürel geçmişi göz önünde bulundurulduğunda, gerçekten böyle mi okunmalıdır? Rif'at'm eseri, muhtemelen kültürünün cinsellik nosyonlarına dayanmaktadır ve söz konusu nosyonları zayıflattığında bile yine onlarla diyalog halindedir. Bu nedenle, eserini anlamak, içerimlerini ve yankılarını doğru olarak okumak için, Arap düşüncesinde kadın ile erkek bedenleri ve cinsellik anlayışlarının en azından temel bir topografyasını ve arkeolojisini ortaya çıkarmak gereklidir. Rif'at, ister deneyim geleneğinden, ister sözlü veya yazılı gelenekten, ister bunların bir birleşiminden yola çıksın, kadın bedeni üzerine düşünüp yazma noktasında Arap kültüründe, Saadawi'nin *The Hidden Face of Eve*'de saptadıklarından başka yolların bulunduğu burada açıkça görülmektedir.

3 *A.g.e.*, s. 75.

Konuya şöyle bir ilk bakış bile, gerek Saadawi'nin saptadığı, kadınların bedenlerine karşı olumsuz tutumların, gerekse Rif'at'ın ifade ettiği kadın merkezli erotizmin öncellerinin Ortaçağ düşüncesinde ve eserlerinde bulunduğunu ortaya koyar. Örneğin, *avret* terimi, özellikle kadın bedenine dair kullanımı (kökeni en az Ortaçağ'a kadar uzanan bir kullanım), kadın bedenine olumsuzluk ve utanç niteliklerini yükler -Arap kültüründe cinselliğin bir yönüne atfedilen niteliklerdir bunlar. "Kusur" anlamındaki (ayrıca "savunmasız" ve "zayıf" anlamlarını da taşıyan) kökten türeyen terim, özellikle, dinin, bedenin saklı tutulmasını buyurduğu kısımları –cinsellikle ilgili kısımları– için kullanılır: Bazı otoriteler, erkek bedeni için belden dize kadar olan bölümü, kadınlar için bedenin tamamını bu terim kapsamına sokar. Bu terimde ifadesini bulan kadın bedeni anlayışı, Saadawi'nin betimlediği cezalandırıcı tutumlarla ve pratiklerle kesinlikle uyumludur. Ancak, aynı zamanda, Ortaçağ edebiyatı, özellikle *Bin Bir Gece Masalları* kitabı, aktif bir kadın erotizmi ve cinselliği geleneğini, canlı ve coşkulu bir üslupla, sansürsüz bir şekilde söze dökmektedir. Ortaçağ'da yazıya geçirilmiş olan bu kitap, muhtemelen çok uzun bir süredir sözlü olarak aktarılan masalları bir araya getirir. Bu masalların, tekrar tekrar anlatılırken, en azından, erkeklerin ürettiği kurgu ve fantezilerin yanı sıra, kadınların ürettiği kurgu ve fantezileri de dile getirdikleri düşünülebilir. Bu kitabın bedeni ve cinselliği nasıl ifade ettiği henüz araştırılmayı bekleyen bir konudur.

Aslında, bedeni konu alan ya da bedenle ilgili, çok geniş ve çeşitli olan modern öncesi Arap mirası –büyük çoğunluğu itibarıyla– bedeni nasıl kavramsallaştırdığı açısından henüz incelenmemiştir. Böyle bir inceleme için çok verimli olabilecek, eski dönemlere ait yazılı malzemeler arasında şunlar sayılabilir: Şairlerinin çoğu erkek olan, ama aralarında az sayıda da kadın bulunan, hem heteroseksüel hem de eşcinsel erotik şiirlerden zengin bir edebiyat; çok geniş bir pornografik literatür ve Ortaçağ öncesine ve Ortaçağ'a ait kapsamlı bir tıp literatürü. Aynı döneme ait bir hukuk literatürü de bedenle ilgili konular-

la doğrudan ilgilenmiştir. Bu literatür, başka konuların yanı sıra, kutsal metinleri, yani Kuran'ı ve hadisleri, gebe kalma gibi bedensel süreçler hakkındaki açık ya da örtük ifadeleri analiz etmeye çalışmış ve bu ifadeleri hukuk pratiğinin temeli olarak değerlendirmiştir. Hukuk literatürü, sadece kadınların ve erkeklerin değil, hadımların da haklarını göz önünde bulundurmuştur. İslâm, hadım etmeyi yasaklamış olsa da, hadımların kullanımına izin veriyordu. Sonuç olarak, çoğu hadım, İslâm dünyasına sınırları dışındaki bölgelerden getiriliyordu. Örneğin önemli bir kaynak, Verdun'daki (Fransa) bir hadım etme merkeziydi. Fiziksel olarak ne erkek ne de kadın olan hadımlar, üst sınıflar tarafından, kadınların dairelerine girişi denetleyen bekçiler ve erkeklere ait dış dünya ile kadınlara ait iç dünya arasındaki iletişimi kontrol eden aracılar olarak kullanılıyorlardı. Ayrıca, sıklıkla, kabristan ya da türbelerin bekçileri olarak da görevlendiriliyorlar ve böylelikle, bu kez, o iki dünya arasındaki eşiğe yerleştiriliyorlardı. İslâm'ın hadımları nasıl kavramsallaştırdığı (yine halen incelenmeyi bekleyen bir konu), toplumsal cinsiyeti kavramsallaştırması konusunda çok aydınlatıcı olabilir.

Kadın bedenlerine ilişkin Arap kavramsallaştırmalarını kaba çizgilerle ortaya koymaya yönelik bir ön çalışma niteliği taşıyan aşağıdaki sayfalarda, önce, Ortaçağ İslâmı'nda, gebe kalma ve kürtaj konularındaki değerlendirmeler ve hukukî hükümler özetlenecek, ardından, bu değerlendirmelerin ve dayandıkları ana metinler olan Kuran ve hadislerin, bedene, özellikle kadın bedenine ilişkin Arap anlayışları konusunda ne ifade ettikleri üzerinde durulacak. Kadın bedenine ilişkin İslâmî nosyonların değerlendirilmesinde önemi aşikâr olan, gebe kalma, gebeliği önleme ve kürtaj konularında Ortaçağ İslâmı'nda ortaya konan hukukî ve tıbbî görüşler, B. F. Musallam'ın *Sex and Society in Medieval Islam* adlı önemli çalışmasında kapsamlı olarak araştırılmış ve dökümleri çıkarılmıştır. Burada sunulan Ortaçağ'a ait hukukî ve tıbbî görüşlerin özeti, genel olarak, büyük ölçüde Musallam'ın kitabına dayanmaktadır (ama bu görüşlerden yapılan çıkarımlar ve sonuçlar bana aittir). Bu konu-

lar üzerine İslâmî görüşleri ilginç kılan bir başka yön de şudur: İslâm dünyası ile Batı, gebe kalmaya ilişkin aynı Yunan teorilerinin mirasçısıdır, ama daha sonra iki uygarlık bu konuyu çok farklı biçimlerde ele almışlardır. Aynı konuları farklı ele alışlarındaki bu tezat, çeşitli açılardan aydınlatıcıdır: Bir yandan öngörülebilecek bir noktayı, 'bilimsel' olguların çoğu zaman ataerkinin ideolojik inançlarını ve toplumsal hedeflerini yansıttığı gerçeğini ortaya koymakta, öte yandan, daha şaşırtıcı bir durumu, ataerkil düzenin biyolojik olarak eşitlikçi fikirleri bile kendi amaçlarına hizmet edecek biçimde kullanma kapasitesini gözler önüne sermektedir.

Musallam'ın çalışmasının gösterdiği gibi, Ortaçağ'ın bütün fıkıh mezhepleri gebeliği önlemeye izin veriyordu, gerçi buna karşı çıkan bir azınlık da vardı. Ayrıca çoğunluk, kürtaja da izin veriyordu, ama bu konuda görüş ayrılıkları daha fazlaydı. Gebeliği önleme konusunda, İslâm hukukçuları arasında en çok tartışma yaratan mesele, buna izin verilip verilmemesi değil, bir erkeğin karısının izni olmadan gebeliği önlemeye yönelik bir yönteme başvurup başvuramayacağıydı. Kadının gebeliği önleyici uygulamalarda bulunma hakkı, hukukî olarak tartışmalı bir mesele değildi ve literatürde buna sadece başka konular anlatılırken değinilmişti; bu da, uygulanıyor olduğunu ve hukuk açısından tartışmasız diye görüldüğünü doğruluyor. Bazı hukukçular, gebeliği önleyici uygulamalar için, bir kadının kocasının iznini alması gerekip gerekmediğini tartışırken, çoğunluğu bunun gerekli olmadığı hükmünü veriyordu.[4]

Hukukçular, insan döllenmesinin niteliği ve evli eşlerin cinsel hakları konularında kutsal metinlerde söylenenlere –tabiî, kendi anlayışları çerçevesinde– dayanarak bu fikirlere varmışlardı. Başvurdukları metinler, öncelikle Kuran, daha sonra hadis kitaplarıydı. Hadisler, kuşkusuz Kuran'la aynı statüde değildi, ama muteber bir yerleri olduğu kesindi ve hukuk kaynağı olarak, Kuran'ın ardından bunlardan da yararlanılıyordu.

4 Bu konu üzerine bir değerlendirme için bkz. Donna Lee Bowen, "Muslim juridical opinions concerning the status of women as demonstrated by the case of *'azl*", *Journal of Near Eastern Studies* 40, no. 4 (1981), s. 323-328.

Gebeliği önlemenin ve kürtajın mübah olduğu yolundaki görüşler, hem bazı ayetlere hem de belirli hadislere dayandırılıyordu. Fıkıh âlimlerinin, Kuran'da bu konu hakkında atıfta bulundukları ifadelerden biri şuydu: "Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık" (Sure 49: 13). Erkek ile kadının gebe kalmaya katkılarının doğası üzerine tartışmalar sırasında Kuran'daki bu ifadeye başvuruyorlar, erkek tohumunun üstünlüğü konusunda Aristoteles'e ve İncil'e dayanan görüşlere karşı çıkıyorlardı. Erkek tohumunun üstün olduğu görüşünü, Musallam'ın belirttiği ve aşağıda değerlendirileceği gibi, (fıkıh âlimlerinden farklı bir grup olan) bazı İslâm filozofları savunuyordu. Fıkıh âlimleri, erkek tohumunun da, kadın tohumunun da tek başına önemli olmadığı fikrini desteklemek için Kuran'dan birçok pasaja atıfta bulunuyordu. Bu bölümlerden birinin meali şöyledir:

> Andolsun biz insanı, çamurdan (süzülüp çıkarılmış) bir özden yarattık. Sonra onu sağlam bir karargâhta nutfe haline getirdik. (Sure 23: 12-14)

Bu ayetlerin tefsirinde, cenin oluşana dek erkeğin ya da kadının katkısının özel bir değeri olmadığının yanı sıra, ceninin, gelişiminde ancak belli bir noktadan sonra ruh kazandığı anlamı da yükleniyordu ("Bu kemikleri etle kapladık" ifadesinden sonra "Sonra onu başka bir yaratışla insan haline getirdik" denmesi noktasında). Sonuç olarak, kürtaja, bazı mezheplerde gebeliğin dördüncü ayının sonu, bazılarında daha öncesi olarak hesaplanan bu ana dek izin veriliyordu.[5]

Hadisler, hem kadının gebe kalmaya katkısı hem de erkek tohumunun "heba edilmesi"ne izin verilmesi konularında daha açıktı. Her şeyden önce hadislerde, kadınların da erkekler gibi, İngilizce'ye *semen* olarak çevrilen şeye sahip oldukları açık-

5 Bkz. Ebu Hamid Muhammed İbn Muhammed et-Tusî eş-Şafiî el-Gazali, *Nikâh Âdâbı Kitabı*, Madelain Farah tarafından, *Marriage and Sexuality in Islam: A Translation of al-Ghazali's book on the etiquette of marriage from the Ihya'* adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (Salt Lake City: University of Utah Press, 1984), s. 112. Ayrıca, B. F. Musallam, *Sex and Society in Islam* (Londra: Cambridge University Press, 1983), s. 54-58.

ça belirtilir. Bir hadise göre, bir grup kadın Peygamber'e, "gece düşleri" gördükten sonra erkekler için olduğu gibi gusül abdesti almalarının gerekli olup olmadığını sormuştur. Peygamber, erkeklerde olduğu gibi, kadınların da eğer bir sıvının izi varsa gusül abdesti almaları gerektiğini söyleyerek cevap verir. Başka bir hadise göre, bir adam Peygamber'e, kadınların "sıvıları" ya da "akıntıları" olup olmadığını sorar. Peygamber şöyle cevap verir: "Evet... oğulun annesine benzemesinin nedeni budur."[6] Başka bir hadiste, erkek ile kadının gebe kalmaya katkılarının eşit olduğu belirtilir. Yine bir başka hadiste, erkek menisinin hiçbir biçimde özel olmadığı açıklanır. Örneğin bir hadiste, bir asker, Peygamber'e kadın tutsaklarla geri çekilme (erkeklere özgü bir doğum kontrol yöntemi) uygulamanın mübah olup olmadığım sorar. Peygamber, bunun mübah olduğunu, Allah bir şey yaratmak istediyse, kimsenin bunun önüne geçemeyeceğini söyleyerek cevap verir. Başka bir hadiste, Peygamber'e Yahudilerin inançlarının farklı olduğu söylenmesi üzerine, Peygamber onların yanıldığını, yine Allah bir şey yaratmak istediyse kimsenin bunun önüne geçemeyeceğini belirterek cevap verir.[7] İslâm'ın en etkili âlimlerinden biri olan Gazali, benzer hadislere dayanarak, kadın sıvısının "temel bir unsur" olduğunu, dolayısıyla erkek menisinin, erkekten çıkması nedeniyle özel bir değer taşıdığının düşünülemeyeceğini kesin bir şekilde belirtmiştir. Ona göre, meninin hayat veren niteliğine kavuşması için, rahme yerleşmesi ve kadının sıvısıyla birleşmesi gerekir.[8]

Erkeklerin eşleriyle birlikte gebeliği önleyici yöntemleri kullanma haklarını (ve daha sınırlı ölçüde, kadınların ge-

---

6 Al-Bukhari, *The Translation of the Meaning of the Salih*, Arapça ve İngilizce, çeviren Muhammad M. Khan, 9 cilt (Medine: Darü'l-Fikr, 1981), 1: 97, 4: 343. Daha fazla referans için bkz. A. J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition* (Leiden: E. J. Brill, 1971). Ayrıca, Musallam, *Sex and Society in Islam*, s. 50-51.

7 Al-Bukhari, *The Translation of the Meaning of the Salih*, 7: 103; ayrıca bkz. Musallam, *Sex and Society in Islam*, s. 15-16.

8 Al-Ghazali, *Marriage and Sexuality in Islam*, s. 110. Ayrıca bkz. Musallam, *Sex and Society in Islam*, s. 52-63.

beliği önleyici yöntemlere başvurma haklarını) tartışmalı kılan nokta, gebe kalma konusunda kutsal metinlerde yer alan ifadeler değil, evli çiftlerin cinsel hakları ve döl verme hakları üzerine ifadeler, ya da fıkıh âlimlerinin, bu konulardaki ifadeleri yorumlamalarıydı. Bazı fıkıh âlimlerinin, erkeklerin karısının izni olmadan gebeliği önleyici uygulamalarda (en yaygın erkek yöntemi geri çekilmeydi) bulunmamaları gerektiğini düşünmelerinin sebebi, öncelikle bunun kadının cinsel doyuma tam anlamıyla ulaşmasına engel olacağına inanmaları, ikinci olarak bunun kadını, onun da hak sahibi olduğu dölden yoksun bırakacağıydı. Bazı fıkıh âlimleri, kadının ve erkeğin eşleriyle cinsel doyuma ulaşma hakları olduğunu, ama döle hakları olmadığını ve erkeğin geri çekilmesinin, kadını, tam bir doyumdan mutlaka yoksun bırakmadığını savunuyor ve bu nedenle erkeklerin karılarının onayını almalarına gerek olmadığını söylüyorlardı. Burada da görüldüğü gibi, çoğu fıkıh âlimi, (İslâm'da, kutsal bir bağ değil, iki birey arasındaki bir sözleşme olan) evliliğin amacının, öncelikle eşlerin cinsel doyumu olduğunu savunuyor, bunun mutlaka çocuk sahibi olmaya yönelik olması gerekmediğini düşünüyordu.[9]

Bir dizi hadis, fıkıh âlimlerinin, kadınların evlilikte tam cinsel tatmine ulaşma hakları olduğu yolundaki görüşünün temelini oluşturuyordu. Bu hadislerden birine göre, bir kadın, Muhammed'e kocasının dindarlık gereği cinsel perhiz yaptığından şikâyet eder ve Peygamber, İslâm'ın cinsel perhizi gerektirmediği, hatta onaylamadığı ve karısına karşı cinsel yükümlülükleri olduğu gerekçesiyle kocaya ikazda bulunur. Başka bir hadiste, daha önce bir adamla evlenmiş ve o sırada başka bir adamla evli olan bir kadın Muhammed'in yanına gelir, eski kocasına dönmek istediğini, cinsel yetersizliği nedeniyle ikincisinden boşanmayı istediğini belirtir. Rivayete göre, orada bulunanlar kadının açık sözlülüğü karşısında şaşkınlığa uğrayıp onu azarlamışlar, ama Peygamber gülümseyerek anlayışla cevap vermiştir. Peygamber'in bu tavrı, kadınların evlilik-

9 Musallam, *Sex and Society in Islam*, s. 28-38.

te cinsel tatmin hakları olduğunun göstergesi olarak yorumlanmıştır.[10]

Ayrıca Kuran'ın, kadınların cinsel arzusunu betimlerken olumlu bir yaklaşım içinde olduğu söylenebilir. Yusuf ile Züleyha kıssasının Kuran'daki versiyonunda, Züleyha, İncil'deki gibi, Yusuf'a arzu duyar ve onu elde etmeye çalışır. Yusuf onu reddedince, Yusuf'un kendisinden "murat almak" istediğini söyleyerek onu kocasına şikâyet eder; sonra, kadının istekleri ve aldatmacası, yine İncil'deki gibi, ortaya çıkar. Kuran'daki kıssa, şehirdeki kadınların Züleyha'nın yaptıklarını öğrenince, onun hakkında alaylı bir dille dedikodu etmeleriyle devam eder. Bunu duyan Züleyha, hepsini yemeğe davet eder ve ellerine birer bıçak verir, Yusuf'tan da yanlarına çıkmasını ister. Kadınlar, Yusuf'un güzelliğinden o kadar etkilenirler ki, farkında olmadan kendi ellerini keserler. Bunun üzerine, Züleyha'nın nefsine neden yenik düştüğünü anlarlar. Böylelikle, Züleyha'nın yapmış oldukları, yanlış da olsa anlaşılabilir olarak gösterilir ve bu kıssa, kadın cinsel arzusunun kendi başına kötü olduğuna dair bir anlam taşımaz (Sure 12: 24-32).

Farklı mezhepler arasında, kürtajın mübah olması konusunda, gebe kalma konusuna kıyasla daha fazla fikir ayrılığı söz konusuydu. Musallam'ın belirttiğine göre, dört ana mezhepten, Sünnîlerin çoğunluğunun mensup olduğu Hanefîlik, dördüncü ayın sonuna kadar kürtaja izin verirken, diğer uçta yer alan Malikî fâkihleri, çoğunlukla tamamen yasaklanması düşüncesini savunuyorlardı. Hanbelî ve Şafiî fâkihleri ise, mübah olduğu konusunda çoğunlukla Hanefîlere katılıyor, ama izin dahilinde olduğu dönemin uzunluğu konusunda farklı düşünüyorlardı -farklı görüşlerde bu dönemin uzunluğu 40 gün ile 120 gün arasında değişiyordu. Hanefîler, kadınlara kocalarının izni olmadan kürtaj yapma hakkı tanıyorlardı, ama kürtaja nedensiz yere başvurulmaması gerektiğini söylüyorlardı. Fâkihlerin kürtaj için uygun gördükleri sebeplerden biri, emzirilen bir bebeğin olmasıydı; yeni bir gebeliğin süt sal-

10 Al-Bukhari, *The Translation of the Meaning of the Salih*, 7: 459-460, ve 8: 69-70.

gılanmasını keseceğini, bunun da bebeğe zararlı olabileceğini düşündükleri için bu durumda kürtajı uygun görüyorlardı. Fıkıh âlimlerinin, çocuk sayısını sınırlama için verdikleri diğer sebepler, annenin sağlığı ve daha fazla çocuğun getirebileceği ekonomik sorunlardı.[11]

Gebe kalma biyolojisi nosyonlarını Kuran'dan ve hadislerden çıkaran fâkihlerin tersine, İslâm filozofları, Aristoteles'i esas otoriteleri olarak kabul etmişlerdi ve fâkihlerin kadın ile erkeğin gebe kalmaya eşit katkısı olduğu görüşünü reddediyor, bunun yerine Aristoteles'in, erkek tohumunun üstünlüğü görüşünü onaylıyorlardı. İbni Sina ve İbni Rüşd en önemli Aristotelesçiler arasındaydı. İbni Sina'nın dönemine gelindiğinde (10. yüzyıl) kadının yumurtalıkları tıbbî olarak keşfedilmişti ve eşit katkıya inanan mezhepler bu keşfin, Aristoteles'in teorisinin yanlış olduğunu kesin olarak gösterdiğini savunuyorlardı. Musallam'ın tartışmayı aktarırken belirttiğine göre, İbni Sina, yumurtalıkların ve kadın sıvısının varlığını kabul ediyor, ama bunların rolünü tanımlarken, Aristoteles'in erkek tohumunun üstünlüğü ve özellikle ruh kaynağının meni olduğu görüşünü, o günün biyolojisine uygun olarak tekrarlıyordu. "Açıktır ki," diye yazıyor İbni Sina, "kadının tohumu madde olmak için uygundur, ama hareket ilkesi olmak için uygun değildir. Erkeğin tohumu hareket ilkesidir."[12] İbni Sina'nın eserleri, İslâm dünyasında olduğu gibi Hıristiyan Batı'da da temel referans eserleri olarak kabul edileceklerdi. İbni Rüşd de Aristotelesçiydi, ama İbni Sina'dan daha saf bir Aristotelesçi olarak, kadınların, daha düşük nitelikte bile olsa, tohum katkısında bulunduklarını kabul etmiyordu. Görüşünü, Aristoteles'in, kadınların bir boşalma yaşamadan gebe kalabildikleri cümlesini tekrar ederek destekliyordu; ona göre, bu, kadınların tohum katkısında bulunmadıklarını ya da en azından katkılarının gebe kalmayla ilgisiz olduğunu gösteriyordu. İbni Rüşd, kendi kişisel gözlemlerinin, Aristoteles'in ifadesini tamamen doğruladığını söylüyordu: "Bunu kadınlara da sor-

11 Musallam, *Sex and Society in Islam*, s. 57.

12 *A.g.e.*, s. 47-48.

dum," diyordu, "bana aynı şeyi söylüyorlar. Yani, çoğu kez haz yaşamadan gebe kaldıklarım."[13] İbni Rüşd, en azından kadınların fikirlerini sormuş olması açısından takdir edilmeli; cevaplardan çıkardığı sonuç pek anlamlı olmasa da.

Ancak, (İbni Sina gibi) aynı zamanda tıp bilgini olan bu filozoflar, soyut ve teorik felsefe alanı ile, her şeyden önce sağlığı koruma ve hastaları tedavi etme yükümlülüğü olan tıbbın sorumlulukları arasında temel bir ayrım yapabiliyorlardı. Dolayısıyla, İbni Sina, teorik çalışmasında, Aristoteles'i destekleyip kadının gebe kalmaya eşit katkısı olduğunu savunanları eleştirirken, tıp hakkındaki ünlü eseri *Kanun*'da, farklı gebe kalma teorilerini yansız olarak anlatır ve gebeliği önleme ile kürtaja yönelik birçok reçeteyi kitabına dahil eder. İbni Sina, kitabının konuyla ilgili bölümünün girişinde, gebeliği önlemenin ve kürtaja başvurmanın tıbbî gerekçelerinin bir listesini sunar. Gebeliği önlemeye yönelik yöntemlere başvurulmasının en önemli nedenleri, kadının yaşının küçük olması, doğum sırasında ölmesine dair endişeler bulunması veya hastalıklı mesane ya da rahimdir. Kürtaj için de benzer nedenler sıralar: "Bazı zamanlar kürtaj yapılması gerekli olabilir; yani, hamile kadın, genç ve ufak tefek olduğunda ve doğumun ölümüne sebep olabileceğinden korkulduğunda ya da kadının bir rahim hastalığı olması durumunda."[14]

Ortaçağ'a ait Arap tıp sözlüklerinde (Batı'daki tıp sözlüklerinin tersine), gebeliği önleme ve kürtajla ilgili bölümlere rutin bir şekilde yer verilir ve ikisinin de önerilmesi için sayılan nedenler, İbni Sina'nın çalışmasında olduğu gibi, aynıdır. Önerilecekleri koşullar, genellikle İbni Sina'nın belirttikleri gibidir, ama her tıp yazarına göre değişiklik gösterirler; bazı tıp yazarları, sadece annenin hayatı tehlikede olduğu zaman önerilmeleri gerektiğini söylerken, bazıları, basitçe, gebeliği önleyici ve çocuk düşürmeye yönelik ilaçların gerekli olduğunda kullanılmasını söylerler.[15]

---

13 Mohamad Ibn Ahmad Ibn Rushd, *Kulliyat*, Alfredo Bustani (ed), (İspanyolca; Fas, 1939), s. 30, Musallam, *Sex and Society in Islam*'da aktarıldığı gibi.

14 Musallam, *Sex and Society in Islam*'da aktarılıyor, s. 48, 69.

15 Musallam, *Sex and Society in Islam*, s. 60-72.

Bu tıp ve hukuk literatürüyle ilgili üzerinde durulması gereken birçok ilginç soru var. Örneğin, bu literatürün üretimiyle kadınların ilişkileri. Bu konuyla ilgili olarak, şu noktalar anlamlıdır: Söz konusu olan bütün hukuk metinlerinin yazarları erkektir. Ancak, bu metinlerle ilgili iki olgu çarpıcıdır. Birincisi, fıkıh âlimi erkeklerin insan biyolojisi teorilerine dayanak oluşturan hadis eserleri, kadınların Peygamber'e sordukları sorular ya da söyledikleri sözler sayesinde elde edilen bilgileri içeriyordu: Kocanın dinsel sebeplerle cinsel ilişkide bulunmamasından veya cinsel yetersizliğinden şikâyet, "gece boşalmasına" dair danışma bunlar arasındadır. Yani, kadın bedenleri hakkında ve kadınların kendileri tarafından sağlanan (ya da kadınların kendileri tarafından sağlandığı iddia edilen) kadın deneyimine dair bilgiler bu eserlerde yer alıyordu. Bu özelliğin, makül derecede gerçeğe uygun olduğu kabul edilebilirse, o zaman, hadislerde yansıtılan toplum, kadınların, başka konuların yanı sıra, fiziksel ve cinsel konuları canlı bir şekilde tartışan kişiler olarak yer aldıkları bir toplumdu. Ayrıca, hadis literatürünün metinleri erkekler tarafından fiziksel olarak yazılmış olsa da, orijinal kaynak kişi anlamında, birçok hadisin râvisi aslında kadınlardı. Örneğin, bir tahmine göre, Peygamber'in karısı Ayşe tek başına, tüm hadis külliyatının altıda birinin râvisi ya da kaynağıydı. Aslında, yukarıda aktarılan hadislerin çoğu, râvi olarak kadınlara dayanmaktadır. Böylelikle, belli hadislerin anlatıcıları olarak veya cinsel etkinliklerinin tartışanları olarak olsun, ya da İbni Rüşd'ün cinsel haz ve gebe kalma konulu enformel araştırmasına katılanlar olarak olsun, kadınların bakış açıları (örneğin Aristoteles'in metinlerinde olmayan bir biçimde) bu metinlerde mevcuttur. Belki de, iki cinsin de eşit katkısı nosyonuna dayanan Arap insan biyolojisi teorisi ile belirgin biçimde maskülinist Yunan ve İbranî görüşleri arasındaki farkı yaratan, Arap kaynak metinlerinin bu özelliğidir.

Bu materyalle ilgili bir başka ilginç soru da erkek hekimlerin, gebeliği önleme ve kürtaj konularındaki bilgi ve tedaviler açısından tek kaynak sayılmalarının ne derece doğru oldu-

ğudur. Metinlerin gösterdiği üzere, kadınlar, genel hastalıklar için olduğu gibi, gebeliği önleme ve kürtaj konularında da erkek hekimlere danışıyorlardı. Kadınlara bakmak için hekimler eve çağrılabiliyorlardı ya da kadınlar, kadınlar için ayrılmış özel saatlerde onların muayenehanelerine gidebiliyorlardı. Ama, kanıtlar gösteriyor ki, bu durumlarda ebeler de çağrılabiliyordu. Ancak, tıp eğitimi alamadıkları için ve çoğunlukla tıp sözlüklerine başvurma şansları olmadığı için, iki durum için de önerebilecekleri reçetelerin, tıp eğitimine ve metinlere ulaşabilen erkek hekimlerinkinden daha sınırlı olduğunu varsaymak gerekir.

Başka tür bir soru da, hukuk ve tıp mesleği gibi yerleşik ataerkil düzenin iki güçlü kolunun, bu konularda neden böylesine "açık fikirli" bir yaklaşım benimsediği ve kadınlara neden böylesine geniş kontrol alanı tanıdığıdır. Bütün toplumlarda olduğu gibi, İslâm toplumlarında da geliştirilen kanunlar, onları yapanların bakış açılarını yansıtıyordu. Hıristiyan dünyasındaki erkek kardeşleri ve çağdaşları gibi, kutsal metinleri hukuk kaynağı olarak yorumlayan Müslüman erkekler (çoğunlukla orta sınıftan erkekler), bu metinleri, belirgin bir biçimde erkeklerin lehine yorumladılar. Bunun nedeni, bilinçli olarak âdil olmamayı seçmeleri değildi -âdil olmadıkları ya da âdil olmayan bir hukuk sistemi yarattıkları akıllarından bile geçmiyordu. Yine Hıristiyan dünyasındaki çağdaşları gibi, erkeğin doğal dünyadaki ve sosyal düzendeki üstünlüğünün Tanrı buyruğu olduğuna inanıyorlardı (kuşkusuz, kendi çıkarlarına çok uygun düşen bir inançtı bu). Demek ki, kanunların erkek üstünlüğünü yansıtması gerektiği, ilahî ve doğal düzenlerin bir başka boyuttaki ifadesinden başka bir şey değildi. Dolayısıyla, fıkıh âlimleri, Kuran'ı erkeklere ayrıcalık tanımayı hedeflediğini kabul ederek yorumladılar; sonuç olarak da Kitap'm, erkekleri kayıran ahlakî emirleri kanun olurken, kadınlara âdil muameleyi öngören emirleri, en iyi durumda, kanun değil, tavsiye edilen uygulama olarak kabul edildi. Örneğin, erkeklerin kadınlardan boşanma hakları olduğunu söyleyen ayetler kanunlaşırken, kadın eşlerin âdil muamele gör-

me haklarından bahseden ayetler sadece tavsiye edilen uygulama olarak kabul edildi; böylelikle, bunun tam olarak ne anlama geldiği, her erkeğin vicdanına bırakılmış oldu ve genel olarak hukukî bir mesele sayılmadı.

Gebeliği önleme ve kürtajla ilgili kanunlar, kadınlara tanıdığı kendi bedenlerini kontrol etme derecesi açısından çağdaş Batı standartlarına göre bile liberal olmalarına rağmen, bunlar da erkek üstünlüğünü uygun ve doğal gören ve yine erkek ayrıcalığına hizmet eden bir perspektifle geliştirilmişti. Gebeliği önlemeyi ve kürtajı düzenleyen kanunların bu perspektifi yansıtan yönleri, söz konusu kanunların parçası oldukları genel hukukî ortam düşünüldüğünde ve özellikle, evlilik ile cinselliğe dair düzenlemeler göz önünde bulundurulduğunda açığa çıkar. Birden fazla kadınla evliliğe ve cariye kullanmaya izin veren bir hukukî sistem söz konusuydu. Bu sistem, ayrıca, erkeklerin eşlerinden ve cariyelerinden olan çocuklarına karşı ekonomik olarak sorumlu olmalarını şart koşuyordu. Kuran'ın açıkça belirttiği gibi, bir cariye, efendisine çocuk doğurduğunda, kendisi de, çocuğu da, hukukî olarak hür oluyorlardı ve mal olarak satılamıyorlardı, ayrıca çocuk, o erkeğin "meşru" çocuklarıyla birlikte vârisi oluyordu. Bu kanunlar karşısında, kadınların çok fazla çocuk *doğurmamasının* – özellikle bir erkeğin birden çok eşi veya cariyesi olduğunda– çoğu erkeğin ekonomik açıdan lehine olduğu kolayca tahmin edilecektir. Aynı nedenle, bir kadın eş ya da cariye, çocuk doğurmak istemezse, bu erkek için çok büyük bir güçlük değildi, çünkü, kanunî olarak, (a) onu boşayıp başka bir kadınla evlenebilirdi, veya (b) onu boşamadan, başka bir kadınla evlenebilir veya bir cariye alabilirdi. Bir cariye söz konusu olduğunda, kendisine çocuk doğurmadığı sürece, her zaman onu elden çıkarabilme özgürlüğüne sahipti. Sonuçta, eşlerinin veya cariyelerinin gebe kalmayı ya da doğum yapmayı önlemelerine izin verme, erkeklerin yararınaydı. Hukuk, gebeliği önleme ve kürtaj kararını sadece erkeklerin ellerine teslim etmiş olsaydı, erkeklerin çıkarlarına daha uygun bir sistem yaratmış olurdu. Bunun kanun haline gelmemiş olması, kutsal me-

tinlerde yer alan, insan biyolojisi ve evlilikle ilgili haklara dair görüşlerin bir sonucuydu. Bu, aynı zamanda, hukukçuların, kanuna dönüştürmek için yola çıktıkları ana metin Kuran'da, kadın ile erkeğin eşit olduğu anlayışının ve insanlara eşit muamelenin önemli yer tuttuğunu ve Allah kelâmının erkeklerin ayrıcalığını amaçladığını kabul eden bir bakış açısının bile bu görüşü tamamen silemediğini yansıtır. Ayrıca, metinleri yorumlayan erkeklerin, gerçekten, kendilerine göre âdil ve Kuran'ın emirlerine uygun bir sistem geliştirmeyi amaçladıklarını, sadece kendilerine hukukî ayrıcalıklar yaratma çabasında olmadıklarını gösterir.

Kadınların doğurganlığını sınırlamak, genel olarak erkeklerin yararınayken, çocuk doğurmak, özellikle cariyeler için, belirgin bir biçimde kadınların yararınaydı. Çok çocuk doğurmak, böylelikle erkeğin kaynaklarını kendine bağlamak ve ikinci bir eşle evlenmesinin veya cariye almasının önüne geçmek, kadın eşler için bile bir avantajdı. Kadınların, çocuk doğururken ekonomik durumları ve statüleri açısından çok farklı kaygıları olduğu gerçeği, çocuk sahibi olma konusunda, bu kanunlarda yansıtılan bakış açısı ile Müslüman halk kültürünün bakış açıları arasındaki şaşırtıcı farkı açıklayabilir. Erkekler tarafından üretilen hukukî metinlerde, kadının rolü esas olarak, annelik ve çocuk doğurma şeklinde tanımlanmamışken, Müslüman halk kültüründe, kadının doğurganlığına ve çok sayıda çocuk doğurmasına, anlaşıldığı kadarıyla büyük değer yükleniyordu. Bu kanunların oluşturulduğu dönemlerdeki ve toplumlardaki halk kültürüne dair gerçekler üzerine fazla bir bilgimiz yok. Ama modern öncesi dönemlerdeki İslâm toplumlarına dair benzer anlatılar, anneliğe ve doğurganlığa değer veriliyor olmasından öte, kadınların bu konudaki isteğinin çoğu zaman bir saplantı halini aldığını gösteriyor. Modern öncesi kadınların çocuk doğurmaya yönelik tutumlarına dair sahip olduğumuz en kapsamlı anlatılardan biri, 18. yüzyıldaki Osmanlı toplumunu betimleyen Batılı bir kadın, Lady Mary Wortley Montague tarafından yazılmıştır. Montague'nün betimlediği kadınlar (üst sınıf erkeklerin eşleri ve ca-

riyeleri), çocuk doğurmaya sadece istekli değillerdi; bu amacı gerçekleştirmek için ellerinden gelen bütün çabayı gösteriyorlar, gebe kalmak için her türlü büyüye ve iksire başvuruyorlardı. Çok çocuğu olanlar bile bu yollara başvuruyordu. Gebe kalmaktan fazlasıyla korktuğunu belirten, şaşkınlığını gizleyemeyen Montague'ye, kadınlar, birçok çocuğun veba ve diğer hastalıklar nedeniyle öleceğini, bu yüzden çok sayıda çocuk sahibi olmaları gerektiğini açıklıyorlardı. Ayrıca, İslâm'ın, kadınların sadece çocuk doğurmak için yaratıldığını bildirdiğine ve Kuran'da, cennete girmeleri için Allah'ın onlardan başka hiçbir şey yapmalarını beklemediği hükmünün yer aldığına ikna etmişlerdi onu. Görmüş olduğumuz gibi, ne Kuran ne de İslâm hukuku böyle bir şey söylüyordu. Belli ki, bu inanç sözlü kültürün bir parçasıydı. Muhtemelen, eş ya da cariye olarak anne olan kadınların statü açısından ve ekonomik yönden elde ettiği avantajlar ve yetişkin çocukların, özellikle oğulların sağladığı geleceğe yönelik ekonomik sigorta göz önünde bulundurulduğunda, tıpkı hukukun erkeklerin çıkarlarını ifade ettiği gibi, halk kültüründe kadının çocuk doğurma rolünün fazlasıyla vurgulanmasının kadınların çıkarlarını ifade ettiği sonucuna varılabilir.

Montague'nün metni, bedenlerle ve kadınlarla ilgili birçok bilgi daha sağlamaktadır. Örneğin, doğum yapmanın, Osmanlı'da, İngiltere'ye kıyasla ne kadar kolay olduğunu yazmıştı. Kendisi iki ülkede de doğum yapmıştı ve doğum yapmanın İngiltere'de "ince hastalığa tutulmak" gibi olduğunu, Osmanlı'daysa "bir soğuk algınlığı" gibi olduğunu belirtiyordu.[16] Bu, doğum yaptırma tekniklerinin Osmanlı'da, İngiltere'dekilerden farklı olduğuna işaret ediyor, ama maalesef Montague bunları tasvir etmiyor. Ayrıca, hamam ziyaretlerinden de söz ediyor ve kadınların, birbirlerine bakım yapmalarında olduğu gibi, fiziksel açıdan yakın ilişkide olduklarını, hamamını ziyaret ettiği asilzade kadının, onun giysilerini

16 Lady Mary Wortley Montague, *The Letters and Works of Lady Mary Wortley Montague*, yayına hazırlayan Lord Wharncliffe, W. May Thomas tarafından düzenlenen yeni baskı, 2 cilt, (Londra, 1898), 1: 218.

kendisi çıkarmak için nasıl öne atıldığını anlatıyor. Korsesine sıra geldiğinde, kadının bu giysiye çok şaşırdığını ve onun ve hamamdaki diğer kadınların, (muhtemelen, kadınların kendi istekleriyle böyle giysiler giymeleri onlara anlaşılmaz geldiği için) bunun, Montague'nün kocasının onu içine hapsettiği bir bekâret kemeri olduğunu sandıklarını söylüyor. Montague ve daha sonraki dönemlerin diğer kadın gezginleri, ayrıca, Müslüman kadınların fiziksel ve cinsel konuları konuşmalarındaki açıklıktan (şaşırtıcı açıklıktan) söz etmişlerdir. Burada, belki de, Alîfe Rif'at'm eserlerinde yararlandığı geleneklerle (sözlü geleneklerle) ilgili bir ipucu ve onun öncesinde, bedeni *dile döken* kadın öncülerin anlık bir görüntüsünü yakalıyoruz.

Montague'nün eseri şunu göstermektedir ki, İslâm toplumlarının, yazılı ve sözlü farklı geleneklerinde bedeni nasıl kavramsallaştırdığı konusunda sundukları bilgiler açısından henüz bütünüyle incelenmemiş kaynaklar arasında, sadece İslâm dünyasında üretilen metinler değil, İslâm dünyasını görmüş olan Batılı gezginlerce yazılmış metinler de bulunmaktadır. Ancak, genel olarak, bu makalede değinilen sayılı malzeme temelinde bile şu nokta açıkça görülmektedir: İslâm, cinsellik ve üreme konularını, Batı'daki yaklaşımlardan çok farklı olmakla birlikte aynı oranda ayrıntılı biçimlerde ele almış, kavramsallaştırmış ve bunlar hakkında kanunlar çıkarmıştır. Bu farklardan, ataerkil sistemler ile bu sistemlerin ürettikleri "bilgi"ler, teorik, felsefî ve "bilimsel" "gerçekler" arasındaki ilişkinin, kaba ve basit olmak şöyle dursun, çok karmaşık, nüanslı ve girift olduğu da görülmektedir. İslâm'ın hâkim geleneklerinin dayanağı olan metinlerin fiziksel olarak yazılmasında Müslüman kadınların doğrudan payı çok az olmasına rağmen, seslerinin, deneyimlerinin ve bedenlerine bakış açılarının, İslâm toplumlarında merkezî bir rol üstlenecek bu metinlere (özellikle hadislere) dahil edildiği de açıktır. 7. yüzyıl Arabistam'ndaki (Peygamber'in eşi) Ayşe'den günümüzdeki Alîfe Rif'at'a dek kadınlar, bedenin canlı bir sözlü kültürde dile getirilmesinin yanı sıra, doğrudan ya da dolaylı olarak yazılmasında da etkin olarak yer al-

mışlardır -yani temel İslâm yazılı mirasının biçim ve içerik açısından oluşumunda son derece etkin bir rolleri olmuştur. Bu, başka şeylerin yanı sıra, uygarlığın, görünüşte sadece erkekler tarafından yaratılmış yönlerinin ve yine böyle biçimlenmiş kültür anıtlarının bile, kadınların algılamalarından ve yaratıcılıklarından beslendiğini ve bunları kapsadığını gösterir -söz konusu eserlerin amacı açıkça kadınları kontrol etmek ya da baskı altına almak olduğunda bile geçerlidir bu.

MÜSLÜMAN DİNSEL SAĞ ("KÖKTENDİNCİLER") VE CİNSELLİK

AYESHA M. IMAM

Giderek artan sayıda akademisyenin belirttiği gibi, Müslüman halkların ve toplumların –inançları, tarihleri, davranışları vb. dahil– incelenmesi, çoğu kez bir dizi özselcilikle ve kavram kargaşasıyla enikonu zorlaştırılmıştır. Bu yazının özgül meselesine girmeden önce, cinsellik konusuna uzantıları nedeniyle, bunlardan bazıları üzerinde durmak istiyorum. Her şeyden önce, "İslâm toplumlarını" özselleştirme eğilimi olduğuna pek çok kez işaret edilmiştir. Yani, "her şeyi, kadınlar [ya da başka herhangi bir şey] hakkında bir dizi hükmü olan belirli öğretilere indirgeme ve İslâmî hareketlerin pratiklerini ve ideolojisini bu öğretilerin hayata geçirilmesi olarak görme" alışkanlığı bulunmaktadır (Najmabadi, 1991: 63 -köşeli parantez içindeki ilaveler bana ait).

İslâmî ile Müslüman kavramlarının karıştırılması

Bunun nedenlerinden biri, "İslâmî" ve "Müslüman" kavramlarının karıştırılıp eşanlamlı gibi kullanılmasıdır. İslâm, dinin ya da inancın (Allah'ın yolu) kendisidir, Müslümanlar ise İslâm'a inananlar ve onu uygulamaya çalışanlardır. İslâm, bir teoloji konusudur. Ancak, Müslümanların (yanılabilir insanların) İslâm'ı neye dönüştürdükleri, sosyal bilim araştırmalarına açık

bir konudur. Diğer bir deyişle, insanların çağdaş gerçeklikler ve günlük hayatları içinde İslâm'ı nasıl anladıkları ve uyguladıkları meselesinin, çoğu kez ihtilaflı (ya da en azından üzerinde tartışılan) bir alan olduğu görülebilir. Bu durum, sadece günümüzde böyle değildir, İslâm toplumlarının tarihi boyunca böyle olmuştur. İslâmî ile Müslüman kavramlarının eşanlamlı olmadığını kavramak önemlidir, çünkü İslâm'ı özselleştirmekten ve şu ya da bu toplumda az çok kusurlu olarak gerçekleştirilen tarih-dışı, soyut bir ideal olarak şeyleştirmekten kaçınılmasına yardımcı olur. Ayrıca, belli bir zamandaki belli bir Müslüman toplumdaki hâkim söylemlere imtiyaz tanınmayınca, Müslüman toplumların tarihlerini özselleştirme tehlikesi ortadan kalkar (bkz. Shaheed, 1994).

Müslüman toplumların tabiî ki ortak yönleri vardır. Kuran'm İslâm'ın kutsal kitabı ve hadislerin İslâm dininin temel kaynaklarından biri olarak kabulü bunlardan biridir.[1] Müslümanlara göre Allah kelâmı olan Kuran metni sorgulanmaz. Ancak, Kuran'm mesajının Müslümanların günlük yaşamlarında ne anlama geldiğine dair tefsirler sorgulanır ve her zaman sorgulanmıştır. Belirli ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği ve çağdaş yaşam için ne gibi hükümler getirdikleri hakkında tartışmalar vardır. Ayrıca, hem belirli hadislerin sahihliği hakkında, hem de hadislerden Müslümanların günlük hayatları için çıkarılacak anlamlar hakkında tartışmalar vardır. Benzer şekilde, şeriatın[2] farklı yorumlarından doğan mezheplerin gelişmesi, İslâm'ın nasıl uygulanacağı konusunda çok çeşitli anlayışlar olduğunu doğrular. Sünnîliğin kolları olan Hanefî, Hanbelî, Malikî ve Şafiî mezhepleri ile Şiî mezhebi, İslâm hukukuna farklı anlayışlar getirmektedirler -bunların hepsini Müslüman sıfatıyla anmak gerekir. Söz konusu mezhepler, örneğin doğum kontrolü ve kürtajın uygulanmasına izin verilmesi konusunda farklılaşırlar (başka eserlerin yanı sıra bkz. Mernissi, 1993; Ahmed, 1992).

1 Sömürge tarihsel deneyimi ve halen post-kolonyal konumda olmak da bir diğeri olabilir.

2 Hukuk ilmi ile uygulamalarım ve teolojiyi birleştiren, formel olarak sistemleştirilmiş Müslüman kanunları.

"İslâm toplumlarını" özselleştirme, Müslümanlığın çok çeşitli biçimlerinin gerçek varoluşlarını göz ardı eder. Bunca olasılık arasında, "özsel İslâm"ın ne olduğunu kim belirleyebilir? Bu soru, dikkatimizi Müslüman cemaatlerindeki iktidar ilişkilerine yöneltir -Müslümanların cinsellikleriyle ilgili olanlar dahil, iyi Müslüman olmanın belirli yollarını saptama ve uygulamaya geçirme gücüne kimler sahiptir?

Müslüman ve İslâm, Arap ve Ortadoğu ile eşanlamlı değildir

İkinci yaygın bir anlam kayması da, Müslüman ve İslâm kavramlarının Arap ve Ortadoğu ile eşanlamlı hale getirilmesidir. İslâm dininin tarihsel kökeninin Arabistan'da olmasına ve Arap diline kazandırdığı saygın konuma rağmen, Arap ve Arapça konuşan Müslümanlardan çok daha fazla sayıda Arap olmayan ve Arapça konuşmayan Müslüman vardır. Bu durum Asya'da son derece belirgindir. İki yüz milyona yaklaşan nüfusuyla Müslüman Arapların toplam nüfusunu aşan Endonezya, en kalabalık Müslüman ülkedir. Benzer şekilde, Pakistan ve Bangladeş'te de, yüz milyon kadar Müslüman yaşamaktadır.

Afrika'da da durum böyledir, ancak bu kıtada bu durum bazı nedenlerle daha az belirgindir. Birinci olarak, Kuzey ve Doğu Orta Afrika'nın büyük bir bölümünden (kıtanın kuzeybatı ucundaki Fas'tan kıtanın doğusunda ekvatora kadar inerek Sudan ve Somali'ye dek uzanan coğrafyadan) "Ortadoğu"nun bir parçası olarak söz etme alışkanlığı vardır. İkinci olarak, bu ülkelerde bir dizi Araplaştırma süreci yaşanmıştır. Bunlar, İslâm'ın ilk iki yüzyılındaki (yani 7. ve 8. yüzyıllardaki) ilk Müslüman fetihleri sırasında başlamıştır ve bu dönemde örneğin aşağı Mısır'ın yerli dilleri kaybolmuştur. Bu süreçler 1960'lardaki milliyetçi bağımsızlık dönemlerine dek devam etmiştir -örneğin Cezayir'de devlet politikası Arapça'yı tek dil kabul ederek Berberî gibi diğer Cezayir dillerini bilinçli olarak yok saymıştır. Çağdaş Sudan'daki gibi, 1990'lardaki köktendinci hareketlerin giderek artan etkilerini de bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

Daha az Araplaştırılmış bölgelerde bile, uzun zamandır birçok Müslüman cemaati yaşamaktadır. Doğu Afrika'nın bazı bölümleri, 7. yüzyıldan, ama özellikle 11. yüzyıldan itibaren Müslüman etkisi altına girmiştir. Batı Afrika'nın bazı bölgelerinde İslâm, 11. yüzyıldan beri bir devlet dini olarak kabul edilmiştir. Aslında, Batı Afrika'daki Müslüman nüfusu "Ortadoğu"nun tümündeki Müslüman nüfusla neredeyse eşit düzeydedir. (Sadece Nijerya'da yaklaşık 50 milyon Müslüman var.) İslâm, bugün Afrika'da mensupları en hızlı çoğalan din durumundadır.

İslâm'ın coğrafî çeşitliliği ve tarihî yayılması bu şekilde dikkate alınınca, şu olgu göz ardı edilmeyecektir: Müslüman toplumlardaki İslâm pratikleri ne özdeştir, ne de durağan. Her toplumun kendi tarihi vardır, dolayısıyla genel benzerliklerin yanı sıra, belirli yerlerdeki Müslüman söylemlerini dönemlere ayırma gereği de bulunmaktadır. Müslüman toplumlardaki kadınların ve erkeklerin gerçek hayatları, sadece benzerlikler göstermez, toplumdan topluma, toplumlar arasında ve aynı toplum içinde dönemden döneme büyük farklılıklar taşır. Örneğin, Afrika ve Asya'daki birçok ülkede (Mısır'da ve Nijerya'da olduğu gibi), geçmişte, âlim olarak kabul gören ve saygı duyulan, elite mensup kadınlar olduğunu görüyoruz (Badran ve Cooke, 1992; Boyd 1982; Keddie ve Baron, 1991). Ancak, çağdaş dünyada çoğu zaman, Müslüman kızların erken yaşta evlenmesi ve okuyarak zaman kaybetmemesi gerekçesiyle kızların okutulması tercih edilmez.

Boşanma ve birden fazla kadınla evlilik, Nijerya'daki Müslüman toplumlarında çok yaygın ve sıradandır (Smith, 1981; Pittin, 1979), ama Hindistan'da ve Bangladeş'te çok nadirdir ve halen utanç verici bir olgu olarak görülmektedir. Benzer şekilde, kadınların yaşantısının haremle sınırlanmasına yönelik uygulamalar,[3] bunların İslâm'ın gereği olduğuna inanılan (bkz. diğerlerinin yanı sıra, Papanek ve Minault, 1982) Bangladeş'te,

3 Harem hayatı derken, özellikle, kadınların hareket özgürlüğünün ev alanıyla sınırlandırılmasından söz ediyorum; tesettür kuralları, cinsel segregasyon ve kaçınma/boyun eğme davranışlarının hepsini içeren ve *perde* olarak anılan sistemi kastetmiyorum. Bkz. İmam, 1994.

kuzey Nijerya'da, Mombasa'da, Kenya'da ve Sudan'ın kuzeyinde yaygınlık kazanmıştır. Ancak, Endonezya, Senegal, Gambiya, Burkina Faso ve Nijer'de, harem, tamamen uygulama dışıdır. Ayrıca, kuzey Nijerya'da ve Bangladeş'teki tecrit [*seclusion*] biçimleri ve tecrit uygulamalarının parçası olan kadın ve erkeklerin sınıfsal tabakaları, son elli ya da altmış yıldır değişmiştir - ama farklı nedenlerle ve farklı biçimlerde (örneğin bkz. Feldman ve McCarthy, 1983 ve Imam, 1994). Belli ki, tartışmalar sırasında, "İslâmî tecrit"ten söz edilmesi, konuları açıklığa kavuşturmaktan ziyade, daha da bulanık hale getirmektedir.

Cinselliğe dair Müslüman söylemler

Boşanma, tecrit, hatta eğitim imkânlarına kavuşma konularının hepsinin, cinsellik anlayışlarına ilişkin içerimleri vardır. Dolayısıyla, bu konulardaki çeşitliliği gösteren veriler, cinselliğe dair farklı Müslüman söylemlerini tanıma ve ayırt etme gereğine işaret eder. "İslâmî cinsellik" üzerine hâkim bir söylem ve stereotip vardır. Buna göre, Müslüman kadınlar, dört kadınla birden evlenme hakkı olan erkeklere her zaman boyun eğer ve onların sıkı kontrolü altında yaşarlar. Bu söylemde cinsellik kendi başına iyi ya da kötü değildir, ilksel ve doğal bir kuvvettir, ama toplumda uygun biçimde kanalize edilmelidir. Hem kadınların hem erkeklerin cinselliği doğal olarak aktif kabul edilir ve erkeklerin tahrik olması daha hızlı bir süreç olmasına karşılık, kadınların da cinsel haz ve tatmin arzusu ve hakkı olduğu için, "ön sevişme" erkeklere dinsel bir görev olarak yüklenmiştir. Kadınların, erkeklerden daha büyük cinsel arzu ve haz potansiyeli olduğu belirtilir: Erkeklerin bir nefsi olmasına karşılık, kadınların dokuz nefsi olduğu söylenir. Ancak, erkekleri kışkırtan, karşısında savunmasız oldukları, kadınların pasif olarak yaydığı cinselliktir; bunun sonucunda erkekler bilinçli olarak tahrik olurlar ve kadınlardaki arzuyu karşılarlar. Böylelikle, kadınların cinselliği, erkeklerinkinden doğal olarak hem daha fazla hem de daha pasif olarak görülür. Buradaki doğal cinsellik fikri, sadece üremeye yönelik değildir, ama kesinlikle he-

teroseksüeldir, mastürbasyon, eşcinsellik ve hayvanlarla cinsel ilişki kurma, doğal olmayan pratikler sayılıp kınanır. (Bu görüş ve karşı görüşler için bkz. Baoudhiba, 1975; Mernissi, 1975; Al-Hibri, 1982; Sabbah, 1984.)

Müslüman patriarklar, Batı'nın şehvetli 'öteki' bakışına uygun bir biçimde, bunu Müslüman toplumlarındaki tek monolitik cinsellik söylemi olarak gösterirler - ama gerçeklikler çok farklıdır. Bir erkeğin namusunun, ailesindeki kadınların bedenlerini ve cinsel etkinliklerini kontrol etmesine bağlı olduğu yolundaki meşhur namus anlayışı, Akdeniz bölgesinde,[4] Arabistan'da ve Güney Asya'nın bazı bölümlerinde yaygındır (örneğin, bkz. Antoun, 1968). Ancak, Sahra altı Afrikası'nda ve Güneydoğu Asya'nın büyük bir bölümünde bu anlayışa rastlanmamaktadır. Örneğin, Hausa bölgesinde "namus" cinayetleri bilinmez, kötü bir şaka olarak bile düşünülmez. Erkekler, fahişelerle isteyerek evlenirler ve kadınların fahişe oldukları aileleri tarafından biliniyor olabilir. Fahişelik tercih edilen bir meslek değildir, ama kadınlar da bunun için öldürülmezler -evli olmadan ya da evliyken bir başkasıyla kurulan ilişkilere dair şüpheler için de öldürülmeleri kesinlikle söz konusu değildir (Imam, 1994).

Kadın cinselliğinin, toplumsal düzeni tehdit ettiği, çok güçlü bir arzu olduğu, kadınların kendilerini kontrol etmelerinin imkânsızlığı ve/veya kadın cinselliğin kirli olduğu, dolayısıyla arındırılmasının ve kontrolünün gerektiği, kadınların iffetini korumanın zorunlu olduğu yolundaki görüş de benzer nitelik taşır: Bazı ülkelerde (örneğin Mısır, Sudan, Mali, Gambiya'da) yaygın olarak görülen klitoral ampütasyon[5] uygulamasının ardında da bu görüş vardır. Klitoral ve labial ampü-

4 Yunanistan'da olduğu gibi, Müslüman olmayan toplumlar dahil (bkz. Schneider, 1971).

5 Klitorisin ampütasyonundan –bazı bölgelerde, vajinal dudakların ampütasyonu ve/veya organdan kalanların dikilerek kapatılması dahil– çoğu kez yanlış olarak, kadın sünneti olarak söz edilir. Sünnet, erkeklerde, tüm organ yerine, sadece penisin ön derisinin kesilmesidir. Yaygın olarak "kadın sünneti" denen, klitorisin ön derisinin ampütasyonu, bunun muadilidir. Bunun olduğundan söz edilmiştir, ama girişilen "kadın sünnetleri"nin hangi sıklıkla kısmî ya da tam klitoral ampütasyonla sonuçlandığı hâlâ araştırılması gereken bir konudur.

tasyon ve labial kapatma, kadınlar için cinsel ilişkiyi acı verici ve zor kılar -bazen, bir bıçak, jilet veya başka bir keskin alet kullanılarak yeniden açılma işleminin yapılması gerekir (bkz. El Saadawi, 1980; Toubia ve An-Na'im, 1993). Bu ülkelerin hepsinde bu uygulama, İslâm'ın bir gereği diye savunulur. Ancak, Müslüman toplumları olan başka ülkelerde, bu uygulama ya hiç bilinmemektedir (örneğin Cezayir, Tunus, Pakistan, Singapur), ya da (kuzey Nijerya'da olduğu gibi) Müslümanlar arasında yaygın değildir ve putperestlere özgü bir pratik olarak görülür (Dorkenoo ve Ellsworthy, 1992; Mandara, 1995). Kuzey Nijerya'da ise, tam tersine, bir kız bebek, kolayca içine girilebilsin diye himenektomiye[6] tâbi tutulabilir, gerçi bu uygulamanın giderek yok olduğu anlaşılmaktadır (Mandrae, 1995).

Cinselliğe dair Müslüman söylemler, sadece toplumdan topluma değişiklik göstermez, zaman içinde de değişirler. Örneğin, kuzey Nijerya, en azından 18. yüzyıldan beri nüfusunun çoğunluğu itibarıyla Müslüman'dır; bazı yazarlar 14. yüzyıldan beri bu ülkede Müslüman nüfusun ağırlıkta olduğunu savunur. Ancak, son altmış-yetmiş yıl içinde bile, cinsellik söyleminde değişiklikler olmuştur; örneğin, 1940'lara ve 1950'lere dek yaygın ve sıradan bir pratik olan *tsarance* (Hausa dilinde "kurumsallaşmış evlilik öncesi sevişme veya birleşme öncesinde durdurulan cinsel oyun" anlamına gelir), bugün, gayri İslâmî ve "kırsal" bir pratik olarak görülmektedir. Bunun tersi uç bir örnek verirsek, kızların artık çoğu kez *kalangu*'da (Hausa dilinde "pazarın kurulduğu günlerde düzenlenen davul çalma ve dans") bile dans etmelerine izin verilmemektedir (Imam, 1994).

Cinselliğin ve öznelliğin doğası

Cinselliğe dair farklı Müslüman söylemlerinin –olanaklılık koşullarının, tarihlerinin, günlük yaşamdaki sonuçlarının– analizi, tabiî ki, cinselliğin doğasına ilişkin anlayışımıza bağlıdır.

6 "Fazla büyük" kızlık zarının alınması; genellikle doğumdan yedi gün sonra yapılır.

Genel olarak, insanların kendilerini gerçekleştirdikleri, direndikleri ya da destekledikleri belirli cinsellik ideolojilerini ve pratiklerini araştırabilmek için, (her zaman toplumsal cinsiyet taşıyan, her zaman cinselliği olan) benliklerin oluşum süreçlerine dair bir anlayışa sahip olmak gerekir. Cinselliklere yönelik bu tarihsel ve karşılaştırmalı yaklaşım, biyolojik öncülleri dışlar. Peki cinsellik nedir? Kimliğin temel bir parçası olarak, sadece insan olmamız değil, belirli toplumsal cinsellik formasyonları ile kadın ya da erkek cinsinden olmamızdır. Juliet Mitchell (1980), bunun heteroseksüel üreme zorunluluğuna dayalı ilişkisel bir farklılık olduğunu savunur. Ancak, başka birçok yazar gibi Mitchell da, cinselliğin "içerikleri"nin, üreme biyolojisi meselesi olmadığını, toplumsal nitelik taşıdığını vurgular, erkekliğe ve kadınlığa yüklenen anlamların büyük farklılıklar gösterdiğine işaret eder.

Cinselliğimizin kendimizden kaynaklandığını ve kişisel olduğunu hissetsek de, cinsellik birçok farklı yöntemle kamusal olarak inşa edilir ve denetlenir. Kimin, kiminle, hangi biçimlerde ve hangi durumlarda evlenebileceğini veya cinsel ilişkide bulunabileceğini tanımlayan gelenekler ve yasalar bu yöntemler arasında yer alır. Ayrıca, doğurganlığın kontrolü ve benzer konulara ilişkin (resmî ya da gayri resmî) politikalar da bu kapsama girer. Cinsellik, fiziksel duyusal tatminle de sınırlı değildir, örneğin ("Ben sadece bir kadınım" gibi ifadelerde görülen) öz-değer hisleri ve kendini gerçekleştirme tarzları (Hausa erkeklerinin, erkekliklerinin evlerinin ekonomik kontrolüyle bağlantılı olduğunu, ama ev işleri yapmayla ilişkili olmadığını hissetmeleri veya Arap erkeklerinin, erkekliklerini karılarının ve kız kardeşlerinin cinsel ilişkilerini kontrol etmeyle ifade etmeleri bu bağlamda ele alınabilir) üzerinde de etkilidir. Cinsellik, ayrıca, kişinin, herhangi bir cinsel tatmin arayışı içinde olmadan, kendi toplumsal cinsiyetine mensup olanlarla ya da olmayanlarla nasıl ilişki kurduğuyla da ilgilidir (örneğin, kaçınma, hor görme, saygı, rekabet, bağlanma...). Son olarak, cinsellik, toplumsal mekânın ve üretim ilişkilerinin örgütlenmesinde yapısal olarak yerleşmiş bir öğedir (örneğin tarım toplum-

larında, toplumsal cinsiyete göre işbölümü ve neredeyse tüm dünyada mesleklerde görülen cinsiyet ayrımı ve "kadın ücreti". (Bkz. Weeks, 1985 ve 1986; Coward, 1980 ve 1983; Burniston ve diğerleri; 1978; Mitchell ve Rose, 1982.)

Öznelliğin (cinsel kimlik ve toplumsal cinsiyet kimliği öznelliğin bir parçasıdır), tek bir simgesel düzene geçişle değil, birçok söylem aracılığıyla inşa edildiği kabul edilmelidir (Coward, 1983; Mama, 1987; Imam, 1988). Böylece, öznenin, farklı (çoğu kez kesişen) söylemlerde özne konumu alarak oluşturulduğu yaklaşımı benimsenmiş olur. Dolayısıyla, öznellik, cinsel kimliği barındırır, ama ayrıca etnik, dinsel ya da başka biçimlerdeki kimlikleri de kapsar.

Foucault, öznenin oluşturulmasına, "bedenlerimizi kontrol eden, jestlerimizi yönlendiren, davranışlarımızı belirleyen vb. sürekli ve kesintisiz süreçler düzeyinde" (1986: 233) bakmanın önemine işaret eder, bu bağlamda iktidarın işleyişinin "nasıl"ına tâbi olmanın kendisinin de özneyi oluşturduğunu görmek gerekir. Yani, öznelliklerimizin ve cinselliklerimizin kendileri de kısmen, toplumsal cinsiyete dayalı işbölümlerine, gündelik giyinmeye, eşlere davranışlara ve benzerlerine hükmeden söylemler içinde gündelik hareket biçimlerimizle oluşturulur.

Ancak, söylemlerin kendileri de tarihsel ürünlerdir. Varoluş koşulları ve inşa ettikleri tarihsel alanlar durağan değildir. Yeni ideolojik alanlar, bütünüyle yeni değildir; ideolojik öğelerin, hem yeni biçimlerde hem de yeni öğelerle yeniden düzenlenmeleri, eklemlenmelerini yitirmeleri [*dis-articulation*] ve yeniden eklemlenmeleri yoluyla oluşurlar (Gramsci, 1971; Laclau, 1979; Hall, 1988). Belki şu noktayı da ilave etmek gerekir: Bu süreçte amaç, başka ideolojik alanlarla, farklı noktalarda ya da yeni biçimlerde kesişmeleridir. Ayrıca, bazı ideolojik öğeler, çatlaklı ve sağlamlaştırılmamış öznelliğin –Lacan'm ileri sürdüğü gibi sadece fallus etrafında değil– cinsel, etnik, sınıfsal gibi kilit önemdeki kimlik biçimleriyle ilgili meseleler etrafında oluşturulmasında, diğerlerine göre daha kritik ve istikrarlı bir yere sahiptir. Gramsci'nin entelektüellere biçtiği rol, öznel-

likleri köklü bir şekilde dönüştürmek olarak görülebilir -böylesi bir dönüşümde entelektüeller, kilit öğeler ile başka ideolojik öğeler arasında yeni eklemlenmeler yaratırken, öznelliklerin söz konusu kilit öğelerle uyum içinde olmasını sağlayabilirler.[7] İşte bu yaklaşımla, cinsellik söylemlerinin, çağdaş dinsel ve başka hareketler tarafından (yeniden) yapılandırılmasını ve (yeniden) üretilmesini incelemeye, bu hareketlerin, cinsellikle ilgili fikirler ve pratikler açısından sonuçlarını değerlendirmeye başlayabiliriz.

"Köktendincilik?"

Bu noktada, her çeşit muhafazakâr sağ hareketi tanımlamak için kullanılmaya başlanan "köktendincilik [*fundamentalism*]" terimi ve özel olarak "Müslüman veya İslâmî köktendincilik" ibareleri hakkında bir uyarıda bulunmak istiyorum. Her şeyden önce bu, Hıristiyan tarihine dayanılarak üretilmiş bir terimdir ve başka dinler için tam olarak uygun değildir. Terimin yaygın kullanımı, ayrıca, çoğu Müslüman'ın dinin temellerine ya da köklerine bağlı kişiler olarak adlandırılmaya hiçbir itirazı bulunmadığından, politik güçlüklere de neden olmaktadır. Söz konusu Müslümanların birçoğu, "köktendinci" olarak adlandırılan hareketlerin taraftarı değildir, ama adlandırmayı kabul ederek onlarla bir yakınlığı ortaya koymuş olurlar. Ayrıca, bu terim, bir dinin temellerinin neler olduğu, bunları kimin tanımladığına bağlı olduğu için hiç de isabetli bir terim sayılmaz -söz konusu temellerin tanımlanması basit ya da ihtilafsız bir konu değildir. Dahası, –Müslüman Rönesansı veya canlanışı gibi– artan dindarlık ve kültürel ifadelere ilişkin genel gelişmeler ile birçoğumuzun "dinsel sağ" ya da "dinsel muhafazakârlar" terimleriyle nitelemeyi tercih ettiği, geniş bir olgunun yalnız bir parçasını oluşturan kesim arasında bir ayrım yapılması gereklidir.

---

7 Öznellik ile cinselliğe dair bu tür kuramsallaştırmalar hakkında daha fazla açıklama için bkz. Coward, 1983; Mama 1987 ve yayınlanacak; Imam, 1988 ve 1994.

Müslüman dinsel sağcı hareketler bir dizi ortak özelliğe sahiptir -aslında, bu özellikleri dünyadaki bütün dinsel sağ hareketler gösterir (bkz. ROAPE, 1991; Sahgal ve Yuval-Davis, 1992; WLUML, 1992; Yuval-Davis, 1980). İlk olarak, inancın temellerine ve modern aşırılıkların üzerine gölge düşürmediği bir geleneğe dönüş talep ederler. Ciddi bir biçimde incelendiğinde bunun, "İslâmî topluma" dair yaratıcı bir fikir (bir yeniden/inşa) olduğu görülür; bilinen herhangi bir tarihsel geçmişe ya da surelerin lafzına (düzanlamına) göre yorumlanmasına *dönüş* anlamı taşımaz. Her zaman bir seçme ve yorum söz konusudur. İkinci olarak, tek sahih hakikate kendilerinin sahip olduğu iddiası ve Müslüman olsun olmasın, diğer bütün görüşlere karşı hoşgörüsüzlük vardır. Kendileriyle aynı görüşte olmayan Müslümanlara asla özgürlük alanı tanınmaz, İslâm'ın tehlike altında olduğu, bu yüzden kendi görüşlerine karşı gelenlerin hepsinin hain olduğu iddiası öne sürülür -böylelikle baskı için de bahane elde edilmiş olur (Helie-Lucas, 1993). Üçüncü olarak, kendi görüşlerini başkalarına baskıyla dayatmak için iktidar arayışı söz konusudur. Dördüncü olarak, esas alman kimlik cemaati ümmettir ve diğer bütün kimlik biçimleri (ulusal, etnik, meslekî) geçersiz sayılır. Beşinci olarak, 'Batı feminizmi'ni şiddetle eleştirirler ve kadınların otonomi elde etme çabalarının tümünü, yabancı, Batılı ve gayri İslâmî olarak damgalamaya çalışırlar. Son olarak, kadınların (cinsellikleri dahil) erkekler tarafından kontrol edilmesi hedefi ve kadınların neleri yapabileceği, neleri yapamayacağı konusunda yasalar çıkarma ve bunlara uymayanları cezalandırma isteği söz konusudur. Aşağıda ele alınacak olan, bu cinsellik görüşüdür.

Müslüman dinsel sağ görüşlerinin cinselliğe bakışlarındaki ortak noktalar

Sınırsız ümmet anlayışlarına uygun olarak, (İngiltere ve Fransa gibi ülkelerdeki azınlık toplumları dahil, Afganistan'dan Güney Afrika'ya ve İran'dan Bangladeş'e) bütün Müslüman toplumlardaki dinsel sağ hareketler, toplumsal cinsiyet ilişkilerine

ve cinselliğe dair görüşlerinde çarpıcı bir tutarlılık sergilerler. Ortak noktalar, kadınlara ilişkin kaygıların merkezî bir yer tutması, bedene yönelik çilecilik, (özellikle) kadınların cinselliğini bir ahlaksızlık kaynağı olarak görme, erkeklerin heteroseksüel arzularını karşılama olanaklarında artış, kadınlar ve cinsellikleri üzerinde ataerkil kontrolün yeniden yapılandırılmasını içerir.

Müslüman dinsel sağ grupların merkezinde, kadınlarla ilgili kaygı ve düşünceler yer alır (bkz. Helie-Lucas, 1995). Mantıklı olarak, İslâm'ın (cins farkı gözetmeksizin her Müslüman için farz olan) beş şartı –kelime-i şahadet getirmek, beş vakit namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek ve hacca gitmek– üzerinde durulması beklenebilir, ama bunun yerine, ilgilerini kadın konusu üzerinde yoğunlaştırdıkları görülmektedir. İran'dan Sudan'a pek çok ülkede, şimdi de Afganistan'da kurulan yeni "İslâmî" düzenlerin çoğu kez sembolü haline getirilen şey, kadınların giysileri ve davranışlarıdır. Kadınlar, hareketlerin dayatmalarına karşı koyup onların belirlediği giyim tarzına göre giyinmediklerinde ya da işe veya okula gitmeye devam ettiklerinde, tehditlere ve fiziksel şiddet içeren saldırılara maruz kalırlar (örneğin bkz. Benoune, 1995; WLUML, 1995). Milliyetçilikle ilgili çok geniş bir literatürün de göstermiş olduğu gibi, kadınlar, kültürün katılımcıları ve oluşturucuları olarak değil, kültürün taşıyıcıları olarak tanımlanmaktadır (bkz. Yuval-Davis, 1980). Dolayısıyla, yeni kuşağın istenen biçimde yetişmesini sağlamak için toplumsal değerlerin aktarımında kadınların rolüne ve doğurganlık gücünün kontrolüne duyulan ilgi güçlenmektedir. Ayrıca "otantik" Müslüman kültürü, –Cezayir'de erkeklere eşleri ve kızları için oy verme yetkisinin verilmesi gibi– kadmların otonomilerini azaltan geleneklerin (yeniden) icat edilmesi ve diğer bütün pratiklerin gayri meşru hale getirilmesi veya göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir. Amaç, kadınların ev içi konuma bağımlılığının artırılması, kimliklerinin ve cinselliklerinin "eş ve annelik temel rolleriyle" sınırlandırılarak kontrol edilmesidir.

Bedenle ilgili, özellikle kadınlar için geçerli olan çilecilik

("Püritanizm" demekte tereddüt ediyor insan), dinsel sağ hareketlerin başka bir özelliğidir. Söz konusu hareketlerde, bundan genellikle "iffet"in bir gereği olarak bahsedilir. Müslüman dinsel sağ gruplarda iffet, giyim kodlarının zorla kabul ettirilmesiyle ifade bulur -şu sıralar Afganistan'da Taliban, erkeklerin sakal bırakmasını şart koşsa da, bu, çoğunlukla kadınlar için geçerlidir. Müslüman kadınların giyim kodları çoğu kez – yanlış olarak– örtünme ya da *hicab* gibi genel terimlerle anılmaktadır. İran'da *çador* olarak bilinen, baştan ayak bileklerine dek tüm bedeni kapatan siyah bol giysi, Sudan'da *tobe* denen, bazen yarı saydam olan bol giysiyle aynı değildir. Bunların ikisi de Nijerya'daki "iffetli" kadınların taktığı baş örtüsünden ve *maiyafi*'den (başı ve omuzları kapatan örtü) farklıdır. Bunların hiçbiri Güney Afrika'da makül sayılan (bazen kot pantolon üzerine takılabilen) başörtüsüyle aynı değildir. Ancak, hepsi, kadınların cinsel cazibe yaymasının engellenmesi için bir şekilde kapanmaları gerektiğine işaret ederek, cinselliklerinin kontrolünü simgeler. Giderek artan bir biçimde, Müslüman sağ gruplar, en sınırlayıcı giyim kodlarını alıp bunları homojenleştirmekte ve farklı Müslüman toplumlarına dayatmaktadır. Örneğin Sudan'daki Beşir yönetimi, 1990'ların başında, kadınların İran'daki *çador*'u giymesini zorunlu kılmaya çalışmıştı.

Giderek daha kısıtlayıcı hale gelen giyim kodlarının yanı sıra, "iffet" çoğu kez, tenselliğin veya bedene özen göstermenin reddi olarak da görülmektedir. Makyaj yapma, takı takma veya parfüm kullanma, birçok yerde hoş karşılanmaz. Hamam sefalarının köklü tarihsel ve kültürel gelenekleri olmasına rağmen, (sadece kadınların ya da sadece erkeklerin kullanımı için olsa bile) hamamlar ve masaj, artık yasal değildir ya da en azından İran'da ve Türkiye'de tartışılır durumdadır. Çıplak beden görme veya çıplak bedene dokunmadaki bu isteksizliğin, kişinin kendine dokunmada güçlük çekmesine neden olduğu ve bu nedenle İran'da, özellikle banyo bulunmayan evlerde, kişisel temizlik standartlarının düşük olmasına yol açtığı öne sürülmüştür (Homa Hoodfar, kişisel iletişim). Bu, cinselliğin kon-

trolü ve bedensel duyumlardan açıkça tat almanın yasaklanması ya da yasaklanmamasıyla kesinlikle ilintilidir.

Müslüman dinsel sağ gruplar, cinselliğe bir ahlaksızlık kaynağı olarak yaklaşırlar. Yaygın olarak dile getirilen bir varsayım, aralarında aile bağı olmayan bir kadın ile bir erkeğin yalnız kalmaları halinde, (meşru olmayan) cinsel ilişki kuracaklarıdır. Bu dizginlenemez cinsellik, ahlak ve toplumsal düzen için tehlikelidir. Ancak, asıl sorumlu ve suçlu görülen, kadın cinselliğidir. Aseksüelliği simgeleyen kısıtlayıcı giyim kodlarına uyması gerekenler kadınlardır. Erkekleri kışkırtmamaları için örtünmeleri veya tecrit edilmeleri gerekenler kadınlardır. Kadınların sırf mevcudiyeti bile, erkeklerin nefislerine hâkim olmalarını zorlayan güçlü bir cinsellik kaynağıdır. Ayrıca, "ahlaksızlık" anlamına gelebilecek her durumda, asıl suçlu olan kadınlardır, çünkü böyle bir ortamın doğmasına fırsat vermemeleri gerektiği öne sürülür. Dolayısıyla bu söylem, kadın cinselliğinin, doğal olarak ve bilinçdışı bir biçimde güçlü olduğunu, aynı zamanda suçlanmaya müstahak olduğunu kabul eder. Müslüman dinsel sağcıların pratikleri, kadın cinselliğinin sınırlandırılmasını, kontrol edilmesini ve cezalandırılmasını esas alır.

İşte bu nedenle, Nijerya'da eyalet yönetiminin talimatları, sarkıntılık eden ve cinsel tacizde bulunan erkeklerin değil, sokaklarda seyyar satıcılık yapan kızların cezalandırılmasına yöneliktir (Pittin, 1991; İmam, 1991). Yine bu nedenle, namus kodunun hâkim olduğu bölgelerde, kadınlar, bazen evlilik dışı ilişkide bulunduklarına dair sadece şüphe uyandığında bile, babaları veya erkek kardeşleri tarafından öldürülmektedir. Ancak, ahlaksızlığından şüphelenilen erkeklerin ne kadın ne de erkek akrabaları, oğullarını ya da erkek kardeşlerini öldürme yükümlülükleri olduğunu düşünmektedir. "Namus" cinayetlerine, bu uygulamanın yaygın olduğu toplumlarda (örneğin Ortadoğu'nun Arapça konuşulan kesimlerinde) göz yumulmaktadır. Çoğu kez, "namus" cinayetlerine, ahlaksızlığa dair şüpheyi, katilin ceza almamasını veya cezada indirime gidilmesini öngören devlet (örneğin, Irak ve İsrail -bkz. Al Fanar, 1995; WLUML

Dosyaları, Shirkat Gah Newsheets) tarafından da bir anlamda onay verilmektedir. Aynı zamanda, Bangladeş'te, son birkaç yıl içinde, köy *salis*'lerinin (ihtiyar heyetlerinin) ahlaksızlıkla suçlu buldukları kadınların taşlanmaları ya da yakılmaları için tamamen yasadışı karar alınması şeklindeki olaylarda artış görülmüştür (bkz. Ain-o-Salish Kendra tarafından yapılan, ödüllü belgesel "Eclipse"). Ya da Sudan'da 1990'lardan beri, bir kadın, uygun şekilde giyinmediğini düşünen herhangi bir erkek tarafından yasal olarak durdurulabilmekte ve sorgulanabilmektedir. Ya da, kocası, babası veya erkek kardeşinin gelip bundan sonra uygun olarak giyineceğini garanti etmesine dek, polis tarafından taciz edilebilir, tutuklanabilir ve karakolda tutulabilir (Sudan Women and Law Project, 1996).

Kadınların cinselliğinin kontrolü, kadınların doğum kontrolüne dair yaklaşımlarda özellikle belirgindir. En tipik haliyle, doğum kontrolüyle ilgili uygulamaların hepsi, kadınların kontrolünden alınıp erkeklerin ve devletin kontrolüne verilmektedir. Cinsel ilişkide bulunma-bulunmama veya bunun ne zaman olabileceğine dair kararlar, farklı doğum kontrolü yöntemleriyle ilgili bilgiler ve bunlara erişime yönelik kararlar, gebeliğin sonlandırılmasına izin verilmesi ya da verilmemesi gibi çok çeşitli konular bu kapsamda ele alınabilir. Ne kadınların ne de erkeklerin evlilik öncesi ilişkide bulunması onaylanır -yine de, yukarıda işaret edildiği üzere, kadınlara uygulanan cezalar çok daha ağırdır. Ancak, eş olarak kadınlar, cinsel ilişkide bulunmayı hiçbir zaman reddedemezler -karar verme hakkına sahip olan, kocalarıdır. Müslüman dinsel sağ gruplar, ayrıca, sıklıkla, (gebeliğin önlenmesi olsun, kürtaj olsun) her tür doğum kontrolünü en baştan reddederler. Çoğu kez, şeriatta doğum kontrolünün kabul edilebilirliği hakkında farklı görüşler olduğu göz ardı edilir. Şeriatta kürtaj bile, çoğu kez, ruhun cenine ne zaman girdiği meselesine göre değerlendirilir, dolayısıyla cenin gelişmesinin hangi aşamasında kürtaja izin verilebileceği tartışılır. Bunun yerine, en kısıtlayıcı formüller ortaya atılmaktadır -tamamen yasaklama ya da sadece annenin hayatını kurtarma söz konusu olduğunda uygulanması. Kürtaj uygulanma-

sının savunulabilir olması için, öncelikle kadının tecavüze uğramış olması ve gebeliğinin ilk üç ayı içinde olması (örneğin 1990'larda Sudan) gereği gibi yeni kısıtlamalar da şeriata eklenebilmektedir. Buna karşılık, gebeliğin önlenmesine yönelik tutumlar değişiklik göstermektedir. İran devriminin ilk zamanlarında, doğum kontrolü yöntemlerinin uygulanması, iyi Müslümanlara uygun olmayan bir şey olarak görülüyordu. Ancak, son zamanlarda, İran'daki (hâlâ iktidarda olan) dinci sağ, aile planlamasını teşvik etmeye ve kabul edilebilir doğum kontrolü yöntemlerini listesini çıkarmaya başladı. Yine de, her iki durumda da, doğurganlığı kontrol edip etmemeye, edilecekse bunun nasıl olacağına karar verenler, kadınların kendileri değil.

Erkeklerin cinsellikleri de yönlendirilir, ama bu, onlara daha fazla kontrol hakkı tanıyan bir biçimdedir. Dinsel sağcı söylem, erkeklere, heteroseksüel arzular söz konusu olduğu sürece, arzularını karşılamaları için daha fazla olanak ve yol tanır. Birden fazla kadınla evlilik, Müslüman erkeklerin sınırlanamaz bir hakkı olmaktadır -bazı durumlarda (Nijerya'daki gibi) neredeyse bir yükümlülük haline gelir. Kız çocuklarıyla evlenme, erkeklerin hakkı sayılmakta, ahlaksızlığı önleyen bir çözüm olarak savunulmakta ve desteklenmektedir. Gelinin evlenmek için rızası giderek daha az önemsenmektedir. Kadınların eş seçme hakkı giderek kısıtlanmakta ya da –daha önce kadınların karar vermesine imkân tanınırken, bugün kadının *veli*'sinin (her zaman erkek olan vasisi) kendi kararını ona zorla kabul ettirdiği Sudan'da olduğu gibi– tamamen ortadan kaldırılmaktadır. Muta (Şiî şeriatında izin verilen geçici evlilik) nikâhları,[8] hem Şiî toplumlarında, hem de daha önce ne olduğunun bilinmediği ya da bir Şiî dalâleti olarak kınandığı, Cezayir ve Sudan gibi Sün-

8 Bazı yazarlar, standart evlilik biçimlerindense muta'nın, kadınların, hakların ve otonomilerini uygulamalarını ve cinselliklerini ifade etmelerini sağladığını düşünüyor (bkz. Haeri, 1989). Diğerleri (Mir-Hossaini, 1994), bu tür birleşmeleri kabul etmeye zorlananların, aslında standart evlilikleri tercih eden, sosyal yetersizlikleri olan kadınlar olduğunu savunuyor. Ben, muta'nın, kadınların grup ya da bireyler olarak içinde bulundukları genel sosyal, ekonomik ve politik koşullara göre, potansiyel olarak otonomi sağlayıcı ya da daha az avantajlı olabileceği fikrini ileri sürüyorum. Kadınların yüksek bir statü ve otonomi sahibi olduğu yerlerde, muta, avantajlı ya da tam tersi olabilen bir seçimdir.

nî toplumlarında artmaktadır (WLUML, 1995; Sudan Women and Law Project, 1996). Tecavüz olayları, kadınlar aleyhine bir tavırla ele alınmaktadır. Evlilik içi tecavüzün kabul edilmemesinin yanı sıra, (dört yetişkin erkeğin görgü tanıklığı gibi) öyle katı koşullar konulur ki, Pakistan'da görüldüğü gibi, tecavüzcü yerine, tecavüz suçlamasında bulunan ya da tecavüz sonucu hamile kalan kadın, "itiraf edilen ahlaksızlık" ya da "temelsiz suçlama" gerekçeleriyle pekâlâ cezalandırılabilmektedir (bkz. Shirkat Gah Newsheets).

Genel olarak, Müslüman dinsel sağın (Hıristiyan ve Hindu dinci sağ gruplar gibi -bkz. *WAF Journal*, Chacchi, 1990), kadınlar ve cinsellikleri üzerinde ataerkil kontrolü yeniden yapılandırmakta olduğu söylenebilir. Kontrolün kaynağı, gerçek anlamıyla patriarka (ailesinin/hanesinin kadınları ve erkekleri üzerinde kontrol hakkına sahip olan aile veya hane reisi olan babaya) ait olmaktan çıkmakta, kadınların (ve erkeklerin) devlet tarafından kontrolü ve daha sonra bütün kadınların (devletin verdiği hakla) bütün erkekler (örneğin sokakta ya da evdeki herhangi bir erkek) tarafından kontrolü giderek yaygınlaşmaktadır. Örneğin Sudan'da, herhangi bir erkek, gördüğü herhangi bir kadına, kendi uygun giyim anlayışını dayatabilir. Bangladeş'te, kadınları zina ya da aynı anda ikinci bir kişiyle evlilikle suçlu bulmak için –bu babalarının izniyle olsa da– *salîş*'ler devreye girmektedir. Cezayir'de, bir kadının bir erkekle cinsel ilişkiye girmeyi (iffet ya da gayri meşru cinsel ilişkiden kaçınma adına bile) reddetmesi halinde kezzap atılmasına, ya da Nijerya'da kadınların halka açık yerlerde bulundukları için kaçırılmalarına devlet tarafından –açıkça olmasa bile– göz yumulmuştur. Cezayir, Sudan, Bangladeş ve Afganistan'da, itaat etmeyi reddeden kadınlara yönelik şiddet giderek artmaktadır.

Son olarak, hâlâ hakkında çok az sayıda araştırma olan hemcinsler arası ilişkiler konusu bulunmaktadır. Yerleşik Müslüman örgütlenmeler, dinsel sağ gruplarla "doğal olmayan sapmaları" (erkeklerin ya da kadınların homoseksüel ilişkileri, travestilik, transseksüellik ve benzerlerini) kınamakta birleşirler.

Kadınların kendi cinsinden kişilerle cinsel ilişkileri konusunda, her zaman çarpıcı bir sessizlik olduğu anlaşılıyor. Ancak, Ortadoğu'daki birçok Müslüman toplumunda, Kenya'nın doğu kıyısında veya Nijerya'da örneğin, erkeklerin aynı cinsle ilişkilerine (cinsel ilişki ve karşı cinsin giysilerini giyme dahil) yüzyıllardır sessizce göz yumulmaktadır. Bu pratiklere yönelik kınamalar giderek sertleşmekte, artık çoğu kez kadınların hemcinsleriyle ilişkileri açıkça bunlara dahil edilmektedir. Sadece doğal olmayan ilişkiler olarak değil, ayrıca İslâm'a aykırı ve Batı'nın ve/veya feminizmin yozlaştırıcı etkilerinin sonucu olarak da kınanmaktadırlar.

Müslüman dinsel sağın cinsellik söylemlerindeki özgül noktalar*

Ancak, sınırsız bir ümmet ideali, sadece bir idealdir. Retoriklerinde birçok ortak nokta olmasına rağmen, dinsel sağ söylemlerin de dönemlere ayrılması ve bağlamlara oturtulması gereklidir. Müslüman dinsel sağ içinde birçok bağlantının ve uluslararası kılma çabalarının (politik bağlantılar, para dolaşımı ve bağışlar, işitsel ve görsel materyaller, burslar) olması, önemli, ama henüz fazla araştırılmamış bir konudur (ama bkz. ROAPE, 1991). İdeolojilere ve programlara nerede ve nasıl karar verildiği, bunların nerede ve nasıl aktarıldığı ve paylaşıldığı, farklı toplumlardaki dinsel sağ gruplar arasındaki bağlantıların neler olduğu henüz aydınlatılmamış konulardır. Yine de özgül toplumların pratiklerinde, ideolojilerin nasıl yeniden yapılandırıldığı, dönüştürüldüğü, etkilendiği ve yorumlandığı çok önemlidir. Kadınların iffetine yönelik talepler, bir yerde (Irak), erkeklerin kadınları "namus" için öldürdüklerinde suçsuz olmalarıyla ifade ediliyor, başka bir yerde (Güney Afrika) görece daha hafif bir biçimde, evin dışında başörtüsü takmayla ifade ediliyorsa, bu ciddi ve önemli bir farktır. Dinsel sağın, bir yerde, her türlü doğum kontrolü yönteminin İslâm'a aykırı olduğunu söylemesi (devrimin hemen sonrasında İran) ile başka bir yerde veya zamanda, Allah'ın doğumların arasını açmak için belli

güvenli ve meşru yollar sağlamış olduğunu söylemesi (bugünkü İran) arasında büyük fark vardır.

Ortak noktalara ve benzer retorik süslemelere rağmen, Müslüman dinsel gruplar birbirleriyle aynı değildir. Bu yazının ekindeki tabloda, farklı ülkelerdeki dinsel sağın farklılık gösteren ilkeleri ve talepleri gösterilmektedir. Bu tablo eksiksiz değildir, ama bu noktanın açıkça görünmesini sağlar. Müslüman dinsel sağ grupların içinde yer aldıkları bağlamlar, ideolojik-politik durum ve her toplumdaki hegemonyanın içeriği ya da dinsel sağın bir parçası olmayan ve/veya Müslüman olmayan grupların düzenlenmeleri ve güçleri de aynı değildir. Ayrıca, Müslüman kimliğinin, grupların (dinsel sağ grupların bile) bazı durumlarda, kullanmayı seçtikleri tek kimlik olmadığını da anımsamamız gerekir. Farklı –post-kolonyal, etnik veya dinî, meslekî, toplumsal cinsiyetle ilgili vb.– kimliklerden de yararlanılabilmektedir. Her toplumda, bunların ve muhtemelen başka meselelerin, ideolojik seviyelerdeki ve davranışlardaki söylemsel pratiklerde kendini gösteren bir etkisi vardır.

Ayrıca, dinsel sağ söylemin, sosyal ilişkilere farklı etkilerine de bakmak gerekir. Örneğin Pakistan'da *Hudud*, en çok, etkisinden korunmalarını sağlayacak sosyal ve ekonomik kaynaklara sahip olmayan, nispeten fakir kadınları etkilemektedir. Formel sektörlerde çalışmaya yönelik kısıtlamalar, en çok orta sınıftan kadınları etkilemektedir (örneğin Cezayir'de, Sudan'da, Nijerya'da). Segregasyon ve tecrit edilme, ev dışında çalışma imkânının olmaması, Bangladeş'te ve sokakta yiyecek satan kadınların tutuklandıkları, taciz edildikleri ve cezalandırıldıkları Sudan'da en çok, nispeten fakir kadınları etkilemektedir. Mülteci kamplarında, kadınlara uygulanan genital mütilasyonun arttığını bildiren raporlar vardır; bu da, en çok Somali ve Sudan'ın fakirlerini ve mültecilerini etkilemektedir.

Son olarak, kadınların ve erkeklerin, cinselliğe dair (veya diğer) dinsel sağ söylemlerle ilişkileri de benzer şekilde farklılık göstermektedir. Daha önce belirtildiği gibi, "iffet", soyunmaktan veya kendi bedenine dokunmaktan hoşlanmamaya neden olabilmektedir. Ama giyim kurallarına, Cezayir'de olduğu gi-

bi ölüm tehditleri karşısında bile itiraz edilebilmekte, hem kadınların hem de erkeklerin iffetli davranması adına bunlar ısrarla talep edilmekte (kuzey Nijerya) veya bunlar çok farklı gerekçelerle kabul edilmektedir. Kadın cinselliğinin saklanması ve kontrol edilmesi görüşü çok çeşitli amaçlarla benimsenebilmektedir: Azınlık cemaatlerinde kişinin inancının simgesi olarak, tacizden korunmanın bir yöntemi olarak, evinin dışında hareket edebilmesini sağlayan bir araç olarak (örneğin bir ölçüde hareket özgürlüğü kazanmak için) ya da giyilmemesi durumunda olacaklardan korkulması nedeniyle. Kısıtlayıcı giyim kodları, ayrıca, kadınları toplumsal olarak görünmez kılmaya ya da cinselliklerini zayıflatmaya yönelik bütün umutların yok edecek biçimlerde değiştirilip uyarlanmıştır -en azından Mısır ve Nijerya gibi farklı ülkelerde, *hicab*'ın nasıl çekici bir şekilde giyileceğini bildiren kadın dergilerinin yanı sıra, moda defileleri ve tasarımcıların ellerinden çıkan *çador*'lar vardır. Benzer şekilde, tecrit edilmenin benimsenmesi veya segregasyonun kabulü, cinselliğin aile içinden olmayan kadınlar ya da erkekler karşısında kontrol edilemez olarak görülmesinin ifadesi olabilir. Erkeklerin haneyi geçindirme sorumluluğunu üstlenmeleri için (bkz. Imam 1994), ataerkil pazarlığın yeniden yapılmasının bir sonucu olarak (bkz. Kandiyoti, 1991) ya da evin dışında çalışma imkânı olmaması nedeniyle ya da toplumsal baskı nedeniyle ortaya çıkabilir, ya da bunların hepsinden birden kaynaklanıyor olabilir. Kuşkusuz, bu durumların her biri, cinselliğe dair farklı anlamlar taşımaktadır. İtaatkâr davranış, tek başına, itaatkâr cinsellikler oluşturmak için yeterli değildir.

KAYNAKÇA

Ahmed, Leila (1982) *Women and Gender in Islam: Historical roots of a modern debate*, New Haven ve Londra: Yale University Press.

Ain-o-Salish Kendra (ASK) (1994) "Eclipse".

Al-Fanar (1995) "Developments in the struggle against the murder of women against the background of so-called family honor", *WAF (Women against Fundamentalism) Journal*, no. 6, 37-41.

Al-Hibri, Azizah (ed.), (1982) *Women and Islam*, Oxford: Pergamon Press.

Antoun, Richard T. (1968) "On the modesty of women in Arab Muslim villages: A study in the accommodation of traditions", *American Anthropologist*, 70(4), 671-98.

Badran, Margot ve Cooke, Miriam (1992) *A century of Arab Women's Writing*.

Benoune, Karima (1995) "SOS Algeria: Women's human rights under siege", Mahnaz Afkhami (ed.), *Faith and Freedom: Women's human rights in the Muslim world*, Londra ve New York: I. B. Taurus, s. 161-174.

Boudhiba, A. (1975) *La Sexualité en Islam*, Paris: Presses Universitaires de France.

Boyd, Jean (1982) *The Contribution of Nana Asma'u Fodio to the Jihadist Movement of Shehu Dan Fodio from 1820 to 1865*, doktora tezi, Londra: Polytechnic of North London.

Burniston, Steve, Mort, Frank ve Weedon, Christine (1978) "Psychoanalysis and the cultural acquisition of sexuality and subjectivity", Centre of Cultural Studies (ed.) *Women Take Issue*, Londra: Hutchinson, s. 109-133.

Chacchi, Amrita (1990) "Religious Fundamentalism and Women", *WAF Journal*.

Coward, Rosalind (1980) "On the universality of the Oedipus Complex: debates on sexual division", *Psychoanalysis and Anthropology: Critique of anthropology*, no: 15(4), 5-28.

Dorkenoo, Esther; ve Ellsworthy, S. (1992) *Female Genital Mutilation: Proposals for change*, Londra: Minority Rights Group International Report.

El Sadaawi, Nawal (1980) *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab world*, Londra: Zed Press.

Fawzi El-Solh, Camilla ve Mabro, Judy (1994) "Introduction: Islam and Muslim women", Camilla Fawzi El-Solh ve Judy Mabro (ed.), *Muslim Women's Choice: Religious beliefs and social reality*, Providence ve Oxford: Berg.

Feldman, Shelley ve McCarthy, Florence (1983) "*Purdah* and changing patterns of social control among rural women in Bangladesh", *Journal of Marriage and the Family*, 45(4), 949-959.

Foucault, Michel (1986) "Diciplinary Power and Subjection", Stevens Lukes (ed.) *Power*, Oxford: Basil Blackwell, s. 229-242.

— (1978) *The History of Sexuality*, cilt I, *An Introduction*, Random House: New York.

Gramsci, Antonio (1971) "Selection from the prison notebooks", Quintin Hoare ve Nowell Smith (ed.), Londra: Lawrence ve Wishart.

Haeri, Shahla (1989) *The Law of Desire: Temporary marriage in Iran*, Londra: I. B. Tauris.

Hall, Stuart (1992) "The West and the rest: discourse and power", Stuart Hall ve Bram Gieben (ed.), *Formation of Modernity*, Cambridge: Polity Press, Basil Blackwell ve Open University, s. 275-320.

— (1988) "The toad in the garden: Thatcherism among the terrorists", Cary Nelson ve Lawrence Grosberg (ed.) *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana/Chicago: University of Illinois Press, s. 35-57.

Imam, Ayesha M. (yayınlanacak) "Women and Religion - Islam: workshop on African women and tradition, culture and religion", *Newsletter of the African Centre for Democracy and Human Rights Studies*, Banjul, Gambiya.

— (1994) *If You Won't Do These Things For Me, I Won't Do Seclusion For You: Local and regional constructions of seclusion ideologies and practices in Kano, Northern Nigeria*, doktora tezi, University of Sussex, Brighton.

— (1991) "Women and fundamentalism", *Women Living Under Muslim Laws Dossier*, no. 11/12/13: 13-15.

— (1991) "The development of women's seclusion in Hausaland, Northern Nigeria", *Women Living Under Muslim Laws Dossier*, no. 9/10: 4-18

— (1988) "Subjectivity and sexuality", basılmamış makale, Division of Anthropology, School of African and Asian Studies, University of Sussex, Brighton.

Kandiyoti, Deniz (1991) "Bargaining with patriarchy, gender and society", Deniz Kandiyoti (ed.), *Women, Islam and the State*, Londra: MacMillan.

Keddie, Nikki ve Baron, Beth (1991) "Women in Middle Eastern history: Shifting boundaries", Keddie, Nikki ve Baron, Beth (ed.), *Sex and Gender*, New Haven ve Londra: Yale University Press.

Laclau, Ernesto (1979) *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Londra: Verso.

Latif, Shahida (1990) *Muslim Women in India: Political and private realities*, Londra: Zed Books.

Mama, Amina (1996) "Shedding the masks and tearing the veils: Toward a gender approach to African culture", Ayesha M. Imam, Fatou Sow ve Amina Mama (ed.), *Engendering African Social Sciences*, Dakar: CODESRIA.

— (1987) *Race and Subjectivity*, doktora tezi, University of London.

Mandara, Mairo (1995) "Prevalence of Female Genital Muitlation in Zaira: A critical appraisal paper", *IRRRAG Workshop, May 1*, Benin City.

Mandelbaum, David G. (1988) *Women's Seclusion and Men's Honor*, Tuscon: University of Arizona Press.

— (1975) *Beyond the Veil: Male-female dynamics in modern Muslim society*, Cambridge, Massachusetts: Schenkman Publishing Company

Mir-Hossaini, Ziba (1994) "Strategies of selection: Differing notions of marriage in Iran and Morocco", Camilla Fawzi El-Solh ve Judy Mabro (ed.), *Muslim Women's Choice: Religious belief and social reality*, Providence ve Oxford: Berg, s. 55-72.

Mitchell, Juliet (1981) "On the differences between men and women", *New Society*: 234-235

Mitchell, Juliet ve Jacqueline Rose (ed.), (1982) *Feminine Sexuality. Jaques Lacan and the école Freudienne*, Londra: MacMillan.

Najmabadi, Afsanah (1991) "Hazards of modernity and morality", Deniz Kandiyoti (ed.), *Women, Islam and the State*, Londra: MacMillan.

Papanek, Hanna ve Minault, Gail (ed.), (1982) *Separate Worlds: Studies of purdah in South Asia*, Delhi: Chanakya Publications.

Pittin, Renee (1991) "Women, work and ideology", *Nigeria Review of African Political Economy*, no. 52: 38-52.

ROAPE (*Review of African Political Economy*) (1991) "Special issue on fundamentalism in Africa: Religion and politics", no. 52, Kasım.

Sabbah, F. A. (1984) *Women in the Muslim Unconscious*, New York ve Oxford: Pergamon Press.

Sahgal, Gita ve Yuval-Davis, Nira (ed.), (1982) *Refusing Holy Orders: Women and fundamentalism in Britain*, Londra: Virago.

Schneider, Jane (1971) "Of vigilance and virgins: Honor, shame and access to resources in Mediterranean societies", *Ethnology* 10(1): 1-24.

Shaheed, Farida (1994) "Controlled or autonomous: identity and the experience of the network Women Living Under Muslim Laws", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 19(4): 997-1019.

Shirkat Gah (1992-1995) *Newsheet*, Lahor.

Smith, Mary F. (1981) *Baba of Karo: A woman of the Muslim Hausa*, Yale: Faber, (ilk basım tarihi: 1954).

Sudan Women and Law Project (1996) *Interim Report* (mimeo).

Toubia, Nahid ve An-Na'im, Abdullahi (1993) "Legal Dimensions of the Health of Women in Arab and Muslim Countries", Batı Asya ve Kuzey Afrika Bölgesi, *Legal Dimensions of Women's Health Population Council Meeting* için hazırlanmış makale.

Weeks, Jeffery (1985) *Sexuality and its Discontents: Meanings, myths and modern sexualities*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

— (1986) *Sexuality*, Chichester/Londra: Ellis Horwood/Tavistock

WAF Women Against Fundamentalism Journal, no. 1-6, Londra.

WLUML *Women Living Under Muslim Law Dossiers*, no. 1-15, Grabels.

— (1995) "Dossier d'information sur la situation en Algérie. Resistance de femmes et solidarité internationale", Grabels.

— (1992) "Special bulletin on fundamentalism and secularism in south Asia", Grabels.

Yuval-Davis, Nira (1980) "The bearers of collective: Women and religious fundamentalism", *Israel Feminist Review*.

Ek: Dinci Sağın Farklı Ülkelerdeki Farklı Uygulamalarının/ Taleplerinin Tablosu

İran	Sudan	Nijerya	Bangladeş	Pakistan
Dinci sağ iktidarda	Dinci sağ iktidarda	Dinci sağ iktidarda değil, ama giderek güçleniyor ve etkili oluyor	Dinci sağ iktidarda değil, ama güçlü ve etkili	Dinci sağ iktidarda değil, ama devlet üzerinde etkisi var
Giyim kuralları yasalarla dayatılıyor	Giyim kuralları yasalarla dayatılıyor. İtaat edilmemesi, işten atılma veya terfi edilmeme için gerekçe	Giyim kurallarmm sosyal olarak dayatılması, farklı dinlerden nüfusun bulunduğu eyaletlerde, Müslüman olmayan kadınları da etkiliyor		Kadınlara İslâmî giysi, erkeklere ulusal giysi
İranlı kadınlar, İranlı olmayan erkeklerle evlenemezler. Rafsancani, kadınlar ile erkekler arasında daha rahat ilişkiler olmasından söz ediyor	(1959 tarihli kanunun 1994'te yeniden canlandırılması) Yurtdışında okuyan Sudanlı erkek öğrenciler, Sudanlı olmayan kadınlarla (Mısırlılar dışında) diplomatik izin olmadan evlenemezler	İlke olarak, kadınlar Müslüman olmayan erkeklerle evlenmemeliler, ama bu yapılıyor ve kabul ediliyor		
Kadınlar evliliğe kendileri karar veremezler	Kadınların evliliğe kendilerinin karar verebileceğini söyleyen Hanefî fıkhının yerine, bunun daha zor olduğu Malikî fıkhının yürürlüğe konması	Hem kadınların hem de erkeklerin *velî*'leri var -babalar bâkire kızlarını mecbur etme hakkına sahipler		
Kadınlar ilkin ev dışındaki kentsel çalışma hayatından çıkarıldılar (özellikle formel sektörden). Bazı bölgelerde yavaş yavaş geri dönüş var	Kadınların kentsel çalışma hayatından çıkarılması (özellikle kamu sektörü ile hukuk sisteminden)	Giyim kuralları için giderek artan baskı, cinslerin ayrı mekânlarda çalışması yönündeki çağrılar, kadınların memuriyetten çıkarılmaları için başarısız bir girişim	Kadınların ekonomik otonomisi konusunda çalışan STK'lara saldırı (ağaç dikmek artık İslâm'a uygun değil)	
Doğum kontrolü uygulanması/kürtaj önceden İslâm'a aykırı olarak görülüyordu -artık izin veriliyor. İki görüşü de destekleyen fetvalar var	Kürtaj sadece ilk üç ay içinde ve kadın tecavüze uğramışsa yasal	Kürtaj (annenin hayatmın tehlikede olması gerekçesiyle), doğum kontrolü uygulamalarının hoş karşılanmaması -geri çekilme ve takvim metodu kabul ediliyor	Kadınları, zinayla, çift evlilikle suçlayan *salîş*'ler gibi hukuk dışı yargılama uygulamalarının gelişimi	Cemaat-i İslâm aile planlamasının İslâm'a uygun olmadığı kararını aldı. Kürtaj yasal değil (10 yıldır)
Muta artış gösteriyor; birden fazla kadınla evlilik de artıyor	*Muta* 1990'larda tanıştırıldı, "itaat evi" 1992'de yasallaştı	Erkeklerin çokeşlilik hakkı ve çocuk gelinlerle evlenmeleri vurgulanıyor		*Hudud* Kanunu, evlilik dışı cinsel ilişkiyi tecavüzden farklı görmüyor. Kanıt kuralları erkeklerden yana, ama ceza aynı.
Önceden, kadınlar spor yapmaktan caydırılıyordu -artık kadınlar örtülü olarak spor yapıyor, televizyon çekimleri ve erkek izleyiciler olmadan yü-	Kızlar spor yapmaya teşvik edilmiyor. Dans etme artık giderek yasadışı olarak görülüyor.			Ziya ül-Hak döneminde, müzik ve dans kız okullarında yasaklandı

BEKÂRET VE ATAERKİ

FATIMA MERNISSI

Bazı evlilikler nikâhtan sonra cinsel ilişkiyle tamamlandığında, gelinin bekâretinin suni olduğu bir sır değildir. İlgili becerilere sahip jinekologları memnun edecek sayıda genç kadın, evlilik öncesi deneyimlerin izlerini silmek için düğünlerinin arifesinde ufak bir operasyona başvurmaktadır. Bekârete özgü iffetle ve ataerkil masumiyetle ilgili geleneksel merasimlere katılmaya başlamadan önce, genç kadın, sihirli bir dönüşümü gerçekleştirecek anlayışlı bir doktor bulmak zorundadır ki, birkaç dakika içinde Akdenizli erkeğin en değerli mallarından biri haline dönüşebilsin: Hiçbir erkeğin dokunmadığı bir vajinayı kapatan sağlam bir kızlık zarı olan bir bâkireye.

Demek ki bekâret, erkekler arasında bir meseledir, kadınlar bu meselede sadece sessiz birer aracı rolünü üstlenir. Namus gibi bekâret de sadece erkeklere özgü bir saplantının tezahürüdür -eşitsizliğin, kıtlığın damgasını vurduğu, bazı insanların onur kırıcı bir biçimde başkalarının tahakkümü altında olması yüzünden bütün bir toplumun, tek gerçek insan gücü olan özgüvenden mahrum kaldığı toplumsal yapılarda görülür. Namus ve bekâret kavramları, erkeğin itibarını kadının iki bacağı arasına yerleştirmektedir. Erkek, doğayı hâkimiyeti altına alarak ya da dağları ve nehirleri fethederek değil, akraba ya da hı-

şımı olan kadınların hareketlerini kontrol ederek ve yabancı erkeklerle herhangi bir temas kurmalarını yasaklayarak statü elde edebilmektedir.

Kadınlar ile doğa arasındaki bağ

Bu fenomenin son derece güçlü olduğu Akdeniz ülkelerinde erkeklerin, bilhassa tarımda, eski ve durağan teknolojileri kullanmaya devam etmeleri şaşırtıcı değildir. Başka yönlerden kültürlü ve gelişkin olan bu insanların, bekârete tapan bir toplumda kendileriyle boy ölçüşebilecek tek varlığı, hayatı sürdürmeyi sağlayan kaynak olan doğayı kontrol etmelerini engelleyen bir kanama vardır sanki bir yerde. Akdeniz kültürü, erkeklerin kaprisli ve öngörülemeyen doğal güçlere boyun eğmelerinin, yalnızca kadınların erkeklere boyun eğmeleriyle kıyaslanabileceği bir kültürdür -âdeta kadınlar ile doğa arasında, üstü kapalı ve çarpıtılmış olsa da bir bağ vardır, ikisi de doğal düzen tersine çevrilmedikçe kontrol edilemez nitelikte sayılır. Aslında bekâret kurumunun amacı da budur: Kadınların biyolojinin, hazzın ya da arzunun ritimlerine göre çocuk doğurmalarını önlemek. Hazza kesinlikle karşı olan ve üreme amaçlı olması dışında cinsel etkinliği günah sayan Katoliklik'in, bekâreti bir tanrıya dönüştürmesi şaşırtıcı değildir. Bu örnek, bekâreti, derin ve acı verici biçimde gömülmüş çatışmaların bir belirtisi, bu çatışmaları temsil eden bir zarla aslında ilgisi olmayan önemli mesajların taşıyıcısı sayarak küçümsemenin ne kadar yanlış olduğunu gösterir. Başka kültürler, çatışmaları ve kaygıları simgeleştirmek için bedenin farklı kısımlarını seçmişlerdir: Bazı yerlerde ayaklar ya da boyun, bazı yerlerde yanaklar ya da önderi.

Ama şimdi yeni olan, bekâretin bazen suni olmasıdır: Çatlaklar ve kusurlar, cinsler arasındaki statükonun temellerini sarsmıştır. Ancak, aynı zamanda, kadınlar, erkekleri şoktan korumak için, yanılsamalarımn sürmesi için, çok rahatsız edici buldukları gerçekle yüzleşmelerini önlemek için, görünüşü korumanın hâlâ gerekli olduğunu fark etmişlerdir. Operasyonun bedeli yüksektir, 500 ile 1000 dirhem arası. (Tarımla uğraşan

bir ailenin ortalama yıllık harcamasının 65 dirhem olduğu düşünülürse, bu oyunların oynandığı toplumsal sınıfların hangileri olduğu hemen anlaşılır.) Ama ücret zamanla düşmüştür: 1968'de 2000 dirhemdi, bu da, operasyonun[1] birkaç yıl öncesinden daha yaygın olduğunu gösteriyor.[2] Ancak, asıl soru şu: Bir kadın, hayatını beraber geçireceği, önündeki yıllar boyunca çocuklarını, sevinçlerini, üzüntülerini ve sırlarını paylaşacağı bir erkeğe neden böyle acımasız bir hile yapar? Bu, kendisini seçmiş olan erkeğin asıl aldatılışı değil midir?

Cinsler arasındaki anlayış eksikliği

Aslında, en yeni tıp teknolojilerinin ataerkil ailenin kadim gerekleri için kullanıldığı "modernizasyon"un tipik uygulamalarından biri olan bu garip pratik, yüzyıllardır cinsler arasındaki ilişkilere damgasını vuran anlayış eksikliğinin en somut göstergesidir. Bu anlayış eksikliği, eşitsizliğin sonucudur. Söz konusu olan, ekonomik ataletin hâkim olduğu, gelenek ve görenek erozyonunun, fark edilmemesini veya inkâr edilmesini imkânsız kılacak ölçüde derinleştiği, sinsi bir biçimde ilerlediği yerlerde gelişen bir eşitsizliktir. En trajik durum, 2000 yılına yaklaşırken, değişiklikleri pasif olarak yaşayarak bu değişikliklerin gerçekleştiğini kabul etmeye yanaşmayan, bu yüzden, asıl korunmaya layık değerleri, yani insan onurunu, kişinin kendine ve başkalarına saygısını korumak adına yeni kararlar almak için hazırlıklı olmayan bireyler ve gruplar olmasıdır.

Suni bekâret, sadece onu satın alan kadın için değil, aynı zamanda gerek kadınla bu koşullarda cinsel ilişkiye giren erkek için, gerekse temelinde aldatma bulunan çift için onur kırıcıdır.

---

1 Tekrar eden cinsel birleşmelerden, hatta kürtajlar ve hamileliklerden sonra bile kalan kızlık zarı parçalarının dikilmesinden ibaret bir operasyon. Sayısı zarın durumuna bağlı olan bir dizi dikişten oluşan bu operasyon, *hymenorraphy* (kızlık zarı restorasyonu) veya kızlık zarının kalan parçalarının dikilmesi olarak bilinir. Dikiş atıldığında, kızlık zarı yeniden oluşur ve kadın mucizevî bir biçimde yine bâkire olur.

2 Bkz. *Lamalif* no. 25, Nadia Bradley, *Le scandale de la virginité*.

Cinsler arasındaki anlayış eksikliğinin tezahürlerinden biri, cinsel eylemin sadece kadının sorumluluğu olarak görülmesidir. Bekâretin bozulması, tıpkı hamilelik gibi, bazılarınca düşünülenin tersine, iki taraf gerektiren bir eylemdir: Bir erkek ile bir kadın. Ataerkil ahlak, bekâretin bozulmasının sorumluluğunu kadına yüklese de, konuyla ilgili yasa gayet açıktır. Hukukî olarak, aralarında evlilik bağı olmayan farklı cinslerden kişiler arasındaki herhangi bir cinsel ilişki suçtur ve her iki partner de 1 ay ile 1 yıl arasında değişen hapis cezasına çarptırılır (Fas ceza yasasının 490. maddesi). Her iki partneri de cinsel ilişki için sorumlu sayan hukukun mantığı ile bekâretin bozulmasının sorumluluğunu bencilce sadece kadının üzerine yıkan erkek zihniyetinin irrasyonelliği arasındaki bu tezat, sahte bekâret aldatmacasına başvuran kadınların aynı ölçüde mantıksız ve bencil karşılıklarını açıklamaya yeterli olmalıdır.

Başka bir bakış açısından, suni bekâret diye bir şey vardır, çünkü erkekler imkânsızı ister: Evlilik öncesinde kadınlarla kısa cinsel ilişkiler kurmak isterler, ama evlenmeye karar verdiler mi, çılgın gibi, başka hiçbir erkeğin "kirletmediği" bir bâkire arayışına girerler. Böyle bir erkeğin, akıllı bir cerrah tarafından atılmış kaba saba dikişleri delecek olması ihtimali yüksektir ve aslında bu, ekilenin biçildiği âdil bir durumdur, çünkü o da başka erkeklerin kızlarını, kız kardeşlerini ve kuzenlerini "kirletmiştir", dolayısıyla, kendi ahlak anlayışına göre, bizzat kendisi erkeklerin namusuna leke sürmüştür. Evliliği öncesinde başka bir genç kadının bekâretini bozduktan sonra, evlenmek için bâkire arayan bir erkeğin zihninde cinsellik, kirletme ya da kirlenmedir; cinsel birleşme, hem kadını hem de akraba ve hısımı olan erkekleri alçaltan, onur kırıcı bir deneyimdir. Söz konusu kahraman erkek, genç kadınlar aracılığıyla bütün bu erkeklerin namusunu lekeler ve düğün gününde, o nadide elmasla, daha önce hiçbir erkeğin dokunmamış olduğu bir kadınla evlenerek en büyük zaferi kazanacaktır.

Erkekler gerçekten bekârete saygı duyuyorlarsa, kendilerine karşı dürüst olmalılar: Evlilik dışında ve evlilik öncesi cinsel ilişkilerden kaçınmalılar. Bir Arap toplumunda böyle bir şe-

yin istenmesi insanı gülümsetir, ama devrimci liderlerin genç insanlarından istedikleri tam da budur. Her iki cins için de rızayeti ve sabrı savunurlar, devrimin soğuk ciddiyeti, genç kadınlara ve genç erkeklere aynı katılıkla dayatılır. Çinli liderler ile Arap liderler arasında büyük fark olduğu doğrudur.

Ataerkil erkeğin büyük trajedisi

Cinsellik, insanın şekillendirilmeye en yatkın özelliklerinden biridir ve toplumlar, cinselliği kendi hedeflerine göre uyarlamak için, bazen bireylere büyük zararlar vermek pahasına, bu durumdan her zaman faydalanmışlardır. Bunu görmek için, klasik antropolojik metinlere ve gelişmiş diye anılan ülkelerde, özellikle Paris'in ve New York'un banliyölerinde, yararsız metaların tüketimine yönelik bir sistem olan kapitalizmin sonucu sayılabilecek cinsel davranışları betimleyen antropolojik literatüre bakmak yeterlidir.[3]

Ne olursa olsun, düğününün arifesinde saflık ve masumiyetle titreyen bir bâkir erkek imgesi, Arap erkeği için saçmalığın daniskasıdır. Ancak, erkeklerin Arap kadınına dayatmak istediği şey tam da budur. Ataerkil erkeğin trajedisi burada karşımıza çıkar: Statüsü, irrasyonel şizofrenik çelişkilere bağlıdır ve daha baştan düşmanı olarak tanımladığı bir varlığın ellerindedir: Kadının ve onun derin sessizliğinin -kendisini yalanlar ummanıyla ve hileler bataklığıyla yutan kadının. Misilleme kanunu: Göze göz, dişe diş, yalana yalan... Akıl dışı ataerkinin sakatlayıcı etkisiyle partnerler arasında diyaloğun imkânsızlaşmasının yarattığı kısır döngüdür bu.

Freud, aşk psikolojisi üzerine üç makalesinde,[4] bize ataerkil

3 Cinselliğin kapitalizmde belli çıkarlar için kullanılmasına dair bir analiz, Reiche'nin klasikleşmiş eseri *Sexuality and Class Struggle*'da yer alır. Daha çok edebiyatla ilgili, ama aynı derecede aydınlatıcı olan bir kaynak da Amerikalı yazar Kate Millet'ın 1970'te yayımlanan *Sexual Politics* adlı kitabıdır.

4 Erkekler tarafından yapılan, özel bir nesne seçme biçimi. "The most prevalent form of degradation in sexual life" (1912) ve "The taboo of virginity" (1918) *Sexuality and the Psychology of Love* (Collier Brook, 1963) adlı kitapta Joan Riviere tarafından çevrilmiştir.

bilinçdışının motivasyonlarını ve davranışlarını gösterir. Her şeyden önce, bize bekâret tabusunun insan belleğinin en ilkel köşelerinde gömülü olduğunu ve erkeklerin kadınlardan korkusunun bir tezahürü olduğunu anımsatır; bu korku, birinci olarak, kadının ezici üstünlüğünden –sadece kadın kanda ve kandan hayat yaratabilir– ve ikinci olarak kadınların itaat görüntüsünün ardında intikam almayı planlıyor olduklarına dair şüphelerinden kaynaklanır. Ataerki, ayrıca, sevgi ile cinsellik arasına da kesin bir ayrım koyar: Erkekler "saygı duydukları" karılarını frijit hale getirirler ve cinsel hazları için "daha düşük seviyelerdeki" kadınları seçerler -dün köleleri, bugün fahişeleri. Bu ayrımın mantıksal sonucu, Freud'un psikolojik bir olgu olarak tespit ettiği iktidarsızlıktır: Kendi standartlarına göre "ideal" olan ve saygı duyduğu bir partnerle cinsel ilişki kuramayan ve bunu sadece para ödediği ya da küçük gördüğü bir kadınla başarabilen bir erkek. Freud'un makaleleri, bizi patolojik olanın garip davranışlarına bakmaya yöneltir -kadının bedeninden korkan ve ona zarar vermek, onu çirkinleştirmek, güzelliğini ve muhteşem gücünü saklamak için bütün çabaları sarf eden bir sistemin taleplerine uygun şekilde erkek olmaya yetecek kadar kendilerini sakatlayamayan kişilerin eziyet dolu ve eziyet veren aşklarının sonuçlarıdır bunlar.

Sosyal şizofreni

Erkekler, partnerlerini kirletmek için kendilerini pisliğe dönüştürürler ve aynı şekilde, cinsel eylemi de bir yıkım ve aşağılama haline getirirler. Kızlığı bozulan bâkire, kayıp bir kadın haline gelir, ama erkek, efsanevî anka kuşu gibi, çarpışmadan daha saf, daha erkek ve daha saygın halde çıkar. Psikopatolojik terimlerle, bu, şizofreni olarak bilinir: O kadar eksiksiz, o kadar kapsayıcı bir çelişki ki, ne tek tek erkekler ne de toplumlar bunun geçerliliğini kendilerini yok etmeden kabul edebilirler. Çünkü ataerkil cinsel eylem çocuksudur, hayat veren annesinin karşısındaki önemsizliğinin müthiş korkusundan hiçbir zaman kurtulamamış ve cinsel hazzı, hiyerarşi kurmak, iktidar

ve tahakküm dayatmak için, hâkimiyet kurma amaçlı ve dolayısıyla insanlıktan çıkaran bir mekanizma olarak görmek yerine, eşitler arasında bir ilişki olarak görecek kadar olgunlaşmamış bir adamın eylemidir.

Erkekler gerçekten bekârete saygı duyuyorlarsa, yapmaları gereken tek şey, evlilik öncesi bâkir olmayı, kadınlar kadar erkekler için de önemli olan örnek haline sokmalarıdır. Çin'de ergenlik çağındaki erkekler, genç kadınlarla aynı kısıtlamaları kendilerine koymaktadır. Bu genç erkeklerin, düğün günlerinde gerçek bâkirelerle karşılaşıyor olmaları güçlü bir olasılık olarak görünüyor -insanların içgüdülerini dizginledikleri, bu içgüdüleri tek hedef olan ulusal kalkınma yolunda kullanmak üzere yetiştirildikleri, Baba Mao'nun Çin'i gibi bir ülkede, kızlık zarı operasyonuna muhtemelen gerek duyulmaz. Çin'in erkeklerine ve kadınlarına dayattığı bekâretin, ulusal kaynakların kullanımıyla ilgili genel plana son derece uygun, mantıklı bir amacı vardır: Doğum sayısını azaltmak. Kadınların, en doğurgan oldukları dönem 30 yaş öncesidir. Erkeklerden onlara bu yaştan önce dokunmamalarını ve kadınlardan 30'lu yaşlarına dek evlenmemelerini istemek, doğum oranını aşağıda tutmaya yönelik en acımasız yöntemdir. Pekiyi Arap ülkelerinde, bekâret hangi ekonomik ihtiyaca hizmet eder?

Bekâret hangi ulusal planın parçasıdır? Ahlak düzeninin enikonu yozlaştığı bir ortamda, suni ve satın alınabilir bir unsur olarak, amaçsızca ve belirli bir yönü olmadan varlığını sürdürmekte midir sadece? Din, iki cinsin de evlilikte bâkir ve bâkire olmalarını şart koşar ve bu gerçek, İslâm'a, onun ilkelerine sadık olduklarını iddia eden erkekler tarafından her gün ne kadar karşı gelindiğini gösterir. Dolayısıyla, dinî emirlere uyulması, zihniyette ve kişilikte köklü bir değişimi, karşı cinsle ilişkilerinin bütünüyle yeniden değerlendirilmesini ve hayatlarım üzerine kuracakları sağlam ve tutarlı ilkelerin benimsenmesini gerektirecektir.

Ama bu noktada, bekâretin sadece gelenek ve göreneklerle düzenlenen sosyal bir kavram mı, yoksa hukuk tarafından belirlenen hukukî bir olgu mu olduğu sormak gerekir. *Müdâvene* ola-

rak bilinen medenî hal kanununda, bekâretten, madde 42'de evlilik öncesindeki idarî formalitelerle ilgili olarak söz edilir: Evlilik sözleşmesinin "bâkire ya da kadın, gelinin durumu üzerine bütün ilgili bilgileri" içermesi gerektiği belirtilmektedir. Aynı kanunun 27. maddesinde, "damat, geline borçlu olunan *sadak* (başlık parası) payını ödemeden önce, evliliğin cinsel ilişkiyle tamamlanmasında ısrar edemez" denmektedir. Cinsel ilişkiyle tamamlama, ödeme yapılmadan önce gerçekleşirse, paranın talep edilemeyeceği de ekleniyor. "Aile düzeni ve kamu ahlakına karşı işlenen suçlar"ı düzenleyen ceza yasasında, bekâretten, genellikle 5-10 yıl arası hapisle cezalandırılabilen, ama kadın bâkireyse 10-20 yıl arası hapis cezası taşıyan tecavüzden söz ederken dolaylı olarak bahsedilmiştir. Cinsel tacizle ilgili cezalar da bekâretin bozulması söz konusu ise artırılmaktadır (Madde 488). Müdâvene ve ceza yasası, daha önce evlenmemiş bir kadının bâkire çıkmaması durumunda, kocasına tanınan haklar konusunda ihtiyatlı. Ama hukuktaki bu ihtiyatlılık, mevcut gelenekler ve âdetlerle fazlasıyla telafi edilmektedir -özellikle, bekâretin esas olarak toplumsal doğasım yansıtan bir âdet olan, gerdek gecesinde giyilen iç çamaşırının sergilenmesiyle. Bazı yerlerde özel bir *bidat*'m (yenilik) olduğu belirtiliyor: Kanlı iç çamaşırının bir servis tabağında sergilenmesine ek olarak, doktordan usule uygun olarak alınmış bekâret belgesiyle süslenmesi ve kâğıdın kaymaması için giysiye bir çengelli iğneyle tutturulmuş olmasının moda olduğu söyleniyor. Ne olursa olsun, gelinin bekâreti hakkında bir şüphe söz konusu ise, hem gelinin hem de damadın ailelerinin yaşadığı dramlar ve skandallar meşhurdur; bu, genç kadınların neden suni kızlık zarı çözümüne ve nişanlılarının kıskançlığı ve şüphesi oranında çok daha şiddetli olarak takındıkları masumiyet tavrına başvurduklarını açıklar; açık olmaya yönelik herhangi bir girişim, bir çiftin ayrılmasına neden olacaktır. Şüpheleri dağıtmak için, müstakbel gelin, çocukça bir davranış ve üzerinde çalışılmış bir cahillik sergilemeli ve ilk harekette bulunmayı nişanlısına bırakmalıdır. Erkeğin kadını var etmesi için, kadın kendi varlığını inkâr etmelidir. Eşitler arası bir ilişkiden korkan bir erkeğin gururunu, bir kadının, ataerkil idealin en önemli rolünü –

efendi rolünü– o erkeğe sunmasından daha fazla okşayan ne olabilir ki? Peki kadınlar, erkeklerin isteklerinin bu kadar farkmdalarsa, neden bâkire kalmayı seçmiyorlar? Muhtemelen kendilerini hiç önemsemeyen erkeklerle neden birlikte oluyorlar? Hem erkekler hem de kendileri için de onur kırıcı olan bir komediye kendilerini neden mahkûm ediyorlar? Erkeklerin kendilerine sordukları soru bu.

Eşitsizliğin sonuçları

Bunun açıklaması, sadece kadınları tekeşliliğe ve cinsel içgüdünün kontrolüne mahkûm eden geleneksel Müslüman ailesinin ideolojik köklerinde yatıyor. Erkekler ise, bu gibi sınırlamaları kabul etmezler: İstedikleri sayıda partnerle beraber olabilirler. Dört yasal eşin yanı sıra, her erkek, satın alma gücünün yettiği sayıda cariye edinme hakkına sahiptir. Ayrıca, erkeğin evliliği tek taraflı olarak sona erdirmesi olan *talak*, yasal cinsel partnerlerini istediği kadar değiştirmesine izin vermektedir. "Zorlu" ekonomik gerçeklikler, erkeklerin, kolektif bellekte hâlâ derin izleri bulunan bir kurumdan, haremden vazgeçmelerine neden olmuştur. Cariyelik kurumu, Fas'ta 1930'larda, kadınların köleleştirilmelerinin yasaklanmasını takiben yavaş yavaş yok olmuştur. Katı gerçeklik erkeklerin sınırsız cinsel ilişkide bulunma hakkını erozyona uğrattıysa da, ilke bozulmadan kaldı: 1957 tarihli Müdâvene, kocaya çokeşlilik ve *talak* hakkı tanıyor. Eşitsizliğin olduğu her yerde, sahtekârlık, hile, ikiyüzlülük ve farkında olunsa da olunmasa da bir intikam isteği de vardır. Cinslerden birine, birden fazla partnerle birlikte olma hakkı tanıyan, diğerine tanımayan toplumlarda, az çok sessiz bir mücadele dinamiğinin belireceği, bu dinamiğin kendini az çok saldırgan davranış biçimleriyle göstereceği aşikârdır. Büyücülük uygulamaları bunlardan biridir: Kadınlar, erkeklerin aşkını kazanma ve koruma hakları açıkça tanınmadığı zaman, kadim ritüellere ve usullere başvurarak bunu elde etmeye çalışmaktadır. Bu hakkın olmamasının çok çeşitli sonuçları vardır: Doktorlar, özellikle ülkenin güneyinde, acil serviste,

karılarının kendilerine içirdiği aşk iksiriyle zehirlenmiş olduklarını iddia eden hastalar bulunduğu bildirmektedir. Bu gibi rivayetlerin sayısı hiç de az değildir; avcıların, otoritelere teslim etmeleri istenen çok değerli sırtlan kafalarından, Sehb Edhad'm (Fas'ta bir yer) ispermeçet balinasına kadar çeşitli örnekler vardır.[5] Ancak, burada önemli olan, rivayetlerin doğruluğu değil, hayalin, ihtiyacın, isteğin ve gerilimin göstergesi olarak sembolik değeridir. Biyoseksüel seviyedeki hileler cephanesi de aynı yöne işaret eder: Tıbbî bekâret, eskiden sözde bâkirelerin külotlarına damlatılan tavuk kanının sadece modern versiyonudur, yaşlı kadınların kuşaktan kuşağa aktardıkları araçları saymaya gerek yok. Sahte hamilelikleri, sahte doğumları, sahte orgazmları bir yana bırakalım.

Bir kadın, kendi ihtiyaçlarının karşılanmaşı ile sosyal çevrenin kendisine dayattığı çelişen taleplere uyma gerekliliği arasında kaldığında, eşitsizliğin doğal bir sonucu olan hilekârlığa başvurur. Bekârsa ve evlenmek istiyorsa, "sorumluluklarından" kaçmaya çalışan bir sevgiliyi zorlamak için sahte ya da gerçek bir hamilelik ayarlar. Evliyse ve kısırsa, kocasını ve başkalarını, aslında sosyal ya da ekonomik nedenlerle çocuğunu istemeyen bir kadına ait olan bir çocuğu kendisinin doğurduğuna inandırmak için her şeyi yapmakta tereddüt etmez. Sahte orgazm ise söz etmeye gerek duyulmayacak kadar yaygın.

Sosyal değişimler ve mekânın tekrar düzenlenmesi

Dolayısıyla suni bekâret olgusu, ideolojik olarak değil, sosyolojik açıdan yenidir ve bizi şu soruyu götürür: Neden eskiye oranla daha fazla sahte bâkire var? Fas toplumunda gerçekleşen değişiklikler, –iki cinsin de bedenleri, aşağı yukarı buluğ çağından itibaren cinsel olarak aktif olmak üzere tasarlandığından, doğal değil, sosyal bir kavram olan– bekâreti giderek daha sorunlu hale getirmiştir. Bekâretin korunmasını, artık sosyal grubun otomatik bir işlevi olmaktan çıkarıp bireysel cesa-

5 Bkz. *Lamalif* no. 105.

ret meselesine dönüştüren bir bağlam yaratan, birbirinden tamamen farklı en az dört çeşit değişim tespit edilebilir. Bunlar, mekânsal, kurumsal, ekonomik ve *psikolojik* değişimlerdir ve günlük hayat üzerinde birbirleriyle yer yer örtüşen, derin etkileri vardır.

Birinci kategoriyi oluşturan kurumsal değişimler, kadınlara ayrılan mekânın yeniden düzenlenmesi ve cinslerin bir araya getirilmesinin sağlanmasıdır. Bu mekân düzenlemesi, Müslüman toplumunun kılı kırk yaran ayrıntılarla düzenlediği ideal cinsel dinamiği tamamen tersyüz eder. Geleneksel düzenlemede, erkekler ve kadınlar mekân kullanımı konusunda aynı haklara sahip değildi: Erkekler rahatça dolaşabiliyorlardı, kadınlarsa çok daha az hareket serbestliğine sahipti ya da böyle bir hakları hiç yoktu. Daha önce, kadının ev mekânının dışında bulunması, bir yığın aracın devreye girmesini gerektiren anormal bir olguydu. Bu araçların en önemlisi peçeydi, çünkü kadınların erkeklere ait alanda görünmeden hareket etmelerini sağlıyordu ve başlıca vesileler de (akrabaların bulunduğu) aile toplantıları veya (türbe gibi kutsal yerlere ziyaretler türünden) dinî vesilelerdi. Böylelikle, sokakta duran ya da bir bankta veya bir çayevinde oturan bir kadın, saldırganlığa ve küçük düşürülmeye hedef olur: Kadınları ev alanına iten, her daim taze kolektif bellek, şiddetli bir biçimde canlanır. Bu kadim mekân ayrımı, dinî metinlerde de kutsal kılınmıştır (örneğin, sure 22, 31. ayet). Bu açıdan, peçe, Müslüman cemaatin kolektif fantezisini ortaya koyan bir simge olarak yorumlanabilir: Kadınları ortadan yok etmek, toplumsal hayattan çıkarmak, kolayca kontrol edilebilir bir alan olan eve sürmek, ortalıkta dolanmalarını engellemek ve erkeklere ait alanda bulunmalarının gayri meşru olduğunu bir maske aracılığıyla belirginleştirmek. Toplumun kadınlara karşı, neredeyse fobi içeren yaklaşımının mantıksal sonucu budur. Milliyetçilerin sömürgecilik karşıtı mücadeleler sırasında, kadınlar için savundukları ve kurumsallaştırdıkları haklara karşı çok derin ve şiddetli tepkiler de bu şekilde açıklanabilir. 1947 yılında, Tanca'da kızı Prenses Ayşe'nin peçesini halkın önünde açan V. Muham-

med'in bu hareketinin önemi de, "Arap Beratı"nın metninde, kitabı "En-Nakdü's-Sâti"de de geçen temalar olan, kadınların eğitim hakkı ve sosyal yaşama katılımını savunan Allâl el-Fâsî'nin etkisi de bu bağlamda anlaşılabilir.

Hukuktaki ve ekonomik yapılardaki değişiklikler

Geleneksel mekân ayrımındaki bu radikal değişiklikler, ülkenin anayasası gibi en temel metinlerde de yansıma buldu: Anayasanın 9. maddesi, tüm vatandaşlara serbest dolaşım hakkı ve krallığın herhangi bir kısmına yerleşme hakkı tanır. Bu maddenin başka yasal metinlerle çelişmesi, onun ilerici niteliğine gölge düşürmez. Bu madde, kadınların tecrit edilmesinin sona erdiğinin kesin bir ilanıdır; kadınlar, artık vatandaş olarak eğitim ve çalışma haklarına sahiptir (Madde 13). Devrim, "sosyal ve ahlakî düzende ani bir değişim, topyekûn dönüşüm" anlamına geliyorsa, Faslı kadınlar arasındaki eğitim oranının çok düşük olması, bu hakların tanınmasındaki devrimci boyutu ortadan kaldırmaz. Anayasa, kadınların evde hapsedilmelerine, cinsler arasında yüzyıllardır süren katı bir ayrıma son veriyordu. Selefiye hareketindeki (politik nüfuz sahibi ünlü bir dinsel hareket) feminist eğilimlere karşı çıkan ve değişimlere tepki gösteren gerici ulemanın dehşete düşmesi için yeterli sebep vardı: Yeni bir düzen kuruluyordu. Cinsler, karma okullarda, çalışma hayatında, emek piyasasında, ofislerde, konferanslarda ve çeşitli ekonomik etkinlikler sırasında, birbirlerinde, ataerkil modelin kısıtlı, sınırlı cinselliğinden başka boyutlar keşfetmek üzereydiler. Evlilik öncesi cinselliğin kontrolünün en etkili araçlarından biri yok ediliyordu ve cinsel etkinliğin kontrolü pratik olarak imkânsızlaşıyordu.

Bu değişiklikleri şu gelişme de pekiştiriyordu: Aynı dönemde ailenin ekonomik yapısı, ataerkil iktidarın sonunu getirecek çarpıcı dönüşümler geçiriyordu. Daha önce, aile, her iki cinsten üyelerinin işgücünü seferber edip hem işverenleri hem de onları geçindiren kişi olan aile reisinin tasarrufuna sunma işlevi olan, kendi kendine yeten bir üretim birimiydi. Ama günümüzde, ba-

ba genelde işsiz: Hassan Sebar, işsizlik oranının yüzde 35 olduğunu tahmin ediyor.[6] Ataerkil otoritenin iflası, kadınların ve çocukların çalışmak zorunda kaldığı bir ortamın sonuçlarından biridir.[7] Bundan çıkarılabilecek bir sonuç, artık çekirdek aileye dönüşen ailede bireysel eğilimlerin güçlenmekte olduğudur.[8] İşsizlikten farklı olarak, başka bir faktör daha devreye girmiştir: Göç.[9] Babanın konumunun alaşağı olduğunu açıkça gösteren ve aile birimini erozyona uğratırken, aynı zamanda onun iktidarını sadece bir formaliteye indirgeyen bir faktördür bu.

Ergen yaşlardaki kızların peşinden koşulması

Kadınlar ve kızlar için, babanın iktidar konumundan alaşağı edilmesi, emek piyasasına girmeyi ve onun kurallarına boyun eğmeyi beraberinde getirir. Piyasanın kuralları acımasızdır. Çoğu kez, 17-18 yaşlarındaki bir genç kadını, bir öğretmen, hemşire ya da sekreter olarak ana-babasından çok uzakta yaşamaya zorlar; bu ayrılık, çekirdek ailenin kozasında yetişmiş bu kızları, derin bir güvensizlik ve yalnızlık dönemiyle karşı karşıya bırakır. Çalıştıkları yeni yerlerde başkalarıyla yeni bağlar kurma gereği duyarlar, dolayısıyla hayatlarını kazanmak zorunda kalan genç kadınların, zaman içinde kendi yaşlarındaki erkeklerle, geleneksel ilişkilerden tamamen farklı ilişkiler kurmaya başlamaları doğaldır. Kadınların bu şekilde kendi kaderlerini çizmesi, cinsler arası ilişkiyi bütünüyle değiştirir; devrimin ve kadın özgürlüğünün savunucularımn, kadınların ülkenin imarı ve kalkınması hamlesine katılımının önemini her zaman vurgulamaları bir rastlantı değildir.

Ama erkekler bu katılıma karşı çıkarlar. Ayrıcalıklarına sarı-

6 9 ve 17 Mart 1979 tarihli *Libération* gazetesinde, "Planification et disparitos sociales à travers quelques indicateurs".

7 Fatima Mernissi, "Changes in the contemporary Moroccon family, waning of the power of the father and emergence of the state as alternative", *Revue de la Faculté des Lettres*, no. 2 ve 3'te Rabat'ta Arapça olarak yayımlanmıştır.

8 A. Radi, "Adaptation de la famille au changement social dans la Maroc urbain", *BESM* no. 135.

9 Bkz. *BESM*'nin aynı sayısı.

larak, aileleri kendilerine bakamadığı için güvensiz bir konuma giren bu genç kadınları rahat bırakmazlar. Dahası, bu kızların bütün sorunları için tek çözümü temsil ederler: Evlilik. Babaların işsiz, kadınların eğitim düzeyinin düşük olduğu bir ülkede, koca sayesinde üst sınıfa yükselme, "kendine yeryüzünde bir yer ayırmanın" tek yolu olarak görünüyor. Çoğu kez erkekler genç kadınları baştan çıkarırken,[10] tam da kadınların aradığı avantajları kullanırlar: Daha rahat bir yaşam imkânı sağlayacak para ve modern sektörde güvenli bir iş. Fas'ta genç kadınların kendilerinden yaşlı erkekler tarafından baştan çıkarılmasının, kesinlikle sınıf temeli bulunmaktadır. En uç örnekler, hizmetçi kadınların baştan çıkarılmaları ve daha sonra bu kadınların kamu hastanelerinin doğum koğuşlarının insafına terk edilmeleridir.

Diğer bir örnek, kız okullarının önünde sıralanmış büyük arabalarında (çoğunlukla şirket arabaları, sık olarak unutulan bir ayrıntı) oturup bekleyen kırklı ve ellili yaşlarındaki şirket yöneticileridir. İşin en kötü tarafı, işsizlikten ve fakirlikten böyle faydalanan yetişkin erkekler yerine, zayıflıkları nedeniyle genç kızların suçlanmasıdır. Genç kızlar, dışarıdan belirlenen bir ekonominin yarattığı karamsar tabloda ekonomik açıdan önlerinin kapalı olduğu sürece, baştan çıkarılmaya razı olacaklardır. Kadınları baştan çıkarmak, onların peşlerinden koşmak ve üzerlerinde hâkimiyet kurmak üzere yetiştirilmiş, aşkı iki eşit arasındaki eksiksiz ve derin bir ilişki olarak görme yeteneğinden yoksun olan Akdenizli erkeklerse, kadınlarla kaçamak ilişkiler kadar sahte, dikişli kızlık zarlarını delmeye devam edecekler. Aynı şekilde, değişime yönelik travmatik tutumlarını sürdürecekler ve kendi çevrelerini, mekânlarını, uluslararası piyasayı ve onun mekanizmalarını, teknolojiyi, enerjiyi, hayatlarını nihaî olarak şekillendiren her şeyi kontrol etmek yerine, anlamsız, sudan toplumsal kurallara bağlı kalacaklar.

10 Khalil Lamrani, "Woman's body in endogamous society", doktora tezi, Fas, 1976.

Rahatsızlığın belirtisi

Erkekler, cinsel eylemi, bekâretin bozulması, evlilik dışı hamilelik ve fahişelik gibi zorunlu olarak erkeklerin de katılımını gerektiren etkinliklerden kadınların "suçlu" olduğu şizofrenik bir olay olarak görmeye devam ettikleri sürece, cinsler arası ilişkiler yalan ve aldatmalara dayalı olacaktır. Suni bekâret, kesinlikle ikincil derecede önemli bir olgu değildir, yüzyıllardır kadınların ve erkeklerin, birbirlerini sevme ve sayma arzularını boşa çıkaran çok eski bir rahatsızlığın simgesidir. Bu, cinsel eşitsizlikten kaynaklanan, tanımı gereği doğal olmayan, işleyişi bakımından anti-sosyal nitelik taşıyan bir rahatsızlıktır. Bilinçdışı olarak partnerlerini "kirlettiğini" düşünen bir erkek, kendini, sadece cinsel olarak değil, her bakımdan bir kirlilik kaynağı olarak görür: Örneğin politika alanında, kendi geleceğini kendi belirlemek konusunda ne denli yetersiz olacağını tahmin etmek güç değildir. Çünkü, politik olan ile cinsel olan arasında sıkı bir bağlantı vardır: İnsanların beden imgeleri ve benlik imgeleri, ne yazık ki bir sömürü tarihi olan insanlık tarihi boyunca yönetici sınıfların kurnazca kullandıkları kartlardır. Tarihsel bağlamında ele alındığında cinsel ilişkiler, sınıf mücadelesinin temellük ettiği ve üzerinde kendini ifade ettiği bir alandır. Bu bağlamda, incelenmesi gerekenler, üreme ilişkilerinin yanı sıra, üretim ilişkileri, fakir kadınlar, özellikle kırsal kesimdekiler arasında geçerli olan okuma-yazma bilmeme sorunu, onların eğitimden ve modern sektörden dışlanmaları, ayrıca, bütün bunlar ile işsizliğin yoğun olduğu ülkelerde büyük bir sektör haline gelmekte olan fahişelik arasındaki bağlantılardır. Bu nedenle, alt sınıflardan kadınlar tarafından verilen cinsel hizmetleri, uluslararası emperyalist güçlerin ve yerel işbirlikçilerin hâkim olduğu ataerkil ekonomik piyasadaki metalar olarak görmek gerekir. Resepsiyon salonlarında, ülkenin sosyal ve ekonomik yapısıyla bağlantısız, ahlakî ve etik olgular olarak tartışılan sorunları gerçekten anlayabilmenin tek yolu budur.

Modern Türk Tıbbında Bekâret Testleri ve Suni Bekâret[1]

Dilek Cindoğlu

Bu makalenin konusu, iki modern tıp uygulaması –bekâretin yeniden oluşturulması operasyonu ve bekâret testleri– ve çağdaş Türkiye'nin toplumsal cinsiyet ideolojisinde bunların taşıdığı olası anlamlarıdır. Uygulamanın ne kadar yaygın olduğunu tespit etmek güç olsa da, söz konusu operasyon türü, modern Türk toplumunda tıp doktorları (kadın doğum uzmanları) tarafından halen uygulanmaktadır. Bu operasyonları, hem kadın hem de erkek jinekolog ve kadın doğum uzmanları, çoğunlukla hastalarının talepleri üzerine yapmaktadır.

Evlenmemiş kadının bekâreti, birçok kültür için en çok önem taşıyan konulardan biridir, Türk toplumunun gerek daha geleneksel kesimlerinde gerekse modern metropol bölgelerinde de bu durum geçerlidir. Çoğu kez, gerdek gecesi kadınlar için bir kâbusa dönüşür. Endişeleri, damadın ailesinin, hem gelinin bekâretinin hem de damadın erkeklik gücünün kanıtı olacak "kanlı çarşafı" beklemesi gibi eski bir geleneğinin canlı tutulmasıyla pekiştirilir. Kadınların bekâreti, özellikle geleneksel ataerkil toplumlarda, yüzyıllardır özel bir anlam taşımıştır. Evlenmemiş kadınların, gerdek gecesine kadar "el değmemiş" olması beklenir. Bâkire bir gelin ol-

1 Araştırma kısmî olarak Türk Tabipler Birliği tarafından desteklenmiştir.

yet ideolojileri bağlamında kadınların toplumdaki yerinin, ayrıca bedenleri ve cinsellikleri üzerindeki kontrolün açıklanması bazı ipuçları verecektir. İslâm ülkelerinde kadınların bedenleriyle ilişkisinin çok katmanlı ve karmaşık olduğu ileri sürülmüştür (Abu-Odeh, 1993, s. 27). Yine Lama Abu-Odeh'ye göre, kadınların bedenleri âdeta bir savaş alanıdır: Bir yandan, Batılı giysiler kadın bedeninin "kapitalist" inşasını –cinselleştirilmiş, nesneleştirilmiş, metalaştırılmış bir "nesne"yi– beraberinde getirir; diğer yandan bu bedenler aynı anda aile şeref ve namusunun "mutemetleri" –muhafazakâr ve aseksüel varlıklar– olarak yapılandırılır (Abu-Odeh, 1993, s. 27). Ben, çağdaş Türkiye'de, geleneksel ve İslâmî toplumsal cinsiyet ideolojileri ile liberal toplumsal cinsiyet ideolojilerinin bir arada varlığını sürdürmesinin, bekâret testleri ve bekâret ameliyatlarında billurlaştığını düşünüyorum. Türkiye, Ortadoğu'da ilk modernleşen ülkelerden biri olarak (Jayawardena, 1986, s. 42), geleneksel, İslâmî, milliyetçi ve liberal söylemleri aynı anda barındırmaktadır.

Geleneksel İslâmî söylem, dünyayı, kamusal ve özel olmak üzere iki alana ayırır ve bu alanların her birini İslâmî kurallara göre düzenler. Kamusal alan erkekler için, özel alan kadınlar ve çocuklar içindir. Emilie Olson, bu alanların ayrımının günlük hayata yansımasını şöyle belirtir: "Kadın ve erkek alanlarının ayrımının en göze çarpan boyutlarından biri, mekânsal boyuttur. Osmanlı döneminde ideal, kadınların babalarından, kardeşlerinden, kocalarından ve oğullarından başka erkeklerle görüşmelerinin engellenmesiydi" (Olson, 1982, s. 41).

Özel alan, sadece boş vakit geçirmek için değil, çalışma, sosyal hayat ve düzenleme için de kullanılır. Özel alan, çoğunlukla kadınların alanı olsa da, kamusal olanın ve erkeklerin hegemonyası altındadır. Kadmların, akrabalığa, doğurganlığa ve yaşa dayalı kendi hiyerarşileri vardır. Kısacası, geleneksel İslâmî söylemde, kadınlar sınırlı bir alan içinde var olurlar. Ama cinsellikleri hep sorunlu olmuştur; kadınların cinselliği tehlikeli olarak görülür ve akrabalar, aile ve koca bu cinselliği kontrol etmeye çalışır. Kadın yaradılışı itibarıyla günaha daha yat-

kın olduğundan ve bitmez tükenmez bir cinsel enerjisi bulunduğundan (Mernissi, 1975), cinselliği kontrol altında tutulmalıdır. Bu nedenle, kadının evlilik öncesi cinsel ilişki kurması yasaktır ve böyle bir ilişki ortaya çıkarıldığında şiddetli cezalar uygulanır.

20. yüzyılın başlarına dek, bu geleneksel yaşam biçimi az çok korunmaya devam etti. Ancak, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla kadınların yaşamlarına yeni toplumsal cinsiyet kuralları getirildi. Toprak, bu reformların önemini şöyle belirtir: "Kadınların statüsü açısından, bu reformlar, bir Müslüman ülke için tam anlamıyla devrimciydi. Zorunlu ilkokul eğitimi ile karma eğitim, her iki cins için de eğitim eşitliği; birden fazla kadınla evlenmeyi yasaklayan, kadınlara ve erkeklere evlilikte, boşanmada, verasette, mirasta ve mülkiyette eşit haklar tanıyan yeni Medenî Kanun'un kabulü; kadınların peçeyi çıkarmalarına yasal olarak izin veren ve devlet memurlarının peçe takmasını yasaklayan yeni bir kıyafet düzenlemesi; kadınlara politik haklar tanınması ve son olarak kadınlara kariyer fırsatlarının açılması söz konusu reformlar arasında yer alıyordu." (Toprak, 1994, s. 298)

Türk milliyetçiliği –Kemalizm– özünde, temel olarak kentli ve bürokrat elit aileleri hedefleyen bir modernleşme projesiydi (Kandiyoti, 1987). Türkiye gibi Batılı olmayan bir ülkede bu modernleşme, Batılılaşma'yla neredeyse örtüşür. Batılılaşma'nın en belirgin göstergelerinden biri, Türkiye Cumhuriyeti'nin kadın vatandaşlarının durumlarındaki ilerlemedir. Kadınlara seçme ve seçilme hakları (5 Aralık 1934) tanınmış ve yeni bir Medenî Kanun getirilmiş, üstelik kadınlar, evlerinin dışında çalışma, sosyalleşme ve örgütlenmenin yanı sıra, kamusal alana katılıma da teşvik edilmiştir. Kamusal alana bu katılım, ayrıca, erkeklerin alanında onlarla beraber var olacakları ve kadınların nispeten bağımsız hiyerarşilerinin olduğu geleneksel düzenin aksine, burada erkeklerin dolaysız otoritesi altında olacakları anlamına geliyordu. Öte yandan, hızlı şehirleşmeyle ve çekirdek hanelerin artışıyla kadınlar, geleneksel kadın ortamlarını kaybettiler.

Ancak, en Batılılaşmış, en Kemalist aileler arasında bile, bu yeni düzenlemenin bazı sınırları vardı. Olson bunu şöyle açıklıyor: "Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından itibaren, kadınların kamuya katılımı ivme kazandı. Ancak, çağdaş Türkiye'de kadın ve erkek alanları hâlâ ayrı kalmaya devam ediyor ve kadınların çoğu erkeklerden daha az kamusal bir yaşam sürüyor" (Olson, 1982, s. 42). Kadınların bedenlerinin ve cinselliklerinin kontrolü, bu dönemde başka bir şekil aldı. Babalar kızlarının "hâmi"si rolünü üstlendiler (Durakbaşa, 1987). Kızlarını ev dışında, bağımsız bir yaşam sahibi olmaya, meslek edinmeye, öğretmen, avukat, doktor olmaya ya teşvik ettiler, ya da bu konuda çok ısrarlı davrandılar. Bu yaşam "iffetli" olmalıydı. Başka bir deyişle, iyi eşler, kendini çocuklarına adamış anneler ve mütevazı ev kadınları olmaları bekleniyordu. Bu nedenle, toplumsal cinsiyet rolleri açısından, kadınların kamusal alanda geleneksel kadınlar olarak var olmaları bekleniyordu. En serbest profesyonel kadınlar bile, ataerkil ailelerde, cinsellikleri ve erkeklerle ilişkileri açısından çok iffetli bir yaşam sürüyorlardı. Daha önce belirttiğim gibi, Batılı olmayan kültürlerde, gelinin bekâretinin özel bir anlamı olduğu yaygın olarak bilinir. Kadınların yaşamlarının modernleşmesi, bekâretin Türk toplumundaki özel değerinden bir şey eksiltmedi. Temel olarak, modernleşme süreci çoğunlukla kadınların kamusal rollerini değiştirmeye yönelikti ve toplumsal cinsiyet rolleri sorgulanmadı. Ayrıca, "modern" ve "Batılı" kavramlarının, özellikle kadınlardan beklenilen roller açısından son derece ataerkil oldukları da söylenebilir. Kadına atfedilen birincil roller, iyi bir eş ve anne olmaktır.

1980'lerden sonra, serbest piyasa merkezli makroekonomik politikaların benimsenmesiyle, kadınlar için, "liberal toplumsal cinsiyet ideolojisi" denebilecek yeni bir önermeler grubu ortaya çıktı. Bu liberal toplumsal cinsiyet ideolojisi, ağırlıklı olarak, kitle iletişim araçlarındaki ve sinemadaki görüntülerle betimlendi. Kadınların özgürlüğe kavuşması, cinselliğin Kemalizm'de ya da geleneksel İslâmî söylemlerde olduğu gibi bir tabu olmaması üzerine kuruldu. Cinsel saflık veya iffetlilik, artık bir de-

ğer olarak sunulmuyordu. Örneğin, başka bir yerde savunduğum gibi (Cindoğlu, 1991), o dönemde, kadınların özgürlüğe kavuşması, kadın filmlerinde, kadınlara erkeklerle duygusal yakınlığın yanı sıra cinsel yakınlık kurma özgürlüğü tanınmasıyla betimlendi. Ancak, bu yeni toplumsal cinsiyet ideolojisinde, kadınların cinselliği hâlâ erkekler tarafından tanımlanıyordu ve erkeklere göre ele alınıyordu. Kadınların cinselliği yaşaması ve cinsellikten zevk alması beklenilse de, bu cinsellik, kadınları hayatlarıyla ilgili kararlar alma ve toplumdaki statüleri konusunda güçlendirmiyor. Bu yüzden, evlilik öncesi veya evlilik dışı cinsel ilişkide bulunma, mutlaka kadınların özgürleşmesinin bir göstergesidir demek mümkün değil.

Bekâret, çağdaş Türkiye'de hâlâ bir değer. Ayrıca bazı kadınlar, evlilik öncesinde cinsel ilişki kurmuş olsalar da, gerdek gecesinde müstakbel kocaları ve aileler için bâkire gibi olmayı seçiyorlar. Geleneksel beklentilerin tersine, bazı kadınlar, gerdek gecelerine kadar beklemiyorlar, ama öyleymiş gibi yapmayı seçiyorlar. Fatima Mernissi'nin yorumladığı Fas'taki duruma benzer şekilde şu değerlendirme yapılabilir: "Bazı evlilikler nikâhtan sonra cinsel ilişkiyle tamamlandığında, gelinin bekâretinin suni olduğu bir sır değildir" (Mernissi, 1982, s. 185). Mernissi, bu sahte bekâreti mümkün kılanların "suni bekâretler" ve operasyonlar olduğunu belirtiyor. Batılı olmayan kültürlerde, gelinin bekâretinin kişisel değil, toplumsal bir mesele olduğunu, giderek tıbbî bir mesele olmaya başladığını öne sürüyor (Mernissi, 1982, s. 192).

Metodoloji

Gelinin bekâretine yönelik ataerkil beklentiler ile tıp kurumunun etkileşimi, bu çalışmanın odak noktasıdır. Bu etkileşim, bekâret testleri ve bekâret ameliyatları karşısında doktorların (kadın doğum uzmanlarının) tutumları ve davranışları üzerinden ele alınmıştır. Bekâretin yeniden olumlanmasma ve yeniden üretimine yönelik bu yeni sosyal sürece doktorların katılımı incelenmiştir. Kısacası, bu araştırma şu sorunsala ilişkindir:

Modern Türk tıbbı, bekâret testleriyle ya da bekâretin restorasyonu ameliyatlarıyla bu sürece neden ve nasıl katılıyor? Dolayısıyla bu çalışma, bu ameliyatları ve testleri gerçekleştiren doktorlara ve onların tıbbı ve modern Türkiye'de bekâret konusunda rollerini nasıl algıladıklarına odaklanmaktadır.

Bu hizmetlerden yararlanan kişilerin özellikleri hakkında herhangi bir tür veri toplamak neredeyse imkânsız. Ancak, örneklemimdeki doktorlarla bu kadınların sosyal kimlikleri hakkında görüşme yapıldığında, toplumsal sınıf yelpazesinin çok geniş olduğu anlaşıldı. Örneğin, bir gecekondu mahallesinde oturan biri, bir tezgâhtar ve orta sınıftan bir kentli bu hizmeti satın alabiliyor. Kadınların eğitimi bakımından, dağılım yine ilkokuldan üniversite mezununa dek çeşitlilik gösteriyor. Yaş açısından, doktora gelen kadınların çoğu yirmili yaşlara yakın ya da yirmili yaşlarının başlarında -gerçi daha ileri yaşlarda olan az sayıda kadından da bahsedildi. Ama bir prototip çizilmesi gerekiyorsa, bu büyük şehirde yaşayan, yirmi yaşlara yakın ya da yirmili yaşlarının başlarında, alt-orta sınıftan, düşük gelirli bir işte (büro işleri, satıcılık, hastabakıcılık) düşük statülü çalışma deneyimi olan bir kadın olur. Ancak, bir gerçek net: Üst sınıflardan, yüksek statü sahibi ve yüksek gelirli işleri olan kadınlar doktorlara bu hizmet için başvurmuyorlar.

Bu çalışmada kullanılan veriler, 13 kadın doğum uzmanından oluşan bir kartopu örneklemle derinlemesine görüşmeler aracılığıyla oluşturulmuştur. Derinlemesine görüşme tekniğinin kullanılması, görüşülenlerin erişilebilirliği ve onlarla olan kişisel yakınlığa bağlıdır. Bundan dolayı, örneklemin seçimi ve görüşülen kişilerin sayısı sınırlıdır. Nisan/Mayıs 1992'de, Türkiye'nin üç büyük şehri, İstanbul (5), Ankara (3) ve İzmir'de (5) kartopu yöntemiyle bulunan toplam 13 kadın doğum uzmanıyla derinlemesine görüşme yapıldı. Bu kadın doğum uzmanlarının 6'sı kadın, 7'si erkekti. Bu 13 görüşme, doktorların zamanı ve konu üzerinde konuşma istekliliğine göre değişerek, 30 dakikadan 150 dakikaya kadar farklı süreler aldı.

Görüşmeler, bekâret ameliyatlarının ve bekâret testlerinin iki yönü üzerine yoğunlaştı: (a) Doktorlar bu tekrar yapılandı-

rıcı ameliyatı profesyonel kimlikleriyle nasıl ilişkilendiriyorlar ve (b) bekâret ameliyatları ve bekâret testlerine yönelik tutumlarını nasıl açıklıyorlar.

Bulgular

Hem bekâret ameliyatı hem de bekâret testi uygulamaları, kadınların bedenlerinin bütünlüğüne bir müdahale anlamına gelir. Ancak, bekâret testleri, doktorlar tarafından, bekâret ameliyatlarından daha az müdahaleci olarak algılanıyor. Bu algının nedenleri şöyle anlaşılabilir: Türkiye'de, bekâret testleri, doktorların konumunu meşrulaştırabilecek yasal bir statüye sahiptir. Türk Medenî Kanunu'nda, tecavüz girişimi, müstakbel eş ile ilk cinsel ilişkide kanama olmaması gibi durumlarda yasal bir anlaşmazlık olduğunda, Adlî Tıp Kurumu devreye girip kadının bekâretinin bozulup bozulmadığını kontrol etmek için bekâret testi uygulayabilir. Sadece Adlî Tıp Kurumu konu hakkında rapor hazırlama yetkisine sahip olsa da, bekâret testleri, hastanelerde ve özel muayenehanelerde yaygın olarak yapılmaktadır. Tıbbın kadınların bedenlerine yasal gerekçelerle bu müdahalesinin, çağdaş Türkiye'de kadın doğum uzmanları için bekâret testlerinin varlığını meşrulaştıran yasal bir görünüm yarattığı anlaşılmaktadır. Ancak, yasal olarak, bekâret testi raporları hâlâ sadece Adlî Tıp Kurumu tarafından verilebilmektedir.

Öte yandan, son zamanlarda çeşitli makamlar tarafından hukukî temelden yoksun birçok bekâret testi talebinde bulunulmuştur ve bu da konu hakkında bir kamu bilinci yaratmıştır. 1992 Mayıs'ında Türk medyası, bir grup lise öğrencisinin, Simav'daki (Kütahya) lise müdürünün emriyle, izin alınmadan bekâret testine tâbi tutulmaları ve maalesef kızlardan birinin bu nedenle intiharı olayını incelemiştir.[5] Bekâret testleri ve intihar üzerine tartışıldığı sıralarda, dönemin sağlık bakanı Doktor Yıldırım Aktuna'nın, Bakırköy Akıl Hastalıkları Hastanesi'nde baş-

5 Hatta bu olay, medyada çok büyük bir yer aldı. Örneğin, 2 Mayıs 1992 tarihli *Hürriyet* gazetesinin manşeti: "Bekâret Testi İntihara Neden Oldu."

hekim olduğu sırada, kendisinin kadın hastaların düzenli olarak her ay bekâret testinden geçmesini emrettiği öğrenilmiştir.[6] Onun savunması, bu uygulamanın kadınları, erkeklerin (hem hastaların hem de çalışanların) cinsel istismarından korumak amacıyla yapıldığı şeklinde olmuştur. Bu paradoks vurgulanmaya değer: Sosyal demokrat kökenli bir sağlık bakanı, kadınları erkeklerin cinsel istismarından korumak için, kadınların bedenlerinin tıp aracılığıyla kontrolünü ve gözetimini önermiştir. Bu iki örnek, kadınların hâlâ heteroseksüel cinsel ilişkide sorumlu taraf olarak görüldüğünün ve onları erkeklerin istismarından koruma adına olsa bile, erkeklerin değil kadınların kontrol edilmeleri gerektiğine inanıldığının işaretidir.

Öte yandan, bazı doktorlar, bekâret testlerine tıbbî katılımı eleştirmişlerdir (Güngör, 1993). Kendisi de bir doktor olan Güngör, ergenliğe geçiş sonrasında, kızlık zarı için tıbbî bir ihtiyaç olmadığını, bu nedenle, bekâret testlerinin hiçbir tıbbî gereğe hizmet etmediği, dolayısıyla tıp mekânlarında yapılmamaları gerektiğini belirtmiştir. Doktorların bekâret testi taleplerini reddetmelerini önermiş, bu testlerin meşruluğunun ancak böylelikle sona ereceğini söylemiştir. Sadece, cinsel saldırı veya tecavüz durumunda, kadının onayıyla, jinekolojik bir inceleme gerçekleşmelidir; bekâret testi değil.

Bekâret testleri

Muhtemelen bekâret testleri yasal statü çağrıştırdığı için, görüştüğüm kadın doğum uzmanlarının hiçbiri, talep edildiğinde bekâret testi uyguladıklarını/uygulayabileceklerini söylemekte duraksamadı. Ayrıca, bu testlerin çoğunun, gerdek gecesi anlaşmazlığı sonucu değilse, bekâretinin erkek arkadaşıyla ön sevişme sırasında zarar görüp görmediğini kontrol etmek için, tek başına ya da en yakın kadın arkadaşıyla birlikte gelen evlenmemiş kadınların talebiyle yapıldığını söylediler.

6 Yıldırım Aktuna, televizyonda birçok haber programına çıktı. Bekâret testi konusundaki uygulamasını ve görüşlerini tartışma fırsatı bulduğu programlardan biri 15 Mayıs 1992 tarihinde, Star Televizyonu'ndaki sabah programıydı.

Doktorlar ayrıca, bekâret testi için gelen evlenmemiş kadınların kaza hikâyeleri anlattıklarını söylediler. Doktorlara göre, kadınlar genellikle banyoda kazara üstüne oturdukları sopalardan veya ağaçtan ya da bisikletten ve/veya bir sopa üzerine düşme gibi kazalardan söz ediyorlar. Doktorlar kadınları, erkeklerle cinsel etkinliklerini örtbas etmek için böyle gülünç öyküler uydurmaları nedeniyle suçluyorlar. Ancak, bu kaza hikâyeleri incelendiğinde, kadınların kendilerini sorumlu olmayan bir konumda göstermek istedikleri kolayca anlaşılıyor. Kadınların her şeye gücü yeten bir cinselliğe sahip, sorumlu tutulacak kötülük kaynağı olarak görüldükleri (Mernissi, 1975), bunun için kontrol edildikleri ve cezalandırıldıkları cinsel bir kültürde, kadınların sorumlu olmayan taraf rolünü üstlenmek istemeleri şaşırtıcı değildir.

Bekâret ameliyatı: Onarımlar

Doktorların bekâret ameliyatı için en yaygın olarak kullandıkları terim, farklı çağrışımları olan "onarım". "Onarım", bozuk ya da düzgün biçimde işlemeyen bir nesneden ya da üründen söz edildiğini ifade eder. Bu nesneyi kullanabilmek için, bir uzmanın onu onarması gerekir. Bir kadının bekâreti "bozulmuşsa," bekâretin evlilik için bir değer, hatta bir önkoşul olduğu ataerkil bir toplumda kadının düzgün olarak işlev göremeyeceği varsayılmaktadır. Kadının bedeninin, doktorun zihninde bir insan değil, tıpla onarılabilecek bir nesne olduğu öne sürülebilir. Evlilik öncesinde cinsel deneyimi olan bir kadın için, bir doktor tarafından bekâret ameliyatıyla onarım, ataerkil bir toplumda düzgün bir biçimde varolması gerekiyorsa gereklidir.

Diğer yandan, onarıcı bekâret ameliyatları –"onarımlar"– yine de tıbbî olarak gereksiz müdahaleler. Doktorun müdahalesini meşrulaştıracak tıbbî temeller olmadığı gibi yasal temeller de yok -ergenlik öncesindeki bir kızın gerçek bir kaza geçirmiş olması dışında. O halde kızlık zarı, hastanede onarıcı müdahalenin bir parçası olarak onarılabilir. Aksi takdirde bir damat, kadının kendini bekâreti konusunda kandırmasına yardımcı ol-

mak nedeniyle onu mahkemeye verirse, doktorun ünüyle beraber tıp lisansı da tehlikeye girebilir. Bu yüzden bekâret ameliyatları, kadın doğum uzmanlarıyla tartışması nispeten daha ciddi ve sorunlu olan bir uygulama.

Doktorların belirttiklerine göre, bekâret testlerinin çoğunluğu, kanlı çarşafın beklendiği, ama çıkmadığı gerdek gecelerinden hemen sonra oluyor. Gelinler, kızlık zarlarının durumu hakkında bir uzman raporu için doktorlara getiriliyorlar. Bazen, bir kadın, gerdek gecesi öncesinde bekâreti konusunda tıbbî bir görüş almak için bir kadın doğum uzmanına gelebiliyor. Doktorlar, aynı anda hem kürtaj hem de bekâret ameliyatı isteyen "bâkire hamileler" görmenin bile mümkün olduğunu söylüyorlar. Ancak, teknik olarak, en başarılı bekâret ameliyatı, gerdek gecesinden hemen önce olmalı. Kanamaya neden olabilecek dikişler, uzun süre kalırsa hiçbir kanama görülmeyebiliyor.

Doktorlar, onarıcı bekâret ameliyatı için gelen kadınların genellikle yalnız ya da bir kadın arkadaşlarıyla birlikte geldiklerini belirttiler. Bunun nedeni, ilişkiye girdiği erkeğin artık hayatında bulunmaması olabilir. Ancak, hamilelik söz konusuysa, erkek arkadaş ya da nişanlı, genellikle kadınla beraber doktorun muayenehanesine geliyor. Bu, erkeğin, destek verme yoluyla, kadının "toprağındaki" "tohumuna" sahip çıkması olarak yorumlanabilir. Sadece birkaç durumda, bahsi geçen kadınlara uzak akrabaları eşlik etmiş.

Bekâret tekrar oluşturulmalı mı? Doktorların görüşü

Bu "sağlam kızlık zarı" anksiyetesi, bâkirelerin kadın doğum uzmanlarına, sadece ilk gece kanayıp kanamayacaklarını öğrenmek için gitmeleri derecesine kadar varabiliyor. Kızlık zarlarının, kanamadan delinmeye izin veren türde olduğu anlaşıldığında, bazen bu genç kadınlar daha radikal önlemler alabiliyorlar.[7] Bir doktorun söylediğine göre, üç hemşire, gerdek ge-

7 Kızlık zarlarının sadece % 70'i ilk birleşmede kanıyor, kalan % 30, penisin bir kanama ya da yırtılma olmadan girmesine olanak veriyor (Güngör, 1993, s. 33).

celerinde kanama olup olmayacağını öğrenmek için kadın doğum uzmanına gelmişler. Kızlık zarlarının yapısı nedeniyle fazla kanama olmayabileceğini öğrendiklerinde, ilk gecelerinde kanayacaklarından kesinlikle emin olmak için doktordan kendilerini onarmasını istemişler.

Doktorlardan, kendi rolleri açısından bekâret testleri ile bekâret ameliyatlarını karşılaştırmaları istendi. Öyle görünüyor ki testler normal ve sıradan uygulamalar olarak görülüyor, ama doktorların bekâret ameliyatları hakkında farklı fikirleri var. Bu fikirler üç kategori altında sınıflandırılabilir.

Bu uygulamalar konusunda birinci yaklaşım, geleneksel İslâmî yaklaşımın özelliklerini taşıyor. Kadınların cinsellikten haz almasını sadece evlilik sınırları içinde kabul ediyor. Bu grubu oluşturan kadın doğum uzmanları/jinekologlar, bekâret ameliyatlarına şöyle yaklaşıyorlar: "Ben (ameliyatı) yapmıyorum. Bir doktorun bu müdahaleleri yapmasının doğru olduğunu düşünmüyorum." Bu kategoride olan az sayıdaki doktor, bu ameliyat türünü uygulamamalarının iki nedeni olduğunu açıkça belittiler. Öncelikle, bu operasyonların yasal olmadığını düşünüyorlar ve "yasal olsalardı, devlet hastaneleri bunları yapardı" diyorlar. İkinci nedense şu: Doktorların ahlakî bir bakış açıları var. Bu ameliyatları ve yenilenmiş bekâretleri aldatma olarak sımflandırıyorlar. Bir doktor şöyle dedi: "Bu bir aldatma, evleneceğiniz insana saygısızlık. Evlilik sevgi, saygı ve dürüstlük üzerine kurulmalı. Bununla, evliliği başından tehlikeye sokuyorsunuz." Onlara göre, kocası olacak adamı aldatmak ve yasayı çiğnemek isteyen bir kadına yardım etmek uygun değil. Bu yaklaşımın taşıdığı anlam, nihaî otorite olan ataerkil otoritenin aldatılmasına taraftar olmamaları.

İkinci yaklaşım, kadınların erkeklerin cinsel isteklerini karşılamalarına izin veren, ama aynı zamanda çifte cinsel standart taşıyan liberal toplumsal cinsiyet ideolojisinin temel öncüllerine dayanıyor. Onarıcı bekâret ameliyatı için, bu doktorlar şöyle bir tavır benimsiyorlar: "Ben yapıyorum ve bunu yapmanın hiçbir sakıncası yok." Yalnızca çok az sayıda doktorun onarım uyguladığını ve bunu yapmanın kendisi için yan-

lış bir yanı olmadığım açıkça dile getirdiği göz önünde bulundurulmalıdır. Örneğin, bir kadın doğum uzmanı, bana, Türkiye'nin doğusundan bir banka memurunun kendisine "onarım" için geldiğini anlattı. "Bana geldi ve onarılıp onarılamayacağını sordu. Muayene ettim. Bâkire değildi. Onardım, evine gitti. Birkaç ay sonra, hastanedeki hastalarıma sabah vizitesi yaparken onunla karşılaştım. O beni hatırlamadı. Neyse, mesaiden sonra onu ziyaret ettim ve tedavi ettiğim kişi mi olduğunu sordum. 'Evet,' dedi, ama kocası ve kayınvalidesi yanında olduğu için bana selam verememiş. Mutlu olup olmadığını sordum, 'Çok mutluyum doktor bey,' dedi... Bir oğlu olmuş... Bâkire olmasaydı, değersiz görülecekti. Bu, bir kadını kocasıyla ilişkisinde güçlü kılıyor."

Tavırlarını rasyonelleştirmek için temel olarak iki açıklama veriliyordu. Doktorlar, kadınlara destek olmak için onarıcı ameliyat yapmalıydılar -kadınlar, kendileri de evlilik öncesinde başka kadınlarla cinsel ilişkiye giren erkeklerden daha az ya da daha fazla suçlu değildiler. Bu sahte feminist yaklaşım, kadınların ataerkil beklentiler çerçevesinde cinselliği yaşamalarına izin veren liberal toplumsal cinsiyet ideolojilerinin açık bir şekilde ortaya konuşudur. Ayrıca, bazı doktorlar, bekâret ameliyatının topluma sunulan ve satılan diğer tıp hizmetlerinden bir farkı olmadığını savundular. Tavırlarını liberal ekonomik terminolojiye dayayarak, "Talep varsa, arz olacaktır" şeklinde dile getiriyorlar. Ayrıca, doktorlardan birinin belirttiği gibi, bu bir serbest piyasa toplumu: "Ben yapmazsam, başkası yapacak."

Bekâret ameliyatına üçüncü yaklaşım, diğer ikisinden daha az cesur gibi görünüyor. Bu grubun ameliyata karşı tutumu şöyle özetlenebilir: "Ben yapmıyorum ama yapılmasının bir sakıncası yok." Aslında, söz konusu ameliyat türüne yönelik en yaygın tutum bu.[8] Bu, evlilik öncesi cinsel etkinliklerinden pişman olan kadınlara bir parça anlayış içeren ve bu kadınlara yapılacak herhangi bir yardımı onaylayan tipik bir ana akım tavır.

8 Yine de bu gruptaki doktorların çoğunun bekâret ameliyatının taraftarı olmalarının yanı sıra, onu uyguladıkları kuşkusu da taşınabilir. Ancak, sosyal baskı nedeniyle açığa vurmaya cesaret edemiyor olabilirler.

Ancak, bu doktorlar, söz konusu kadınlara kendileri yardımcı olma riskini alabilecek kadar cesur değiller.

Bu doktorlar, tutumları açıklayanı iki ana neden belirttiler. Öncelikle, böyle bir yardımı arayan kadınlara destek vermek istiyorlardı. Operasyonlar sayesinde, bu kadınların evlenip geçmişlerinden utanmadan toplumun bir parçası olabilmelerini istiyorlardı. İkinci olarak, bir kadın doğum uzmanının dediği gibi, "...toplumda bir talep olduğundan, arz sunmanın ne sakıncası olabilir." Ancak, esas motivasyon para kazanma isteği gibi görünüyor ve bu, birçok kadın doğum uzmanını cezbediyor.

Pazar ekonomisi döneminde bekâret ameliyatı

Emeklerini bir ücret karşılığında sattıkları pazar ekonomisinin, doktorlar arasında en yaygın retorik olduğunu görmek ilginçti. Bekâret ameliyatının varlığına dair en sık ve en iyi biçimde dile getirilen iddia, malî yönüydü. Anlaşıldığı kadarıyla, ameliyatın ücreti bir hayli yüksek. Doktorlar, ücretin doktordan doktora, kadından kadına değiştiğini söyleyerek ameliyat ücreti için tam bir fiyat vermedilerse de, ücretlerin yüksek, ama hastaların ödeyebileceği düzeylerde olduğu anlaşılıyordu. Bekâret ameliyatı fiyatları belirlenmiş olmasa da, 1 milyon ile 10 milyon TL arasında değişiyor ve ortalama olarak, çok yüksek olduğu söylenebilecek 3-4 milyon TL arasında.[9] İlginçtir ki kürtaj ücretleri incelendiğinde, ücretler 200.000 ile 500.000 TL arasında değişiyordu.[10] Kürtajla kıyaslandığında, lokal anesteziyle yapılan bekâret ameliyatının tıbbî riski çok düşük. Dolayısıyla, ücretlerdeki bu büyük fark, doktorlarca uygulamanın yasa dışı olmasına bağlanıyor. Bir doktorun belirttiği gibi: "Bir bahşiş gibi... Hizmet için ödeme yapılmıyor size, kadının satın aldığı ömür boyu mutluluk." Bekâret ameliyatları için böyle yüksek ücretler olması-

9 Mayıs 1992'de, aylık brüt asgarî ücretin 800.400 TL = 140 ABD doları olduğu bir ülkede, bu fiyatlar şu civarda: 1 milyon TL = 140 dolar, 4 milyon TL = 570 dolar, 10 milyon TL = 1500 dolar.

10 200.000 TL aşağı yukarı 30 dolar; 500.000 TL aşağı yukarı 70 dolar.

nın altında yatan nedenler konu edildiğinde, en yaygın sav gizliliğiydi. Gizli olduğuna göre, yüksek ücret meşruydu. Bir doktorun ifade ettiği gibi, "Bir yalanı saklayıp yaratmanın ve olası bir suçluluk nedeniyle acı çekmenin bir bedeli olmalı." Tabiî ki birisi bu bedeli ödemeli, o da evlilik öncesinde cinsel ilişki kurmuş olan kadın. Ya da başka bir doktorun belirttiği gibi: "Bu operasyon, kürtaja kıyasla basit, ama riskli... mesela nişanlısı bıçakla çıkıp gelebiliyor... kürtaj seninle hasta arasında, ama bu... onarıyorsun ve DIŞARIYA bırakıyorsun..." Gizlilik, onarıcı ameliyatın yasa dışı statüsü ve kadınların kızlık zarı üzerine ataerkil değerler, kadın doğum uzmanlarına vergisiz ve çok yüksek bir gelir sağlıyor.

Sonuçlar

Bu araştırma gösteriyor ki, uzmanlar olarak doktorlar ve bir kurum olarak tıp, içinde var oldukları sosyal çevreden bağımsız değil, hastaları gibi, mevcut sosyal sistemin ürünleridir. Aslında, bu onarıcı bekâret ameliyatı ve bekâret testleri, tıbbın sosyal dokuya, son derece ataerkil bir tarzda müdahaleleri olarak görülebilir. Doktorlar, kadınların o an için yanlarında olup onarıcı bekâret ameliyatları yapsalar da, buna katılmayı reddetseler de, açıkça ataerkiyle ittifak halindeler. Ataerkiyle ilişkileri konusundaki kişisel stratejilerine bakmaksızın, ameliyat ve testleri uygulasalar da uygulamasalar da, bir kurum olarak tıp ve uzmanlar olarak doktorlar, ataerkil değerlerin yeniden üretilmesine, yani bekâret değerinin modern Türkiye'de canlı tutulmasına katkıda bulunmaktadırlar. Dolayısıyla tıp, günümüz Türkiye toplumunda, kadınların bedenlerinin kontrolünde önemli bir rol oynamaktadır. Ataerki ile tıp arasındaki ana akım ittifak, bekâret testleri ve onarıcı ameliyatlar mevcut olduğu sürece var olmaya devam eder.

Ameliyat görmüş kadınlarla temas kurmak bu araştırmanın kapsamı dışındaydı. Ancak, Mernissi'nin durumu "sosyal şizofreni" (Mernissi, 1982, s. 186) olarak değerlendirmesi uygun görünmüyor. Durumu, daha çok, çifte standartları olan ataer-

kil toplumsal ideolojiler altında yaşayan kadınların ayakta kalma stratejisi olarak görmek daha uygun olur. Liberal toplumsal cinsiyet ideolojisi, özgür ama iffetli kadınlar talep ediyor. Modern bir kadın, erkekler için cinsel olarak erişilebilir, ama aynı zamanda bâkire olmalıdır.

Kadınların bedenleri üzerinde kontrolün, hem sosyal hem de tıbbî olarak düzenlendiği bir toplumda, bir kadının tıbbı kendi ihtiyaçları, yani onarımları için kullanması, kadınların kendi bedenlerini kontrol etme talebinin bir göstergesi olarak görülebilir. Bekâret ameliyatı olmak, toplumsal bağlamda ataerkil değerleri yeniden tesis etmesinin yanı sıra, kadını ataerkil toplumda ve ataerkil ilişkilerde güçlü kılar.

Ayrıca, çağdaş Türkiye toplumunda, suçlulukla bağdaştırılan ve her zaman erkeklerin cinsel isteklerine göre tanımlanan kadın cinselliğinin, kadınların bedenleri ve kaderleri üzerinde belirli ölçüde kontrol kazandığı bir bağlama dönüşmekte olduğu ileri sürülebilir. Ancak, tabiî ki, kadınların bekâret ameliyatı aracılığıyla özgürleştikleri söylenemez. Kadınların girişimleri, sadece, gelinin bekâretinin bu kadar önemli olduğu ataerkil bir toplumda daha iyi bir konum elde etme stratejisi olarak anlaşılabilir. Bekâret ameliyatıyla evlilik önündeki engel ortadan kaldırılıyor. Sağlam bir kızlık zarıyla, bu kadınlar uygun evlilik adayları haline geliyorlar. Kadınların bekâret ameliyatlarını ve testlerini kullanmaları, evlilik öncesi cinsel ilişki kurma isteklerinden ödün vermeden, ailenin ve toplumun ataerkil beklentileriyle bir mücadele etme stratejisi olarak anlaşılabilir.

KAYNAKÇA

Abu-Odeh, Lama (1993) "Post-colonial feminism and the veil: thinking the difference", *Feminist Review*, 43: 26-37.

Basnayake, Sriana (1990) "Virginity Test -A Bridal Nightmare", *Journal of Family Welfare*, 36(2): 50-59.

Dilek Cindoğlu (1991) "Re-viewing Women: Images of patriarchy and power in modern Turkish cinema", doktora tezi, State University of New York at Buffalo.

Delaney, Carol (1987) "Seeds of honor, fields of shame", David D. Gilmore (ed.) *Honor and Shame and the Unity of Mediterranean*, Washington, D.C.: American Anthropological Association, s. 335-348.

Duben, Alan (1982) "The Significance of family and kinship in urban Turkey", Çiğdem Kağıtçıbaşı (ed.) *Sex Roles, Family and Community in Turkey*, Bloomington: Indiana University Press, s. 73-100.

Durakbaşa, Ayşe (1987) "The formation of Kemalist female identity", yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi.

Güngör, Selma (1993) "Bekâret Muayenesi Üzerine", *Toplum ve Hekim*, Nisan, s. 54.

Jawayardena, Kumari (1986) *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londra ve New Jersey: Zed Books.

Kandiyoti, Deniz (1987) "Emancipated but unliberated? Reflections on the Turkish case", *Feminist Studies*, 13(2): 317-338.

Mernissi, Fatima (1975) *Beyond the Veil: Male-female dynamics in Muslim society*, Mew York: Schenkman Publishing Company.

Mernissi, Fatima (1982) "Virginity and patriarchy", *Women's Studies International Forum*, 5(2): 183-191.

Olson, Emilie A. (1982) "Duofocal family structure and an alternative model of husband-wife relationship", Çiğdem Kağıtçıbaşı (ed.) *Sex Roles, Family and Community in Turkey*, Bloomington: Indiana University Press, s. 1-33.

Peristiany, J. G. (1996) *Honor and Shame: The values of Mediterranean society*, Chicago: The University of Chicago Press.

Zhou, Xiao (1989) "Virginity and premarital sex in contemporary China", *Feminist Studies*, 15(2): 279-288.

TÜRKİYE'NİN DOĞU BÖLGELERİNDE KADIN CİNSELLİĞİ BAĞLAMININ İNCELENMESİ

PINAR İLKKARACAN

Geleneksel ve dinsel kurallar ile pratikler, çoğu kez, kadınların cinselliğini kontrol etmek ve cinsel ilişkilerdeki güç dengesizliğini sürdürmek için araç olarak kullanılır. 1924'ten bu yana laik bir devlet olan Türkiye'de, bu kuralların ve pratiklerin kadın cinselliği üzerine etkisi, düşük kadın okur-yazarlığı oranı, kötü ekonomik durum, belirli kültürel şiddet biçimleri ve kadın cinselliğini kontrole yönelik kolektif mekanizmaların kadınların insan haklarının geniş çaplı ihlallerini ürettiği doğu bölgelerinde iyiden iyiye belirgindir. Bu durum, Türk güvenlik kuvvetleri ile PKK arasında, 1984 yılında başlayan silahlı çatışmalar sonucu daha da kötüye gitmiştir.

Türkiye, laik ve ilerlemeci reformların kadınların hayatlarını etkilemesi bakımından, Müslüman dünyasında benzersizdir.[1] 1926 yılında, İsviçre Medenî Kanunu'na dayalı Türk Medenî Kanunu'nun yürürlüğe sokulmasıyla, çokeşlilik yasaklandı ve kadınlara boşanma, çocuk vesayeti ve miras konularında eşit haklar tanındı. Ancak, bu reformlardan onlarca yıl sonra bile, geleneksel ve dinsel pratikler, Türkiye'de yaşayan kadınla-

1 1926'da Medenî Kanun'un İsviçre Medenî Kanunu'na göre düzenlenmesi, reformistlerin, aileyle ilgili düzenlemelerde dinsel hukuku savunan tutucu güçlere karşı önemli bir başarısıydı.

rın günlük yaşamlarında, medenî kanundan daha çok etkili olmaya devam etmektedir; bu durum, Türkiye'nin doğu bölgelerinde yaşayan kadınlar için özellikle geçerlidir.

Bu makale, Türkiye'nin doğu bölgelerinde, kadın cinselliği bağlamının önemli unsurları olarak evlenmede rıza, evlilik gelenekleri, birden fazla kadınla evlilik ve evlilik dışı ilişkilerin kadınlar için muhtemel sonuçları konularını incelemektedir. Analiz, resmî, dinsel ve geleneksel kuralların Türkiye'de yaşayan kadınların yaşamlarına etkisi konulu daha geniş bir araştırma çerçevesinde, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da 599 kadınla gerçekleştirilen görüşmelerden elde edilen verilere dayalıdır.

Türkiye'nin doğu bölgelerine ilişkin belki de en doğru nitelleme, yarı feodal, geleneksel tarım ekonomisidir. Bölgede, birçok etnik grup yaşamaktadır. En geniş etnik gruplar olan Kürtler ile Türklerin yanı sıra, bölgede ayrıca, Zazalar, Azeriler, Araplar, Süryaniler ve diğerleri bulunmaktadır. Anadile göre nüfus verileri toplayan son nüfus sayımı 1965 yılında yapıldığından, Kürt[2] nüfusu hakkında kesin rakamlar bulunmamaktadır. Bölgede gerçekleşmekte olan büyük göç üzerine son zamanlarda yapılan demografik araştırmada, Mutlu, 1990 yılında, doğu bölgelerindeki Kürt nüfusunu 7 milyon 46 bin olarak tahmin etmiştir; bu da bölgedeki toplam nüfusun % 65'ine karşılık gelir.[3] Bölgede yaşayan Kürt nüfusunun çoğuna, "büyük aileler" şeklinde örgütlenmiş aşiret yapıları egemendir; grup dayanışması duygusu, geniş ailenin çok sayıda mensubunu kapsar ve topluluğa karşı sorumluluklar içerir.[4] Aşiret yapısına, genellik-

2 Eskiden 'Kürt', göçebe anlamına geliyordu. 19. yüzyılın ortalarında "Kürt" sözcüğü, Kürtçe konuşan aşiret mensupları için de kullanılıyordu. Günümüzde, grubun içinden ve dışından olanların görüşleri, Kürtlerin, anadili Kürtçe olanlar şeklinde tanımlanmasında birleşiyor.

3 Bkz. Servet Mutlu, "Population of Turkey by ethnic groups and provinces," *New Perspectives on Turkey*, 12 (Bahar 1995): 33-60. Bu araştırmada, Kürtler, 1965 nüfus sayımında, Zazalar dahil, anadillerini Kürtçe olarak belirtenler şeklinde tanımlanmıştır.

4 Kürt aşiret kültürü hakkında daha fazla bilgi için, bkz. David McDowall, *A Modern History of the Kurds* (Londra ve New York: I. B. Tauris, 1997) ve Artun Ünsal, *Kan Davası* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995).

le, ağaya ait geniş araziler damgasını vurur. Aşiretin mensupları, toprağa sahip değildir, ağanın arazilerinde çalışırlar.

Türkiye'nin doğusunda ve batısında kadınlar

Türkiye, sosyoekonomik koşullarda bölgesel faklılıklardan kaynaklanan sorunlardan en ciddi biçimde etkilenen ülkelerden biridir; Türkiye'de koşullar, batıdan doğuya gittikçe kötüleşir. Bunlar, genel hayat standartları üzerinde olumsuz etki yaratır ve bunun sonuçlarını, erkeklerden çok, kadınlar yaşar. Türkiye'nin batı bölgeleri, özel ve kamu sektörleri kaynaklarının çoğunu tüketir ve doğuda nüfusun çoğunluğu kırsal alanlarda yaşarken, batıda şehirleşme oranı bir hayli yüksektir. Batıda, nüfusun yaklaşık dörtte üçü kentsel alanlarda yaşar, doğuda bu oran % 46'dır. İlkokul eğitimi, Türkiye'de 1927'den beri zorunlu olsa da, 1990 yılında, doğudaki kadınların yarısı, erkeklerin ise % 21,6'sı okuma yazma bilmiyordu. Okuma yazma bilmeme oranları, Türkiye'nin batısında çok daha düşüktür; kadınlar ve erkekler için, sırasıyla, % 19,7 ve % 7,4'tür.[5] Doğu bölgelerindeki silahlı çatışmaların sonucu, eğitim kurumlarının sayısı azalmakta, niteliği düşmektedir ve bu durum, kadınların eğitim fırsatlarını daha da azaltmaktadır.

Türkiye'de kadınların işgücüne katılımı, 1950'lerde % 70'ken, sürekli düşüş göstererek 1996'da % 30'a inmiştir.[6] Bu düşüşün büyük kısmı, kırsal kesimden kentlere yüksek oranlı göç nedeniyledir. Tarımda aktif olarak çalışan kadınların, kentlere göç ettiklerinde, erkeklerden daha az eğitimli olmaları, işgücünde ücretli istihdam bulmalarını neredeyse tamamen önlemektedir. Yoğun işgücü gerektiren teknolojinin yaygın olduğu kırsal kesimlerde, kadınlar, çocuklarıyla beraber, tarımda ücretsiz aile işçisi statüsünde çalışırlar. Ancak, bu konuda da

5 Devlet İstatistik Enstitüsü, *İl ve Bölge İstatistikleri 1994* (Ankara: DİE, Başbakanlık, Türkiye Cumhuriyeti, 1996).

6 Devlet İstatistik Enstitüsü, *İstatistiklerle Kadın, 1927-1992* (Ankara: DİE, Başbakanlık, Türkiye Cumhuriyeti, 1995).

bölgesel farklar çarpıcıdır. Türkiye'nin batısında, çalışan kadınlar içinde ücretlilerin oranı % 40 iken, doğuda çalışan kadınların % 90'ı hâlâ ücretsiz aile işgücü statüsündedir.[7]

Doğu bölgeleri, ülkede doğurganlık oranının en yüksek olduğu bölgelerdir. 1992 yılında bu oran, batı bölgelerinde 2,0 ve ülkenin genelinde 2,7 iken, doğu bölgelerinde 4,4'tü. Doğuda yaşayan kadınların yaklaşık % 11'i, doğum yapmaya 15-19 yaşları arasında başlamıştır; batıda bu oran % 8,3'tür. Doğum kontrolü kullanımında da bölgesel farklar büyüktür. Batıda halen doğum kontrolü kullanımı % 70'ten fazla ve Türkiye'nin diğer bölgelerinde % 60'ken, doğuda % 42'dir.[8] Bölgede, çok sayıda çocuk istenmesinin bazı nedenleri, güçlü bir aşiret isteği, aile büyüklerinin erkek çocuk beklentisi ve Allah'ın herkesin rızkını vereceğine dair inançtır.[9] Erkek çocuklara, kız çocuklardan çok daha fazla değer verilir; bunun bir göstergesi de annelere çocuklarının sayısı sorulduğunda, kızlar "sayılmadığından," genellikle sadece oğlanların sayısını söylemeleridir.

Son yirmi-otuz yılda, piyasa mekanizmalarının artan egemenliğinin ve Türkiye'nin güneydoğusundaki büyük baraj ve sulama projeleri dahil, devletin modernizasyon çalışmalarının bölgede yoğun bir etkisi olmuş, geleneksel sosyal ve ekonomik ilişkiler çözülme sürecine girmiştir. Bu süreçte, devlet tarafından kullanılan politik araçlar, temel olarak, merkezî bürokrasinin yerel teşkilatları ve yerel aşiretlerle ve politik partilerle işbirliğidir ve bunların hepsi erkek egemendir. Teknik eğitim ve kalkınmayla ilgili projelerin çoğu, kadınları dışarıda bırakarak, erkekler için planlanmıştır. Sonuç olarak, modernizasyon projeleri, toplumsal cinsiyet hiyerarşisi ve kadınların sivil toplumda pasif rolüne dayalı geleneksel işbölümünü pekiştirmekte-

7 *Nüfus Sayımları*, DİE, Başbakanlık, Türkiye Cumhuriyeti, Ankara'dan aktarılan veriler.

8 *Turkish Demographic and Health Survey 1993* (Ankara: Sağlık Bakanlığı, Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü ve Macro International Inc., 1994)

9 GAP - Güneydoğu Anadolu Projesi, *Yirmibirinci Yüzyılda Kadın ve GAP* (Ankara ve Şanlıurfa: Başbakanlık, Türkiye Cumhuriyeti, Güneydoğu Anadolu Projesi Müdürlüğü, 1997).

dir.[10] Dahası, silahlı çatışmalar ve devlet ile yerel toprak sahipleri, şeyhler ve ağalar arasındaki militarist işbirliği, artan şiddete neden olmasının yanı sıra, toplumun erkek egemen ataerkil yapısını güçlendirmiştir.

Araştırma yöntemi ve katılımcılar

Saha araştırması, temel olarak üç konu üzerine yoğunlaştı: "Ailede kadınlar," "vatandaş olarak kadınlar" ve "kadınların bedensel hakları." Anket örnekleminin seçiminde, ağırlıklı, çok aşamalı, tabakalı küme örneklem yaklaşımı kullanılmıştır. Örneklem, Güneydoğu ve Doğu Anadolu'da 19 ilde yaşayan, 14-75 yaşları arasındaki 599 kadından oluşuyordu (Tablo 1, ankete katılanların özelliklerini gösteriyor). Örneklem, tüm bölge için çeşitli özelliklerin analiz edilebilmesi amacıyla tasarlanmıştır; kentsel ve kırsal alanlar (ayrı kategoriler olarak) ve Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgeleri (ayrı kategoriler olarak). Örneklemin kentsel çerçevesi, nüfusu 20.000'den fazla olan yerleşim birimlerini, kırsal çerçevesi, nüfusu 20.000'den az olan yerleşim birimlerini kapsar.

Üç çeşit anket kullanıldı: Tekeşli evliliklerde yaşayan kadınlar, çokeşli evliliklerde yaşayan kadınlar ve evlenmemiş kadınlar için ayrı anketler hazırlandı. Anketlerin hepsi, temel kişisel bilgiler, evlilik gelenekleri, ailede karar verme mekanizmaları, miras, politik, sosyal ve dinsel katılım, hareketlilik, göç deneyimleri, kadına yönelik şiddet ve Sürekli Anksiyete Ölçeği (SAÖ) üzerine ortak sorular içeriyordu. Halen evli ya da daha önce evlenmiş olan kadınlara, kocaları hakkında temel kişisel bilgiler, algılanan ve yaşanan evlilik kuralları ve gelenekleri, boşanma ve tekrar evlenmenin yanı sıra üremeyle ilgili davranışlar hakkında sorular soruldu. Üç anket de, daha önce yapılan bir pilot çalışmayla test edildi ve geliştirildi.

Anketler, yüz yüze görüşmeler aracılığıyla, anketçiler tarafın-

10 Bkz. Yakın Ertürk, "Doğu Anadolu'da Modernleşme ve Kırsal Kadın," Şirin Tekeli, der. *1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993).

dan doldurulduu. Anketçilerin hepsi bölgeden kişilerdi ve araştırmaya katılan kadınlara karşı duyarlı bir yaklaşım içinde olmalarını sağlamak amacıyla, ankette kapsanan bütün konuların yanı sıra, görüşme ve örneklem teknikleri konularında uzun ve yoğun bir eğitimden geçtiler. Yüz yüze görüşmelerin süresi, 20 dakika ile yaklaşık 3 saat arasında değişkenlik gösterdi.

TABLO 1
Ankete Katılanlara İlişkin Temel Kişisel Bilgiler (n=599)

Yaş	%
14 - 19	21,1
20 - 29	28,6
30 - 39	18,6
40 - 49	12,6
50 - 59	9,6
60+	5,1
Yaşını bilmiyordu	4,5
Eğitim	%
Hiç eğitim almamış	45,8
İlkokul terk	4,3
İlkokul mezunu	33,5
Ortaokul / meslek okulu mezunu	8,1
Lise +	5,8
Diğer	2,6
Anadil	%
Kürtçe	55,3
Türkçe	32,2
Zazaca	5,6
Arapça	3,6
Azerice	2,0
Diğer	0,3
Yanıt yok	0,4
Medenî hal	%
Evli	62,7
Dul	7,0
Ayrı	3,9
Boşanmış	0,6
Bekâr/evlenmemiş	25,8
İkamet	%
Kentsel	42,3
Kırsal	57,7

Kadınların % 19,1'inin çok az Türkçe bilmesi ya da hiç Türkçe bilmemesi, adalet kurumları dahil bütün devlet kurumlarında resmî dilin Türkçe olması nedeniyle, aile içinde haklarının ihlalleri durumunda, yasal mercilere bağımsız olarak başvurma olasılıklarının çok düşük olduğu ya da hiç olmadığı anlamına geliyordu.

Kadınların çoğunluğu evliydi ve sadece küçük bir grup boşanmıştı; bu durum, bölgede evlilik bağının çok seyrek olarak bozulduğunu gösteriyordu. Yüzde yedisi dul kalmıştı ve bu oran, toplam Türkiye geneli ortalamasından (% 4,3)[11] fazlaydı; bunun nedeni büyük olasılıkla, bölgedeki silahlı çatışmalardı.[12] Katılımcıların sadece % 11,2'si evin dışında çalışıyor ve bir gelir elde ediyordu. Çoğunluk, ev kadını (% 48,9) ya da ücretsiz tarım işçisiydi (% 32,8).

Evlilik ve cinsellik

Türk Medenî Kanunu'nun 88. maddesine göre, Türkiye'de yasal olarak geçerli tek evlilik olan medenî nikâh için en erken yaş, erkekler için 17, kadınlar için 15'tir. Ancak, evlilik dışında, bütün diğer yasal işlemler için rüşt yaşı 18'dir.[13] Bu kanuna rağmen, bölgede yaşayan kadınların % 16,3'ü, medenî nikâh gerçekleşmeden önce dinî nikâh kıyılması kanuna aykırı olduğu halde, 15 yaşın altında ve dinî nikâhla evlenmiştir.[14]

24 yaşın üzerindeki kadınların yüzde doksan yedisi ve 34 yaşın üzerindeki kadınların hepsi evliydi ya da daha önce evlilik yaşamıştı; bu durum, bölgede yaşayan kadınlar için evliliğin neredeyse zorunlu olduğunu gösteriyordu. Başlık parası

---

11 Devlet İstatistik Enstitüsü, *Main Women Indicators Turkey, 1978-1993* (Ankara: DİE, Başbakanlık, Türkiye Cumhuriyeti, 1994).

12 Bir İnsan Hakları İzleme Komitesi/Helsinki Raporuna göre, 1994 yılına gelindiğinde çatışmalarda 13.000 kişi hayatını kaybetmişti. Bkz. İnsan Hakları İzleme Komitesi/Helsinki, *Turkey: Forced Displacement of Ethnic Kurds from Southeastern Turkey, Human Rights Watch/Helsinki Reports*, 6(12), 1994, 27 sayfa.

13 Canan Arın, *The Legal Status of Women in Turkey* (İstanbul: Kadının İnsan Hakları ve WLUML, 1996).

14 Türk Ceza Kanunu, 110. Madde.

geleneği bölgede çok yaygın ve bu parayı vererek eşlerinin cinselliği ve doğurganlığı üzerinde tamamen hak sahibi olduklarını farz eden erkeklerin tavrında önemli bir rol oynuyor. Aslında bu gelenek, kadınların evlilik için aileleri tarafından satılmaları şeklinde görülebilir. Evli kadınların % 78,9'u, bu geleneğe karşı olduklarını belirtmelerine rağmen, % 61,2'si, kocalarının kendileri için başlık parası ödemek zorunda kaldığını belirtti.

Tablo 2, evlilik türleri ve bunlarla ilgili göstergeleri göstermektedir. Birden fazla kadınla evlilik, erken yaşta ve zorla/ailenin kararına göre evlilik, kaçırma ve evlilik için kadınların değiş tokuş edilmesi bölgede yaygındır.

TABLO 2
Evlilik Türü ve Evlilikle İlgili Göstergeler

Tekeşli evlilik ile birden fazla kadınla evliliğin karşılaştırılması	%
Tekeşli	89,4
Birden fazla	10,6

Medenî nikâh ile dinî nikâhın karşılaştırılması	%
Sadece medenî nikâh	5,8
Sadece dinî nikâh	19,6
Hem medenî hem dinî nikâh	74,4
Hiçbiri	0,2

İlk evlilikte ortalama ve medyan yaş	*Yaş*
İlk medenî nikâhta ortalama yaş	20,4
İlk dinî nikâhta ortalama yaş	17,9
İlk medenî nikâhta medyan yaş	19,0
İlk dinî nikâhta medyan yaş	17,0

Evliliğin gerçekleşme biçimi	*Tek eşli evlilikler (%)*	*Birden fazla kadınla evlilikler (%)*	*Toplam (%)*
Ailenin kararıyla	60,8	66,2	61,4
Çiftin kendi kararı	25,6	16,6	24,7
Kocasıyla kaçmış	5,3	2,3	5,0
Berdel	4,5	6,5	4,7
Zorla kaçırma	1,7	4,5	2,0
Beşik kertmesi	1,0	-	0,9
Diğer	1,0	4,0	1,3

Birden fazla kadınla evlilik

Çokeşlilik, Türkiye'de 1926 yılında yasaklanmış olsa da, bölgedeki evliliklerin onda biri, birden fazla kadınla evlenme içeriyor. Sonuç olarak, birden fazla kadınla evliliklerde, sadece bir kadın medenî nikâha sahip olabiliyor, diğerleri sadece dinî nikâhla evleniyorlar. Dinî nikâh, boşanma, kocadan nafaka veya mirasla ilgili haklar gibi Medenî Kanun'a göre bağlayıcı hakların hiçbirini sağlamıyor. Birden fazla kadınla evliliklerdeki kadınların yarısından çoğu (% 58,2), kocalarının diğer eşleriyle aynı evde yaşıyordu ve çoğunluğu (% 65,3), diğer eşlerle ciddi problemleri olduğunu söyledi. Birden fazla kadınla evliliğin bütün olumsuzluklarına rağmen, bu tür evliliklerdeki kadınların neredeyse yarısı, evliliğin kendileri tarafından düzenlendiğini ya da bu düzenlemeye kendi istekleriyle katıldıklarını belirttiler; bu da birden fazla kadınla evliliğin kadınlar tarafından kabulünün yaygın olduğunu gösteriyor. İslâm'daki, bir erkeğin, isterse, dört kadına kadar kadınla evlenebileceği kuralı ve birden fazla kadınla evliliği bir erkeğin doğal hakkı olarak gören kültürel ortam, kadınların bu uygulamayı kabul etmelerinde önemli bir rol oynuyor.

Medenî ve dinî nikâhlar ve evlilik yaşı

Ankete katılanların neredeyse beşte biri (% 19,6), medenî nikâh olmaksızın sadece dinî nikâhla evlenmişti. Bu oran, Türkiye ortalamasından (% 8,3) çok daha yüksek.[15] Medenî Kanun'a göre, sadece medenî nikâh Türkiye'de geçerli; dinî nikâh, kadınlara hiçbir yasal hak sağlamıyor ve ancak medenî nikâh sonrasında gerçekleştirilebiliyor. Aksi takdirde, hem çift hem de nikâhı kıyan dinî görevli, Ceza Yasası'na göre bir suç işlemiş kabul edilir.[16] Bu düzenlemelere rağmen, Tablo 2'nin gösterdiği gibi, dinî nikâh sırasındaki hem ortalama hem de medyan yaş, medenî nikâh sırasındaki yaştan düşüktü; bu, dinî nikâhın

15 Devlet İstatistik Enstitüsü, *Main Woman Indicators Turkey, 1978-1993.*

16 Türk Ceza Kanunu, 237. madde.

çoğu kez medenî nikâhtan önce gerçekleştirildiği anlamına geliyor. Erken yaşta evlilik bölgede yaygın ve kız, yasal olarak en erken evlenme yaşı olan 15 yaşına girmeden önce dinî nikâh kıyılması, ailelerin medenî kanuna uymama konusunda sıklıkla kullandıkları bir strateji.

Zorla ve görücü usulü evlilik

Medenî Kanun'a göre hem kadının hem de erkeğin rızası evlilik için bir önkoşul olsa da, kadınlar genellikle, gelecekteki eşlerinin seçimi hakkında söz hakkı sahibi değiller ve sıklıkla rızaları olmadan evlenirler. Aslında, kadınlara kocalarının seçimi konusunda danışıldığı durumlarda bile, evlilik öncesi cinselliğe dair tabu, evlilikle ilgili bazı dinî ve kültürel pratikler ve ciddi anlamda şiddet aracılığıyla kadınların cinselliği üzerinde yüksek derecede sosyal kontrol sürdürülmektedir; bunlar, kadınların rıza haklarını yaşama geçirme alanlarını kısıtlamaktadır.

Evliliklerin çoğu (% 61,2), ailenin kararıyla gerçekleşmişti; sadece her dört evlilikten biri çiftin kendi kararıydı. Ancak, evlilik çiftin kararı olduğu zaman bile, ailelerinin onayı çoğu kez evlilik için bir önkoşul. Her 20 evlilikten biri, bir kadının babasının ya da erkek kardeşinin karısının ailesine bir karşılık olarak sunulduğu *berdel* yöntemiyleydi. Bu evlilikler, 'eşdeğerde' gelinlerin karşılıklı değişimine dayanır; bunun anlamı, evliliklerden biri başarısız olursa, diğerinin de bozulması gerektiğidir. Bu nedenle, bu tür evliliklerde, kadınlar bir anlamda tutsak gibidir ve aileler, kadınların kaçmasına veya boşanmasına izin vermeme eğilimindedirler.[17] Bir kadın, erkek akrabaları tarafından onlara karşı bir suç işlenmiş olan bir aileye tazminat olarak sunulmuştu ve diğer bir kadın, ölen kocasının küçük

17 Eşlerin uzun süreli karşılıklı değişimi, sadece Müslüman toplumlarda ve Ortadoğu'da uygulanan bir gelenek değildir. Bu uygulama, dünyanın diğer bölgelerinde de vardır, örneğin, Çin'de. Bkz. M. Wijers ve L. Lap-Chew, *Trafficking in Women, Forced Labour and Slavery-like Practices in Marriage, Domestic labour and Prostitution* (Utrecht: Foundation against Trafficking in Women [FTV], 1997).

kardeşiyle zorla evlendirilmişti. Kızların beşik kertmesiyle evlendirilmesi, halen uygulanmaya devam etse de, bunun giderek kaybolan bir gelenek olduğu anlaşılıyor (% 0,9).

Kadınların % 50 kadarı, kocalarından kendilerini kaçırmalarını istediklerini ya da kocalarıyla birlikte evlenmek için kendi istekleriyle kaçtıklarını belirttiler. Bu, kadınların, ailelerinin kendi seçtikleri eşle evlenmelerine izin vermediği durumlarda ya da bu kişinin kadının ailesinin istediği başlık parasını ödeyemediği durumlarda uyguladıkları bir strateji. Bu, kadınların eşlerini seçmelerine izin veren, etkili bir strateji gibi görünse de, kadınlar için ciddi bedeller içerebiliyor. Yalçın-Heckmann, Türkiye'nin doğusundaki aşiret kültürlerinde kadınların stratejileri konusundaki araştırmasında, "kendi istekleriyle kocaları tarafından kaçırılmış" olan kadınların, neredeyse her zaman kocalarının aileleri tarafından "evlilik için kaçırılmış" olarak görüldüklerini ve bunun, çoğu kez kadının saygınlığını yitirmesine ve ona karşı şiddet uygulanmasına neden olduğunu saptamıştır.[18]

Kadınların yarısından fazlası (% 50,8), kendi rızaları olmadan evlenmişti ve % 45,7'sine, eşleri ve evlilik hakkında danışılmamıştı bile. Evlilik öncesinde kocasını görmemiş olanlar, katılımcıların % 51,6'sını oluşturuyordu.

Tablo 3 ve 4, evlenmemiş kadınların, gelecekteki evliliklerine dair beklentilerini göstermektedir. Eşlerine kendileri karar verebileceklerine inanan evlenmemiş kadınların yüzdesi, sadece % 58,0'dı. Bunların sadece % 46,4'ü, bir erkek arkadaşı olup olamayacağına karar verebilirler mi sorusunu olumlu olarak yanıtladı.

Aslında, evlilik çiftin kararı olsa bile, çoğu kez, birbirleriyle ancak nikâh gerçekleştikten sonra görüşebiliyorlar. Yine de, evliliklerine kendileri karar verebileceğini düşünen evlenmemiş kadınların oranı, böyle yapmış olan kadınların oranından çok daha yüksekti; bu durum, eş seçiminde artan otonomi an-

18 Lale Yalçın-Heckmann, "Aşiretli Kadın: Göçer ve Yarı-Göçer Toplumlarda Cinsiyet Rolleri ve Kadın Stratejileri," Şirin Tekeli, der., *1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*.

TABLO 3
Evlenmemiş Kadınların Evliliğe Dair Beklentileri (%)

Evliliğin gerçekleşme biçimi	*Eğitim*			
	Hiç eğitim almamış/ ilkokul terk	*İlkokul mezunu*	*Ortaokul +*	*Toplam*
Büyük olasılıkla kendi kararı olacak	39,9	52,1	88,7	58,0
Büyük olasılıkla ailesi karar verecek	57,4	46,6	9,3	40,2
Diğer	2,6	1,4	2,0	1,8

TABLO 4
Evlilik Ailenin Kararına Göre Olduğunda Evliliğe Rıza (%)

Büyük olasılıkla fikri sorulmayacak	28,7
Büyük olasılıkla kocasını evlilik öncesinde görmeyecek	72,4

layışmı göstermektedir. Bu görüş, anneler tarafından da desteklenivor. Kızlarının gelecekteki kocalarının kim olacağına kimin karar vereceği sorulduğunda, % 52,5'i kararı kızlarının kendilerinin vereceğini söylediler. Ancak, oğullarının eşlerini kendileri bağımsız olarak seçeceğini belirtenler % 75,5'ti.

Evliliklerine ailelerinin karar vereceğini düşünen kadınlardan % 28,7'si evlilik konusunda kendilerine danışılmayacağına ve % 72,4'ü evlilik öncesinde kocalarını görmeyeceklerine inanıyordu.

Evlilik dışı ilişkiler ve namus cinayetleri

Bugün, Türkiye'de bir kadının, kendi seçimi olan bir erkekle ya da kadınla, evlilik öncesinde, evlilik sırasında veya sonrasında bir ilişkiye girmesini kısıtlayan hiçbir kanun yok. Ancak, erkeklerin evlilik dışı ilişkileri genel olarak kabul görür ve çoğu durumda, birden fazla kadınla evlilik kurumu aracılığıyla sosyal olarak 'meşrulaştırılırken,' kadınlar için evlilik dışı ilişki, bölgede kesin bir tabu. Böyle bir suç işlediğinden şüphele-

nilen kadınlar için geleneksel ceza, genellikle ölüm, çok bilinen adıyla, namus cinayetleri. Namus cinayeti, geleneğin dayattığı cinsel davranış sınırlarını aştığından şüphelenilen, özellikle evlilik öncesinde bir erkekle ilişki kuran ya da evlilik dışı ilişkilerinden şüphelenilen bir kadının öldürülmesi için kullanılan bir terimdir.

1996'ya dek, Türk Ceza Kanunu, zinayı, cezayı gerektiren suç olarak kapsıyordu ve zinanın tanımında erkekler ile kadınlar arasında farklılık gösteriyordu. Bu farkların, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın kadınlar ve erkeklerin kanun önünde eşit olmaları gerektiğini belirten 10. maddesine aykırı olduğu gerekçesiyle, Aralık 1996'da erkekler için zinayı tanımlayan madde, Haziran 1998'de kadınlar için zinayı tanımlayan madde, Anayasa Mahkemesi tarafından yürürlükten kaldırıldı.[19] Yürürlükten kaldırılan maddeler, kadın için, kocasından başka bir erkekle tek bir cinsel ilişkinin zina işlemiş olmak için yeterli olduğunu belirtiyordu. Evli bir erkek, karısından başka bir kadınla birlikte yaşadığı kanıtlanana dek, zinayla suçlanamıyordu. Bu maddelerin yürürlükten kaldırılmasından beri, zina, yasalarda suç olarak görülmüyor.

Kadınların çoğunluğu (% 66,6), yasaya karşın, kocaları zina işlerse, bunu yapmayı isteseler bile, onu boşayamayacaklarına inanıyorlardı. Dinî nikâhlar, Türkiye'de yasal olarak geçersiz olduklarından, yasal boşanmaya dair hiçbir hak sağlamıyorlar. Böylelikle, hem dinî hem de medenî nikâhla evli kadınlara (% 66,2) kıyasla, sadece dinî nikâhla evli kadınların daha çoğu (% 75,7), kocalarını zina nedeniyle boşayamayacaklarını düşünüyordu, ama aradaki fark o kadar fazla değildi. Kadınların eğitim düzeylerindeki artış, boşanma olasılığını algılayışlarını artırsa da, ortaokul eğitimi ya da daha yüksek eğitim almış kadınların % 31,5'i hâlâ kocalarını zina nedeniyle boşayamayacaklarına inanıyordu. İlginçtir ki, kentsel ve kırsal alanlarda yaşayan kadınların bu konudaki düşüncelerinde bir fark yoktu.

19 Yürürlükten kaldırılan maddeler, Türk Ceza Kanunu'nun 440 ve 441. maddeleri.

TABLO 5
Karı ya da Koca Tarafından İşlenmesi Durumunda Zina ve Bunun Üzerine Boşanma Olasılığı (%)

Kadınların geçmişlerinin özellikleri	*Koca zina işlerse*		
	Boşayabilirim	*Boşayamam*	*Toplam*
Eğitim			
Hiç eğitim almamış/ İlkokul terk	25,1	74,9	100,0
İlkokul mezunu	41,4	58,6	100,0
Ortaokul +	68,5	31,5	100,0
Nikâh türü			
Sadece medenî	63,5	36,5	100,0
Hem medenî hem dinî	33,8	66,2	100,0
Sadece dinî	24,3	75,7	100,0
İkamet			
Kentsel	32,3	67,7	100,0
Kırsal	35,4	64,6	100,0
Toplam	34,0	66,0	100,0

Kadınların özellikleri	*Kadın zina işlerse*			
	Kocam beni boşar	*Kocam beni öldürür*	*Diğer*	*Toplam*
Eğitim				
Hiç eğitim almamış/ ilkokul terk	19,4	75,3	5,3	100,0
İlkokul mezunu	39,0	54,5	6,5	100,0
Ortaokul +	45,3	46,9	7.8	100,0
Evlilik türü				
Sadece medenî	53,3	26,8	19,9	100,0
Hem medenî hem dinî	28,4	66,1	5,5	100,0
Sadece dinî	17,1	79,4	3,5	100,0
İkamet				
Kentsel	38,5	56,5	5,1	100,0
Kırsal	19,2	74,3	6,5	100,0
Toplam	27,5	66,6	5,9	100,0

Öte yandan, zina işlerlerse, kocaları ve/veya aileleri tarafından öldürüleceklerine inanan kadınların oranı çok yüksekti: % 66,6. Bu görüş, hiç eğitim almamış ya da çok az eğitim almış olanlar, sadece dinî nikâhla evli olanlar ve kırsal kesimlerde yaşayanlar arasında çok daha yaygındı. Kocalarının onları öldürmekten ya da boşamaktan başka bir şey yapacağını

düşünenlerin çoğu, evlilik dışı ilişki kurduklarından şüpheleniliyorsa, kocaları tarafından fena halde dövüleceklerine inanıyorlardı.

Zinanın yasalarda ceza gerektiren suç kapsamından çıkarılması henüz çok yeni ve Türk Ceza Kanunu'nda, 'namus cinayetlerinden' açıkça söz eden şartlar olmasa da, bu gelenek hâlâ hukukta destekleniyor. Bir kocanın ya da karının evlilik dışı ilişkisi, 'tahrik' olarak görülüyor ve böyle bir tahrik olduğu kabul edilirse, ceza sekizde bir oranında indirilebiliyor.[20]

Kadına yönelik şiddet

Kadına yönelik şiddet, kadınları sosyal ve cinsel olarak baskı altında tutmak için kullanılan araçlardan biri. Bölgede yaşayan evli kadınların yarısından fazlası, kocaları tarafından ev içi şiddete maruz kalıyor (Tablo 6). Cinsel şiddete (evlilik içi tecavüz) maruz kalanlar, katılımcıların % 51,9'unu oluşturuyor. Kadınların ve kocalarının eğitim seviyeleri arttıkça, ev içi şiddetin boyutu azalıyor. Ancak, ortaokul eğitimi ya da daha yüksek eğitim almış olan kadınların üçte biri, kocaları tarafından duygusal ve fiziksel şiddete maruz bırakılıyorlar ve dörtte biri evlilik içi tecavüz yaşamış.

Türk Ceza Kanunu, evlilikte kadınlara şiddet uygulanması konusunda özel maddeler içermiyor. Koca, genellikle, Ceza Kanunu'nun genel maddelerine göre suçlanıyor; ilgili kanunun 478. maddesi, aile ferdine karşı, "rahim [merhamet] ve şefkatle kabili telif olunamayacak [bağdaştırılamayacak] surette fena muamelelerde bulunan" birine 30 aya kadar hapis cezası öngörüyor. Bu kanundan faydalanmak için, şiddete maruz kalan kadının bir şikâyet dilekçesiyle başvurması gerekiyor. Ancak, ev içi şiddete maruz kalanların sadece % 1,2'si bunu polise bildirmiş, şikâyet dilekçesiyle başvuranlar ise çok daha az: % 0,2.

Kocalarının şiddetine karşı kadınların en yaygın olarak kullandıkları strateji, geçici bir süre evi terk etmek (% 22,1) ya da

20 Türk Ceza Kanunu, madde 462.

TABLO 6
Kocaları Tarafından Kadına Yönelik Şiddet (%)

	Yaşanan şiddetin sıklığı			
Şiddet türü	*Sıklıkla*	*Bazen*	*Hiç*	*Toplam*
Sözlü şiddet (bağırdı, hakaret etti, küfretti, küçük düşürdü)	25,9	50,8	23,3	100,0
Duygusal şiddet	17,5	39,1	43,4	100,0
Fiziksel şiddet (vurdu, tekmeledi, tokat attı, yumruk attı)	15,4	42,5	42,1	100,0
Cinsel şiddet (tecavüz)	16,3	35,6	48,1	100,0

ailelerinden, arkadaşlarından veya komşularından yardım istemek (% 14,7). Bölgede ev içi şiddet mağdurlarına yardım sunan sığınaklar veya kurumlar yok. Bu durum, ev içi şiddet yaşayan kadınların çaresizliklerini iyiden iyiye artırıyor. Bölgede yaşayan kadınların şikâyet dilekçesi vermelerine engel olan nedenlerden biri, silahlı çatışmalar dolayısıyla güvenlik güçlerine duyulan güvensizlik. Bu güvensizliğin nedeni, sadece güvenlik güçlerince yaratılan politik ve sosyal baskı ortamı değil, bunun yanı sıra, onlar tarafından uygulanan şiddet. Güvenlik güçleri mensupları tarafından fiziksel ya da duygusal şiddete maruz kalanlar, katılımcıların, sırasıyla, % 1,3'ünü ve % 3,4'ünü oluşturuyor. Katılımcıların yüzde 2'si, güvenlik güçleri mensupları tarafından cinsel tacize uğradıklarını belirtti.

Değerlendirme ve bazı ilk adımlar

Belirli bir kültürdeki kadınların toplumsal cinsiyet rollerini içselleştirmesi, kadınların cinselliğini kontrol eden ve genellikle 'kolektif' bir yapıda olan belirli mekanizmaların etkisiyle çoğu zaman doğrudan ilgilidir.[21] Bu araştırmadaki bulguların hepsi, Türkiye'nin doğusunda, kadınların cinselliğini kontrol eden mekanizmaları yansıtmaktadır. Kadınlara evlenmeleri için uygulanan sosyal baskı, erken yaşta ve ailenin karar verdiği ev-

21 Bkz. Deniz Kandiyoti, "Emancipated but unliberated? Reflections on the Turkish case". *Feminist Studies*, Yaz 1987: 317-338.

lilikler, aileler arasında gelinlerin karşılıklı değişimi ve cinsel davranışa dair gelenekler tarafından dayatılan sınırları aşan kadınlara yönelik şiddet tehdidinin boyutu, bu kontrol mekanizmalarının bazılarını oluşturmaktadır. Bunlar, geleneksel ve dinsel pratiklerle desteklenmektedir. Kadınların insan haklarının ciddi ihlallerini yansıtan ya da bunlara yol açan bu uygulamaların çoğu, çocuk yaşta evlilik, birden fazla kadınla evlilik veya namus cinayetlerinde olduğu gibi, bunları yetmiş yıl gibi çok uzun bir zaman önce yasaklayan kanunlara rağmen halen devam etmektedir. Evlilik içi tecavüz ve sürekli şiddet tehdidi altında olma dahil, kadınlar tarafından yaşanan ev içi şiddetin boyutu, cinsel sağlıklarını ve cinselliği olumsuz olarak algılamalarını etkilemesinin yanı sıra, haklarının ihlallerine karşı stratejiler oluşturma ve uygulama olasılıklarını da kesinlikle azaltmaktadır.

Birçok başka ülkede olduğu gibi, bölgedeki kadınların çoğu mevcut haklarından haberdar değiller ve hakları konusunda bilgi alacakları hizmetler yok. Bölgedeki kadınlar için bu gibi hizmetlerin yaygınlaştırılması, haklarını koruma konusunda stratejiler geliştirmelerinde onları destekleme yollarından biridir. 1997 yılından beri, Kadının İnsan Hakları Projesi olarak, bu ihtiyacı karşılamak için, bölgede kadınların insan hakları eğitimi programları uygulamaya başladık. Halen, kadınlara yönelik bu tür programların uzun süreli olarak uygulanması için mevcut toplum merkezleriyle işbirliği yapıyoruz.

Bu uygulamalara dair kamu bilincini yükseltmek ve önleyici stratejiler oluşturmak için, bunların hem ulusal hem de uluslararası düzeyde kadının insan hakları olarak adlandırılıp insan hakları gündemine eklenmesi zorunludur. Örneğin, 1996'dan beri, Türkiye'deki kadın örgütleri tarafından yürütülen bir kampanya, namus cinayetlerine son verilmesi konusunda kamu bilincini yükseltmeye çalışmaktadır. Bu konuya eğilmede gerekli ve acil olarak görülen bir talep, Türk Ceza Kanunu'nda yapılması önerilen bir değişiklik durumuna girdi; bu talep, ilgili kadın örgütlerinin ve birey olarak kadınların, mahkemelerdeki davalara ilgili taraflar olarak katılımlarını ön-

görüyor. Ayrıca, namus cinayetleri durumunda, cezada indirime gidilmesine gerekçe olarak kullanılan maddelerin (katilin rüştünü ispat etmemiş olması gibi) çıkartılması da talep edildi. Bu öneri ayrıca, Ocak 1997'de, Türkiye'nin periyodik gözden geçirilmesi toplantısında, Mor Çatı Derneği ve Eşitlik İzleme Komitesi işbirliğiyle Kadının İnsan Hakları Projesi tarafından BM Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Komitesi'ne sunuldu.

İRAN'DA GEÇİCİ EVLİLİK VE DEVLET: KADIN CİNSELLİĞİ ÜZERİNE İSLÂMÎ BİR SÖYLEM[1]

SHAHLA HAERI

1990 yılının soğuk bir Kasım gününde, İran Cumhurbaşkanı Haşimi Rafsancani, verdiği cuma vaazıyla kendisini dinleyen kalabalık cemaati şaşkınlığa uğrattı. Belki de İslâm tarihinde ilk kez bir politik/dinî lider net, bilinçli ve dolaysız bir biçimde kadın cinselliğini resmen kabul etti ve kadınların, ihtiyaç duyduklarında bir ilişki başlatmak için kendilerini güvende hissetmeleri gerektiğini öne sürdü. Devrim sonrası İran'da en önemli politik kararların bazılarının duyurulduğu, en etkili kamusal forum olan cuma vaazı minberinden, Cumhurbaşkanı Rafsancani, kadın cinselliğinin bastırılmasını İslâmî bir çerçeve içine yerleştirerek ele aldı: "Örneğin, Allah'ın bize verdiği cinsel içgüdüyü düşünün. Bazıları, ihtiyaçlarımızı karşılamaktan sakınırsak ve kendimizi cinsel tatminden mahrum bırakırsak, bunun çok iyi olacağını düşünüyor. Ancak öyle değil. Bu yanlış. Bu İslâm'a aykırı."[2] Konuyu bir bağlama oturtarak biraz daha açtı:

> Sağlıklı [tam anlamıyla İslâmî] bir toplumumuz olsaydı, o zaman bütün bu dulların [İran-Irak savaşında dul kalan kadınla-

1 Bu yazının bir taslağı, ilk kez 5 Mayıs 1991 tarihinde, Philadelphia, Anneberg Institute'ta sunuldu. Talal Asad, Kaveh Safa-Isfahani, Mahnâz ve Golam Rıza Efhâmî, Mohammad Tavakoli-Targhi, David Powers, Susan C. Rogers, Seyyid Veli-Rıza Nasr, Afsaneh Najmabadi, Mina J. Bissell ve Mary Herbert'a yararlı yorumları için teşekkür ederim.

2 Aksi belirtilmedikçe, Farsça'dan İngilizce'ye bütün çeviriler bana aittir.

rın] durumu çok farklı olurdu. O zaman dullar [cinsel] ihtiyaç (*niaz*) hissettiklerinde, arkadaşlarından ya da akrabalarından birine güven içinde yönelebilir ve kendileriyle geçici olarak evlenmelerini, yani muta nikâhı isteyebilirdi. Başkaları tarafından ayıplanma veya dışlanma korkusu olmadan bunu yapabilirlerdi.[3]

Rafsancani, öncelikle, cinsel arzunun Allah'ın inayeti olduğu açıklamasına başvurduktan sonra, görüşünü daha fazla meşrulaştırmak için tabiatı söz konusu etti: "Tabiata karşı gelmek," dedi, "kesinlikle yanlıştır."[4]

Rafsancani, gençlerden söz ederken de bu konuların altını çizdi:

> Günümüzde, [modern] toplumumuzda, genç insanlar 15 yaşında olgunlaşıyorlar ve cinsel ihtiyaçlar içlerinde uyanıyor... Üniversite öğrencilerimiz, okullarda, parklarda, otobüslerde, pazarlarda ve işyerlerinde karşı cinsle sürekli karşı karşıya geliyorlar. Devamlı [birbirlerine yakın olma nedeniyle] uyarılıyorlar, ama bu meseleyi halletmeleri için başvurabilecekleri bir yol yok. Bunun doğru olduğunu kim söylüyor? Bugün toplumumuzda, gençliğimiz için, temiz ve namuslu kalmak ve [iffet ve bekâretle ilgili] toplumsal kurallara saygı göstermek, 25-30 yaşına gelene dek doyumsuz kalmak anlamına geliyor. Buna göre, kendilerini doğal ihtiyaçlarından mahrum bırakmaları gerekiyor. Mahrum kalma zararlıdır. Bunun [mahrum kalmanın] doğru olduğunu kim söylüyor? Allah bu ihtiyacın karşılanmaması gerektiğini söylemedi. Peygamber söylemedi. Kuran söylemiyor. Ayrıca, kişi mahrum kalırsa, bu zararlı psikolojik ve fiziksel sonuçlar doğurur.[5] Bilim bunu kanıtladı. Tabiata karşı gelmek yanlıştır.[6]

---

3 *Zen-i Rûz*, no. 1294 (1990): 55.

4 *A.g.e.*

5 Bu gibi inançlar sadece Şiî erkeklere özgü değildir. Bu konudaki Yunan inancı, Fars inancına benzer. Burgel'in ifadesiyle, "bir erkeğin cinsel ilişkiden uzak durması, çoğunlukla, alıkoyulmuş meninin kokuşmuş irini başına vurduğu anda melankolik olmasına yol açar" (J. C. Burgel, "Love, Lust, and Longing: Eroticism in early Islam as reflected in literary sources", L. Afaf ve S. Marsot (ed.), *Society and the Sexes in Medieval Islam* (Malibu, California: UNDENA Publications, 1979), s. 89.

6 *Zen-i Rûz*, no. 1294 (1990): 55.

İnsanları doğru yola sokmayı üstlerine vazife bilen bazı isimsiz bağnazları eleştiren Rafsancani şöyle devam etti: "Biz kendimiz kafamızda yanlış kültürel görüşler oluşturuyoruz ve bunun doğru yol olduğunu düşünüyoruz. Hepsi bizim kafamızda. Sonra [yanlış bir biçimde] bunun [cinsel ilişkinin] herkes için utanç verici olduğunu farz ediyoruz."[7]

Rafsancani, ardından, birçok kişiyi şaşırtan ve o güne dek sahip oldukları ahlakî değerlerle ve kültürel beklentilerle çelişkiye düşüren bir çözüm önerdi. Muta nikâhı kıymak için mollaya[8] gitmeye çekinen genç erkek ve kadınların, bunu yapmak zorunda olmadıklarını belirtti. Kendi aralarında (yani özel bir sözleşme yaparak) "bir-iki ay için beraber olmaya" karar verebilirlerdi. Evlilik töreninin Arapça olarak gerçekleştirilmesi güç oluyorsa, "genç çift, molla ya da başka bir şahit olmadan, nikâhlanmak için gereken sözleri Farsça söyleyebilir"[9] dedi. Rafsancani, özel ve sözlü sözleşmelerin bu düzeyde geçerliliğini savunarak, ana-baba otoritesi ve bekâret gibi sorunları fiilen bertaraf etmiş, dolayısıyla mevcut kültürel sınırlamaları aşmış oldu. Kuşkusuz çok önemli olan söz konusu sorunlar, bu makalenin kapsamı dışında kalıyor.

Rafsancani'nin çarpıcı vaazı, İran'da ve ülke dışında manşetlerde yer aldı. İran basınında hararetli bir tartışma başlatmakla kalmadı, ayrıca hem ülke içinde hem de ülke dışında, kamusal ve özel toplantılarda ateşli tartışmalara yol açtı.[10] Vaaz, geçici evlilik kurumu, kadın cinselliği, evlilikte sadakat ve istikrar, gençlerin cinselliği gibi, İran basınında daha önce hiç bu kadar açıkça, yoğun olarak ve devamlı üzerinde durulmamış

7 *A.g.e.*

8 *Molla*, dinî eğitim alan erkekler için kullanılan genel terimdir. Molla, ulema mensubu, özellikle Şiî ulema mensubu anlamına gelir. Ayrıca, Şiî din görevlileri hiyerarşisinde, alt bir kademeye işaret eder.

9 *Zen-i Rûz*, no. 1294 (1990): 55.

10 İran İslâm Cumhuriyeti'nde belirli konularda kamusal tartışmalar yapıldığını belirtmek önemlidir. Batı'daki yaygın görüşün aksine, halen İslâmî rejim altında, Pehlevi döneminde olduğundan daha fazla konu tartışılmaktadır. Yeni kurulan İslâmî devlet, devrimden hemen önce ve sonra yaşanan, "Özgürlük Baharı" olarak bilinen dönemdeki yoğun politik ve entelektüel tartışmaları bastırmış olsa da, kamusal tartışmalar hâlâ kayda değer düzeydedir.

konularda karşıt görüşlerin ifade edildiği pek çok yazının yayınlanması ve kamusal tartışmaların birbirini izlemesi sonucunu doğurdu. Ülkenin önde gelen kadınlarıyla ve erkekleriyle görüşmeler yapıldı, onların fikirleri soruldu. İran'da başlayan cinsellik tartışmasının gündemden düşmesi için, Körfez Savaşı gibi çok büyük bir olaya gerek duyuldu -hiç değilse kamu alanında.

Bu tartışmada ortaya çıkan konular nelerdi? Rafsancani, şahtan daha "ilerlemeci" ya da "modern" midir? Şiî İran'daki politik/dinî liderlerin, kadınların cinsel tatmin hakkını savunması, genç kadınlar ile erkekler arasındaki ilişkilerde devrim yaratmaya yönelik bir girişimde bulunması gibi bir manzarayla nasıl oluyor da karşılaşıyoruz? Kadınların bekâreti gibi en kutsal kültürel tabulardan biri, toplumsal cinsiyet ilişkilerine ilişkin bu yeni formülasyonda nasıl yer alıyor? Rafsancani'nin yorumları, genel olarak İslâmî gelenekle, özel olarak Şiî geleneğiyle çelişiyor mu? Geçici evlilik kurumuna yeni bir yorum mu getiriyor, yoksa sadece köklü, ama yeterince anlaşılmamış bir Şiî geleneğini mi sürdürüyor?

Bu makaledeki amacım, Rafsancani'nin görünüşte çok şaşırtıcı olan yorumlarını kültürel açıdan anlamlı hale getirmek. İran'da, Pehlevi (1925-1979) ve İslâmî rejim dönemlerindeki çatışan söylemler olan "modernite" ve "İslâm" söylemleri arasındaki tarihsel etkileşimi göstererek bunu yapmaya çalışacağım. Devletin, geçici evlilik ve tesettür kurumlarını reddi ya da desteklemesi üzerinde yoğunlaşarak, söz konusu rejimlerin, tesettür ve kadın cinselliği hakkında getirdikleri farklı ideolojik yorumlara dikkat çekeceğim. Rafsancani'nin sözlerinin çok şaşırtıcı gibi görünmesine rağmen, devletin dinsel çizgisi göz önünde bulundurulduğunda, bu sözlerin Şiî geleneğinden köklü bir sapma olmadığını savunacağım.

Tartışmalı cinsellik: Devlet ile kamu

Rafsancani'nin vaazına tepkiler, çoğunlukla, tamamen karşıt iki kutup üzerinde yoğunlaştı: Geçici evliliği ve cumhurbaşka-

mının buna getirdiği yorumu destekleyenler ile her ikisine de karşı çıkanlar.

İran'ın önde gelen "feminist" dergisi, *Zen-i Rûz* (Çağdaş Kadın), Rafsancani'nin önerilerine karşı çıkan grupta en ön safta yer aldı. *Zen-i Rûz*'un başmakalesinde cumhurbaşkanının önerileri şiddetli bir dille eleştirildi: "İnsan güdüleri tabiî ki inkâr edilemez. Ama kadınlar ve erkekler, bir, iki ya da üç ay için beraber olmaya karar verirlerse, bunun Batı'daki kadın-erkek ilişkilerden farkı kalır mı? Ayrıca, art arda geçici evlilik sözleşmeleri yapan bu kadınlar ve erkekler, bunun sonucunda ne tip insanlar olacaklar?"[11] *Zen-i Rûz*, cumhurbaşkanını ayrıca, evlilikte "aşk"ın rolünü göz ardı etmekle eleştirdi. "Toplumumuzdaki bastırılmış ihtiyaçlar, sadece cinsel boyutlarıyla mı ele alınmalı?" diye soruluyordu dergide. "Bu evliliklerden doğan çocuklara ne olacak? Bu evlilik biçimine bağlı olarak ortaya çıkan psikolojik, ahlakî ve hijyenik sorunlarla nasıl baş edeceğiz?"[12] *Zen-i Rûz*, mektup ve telefon yağmuruna tutuldu: Okurlar, geçici evlilik kurumuna ve cumhurbaşkanının yorumlarına destek veren ya da karşı çıkan görüşlerini bildiriyordu.

Diğer grupta, günlük gazete *Kayhan*'ın başmakalelerinde, Rafsancani'nin önerileri memnuniyetle karşılandı ve şöyle savunuldu:

> Eğer bir yandan, cinsel arzuyu tatmin edilmeden bırakamayacağımız ve bırakmamamız gerektiği gerçeğini kabul ediyor, diğer yandan, bir toplumu felâkete sürükleyen bütün bozulma ve çöküşlere karşı güçlü bir mücadele vermemiz gerektiği gerçeğini kabul ediyorsak, kaçınılmaz olan cinsel ihtiyaçların tatmini için doğru yollar önermekten başka seçeneğimiz yoktur. Bu gibi çözümlerin engellenmesi, toplumumuzu çöküşe doğru götürmek anlamına gelecektir.[13]

Bu gazete ayrıca, konunun tartışılması için bir forum oluş-

11 *Zen-i Rûz*, no. 1294 (1990): 4.

12 *A.g.e.*

13 *Kayhan*, 17 Aralık, 1990. s. 5.

turdu ve okurların gönderdiği yazılardan ve mektuplardan oluşan uzun bir dizi yayınladı.

Mektuplardan birinde şöyle deniyordu:

> Bu çözümün üniversite öğrencileri için önerilmiş olmasını üzüntüyle karşılıyoruz. Evliliğin gerçek anlamını anlamış olan eğitimli bir genç, nasıl olur da sadece cinsel ihtiyacını karşılamak amacıyla –ve sadece kısa bir süre için– geçici evlilik sözleşmesi yapmayı kabul edebilir? [Rafsancani tarafından?] Hz. Muhammed'in şu sözlerine değinilmesi daha iyi olmaz mıydı: "Ey gençler, aranızdan evlenebilenler evlenmeli, bunu yapmak için yeterli güce sahip olmayanlar oruç tutmalı ve şehvetiyle savaşmalı."[14]

Geçici evliliği, gelişigüzel cinsel ilişkide bulunma olarak tanımlayan mektup, şöyle devam ediyordu: "Gelişigüzel cinsel ilişkide bulunma, bu İslâmî toplumda, geçici evlilik üzerine bir tartışmanın başlatılmasını gerektirecek bir seviyeye mi ulaştı? Eğer böyleyse, İslâmî toplumumuzla Batı arasındaki fark nedir?"[15]

Okurlar sadece cumhurbaşkanının yorumlarına tepkilerini dile getirmediler; ayrıca, uzun süredir benimsenmiş "yanlış" varsayımlara ve yanlış anlamalara karşı görüşlerini savunarak, birbirlerinin konuya yaklaşımlarını eleştirdiler. "Geçici Evlilik: Sorun mu, Çözüm mü?" başlıklı bir makaledeki görüşü çürütme amaçlı yazısında bir okur, geçici evliliği destekleyen şu ifadede bulunuyordu: "Öncelikle," diye yazıyordu, "birbirleriyle yakınlaşmış bir genç çift, sürekli evlilikte eksik olan bir şeyi, karşılıklı olarak birbirlerini tanımalarını ve anlayışlarını, geçici evliliklerini sürekli bir evliliğe dönüştürmek için kullanabilirler."[16] Geçici evliliğin gayri meşru kadın-erkek ilişkileri için bir paravan olduğu yolundaki görüşe karşı çıkarak, şöyle devam ediyordu: "Bunun [geçici evliliğin] bir tür yozlaşma olduğunu farz etsek bile, onca kural ve düzenle-

14 *A.g.e.*, 16 Aralık, 1990, s. 6, 12.

15 *A.g.e.*

16 *A.g.e.*, 11 Aralık, 1990.

meyle, [yozlaşmadan] çok daha sınırlanmış ve makûldür." İnsan tabiatına değinen okur şöyle diyordu: "Bu en temel insan hakkının ve insan içgüdüsünün [cinsel arzunun tatmininin] engellenmesine ya da bastırılmasına hangi kanunun ya da dinin hakkı vardır?"[17]

Geçici evlilik, yani *muta* (Farsça konuşma dilinde *sige*) üzerine bu tartışmanın önemi, İran'daki Batılılaşma ve modernleşme tarihi bağlamında anlaşılabilir. Modern İran ulus-devleti, Avrupa'nın ülkeye emperyalist nüfuzu, Batı'yla etkileşim, ülke içindeki entelektüel gelişmeler ve 1906-1909 yılları arasındaki meşrutiyet devrimine yol açan sosyo-politik değişimler sonucu yavaş yavaş ortaya çıkmıştır. Bu süreçte, devlet ile din arasında öteden beri mevcut olan sıkı ilişki esaslı bir şekilde yeniden yapılandı. (Söz konusu ilişkiyi Mohamad Tavakoli-Targhi yaratıcı bir benzetmeyle "vantrilokluk" diye nitelemiştir.)[18] 19. yüzyılın ortalarından beri İran'da modernite ve İslâm söylemleri, diyalektik bir gerilim içinde var olmuştur. Bu söylemlerin her biri, diğeri tarafından benimsenen stratejilere ve oluşturulup uygulanan politikalara karşı tepki göstermiştir. Dinsel, politik ve entelektüel retorikleri aracılığıyla, kendilerini birbirlerine karşı tanımlamış ve yeniden tanımlamış, içinde hareket ettikleri anlamları ve sınırlamaları oluşturmuşlardır. 20. yüzyılda modernite söylemi, İslâmî söylemi "göze batmamaya çalışmaya," nihayet bir "karşı söylem" haline gelmeye zorlayarak hegemonik hale geldi. Ancak, 1979 devrimi sonrasında İslâmî söylem, yeniden hegemonya kurdu, ama bir farkla: Bu yeni İslâmî söylem, iktidar (ve bilgi) ilişkilerinin yeni bir konfigürasyonuna karşılık verirken, modernite prizmasından geçti ve toplumdaki her şey gibi, dönüşmüş, yeniden yapılanmış ve yeniden kurulmuş hale geldi.

Toplumu Batılılaştırma'ya, hukuk ve eğitim kurumlarını laikleştirmeye ve kadınları peçeden kurtarmaya çalışan Pehlevi

17 *A.g.e.*

18 Bkz. Mohammad Tavakoli-Targhi, "The Formation of Two Revolutionary Discourses in Modern Iran: the constitutional revolution of 1905-1909 and the Islamic revolution of 1978-1979", doktora tezi (University of Chicago, 1988), s. 35.

idaresi (1925-1979), modernleşmeye hız kazandırmıştı. Devletin tesettürü 1936'da yasaklamasından 1979'da yeniden zorunlu hale getirmesine dek geçen sürede, birçok İranlı kadın bu fırsattan faydalandı ve tesettürsüz dolaşmaya başladı.

Ancak, kamusal alanda tesettürlü olmayan kadınların sayısının artması ve kadınların medyada görsel temsillerinin giderek fazlalaşması, kadın cinselliği üzerine ciddi, kapsamlı bir kamusal tartışma ya da söylem üretmedi. Toplumsal cinsiyet, kadınların refahı ve aile kanununda değişiklik gibi konular, yavaş yavaş parlamentoda ve birkaç dergide tartışılmaya başlandı, ama kadınların arzuları konusunda genel bir sessizlik vardı. Giderek artan sayıda genç kadın ve erkek, karma eğitim veren okullara gitmeye başladı, toplumda bir araya gelme şansları arttı ve aynı toplumsal alanı kullandılar. Ancak, kadınlar ile erkekler arasındaki toplumsal temasın –akrabalık ilişkilerinin kısıtlı sınırları dışında– yasak olduğu bu toplumda, şehirli kadınların ve erkeklerin kültürel açıdan meşru rol modelleri yoktu. Kadın bekâreti konusu o kadar önemliydi ki (hâlâ öyle), bir erkek arkadaşlarıyla yakınlaşma riskini alan kadınların, evlenme şansları önemli ölçüde azalıyordu -özellikle aynı erkekle evlenmeleri neredeyse imkânsız hale geliyordu. Dolayısıyla, cinslerin bir araya gelmesi görünürde müsamahayla karşılansa da, bu durumdan duyulan rahatsızlık da, özellikle din adamlarının bir kesimi ve onlara bağlı kimseler arasında doğrudan açığa vurulmayan bir eğilim olarak varlığını sürdürdü.

Öte yandan, kadınların 1979 İslâm Devrimi'nden sonra yeniden tesettüre zorlanmasıyla, yeni dinsel/politik elit, geçici evlilik kurumunun kadın-erkek ilişkileri için kültürel olarak "uygun" bir kanal olduğunu savundu. Bu da yoğun ve kamusal bir tartışmaya yol açtı. Modernitenin "cinsellikten arındırılmış diline"[19] alışkın olan (ama "cinselleştirilmiş" imgelerine alışkın olmayan) orta sınıftan şehirli kadınlar ve erkekler için sarsıcı bir tartışmaydı bu.

19 Efsâne Necmâbâdî, "Şerm-i Zebân-i Ayân ve Hucb-i Peykâr-i Uryân", basılmamış makale, 1991.

Geçici evlilik: Erotik söylem

Şiî söyleminde, evlilik ve cinsellik, olumlu ve değerli eylemler olarak görülür.[20] Öte yandan evlenmeme, kötü ve gayri tabiî sayılır. Şiî –ve Sünnî– fıkıh âlimlerinin çoğunluğuna göre, İslâm insan tabiatına (fıtrata) uygun bir dindir. Amacı, insanın acılarını en aza indirmek ve yalnızca ruhun isteklerini karşılamak değil, aynı zamanda bedenin arzularını da tatmin etmektir.[21] Bedensel zevkler alınması ihtiyacını kabul eden Şiî ulema, bunları aynı zamanda toplumsal düzen için potansiyel olarak tehlikeli görür: Yasalarla sınırlanmaları ve ahlakî kurallarla uygun kanallara yönlendirilmesi gerekmektedir. Başka birçok Müslüman ülkede olduğu gibi İran'da da, cinslerin ayrı alanlarda bulunmasına ilişkin kurallar, toplumsal düzenlemenin temel ilkelerini oluşturur. Bu kurallar, doğanın güçleri (örneğin cinsel içgüdü) karşısında insanın zayıflığına dair bir inancı yansıtır. Bu nedenle, karşı cinsten kaçınma için sıkı kurallar ve âdetler getirilmekle yetinilmemiş, ayrıca, cinsleri birbirlerinden ayrı, dolayısıyla kontrol altında tutmaya yönelik (peçe ve duvarlar gibi) dış sınırlamalar da oluşturulmuştur.

Cinsel içgüdüyle savaşmanın anlamsızlığını vurgulayan Şiî fıkıh âlimleri, bu içgüdüyü ahlakî olarak kabul edilebilir bir yapıyla, yani muta nikâhıyla kontrol etmeye çalışmışlardır. Ancak, çok yakın zamana dek, böyle bir kavramsallaştırma, sadece erkek cinselliğiyle ilgiliydi ve erkeklere özgü erotik söylem olarak nitelendirilebilirdi. Şiî fıkıh metinleri, evlilik, boşanma ve çocukların vesayeti gibi konuları son derece ayrıntılı bir şekilde ele alırlar, ama kadın cinselliğiyle ilgili konularda neredeyse hiçbir şey söylemez. Modernleşme ve Batılılaşma'nın giderek hızlanması ve kamu bilincinde kadınla il-

20 Burada, geçici evlilik sadece Şiilik'e özgü olduğu halde, genel olarak İslâmî ideolojide cinsel arzunun uygun biçimde tatmininin vurgulandığını belirtmek gerek. Sünnî görüşleri hakkında bilgi için bkz. Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-female dynamics in a modern Muslim society*, (1975). Ayrıca bkz. Fetna A. Sabbah, *Women in the Muslim Unconscious*, çeviren: Mary Lakeland (New York: Pergamon Press, 1983).

21 Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabâî ve diğerleri, *İzdivâc-i Muvakkat der-İslâm*, (Kum: İmam Sadık, yakl. 1985).

gili konuların öne çıkmasıyla birlikte, Şiî ulema da İslâmî kişisel hukuku ve altında yatan varsayımları yeniden düşünmek zorunda kaldı. Böylelikle, bu konudaki kanunlara yeni, daha "modern" ya da çağdaş yorumlar getirmek gibi zor bir görev üstlendiler. Geçici evlilik kurumuna bu nedenle özel bir ilgi gösterdiler.

Muta nikâhı, İslâm öncesi Arabistan'daki birçok evlilik türünden biriydi.[22] Çoğu İran'da yaşayan On İki İmam Şiîleri arasında, bu nikâha yasal olarak izin veriliyor ve bu evlilik türü dinî olarak onaylanıyor. Etimolojik olarak "muta" zevk veya haz anlamına gelir. Kadınların mutası (böyle adlandırılıyordu), bunu zinayla özdeşleştiren ikinci halife Ömer tarafından, 7. yüzyılda yasaklandı. Bu nedenle, Sünnîler arasında geçici evlilik yasaktır ve teoride bu tür evliliğe karşıdırlar, gerçi pratikte bazı Sünnîler de muta nikâhına başvurmaktadır.[23] Buna karşılık Şiîler, Ömer'in emrini hukukî olarak hükümsüz, dinî olarak geçersiz görmeye devam etmektedir. Geçici evliliğin Kuran (4: 24) tarafından meşru kılındığını ve Muhammed'in kendisi tarafından onaylandığını savunurlar. Geçici evlilik, Sünnîler ile Şiîler arasında sürekli bir anlaşmazlık, ateşli bir tartışma ve bazen düşmanlık konusu olarak kaldı.[24] Burada, sadece On İki İmam Şiîliği'ne mensup Müslümanlar üzerinde duracağım.

Bugünkü haliyle, geçici evlilik, (evli ya da bekâr) bir erkek ile evli olmayan (bekâr, boşanmış veya dul) bir kadının, çoğu zaman kendi aralarında ve sözlü olarak, bir saatten dok-

22 İslâm öncesi geçici evlilik biçimleri hakkında ayrıntılar için bkz. William Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, (Boston: Beacon Press, 1903). Ayrıca bkz. I. K. A. Howard, "*Mut'a* marriage reconsidered in the context of the formal procedures for Islamic marriage", *Journal of Semitic Studies*, no. 20 (1975): 82-92; Sachiko Murata, "Temporary marriage (*mut'a*) in Islamic law", *Alserat*, no. 13 (Ilkbahar 1987): 72. Geçici evlilikle ilgili etnografik bir çalışma için bkz. Shahla Haeri, *Law of Desire: Temporary marriage in Shi'i Iran*, (Syracuse: Syracuse University Press. 1989).

23 Rubin Levy, *Introduction to the Sociology of Islam*, (Londra: Williams & Norgate, 1933), s. 149; "Mut'a" *Encyclopedia of Islam*, (Leiden: E. J. Brill, 1927), 3: 773 776; C. Snouck Hurgronje, *Mecca in the Latter Part of the 19th Century*, (Londra: Luzac, 1931), s. 12-13.

24 Sünnîler ile Şiîler arasındaki anlaşmazlığın incelemesi için bkz. Murata, "Temporary Marriage", s. 51-73 ve Haeri, *Law of Desire*, s. 61-64.

san dokuz yıla değişebilen belirli bir süre için birbirleriyle evlenme kararı verdikleri bir sözleşme biçimidir. Çift, ayrıca, kadına verilecek belirli miktarda bir "başlık parası" üzerinde anlaşır.[25] Geçici koca, başlık parası dışında geçici karısına maddî destek sağlamak zorunda değildir; bu, sadece kalıcı evlilikteki kadın eşe tanınan bir haktır. Bir Şiî erkek, bütün Müslüman erkeklerin şer'an caiz dört kalıcı eşe ek olarak, aynı zamanda birden fazla geçici evlilik sözleşmesi yapabilir. Ancak, kadınlar, geçici ya da kalıcı olarak, birden fazla erkekle aynı zamanda evlenemezler.

Karşılıklı karar verilmiş dönemin sonunda, çift birlikteliğini bir boşanma merasimi olmadan sona erdirir. Evliliğin sona ermesinden sonra, ne kadar kısa olursa olsun, geçici evlilikteki kadın, hamile olması durumunda çocuğun meşru babasının tespit edilmesinde doğabilecek sorunları önlemek için, belli bir süre boyunca cinsel ilişkiden uzak durmalıdır.[26] Bu evlilik türünden doğan çocuklar, tamamen meşru olarak kabul edilirler ve teorik olarak statüleri, kalıcı evlilikten doğan yarı kardeşlerininkiyle eşittir.[27] Çocuklar anne-babalarından miras almalarına rağmen, geçici evlilik yapan çiftler birbirlerinden miras almazlar. İdeolojik olarak, Şiî hukuku, geçici evliliği (*muta*), kalıcı evlilikten (*nikâh*), mutanın amacının cinsel zevk, *nikâh*'ın amacının ise çoğalma (*tevlîd-i nesil*) olmasıyla ayırır.[28]

---

25 Muta evliliğinde başlık parası için, *ecr* (bedel, ücret) terimi kullanılırken, kalıcı evlilikte bu para, *mehr* (fiyat, fidye) olarak adlandırılmaktadır. Her bir terimin belirli yasal anlamları vardır ve yapısal farkları ve benzerlikleri, Şiî ve Sünnî ulema arasında anlaşmazlık konuları olmuştur. Bkz. Haeri, *Law of Desire*, s. 36-38, 53-64.

26 Geçici evlilikte cinsel ilişkiden uzak durma süresi kırk beş gün ya da iki âdet görme dönemidir. Boşanmada ise bu süre, üç ay ya da üç âdet görme dönemidir.

27 Ne var ki, toplumsal olarak, geçici evlilikten doğan çocukların statüsü, büyük ölçüde babalarının onlara karşı nasıl yaklaştığına bağlıdır. Eğer baba, onlara, diğer çocuklarına olduğu gibi, varlıklarını kabul ederek ve saygıyla yaklaşıyorsa, geçici evlilik çocuklarının çoğu kez kaderi olan yüz karası damgasıyla yaşama olasılıkları daha düşüktür.

28 Geçici evlilikle ilgili yerli kaynaklar için bkz. Şeyh Ebû Cafer Muhammed Tûsî, *En-Nehâyi*, Arapça'dan Farsça'ya çeviren: M. T. Dâniş Pazhu (Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları); Muhakkik Necmeddin Ebu'l-Kâsım Cafer Hil-

Benzer şekilde, Şiî ulema, –yapısal benzerliklerine rağmen– geçici evliliği, fahişelikten farklı görür. Geçici evlilik, yasal olarak onaylanır ve dinî olarak kutsanmıştır. Fahişelik ise yasal olarak yasaktır ve dinî olarak kınanır. İdeolojik olarak, fahişeliğin, toplumsal düzeni ve cinslerin bir araya gelmesi için uygun görülen kuralları tehdit ettiği kabul edilir. Toplumun ahlak anlayışına ve değerler sistemine aykırı düştüğü, toplumdaki genel sağlık ve refaha zarar verici olduğu düşünülür. Öte yandan, ulema, geçici evliliğin, benzer bir cinsel işlev görse de, hukuka ve toplumsal düzene itaati gösterdiğini savunur. Dolayısıyla, muta yapanların, bazı "doğal" dürtüleri tatmin etmek için ilahî olarak önerilen bir yolu izledikleri kabul edilir. Geçici evliliğin, dinî ve hukukî perspektifle ahlak dışı olarak görülmemesinden öte, toplumsal yozlaşmayı ve fahişeliği önlediği düşünülür.

Geçici evliliğin toplumsal tarihi biraz belirsiz olsa da, İran'da büyük olasılıkla, yüzyıllardır var olmaya devam etmiş ve bazı sosyal çevrelerde (örneğin Kaçar hanedanı döneminde) güçlenmiştir. Pehlevi idaresi, geçici evliliği dinin geçmiş zamana ait bir yönü olarak niteleyerek, bilinçli bir biçimde kurumu toplumun marjinal kesimlerine itmeye çalışmıştır. Ancak, güçlü bir dinî tepki endişesi, Pehlevi idaresini bu geleneği tamamen yasaklamaktan alıkoymuştur. 1967 yılındaki Aile Koruma Yasası, geçici evlilikten hiç söz etmemektedir. Devlet, konu hakkında sessiz kalarak, planlı bir dinî tepkinin oluşmasını etkin olarak önlemiş ve aile reformlarını parlamentodan geçirebilmiştir. Bu, ayrıca, halkın geçici evliliğin yasaklandığına inanmasına neden olmuştur. Sonuç olarak, geçici evlilik kurumu, hiçbir zaman kalıcı evliliğin prestijini taşımamış olsa da, Pehlevi idaresi sırasında saygınlığından çok şey yitirmiştir.

---

lî, *Şerâyiî'l-İslâm*, Arapça'dan Farsça'ya çeviren A. Ahmed Yezdî ve M. L. Dânış Pazhu, cilt 2 (Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları); Ayetullah Ruhullah Humeyni, *Tavzîhu'l-Mesâil* (Tahran: y.y., t.y.) ve "Geçici Evlilik", *Mahcûbî*, no. 2 (1982): 38-40; Ayetullah Murtaza Mutahharî, *Nizam-i Hukuk-ı Zen der-İslâm*, 8. baskı, (Kum: Sadra, 1974).

Pehlevi idaresinin geçici evliliği onaylamaması, bu geleneği bir gizlilik perdesi ardına itmiştir. Dolayısıyla, geçici evliliğe başvuranların çoğu, genellikle muta evliliklerini arkadaşlarından ve ailelerinden saklıyorlardı. Bu durum, bu geleneğe başvuran kadınların ve erkeklerin bazıları dahil birçok İranlı için, geçici evliliğin özelliklerinin belirsiz ve muammalı kalmasına neden olmuştur.

İslâmî rejimin geçici evliliği bugünkü İran'da yeniden canlandırma girişimine rağmen, muta hâlâ marjinal ve damgalanmış bir kurumdur, birçok çelişkili ahlakî değerle beraber anılır. Uygulanması, din ile popüler kültür arasında uyuşmazlık yaratmıştır. Bâkire kadınların geçici evlilik sözleşmesi yapmasını önleyen hiçbir dinî kısıtlama bulunmamaktadır (Rafsancani'nin yorumları, bu açıdan gelenekle uyum içindedir), ama popüler kültür, kadının ilk kalıcı evliliği sırasında bâkire olmasını şart koşar. Batılılaşmış, eğitim görmüş, şehirli, orta sınıf kadınların çoğu ve bazı erkekler de geçici evliliği "yasallaştırılmış fahişelik" olarak görürken, dindarlığa daha eğilimli İranlılar, özellikle din adamları, bu evliliği, ilahî olarak uygun görülmüş ve "bahşedilmiş" bir etkinlik olarak görmekte, Batı'daki "ahlaksız" rastgele cinsel ilişkiye ve "serbest aşk"a tercih edilir olduğunu düşünmektedir.[29]

Geçici evlilik kurumu üzerine son zamanlarda yapılan etnografik araştırmalar, kurumun çöktüğüne dair söylentilerin fazlasıyla abartılmış olduğunu, aslında kurumun, toplumun alt sosyoekonomik tabakasında canlı ve sağlam olduğunu göstermektedir. Geçici evlilik sözleşmesi yapan kadınların, genellikle alt sınıf kökenli, genç, boşanmış kadınlar olduğu, ancak orta sınıftan kadınların da bazen muta yaptığı görülmektedir.[30] İranlı kadınların aşırı iffetli olarak görünen egemen imajının aksine, araştırmalar, geçici evlilik yapan kadınların cinsel ihtiyaçlarının ve (hoşlandıkları bir şey olan) erkeklere yönelik cinsel ca-

29 Bkz. Mutahharî, "İslâm'da Kadın Hakları: Geçici Evlilik", 3. bölüm, *Mahcûbî*, Ekim/Kasım 1981, s. 52-56 ve Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabâî, "Mut'a ya İzdivâc-i Muvakkat", *Mekteb-i Teşeyyu'* 6 (Mayıs 1964): 10-20; Tabatabâî ve diğerleri, *İzdivâc-i Muvakkat der-İslâm*.

30 1978 ve 1981-1982 yıllarında İran'da kadınlarla yapılan görüşmeler; Haeri, *Law of Desire*, s. 133-197.

zibelerinin farkında olmalarının yanı sıra, çoğu kez ilişkiyi başlatan kişiler olduğunu göstermektedir.[31]

Açık kadınlar, gizlenen cinsellik: Modernitenin söylemi

Modernleşme ve Batı'nın geleneklerini ve davranış biçimlerini benimseme, Rıza Han'ın 1921'deki askerî darbesiyle, özellikle 1925 yılında tahta geçmesinden sonra hız kazandı. Şah Rıza, Atatürk'ün Türkiye'deki reformlarını model alarak, ülkeyi Batılılaştırıp modernleştirmeye başladı.

Şah Rıza, Batılılaşma politikasının bir parçası olarak, 1936 yılında, İran'da tesettürü yasaklayan bir irade çıkarttı.[32] Bu kanun, tesettürsüz evlerinden dışarı çıkmayı istemeyen kadınlar ve ailelerindeki kadınların dışarıda tesettürsüz görünmesine tahammül edemeyen birçok erkek için büyük güçlükler yaratıyordu.[33] Kadınların örtülerini çıkarmaya zorlanması, erkeklerin namusunun lekelenmesi anlamı taşıyordu. Tesettürsüz dolaşma, İranlıların çoğunluğu için rahatsızlık vermesinin yanı sıra, daha önce örneği görülmemiş ve anlaşılması zor bir olguydu. O zamana dek, akraba olmayan kadınların ve erkeklerin, arada peçenin koruyucu kalkanı olmadan aynı mekânda bulunması yasak, hatta günahtı. Tesettürün kalkması, kadınları erkeklerin bakışma maruz bırakıyor, hem kadınları hem de erkekleri, bir arada oldukları durumlarda güvensiz ve tereddütlü kılıyordu.[34]

Tesettürü yasaklayan kanun, Şah Rıza'nm 1941 yılında Müttefik Devletler tarafından tahttan indirilmesine dek yumuşatıl-

---

31 Haeri, *Law of Desire*, s. 105-152.

32 Gerçi tesettürü yasaklama kararını veren Şah Rıza olmuştu, ama tesettür kavramı ve olgusu, birçok entelektüel ve politik süreli yayında yoğun eleştiriye uğramıştır. Bkz. Muhammed Tavakoli-Tarkî, "Zeni bud, zeni nebud", *Nimeye Diger*, no. 14 (1991): 77-110.

33 Olive Suratgar, *I Sing in the Wilderness* (Londra: E. Stanford, 1951), s. 132.

34 Bkz. Shahla Haeri, "Women, law, and social change", Jane I. Smith (ed.) *Women in Contemporary Muslim Countries* (Lewisburg, Pennsylvania: Bucknell University Press, 1980).

madı. Aynı yıl yönetime geçen oğlu Şah Muhammed Rıza, kadınlara tesettür konusunda seçme hakkı tanıdı. Yavaş yavaş gelişmekte olan şehirli orta sınıftan kadınların çoğu, başı açık olarak dışarı çıkmaya devam etti, ancak biraz çekingendiler. Öte yandan, çarşının kadınları –satıcılar ve alt sınıftan olanlar– daha önce olduğu kadar istisnasız olmasa da, başlarını kapamayı sürdürdüler.

1960'ların başlarında devlet, kadınlara seçme ve seçilme hakkı tanıdı.[35] Aile Koruma Yasası, 1967'de kabul edildi ve birden fazla kadınla evlilik yasadışı ilan edilmese de, kadınlara, kocalarının ikinci bir kadınla evlenmesi durumunda onları boşama hakkı tanındı. 1976 yılında, kadın işlerinden sorumlu ilk kadın bakan, Mahnâz Efhâmî kabineye atandı[36] ve İslâm Devrimi'nin gerçekleştiği 1979 yılına gelindiğinde, parlamentoda ve senatoda birçok kadın yer alıyordu.

Hukuk sisteminin laikleştirilmesinin, politik yapının Batılılaştırılması'mn ve kadınların örtülerinin çıkartılmasının, kadın ile erkeğin toplumsal mekândaki yeni konumlarına uygun paralel gelişmeleri beraberinde getireceği, dolayısıyla kadınların ve cinselliğin kamusal algılanışında bir değişiklik yaratacağı öngörülebilirdi. Ne var ki böyle olmadı; en azından görünürde ve bilinçli olarak bu gerçekleşmedi. Gerçekleştiyse de, olumsuz bir biçim aldı. Tam da kadınların kamu alanlarında örtüsüz dolaşması nedeniyle, geçici evlilik dahil, cinsellik üzerine her türlü kamusal söylemi bastırmaya yönelik, telafi edici bir eğilim doğdu.

Başka bir yerde, evlilik ilişkisinin sözleşme yapısı çerçevesinde, kadınların sembolik olarak cinsellikle bütünleştirildiği-

35 Seçme ve seçilme hakkı, kadınlara Şah Rıza tarafından verilmiş olsa da, kadınların, devleti ve halkın bilincini etkilemek için yürüttüğü aktif lobi faaliyeti ve mücadele küçümsenmemelidir.

36 Efhâmî, ayrıca, Iran Kadın Örgütü'nün genel sekreteriydi (1970-1979). Buradaki gözlemlerimden bazıları, devlet, din adamları ve kadınların temsilcileri arasındaki ilişki konusunda yaptığımız birçok konuşmaya dayanmaktadır. Bazen benim yorumlarıma katılmadığı olmuştur. Görevde olduğu süre sırasında İran'da kadınların sosyo-politik faaliyetlerini etkileyen koşulları tartışmada gösterdiği açık yüreklilik için kendisine minnettarım.

ni, cinselliğin ete kemiğe bürünmüş hali olarak algılandığını savunmuştum.[37] Örtü, arzu nesnesini örtmesinin yanı sıra, bu nesneyi erkeklerin görmesini engelleyerek onları korur.[38] Aynı mantıkla, örtüsüz bir kadının sırf varlığı bile, kültürel olarak uygunsuz, ahlakî olarak çelişki yaratan bir cinsel mesaj iletir. Dolayısıyla, kadınlar örtülü oldukları sürece, hem kadınların hem de erkeklerin korunduğu ve kontrol edildiği varsayılır, toplumsal düzen muhafaza edilir.

Pehlevi döneminde politika üretenlerin karşılaştığı zorluk, modernitenin gerekleri (kadınların örtülerinin çıkartılması) ile dinî ideolojiye, din kurumunun önde gelenlerinin inançlarına ve duyarlılıklarına saygı arasında bir denge kurmaktı. Kadınların cinsel nesne olarak kamusal algılanışım değiştirmek, cinselliğin kendisinin görünmez kılınmasını –ya da bu konuda sessiz kalınmasını– beraberinde getiriyordu. Devlet tarafından yönlendirilen sessizlik, örtüsüz kadınları korumaya yönelik bir örtü işlevi görüyordu. Böyle bir politika, ayrıca, devletin ve kadınların, ulemanın önde gelenlerinin örtünün çıkartılması karşısında gösterdiği olumsuz tutuma bir tepki olarak da yorumlanabilir. Örtülü olmayan, orta sınıf İranlı kadınlar, ulemanın yöneltebileceği "fahişelik" suçlamalarını bertaraf etmek için, kamu alanında edebe ve ölçülü davranışa çok fazla önem vererek, cinselliklerini iyiden iyiye görünmez kılan iffetli bir tutum takınmaya çalıştılar.

Hem erkeklerin hem de kadınların baştan çıkmasına karşı görünür bir engel olan örtünün çıkartılmasının ardından, başka koruma araçlarının geliştirilmesi gerekiyordu. Modern çağın gereklerine daha uygun olduğu ülke çapında kabul edilecek araçlar olmalıydı bunlar. Saygınlık artık doğrudan örtüyle ilişkilendirilmiyor ve örtü daha önce kendisine verilen yüksek ahlakî değeri artık taşımıyordu. Ahlaklılık ve saygınlık kavramları yeniden düzenlenmişti, örtünün bulunmadığı koşullarda içselleştirilmeleri ve sürdürülmeleri gerekiyordu. Kadının iffe-

37 Haeri, *Law of Desire*, s. 33-72.

38 *A.g.e.*, s. 222, n. 23. Ayrıca, bkz. Mernissi, *Beyond the Veil*.

tinin (*iffet, necâbet*), kadının görünmez kalkanı olduğu düşünüldü. Cinselliğin gösterenleri olarak değerlendirilen örtüsüz kadınlara, kamusal alanda edepli biçimde davranma öğretilmeli ve kamuda cinsellik konusunda sessizlik egemen olmalıydı. Geleneksel dinî eğitimden farklı olarak, laik yaygın eğitim, oğlanların ve kızların, İran'daki yeni dönemin gerekleri olan, kendilerini kontrol etmeyi ve sınırlamayı öğrenerek toplumsallaştırılmaları açısından etkin bir araçtı.[39] Böyle bir ortamda, cinsel hazza yönelik bir kurum olduğu aşikâr olan geçici evlilik, üzerinde açıkça konuşulabilecek bir konu değildi. Okullarda kullanılan ders kitaplarında yer almıyordu ve devletin kurumlarından dışlanmıştı.

Devletin kadın cinselliği konusundaki sessizliği, tesettürün kalkması konusunda bir kısım ulemanın geliştirdiği olumsuz tutumla pekişti. Söz konusu ulema, kadınların serbestleşmesine yönelik "ithal" ya da "Batı etkisinde" bir model olarak niteledikleri gelişmelere sürekli olarak karşı çıkmıştı. İran'ın çağdaş şairlerinin en ünlülerinden biri olan Füruğ Ferruhzad (1937-1965), aynı anda hem örtüsüz olma hem de kendini ifade etme, sesini duyurma cesaretini gösteren çok az sayıdaki orta sınıf kadınından biriydi. Arzularını dile getirdi ve eserlerinde açıkça ortaya koyup gözler önüne serdi. Şiirlerinde, erkeklerden arzu nesnesi olarak (geleneksel kadın-erkek ilişkisinin tersine çevrilmesi) söz etmesinin yanı sıra, kendi arzularını dile getiren eserlerini yayınlamaktan çekinmiyor, hatta gözü pek davranmaktan büyük keyif duyuyordu. "Günah" adlı ünlü şiirinde, kadının iffet ve edepliliğine dair kültürel normları alt üst ederek, sevgilisiyle kavuşup birlikte olmasını açık bir dille, coşkuyla anlatır.[40] Bu, kamuoyunda bir skan-

---

39 Bkz. Afsaneh Najmabadi, "Contested Veils, Veiled Contestations: power and the public female", *Women, Work and Power in the Middle East Conference* adlı konferansta sunulan bildiri, (University of California, Los Angeles, 12-13 Nisan, 1991).

40 Bkz. Farzaneh Milani'nin Füruğ Ferruhzad üzerine birçok makalesi ve bunlardan biri olan "Conformity and confrontation: A comparison of two Iranian woman poets", Elizabeth W. Fernea (ed.), *Women and the Family in the Middle East* (Austin: University of Texas Press, 1985).

dal yaşanmasına neden oldu, bekleneceği üzere fahişe olarak damgalandı.[41]

İran'da şehirli, orta sınıf kadınları, kadın haklarının ilerlemesi için mücadele verenler dahil, örtünme ile iffet arasındaki farkı vurgulamak için yoğun, sürekli bir çaba gösterdiler. Ayrıca, dinî çevrelerin örtülü olmayan kadınlara ilişkin olumsuz değerlendirmelerinin etkisini yok etmenin bir yolu olarak da bu farkı kullandılar.[42] Ancak, 1960'ların sonlarında Aile Koruma Yasası parlamentoda tartışıldığında, kadın senatörlerden biri olan Mihrengîz Menüçehriyân dahil bazı kadınlar, medenî kanunda, evli kadınların yurtdışına çıkarken kocalarının yazılı iznini almasını gerektiren bir fıkraya karşı çıktılar. Mahnâz Efhâmî bu konu hakkında şunları söylemiştir: "Bu ifadenin çıkarılmasını isteyen profesyonel kadınlar, ulemadan öyle şiddetli bir tepki gördüler ki, taleplerini geri çekmek zorunda kaldılar. Ulemaya göre, bu kadınlar, olsa olsa kendilerini fahişe olarak pazarlamak için kocalarının izni olmadan Avrupa'ya gitmek istiyorlardı."[43]

Geçici evliliği, kadınları sömürmeye yönelik, geri kalmış bir erkek ayrıcalığı olarak gören Senatör Menüçehriyân ve başka kadınlar, kurumun yasal olarak var olmasına karşı çıktılar. *Zen-i Rüz*[44] gibi kadın dergileri, geçici evliliği yasal fahişelikle özdeşleştirdi ve bu evlilik türünün yapısındaki gerçek ve potansiyel istismarı sıralayan birçok makale yayınladı. Ancak, kaldırılması için çağrıda bulunduğunda, Kum ve Tahran'daki dinî liderler hızlı ve sert bir şekilde tepki gösterdiler. Ayetullah Mutahharî (ö. 1979), geçici evliliğe karşı çıkanları, akılsızca Batılılaşmış ve bu İslâmî kanunun ilerici ni-

41 *Fahişe* terimi, sadece, hizmetleri karşılığında para alan kadınlar için kullanılır. Füruğ Ferruhzad gibi kabul edilmiş kültürel modellere uymayan kadınlar için kullanılan terim, *zen-i harâb*, yani hafif, ahlaksız veya kötü kadındır.

42 Mahnâz Efhâmî, kişisel görüşme.

43 Kişisel iletişim.

44 Bu dergi, Pehlevi döneminde yayınlanmıştı, devrimden sonra el değiştirdi. Şimdi hâlâ aynı adla yayımlansa da, ideolojik çerçevesi eskisinden farklıdır. Göze çarpan fark, bugün dergide, eskiye kıyasla, önem taşıyan konuların daha fazla işleniyor olması.

teliğinden bütünüyle habersiz olmakla suçladı.[45]

Orta sınıftan İranlı kadınların çoğu, geçici evliliği alçaltıcı ve utanç verici olarak görmektedir. Böyle bir tutumun İran'da, tam olarak ne zaman ağırlık kazanmaya başladığı, kurumun modern öncesi İran'daki algılanışından –eğer farklıysa– nasıl farklılaştığı, araştırılması gereken bir konudur. Ancak, alt sınıf mensubu, boşanmış birçok kadın, bu konuda kafaları biraz karışık olsa da, muta nikâhını, boşanmış ya da dul kadınlar olarak marjinal ve olumsuz statülerinden bir kaçış yolu şeklinde görmeye devam etmektedir. Boşanmaya vurulan damga nedeniyle, bu kadınların çoğu kendi aileleri tarafından kabul edilmez ve genellikle gidecek bir yerleri yoktur. Bu nedenle, geçici evlilik, onlara bir ölçüde rahatlama ya da –görüşme yaptığım kadınlardan birinin dediği gibi– bir "kaçış" imkânı sağlar.[46]

1978 yılında, Tahran'da orta sınıftan birçok İranlı, geçici evliliğin, geçmişte kalmış bir kurum olduğunu, artık uygulanmadığını, böyle nikâhlar yapılıyorsa bile, alt sınıftan kadınlar tarafından yapıldığını sanıyordu. Bu iddianın yanlış olduğu görüldü. İslâmî devletin kurulmasından bu yana geçici evlilik, yeni devletin desteğiyle güçlü bir biçimde kendini yeniden gösterdi. Pehlevi hanedanı döneminde modernite söylemi, geçici bir hegemonya kurmuştu, ama her kesimi kapsayan, birörnek bir hâkimiyet oluşturamamıştı. Cinsel ilişkiler alanında, başka alanlarda da olduğu gibi, İslâmî söylem, alt sınıflar, çarşı ve pazar esnafı ve dindar gruplar arasında canlılığını sürdürdü. Bu canlılık, nihayet 1979 devriminde kendini yeniden gösterdi.

---

45 Birçok okur ve Ayetullah Murtaza Mutahharî arasında, bu konulardaki tartışmalar dizisi için bkz. *Zen-i Rûz*'un 1967-1969 yılları arası sayıları. Yönetim, din adamlarına, özellikle Tahran'da Ayetullah Mutahharî ve Kum'da Makarim Şirazî gibi itibarlı şahsiyetlere, kayda değer derecede ifade özgürlüğü tanıyordu, özellikle kişisel hukuk ve aile konularında.

46 Haeri, *Law of Desire*, s. 132-146.

Örtünen kadınlar, gizlenmeyen cinsellik: İslâmî söylem

Kadınların örtünmesinin tekrar zorunlu hale getirilmesiyle, İslâmî rejim, geçici evlilik kurumunu yeniden canlandırmaya, onunla ilgili olumsuz görüşleri silmeye ve yeni bir bakış açısıyla yeniden topluma sunmaya çalıştı. Konudan din dersi kitaplarında söz edildi ve zaman zaman konu hakkında kapsamlı değerlendirmeler yapıldı.[47] Başlangıçta, devletin geçici evliliği yeniden canlandırmaya yönelik sistematik girişimi, yerli İslâmî kurumları tekrar geliştirme planıyla ilgiliydi. Ayrıca, Ayetullah Mutahharî ile takipçilerinin, İslâmî kurumların Batılı emsallerinden daha ileri ve gelişmiş olduğunu gösterme amacının da ifade edilmesine yardımcı oluyordu. Rafsancani, aynı geleneği izleyerek, İslâmî söylemin heğemonyasını tekrar yerleştirmeye çalıştı. Bir süre için bastırılmış olan bu söylem, modernizmin meydan okumalarına tepki olarak ve Pehlevi idaresinin ülkeyi modernleştirme girişimlerine karşı yavaş yavaş üretilmişti. Rafsancani, geçici evlilik kurumunu değerlendirmek için Şiîlik'e özgü olduğu belirgin bir söylemden yararlanarak, bu cinsel ilişki biçiminin, "düzensiz" ve "yozlaşmış" Batılı emsalleri karşısındaki ahlakî "üstünlüğüne" halkın dikkatini çekiyor.

Cumhurbaşkanı Rafsancani sadece öteden beri var olan bir eğilimi mi izliyor? Ben, aslında yeni bir şey söylediğini ve alışılmışın dışında bir şey yaptığını düşünüyorum. Yaklaşımı, eski bir geleneğin modern toplumsal bağlam içinde bir yeniden okumasını sunmasıyla yenilik arz ediyor. Ancak, getirdiği yorumun da bir tarihi var. Kurumu modern haliyle kavramsallaştıran ilk kişi olarak Ayetullah Murtaza Mutahharî'yi belirtmek gerekir. *İslâm'da Kadın Hakları Nizamı* adlı kitabında (ilk olarak 1974 yılında yayınlandı ve bugüne dek birçok baskı yaptı), geçici evliliğin meşruluğunu Sünnî eleştirilere karşı savunan, uzun zamandır kullanılan Şiî stratejisine başvurmayıp, bu

47 Hüccetülislâm Muhammed Cafer Bahunar ve diğerleri, *Ta'lîmât-i Dînî*, (Tahran: Dâverpenah, 1981). Ayrıca, bkz. Mutahharî, "Kadın Hakları" ve *Nizam-i Hukuk-ı Zen der-İslâm*.

kurumu toplumsal açıdan anlamlı ve psikolojik açıdan işlevsel modern bir kurum olarak savunmuştu. Geçici evlilikten, her zaman için geçerli, evrensel, insanların iyiliği için oluşturulmuş bir kural, "İslâm'ın parlak kanunlarından biri" olarak bahsediyordu.[48] Özgül olarak, evli erkekler ile boşanmış kadınlardan ziyade, genç yetişkinlerin sadece İslâm'a (Şiîlik'e olarak okuyun) özgü bu kurumun avantajlarından yararlanması gerektiğini öne sürüyordu. Kitabında dile getirdiği sav, çok sık kullanılan, popüler bir sav haline gelmiştir:

> Modern çağımızın karakteristik özelliği, doğal ergenlik ile kişinin aile kurabilir hale geldiği toplumsal olgunluk arasındaki sürenin uzamasıdır... Gençler, kalıcı evlilik için uygun zaman gelene dek, geçici bir cinsel riyazet döneminden geçmeye ve kendilerini dünyevî zevklerden yoksun, perhizkâr bir hayatın baskısı altında yaşamaya hazır mıdır? Genç bir insanın, geçici bir cinsel riyazet dönemi yaşamaya hazırlandığını düşünün: Tabiat, içgüdüsel cinsel etkinlikten kaçınmanın sonucunda karşılaşılan ve psikologların şimdi keşfetmekte oldukları, korkunç ve tehlikeli psikolojik cezaları bir yana bırakmaya hazır mıdır?[49]

1978 ve 1981 yıllarında İran'da mollalarla yaptığım görüşmelerde tekrarlandığını gördüğüm, geçici evlilik felsefesinin bu yeni formülasyonunda, geçici evlilik kavramının, İslâmî düşüncenin en gelişmiş ve uzak görüşlü yönlerinden biri olduğu öne sürülür: İslâm'ın (modern ya da eski) topluma uygunluğunu ve insan cinselliğini anlayışım gösteren bir kavramdır bu.[50] Rafsancani, aynı düşünce silsilesini izliyor, ancak Ayetullah Mutahharî'nin cinsler arası ilişkiler planında pek ilgi gösterme-

---

48 Mutahharî, *Nizam-i Hukuk-ı Zen der-İslâm*, s. 52.

49 *A.g.e.*

50 Ayetullah Mutahharî'nin, Bertrand Russell'ın modern dünyada gençler için ideal bir ilişki biçimi olarak geçici evliliğin bir varyasyonunu önerdiği kitabı *Marriage and Morals*'ta geçici evliliğe yaptığı göndermeden söz etmiş olması ilginçtir. Russell'ın görüşüne halen din adamları tarafından referans veriliyor ve bunun, kurumun Batılı emsallerinden üstünlüğünün ve bugünkü İran toplumuna uygunluğunun bir kanıtı olduğu düşünülüyor.

diği bir yöne işaret ediyordu: Kadının arzusu. Ayetullah Mutahharî, kadın ya da erkek bir genç insandan söz ederken, genel terim olan "genç" sözcüğünü kullanıyor; Farsça'da "genç" anlamına gelen *civan* sözcüğü esas olarak erkekleri anlatır. Rafsancani, özgül olarak kadın cinselliğini kabul ederek ve cuma vaazıyla yaygınlaştırarak, üstadının tezini mantıksal sonucuna götürmüştür.[51]

Cumhurbaşkanının, kadınların erkeklerinkinden bağımsız, otonom cinsel arzusunu kamu önünde kabul etmesi ve evlilik ilişkisinin kurulmasında kadınlara aktif bir rol verilmesini önermesi, tartışmayı başlatan unsur olarak görünüyor. Rafsancani'ye karşı en şiddetli muhalefet, şehirli orta sınıf kadınlardan geldi: Geçici evliliğin böyle resmî onay görmesinin evliliklerinin istikrarını tehdit ettiğini –haklı olarak– düşünüyorlardı.[52] Geçici evlilik kurumunun hiçbir şekilde kabul edilemez olduğunu savundular ve devletin bu kuruma desteğine şüpheyle yaklaştılar. Gerçekten de, devletin, geçici evliliğin avantajlarını tanıtmaktan öte, kanundaki boşlukları en aza indirgemek ve halkı, özellikle kadınları eğitmek için iyi hazırlanmış planları bulunmamaktadır.

Aslında orta sınıf kadınlarının çoğu, geçici evlilik kurumunu, geleneksel düzenlemesi içinde, erkeklere özgü bir ayrıcalık olarak görüyor. Geçmişteki durum kesinlikle böyleydi, ama gelecekte böyle olmak zorunda değil. *Zen-i Rûz*'da temsil edilen orta sınıf kadınlarının ezici bir çoğunluğu, her zaman kendi avantajlarına uygun olmasa da, öteden beri geçici evliliğe başvurmuş olan alt sınıf kadınlarına kıyasla bu kurumun başka biçimler alma olasılığına daha kapalı görünüyor. Kalıcı evliliklerin görücü usulüyle yapıldığı göz önünde bulundurulursa, alt

51 Bu, Rafsancani'nin geçici evlilik hakkında ilk konuşması değildi. Geçici evliliğe cuma vaazlarında zaman zaman değinmişti, ancak bunu, cuma namazını kıldıran imam sıfatıyla yapardı. O zaman bile, hemen *Zen-i Rûz*'dan kadınların eleştirisine uğramıştı. Derginin iki muhabiriyle yaptığı görüşmeler sırasında, konuşmasındaki yorumlarının çoğunu değiştirmek zorunda kalmıştı. Bkz. *Zen-i Rûz*, no. 1045 (1985): 4-5, 52-53, 58.

52 Bkz. *Zen-i Rûz*'un, Rafsancani'nin geçici evliliği ve birden fazla kadınla evliliği desteklemesine karşı itirazlarıyla ilgili, daha önceki başmakaleleri; no. 1044, 1045, 1046 ve 1047 (hepsi 1985 yılında yayınlanmıştır).

sınıftan bazı kadınların zaten yapmış olduğu gibi, kadınların gerçek evlilikleri öncesinde, müstakbel kocalarını, sınırlı ölçüde de olsa tanımak için kısa süreli bir geçici evlilik talep edebilecekleri düşünülebilir. Ancak, halen, geçici evlilik sözleşmesi yapan kadınlar kalıcı evlilik yapma şanslarını azaltmaktadır. Geçici evlilik sözleşmesi, para karşılığında cinsel zevk şeklindeki özgül amacıyla, "aşk" evliliklerini benimsemiş olan modernleşmiş, orta sınıf İranlı kadınları –ve bazı erkekleri– rahatsız etmektedir. Gerçekten de, Pehlevi döneminde, kadınların parlamentodaki temsilcilerinin yanı sıra medya (*Zen-i Rûz* ve *Itlâât-ı Bânûvân* gibi yayın organları), kalıcı evlilikte başlık parasının (*mehr*) ödenmesine karşı çıkmıştı. Böyle bir ödemenin yapılmasını kadınlar için alçaltıcı olarak görüyorlardı. Orta sınıfın, devletin geçici evliliğe değer kazandırmasına muhalefeti, devrim öncesi, moderniteyi Batılılaşma'yla özdeşleştiren söylemin etkisiyle oluşmuş görünüyor. Rejimle giderek daha incelikli bir diyalog kurmalarına rağmen, orta sınıf İranlı kadınlar, kadın-erkek ilişkilerine, Rafsancani'nin önerdiği geçici evliliğin yeni düzenlemesi dahilinde bakmaya yanaşmıyorlar.

Bir kez daha, modern söylem ile İslâmî söylemin çatışmasıyla karşılaşıyoruz. Ancak, buradaki ironi, Rafsancani'nin bir din adamı ve politik lider olmasına rağmen, cinsellikten modernite adına söz etmesi -"Batılı" şekliyle değil, İslâmî çerçeve içindeki modernite adına. Rafsancani, Şiî geleneği doğrultusunda hareket etse de, "İslâmî modernite" diyebileceğimiz yeni bir söylem geliştiriyor ya da böyle bir sentez oluşturuyor.

TAVÂRİK TOPLUMUNDA AŞK VE YAŞAM

BOUTHANIA SHAABAN

1986 Aralık'ında, üniversitede düzenlenen bir konferansta yapısalcılıkla ilgili bir bildiri sunmak üzere Konstantin'e davet edilmiştim. Konferans sona erdikten sonra, Cezayir Yazarlar Birliği'nin başkanı el-Arabî, bütün konuklara, Cezayir'in nerelerini görmeyi istediklerini sordu. Ben şaka ederek "Güney Sahra" dedim. Gezinin bu kadar kısa zamanda düzenlenebilmesinin imkânsız olacağını düşünüyordum. Meslektaşlarımın (hepsi erkek), bu büyük çölde güvenliğime dair ciddi kaygıları olduğu yüzlerinden okunuyordu. O kabilelerin çoğunun Arapça konuşmadığını, konuşanların da anlayamayacağım kadar farklı bir aksanları olduğunu, bu yüzden onlarla iletişim kurmamın imkânsız olacağını söylediler bana. Ayrıca, oradaki şehir merkezine (Temanrasit) vardıktan sonra, bu kabilelerden insanlarla tanışabilmek için Sahra'da uzun bir yolculuk yapmam gerektiği, dolayısıyla bir arabaya ve çevirmene ihtiyacım olacağım söylediler. Sadece el-Arabî bunun çok kolay olacağını savundu. Oraya her gün bir uçuş olduğunu ve geziyi benim için düzenleyebileceğini belirtti. Kalabileceğim uygun bir otelin olduğunu, orada tüm kontrol kadınlarda olduğundan, geri dönmeyi istemeyebileceğimi söyledi. Kokuyordum, ama çok hevesliydim. Akşam yemeği sona erdiğinde, gitmeye çoktan

karar vermiştim. Bir gün sonra, bütün tereddütleri ve muhasebeleri geride bırakarak, Temanrasit'e giden uçaktaydım ve ilk kez Sahra'nın nefes kesici görüntüsünü görüyordum.

Şaşırtıcı bir çeşitlilik barındıran, uçsuz bucaksız Sahra'nın üzerinde iki saatlik bir uçuştan sonra, beynim uyuşmuş gibiydi. Birden, ince ince çizilmiş damarlarıyla büyük bir beyne benzeyen dev bir kumula bakıyor olduğumu fark ettim. Görkemli ve türlü türlü kumulları, hayret verici şekilleri ve sivri uçlu bir kırmızı kalemle çizilmiş gibi görünen büyüleyici ince damarları, bir tablo yansıtabilir mi acaba diye düşündüm.

Konstantin havaalanında, siyah *çador*'larına sarılı ve (gözleri dışında) yüzlerinin tamamı beyaz, üçgen şeklindeki peçelerle kapalı kadınları bıraktığım sabahla aynı gün içinde, peçeyi kadınların yerine erkeklerin giydiğini gördüğüm, yine Cezayir sınırları içindeki Temanrasit'e vardım. Bu, ne gizemli güneyden bir poster, ne de uzak geçmişten bir resimdi; büyük, kalın, yuvarlak bir peçe gibi görünen bir örtüyle saçını ve yüzünü, sadece gözleri dışarıda kalacak şekilde kapamış, bana doğru yaklaşan etten kemikten bir erkekti. Yanında yürüyen kadının çıplak yüzü, enfes manzaradaki Sahra günbatımına eşlik eden serin, ferahlatıcı rüzgâra açık bırakılmıştı. Şalife, çevirmenim olacaktı, yanındaki yüzü kapalı adamsa kocası Mahmut'tu. Bu ilk süpriz, Tarki (çoğulu Tavârik) kabilelerinin tarihsel anayurdu olan Ahaggar Dağlarına yaptığım, bu kısa, ama çok öğretici ve büyüleyici gezide beni bekleyen başka süprizlerin bir göstergesiydi.

Şalife ve Mahmut, beni arabayla alıp Tahat Otel'e götürdüler. Otel, dolambaçlı koridorları, tenha ve uzak odaları olan tek katlı bir binaydı. Resepsiyon görevlisi, bana, buzdolabı, televizyon ve telefonu olan, ama bunların hiçbirinin çalışmadığı iki kişilik bir oda verdi. Oda, büyük, soğuk ve ürperticiydi; uzun bir günden sonra bir duş alınacak sıcak su yoktu. Aç, üşümüş ve çok pis olduğumu hissediyordum; bu, gayet tatsız bir birleşimdi. Odada telefonun çalışmaması ve doğrudan dışarıdaki çöle açılan iki büyük kapının olması, aklıma gelebilecek en kötü şeyleri düşünmeme neden oldu. Yine de orada-

ki insanlar çok nazikti. Silinerek yıkanabilmem için bir kova su ısıttılar; bana yemek, çok makbule geçen bir bardak sıcak çay ve iki kalın battaniye getirdiler. Böylelikle huzur içinde uyabildim. Ertesi sabah, parlak Sahra güneşinin ışıklarının dolduğu odada uyandığımda, burası gayet sevimli ve hoş göründü gözüme.

Nazik bir resepsiyon görevlisi, erken bir saatte bana kahvaltı getirdi ve otelde çalışan bir Tarki kadınla tanışmak ister miydim diye sordu. "Çok isterim," diye yanıtladım. Daha sonra tepsiyi almaya geldiğinde onu da yanında getireceğini söyledi. Saat dokuz gibi, çıkık elmacık kemikleri, çok koyu renk gözleri ve kıvırcık saçlarıyla tam bir Cezayirli gibi görünen, kahverengi tenli, ince bir kadın, odamda oturuyor, utangaçça yere bakıyordu.

Görünümü, aksam, yaşam biçimi farklı görünen bir kadınla konuşmayı başlatma arzusu içinde yanıp tutuşurken, kadınlara yöneltilmesinden hiç hoşlanmadığım bir soruyu sorarak konuşmaya başladığımı fark ettim. Mühendis, doktor, hatta bakan bile olsalar, kadınlar, genellikle sadece medenî hallerine göre sınıflandırılır -evli mi, bekâr mı; anne mi, değil mi. İşte ben de aynı şeyi yapıyor, bilerek şoven bir tutum takınıyordum; belki de sorulabilme olasılığı en yüksek sorunun bu olduğundan emin olduğum için. Böylece, Tita'nın sadece 26 yaşında olduğunu bilerek, sordum: "Evli misin?"

"Şimdi değilim," diye cevapladı sakin bir tonla. "Ama dört kez evlendim." Yanıtına eşlik eden kayıtsız ton ve alaycı bir gülümseme karşısında şaşkına döndüm. Dört evlilik ve dört boşanma yaşamanın, bu genç insanın çekmiş olabileceği sıkıntıların düşüncesi benim tansiyonumu alçaltıp yükseltirken, o, meraklı bir gülümsemeyle bana bakıyordu; kafamdan geçenlerin ne olduğunu tahmin ettiği belliydi. "Tarki kabilelerinde, çoğu kadın beş altı kez evlenir," dedi. "Biz bunda bir gariplik görmüyoruz." Sonra rahatladı ve bana, daha sonraki ayrıntılı konuşmalarımda Tarki kabilelerindeki kadınların yaşamları için tipik olduğunu gördüğüm, yaşam öyküsünü anlattı.

"Dokuz yaşımdayken, annem, babamdan daha çok sevdi-

ği bir adam için evi terk etti. Ben, benden küçük iki kız kardeşim ve babamla kaldım. Annem bizi düzenli olarak ziyaret etse de, onu çok özlüyordum. Babam da perişan durumdaydı, çünkü gitmesini hiç istememişti, ama gidişi konusunda söz hakkı yoktu. Annem sadece, ona artık onu sevmediğini ve başka bir adama âşık olduğunu söyledi ve ardından ona şu korkunç soruyu sordu: Bu koşullar altında, kendisiyle kalmasını ister miydi? Babam, hayır demek zorundaydı. Sonra babam çölü geçerek, tuz ve şiye (bir cins bitkisel çay) karşılığında *elbişna* (bir cins buğday) ve giysilerin takas edildiği Nijer ve Mali'ye giden kervanlarda çalışarak, bizi uzun süreler boyunca yalnız bırakmak zorunda kalıyordu. Aslında, bizi hemen evlendirip babalık sorumluluğundan kurtulmak için sabırsızlanıyordu. Bu yüzden, 14 yaşımdayken, beğendiği bir genç adamla evlenmem için beni zorlamaya başladı. Aslında hiç istemiyordum, ama babam, tam olarak beni buna mecbur etmese de, ağzımdan 'zorlanmış bir rıza' çıkarana dek beni sıkıştırmaya devam etti. Ama bu adamla sadece bir gece geçirdim -babamın evini hiç terk etmedim."

Tavârik'te, tüm kadınlar, evliliklerinin ilk yılını annelerinin evinde geçiriyorlar ("anne ve babamın" demek yerine "annemin" diyorlar); böylelikle, çadırlarını yapmak, dekorasyonlarını tamamlamak ve evlilik hayatlarına kendilerini uygun biçimde hazırlamak için yeterli vakitleri oluyor. Neredeyse tüm Tarki kadınları, ilk çocuklarını annelerinin evinde doğuruyor. Aslında, büyük bir çoğunluğu, ilk kocalarının evine hiç taşınmıyor -çünkü ilk yıl bitmeden boşanıyorlar ve bunun nedenlerinden biri de, anne ve babaların genellikle kızlarının ilk evliliklerine karışmaları. Ancak, bir Tarki kadını ilk boşanmasını yaşadıktan sonra, kimseye danışmadan, istediği kişiyle evlenmekte serbest. Bunun ardındaki mantık (daha sonra birçok anne-baba bunu bana açıkladı), daha önce erkekleri hiç tanımamış genç kızların, kendileri için ilk kocalarını seçebilmelerinin mümkün olmaması. Erkeklerle ilk deneyimlerini yaşadıktan sonra, kendi işlerine kendileri gayet iyi bakabiliyorlar. "Dolayısıyla," diye devam etti Tita, "buradaki çoğu kadın için, ilk evlilik, sade-

ce aile otoritesinden kurtulmak ve kendi seçtikleri erkekle evlenmek için gereklidir."

"Peki, ya evlilik ve boşanma işlemleri?" diye sordum, kaygımı gizleyemeden.

"Evlilik ve boşanma işlemleri çok kolay. Evliliklerimizi devlet dairelerine kayıt ettirmiyoruz. Sadece dört şahit alman ve en yakındaki *talib*'e (kabilenin yerel dinî lideri) gidip onun huzurunda, falanca adamla evleneceğini ya da filancadan boşanacağını söylemen gerekiyor.

"İlk adamdan boşandıktan sonra, başka bir adam bana, beni sevdiğini söyledi. Ondan çok da hoşlanmıyordum, ama kendimi çok yalnız hissediyordum, bu yüzden onunla evlendim. Ama bir yıl kadar sonra, komşumuza delice âşık oldum. Bu durumda yapılacak şey, ikinci kocamı boşayıp ilk gerçek aşkımla evlenmekti; ben de öyle yaptım. Hayatımın en mutlu iki yılını geçirdim ve bu dönemde iki çocuğumu doğurdum. Ama fazla zaman geçmeden, maalesef kocamın hayatına güzel bir kadın girdi; o da beni boşadı ve onunla evlendi. Bu, benim ikinci kocama yaptığım şeyin aynısı olduğundan onu suçlayamıyordum, ama perişan oldum. Bir daha evlenmeme konusunda kendi kendime söz verdiğimi anımsıyorum, çünkü bu kadar üzülmeye dayanamazdım. Ama iki yıl önce, bu sözü bozdum ve çok az tanıdığım bir adamla evlendim. Sadece birkaç ay beraber yaşadıktan sonra, Libya'ya gitti ve bir daha dönmedi. Tek tesellim, çocuklarımdan hiç ayrılmamış olmam."

Tita'nın hikâyesini dinlemekte olan başka bir Tarki kadını, kız kardeşini sordu; onun kızı mı, yoksa oğlu mu vardı. "Kızı," diye yanıtladı Tita kısaca, konuyu değiştirmek istediği açıkça belli bir şekilde.

Belirgin sıkıntısı merakımı uyandırdı. "Kız kardeşin evli mi?" diye sordum Tita'ya.

"Hayır," dedi, birbirine sürttüğü ellerine üzgün bir halde bakarak.

"Nasıl çocuğu oldu öyleyse?" diye sordum safça. Şöyle demek istemiştim sanırım: "Bir Arap ülkesinde, nasıl evlilik dışı bir çocuk doğurabildi?"

"Sonradan sorumsuz olduğu anlaşılan bir adamla bir ilişkisi oldu; kız kardeşim bu ilişki konusunda gayet ciddiyken, adam sadece gönül eğlendiriyordu. Kardeşim hamile kaldı ve çocuğu doğurdu; başka ne yapabilirdi ki? Şimdi bebeğini benim çocuklarımla birlikte büyütüyor."

"Peki, başkaları ne diyor onun hakkında?" diye sormadan edemedim.

"Hiçbir şey; ne diyebilirler ki? Bazıları bebeği görüp 'Ne ayıp, bebeğin babasına ihtiyacı var,' diye homurdanabilir. Ama genel olarak, burada insanların çoğu, bir kadını hamile bırakıp sonra normal bir evlilik ilişkisiyle çocuğuna babalık yapmayı reddeden bir erkeği aşağılar. Utanacak biri varsa, o erkektir; kadın değil."

Duyduklarıma inanamıyordum ama konuşmamız devam edebilsin diye şaşkınlığımı gizlemeye çalıştım. "Peki, kadına bir şey olmuyor mu?" dedim.

"Ne yapabiliriz? Çocuğunu büyütmeye çalışıyoruz," dedi Tita.

Açıklamaya çalıştım: "Demek istediğim, bazı Arap ülkelerinde, bekâr, evlenmemiş bir anne baskıyla karşılaşır; ailesinin namusuna leke sürdüğü bile düşünülür."

"Bundan dolayı suçlu olduğunu düşünüyorsan, ona baskı yapmaya çalışırsın; biz, kabilemizde her zaman, cezalandırıcı yöntemler yerine, iyileştirici yöntemler uygulamaya çalışırız. Bekâr bir anne, toplumun çok iyi bir üyesi ve iyi bir anne olabilir."

Arap dünyasında, sosyal geleneklerin, toplumsal bir grup olarak bekâr anneleri makûl değerlendiriyor gibi göründüğü bir yerle karşılaşmak çok şaşırtıcıydı. Yine de, şimdi duyduğum şey, burada karşılaşmayı umduklarımdan çok farklıydı. Ancak, İslâm'ın bu yorumu, çok basit görünüyordu ve insanlık, sevgi ve gerçek şefkate dair ahlakla hiç çelişmiyordu. Aslında, Sahra'nın bu güzel toprak parçasındaki her şey, saf, basit ve anlaşılması kolay görünüyordu.

Ertesi sabah uyandığımda, mükemmel sessizlikte ve güneşli bir Sahra sabahıyla karşılaştım. Güneş ışınları, komşu vadile-

ri ve uzun bir sıra halindeki kayalık volkanik dağları aydınlatıyor, onları ılık, huzur verici, altın gibi bir pembeyle renklendiriyordu. Ortalık o kadar sessizdi ki, kalemimin kâğıdın üzerindeki hışırtısı bile, bu dinginliği bozuyordu sanki. İlk kez, nefes alıp verişimin yüksek sesini duydum; oteldeki odama yaklaşan ayak sesleri ise gök gürültüsü gibi geldi bana.

Çevirmenim ve kocası, beni otelin önünde arabada bekliyorlardı. Şalife, Hint sarisine çok benzeyen parlak mavi bir elbise giymişti. Giysinin sariden tek farkı belin belli olmamasıydı. Ayrıca mavi makyaj yapmıştı -mavi ruj, mavi far, hatta mavi allık. Bu mavilerin arasında, büyük siyah gözleri, gördüğüm bütün gözlerden daha koyu, daha derin görünüyordu. Uzun siyah saçları, ensesinde bağladığı altın renkli bir eşarpla kısmen kapalıydı. Parlak eşarbı ve boynuna, parmaklarına ve kulaklarına taktığı pırıltılı gümüş takılar, güneşin parlak pembe ışınlarıyla uyum içindeydi sanki. Kocası Mahmut, etkileyici, siyah bir geleneksel Tarki giysisi giymişti (geniş bir pantolon ve yakası, cepleri ve kenarları işli, aynı renkte geniş bir kaftan) ve beyaz bir kuşakla, sadece büyük koyu kahverengi gözleri dışarıda kalacak şekilde tüm yüzünü örtmüştü; bu haliyle gözleri cezbedici görünüyordu. Çoğu Tarki erkeği gibi, ince ve uzun boyluydu; karısı ise gürbüz ve toplu.

Hareket eder etmez, Mahmut benimle konuşmak için ön koltuktan arkasına dönüp şöyle dedi "Bugün sizi, Tigmar, Dirhinanen ve mümkün olursa Askaram'a götüreceğiz. Böylelikle, Fransız turistlere, Tavârik olarak poz veren ve Fransız yazarları, geleneklerimiz, âdetlerimiz ve ahlakımız hakkında yanlış bilgilendiren Nijer ve Mali göçmenlerini değil, gerçek Tarkileri görebileceksiniz. İstediğiniz bütün bilgileri, asıl, saf kaynağından toplayabilmeniz için sizi, geçmişte Ahaggar'm yönetenleri olan, hâkim bir kabileden, Kel Ala kabilesinden insanları görmeye götürüyorum."

Yolda geyikler gördük ve Mahmut'a, Tarkilerin temel beslenme kaynağının avcılık mı olduğunu sordum. "Evet," dedi. "Ama çok sıkı kurallar ve kısıtlamalar var. Örneğin, dişi geyik avlamazlar ve yılın belirli aylarında (ekim ve kasım sanı-

yorum), dişi geyiklerin hamile olduğu dönemde, olur da kazara bir kurşun onlara vururse diye, avlanma tamamen yasaktır." Ayrıca, Tarkilerin, açlıktan ölüyor olsalar bile, asla kendi develerinin etini yemediklerini söyledi. Hiçbir Tarki, bir yerden bir yere giderken Sahra'da üzerine bindiği, beslediği ve yıllarca beraber yaşadığı bir devenin etini yemezdi. Ardından, hayvanlara, bitkilere ve toprağa gösterilen saygıyı da anlattığında, bu insan grubu için "doğal olan her şeyin kutsal" olduğunu hissettim.

Tigmar 40 milden daha uzak değildi, ne var ki güçlü, fakat yavaş Landrover'ımızda, gerçekten eziyetli bir yolla cebelleşerek iki saatten fazla zaman geçirdik. İki gün önce, arabalar ile develer arasında yapılan yarışta, Askaram'a ilk varanların develer olması şaşırtıcı değil diye düşündüm. Gerçekten de, bu dar, taşlı ve çok zorlu yolda, bir devenin üzerinde olmayı tercih ederdim. Askaram'a gidemeyeceğimizi anlamıştım, çünkü Tigmar'a vardığımızda kendimi gerçekten çok kötü hissediyordum ve sırtım fena halde ağrıyordu.

Aşağı yukarı 30 kulübe ve (kil ya da betondan yapılmış) beşaltı modern evden oluşan bir köyün ortasında durduk ve arkadaşlarım arabadan iner inmez, köyün bütün erkekleri, kadınları ve çocukları, birkaç saniye içinde etrafımızı sardı. Köydeki en yaşlı çiftin evine davet edildik ve herkes ardımızdan geldi. Ev, betondan yapılmıştı, ama girdiğimiz büyük ön odada alışılmış kum zemin vardı. Yaşlı ev sahibemiz, üzerine oturmamız için hemen geleneksel, renkli Cezayir halılarını açtı, ama insanların çoğunun halıları kenara itip ayaklarını kumun üzerine koymaktan hoşlandığını fark ettim. Kadınlar ve erkekler, bir anda, kaba ayrımları belirleyen tek etkenin yaş olduğu üç büyük gruba ayrıldılar. Temanrasit'ten bizimle gelmiş olan ve ailenin yakın bir arkadaşı olduğu anlaşılan Ahmed, çayı hazırlamaya başladı; çünkü bu kabilelerde, çay yapmak, kadının değil erkeğin uzmanlığı.

Oraya geldikten on dakika kadar sonra, insanlar ellerini sabun ve suyla yıkayabilsinler diye, güzel bir biçimde süslenmiş, taşınılabilir bir lavabo dolaştırıldı. Lavabo, pirinçten yapılmış,

iki kulplu, büyük, yuvarlak bir çanaktı. Yüzeyin beş santim kadar altında duran bir kapaktaki küçük delikler, suyun alta akmasını sağlıyordu. Yarım saat kadar sonra, üç hasır tepsi dolusu hurma ve üç büyük tas yoğurt getirildi.

Ev sahibem, bir hayli yaşlı, hoş bir şekilde ince, dik duran bir hanımdı; dolu dolu yaşanmış bir hayatı gösteren neşeli bir gülümsemesi vardı. Saygın bir aileden geliyordu ve çok kültürlü bir kabile olan Kel Ala kabilesinin mensubuydu, bundan dolayı gayet iyi Arapça konuşuyordu. Tarkiler, Tarki dilini konuştuklarından, sadece din adamları ve kültürlü kişiler Arapça konuşuyordu.

"Hanımefendi," diye söze başladım. "Bana bir Tarki kadını olarak hayatınızdan söz eder misiniz, hem evlilikten önce hem de sonra."

"Önce bir şeyde anlaşalım. Ben yaşlı değilim; kendimi çok genç hissediyorum (yetmişli yaşlarında olmalıydı) ve daha birçok sene yaşamak istiyorum." Bunu söyledikten sonra, iki elimi ellerinin arasına aldı ve sevgiyle sıktı. "Bu da seni bir bebek yapıyor ve sen de bu güzel hayatın tadını çıkarmalısın," diye ekledi. "Anlaştık mı?"

"Evet," dedim. "Anlaştık." Şevkine ve canlılığına gıpta etmiştim.

"Pekâlâ, genç hanım," diye devam etti, "hayatımdaki ilk önemli gün, ilk kez âdet gördüğüm gündü. Şimdiye kadar yaşadığım en mutlu gün bu oldu. Tarkiler arasındaki geleneğe göre, bir kızın ilk kez âdet görmesi kutlanır. Bu nedenle, anneme haberi verdiğimde, hemen kabiledeki belli başlı kadınlara bu mutlu olayı duyuran ve *tendi* için bir tarih belirlemelerini isteyen bir haber saldı. (*Tendi*, Tarki kadınlarının en güzel giysilerini giyip, en güzel gümüşlerini takarak katıldıkları ve şarkı söyleyip müzik çaldıkları büyük bir eğlence. Ortada davulu çalan ve şarkı söyleyen iki kadın duruyor; diğer kadınlar onların etrafında bir çember oluşturuyorlar ve el çırpıp şarkıyı tekrar ediyorlar. Yine en iyi giysilerini giymiş ve bazıları develerinin üzerinde olan erkekler de çevrede dans ediyor.) Böylece, o unutulmaz günde, en güzel elbisemi giydim, gümüşlerimi tak-

tım, erkeklerin bana çok güzel giysiler, bilezikler ve deri verdikleri büyük bir *tendi*'nin yıldızıydım. Kadın olmaktan dolayı ne kadar ayrıcalıklı hissettiğimi hâlâ hatırlıyorum; erginliğe eriştiğim için bana gösterilen inanılmaz sevgi ve ilginin tadını çıkartıyordum. O kıza bak, örneğin," dedi ve kapının yanında oturan genç bir kızı gösterdi, "o henüz erginliğe erişmedi. Nereden biliyorum?"

"Hiçbir fikrim yok," dedim.

"Bir bak ona. Hiç gümüş takmıyor ve hiç makyaj yapmamış. Kızlarımız, ancak ilk âdetlerini gördükten sonra makyaj yapar, bilezikler, kolyeler ve küpeler takarlar."

"Öyleyse, bir kadının ilk kez âdet görmesi onun için çok mutlu bir olay olmalı."

"Erkekler için daha da mutlu bir olay," dedi, muzırca gülerek. "Çünkü kabiledeki evlenilebilir kadınlara bir kız daha ekleniyor."

"Bu kutlamadan sonra, yetişkinlere özgü büyülü dünyaya kabul edilmiş olduğumu hissettim. Küçük kalbimin giderek büyümesini ve başka bir insanı kucaklama özlemini hissetmek harika bir şeydi. Fazla zaman geçmeden, şurada gördüğün kocamla bir aşk ilişkisi yaşamaya başladım" –yetmişli yaşlarında, sakin görünümlü bir adamı işaret etti– "ve bu ilişki, evlenmeden önce yedi mutlu yıl boyunca sürdü. Bu yıllarda, birbirimizi iyice tanıdık. Böyle bir ilişki, bizim kabilelerimizde gayet normal. Gençlerin çoğu, evlenmeden önce üç, dört, hatta yedi yıl boyunca evlilik öncesi ilişkiler yaşıyorlar."

"Anne-babalar normalde bu ilişkileri biliyorlar mı?"

"Tabiî biliyorlar, özellikle anne, her zaman en son ayrıntılardan haberdar ediliyor. Ayrıca, bir aşk ilişkisi, saklanabilecek bir şey değil. Bütün kabile biliyor; bu, burada insanların hayatının normal ve sıradan bir parçası, aynı evlilik gibi. Bütün genç kalpler, tutkulu aşka kapılır -bu da ya geçici ya da kalıcıdır."

"Bu aşk ilişkisi, herhangi bir noktada, evlilik öncesi cinsel ilişkiye dönüşüyor mu?"

"Cinsel ilişki mi? Hayır, asla. Tabiî, bazıları dönüşüyor olmalı, yoksa Tarkiler arasındaki bütün o bekâr anneleri nasıl

izah ederiz! Âşıkların, cinsel ilişki dışında istedikleri her şeyi yapmalarına izin vardır. Öpüşürler, sarılırlar, birbirlerini okşarlar, oynaşırlar, ama asla cinsel birleşme yaşamazlar. Genç Tarki kadınları ve erkekleri, kuralları bilir ve sınırlarını aşmazlar. Evlilik öncesinde sevişenlerin, gerçek âşıklar olmadığı düşünülür. Bir âşık, sevgilisinden cinsel ilişki kurmayı isterse, kız onu hemen reddeder ve aşağılar, çünkü onunla sadece vakit geçirdiğini, evlenme niyetinin ciddi olmadığını anlar. Bu yüzden, iyi yetiştirilmiş bir kızsa, genellikle o noktada ilişkilerini bitirir.

"Âşıkların sevişme olmadan zevk alacakları birçok şey var. Kabiledeki en yaşlı kadın, o topluluktaki bütün âşıklar için *essehar* düzenler. Bu, bütün gece süren bir akşam partisidir. Gece yarısına doğru, diğer kadınların ve erkeklerin hepsi çoktan yatmış olduğunda, bütün âşıkları şarkı söylemek, dans etmek ve onun gözetimi altında bütün geceyi birlikte eğlenerek geçirmek üzere evine davet eder. Daha sakin gecelerde, âşık, herkes uyuyana dek bekler, sonra gizlice sevgilisinin çadırına süzülür, yatağına girer ve onunla konuşarak, onu okşayarak şafak vaktine kadar orada kalır, gün ağarmaya başlamadan hemen önce gider. Kızın annesi ve babası, aynı çadırda uyuduklarından, kızlarının âşığının orada olmuş olduğunu bilirler tabiî, ama bu kabul edilen bir davranıştır. Anne-babalar, onun da, kızlarının da, kabilenin sosyal ve ahlakî kurallarının dışında bir şey yapmayacağına emindirler. Bu mutlu ve heyecanlı yılların anısı, evliliği başarılı kılmada önemli bir rol oynar."

"Sizin ilişkinizde de böyle mi oldu?"

"Ah evet! O yedi yıl boyunca o kadar mutluydum ki, ona olan aşkım hiç bitmedi, şimdi bile. Şimdi ben genç âşıklar için *essehar* düzenliyorum, çünkü bunun onlar için ne kadar zevkli bir etkinlik olduğunu ve ilişkilerinde nasıl kalıcı bir etki bıraktığını biliyorum."

İnsanlar yemek yemeye başladığında, başka bir yaşlı kadın, Tarki'nin *imsad* denen geleneksel enstrümanını çalmaya başladı. (Kısa sapma doğru incelen gövdesiyle armut şeklindeki bu udun dört çift teli var ve bir kartal teleğiyle çalınıyor.) Bana,

sadece kadınların çaldığını, erkeklerin şarkı söyleyerek onlara eşlik ettiğini söylediler. Ev sahibem, hâlâ hayata ve aşka karşı duyduğu bitmez tükenmez hevesi anlatmaya devam etti. Sadece iki çocuğu olmuştu (neden böyle olması gerektiğini bilmiyor); şimdi ikisi de evli. Şikâyet etmesi için hiçbir neden yoktu, daha başka bir şey istemezdi.

Öğle yemeği hazırlanırken ve sunulurken, ev sahibem benimle konuşuyordu; işleri diğer kadınlar yapıyordu. Kimseyi yemeğe kalmaya davet ettiğini duymamıştım, ama herkes kalmıştı; doğal hareketin bu olduğu anlaşılıyordu. Ama beni şaşırtan şey, herkesin ne kadar az yediğiydi. Gürbüz, toplu bir kadın görebiliyordunuz, ama erkeklerin hepsi, ince, uzun ve dimdikti. Ev sahibeme beslenme alışkanlıklarını sorduğumda, şöyle dedi: "Sadece hayatta kalmak için yeterli olacak kadar yiyoruz; yediğimizde de karnımızı tıka basa doyurmuyoruz. Erkeklerimizin ince olmasına gelince, şişman olmanın erkekler için çok kötü olduğuna inanıyoruz. Kadınların bedenleri, şişmanlıkla, erkeklerin bedenlerinden çok daha iyi baş edebiliyor. Bu nedenle, hepsi olmasa bile, erkeklerimizin çoğunun ince ve narin olduğunu görürsünüz."

Yine Güney Sahra'da olan Otool'da, Tarki giysileri içinde bizi karşılamaya gelen kadınlar arasında, göz alıcı biçimde güzel bir genç kadın dikkatimi çekti. Sessiz ve düşünceli görünüyordu, bu yüzden yanına oturmak için çaba gösterdim ve ona gülümseyip basit, genel sorular sormaya başladım. Konuşmaya başladığında, bana, öncesinden daha da çekici göründü. Her zamanki hurma, yoğurt ve çay ikramından sonra, ona hayat hikâyesini sordum.

Fatıma, derin bir iç çekerek başladı, "Gerçekten çok zor bir hayatım oldu; çok yaşlı görünmesem de, sanki yüz yıl yaşamış gibi hissediyorum. Babam, ben bir yaşındayken öldü; annem, ablam ve ben kaldık. Büyüyüp de güzel kızlar olunca, annem bizi olabildiğince erken evlendirmek için sabırsızlanmaya başladı. Bu yüzden, beni, 14 yaşımdayken, benden 30 yaş büyük bir erkekle evlendirdi. Başıma gelenin ne olduğuna dair hiçbir fikrim yoktu; çok iyi bildiğim tek şey, adamdan nefret ettiğim-

di. Bana hâlâ kâbuslar gördüren iki berbat yıl boyunca onunla birlikte yaşadım. Bazen, kabilemizde boşanma bu kadar kolayken, neden o kadar zaman onunla kaldım diye düşünüyorum. Bilmiyorum; çok gençtim ve sadece, ne yapmak gerektiğini bilmiyordum. Sonunda, kırk günlük bir bebekle çıkıp gittim ve hiç arkama bakmadım."

"Neden bu kadar nefret ediyordun ondan? Şiddet mi kullanıyordu?"

"Hayır, asla. Ama görüntüsüne dayanamıyordum. Beni ya da ihtiyaçlarımı hiç umursamayan, zavallı, bencil, yaşlı bir ayyaştı. Sürekli tartışıyorduk; onunla hayat tam bir cehennemdi."

"Sana hiç vurdu mu?"

"Vurmak mı? Aman Allahım, tabiî ki hayır!"

Yanımızda oturan ve konuşmamızı dinleyen yaşlı bir kadın, araya girdi, "Hayır, Tarki erkeği hiçbir zaman karısına el kaldırmaz. Bir kez, karısına çok kızgın olan bir Tarki'nin, kadının yüzüne bir tokat attığını duymuştum. Kadın, *talib*'e gidince, *talib* adama, karısına tazminat olarak bir keçi verdirtmiş ve bu yanlış davranışı bir daha tekrar edecek olursa, bunun hemen boşanmayla sonuçlanacağını belirten bir belge imzalatmış.

"Bir Tarki kadını, dövülmeyi asla kabul etmeyecektir; bu bizim kabilelerimizde olmayan bir şey -bunu ilk kez, şehirdeki insanlarla temas kurmaya başladığımızda duyduk. Kadın erkek, bütün Tarkiler için bu utanç verici bir şey. Burada, bir erkek herhangi bir nedenle karısına vuracak olursa, kabilenin her üyesi tarafından öyle bir aşağılanır ki, sonrasında yaşamı imkânsız hale gelir; taşıdığı toplumsal yüzkarası kesinlikle onu dışlanmış bir kişi yapar ve pekâlâ kabileyi tamamen terk etmesine neden olabilir. Annem, bana, babama bir yemek yaptı mı, *talib*'den bunun için tazminat isteme hakkı olduğunu söylerdi. *Talib*, genellikle, kocaya karısının aşçı değil, eş olduğunu söyler; öyleyse neden ondan kendisine yemek hazırlamasını istediğini sorardı. Ama şimdi, hem erkekler hem de kadınlar yemek yapıyor, tarlalarda çalışıyor ve develere, keçilere bakıyor. Annelerimiz ve anneannelerimiz bizlerden daha iyi durumdaymış ve biz de kızlarımızdan daha iyi durumda olabiliriz."

Başka bir yaşlı kadın olan Kolla'ya, bildiği kadarıyla, Tarkiler arasında çokeşliliğin olup olmadığını sordum.

"Kuran'a göre bu izin verilebilir bir şey olsa da," dedi Kolla, sakince ve düşünceli bir halde, "hiçbir Tarki kadını, evli bir erkekle evlenmeyi kabul etmez ve hiçbir kadın kocasının başka bir kadınla ilgilendiğinden emin olduğunda onunla kalmaya devam etmeyi kabul etmez. Dolayısıyla, uygulamada, özellikle Kel Ala ve Dik Ali gibi saygın kabilelerde çokeşlilik olduğu duyulmamıştır. Daha aşağı kabilelerde görebilirsiniz belki, ama çok seyrek olmalı. Ben, kendim, birden fazla karısı olan bir Tarki erkeği hiç görmedim. Karıları kronik bir hastalığa tutulan veya hiç çocukları olmayan erkekler bile ya onlarla beraber kalmaya karar veriyorlar, ya da boşanıp tekrar evleniyorlar."

"Boşanma işlemleri çok kolay mı?"

"Ah, evet," diye yanıtladı Fatıma, konuşmamıza tekrar katılmaya can atarak. "Adamı sevmiyorsan, yapman gereken tek şey ayakkabılarını giyip hoşçakal demek. Sonra, şahitlerini alıp *talib*'e kararını bildirirsin. Ben, boşandıktan sonra," diye devam etti, "yaşadığım en güzel günleri geçirdim. Geleneklerimize göre, boşanan kadının annesi, kızının boşandığını ve boşanmasını şu şu tarihte kutlamak istediğini, kabilenin bütün yaşlılarına duyurur. O tarihte, boşanmış kadın en güzel giysilerini giyer, gümüşlerini takar ve makyaj yapar ve düğünü kadar güzel bir parti olan *tendi*'nin yıldızı olur. Bütün kabilelerden insanlar gelir; onlar da en iyi giysilerini giymiş olurlar ve kadına hediyeler ve gümüş getirirler. Geleneksel olarak, boşanmış kadın, hediyelerden hiçbirini kendisine almaz, bunları fakirlere ve ihtiyacı olanlara verir. Hediyelerin çoğu, evlenmek isteyen ve kabilelerindeki kadınlar arasında evlenilebilecek bir kadın daha olmasına sevinen erkeklerden gelir. *Tendi* boşanma kutlamamda, bana iki deve verildi -bir kadının alabileceği en iyi hediye. Bunlardan birini, gümüşçü ailesine verdim, çünkü el sanatlarıyla uğraşan insanlar olarak hayvan beslemiyorlar; diğerini de çok ihtiyaç içindeki bir aileye verdim. Boşanmış kadına daha sonra evlenme teklif edecek erkeklerden biri genellikle bu partide ona yaklaşır. Dinî ilkelerin şart koştuğu tek şey, kadının boşandık-

tan sonra yüz gün bekâr kalmasıdır. Belli ki, bu süre, boşanmış kadının hamile olduğu anlaşılırsa, çocuğun babasının kim olduğu belirlenebilsin diye gerekli.

"O *tendi* partisinden sonra, dört erkek peşimden geldi, içlerinden birini seçmemi istediler. O sıra aralarında en çok tanıdığımı seçtim ve öyle yaptığıma memnunum. Şimdi hâlâ onunla evliyim; 15 yıldır birlikteyiz. Çok şükür şikâyet edecek hiçbir şeyim yok. Onunla gerçekten mutlu oldum. Tek şey, ilk kocamdan bir oğlum olmasına rağmen, ondan bir çocuğum olmadı."

"Çocuğunuz olmamasından yakınmıyor mu?"

"Hayır, asla. Konuyu hiç açmıyor."

"Öyleyse, bir Tarki kadını olarak hayatından memnun olduğunu anlıyorum; yoksa şehirlerde karşılaştığın ya da televizyonda gördüğün şehirli kadınlar gibi yaşamayı mı tercih ederdin?"

"Evet, bir Tarki kadını olarak hayatımdan çok memnunum, ama kadın öğretmenler ve başka meslek sahibi kadınlar gördüğümde, okula hiç gitmemiş olmaktan üzüntü duyuyorum. Okula gitmiş olsaydım, pekâlâ hayatımla faydalı bir şey yapabilirdim diye düşünmeden edemiyorum. Cezayir'in 1962 yılında bağımsızlığa kavuşmasından önce, buralarda hiç okul yoktu. Annelerimiz bize *Tifinar* (Tarkilerin yazılı dili) yazmayı öğretti; bir de biz Tarki dilini konuşuyoruz, ama bu ulusal dil, eğitim dili değil ve bizi bir yere götürmüyor. Bu yüzden, Tarki kadınlarının, geleneklerini, göreneklerini ve değerlerini korumalarım, ama ayrıca, okullara ve üniversitelere gidip meslek sahibi kadınlar olmalarını istiyorum."

"Gördüğün şehirli toplumda hoşuna gitmeyen şeyler neler?"

"Sana şunu söyleyeyim. Geçen gün, Tarki bir arkadaşımı ziyaret etmek için Temanrasit'teydim. Biz çay içerken ve tatlı tatlı sohbet ederken, komşusu, Cezayir'den bir kadın, acı içinde ağlayarak geldi. Arkadaşıma sarıldı ve ona, yediği darbelerden morarmış uyluklarını gösterdi. Sonra, bize, kocasının o gün işten her zamankinden daha erken eve geldiğini, ama onu evde bulamadığını anlattı. Ona, bir arkadaşını ziyarete gittiğini söylemiş, ama adam ona inanmamış, onu feci halde dövmüş ve ev-

den kovmuş. Arkadaşım ve ben bunun şokuyla ağlamaya başladık. Gördüğümüze ve duyduğumuza inanmakta güçlük çekiyorduk. Böyle bir şeyin bizim toplumumuzda olması imkânsız. Örneğin kocam şimdi eve gelse ve öğle yemeğini hazır bulmasa, ya beklemek zorundadır, ya da ne bulabiliyorsa onu yer. Ve ben ona, bir arkadaşımla beraber olduğumu söylersem, sözümden asla şüphelenmez.

"Evlenmemiş kadınlar için bekâretin önemini de ilk kez bu kadınlardan duydum. Bize göre, bu kesinlikle çok utanç verici. Karı koca arasında olan bitenler son derece kişiseldir ve bunların başkaları arasında ağızdan ağıza dolanmasını veya bir aile hakkı ya da daha da kötüsü bir namus simgesi olarak görülmesini duymak tiksindirici. Bir Tarki kadınının, bâkire olup olmamasının evlilik hayatına hiçbir etkisi yoktur."

"Bir Tarki kadını olarak memnun olduğum başka bir şey de boşanmaya karşı çok rahat bir tutum içinde olmamız. Buna utanç duyulacak bir şey gözüyle bakılmıyor ve kimse bunun için damgalanmıyor. Beş kez boşanmış olan bir kadının, kendisiyle aynı güzellikte ve aynı özelliklere sahip evlenmemiş bir kadın kadar evlenme şansı vardır. Konstantin'de öğretmen olan yakın bir arkadaşım bana, kocasıyla cehennem gibi bir hayat yaşadığını, ama boşanmış bir kadın olarak damgalanmamak için boşanma yoluna gitmek istemediğini anlattı; böyle bir damgayı taşımak, onların toplumunda korkunç bir şey olmalı. Bütün Tarkiler için, boşanma, evlilik hayatının doğal yönlerinden biridir; boşanmış çiftin, toplumdaki değerlerine dair bir anlam taşımaz. Sadece, söz konusu iki insanın, birlikte yaşarken uyumlu olmadıkları anlamına gelir. Bundan dolayı, boşanmış bir kadın, kendini başarısız biri gibi, toplumsal bir suç işlemiş gibi ya da benzeri herhangi bir şey hissetmez. Bekâr, evlenmemiş annelerin bile, çocuklarını büyütmeye hazır olan biriyle evlenme şansı yüksektir. Birçok erkek, büyüdüğünde çok iyi adamlar olan babasız oğullar, çok iyi kadınlar olan babasız kızlar yetiştirmiştir."

"Bir kadın olarak kendi durumunu, Avrupalı kadınların durumuyla karşılaştırdığında neler görüyorsun?"

"Son yirmi yıl içinde, bölgemiz turist çeken bir yer oldu; özellikle Fransa'dan ve Almanya'dan birçok insan yıllık izinlerini geçirmeye buraya geliyorlar. Benim ağabeyim Fransız bir kadınla evli; kısırlığını hakkında jinekologlara danışmak için üç ay Paris'te kaldım. Avrupalı kadınların, nasıl tecavüz korkusu içinde olduğunu, ne kadar çok kadının gerçekten saldırıya uğradığını ve bunların ne kadarının intihar etmeye kalkıştığını görmek beni şaşkınlığa uğrattı. Bunların hepsini dehşet verici buluyorum, çünkü hepsinin kökünde, kadınların çaresiz, savunmasız cinsellik nesneleri olarak algılanması gibi iğrenç bir bakış açısı var. Benim toplumumda kadınlar, kendilerini hiçbir zaman cinsellik nesneleri olarak hissetmezler; eş ve hayat arkadaşı olarak takdir edilirler. Tecavüz bizim kabilelerimizde duyulmamıştır; bu, o kadar korkunç ve aşağılayıcı ki, dünyada herhangi bir toplumun buna nasıl tahammül edebildiğini anlayamıyorum.

"Paris'te kaldığım üç ay boyunca, ayrıca, dayak yemiş kadınlar için kalacak yerler olduğunu öğrendim. Paris'te –ya da herhangi bir Avrupa ülkesinde– kadınların dövüldüğünü ve bunun, kadınların sağladığı bu muhteşem ilerlemeye rağmen, böyle olduğunu görmek beni çok şaşırttı. Bunu anlayamıyorum. Kadınların o kadar çok şeyle mücadele edip en temel hakları konusunda çok az şey yapabilmiş olmaları, akıl almaz bir şey. Benim görüşüme göre, bir kadın için en temel ve en önemli hak, cinsiyetinin ne bir lanet ne de bir ayrıcalık olduğu, özgür ve diğerleriyle eşit bir birey olduğunu hissetmesidir. Bir kadın olarak ayrıcalıklı hissettiğim doğru, ama bu ayrıcalık benim cinsiyetimin doğasından kaynaklanmıyor; toplumumda, kadının rolünün takdir edilmesi, hatta yüceltilmesi gibi köklü bir yaklaşım olmasından kaynaklanıyor. Annelik, bizim için kutsal bir şey; kültürümüz, Tarki kabilelerinin kurucusu olduğuna inanılan Tin Hinan büyükanamızın zamanından beri anneler üzerinden kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Tarkiler, annelerde tarihi, kültürü, eğitimi, değerleri ve ahlakı bulduğunuza inanırlar. Şöyle bir deyişimiz var: 'Bir topluluğun kültürünü tanımak istiyorsan, kadınlarının kültürünü anlamaya çalış.' Bu, bizim

kadınlar olarak, sevişmediğimiz anlamına gelmez, kesinlikle sevişiyoruz ve bundan zevk alıyoruz; bunun anlamı, sadece güzel bedenler olarak değil, sorumluluk sahibi, aklı başında, saygı duyulan ve eşitten de fazla insanlar olarak tamamıyla takdir edildiğimizdir. Bizim kabilelerimizde, babalarımızın değil annelerimizin soyunun önemli olduğunu biliyor muydunuz? Örneğin, annesi saygın bir kabileden gelen bir erkek, babası kim olursa olsun, Hoggar'da arzu ettiği herhangi bir konum için rekabet edebilir, ama annesi sıradan bir kökenden olan bir erkek, babası saygın kökenli olsa da kabilesinde hiçbir görev için düşünülmez. Yani önemli olan annedir. Dolayısıyla, bir Tarki kadını olarak durumumu, şehirli ya da Avrupalı bir kadınımkiyle değişmek istemezdim. Bir Tarki kadını olarak çok mutluyum, ama daha önce söylediğim gibi, genç Tarki kadınlarının, geleneklerinin, âdetlerinin ve dinlerinin onlara bağışladığı avantajlardan vazgeçmeden, okullara gidip meslek sahibi kadınlar olmasını görmek isterim."

Fatıma, görülür bir zevkle bana Tarki feminizmi hakkındaki bu önemli dersi anlatırken, gözlerim, karşımdaki duvara asılmış, çok güzel renklerdeki deri çantalara takılmıştı; boyutları küçük ile çok büyük arasında değişiyordu. Bu çantaların yapımında o kadar çok sanat, el becerisi ve zevk vardı ki, bunları kimin yaptığını sormaya ve beraberimde götürmek için bunlardan bir örnek satın alabilir miyim diye öğrenmeye karar verdim. "Bu çantalar," dedi, soruma yanıt olarak, "Tarki kadınları tarafından yapılır. Tabiî, her Tarki kadını bunları yapamaz, ama yapabilen kadınlar da az değildir. Kadınlar, ayrıca, burada çadırlar, bavullar ve ısıtılmış kilden çömlekler yaparlar; çadırları kendileri kurarlar ve fiziksel güç gerektiren işlerin çoğunu yaparlar. Erkekler, ince ince işlenmiş bilezikler, yüzükler, kolyeler ve küpeler yapmakta kullandıkları gümüş gibi narin malzemelerle çalışır."

Ayrılırken, "Aman Tanrım!" diye kendi kendime mırıldandığımı fark ettim. "Bu, bizim sağlam temelli kadınlık ve erkeklik teorilerimizi nerede bırakıyor acaba?"

Güney Sahra'dan ayrılma vakti geldiğinde, tanışmış olduğum

arkadaşlarımdan ayrılacağım için çok üzgündüm. En az üç kadın, eğer bir daha gelecek olursam, doğrudan onların evine gelmem ve otelde kalmayı asla düşünmemem gerektiğini söyledi. Beni havaalanında uğurlarlarken, bakışlarımızda yakınlık ve içten bir sevgi alışverişi oldu. Uçağın merdivenlerini çıkarken, uçsuz bucaksız Sahra'da bile, insan, ilk bakışta bizlerden çok farklı görünen insanlarla çok kısa zamanda arkadaşlık bağı kurabiliyor, diye düşündüm. Belki de "insan" olmak bundan ibaret. Uçakta, Arapça bir şiir yazdım; bu, uzun zamandır yazdığım ilk şiirdi. Bir kez daha bu dil, bana olanca doğallığıyla geldi. Nispeten basit yaşam biçimleri ve doğal hareketleriyle bu harika insanların, yıllardır içimde kanayan bir yarayı iyileştirmeye başlamış olmaları mümkündü. Çadırlarda ve kulübelerde yaşayan insanların hissettikleri ve taşıdıkları insanlık, sevgi, şefkat ve değerler, bana insanlığa dair yeni bir şey öğretti, ırk ve cinsiyet ayrımından daha da nefret ettim.

Bu gezide, hayatımın önemli deneyimlerinden birini yaşamıştım. Bir kadın olarak, Tarki toplumunda, âdetlerini ve mantığını, bütün Arap ülkelerindeki kanunlarla aynı tarihsel kaynaktan, yani Kuran ile Peygamber Muhammed'in sözlerinden almakla birlikte, benzersiz bir kadın özgürlüğüyle karşılaştım. Burada, ziyaret ettiğim diğer Arap ülkelerinin tersine, erkek egemenliğinin, kadim öğretileri, kadınları harap edecek şekilde çarpıtmasına izin verilmemişti. Kadınların, hizmetçilik etmediği ya da erkeklerden aşağı görülmediği, çocuk doğurmanın çok değer verilip yüceltildiği, kadınları baskı altına almak için bir bahane olarak görülmediği bir Müslüman toplumu gördüm.

KADININ İNSAN HAKKI OLARAK CİNSEL HAZ: TÜRKİYE'DEKİ BİR TABAN EĞİTİMİ PROGRAMINDAN DENEYİMLER

İPEK İLKKARACAN - GÜLŞAH SERAL

Toplumsal cinsiyet rollerine göre şekillenmiş cinsellik anlayışları, Türkiye'de çocuklara çok erken yaşlarda aşılanır. Erkek çocuklardan, akrabalara ve komşulara penislerini göstermelerinin istenmesi ve bununla gurur duymalarının beklenmesi çok sık rastlanan bir uygulamayken, kız çocuklar, oyun oynarken külotlarının, kazara bile olsa, bir an için görünmesinin utanılacak bir şey olduğu konusunda uyarılır. Kadınların cinsellikle ilgili olumsuz çağrışımları, bekâretin evliliğe dek korunmasına verilen önem ve bazı yörelerde, "gerdek gecesinde" gelinin bekâretinin kanıtı olarak kan lekeli çarşafın sergilenmesi gibi geleneklerin sürdürülmesiyle pekiştirilmektedir. Bir kadın, evlendiğinde bâkire olduğunu kanıtlayamazsa, rezil edilme, aşağılanma ve hor görülmenin yanı sıra, bazı yörelerde "namus cinayeti" geleneğine de maruz kalabilmektedir. Öte yandan, erkeklerin evlilik öncesinde cinsel ilişkide bulunmalarında bir sakınca görülmemekte, hatta bu teşvik edilmekte ve cinsel deneyim çoğu kez "erkekliğin" bir kanıtı olarak görülmektedir.

"Kadın ve cinsellik" Türkiye'de hâlâ güçlü bir tabudur. Konuya, örgün eğitim sisteminde ya da aile veya cemaat gibi gayri resmî sistemlerde değinilmediğinden, çoğu kadının bilgi-

ye ulaşma şansı çok azdır ya da yoktur. Herhangi bir yetişkin eğitiminde konuya değinilmesi, en fazla, üreme sağlığı eğitimi aracılığıyla, o da teknik bir yaklaşımla olmakta, kontrol ve baskı altında tutmaya dair sosyal ve kültürel perspektifleri içermemektedir; arzu ve haz konusundaki psikolojik ve bireysel perspektifleri içermesiyse çok daha uzak bir olasılıktır. Çoğu kadının cinsellik konusundaki sınırlı bilgileri, genellikle, kadınların cinsel deneyimini ciddi biçimde sınırlayan katı davranış kurallarını destekleyen yanlış bilgilere ve toplumsal mitlere dayalıdır.

Cinselliğe ilişkin sosyal ve kültürel kurgular, hem özel hem de kamusal alanda cinsler arası eşitsizliklerin damgasını vurduğu ataerkil toplumsal bağlama yerleştirilmelidir. Toplumsal cinsiyet rollerine göre şekillenmiş cinsellik anlayışları, çeşitli toplumsal mitlerde ve yaygın deyişlerde yansıtılmaktadır: "Kadınlar doğaları gereği cinsel olarak pasiftir, erkeklerse doğaları gereği cinsel olarak aktiftir", "Kadınların cinsel dürtüleri erkeklerinkinden daha azdır" ve "Kadının cinselliği menopozdan sonra sona erer" vb. Bunların sonucunda beliren izlenim, erkeklerin ne olursa olsun cinsel boşalmaya ihtiyaçları olduğu, kadınlar içinse cinselliğin sessizce kabul edilmesi gereken bir yük, sadece çocuk dünyaya getirmeye yönelik, haz kavramlarından yoksun bir sorumluluk olduğudur. Bu, kadınların cinselliğini sınırlamaya, yok etmeye, kontrol etmeye ve baskı altında tutmaya yönelik bir sosyal yapıdır.

KADINLARIN SESLERİ

ÇOCUKLUK

Sekiz yaşımdayken, komşunun oğlunun cinsel organını merak edip neye benzediğini görmek istemiştim. Ailem bunu öğrenince beni karanlık bir odaya kapattı. Üç gün kapalı kaldıktan sonra, bekâret testi için beni doktora götürdüler ve okuldan aldılar. Bu yaşadıklarımın etkisi evlendikten sonra da sürdü. Kocamla cinsel ilişkide bulunmakta güçlük çektim. Endişe ve utanç duyguları ağır basıyordu.

ÂDET GÖRME

İlk defa âdet gördükten sonra o kadar çok korkmuştum ki dilim tutulmuştu, tekrar konuşabilmem için psikiyatrik tedavi görmek zorunda kaldım. Şimdi iki çocuk annesi olmama rağmen yaşadığım bu korkunç deneyimin etkisi hâlâ sürüyor.

İlk kez âdet gördüğüm günü ve anneme söylediğimde nasıl suratıma bir tokat indirdiğini hiç unutmayacağım. Hâlâ bunu neden yaptığını bilmiyorum...

(Yazarların notu: Annelerin, kızlarını ilk âdet gördüklerinde tokatlamaları Türkiye'de eski bir gelenektir.)

İlk kez âdet gördüğümde, intihar etmeyi bile düşündüm. Bunun ne olduğunu, normal bir şey olduğunu neden anlatmadılar, neden bu kadar korkmak zorunda kaldım? Artık kızım biraz büyüsün, böyle şeyleri ona anlatmak isterim diye düşünüyorum.

İlk kez âdet gördüğümde, bekâretimi kaybettiğimi, kızlık zarımın yırtıldığını sandım. Ailem bana kızlık zarının ve bekâretin önemini anlatmıştı, ama âdet görmenin ne olduğunu, benim de bir gün âdet göreceğimi söylememişlerdi. O gün duyduğum acıyı ve korkuyu hâlâ unutamıyorum, bunun için de anneme çok kızıyorum, ama hâlâ onunla bu konuyu konuşamıyorum.

Kadının cinsel davranışını belirleyen katı kurallar, kadınları, 'kadınlarının' iffetlerini korumalarını sağlamayı sorumlulukları olarak kabul eden babalarının, kocalarının ve ağabeylerinin kontrolü altında tutmak için araç olarak kullanılır; kadının, iffetini korumada gösterdiği kusur kendisine karşı şiddet uygulanması için haklı bir gerekçe olarak görülür. Genel olarak, cinsel davranış kuralları, kadınların kamusal alana girişini kısıtlar ve bu kısıtlamalar, kadınların toplumsal olarak kabul gören, hepsi özel alanın sınırları dahilinde olan evlilik, çocuk doğurma ve yuva kurmadan ibaret rolleriyle paralellik taşır.

Türkiye Cumhuriyeti'nde başlatılan modernizasyon hamleleri, daha çok üst sınıflardan kadınlar için geçerli olsa da, kadınların kamusal alana girişini giderek kolaylaştırmıştır, ama kadınların cinsel davranışlarına yönelik davranış kuralları, hareketliliklerine getirilen "içselleştirilmiş" kısıtlamalar için bir mekanizma olarak kullanılmaya devam etmiştir. Kamusal alana girmiş olan kadınların bunu yapabilmeleri, cinsel davranışlarına dair katı kuralları içselleştirmeleri karşılığında olmuştur. Modernliğin ve kadın haklarının savunucuları, kadının ailede, eğitimde, çalışma hayatında ve politikada eşit statüsü meselelerini ele almış olsalar da, cinsellikteki eşitsizlikler konusuna değinmekten genellikle kaçınmışlardır.

Cinsellikleriyle ilgili olumsuz mesajların içselleştirilmesi, birçok kadının cinsel deneyimleri konusunda özgür ve bilgiye dayalı kararlar almasını güçleştirmiş, dolayısıyla kendilerine sağlıklı bir cinsel yaşam kurabilme olanaklarını sınırlamıştır. Birçok kadın, cinselliği, kesinlikle hazla değil, kontrol edememe, şiddet ve suiistimalle birlikte anmaktadır.

Kadınları, cinsel yaşamlarını daha iyi kontrol etme ve cinselliği olumlayan bir yaklaşım oluşturma konusunda etkin kılmaya dair belirgin bir ihtiyaç vardır. Bundan dolayı, kadınlar ve cinsellik, Türkiye merkezli özerk bir sivil toplum kuruluşu olan Kadının İnsan Hakları-Yeni Çözümler Vakfı'nın (KİH) sosyal yardım çalışmalarındaki öncelikli konulardan biri olmuştur. Cinsellik konusu, KİH'nin eğitim programı, "Kadının İnsan Hakları ve Yasal Okur-Yazarlık Eğitimi"nin temel bir parçasıdır. Kadının İnsan Hakları Eğitim Programı, hukukta, gelenek-göreneklerde veya gündelik pratiklerde bulunan, kadınların hayatlarını etkileyen kurallar konusunda kadınlara eleştirel bir bilinç kazandırmayı amaçlamaktadır. "Kadının insan hakları" temel kavramına dayanan program, katılımcıların, hem bireysel düzeyde hem de dayanışma ağları ve sosyal değişimi zorlayan girişimler aracılığıyla haklarını yaşama geçirmelerine yardımcı olacak bilgi ve becerileri edinmelerini sağlar.

Eğitim, yasal okur-yazarlık ve demokratik katılım yolları, insan hakları ve kadının insan hakları, vatandaşlık hakları, ka-

dma yönelik şiddet ve şiddete karşı stratejiler, ekonomik haklar, iletişim becerileri, toplumsal cinsiyet rollerine duyarlı anne-babalık, cinsellik, doğurganlık hakları, kadın hareketi ve yerel örgütlenme modelleri gibi birçok farklı konuda on beş atölye modülünden oluşur. Program, halen, Türkiye'nin yedi coğrafî bölgesindeki toplum merkezlerinde ve kız yetiştirme yurtlarında özel eğitim görmüş sosyal hizmet uzmanlarınca yürütülmektedir. Her yerel eğitim grubu, haftada bir toplanan kadınlardan oluşmaktadır. Sosyal hizmet uzmanları, katılım sürecini ve grup tartışmalarını yönlendiren grup yönlendiricileri olarak rol üstlenir.

Bir insan hakları eğitim programı kapsamında cinsellik konusuna değinmek, iki yönlü olarak temellendirdiğimiz stratejik bir seçimdir. Öncelikle, kadınlar için bir insan hakları programı, cinsellikle ilgili bir tartışmayı içermelidir, çünkü cinsellik, ataerkil düzenlerde kadınların kontrolünde merkezî bir mekanizma olarak kullanılmaktadır. Programın bütüncül yaklaşımı, kadınlara, kadınların insan haklarının, farklı bağlamlarda sistemli olarak ihlallerini tanıtır ve bunların aralarındaki bağlantıları görebilmelerini sağlar. Böylelikle, eğitimin kapsamı, özel ve bireysel bir bağlamdan, toplumsal, kültürel ve politik bir bağlama taşınır, bu da cinselliğin genel olarak ataerkil toplum kuralları tarafından biçimlendirilen bir konu olarak tartışılmasına olanak verir.

İkinci olarak, insan haklarının bölünmezliğine inanıyoruz ve konuyu, cinsel haklardan biri olan insanın bedensel bütünlük hakkı olarak görüyoruz. Cinsellik konusu, eğitimin sonlarına doğru ele alınıyor. Dolayısıyla, kadının insan haklarının ailede, toplum yaşamında ve çalışma yaşamında ihlalleri üzerine daha önce yapılan tartışmalar, cinselliğe bir "insan hakları" konusu olarak yaklaşılması için gerekli bakış açısının oluşmasını sağlıyor. Katılımcıların artan bilgisi ve yasal okur-yazarlıkları, kendilerini güvende hissetmelerini ve özgüven duymalarını sağlıyor; böylelikle cinselliğe dair bazı tabu konulara değinebilir hale geliyorlar. Cinsellik konulu grup çalışmaları, katılımcıların, insan haklarına dair genel bir anlayışı ve buna eşlik eden bece-

rileri öncesinde edindikleri entegre bir programın parçası olmayıp, bağımsız modüller olsalardı, aynı başarı düzeyinde yürütülmelerinin mümkün olmayacağına inanıyoruz.

KİH Kadının insan hakları ve yasal okur-yazarlık eğitimi kapsamında kadın ve cinsellik

"Kadın ve cinsellik" konusu, doğurganlık hakları ve kadına yönelik cinsel tacizin yanı sıra cinselliğin dışavurumu ve cinsel doyum gibi daha marjinalleştirilmiş birçok farklı konuyu kapsar. Kadının İnsan Hakları ve Yasal Okur-Yazarlık Eğitimi boyunca bu konuların hepsine değinilmektedir. Cinsel taciz, "Kadına Yönelik Şiddet ve Şiddete Karşı Stratejiler" konulu modüllerin bir parçasını oluşturur, "Doğurganlık Hakları" konulu ayrı bir modül de bulunmaktadır. "Kadın ve Cinsellik" adlı iki modül, cinselliğin dışavurumu, haz ve zevk alma haklarının vurgulanmasıyla cinselliği olumlayan ve etkinleştiren bir algılamayı geliştirerek cinsel haklara dair bir anlayış oluşturmaya yöneliktir. Dolayısıyla, bu iki modülün, tamamen konunun olumlu algılanışıyla ilgili olmasına, kadına yönelik cinsel tacizin olumsuz çağrışımlarından ve üremeye yönelik cinsellikle ilgili işlevsel bağlantılardan ayrı olmasına dikkat ettik.

Cinselliğe ilişkin güçlendirici bir algılamanın oluşmasını sağlamak kolay bir iş değil. Özellikle, kadınları cinsel dürtülerini bastırmaya ve cinsel deneyimlerinin temelini doğurganlıkla sınırlamaya zorlayan, kadın cinselliğinin sadece pasif ve sessiz rızaya dayandığı fikrini zihinlere aşılayan toplumsal mesajların yıllar boyu içselleştirilmiş olması göz önünde bulundurulduğunda. Cinsel taciz ve doğurganlık hakları konularını ayrı modüllerde ele almayı bu nedenle seçtik. Böylelikle katılımcıların sadece cinsel haklarıyla ilgili konulara odaklanabilecekleri ayrı bir alan oluşuyor. Grup yönlendiricilerinden birinin aktardığı bir olay konuya tam olarak uygun örnek teşkil ediyor. Bir gün, yönlendiricinin grubundaki katılımcılardan birinin kocası toplum merkezine geliyor ve başlangıçta, karısının bu "kadın hakları mıdır nedir" eğitimine katılmasına karşı olduğunu

söylüyor. Ama artık farklı düşündüğü anlaşılıyor. Grup yönlendiricisine, özellikle çiftin düzelen cinsel yaşamıyla ilgili olarak teşekkür etmek istiyor. "Cinsellik konusunda rahatlaması için karıma ne yaptınız?" diyor. "Onun peşinden koşturmaktan canım çıkıyordu, bana hep bunun utanç verici ve günah olduğunu söyleyip ondan uzak durmamı istiyordu. Şimdi hepsi değişti. Ona ne söylediyseniz lütfen bana da söyleyin, gidip bu konuda sorunları olan arkadaşlarıma anlatayım."

Cinsellik özel, mahrem bir konu ve çoğu insan bunun hakkında konuşmakta zorlanmaktadır. Türk kadınlarının içselleştirdikleri olumsuz toplumsal mesajlar, onların cinsellik konusunda konuşmalarını çok daha zorlaştırıyor. Cinsellik konulu grup çalışmasının başlarında, kadınlar genellikle tartışmayı cinsel sağlık ve çocuklarının cinsel eğitimi konularına yönlendiriyorlar. Grup çalışmalarımız, kadınların kendi deneyimlerinden söz etmelerini sağlayabilmek amacıyla, katılımcıların kendilerini rahat hissedecekleri, karşılıklı güven içeren bir ortamın yaratılmasına önem vermektedir. Programın başında, bir dizi 'grup davranış kuralları' oluşturuyoruz. Bunların arasında, 'Ben' dilinin kullanımı, yargılayıcı yorumlar yapılmaması ve gizlilik de var. Cinsellik konulu grup çalışmaları, eğitim programının sonlarına doğru, grup 10'dan fazla grup çalışması için bir araya geldikten sonra gerçekleşiyor. Cinsellik modüllerine sıra geldiğinde, katılımcılar birbirlerini ve grup yönlendiricisini iyice tanımış oluyorlar ve grup davranış kuralları, katılımcılar arasındaki iletişimin karşılıklı saygı ve ilgi temeline oturmasıyla iyice yerleşmiş oluyor. Konunun tabu niteliği göz önünde bulundurulduğunda, grup yönlendiricisi, katılımcıların açılmalarını sağlamak için kendi deneyimlerinden bazılarını paylaşıyor.

Kadın ve cinsellik konulu iki modül, kadınları cinsel hakları konusunda güçlendiren bir cinsel haklar tanımının aşama aşama oluşturulması için aşağıdaki adımları izliyor.

Katılımcılar, 'kadın cinselliği' ve 'erkek cinselliği' ifadeleri üzerine 'serbest çağrışım' çalışması yaparak başlıyorlar ve ilk olarak akıllarına gelen tüm yanıtlar yazı tahtasına yazılıyor.

Her grupta, kadın cinselliğini –cinsel arzu, aşk, cazibe, seksi olma ve cinsel haz gibi– zevk veren şeylerle bağdaştıran bazı kadınlar olmasına rağmen, bunlar her zaman azınlıkta kalıyorlar. Genellikle çoğu, kadın cinselliğini, üreme, annelik, bekâret, korku, baskı altında tutulma veya "bir görev"le bağdaştırıyor. Öte yandan, erkeklerin cinselliği, çoğunlukla doğrudan cinsellik, haz, cinsel arzu ve cinselliği tam anlamıyla yaşama özgürlüğüyle bağdaştırılıyor.

KADINLARIN SESLERİ

BİLGİ EKSİKLİĞİ / YANLIŞ BİLGİLENDİRME

Gerçekten işemek için ayrı, âdet gördüğümüzde kanın akması ve cinsel ilişki için ayrı iki deliğimiz mi var? İkisi aynı delik değil mi? Ben hep sadece bir deliğimiz var sanıyordum.

Klitoris ne işe yarıyor?

Kızlar/kadınlar da cinsel haz duyar mı?

Ben cinsellik hakkındaki bilgi yetersizliğim konusunda annemi suçluyorum. Evlendiğimde, öpüşerek hamile kalabilirim sanıyordum. Kocam da, ben de bilgisizliğimden çok çektik. Aynı hataları kızımla yapmak istemiyorum.

Keşke şimdi öğrendiğimiz bu bilgileri okulda öğretselerdi. Hepimiz çok az bilgi ile yetiştik; çoğu da yanlış bilgilerdi. Ben çocuklarımın aynı şekilde büyümelerini istemiyorum!

Sonra, grup yönlendiricisi, katılımcılardan, kadın ve erkek cinselliği hakkındaki bu algılamaları ve inançları gözden geçirmelerini, bunların biyolojik mi olduklarını, yoksa toplumsal olarak mı oluşturulup kabul ettirildiklerini değerlendirmelerini istiyor. Bu, daha önce söz edilenler gibi cinsellik üzerine 'toplumsal mitler' dediğimiz şeylerin tartışılmasını başlatıyor. Bu noktada, çoğu kez, grup yönlendiricisinin yanlış bilgilerin düzeltilmesi ve sonuçlarının telafi edilmesi için müdahale etmesi gerekiyor.

Çeşitli toplumsal mitlerin, kadınların cinselliği yaşama biçim-

lerini nasıl etkiledikleri konulu tartışmanın bir parçası olarak, katılımcılar, cinselliklerinin o zamana dek ve halen aileleri, eşleri, genel olarak toplum ve devlet tarafından nasıl kontrol edildiği/baskı altında tutulduğu konusunda konuşmak üzere ikili veya üçlü küçük gruplara ayrılıyorlar. Küçük grup bağlamı, özel deneyimlerin paylaşılmasını daha kolaylaştırıcı bir rol üstlenmekte ve her katılımcıya kendini ifade etmesi için zaman ve alan tanımaktadır. Grup katılımcılarının söylediklerinden kısa alıntıların olduğu kutuda da görüldüğü gibi, çalışma, genellikle, merak ve anlamaya/görmeye çalışmanın cezalandırılması konulu erken çocukluk anılarından, "ilk âdet görme"yle ilgili korku dolu deneyimlerin yaşanması ve "gerdek gecesi"ne dek birçok yoğun, olumsuz cinsellik deneyimini su yüzüne çıkarır. Katılımcıların, bu olumsuz deneyimler hakkında konuşabilmeleri için güvenli bir alanın olması önemlidir, çünkü bunların yüksek sesle dile getirilmesi çoğu kez iyileşme sürecinin ilk adımını oluşturur. Ayrıca, daha fazla kadın tartışmaya katıldıkça, benzer deneyimler defalarca tekrarlanır; konunun özelden politik olana geçişi bu yinelenme aracılığıyla olur.

Tartışma, kadın cinsel organları hakkında bilgilendirici bir oturumla devam eder; bu oturum sırasında kadın cinsel organlarını resmeden ve adlarını belirten görsel dokümanlar dağıtılır. Bu, teknik, tartışmadan uzak, bilgi paylaşımına dayalı bir çalışma gibi görünse de, yanlış bilgilendirilmiş olma düzeyi nedeniyle çoğu kez yoğun tartışmalarla sonuçlanmaktadır. Örneğin, bu çalışmanın Türkiye'de hiç farklılık göstermeyen bir sonucu, katılımcıların, kadın cinsel organları için Türkçe'de yerleşmiş adların olmadığını ve olan adların da, çoğunlukla erkekler tarafından küfür olarak kullanıldıklarından, aşağılayıcı anlamlar taşıdıklarını keşfetmesidir. Bu yolla katılımcılar, kadın olarak, cinsellik konusunda konuşmalarını daha da zorlaştıran bir durumu, bu konuda ortak bir dilden bile nasıl yoksun bırakılmış olduklarını fark ederler. Sık rastlanan diğer bir keşif de, katılımcıların çoğunun, tek işlevi cinsel haz olan tek insan organı klitorise sahip olduklarını bilmiyor olduklarıdır. Bir grupta, katılımcılardan biri, espri yapa-

rak, grup yönlendiricisine sözcüğü ilk duyduğunda bir gezegen adı olduğunu sandığını söylemiştir. Çalışmanın sonunda, grup yönlendiricisi, katılımcıları, eve gittiklerinde ayna yardımıyla cinsel organlarını incelemeye teşvik eder. Böylelikle katılımcılar, cinselliklerini keşfetmeye başlama konusunda cesaretlendirilirler; bunun doğal başlangıç noktası da bedenlerini tanımaya başlamalarıdır.

KADINLARIN SESLERİ

BEKÂRET, KIZLIK ZARI VE GERDEK GECESİ

Ailemin bekâret konusundaki beklentilerini çok güçlü olarak içselleştirmiş olmam nedeniyle evliliğimin ilk birkaç yılı boyunca kocamla cinsel ilişkiye giremedim.

Evlendiğimizde, kocamı bâkire olduğuma inandırmam gerekti. Birisi ilerde bunu sorgulayabilir diye "her ihtimale karşı", bâkire olduğumu belirten doktor raporlarım hâlâ saklıyorum.

Bir akrabam, evlendiği gece kocasını çıplak gördüğünde bayılmış.

Evlendiğim gece, kocamla ben bir odadayken, tüm akrabalarımız kapının dışında evliliği tamamlamamızı bekliyorlardı; kan lekeli çarşaf çıkartılsın da herkes görsün diye. Bu yapıldıktan sonra, kocamın annesi odaya geldi ve beni yıkadı. Bunu hayatımın en kötü anlarından biri olarak hatırlıyorum. Kocamla cinsel ilişkiye girmekten nefret ediyorum. Bana dokunmasını bile istemiyorum. Hiç orgazm olmadım.

Evlendiğim gece, kanamadım. Kocam çarşafta gösterilecek kan olsun diye parmağım kesti. Ertesi sabah ilk iş, kızlık zarımın incelenmesi için beni doktora götürdü. Kızlık zarım bozulmamış olmasına rağmen, bazen hâlâ beni aşağılar gibi davranıyor. Bugüne dek, bazı kadınların kanamamasının doğal olduğunu hiç bilmiyordum.

Bâkire olmayan bir arkadaşım, düğün gecesinin âdet dönemine denk gelmesini ayarladı; hatta âdetinin birkaç gün gecike-

ceğini anladığında tarihi bile değiştirdi. Bence bu evliliğe başlamak için iyi bir yol değil, ama adam/aile, evlilik öncesi cinsellik erkekler için olur, kadınlar için olamaz diye ısrar ediyorsa, kandırılmayı da hak ediyorlar demektir. Kızlık zarını diktiren kadınlar için de aynı şeyi düşünüyorum.

Yıllarca, cinselliğin ve cinsel ilişkinin korkulacak bir öcü olduğunu öğretiyorlar sana. Sonra, bir gecede, cici oluverecek. Bu imkânsız!

Modüller, kişinin cinsel organlarını tanıma ve sevme hakkı, medenî halden bağımsız olarak cinsel deneyim yaşama hakkı, orgazm olma hakkı, cinsel ihtiyaçlarını ve arzularını ifade etme ve gerçekleştirmeye çalışma hakkı, ayrıca cinselliğini YAŞAMAMAYI seçme hakkını da kapsayan "cinsellik hakları" konusunda bir tartışma oturumuyla tamamlanıyor. Bu süreçle katılımcılar, olumsuz deneyimler hakkında konuşmak için ilk kez güvenli bir alan buluyorlar, sonra da, bu anlattıklarının altında yatanları daha iyi anlayabilmek ve tekrar etmelerini engellemek için, bunları özelden politik düzeye taşıyorlar. Bunu kendi bedenini keşfetmeyi olumlayan bir süreç ve haz, zevk alma ve doyum hakkında konuşma konusunda atılan ilk adımlar ve bunları kadınlar olarak cinselliğimizle bağdaştırma takip ediyor.

KADINLARIN SESLERİ

HAZ

Kocamla bu konuda konuştum (hatta terapiye bile gittim), ama onunla cinsel anlamda hiç tatmin olmuyorum. Mastürbasyon yapıp kendime zevk vermeye başladım.

Biz fakiriz. Her istediğimiz şeyi satın alamayız. Her istediğimiz şeyi yapamayız. Ama cinsel zevk hepimizin tadını çıkarabileceği bir şey. O yüzden yapabiliyorsak yapalım!

Yani kadınlar da erkekler gibi cinsellikten zevk alıyorlar, öyle mi? Bence evliliğin ilk başlarında bunu bilmek çok önemli, o zaman kocana da bunu öğretebilirsin.

İçgüdüsel olarak, cinselliğin doğal bir şey olduğunu hep hissettim. Şimdi, tüm bu bilgileri almış olmak ve önceden beri düşündüğümün doğrulanmış olması iyi bir şey.

Cinsel zevkten çok rahat söz eden bir komşum var. Hep kocasına doyamadığını, onunla her gece cinsel ilişkiye girmek istediğini söylerdi. Birkaç hafta içinde, diğer komşularım ona "orası yangında Ayşe" demeye başladılar. Ama o bunu takmıyor, hâlâ anlatıyor!

Kadınları davetkâr ve baştan çıkartıcı buldukları için kapatmaya uğraşan erkeklere birileri dar kotlar giydikleri zaman kadınların da onlar için aynı şeyleri hissettikleri söylemeli ki, onlar da öyle giyinmesinler!

Eğitimin, daha genç katılımcılar için, daha fazla zarar görmelerini ve yanlış kavramların oluşmasını engellenmelerine yardımcı olacak bilgi ve becerileri kazandırması yönüyle önleyici bir işlevi de var. Yıllar boyu cinsellikleriyle ilgili olumsuz çağrışımlarla yaşamış olan daha yaşlı katılımcılar için, bu konuyla yüz yüze gelme, iyileşme ve keşfetmeyi kapsayan uzun bir sürecin sadece başlangıç noktası olmaktadır. Neredeyse kaçınılmaz olarak, her grupta, kızlarının, kendi maruz kaldıkları yanlış bilgilendirme, eksik bilgilendirme ve korkutucu baskıları yaşamalarını engellemek için ellerinden geleni yapacaklarını belirten anneler oluyor. Bu da geleceğe uzanan parlak bir umut ışığı.

Tecavüzün Kültürel Bir Tanımına Doğru: Filistin Toplumunda Tecavüz Mağdurlarıyla Çalışırken Karşılaşılan İkilemler

Nadera Shalhoub-Kevorkian

Toplumlar, kültürler ve dinler, kadınlara yönelik suçlara karşı tepkilerinde farklılıklar göstermektedir. Belirli bir toplumun, bu tür suçları nasıl algıladığı, toplumun niteliğine, kadınlara verdiği statüye ve izin verilebilir davranışlar konusunda kabul ettiği sınırlara bağlıdır. Ayrıca, cinselliğin bütün yönleriyle ilgili değerler, inançlar ve uygulamalar zaman içinde de değişir; belirli bir dönemde ahlaksız diye tanımlanan davranışlar, farklı bir dönemde, suç teşkil eden ya da patolojik davranışlar sayılabilir.

Bu çalışma, belirli bir ortam ve zamanda kadınlara ve tecavüze yönelik egemen tavırları incelemektedir: Çağdaş Filistin toplumunda. Gerçek tecavüz vakalarına dayalı olarak, tecavüz mağdurlarına yardımcı olmaya çalışırken, sosyokültürel ve politik bağlamı incelemenin ve anlamanın önemini vurgulamaktadır. Böylelikle makale, sosyokültürel etkenlerin, danışanın ve dolayısıyla yardımcı olan kişinin sosyal ve psikolojik tepkileri üzerindeki etkisini netleştirmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca, ruh sağlığı personelinin toplumun tepkisine şu açılarından bakmaları gerektiğini vurgulamaktadır: (a) Tecavüz eylemi öncesinde mağdurun statüsünü etkileyen toplumsal cinsiyet değişkenleri, (b) bu statünün, tecavüz karşısındaki toplumsal tepkileri nasıl

etkilediği ve bazı durumlarda, kontrol ettiği ve (c) bu tepkinin yardım etme sürecini nasıl etkilediği.

Makalenin ana amacı, tecavüz mağdurlarına yardımcı olmanın evrensel bir yöntemi olmadığını ve hizmet sunan profesyonellerin, çalışmalarını kültürel bağlama tam anlamıyla uyarlamaları gerektiğini göstermektir. Tecavüzü, kültüre duyarlı bir bakış açısından ele almanın önemi, Richard Quinney'nin (1972) şu tezi göz önüne alınınca daha iyi anlaşılır: "Mağdur" kavramımızı, kişisel ve toplumsal değerler şekillendirmektedir ve mağdur, gerçekte, iktidar sahipleri tarafından bir sosyal kontrol aracı olarak kullanılan bir sosyal inşadır. Gerçekten, viktimolojideki ilk çalışmalar da şunu göstermiştir: "Kişinin davranışının sorumluluğunu üstlenmesi, değişkenlik gösteren bir kavramdır ve bunun nasıl yorumlandığı, belirli bir dönemin sosyal, kültürel ve politik koşullarının gerçek bir aynasıdır" (Schafer, 1968, s. 4).

Mağdurlara, dolayısıyla yardım ve müdahale etmeye dair anlayışımızı şekillendiren, sosyal değerlerdir. Benim savım, bu değerleri değiştirme girişimlerinin mağdura zarar verme pahasına yapılmaması gerektiğidir. Bunun yerine, profesyonel yardım sağlayan kişi, mağdurun sosyokültürel inşasının yanı sıra, toplumsal politikayı etkileyen farklı iktidar yapılarının da farkında olmalıdır. Aynı zamanda, belirli bir sosyokültürel bağlam dahilinde bile, fark gözetmeden tek bir müdahale modeli uygulanmaması gerektiğini, tersine, her vakanın benzersiz özellikleri olduğunun göz önünde bulundurulması gereğini unutmamalıyız.

Tecavüz konusunda kültürler arası literatür

Kadının toplumsal cinsiyet önyargılarının damgasını vurduğu ataerkil bakışa göre algılanması ile tecavüz arasındaki ilişki, uzun zamandır araştırmacılar arasında tartışma konusudur. Tecavüz konusundaki ilk çalışmalar (örneğin Amir, 1971) mağduru suçlama eğilimindeyken, daha sonraki çalışmalar, tecavüz mitlerine, önyargılı stereotiplere ve adlî ve toplumsal ak-

törlerin suça yaklaşımlarındaki yanlış kamlara işaret etmiştir (Brownmiller, 1975; Burt, 1980; Field, 1978; Griffin, 1979). Daha önemlisi, ataerkil ortamı ve bu ortamın kadınların tahakkümünde rol oynayan suçlara etkisini anlamanın önemini vurgulamışlardır. Brownmiller, *Against Our Will* (1975) adlı kitabında, tecavüzün "bütün erkeklerin, bütün kadınları korku içinde tutmak için kullandıkları bilinçli bir sindirme sürecinden başka bir şey" olmadığını belirtir (s. 5). Bu ataerkil sindirme, kadının kendine saygısını ve toplumsal başarısını zayıflatmakta ve toplumsal davranış biçimine dönüştürülen geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini güçlendirmektedir. Mağdurun toplumsal cinsiyet önyargısıyla algılanışı, onu koruma sorumluluğunu topluma yüklemeyip kadının omuzlarına yıkar (Clark ve Lewis, 1977; Field, 1978; Williams ve Holmes, 1981). Tecavüzle ilgili sorumluluğun algılanışı, belirli bir toplumdaki sosyal, kültürel ve politik koşulları yansıtır (Field, 1978; Williams, 1984).

Kültürler arası araştırmalar –tecavüz konusunda kamudaki yanlış değerlendirmelerin ve mitlerin kabulü açısından– kültürel farkların, kadınların toplumsal rolleri ve haklarını sınırlayıcı inançlarla önemli ölçüde korelasyon gösterdiğini ortaya koymuştur (Costin ve Schwartz, 1987; Fisher, 1987). Sri Lanka'da bir vakada (Wijayatilalke, 1990; aktaran Schuler, 1992), yetkililer, tecavüz suçu hiç işlenmemiş gibi davranmışlar ve yardım isteyen kadını cezalandırmışlardır. Wijayatilalke (1990; aktaran Schuler, 1992, s. 8), bir devlet dairesine gittiğinde güvenlik görevlileri tarafından tecavüze uğradığı için polis memuruna şikâyette bulunan bir kadından söz eder. Polis memurunun arkadaşı olan güvenlik görevlileri, kadının ortalıkta başıboş dolaştığını iddia ederler ve kadın başıboş dolaşmayla ilgili yasal düzenlemeye göre fahişelikten tutuklanır.

Son zamanlarda, tecavüz incelemeleri ile sosyokültürel ve hukukî politikalar arasındaki ilişkiye yönelik giderek artan bir ilgi olduğuna tanık oluyoruz (Barkas, 1970; Kanekar ve Kolsawalla, 1980; Lerner ve Simmons, 1996; Schultz, 1975). Batı'da tecavüz, hukuk kitaplarına, arka kapıdan, erkeklere karşı bir mülkiyet su-

çu olarak girmiştir (Dowd Hall, 1995). Meksika sisteminde, tecavüz bir suç olarak görülse de, hukukî tanımı, vajinaya penisle girilmesi dışındaki cinsel saldırıları içermemektedir. Dolayısıyla, tecavüz suçlamasıyla şikâyette bulunan bir kadın, vajinaya zorla girildiğine dair, yasal olarak onaylanmış bir fiziksel muayeneyle alınan somut bir kanıt göstermek zorundadır. Dahası bir erkek, tecavüz ettiği, rüştünü ispat etmemiş bir kadınla evlenirse, bu suç için aleyhine dava açılamaz. Böylelikle, tecavüzün hukukî tanımı, hukukî yollardan haklarını arayan kadınları mağdur konumuna sokup suçlamakta ve haklarını korumada yetersiz kalmaktadır (Cox, 1992).

Thompson ve West (1992), tecavüzün kültürel tanımının ve toplumsal-hukukî içerimlerinin önemini ortaya koyarak, bu tanımın mağdurun kendini algılayışını, olayı değerlendirişini ve tedavi görme kararını etkilediğini vurgulamıştır. Örneğin, Afro-Amerikan kadının, profesyonel yardım alma eğiliminin, tecavüz tedavisi konusunda cemaatinin tepkisini nasıl değerlendirdiğine bağlı olabileceğini tespit etmişlerdir. Lees (1994), İngiltere'deki hukukî müdahalenin etkisini analiz ederek, mağdurların adlî sistem tarafından daha fazla travmaya uğratıldığını iddia eder ve bunu *adlî tecavüz* olarak adlandırır. Bourque (1989), mağdurun, saldırının kendisinin korkunç deneyiminin yanı sıra, mağdura ilişkin toplumsal tutumları ve kültürel değerleri içselleştirerek, duygusal olarak nasıl yaralandığını anlatır; bu, muhtemelen benlik duygusunu zedeleyip psikososyal işlevlerini sürdürmesinde sorun yaratır. Başka bir deyişle, tecavüzün tanımı ve toplumsal tepki, mağdurlaştırmanm temel bir parçası haline gelebilir (Williams, 1984).

Arap dünyasında kadın ve cinsellik

Başka yerlerde olduğu gibi, Arap dünyasında da tecavüz karşısındaki toplumsal tepki, kadının statüsünün ve cinselliğin algılanışıyla doğrudan ilgilidir. Arap kültüründe, cinsellik çok özel bir konu olarak görülür; üzerinde açıkça konuşulmaz ve çocukların sosyalleşmesinde uygunsuz bulunur. Dolayısıyla bir

Arap, özellikle bir kadın, evliliğe dek aseksüel olarak algılanır. Ayrıca, cinselliği (özellikle bekâr kadının cinselliği), ailesinin itibarına ve namusuna yönelik bir engel ve sürekli bir tehdit olarak görülür.

Bu algılayış, Arap toplumunda kadının ikinci derece statüsüyle birleşir. Özel alanda, endogamiyi (akraba evliliğini) teşvik eden ve çokeşliliğe izin veren, geleneksel, geniş, ataerkil ve hiyerarşik ailedeki kadının rolü bunu etkiler (örneğin Al-Hassan, 1981; Patai, 1971; Prothro ve Diab, 1974). Bu ataerki kadınları daha düşük bir statüye (Sharabi, 1975) sokar -öyle ki, doğan çocuğun erkek olması tercih edilir.

Arap ailesinin niteliği, kadının sosyal ve politik alandaki statüsünü de etkiler. Aile, ekonomik ve sosyal etkinliklerin merkezi olan, toplumsal cinsiyet ve yaşla belirlenen bir hiyerarşiye dayalı, işbirliği ve bağlanma temeli üzerine kurulu sosyal bir birlik olarak görülür (örneğin Berekât, 1984). Erkeklerin kadınlara tercih edilmesi, kadınları özel alana hapseder ve erkek akrabalarına (baba, erkek kardeş, koca veya geniş ailenin herhangi bir başka erkek ferdine) ekonomik açıdan sürekli bağımlı olmasına yol açar. Bu tahakküm, hukukî ve kültürel kodlara yansımış, erken evliliğe önem verilmesine ve kadının yaptığı ya da ona karşı yapılan her hareket karşısındaki toplumsal tepkileri yönlendiren ve etkileyen temel unsur olarak kadının namusuna odaklanılmasına neden olmuştur. Arap kadınları erkeklerin mülkiyeti olarak görülür, korunmak üzere erkeklere muhtaç oldukları düşünülür (Ahmed, 1992; Al-Saadawi, 1975, 1982; Berekât, 1984; Mernissi, 1987; Said, 1970). Bu görüş, daha fazla kontrol ve tahakküm kurulmasını sağlar.

Birçok kişi, Arap kadınının statüsünün algılanışında bir ikiliğe işaret etmiştir. Örneğin Fouad Zakaria (1988), Müslüman köktendincilerin kadına bakışlarını analiz ederken, kadının özgürlüğü ile köleliği, duygu ile akıl, ruh ile beden gibi ikiliklerden ve erkeklerin algılanışındaki ikilikten söz eder. Tanınmış Mısırlı yazar Nawal Al-Saadawi, erkek tahakkümünü ve iktidarını koruma ihtiyacının, Arap ülkelerinde, kadın ve erkek ilişkilerine, özellikle kadının cinselliğine yönelik ahlakî bir ikilik

getirdiğini savunur (Es-Saadevî, 1977, 1982). Bazı durumlarda, Arap toplumu kadınları, erkeklerin korumasına ve yardımına muhtaç, zayıf yaratıklar olarak görür; başka durumlarda kadınlar, toplumun korunmasını gerektiren güçlü, kötü şeytanlar olarak görülür. Fouad Zakaria (1988), kadının cinselliğine dair Arap sosyal ve kültürel söylemindeki karışıklığı vurgular. Bu karışıklık, kadını yalnızca cinsellik temelinde tanımlayan, cinsel hayatına büyük ağırlık veren bir yaklaşımda kendini gösterir. Söz konusu yaklaşım da, kadınların sosyokültürel ve ekonomik alanlarda gelişmesini engeller (ayrıca bkz. Sabbah, 1984).

Kadının bu ikili algılanışının altında yatan etkenler, araştırmacıların ilgisini çeken bir konu olmuştur. Bazı yazarlar, Arap toplumunun İslâmî yapısının oynadığı rolü vurgulamışlardır (örneğin Sabbah, 1984; Zakaria, 1988). Bazıları ise, kadının ikili ve daha düşük statüsünü İslâm'ın yanlış biçimde yorumlanması olarak görmüşlerdir. Örneğin Mernissi (1987), Fouad Zakaria'nın yaklaşımına uygun bir tez öne sürerek, hadislerde de, Allah'ın kelâmında da eşitlikten başka bir şey istenmediğini belirtir. Mernissi şunları söyler: "Gelenek, Müslüman kadınını boyun eğen, peçesinin arkasında saklanan, marjinal yaratığa dönüştürmeyi nasıl başarabildi? Müslüman erkek neden böylesine sakatlanmış bir eşe ihtiyaç duyar?" (Mernissi, 1987, s. 194). Mernissi daha sonra şöyle der: "Şüphesiz bunun yanıtı, Müslüman erkeğin geleceğini önceden görmek için kendisine baktığı zaman aynasında bulunacaktır. Geleceğini, özgürleştirici bir anı üzerine kurması için onu zorlayan bir ihtiyaç hissettiğinde, 'kadınının' görüntüsü değişecektir" (Mernissi, 1987, s. 195).

Bazı sosyologlar, Arap kadını üzerinde tahakküm kurulmasını, sosyal, ekonomik ve kültürel etkenlere bağlıyorlar (daha fazla ayrıntı için bkz. Es-Saîd, 1967; Berekât, 1984). Arap kültürel kod ve normlarında namus, bir kadının ahlakî niteliğinin ölçütü olmanın çok daha ötesinde bir anlam taşır: Namus, bütün aileyi ve ailenin cemaatle ilişkilerini etkiler (Warnock, 1990). Dolayısıyla bir ailenin namusuna yönelik hakaretin in-

tikamının, aynı tür bir hareketle ya da maddî olarak alınması gerekir. Bir yandan, bu vurgu, toplumun, aile namusunu korumak için kadını koruma altında tutma sorumluluğunu gösterir; öte yandan, bu anlamda namusa halel geldiğinde, mağdur kadın, kendini koruyamadığı için suçlanır ve aile namusunu korumak adına en büyük bedeli ödemek zorunda kalır (örneğin tecavüz eden kişiyle evlenmek zorunda kalır, hatta öldürülür). Bu düalist perspektif, kadınların daha fazla ayrımcılığa ve tahakküme maruz kalmasına neden olmasının yanı sıra, kadınlara yapılan (cinsel ya da toplumsal) kötü muamele hakkında konuşmaktan çekinilen bir sosyal ortam yaratır.

Kadınların Arap dünyasındaki aşağı statüsünün, olduğu gibi kabul edilmediği unutulmamalıdır. Aksine, bundan 100 yıl önce bile liberal kişiler tarafından bu durum eleştirilmiştir. Örneğin öncü bir Mısırlı düşünür, Kasım Amin (1970), kadınların özgürleştirilmesi üzerine bir kitap kaleme almış, kadın erkek bütün Arapları, kadınlara aşağı konum atfedilmesine karşı çıkmaya ve kadınlarla ilişkilerde daha iyi yollar aramaya çağırmıştır. Daha yakın bir geçmişte, *Arap Kadını: Varlığı Olmayan Yaratık* adlı kitabın yazarı Halide Said (1970), Arap kadınlarının tarih boyunca maruz kaldığı ayrımcılığı ve değersizleştirmeyi inceleyerek bunlara karşı çıkar.

Ahmed (1992), Müslüman kadın anlayışında değişiklikler olduğunu iddia eder: Ortadoğu ülkelerinin çoğu, insan haklarına ve politik haklara ilişkin yeni uluslararası dili benimsemeye ve bu hakları, erkeklerin yanı sıra kadınlara da sağlamaya yönelik adımlar atmış veya atmaktadır. Ancak, değişim yönündeki girişimlere rağmen, İslâm aile hukukunun ataerkil niteliği değişmemiştir. Erkeklerin ve kadınların evlilik, boşanma ve çocuk vesayetindeki haklarını belirleyen bu kanunlar, geleneksel egemen İslâm çevresi tarafından oluşturulmuş, erkeklere ayrıcalık tanıyan sistemin temel taşları olarak görülür (Ahmed, 1992). Ayrıca, ceza yasasının, özellikle zina ve tecavüzle ilgili cezalandırmaya ilişkin kanunların İslâmîleştirilmesinin kadınlar açısından korkunç sonuçları olmuştur. Erkekleri tecavüzle suçlayan ya da hamile kalan ka-

dınlar, böylelikle, zina için cezalandırılma riskiyle karşı karşıya gelirken, erkekler delil yetersizliği nedeniyle ceza almaktan kurtulur. Moghaizel (1986), bazı Arap ülkelerinde (Mısır, Irak, Ürdün, Kuveyt, Lübnan, Libya, Suriye ve Tunus) *namus cinayetiyle* ilgili ayrımcı yasal uygulamalara dikkati çekmiştir. Ceza yasasında bir kadının katilinin mahkûm olmasının öngörüldüğünü, ancak, suç namus cinayeti kapsamına sokulursa cezada indirime gidildiğini ya da katilin ceza almaktan tamamen kurtulabildiğini tespit etmiştir.

Filistin toplumunda kadın ve cinsellik

Arap dünyasının bir parçası olarak Filistinli kadınlar, toplumdaki rollerinin tanımını ve algılanışını etkileyen, yukarıda belirtilen baskıcı ataerkil güçlerle karşı karşıya kalmaktadır. Aynı zamanda statüleri, Filistinlilerin, diasporada ve işgal altında hayatın damgasını vurduğu benzersiz politik tarihi sonucu bir ölçüde yükselmiştir. Bu bağlamda Filistinli kadınlar, uluslarının politik mücadelesinde, özellikle *intifada* sırasında aktif bir rol üstlenmiştir. Bu, kadının genel olarak toplumdaki ve özel olarak ulusal politik mücadeledeki rolü üzerine toplumsal görüşleri değiştirmiştir. Örneğin, Sayigh (1992, s. 24), Filistinli kadınların, kızların eğitimi, görücü usulünün ortadan kaldırılması, kendi çocuklarını yetiştirme hakkı, "erkek" mesleklerine girme hakkı ve kamusal örgütler oluşturma ya da bunlara katılma hakkı için mücadelelerinde kullandıkları yöntemleri anlatır. Ayrıca *intifada*, Filistin devletinin kurulması ihtimalini güçlendirmiştir ve toplumsal cinsiyet eşitliği devletin Bağımsızlık Bildirisi'ne dahil edilmiştir (Kasım 1988). Politik durumun Filistinli kadınların statüsüne olumlu bir etkisi olduğu genel olarak hissedilse de, bazı araştırmacılar (bkz. örneğin Shalhoub-Kevorkian, 1993, 1998), *intifada*'nın onları daha fazla mağdurlaştırma ve kötü muameleye maruz bırakma sonucu doğurduğu uyarısında bulunmuştur.

Filistinli kadınların, politik mücadelede üstlendikleri aktif role rağmen, erkekler karşısındaki aşağı statüleri değişmemiş-

tir; bunun temel nedeni, hayatlarının aile, namus ve iffet çerçevesiyle sınırlı kalmasıdır (Warnock, 1990). Burada da kadına dair ikili bir algılayış görülmektedir. Bir yandan, kadınlar, politik mücadeledeki güçleri nedeniyle takdir ediliyor -*uhtu'r-ricâl* (erkeklerin kız kardeşi) olarak adlandırılıyorlar ya da atasözünde olduğu gibi *mer'atun bi mieti zalemeh* ("bir kadın yüz erkeğe bedeldir") deniyor. Öte yandan, kadının iffet ve namusuna atfedilen büyük sosyokültürel önem nedeniyle, aynı etkin olma durumundan korkuluyor. Filistinli kadınlar, mücadeleye katılarak, düşman tarafından istismar edilme ve kötü muameleye uğrama riskiyle karşı karşıya kalıyorlar. Süregelen politik baskı, kadınların iffetine zarar verilmesini engelleme ihtiyacına yönelik toplumsal duyarlılığı artırmasının yanı sıra, bazen cinsel istismar ve tecavüze dair korku ve paranoyaya bile yol açıyor. *İntifada* sırasında yürütülen bir çalışma, cinsel taciz ve tecavüz, dolayısıyla aile namusuna halel gelmesi korkusunun, özellikle politik kargaşa sırasında, aşırı derecede stres yaratan bir etken olduğunu göstermiştir (Shalhoub-Kevorkian, 1993). Kadınların politik nedenlerle cinsel istismarı (*el-iskat*) ile ilgili toplumsal söylemin, kadınların rolünün bu ikili algılanışını pekiştirdiğine dikkat edilmelidir: Kadın örgütleri ve toplumsal eylemciler, kadınları toplumsal ve politik olarak güçlendirme ihtiyacını vurgularken, aile fertleri, kadınlarını yabancılardan korumak için özel önlemler almaktadır -örneğin (yazarın klinik deneyimine göre), kızlarını erken yaşta evlendirme veya onları dindar olmaya ve örtünmeye zorlama gibi.

Sonuç olarak, gerek Arap dünyasında gerekse Filistin toplumunda, kadının statü ve rolünde değişiklikler olmasına rağmen, kadınlar hâlâ politik ve kültürel açıdan hassas bir konu sayılmakta ve toplumsal düzeyde algılanışları, özellikle cinsellikleriyle ilgili görüşler çelişkili ve muğlak olmaya devam etmektedir. Bu, kadınları aşağı bir statüye yerleştirmekte, söz konusu statü de onların baskı ve tahakküm altında tutulmasına katkıda bulunan ayrımcı hukukî ve toplumsal düzenlemelerde yansıtılmaktadır.

Bu arkaplanı göz önünde bulundurarak, bu çalışma, genel

olarak toplumsal eylemleri, özel olarak tecavüz suçunu, belirli bir toplumun belirli bir zamandaki sosyokültürel, hukukî ve politik araçları açısından değerlendirme ihtiyacına işaret etmektedir. Daha özgül olarak bu makalede, tecavüz mağdurlarının tanımlanmalarının ve onlara tepkilerin, söz konusu toplumdaki kamusal tutumların bir ürünü olduğu öne sürülmektedir. Suçun kendisi, kültüre özgü bir olgu olmasa da, farklı kültürlerde, farklı olarak biçimlendirilmekte, tanımlanmakta ve ona farklı tepkiler gösterilmektedir. Dolayısıyla sosyokültürel ve politik bağlamı göz önüne alan bir analiz, tecavüzü anlamaya katkıda bulunmasının yanı sıra, bu tür suçlarla mücadele etmede kültürü dikkate alan politikalar geliştirmeye de yardımcı olacaktır.

Çalışma

Bu yazı, yazarın, (Doğu Kudüs dahil) Batı Şeria ve Gazze Şeridi'nde, İsrail işgali altındaki topraklarda yaşayan Filistinli tecavüz mağdurlarıyla çalışmalarındaki klinik deneyimlerinin ürünüdür. Yazarın yardımını kişisel olarak isteyen ya da sıkıntı içinde olan Filistinli kadınlar için kurduğu yardım hattı aracılığıyla ulaştığı, tecavüze uğramış 22 kadınla ilgili vakaların derinlemesine analizine dayanmaktadır. Dolayısıyla, bu çalışmanın temelini oluşturan vakalar, koşullara göre belirlenmiş bir örneklem olarak yorumlanabilir. Burada, tecavüze uğramış, ancak yardım talebinde bulunmayan kadınların sayısı hakkında bir veri bulunmadığını unutmamak gerekir. Bu makale, tecavüz travmasıyla karşı karşıyayken karar verme süreçlerini etkileyen faktörleri irdelemektedir. Ayrıca, mağdurlara sunulan seçenekleri ve sorunla başa çıkmada kullanılabilecek kaynakları incelemektedir. Yoğunlaştığı ana konu, sosyokültürel bağlamın, suçun artetkileriyle [*after-effect*] ilgili ahlakî [*moral*]/etik ikilemleri nasıl oluşturduğudur. Tecavüz vakaları konusunda bütün kültürlerde geçerli olabilecek "evrensel" bir yöntem benimsemenin güçlüğü üzerinde de durulacaktır.

Evde yalnızdım. Çok soğuk bir gündü. Evi temizliyordum, barış ve özgürlük talebiyle başımız dik ilerlememiz gerektiğini anlatan, sevdiğim bir ulusal şarkıyı söylüyordum. Birden, kapının vurulduğunu duydum. Çarşıdan dönen annem olmalı, diye düşündüm. Yorulmuş kollarından ağır alışveriş çantalarını almak için koşup kapıyı açtım. Ama gelen annem değildi... Komşumuz Vacîh'ti, şekerleri kalmamış, bizden istiyordu. Şeker getirmek için mutfağa gittim ve isteği üzerine fazla düşünmedim, çünkü biz de ihtiyacımız olduğunda onlardan birşeyler ödünç alıyoruz.

Vecîh arkamdan mutfağa geldi ve beni süzmeye başladı. Birden beni yere devirdi ve üzerime çıktı. Çok fazla çaba harcaması gerekmedi, çünkü ben sadece 10 yaşındayım, o 19 yaşında. Çok korkmuştum... Onu durdurmaya çalıştım... ama sesim çıkmadı. Bütün gücümü kaybetmiştim. Galiba, o günden beri bütün gücümü kaybettim. Eteğimi ve külotumu indirdi ve bana çok acı veren bir şey yaptı. Sonra kalktı ve beni yerde bıraktı.

O evden çıkarken, annem ve en büyük ağabeyim (15 yaşında) eve döndü. Ona ve bana baktıkları anda ne olduğunu anladılar. İkisi de beni dövmeye başladı; beni öldürecekler sandım. "İnşaâllah mûtî" [İnşallah ölürsün] deyip durdular.

O günden sonra, evden dışarı çıkamaz oldum, korkudan. Tecavüze uğradığımı annem, ağabeyim, bir de Vecîh'in anne ve babası dışında kimse bilmiyordu. Babama söylemek istemiyorlardı, çünkü hem Vecîh'i hem de beni öldüreceğinden korkuyorlardı. 14 yaşıma gelip Vecîh'le evlenebilir hale gelene dek evde kalmama karar vermişlerdi.

Annem hayatta olduğum için şanslı olduğumu söyledi. Vecîh'in annesiyle babasının, benimkilerin onu benimle evlenmeye zorlamaları teklifini kabul ettikleri için çok iyi olduklarını söyledi. Annem ailenin namusunu karaladığım için sürekli beni suçluyor ve beni doğurduğu güne lanet ediyor. Ailemde herkes şunu sorup duruyor: "Neden kapıyı açtın?"

Kendime çok kızgınım... Evde hapis kalmam ve kız arkadaşlarımla oynayamadığım ya da okula gidemediğim için kendimi suçlayıp duruyorum. Allah'ım. Neden kapıyı açtım?

Öykü, "tecavüze uğrayan kız"ın (ya da kadının) sosyokültürel tanımının ve algılanışının, toplumsal tepkiyi nasıl şekillendirdiğini ve oluşturduğunu çok net gösteriyor. Mağdurun statüsü son derece düşük; duyguları, çıkarları ve geleceği, sadece olayın aileye etkisi bağlamında ele alınıyor. Odak noktası, mağdurun ihtiyaçları, ıstırabı ya da yaşadığı psikolojik travma değil, ailenin yaşadığı toplumsal travma. Mücadele, aileler arasında mücadele halini alıyor. "Aile namusu" fikrinin gücü ve bu namusu koruma zorunluluğu, mağdurun statüsünü ve haklarını tanımlıyor ve sorunla başa çıkmak için uygulanabilir seçenekleri belirliyor -bu durumda tecavüz eden kişiyle evlenme.

Bu bağlamda sorumluluk, tecavüze uğradığı için mağdura yükleniyor. 10 yaşındaki bu kız çocuğunun babası, olaylardan "haberdar edilmemesi" gerektiğinden (aksi takdirde, aile namusunu korumak için, kızına ve ona saldıran kişiye karşı acımasız biçimde harekete geçmek zorunda) kızı açıkça suçlayamıyor, "felâketin" sorumluluğunu başka bir kadına yüklüyor -karısına. Kızın annesi, onun sert sözlerini sürekli kızına tekrarlıyor: "Namuslu bir kadın kızlarını nasıl yetiştirmesi gerektiğini bilir. Kız çocuklarının iffetsiz davranışlarından anneler sorumludur." Böylelikle, küçük kız ve anne, kendilerinin ve ailenin namusuna leke sürmekle sürekli olarak suçlanıyorlar.

Tecavüz mağduruna karşı toplumsal tepkiyi ortaya koyan başka bir örnek de, babanın doktorla, bu tür suçların sonucuyla başa çıkmada kabul edilebilir sayılan seçeneklerden biri olan kızlık zarının dikilmesi için tartıştığı bir olay. Bu durumda ameliyatla onarımın imkânsız olduğu kendisine söylenince, babanın tepkisi şu oluyor: "İnsanların yüzüne nasıl bakacağım?... Bizim kültürümüzde, *ve izâ bulîtum fe'stetirû* [sefalet içindeysen ya da başına bir felâket geldiyse, saklamalısın] denir. Bu belayı saklamanın iki yolu var: Biri kızımı öldürmek, diğeri kızlık zarı-

nın dikilmesi ve kimseye bu olaydan söz etmemek. Kızlık zarını dikmezsen, onun ölümünün müsebbibi olacaksın. Bu, kolu kanadı kırılmış bir *veliyye* [muhtaç kadın]."

Suiistimale uğramış bir bireyi, "kadın" olarak sınıflandırmak, toplumsal cinsiyet tespitinden öte anlamlar taşıyor: Sosyal, kültürel, ekonomik ve politik yananlamları beraberinde getiren bir tanım bu. Tecavüze uğramış bir kadın olmak, bu yananlamları pekiştiriyor, hatta daha da güçlü toplumsal mitleri beraberinde getiriyor. Filistinli mağdur, sosyokültürel bağlam nedeniyle, neredeyse her zaman mağdur olmasından dolayı sorumlu tutuluyor. Böyle yapılmasa bile, bu tür bir suçla başa çıkmanın en büyük bedelini ödeyen yine o oluyor.

Bekâret namusu ya da namus bekâreti

Çalışmadaki bütün olaylarda mağdurlar, bekâretlerini kaybetmiş olup olmadıkları (kızlık zarının zarar görüp görmediği) konusuna kafalarını takmışlardı. Onlara göre, bu, sahip oldukları her şeyi kaybettikleri anlamına geliyordu. Örneğin, düğün gecesinde kocası ölen (evlilik cinsel ilişkiyle tamamlanmamış), ama daha sonra tecavüze uğrayan bir danışan, bekâret konusundaki konuşmamızdan sonra bir anksiyete atağı yaşadı. Şunları söylemişti:

> Bekâretimi kaybettiğimi mi söylüyorsunuz? Kocam düğün gecesinde öldüğünde, şimdi üzüldüğüm kadar üzülmemiştim. O öldü, ama ben bâkire kaldım diye gurur duyuyordum. Bana dokunmadı. Herkes, "O hâlâ *bint*" [bâkire; "bâkire olmayan kadın" anlamına gelen *mer'a* teriminin tersi] diyordu. Kocamın ölümünden sonra, gurur duyacağım tek şey kalmıştı. Tek umut buydu, onu da kaybettim. Bekâretimden başka hiçbir şeyim yoktu.

Bâkire kalmaya verilen önemin derecesi, tam penetrasyon olmadan tecavüze uğrayan 15 yaşındaki bir genç kızın annesi tarafından açıkça ortaya konuyor. Tecavüzün sonucunda, mağdur hamile kalıyor, ama tıbbî olarak hâlâ bâkire. Anne, doktor-

dan kızının hâlâ bâkire olduğunu öğrendiğinde, kızlık zarına zarar vermeden kürtajı gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceğini sormuş. Doktor, sezaryen ameliyatla kürtajı gerçekleştirmeyi kabul etmiş. Mağdurun çektiği sıkıntı ve dayanmak zorunda olduğu acının miktarı önemsenmemiş. Esas konu, kızlık zarını kurtarmak olmuş. Anne, zamanla, kızını, kızlık zarının kurtarılmasının en önemli şey olduğuna ikna etmiş.

Bekâret, kendisiyle evlenmeye zorlamayı amaçlayan nişanlısı tarafından tecavüze uğrayan bir kadın örneğinde de önemli bir rol oynuyor. Bana, nişanlısının toplumdaki insanların zihniyetini bildiğini söyledi. Bekâretini kaybettiği için, evliliği kabul edecekler ve makûl göreceklerdi:

> Tecavüze uğradıktan sonra, ikinci el, kullanılmış bir şey haline geldim. Kimse ikinci el bir kadınla evlenmeyi istemez. Beni açmasıyla [kadının bekâretini kaybettiği ilk cinsel ilişkiyi belirten Arapça bir sözcük] onunla evlenmekten başka seçeneğim kalmayacağım biliyordu.

Bekârete yüklenen anlam öylesine büyük olabilir ki, mağdur veya ailesindeki kişiler, bekâretin kaybının mağdurun yaşama nedenini ortadan kaldırdığını düşünebilir. Bir olayda, yeni evli kuzenlerinden biri tarafından kendisine tecavüz edilen 16 yaşında bir kız, bekâretini kaybetmiş olmasının yanı sıra, yaşadığı acı ve başkalarına söylemekten korkması nedeniyle intihara girişmişti. İlk intihar girişiminden sonra, şöyle dedi:

> Bekâretini kaybettikten sonra, bir kız için hiçbir şey kalmaz. Gördüğüm tek şey, içimdeki derin ölme ve utancımdan (*âr*) kaçma isteği. Zorla üzerime atıldı ve ben onu durduramadım bile. Benim gibi kirli kızlar için, ölüm tek çözüm. Utanç ve korku hissetmeden babamın gözlerine nasıl bakabilirim? Ömrü boyunca benim düğünümü planladığını bildiğim annemin gözlerine nasıl bakabilirim? Düğünüm için hazırladığı onca çeyiz ne olacak? Onlara söyleyebileceğim hiçbir şey yok... yapabileceğim tek şey, kendimi öldürmek ve tecavüzümün sırrını kendimle gömmek.

Tecavüze uğramış olmaları sorunu için ölümü bir "çözüm" olarak görenler sadece mağdurların kendileri değil; onlara bakan kişiler de aynı görüşü paylaşıyorlar. Bir olayda, 17 yaşında bir kız, tecavüze uğradığını amcası bildiği için evden kaçmıştı. Göz yaşları ve acı içinde yardım hattına şunları anlattı:

> Beni öldürmek istiyorlar... beni yakıp kuyuya atmak istiyorlar... Kimseye bir kötülük etmedim... Öldürülmem reva mı sizce?... Bunu hak ediyor muyum? Tecavüzün ne olduğunu bilmiyordum. Yaptığı şeyin ne anlama geldiğini bilmiyordum ve o benim en büyük ağabeyim, kendi öz ağabeyim... bana zarar verebileceği aklımın ucundan geçmemişti. Bugün amcam ona sorduğunda, birisiyle bir ilişki yaşıyor olduğumdan şüphelendiğini söyledi. Böyle bir şeyi bana nasıl yapabilir?... Benim bir ilişki yaşadığımı söylediğinde, bunun benim sonum olduğunu anladım. Beni öldürmüş gibi hissettim... Kaçtım, çünkü ölmekten korkuyorum... Öldürülmekten başka bir seçeneğim yok... Öyle değil mi?

Toplumsal sorumluluğu bertaraf etme ve mağduru suçlu konumuna sokma

İncelenen vakaların çoğunda (22 vakanın 20'sinde), hem mağdur hem de ailesi, tecavüze karşı toplumsal ve yasal tepkilerin mağduru ve ailesini suçlama şeklinde olacağını vurguladılar. Bir vakada, bir mağdurun ağabeyi şöyle dedi: "İnsanlar acımasız, biri tecavüzü duyacak olursa, bu tüm ailenin sonu olur. Hiçbir zaman kızlarım için koca bulamam, bu utanç ve yüzkarası, yaşadığımız sürece bizimle kalır."

Mağdurun suçlanması gereken kişinin kendisi olmadığını düşündüğü ve tecavüz eden kişiyi cezalandırmak için resmî olmayan toplumsal kontrol vasıtalarına başvurmaya istekli olduğu tek örnekte bile, annesinin ve erkek kardeşinin onun dışardan müdahale talebine karşılığı kesin bir ret cevabıydı. Ağabeyi şöyle dedi: "Bu bizim sorunumuz, bizim başımıza gelen bir musibet. Keşke ölseydi. Yer yarılsa da içine girsem. Her şey olsaydı da bu olmasaydı."

Suçun başkaları tarafından öğrenilmesi sonrasında yaşanan zorluklar ve toplum karşısındaki itibar kaybı, bir mağdurun öyküsünde şöyle öne çıkıyor:

> Teyzemin evindeydim. Oğlu Salim, çok sakin ve yakışıklı bir erkekti. Annem hep onun benimle evlenmesini isterdi. Bayram için kurabiye yaparken, teyzem evin alt katındaki kilere inip irmik getirmemi istedi. Kilere gittim. Çıkarken Salim geldi. Benimle konuşmaya, bana hayran olduğunu söylemeye başladı. Kilere dönmemi, benimle çok önemli bir şey konuşmak istediğini söyledi. Yukarı çıktım, onlara irmiği verdim, bir-iki iş yaptım ve Salim'in yanma döndüm.
>
> Salim beni bekliyordu. Bana sarılmaya, benimle evlenmek istediğini söylemeye başladı. Ben de seni seviyorum, dedim. Ertesi gün buluşmaya karar verdik. Dört kez buluştuk. Beşinci sefer, çok ileri gitti ve çok sert davrandı. Bana tecavüz etti. Çığlık atmadım ya da bağırmadım, teyzemin ve ailesinin bizi öğrenmesinden korktum. Kilerden çıktım ve Salim bir daha bana yaklaşmadı. İki hafta sonra, onunla amcamın evinde karşılaştım. Benimle evlenmesini istedim. Benim *mer'atun rahîsa* [beş para etmez, değersiz kadın] olduğumu ve benimle ilgilenmediğini söyledi. Bir ay sonra, benim kız kardeşimle nişanlandı. Ailede birilerine söylemenin bir yolunu bulamadım. Anneme ima etmeye çalıştım, ama tepkisi *hâ ismi ve'n-nasîb* (nasip buymuş) demek oldu.
>
> Bunun sorumluluğunun bana ait olduğunu biliyorum, kimsenin durumu anlamayacağını biliyorum. Gururumu, bekâretimi, bütün geleceğimi kaybettim. Hayatımı hatamın bedelini ödeyerek geçireceğim. Evlenmekten uzak durmak zorundayım, kimseye sunacak bir şeyim yok. Daha da kötüsü, onu kız kardeşimle görmek zorundayım ve onun benim sevgilim olduğunu kardeşime söyleyemiyorum. Ona kocasının bir suçlu olduğunu, sahip olduğum her şeyi çaldığını, şimdi de onu benden çaldığını ve onun yaşamını bir yalan üzerine kurduğunu söyleyemiyorum. Büyük, kötü, mahvedici bir yalan.

Bundan ben sorumluyum. Sahip olduğum her şeyi kaybettim, her şeyi. Kendimi kaybettim.

Bu mağdur, kendisine tecavüz eden kişinin bir suç işlediğinin ve yaptıklarından sorumlu olduğunun farkında olsa da, kimsenin kendisini anlamayacağına veya desteklemeyeceğine ikna olmuş. Aslında, kendisini de sorumlu olarak görüyor: Bir erkekle baş başa kalma, söz konusu kişi kendi kuzeni olsa da, Filistin toplumundaki sosyal, kültürel ve dinsel kurallara aykırı. Kendisine âşık olduğu yolundaki sözlere inandığı için buluşma kararını, şimdi, kendi yanlış hükmünün bir yansıması, yanlış ve günahkâr yolu seçmesi olarak görüyor. Daha da vahim olarak, mağdur, ömrü boyunca "hatası" için bedel ödemesi gerektiğini hissediyor.

Araştırmada yer alan bütün mağdurların tekrar ettiği, güçlü suçluluk duygusu ve (baba, anne veya başka bir yakın akraba dahil) herhangi bir kişiye olayı anlatmaktan duyulan korku, tecavüz suçunun, resmî sosyal müdahale gerektiren sosyokültürel ya da politik bir sorundan ziyade, kişisel, kadınlara özgü bir sorun olarak yaşandığını gösteriyor. Sorunu, suç haline getirme, hukuk yoluna başvurma ve çevreye duyurma yerine kişiselleştirme ve kadınlara özgü kılma ihtiyacı, tecavüzün ve mağdurlarının toplumsal tanımıyla ve algılanışıyla ilgilidir. Araştırmadaki kadınlardan biri, durumun çok yerinde bir tespitini yaptı: "Kimse bana nasıl hissettiğimi ya da gecelerimi nasıl geçirdiğimi sormadı. Sürekli sordukları tek şey, ne giyiyordun, kapıyı neden açtın, kendini neden savunmadın? Bağıramaz mıydın?" Tecavüze karşı toplumsal tepki, suçun kolektif namusa verdiği toplumsal zararın miktarına bağlıdır. Toplumsal zarar üzerinde yoğunlaşma, Filistin toplumu mensuplarının, suçlunun işlediği suçu incelemek yerine, mağdurun davranışlarını (nasıl giyindiği ve yürüdüğü, neden evden çıktığı, neden örtü takmadığı) sorgulamasına neden olur. Tecavüz suçunun işlenmiş olduğunu kabul etmek için, suçlu yerine mağdurdan delil talep edilir (çığlık atması, mücadele izleri). Bunlar ve başka sorunlar, tecavüzün suçunun işlendiğinin, mağdu-

ru suçlamadan, yasal ve toplumsal olarak kabul edilmesini neredeyse imkânsız kılar.

Olaydan bahsetme konusundaki ahlakî ikilem

Olaydan bahsetme, mağdurun, aile fertlerine (iç kaynaklara) veya dış sosyal kaynaklara (sosyal hizmet görevlileri, terapistler, polis) tecavüze uğradığını, desteğe ve yardıma ihtiyacı olduğunu söyleyebilmesi ve bundaki istekliliği anlamına gelir. Görüşülen 22 mağdurdan sadece 2'si, klinisyene başvurmadan önce uğradıkları tecavüzün travmasını başka bir kişiyle paylaşmıştı; diğerleri başka birine söylemekten korkuyorlar ve çekiniyorlardı. Profesyonel yardım hizmeti sunan kişiler ise, 22 kişinin hepsiyle tamamen gizli ve özenli bir biçimde çalıştılar. Öldürülme korkusu ilgili bütün kişilerde mevcut olduğundan, olaydan bahsedip bahsetmemeye karar vermede esas kaygı, mağdurun hayatıydı. Suç, ancak, hizmet sunan kişi (destekleyici olabilecek) aile fertlerini haberdar etmenin mağdura yönelik bir risk taşımayacağından emin olduktan sonra açıklandı.

Mağdurlar, politik düşmanlarını temsil eden devlet görevlileriyle (işgal altındaki topraklardaki İsrail otoriteleri) konuşmak konusunda açık bir isteksizlik gösterdiler. Görüşülen kişiler, daha fazla istismara uğrama korkuları nedeniyle İsrail polisine başvurmayı istemediklerini sürekli belirttiler. Bir tanesi, bir okul arkadaşından, yerel bir polis memuruna babası tarafından fiziksel istismara uğratıldığını söyleyen bir kızın hikâyesini dinlediğini belirtti. Sonra kız, politik nedenlerle, bir işbirlikçi olarak çalışmasını sağlamak amacıyla polis memurunun kendisi tarafından cinsel istismara uğratılmış. İsrail istihbarat servisleriyle işbirliği sonucu beş *şebâb*'ın (genç politik eylemci) hapse atılmasından kendini sorumlu tutmuş. Bu çalışma için verilerin Oslo anlaşmasından ve Filistin Yönetimi'nin kurulmasından önce toplandığı göz önüne alınınca, resmî görevlilere konuyu anlatmaktaki bu isteksizliğin devam edip etmeyeceğini kesin olarak söylemek güç.

Mağdurlar, ayrıca, (klan liderleri, toplumsal olaylarda ara-

buluculuk edenler gibi) cemaatin ileri gelenlerinden, enformel toplumsal kontrol sağlayan kişilerden yardım istemekten büyük bir korku duyduklarını belirtmişlerdir, çünkü bu, topluma karşı ailelerinin namusunun lekelenmesi riskini artırıyordu. Bir mağdur, sesini çıkartmayışmın nedenlerini şöyle açıkladı: "Eğer *muhtar* (klan lideri) olan biteni öğrenirse, hem beni öldürürler, hem de kız kardeşlerimin hepsi benim hatamın bedelini öder. Köyde kimse, ailedeki kızlardan biriyle evlenmeye yanaşmaz. Bunlardan başka, bir de büyük olasılıkla babam annemi boşar... ve daha başka kimler boşanır Allah bilir."

Tecavüzün yakın aile fertlerine bile açıklanması, bütün aileyi –hem çekirdek aileyi hem de geniş aileyi– etkileyecek geniş çaplı sonuçlar doğurur. Filistin toplumundaki evliliklerin birçoğu, karşılıklı kız alıp verme esasına dayanır (örneğin bir aileden bir kadının, başka bir aileden bir erkekle evlendirilmesini kabul etme, ikinci aileden bir kadının, ilk aileden bir erkekle evlendirilmesinin kabulüne bağlıdır). Ayrıca, bu evliliklerin birçoğu, yakın akrabalar, özellikle kuzenler arasında yapılır. Bir mağdur şunları söylemiştir: "Başıma gelen felaketi biri öğrenecek olursa, kız kardeşlerimin ve yakın kadın akrabalarımın evlenme şanslarını tamamen yok ederim. İnsanlar benim tecavüze uğradığımı bilirlerse, kimse bize yaklaşmayı ya da bizimle hısım olmayı istemez."

Çoğu tecavüz vakasında, suçlu yakın bir akraba olduğundan, durum daha da vahimleşmektedir. Bu durumda, aile fertlerinin tecavüze karşı nesnel bir tutum alması zordur. Karşılaşılan vakalardan birinde, iki aile, mağduru destekleyenler ile suçluyu destekleyenler şeklinde ikiye bölünmüştü. Aileleri "muhalefeti" destekleyen kadınlarla (mağdurun ya da suçlunun kız kardeşleriyle, teyzeleriyle, halalarıyla veya yakın akrabalarıyla) evli erkekler, karılarını boşuyorlardı:

> Kendimi çok kötü hissediyordum. Halam boşanacak ve çocuklarından mahrum kalacak, çünkü o babamın kız kardeşi. Kendi kız kardeşim, tecavüzcünün amcasıyla evli, onun da aynı kaderi paylaşacağından eminim. Karşılık olarak, ağabeyim

karısını ailesinin yanına geri gönderebilir ve boşamakla tehdit edebilir. Amcam da aynı şeyi yapabilir... Sesimi çıkartmamak ya da aileden birinin yardımını istememek için elimden geleni yaptım... Beni sevenleri ve ömrüm boyunca hep yanımda duranları korumam gerektiğini biliyorum, ama kendi ailemden bunca kadına ve erkeğe boşanma acısını yaşatacağımı hiç düşünmezdim.

Mağdurun sesini çıkartmamasında rol oynayan etkenlerden biri de ailenin erkek fertlerinden duydukları korku. Kürtaj olmak için yardım istemek amacıyla yardım hattını arayan 16 yaşındaki bir mağdurun öyküsü bu durumun en iyi örneğidir. Suçu ailesinde herhangi birine anlatırsa, öldürüleceğini söyledi. Ağabeyi, en büyük kız kardeşini sadece sokakta bir sınıf arkadaşıyla konuşurken gördüğü için fena halde dövmüştü; bunun aile namusunu lekeleyen uygunsuz bir davranış olduğunu düşünüyordu. Babalarının ne kadar sert olduğunu, annesinin ondan ne kadar korktuğunu anlattı. Bu yüzden, sırrı saklaması konusunda annesine güvenmiyordu. Annesinin babasına söyleyeceğine, onun da kendisini ve belki tecavüzcüyü de öldüreceğine inanıyordu. Bu konu duyulursa, komşular onları dışlardı. Erkek kardeşleri ve babası, yörede çok saygı duyulan kişiler olduğundan, onların itibarlarına zarar vermekten korkuyordu.

Daha önce söz edilen vakalarda açıkça gösterildiği gibi, travmayı açıklayabilme kapasitesi, bu tür bilgilerin olabildiğince gizli tutulması yönündeki sosyokültürel mesajdan etkilenmektedir. Yaygın bir "çözüm" olan kızlık zarının dikilmesi, genel olarak, istismarı örtme, hiç olmamış gibi görünmesini sağlama ve mağdurun bâkire olmadığı suçlamasıyla karşılaşmadan evlenmesine olanak tanıma yolundaki sosyokültürel bir gereğin göstergesidir. İstismarı özelleştirme ve bir sır olarak saklama gereği, mağdurun yanı sıra diğer aile fertlerini (özellikle kadınları) namus suçlarının toplumsal utancından korumaya yöneliktir.

Bir olay, yukarıdaki kurala bir istisna teşkil ettiği için dikkat çekicidir. Bu olay, zorla nişanlandırılmasına karşı koymaya ça-

lıştıktan sonra nişanlısı tarafından vahşice tecavüze uğrayan 20 yaşında bir kadının başından geçmiştir. Birçok kez intihara kalkışması üzerine, annesi ve babası, kendisini zorla evlendirmeye çalışmaktan vazgeçerek nişanı bozmasını desteklemeye başlar; müstakbel damat, bu tavrı erkekliğine bir tehdit (*taksîru'r-racultuh*) olarak yorumlar. Erkekliğinin ayaklar altına alınması olarak algıladığı bu harekete karşı intikamını almak için, adam, kardeşlerinin yardımıyla kadını kaçırıp ona tecavüz ettiği gibi, bir de üzerinde kalıcı yara izleri bırakmak için yüzüne ve bedenine asit döker. Söz konusu kadın, travmanın ardından bir haftadan uzun bir süre boyunca kimseyle konuşamaz, kimseyi göremez, kimseyle herhangi bir iletişim kuramaz ve büyük bir ruhsal çöküntü yaşar.

Eylemin korkunçluğu, köyde, cemaatte, politik çevrelerde, kadın örgütlerinde ve gruplarında şiddetli bir tepki uyandırdı. Mağdura kamusal destek verilmesinin yanı sıra, suçlu ve ailesi, son derece sert biçimde cezalandırıldı. Suçlunun ailesinin üzüm bağı baştan başa tahrip edildi ve mağdura para tazminatı verildi. Ayrıca, suçlu ve suç ortakları köyden sürüldüler, bir daha dönmemeleri istendi.

Kız ise bir kadın örgütü tarafından hastaneye yatırılabildi, dinlenmesine ve gördüğü fiziksel ve psikolojik zararların ortadan kaldırılmasına fırsat sağlandı. Travmayla başa çıkmasına yardımcı olan ana etkenlerden biri, Kadınlara Hukukî Yardım ve Danışmanlık Merkezi'nin, aile fertlerini, özellikle kızın anne ve babasını kendisine sürekli destek, sevgi ve ilgi göstermeye teşvik eden müdahalesiydi. Bu olayda, işlenen suçun aileye yaşattığı acıya ve utanca, ayrıca üç aile ferdinin karılarından boşanmış olmasına rağmen, suçun açıklanması, mağdurun travmayla başa çıkmasına yardımcı olmuştur.

Değerlendirme

Tecavüz ve etkileri, karmaşık ve çok boyutlu bir konudur. Örnek olay incelemelerinin gösterdiği gibi, Filistin toplumundaki tecavüzlerin tanımlanmasında ve bu sorunla başa çıkılmasın-

da sosyal, kültürel ve politik değişkenler çok önemli bir rol oynamaktadır. Filistin toplumunda süregelen ataerkil ve cinsiyetçi tutumların, bu toplumun tecavüz sorunuyla başa çıkmasını nasıl etkilediği bilhassa öne çıkan bir husustur. Toplumsal tepki, aile namusu, toplumsal utanç, aile itibarı ve kadının bekâreti gibi kültürel değerlerden derin bir biçimde etkilenir. Bu gibi terimlerin kullanımı, kadınların, politik, sosyal ve kültürel olarak daha fazla aşağılanmasının örtük bir yöntemidir. Dolayısıyla bulgular, sosyokültürel bağlamın, tecavüz vakalarında mağdurun toplumsal bir kurgu olarak tanımlanmasındaki (Quiney, 1972) önemine işaret etmektedir.

Tecavüzün toplumsal tanımı, yasalarda (burada uygulanan Ürdün yasalarında) da etkisini göstermiştir: Söz konusu yasalar öyle bir tanım getirmiştir ki, tecavüz cezalandırılması gereken bir suç olmaktan çıkıp bir namus suçu (genel olarak erkeklerin namusu) haline gelmiştir. Tecavüz edenler suçlu bulunurlarsa ölüm cezasına çarptırılabilmektedir, ama yazılı olmayan yasalar, mağdurun, ailesine getirdiği utancın, yüzkarasının ve lekenin "temizlenmesi" adına öldürülmesine izin vermektedir. Yasalar, hâkimlere, eylemlerini "namusla ilgili" bahanelerle meşrulaştıran suçlulara verilen cezada indirim yapma olanağı tanımaktadır. Ayrıca, adalet görevlileri, genellikle bu tür suçlulara anlayışla yaklaşmaktadır. Başka bir deyişle, yazılı ve yazılı olmayan kanunlar, namusun (erkeklerin namusunun) korunması adına mağdurun hayatını gözden çıkarmaktadır.

Toplumun, ailenin ve özellikle erkeklerin tecavüzün mağduru olarak tanımlanması ile gerçek mağdura, onun psikolojik ve duygusal ihtiyaçlarına odaklanma gereği arasında bir çelişki söz konusu. Bu çelişki, tecavüz mağdurlarına yardım etme sürecinde büyük bir ikilem doğurmaktadır. Profesyonel yardım hizmeti sunanlar, çok hassas bir denge tutturmak zorunda. Bir yandan, klinisyen, tecavüze uğrayan kadına yardım etmek için, mevcut sosyokültürel ortamı ve kaynakları göz önünde bulundurmalıdır: Değerler (örneğin aile namusu), inançlar (kadının iffeti), ailenin özelliği (ataerkil), destek

verebilecek aile fertleri. Öte yandan, tam da bu etkenlerin göz önünde bulundurulması, olayın açığa vurulmasının getireceği ağır toplumsal sonuçlar nedeniyle, mağdurun susturulmasını ve olayın inkârını teşvik edici bir rol oynayabilir. Dolayısıyla bu, ruh sağlığı çalışanları için, mağdurun psikolojik durumunu güçlendirmeyi ve iyileştirmeyi zorlaştırmaktadır. "Namus" ve "utanç" gibi kültürel değerlere odaklanma, mağduru ve sağlık görevlisini, profesyonel protokole (örneğin hukukî yollara başvurma) ya da kişisel arzuya (örneğin suçlunun cezalandırılması) uygun çözümlerden başka seçenekler (örneğin olayı açıklamamak, kızlık zarının dikilmesi) aramaya yöneltmektedir.

Sosyal ve kültürel değerlerin, mağdurların, ihtiyaç duydukları psikolojik ve yasal yardım için başvurmalarını engellediğine dair bu bulgu, ABD'de yaşayan Latin Amerika kökenli tecavüz mağdurlarının, uğradıkları istismarı yakın akrabalarıyla paylaşmaktan kaçınma eğilimlerinin, mağdurları travmalarıyla başa çıkmada yalnız bırakarak vakaların kayıtdışı kalmasına neden olduğunu tespit eden Lefley, Scott, Llabre ve Hicks'in (1993) vardıkları sonuçlarla benzerlik taşımaktadır. Benzer davranışlar, Afro-Amerikan kadınlar arasında da tespit edilmiştir (Wyatt, 1992). "Utanç" ya da Brownmiller'ın *korku* diye adlandırdığı olgu ve tecavüz suçuna dair mitler ve stereotipler (genel olarak, tecavüze uğramayı mağdurların istemiş ya da buna neden olmuş olduğunu iddiasına dayanırlar, örneğin bkz. Barber, 1974; Burt, 1980; Field, 1978, 1979; Schweinder ve Schweinder, 1983), mağdurun tecavüze tepkisini tanımlar ve oluşturur, ayrıca konuya yönelik toplumsal politikayı şekillendirir. Sri Lanka, Meksika ve Malezya'da olduğu gibi (ayrıntılar için bkz. Schuler, 1992), Filistin toplumunun, kadınların iffetine, bekâretine ve aile namusuna yüklediği kültürel önem, kadınları daha da hassas ve kırılgan bir konuma sokmakta, ataerkil sistemin kadınlar üzerinde daha fazla baskı kurmasına neden olmaktadır.

Sosyokültürel bağlamın, suçun ve mağdurlarının tanımında çok güçlü bir etkisi olmasının yanı sıra, uygulanabilir başa çık-

ma stratejileri üzerinde de etkili olduğu tespit edilmiştir. Sosyal, kültürel ve politik ortamların, önerilen her çözümün iki ucu keskin bıçağa dönüşmesine neden olacak kadar baskıcı olduğu görülmüştür. Yardım etme sürecine yönelik bu etkiyi daha iyi anlamak için, şimdi, hem mağdurların hem de profesyonel yardım sağlayan kişilerin böyle bir suçla başa çıkarken karşılaştığı üç ana ikilem (mağdurun hayatı, kızlık zarının dikilmesi, olaydan başkalarına söz etme) üzerine odaklanıyoruz. Bu ikilemler, iyileşmeyi çok yavaş ve acı verici bir süreç haline getirmenin yanı sıra, kadınlara, böyle bir sorunla karşılaşacak olurlarsa, suçlanacak ve cezalandırılacak olanın kendileri olacağı mesajını dolaylı olarak aktarıyordu.

Mağdurun hayatını korumak: İki ucu keskin bıçak

Profesyonel yardım sağlayan kişinin tecavüz mağdurlarına hukukî, ailevî ve psikolojik yardım sunma görevinin, onların hayatını koruma zorunluluğuyla çeliştiği tespit edilmiştir. Tecavüzün açıklanmaması, kadını ölüm tehlikesinden korusa da, aynı zamanda dolaylı olarak tecavüzcüye işlediği suçun cezasız kalacağı mesajını vermektedir. Ayrıca, toplumu bu tür suçlarla ilgilenme sorumluluğundan kurtarmaktadır. Dolayısıyla ailenin veya cemaatin desteğini isteyip istememe sorusu, özellikle mağdur için sorunlu bir konuydu. Mağdurlar, sürekli olarak öldürülme tehlikesini düşünüyor ve hayatlarının korunması için önlemler alınmasını talep ediyorlardı. Aynı zamanda, profesyonel yardım hizmeti sağlayanların, mağdurun hayatını korumaya odaklanmaları, onun için toplumsal destek arama çabalarını engelliyordu. Toplumsal destek ve yardımın kaybı, mağdurların, en yakınları olan kişilerin anlayış ve şefkatinden yoksun kalarak yapayalnız hissetmelerine, kendilerini daha fazla suçlamalarına ve kendilerinden nefret etmelerine neden oluyordu. Bu ihmal edilme, korku ve yalnızlık duyguları, mağdurların kırılganlığını ve çaresizlik duygularını artırıyor, ağır kaygı ve depresyon belirtileri göstermelerine neden oluyor, hatta bazılarını intihar girişimine sürüklüyordu. Bu gi-

bi güçlü duygular, bir mağdurun şu sözlerinde net bir şekilde ortaya konuyor:

> Keşke çığlık atabilsem, bağırabilsem. Keşke babamdan bana sarılmasını ve beni korumaya, intikamımı alacağına dair söz vermesini isteyebilsem. Keşke ağabeyime söyleyebilsem de, gidip onu öldürse, ben de namusumu, onurumu yeniden kazansam. Keşke tecavüze uğramamın acısını annemle paylaşabilsem... Keşke birileri benimle ağlayabilse... Keşke... keşke bunlar olsa diyorum, ama nerede?... Ağlamama bile izin yok. Sadece kendi kendime konuşuyorum. Keşke öldürülmüş olsaydım. Öldürülmek bu acıyı tek başına taşımaktan daha kolay. Keşke öldürülmüş olsaydım, ama zaten kendimi ölü gibi hissediyorum.

Böylesine müthiş bir yalıtılmışlık ve yalnızlık duygusu, kızlık zarı onarımı ameliyatı (suçu "silmek" ve mağdurun hayatını kurtarmak için uygulanan başka bir yöntem) geçiren mağdurlar tarafından da ifade edildi. Kızlık zarının dikilmesinden iki ay sonra evlenen bir mağdur, hayatını ve ailesindeki bütün kadınların hayatlarını korumak için, bu korkunç sırrı sevgili kocasından saklamak zorunda olmaktan duyduğu öfkeyi dile getiriyordu. Bu öfke, sürekli olarak depresyon ve psikosomatik rahatsızlıklar yaşamasına neden oluyordu. Kendisine profesyonel yardım sağlayan kişiler, bir yandan, travmayla başa çıkmasında yardımcı olmak için kocası ve ailesiyle çalışma gereği hissediyorlar, diğer yandan, olayın açıklanmasının aile içinde ihtilafa neden olacağı ve birçok kişiye büyük sıkıntılar yaşatacağı korkusuyla, tecavüzü saklamayı gerekli görüyorlardı. Bu iki seçenek arasında sıkışıp kalmışlardı.

Açıkça görülüyor ki tecavüz travması, Filistinli mağdurun taşıdığı psikolojik yükün yanı sıra, onun başkaları tarafından nasıl algılandığını ve ona nasıl davranıldığını belirleyici bir rol oynayan toplumsal tutumları da kapsamaktadır (Es-Saadavî, 1983). *Sıfır Noktasındaki Kadın* adlı kitabında Al-Saadawi (1975), kadınlara dair toplumsal beklentilerin içselleştirilmesinin, mağdurun yakın akrabalarının bile duygularını nasıl tanımladığını ve

yönlendirdiğini gösterdi. Dolayısıyla ikilem şundan doğmaktadır: Tecavüz mağdurlarının öldürülmelerini engellemek, psikolojik ve duygusal yaraların kanamasını durdurmamaktadır. Aksine, mağdurun fiziksel yaşamım koruma girişimiyle profesyonel yardım sağlayan kişi, genellikle, tecavüze uğrayan kadının psikolojik sağlığını tehlikeye attığını hissetmiştir.

Kızlık zarı onarımı: İki ucu keskin bıçak

Kızlık zarı onarımı konusu, Filistin toplumunda kadının bekâretine verilen önemi gösteren mükemmel bir örnektir. Mağdurun, kızlık zarının restorasyonuna verdiği büyük önem, kültürel olarak içselleştirilmiş bir değerdir: Yalnızca mağdurun kızlık zarının önemine dair kişisel görüşünü yansıtmaz, aynı zamanda bekâretin toplumda taşıdığı kültürel değerle ilgili toplumsal inançları gösterir. Herhangi bir tecavüz olayının ardından yaşanabilecek toplumsal panik, mağdurların kızlık zarı onarımı konusuna odaklanmalarına neden oluyordu; tecavüz haberi duyulursa, kendilerini ve ailelerini damgalayacak toplumsal yüzkarasmdan kurtarmaya yönelik bir operasyondur söz konusu olan.

Bu, kadının cinselliğinin ve bedeninin, geçmişini, bugününü ve geleceğini nasıl etkilediğini ve kontrol ettiğini açıkça gösteren bir örnektir. Benzer durumlar, başka kültürlerde ve toplumlarda da tespit edilmektedir. Örneğin İran'da şahı destekledikleri için idama mahkûm edilen kadınların cennete gitmelerini önlemek amacıyla önce kendilerine tecavüz edildi (çünkü bâkirenin mutlaka cennete gideceğine inanılır). Malezyalı aileler, mağdur bâkire olmadığında, onu daha fazla suçlama, daha fazla utanç duyma, tecavüz olayını saklama ve mağduru dışlama eğilimi gösteriyorlar (Fernandez, 1992). Bu gibi toplumlarda aileler ve arkadaşlar, bâkire olmayan mağdurun suçluluk, utanç ve korku yaratmış olduğuna, evlilik şansının ve geleceğinin büyük ölçüde etkileneceğine inanıyorlar. Bizim örnek olay incelememizde, bekâretin kaybının, mağdurlar ve aileler için ölüm kadar acı verici olduğu açıkça görülüyordu. Bekârete ve

ailenin namusuna zarar verilmesi, toplumsal dengeyi sarsıyor, ataerkinin gücünü ve kontrolünü tehdit ediyordu. Erkek aile fertleri, toplumsal dengeyi ve zaafa uğratılan iktidarlarını yeniden kurma gereği duyuyorlardı; bunun için uyguladıkları yöntemlerden bazıları, tecavüzcüyü mağdurla evlenmeye zorlama ya da bir babanın dediği gibi "kızı yeryüzünden silme" (*emhihâ an vechi'l-basîta*) oluyordu.

Kızlık zarını onararak istismarı gizleme gereği ve buna odaklanılması, Filistinli kadınlarla çalışan terapistler için büyük bir ikilem oluşturuyor. Kızlık zarının onarımma verilen önem, iyileşme ve başa çıkma sürecini daha da zorlaştırıyor. Kızlık zarının kaybından dolayı büyük bir üzüntü duyan mağdur, bir travma daha yaşıyor. Onun bu travmayla başa çıkmasına yardımcı olacak tek yol, kızlık zarının ameliyatla dikilmesini önermek. Ancak, kızlık zarının onarımının önerilmesi, üzerine gidilmesi gereken bir kültürel sorun olan bekâretin öneminin dolaylı olarak onaylanması anlamına geliyor. Fakat, feministler kızlık zarı onarımını terapi olarak görmeseler de, Filistinli kadınlar bağlamında, mağdurun hayatını devam ettirmek ve korumak için az sayıdaki seçenekten biri olarak görülmelidir.

Yardım çalışanları, kızlık zarı onarımının öneminin tamamen farkında olmakla birlikte, böyle bir işlemin, aşağılanma duygularını artırarak daha fazla stres ve kaygının doğmasına neden olacağım da biliyorlardı. Kadınlardan birinin şu sözleri durumu çok iyi anlatmaktadır: "Kliniğe geldikten sonra, durmadan ağlamaya başladım. Çok korkuyordum... O sandalyeye oturmak benim için çok zordu... *bir kez daha benim isteğim olmadan bacaklarımı açmak zorunda kalmak... o benim için başka tür bir tecavüzdü.*" Başka bir mağdur şöyle dedi: "Dikiş atılmasını her hissettiğimde, klinikten çıkar çıkmaz doğrudan gidip tecavüzcüyü öldüreceğime daha fazla emin oldum. Şanslıymış ki o gün dükkânında ağabeyim vardı. Ağabeyim orada olmasaydı, onu mutlaka öldürürdüm, sonra da kendimi." Bu sorun, klinisyenler işlemin güvenilir olmadığından veya mağdurun sırrının ortaya çıkmasına neden olabileceğinden, dolayısıyla, mağdurun fiziksel olarak hayatta kalmasını tehlikeye soka-

cağından şüphelendiklerinde daha da karmaşıklaşıyor. Aslında, mağdurlar, klinisyenleri, istismarı bilen yegâne kişiler oldukları ve bu bilgiyi mağdurlara şantaj yapmak için kullanabilecekleri düşüncesiyle, potansiyel tehdit kaynakları olarak algılama eğilimindeydiler.

Mağdurun, kontrolü dışındaki sosyokültürel nedenlerle bu acı verici ameliyatı geçirme gereğini kabul etmesi, bekâretini yeniden kazanarak (kendisini sürekli rahatsız eden) ölüm tehlikesi olmadan normal bir yaşama dönebileceği inancına dayanmaktadır. Bu nedenle, kızlık zarı onarımı, kadının tecavüz travmasından çıkmasını sağlayacak tek kurtarıcı ve fiziksel olarak hayatta kalmasının tek yolu görülmektedir. Öte yandan, bu seçeneğin herhangi bir şekilde vurgulanması, mağduru güçsüzleştirmekte ve cinselliğinin tutsağı olduğuna inanmasına neden olmaktadır. Saldırgan hiçbir sorumluluk yüklenmeden cezasız kalırken, bu vurgu onun daha fazla acı çekmesi sonucunu doğurur.

Kızlık zarı onarımı doğası gereği ataerkildir, erkeklerin namuslarını geri kazanma ihtiyacını yansıtır. Böyle bir hareket, ataerkinin, toplumun kadınları korumadaki başarısızlığını kabul etmeye yanaşmamasını yansıtıyor. Kızlık zarı onarımı, kimsenin kadının tecavüze uğradığını öğrenmemesi anlamına geliyor. Başarılı olarak gerçekleştirildiğinde, sorun ortadan kalkıyor. Tecavüzle başa çıkmak için başvurulan diğer kültürel ve toplumsal seçenekler –zorla evlendirme, mağdurun susturulması, hatta öldürülmesi– de aynı amaca hizmet ediyor. Bunların hepsi, erkeği, olay açığa çıkarsa karşılaşacağı toplumsal "utanç"tan korumaya yönelik. Dolayısıyla burada sorun, mağdurun yaşadığı sıkıntı ve acı değil, olayın duyulması halinde toplumsal tepkinin yol açacağı sıkıntı ve acıdır.

Olaydan başkalarına bahsetme: İki ucu keskin bıçak

Söylemek ya da söylememek, hem yardım hizmeti sunan kişinin hem de mağdurun üzerinde dikkatlice düşünmesi gereken bir konuydu. Tecavüze uğrayan kadının mağduriyete uğ-

ramasını ve travmasını saklama ihtiyacı, olayı daha da acı ve sıkıntı verici hale getiriyor, bir anlamda sesini kaybetmesine neden oluyordu. Kendini ifade etme gücünü kaybetme sorunu, başka kültürlerde ve ülkelerde de tespit edilmiştir. Örneğin Montano'nun (1992) bulgularına göre, Bolivya'da mağdur suçla ilgili adlî işlemlerin yaşatacağı psikolojik acıdan ve tıbbî operasyonların vereceği fiziksel acıdan kaçınmak için konu hakkında konuşmama eğilimindedir. Mernissi (1987), Arap dünyasında kadınların meseleleri gizlemek üzere toplumsallaştığını, çünkü seslerini çıkartmaları halinde daha da güçsüzleşmeleri olasılığının yüksek olduğunu iddia ediyor. Filistinli romancı Seher Halife *Gerçekçi Olmayan Bir Kadının Günlüğü* (1992) adlı kitabında, Filistinli kadınların, acı ve sıkıntılarını ifade etmekten kaçınmalarına neden olan toplumsal ve kültürel baskılarla sürekli karşı karşıya olduklarını göstermiştir. Kültürel normlar ve değerler, Filistinli kadınların, meseleleri gizlemenin yapılabilecek en iyi şey olduğu çıkarımına varmalarına neden olmaktadır. Sır saklama ve yalanların ardına gizlenme becerisi, zayıflıklarının ya da kötülüklerinin bir yansıması değildir; daha çok, erkeklerin, kadınların yaşamlarının gerçekliğiyle başa çıkmadaki yetersizliğini yansıtır.

Örnek olay incelemelerinin gösterdiği gibi, Filistin toplumundaki ataerkil kültürel değerler, kadının toplumdaki statüsü, Filistinli-Arap ailenin özgül özellikleri (yani aile namusuna, utanca, aile bağlarına verilen önem) ve belirli bir tecavüz suçunun kendine özgü nitelikleri, mağdurun ve profesyonel yardım sağlayan kişinin, başkalarına olaydan söz açmasını çok güç ve tehlikeli bir karar haline getiriyordu. Bir yandan, profesyonel yardım sağlayan kişiler, hiçbir şey yapmamanın ve sessiz kalmanın, mağdurun hayatını koruyacağını görüyorlardı. Diğer yandan, sorundan başkalarına söz etmemek veya olayı duyurmamak, suçluya, ceza almadan ya da toplumsal misilleme görmeden suçunu tekrar edebileceği mesajını veriyordu. Bazı vakalarda, terapist tecavüzcüyü tanıyordu ve geçmişte başka kadınlara tecavüz ettiğini biliyordu, ancak, adını yetkililere veremiyor ve kamuoyunu uyaramıyordu. Ayrıca, travmayı dile getirememenin

ve suç işleyene karşı bir şey yapamamanın, tecavüze uğrayan kadının daha fazla acı çekmesine yola açtığı saptanmıştır. Bir mağdur şöyle diyordu: "Beni mahveden şey, benim sorumlu olmamam. Bunu yapmasının nedeni, babamla mücadele edip onu küçük düşürmek (*vaddi' re's-i ebî*) istemesiydi. Ama kimseye bir şey söyleyemiyorum." Bu, mağdurun kendini engellenmiş hissetmesine neden oluyor ve ona dolaylı olarak, yalnız olduğu ve yardım isteyemeyeceği mesajını veriyordu. Onuruna ve namusuna yönelik bir suça maruz kalan bir kadının, kimseye, en yakın akrabalarına bile güvenememesine yol açan kültürel kodlar, bu duygunun yaşanmasının temel nedenidir.

Daha önce belirtildiği gibi, tecavüzün duyurulduğu ve (kaçırma ve kadını asitle yaralama içeren) olayın korkunçluğu nedeniyle cemaatin yaygın desteğini alan bir örnek vardı. Filistin toplumunda tecavüz olaylarının hepsinde, özellikle "sorumluluk" konusunun net olmadığı durumlarda, mağdura ilişkin böyle bir anlayış ortaya çıkmıyor. Yukarıda söz edilen olayda, mağdurun, aldığı yaralar ve nişanlısının suç ortakları olması nedeniyle, tecavüzde bir sorumluluk taşımadığı konusunda cemaat şüphesi yoktu. Dolayısıyla misillemeye yönelik bir yaklaşım sergilendi. Fiziksel yara almayan mağdurlar, tecavüzü kendilerinin "kışkırtmış" olabileceklerine ya da öyle değilse bile, kendilerinden beklendiği gibi yeterince sert direnmediklerine dair imalarla ve şüphelerle karşılaşırlar.

Kısacası, Filistin toplumu bağlamında olaydan söz etme ve destek isteme konusu, bir ikilem yaratıyor. Filistin toplumunun niteliği ve tecavüze ilişkin öngörülen toplumsal tepki göz önünde bulundurulduğunda, profesyonel yardım sağlayan kişilerin ve mağdurların (bazen) sessiz kalmaktan (sessizliği sürdürmekten) başka seçenekleri bulunmuyor. Olayı anlatmanın, çok ağır bir toplumsal bedeli var (bazen mağdurun hayatına mâl olabiliyor). Ama sessiz kalmak, mağduru kendi sesinden, acısından ve travmasından mahrum kılar ve iyileşmesini engelleyebilir. Bir mağdura suç teşkil eden bir eylemi açığa vurmamasını tavsiye etmek, duygularının ve psikolojik durumunun önemli olmadığını –önemli olanın, toplumun olaya tepki-

si olduğunu– söylemektir. Suçu kimse bilmezse, hiçbir şey olmamış gibi hareket edilebilir. Olayı açığa vurmamak, ciddi bir travmayı saklamanın ıstırabını taşımak demektir. Mağdurlardan biri şunları söylemiştir:

> Biri, bir erkeğe ya da mala-mülke yönelik bir suç işlerse, herkes onu kınar ve öfkesini suçluya yöneltir. Biri, bir hayvanı döver ya da ona zarar verirse, insanlar öfkelenip tepki gösterirler. Ama biri, bir kadına karşı bir suç işlerse, ona tecavüz eder, sahip olduğu her şeyi, bu lanet olası toplumun ona gurur duymak için verdiği tek şeyi, tek onur, itibar ve saygı kaynağını alırsa... kadının hiçbir şey söylemeye hakkı yoktur. Tecavüze uğradığım için ben mi sorumluyum? Babama söyleyemeyeceğimi bilerek, onun [tecavüzcünün] kendi ağabeyimin arkadaşı ve kendi kız kardeşimin kocası olduğunu bilerek neden her gün yüz kez ölmek zorundayım... Neden?

Konuşma, travma geçirenin iyileşmesinde önemli bir unsur olmasının yanı sıra, suçluluk duygularını azaltır, mağdurun fiziksel ve cinsel hayatında kontrolünü tekrar kazanma olasılığını güçlendirir. Travmanın açığa vurulması, ABD'deki tehlike atlatanlar [*survivor*] hareketi tarafından benimsenen temel taktiklerden biriydi (Bass ve Davis, 1988; Bass ve Thornton, 1991). Batı literatürü, olayı anlatmanın önemini vurgulamıştır: "Tehlike atlatanın olayın şokuyla başa çıkma stratejisi, kendi söylemimizin koşulları içinde (üzerinde değil) otonomi kazanabileceğimiz yollar araştırmaya ve geliştirmeye devam etmelidir" (Alcoff ve Gray, 1993, s. 287).

Filistin toplumunda profesyonel yardım hizmeti sunanların karşı karşıya olduğu ikilem, olaydan söz etmenin uygun bir çözüm olup olmadığı, hatta bu toplumdaki ataerkil sosyokültürel bağlamda bir seçenek olarak bile görülüp görülemeyeceği noktasında kendini göstermektedir. Bunu yaparken alınması gereken belirli önlemler var mıdır? Bedeli nedir? Bu bedeli kim öder? Bu ikilem, fiziksel tecavüz eyleminin tek sorun olmadığını gösteriyor: Toplumsal tecavüzün bitmeyen acısı ve aşağılaması, bir insanın en temel haklarını hiçe sayarak buna ekleniyor.

Sonuç: Tecavüzü sosyokültürel bir bakış açısından incelemek

Bu örnek olay incelemesinde belirtilen zorluklarla ve ikilemlerle başa çıkmak için seçmemiz gereken yol, tecavüz suçuna karşı ataerkil tepkiyi sosyokültürel ve politik bakış açılarından analiz etme gereğini göz önünde bulundurmaktır (Bourque, 1989; Thompson ve West, 1992; Williams, 1984). Kadınların istismarını bu bakış açılarından inceleme, karar vericiler dahil toplum mensuplarının, tecavüz suçuna yönelik mevcut (resmî ve gayri resmî) toplumsal tepki biçimlerini yeniden değerlendirmelerine ve kadınların sürekli baskı altında tutulmasına neden olan pratikleri (bunlarla ilgili süregelen hafıza kaybını) ortaya çıkarmalarına olanak tanır. Bu açıdan, konu aynı derecede önem taşıyan iki yönüyle yeniden incelenmelidir: Sosyopolitik düzeyde ve mağdura ait kişisel düzeyde.

Sosyopolitik düzeyde, yukarıda söz edilen karmaşık ikilemler karşısında işe yarayacak büyülü bir formül yok. Bütün dünyada toplumlar, tecavüzle mücadeleye yönelik politikalar oluşturmaya çalışmışlardır. Bu politikalar, suçluları caydırmaya ve toplumun üyelerini mağdurun acısını artıran tepkiler göstermekten caydırmaya yöneliktir. Belirli zaman ve yerdeki belirli toplumlar için çeşitli müdahale tarzları geliştirilmiştir. Başka kültürlerden çözümler ithal edilmesi –bunlar konuya ilişkin bilinci artırsa da– sorunlu olabilir. Belirli bir toplumsal ortamda uygulanabilirliğinin derinlemesine incelemesi yapılmadan, müdahale modellerini kopyalama, daha fazla acı ve soruna neden olabilmesinin yanı sıra, profesyonel yardım sağlayanları gerçekçi olmayan ve uygulanamaz teorilere ve yöntemlere hapsedebilir. Bu araştırmanın bulguları, Filistinli yasa koyucuların, kadınlara yönelik suçlarla ilgili mevcut yasal düzenlemeleri gözden geçirip yenilemeleri gerektiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca, Filistinli karar vericiler, bu tür suçlarla mücadele etmek için müdahale stratejileri oluşturmalıdır.

Müdahalenin klinik, bireysel düzeyinde sorun, tecavüze uğramış bir kadınla karşılaşıldığında, yapılacak şeyin ne olduğu-

dur. Profesyonel yardım sağlayanlar, her mağdurun kendi başına ayrı bir dünya olduğunu ve tecavüze uğrayan kadının durumu nasıl değerlendirdiğine saygı duyulması gerektiğini unutmamalılar (Thompson ve West, 1992). Mağdurun sosyokültürel, kişisel ve psikolojik yapısının göz önünde bulundurulması büyük önem taşımaktadır. Dolayısıyla yardım hizmeti sunan Filistinli profesyoneller, belirli bir vaka için uygun –mümkünse, mağdurun "kayıplarını" azaltan– müdahale biçimini bulmak üzere sürekli farklı keşif yöntemleri uygulamalıdır. Söz konusu profesyonellerin, Filistinli mağdurlara çektirilen acıları azaltmak için mevcut sosyal ve kültürel kaynakları olumlu olarak kullanabileceklerine inanıyoruz.

Hem kişisel hem de politik düzeyin altında yatan felsefe, tecavüz mağdurundan, toplumsal eylemciler olarak bizim vermemiz gereken mücadeleyi vermesini, toplumsal değişimin gerçekleşmesi için taşınması gereken yükleri üstlenmesini ve bunun için yüksek bir kişisel bedel ödemesini istememiz gerektiğidir. Tecavüz dahil, kadına yönelik suçlar, "kadın" sorunları değil, toplumsal sorunlardır. Aynı şekilde, bu gibi suçlarla mücadele etmek için, sosyokültürel ve politik bağlamı yeniden değerlendirmek ve yeniden biçimlendirmek, mağdurun değil, toplumun sorumluluğudur.

Bu örnek olay incelemesi, tecavüz mağdurlarının ve onlara yardım etmeyi amaçlayan klinisyenlerin karşı karşıya kaldığı ikilemleri ve güçlükleri gösterdi. Bu ikilemleri değerlendirirken, müdahale ve yardım stratejilerinin, çok geniş bir yelpazeye dağılabileceğini görüyoruz -suçun yaygınlığını gösteren çalışmaların ve toplumsal eylemlerin (kamuoyuna yönelik kampanyalar, yürüyüşler ve gösteriler düzenlemek gibi) planlamasından tamamen sessiz kalmaya; mağduru kendine tecavüz eden kişiyle evlenmeye zorlamaktan, suçluyu cezalandırmaya ve mağduruna tam bir destek vermeye; tecavüze uğrayan kadını ölümle tehdit etmekten, (kızlık zarı onarımı, kürtaj, olayı gizleme ve destek verme gibi yollarla) hayatını kurtarmak için her türlü çabayı göstermeye kadar farklı stratejiler içeren bir yelpaze. Bu geniş seçenek yelpazesi, terapistin, her mağdur

için en uygun çözümü arama sorumluluğunu artırır. Bunu yaparken, mağdurun, Filistin toplumu onun sesini duymaya hazır olmasa da, biz profesyonel yardım sağlayanların hazır olduğumuz konusunda güven duymasını sağlamalıyız. Onu tecavüze uğradığını gizlemek zorunda bırakan şeyin, kendi zayıflığı değil, toplumun zayıflığı olduğunu vurgulayarak kişisel gücünü artırmalıyız.

KAYNAKÇA

Ahmed, Leila (1992) *Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate.* Yale University Press, New Haven, CT.

Alcoff, Linda ve Gray, Tracy (1993) "Survivor discourse: Transgression or recuperation?", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 18, s. 260-289.

Al-Saadawi, Nawal (1975) *Women at point zero.* Londra: Zed Books.

Amin, Kasım (1970) *Tahrîru'l-Mer'e fi'l-Islâm.* Kahire: Dârü'l-Maarif.

Amir, Menachim (1971) *Patterns forcible rape.* University of Chicago Press, Chicago.

Berekât, Halim (1984) *El-Muctemau'l-Arabi'l-Muasır.* Beyrut: Merkezu'd-Dirâseti'l -Vahdeti'l-Arabiyye.

Barber, Ross (1974) "Judge and jury attitudes to rape", *Australian and New Zealand Journal of Criminology* 7, s. 157-171.

Barkas, Janet (1970) *Victims.* Scribner, New York.

Bass, Ellen ve Davis, Laura (1988) *The courage to heal: A guide for women survivors of child abuse.* Harper and Row, New York.

Bass, Ellen ve Thornton, Louise (1991) *I never told anyone: Writings by women survivors of child sexual abuse.* Harper Collins, New York.

Bourque, Linda (1989) *Defining rape.* Duke University Press, Durham, NC.

Brownmiller, Susan (1975) *Against our will: Men, women and rape.* Simon and Schuster, New York.

Burt, Martha (1980) "Cultural myths and supports for rape", *Journal of Personality and Social Psychology* 38, s. 217-234.

Clark, Lawrence ve Lewis, Dorothy (1977) *Rape: The price of coercive sexuality.* Women's Press, Toronto.

Costin, Frank ve Schwartz, Norbert (1987) "Beliefs about rape and women's social roles: A four-nation study", *Journal of Interpersonal Violence* 2, s. 45-56.

Cox, Elizabeth (1992) "Developing strategies: Efforts to end violence against women." Schuler, Margaret (ed.), *Freedom from violence: Women's strategies from around the world.* United Nations Development Fund for Women, New York, s. 175-198.

Dowd Hall, Jacquelin (1995) "The mind that burns in each body: Women, rape, and racial violence." Margaret Anderson ve Patricia Collins (ed.), *Race, class, and gender: An anthology.* New York: Wadsworth.

El-Hassân, Ihsan (1981) *El-Âile ve'l-Akrabâ ve'z-Zevâv: Dirâsetun Tahlîliyye fî Tağyiri'n-Nizami'l-Âile ve'z-ZevÂc fi'l-Muctema'il-Arabî*. Beyrut: Daru't-Tâlia.

Es-Saadevî, Neval (1977) *El-Mer'e ve's-Sirau'n-Nefsî*. Beyrut: El-Mûessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâseti ve'n-Neşr.

Es-Saadevî, Neval (1982) *El-Vechu'l-Ârî li'l-Mer'eti'l-Arabiyye*. Beyrut: El-Mûessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâseti ve'n-Neşr.

Es-Saadevî, Neval (1983) *Mûzâkeratu't-Tabîbe*. Beyrut: Dâru'l-Edeb.

Es-Saîd, Amin (1967) "El-Mer'etu'l-Arabiyye ve't-Tehâdi'l-Mûctema' min-Vâkii'l-Gaybi ilâ huzurin Mu'mer", *Muhadaratû'n-Nedvetü'l-Lûbnâniyye*, yıl 21, *En-Neşre*, *11*(12), 10-11.

Fernandez, Irene (1992) "Mobilizing on all fronts: A comprehensive strategy to end violence against women." Margaret Schuler (ed.), *Freedom from violence: Women's strategies from around the world*. New York: United Nations Development Fund for Women.

Field, Hubert, 1978 "Attitudes toward rape: A comparative analysis of police, rapists, crisis counselors, and citizens." *Journal of Personality and Social Psychology* 36, s. 156-179.

Field, Hubert, 1979 "Rape trials and juror's decisions: A psychological analysis of the effects of victim, defendant, and case characteristics", *Law and Human Behavior* 3, s. 261-284.

Fisher, Gloria (1987) "Hispanics and majority students' attitudes toward forcible date rape as a function of differences in attitudes towards women", *Sex Roles*, 17(1/2), 93-101.

Griffin, Susan (1979) *Rape: The power of consciousness*. Harper and Row, San Francisco.

Halife, Seher (1992) *Mûzâkerâtu'd-Dirâseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye*. Beyrut: Dârûl-Edeb.

Kanekar, Suresh ve Kolsawalla, Maharukh (1980) "Responsibility of a rape victim in relation to her respectability, attractiveness, and provocativeness." *Journal of Social Psychology* 112, s. 153-154.

Lees, Sue (1994) "In search of gender justice: Sexual assault and the criminal justice system", *Feminist Review* 48, s. 80-93.

Lefley, Harriet, Scott, Clarissa, Llabre, Maria ve Hicks, Dorothy (1993) "Cultural beliefs about rape victims' response in three ethnic groups", *American Journal of Orthopsychiatry* 63, s. 623-632.

Lerner, Melvin ve Simmons, Charles (1966) "Observers' reaction to the innocent victim: Compassion or rejection?" *Journal of Personality and Social Psychology* 4, s. 203-210.

Mernissi, Fatima (1987) *The veil and the male elite: A feminist interpretation of women's rights in Islam*. Addison-Wesley, New York.

Moghaizel, Laure (1986) "The Arab and Mediterranean world: Legislation towards crimes of honor", Schuler, Margaret (ed.), *Empowerment and the law: Strategies of Third World women*. OEF International, Washington, DC, s. 174-180.

Montano, Sonia, (1992) "Long live the differences: A campaign to end violence against women. Schuler, Margaret (ed.), *Freedom from violence: Women's stra-*

tegies from around the world. United Nations Development Fund for Women, New York, s. 213-226.

Patai, Raphael (1971) *Culture and change in the Middle East* (3. baskı). University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Prothro, Edwin ve Diab, Laila, 1974 *Changing family patterns in the Arab East*. American University of Beirut, Beyrut.

Quinney, Richard (1972) "Who is the victim?", *Criminology* 10, s. 314-323.

Sabbah, Fatna (1984) *Women in the Muslim unconscious*. Pergamon Press, New York.

Said, Halide (1970) "El-Mer'etu'l-Arabiyye: Kâinun bi Gayrihî lâ bî-zâtihî", *Mevâkif*, *12*, 91-94.

Sayigh, Rosemary (1992) "Palestinian woman: A case of neglect" Najar, Orayb (ed.), *Portraits of Palestinian women* University of Utah Press, Salt Lake City, s. 1-26.

Schafer, Stephen (1968) *The victim and his criminal: A study in functional responsibility* Random House, New York.

Schuler, Margaret (ed.) (1992) *Freedom from violence: Women's strategies from around the world* United Nations Development Fund for Women, New York.

Schultz, Leroy (1975) *Rape victimology*. Charles C Thomas, Springfield, IL.

Schwendinger, Julia ve Schwendinger, Herman (1983). *Rape and inequality*. Sage, Londra.

Shalhoub-Kevorkian, Nadera (1993) "Fear of sexual harassment: Palestinian adolescent girls in the Intifada", Augustine, Ebba (ed.), *Palestinian women: Identity and experience*. Zed Books, Londra, s. 171-179.

Shalhoub-Kevorkian, Nadera (1998) "Crime of war, culture, and children's rights: The case-study of female Palestinian detainees under Israeli military occupation", Douglas, Guillian ve Sebba, Leslie (ed.), *Children's rights and traditional values*. Dartmouth Press, Aldershot, s. 228-248.

Şerabî, Hişam (1975) *Mukaddimât li-Dirâseti'l-Muctemai'l-Arabî*. Beyrut: Dâru't-Tâlia li't-Tibaa ve'n-Neşr.

Thompson, Vetta ve West, Sharon (1992) "Attitudes of African-American adults toward treatment in cases of rape", *Community Mental Health Journal* 28, s. 531-536.

Warnock, Kitty (1990) *Land before honour*. Macmillan, Londra.

Williams, Joyce (1984) Secondary victimization: Confronting public attitudes about rape. *Victimology* 9, s. 66-81.

Williams, Joyce ve Holmes, Kelly (1981) *The second assault: Rape and public attitudes*. Greenwood Press, Westport, CT.

Wyatt, Gail, 1992 The sociocultural context of African American women's rape. *Journal of Social Issues* 48, s. 77-91.

Zakaria, Fouad, 1988 "The standpoint of contemporary Muslim fundamentalists", Toubia, Nahida (ed.), *Women of the Arab world*. Zed Books, Londra, s. 27-41.

Arap Toplumlarında Namus Cinayetleri ve Toplumsal Cinsiyetin İnşası

Lama Abu-Odeh

Bu makalede Arap dünyasında namus cinayetleri konusu ele alınacak. Namus cinayetinin paradigmatik bir örneği, bir kadının, evlilik öncesi veya evlilik dışı cinsel ilişkide bulunması ya da bundan şüphelenilmesi nedeniyle, babası ya da erkek kardeşi tarafından öldürülmesidir. Bu makale, basit ve birincil düzeyde, insanlık dışı niteliği tartışılmaz olan bu cinayetlere bir son verilmesi için çağrıda bulunmaktadır. Bu suçları meşrulaştıran ya da onaylayan bütün Arap kanunları veya hukuk pratikleri ortadan kaldırılmalıdır.

Daha karmaşık bir düzeyde ise, bu suçların, çağdaş Arap dünyasında toplumsal cinsiyet ilişkilerinin üretiminde ve yeniden üretiminde oynadığı rol tespit edilmeye çalışılmaktadır. Yazıda bu ilişkilerin, üç unsurun karmaşık etkileşiminin sonucu olduğu ileri sürülmektedir: Toplumsal şiddet (namus cinayetinin kendisi), devlet şiddeti (bu suçu denetleme çabası), bir de çağdaş kadınların ve erkeklerin bu iki şiddet türü arasında denge kurmaya yönelik tutumları.

Makalenin tezi, bu suçun, geçmişte büyük ölçüde denetimden uzak bir biçimde işlendiği, normlara aykırı davrananları kontrol etmeye, onları ahlaksızlık ve cinsel kurallardan sapma nedeniyle cezalandırmaya yönelik bir araç olarak kullanıldığı-

dır. Ancak, namus cinayetleri hâlâ devam etse de, hatta kayda değer bir düzeyde olsa da, makalede, bunların toplumsal işlevinin farklılaştığı savunulacaktır.

Arap milliyetçi elitinin, toplumsal mekânda cinsiyet temelli ayrımları kaldırarak toplumsal alana yaptığı müdahale, namus kavramında muğlaklık yaratmıştır. Kodifikasyon yoluyla hukuk alanında yapılan müdahale, geleneksel bir pratiği, yani namus cinayetlerini, sınırlarını tanımlayarak "modernleştirme"ye yönelikti: Belirli durumlarda, normlara aykırı hareket edenleri cezalandırarak bu suçu onaylamak. Elitin yaptığı hukuk hamlesi, namus cinayetleri pratiğini "belli sınırlar içinde tutmaya" yönelik bir yol olarak görülebilir.

Namus cinayetlerinin tamamen ortadan kaldırılması talebi gerçekçi değilse de, bu makale, söz konusu suçların, hukukî yaptırımları açısından, tutku cinayetlerine indirgenmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu yapılabilir bir değişikliktir, çünkü Arap dünyasındaki mevcut yasal düzenlemelerde, kendi parametreleri içinde, tutku suçu diye bir hukukî olgu bulunmaktadır (bkz. aşağıda Cezayir ve Mısır örnekleri). Bu iki ülkede, tutku suçu kavramının tam olarak gelişmesini önleyen faktör, namus cinayeti fikrini yeniden devreye sokmak için alternatif yollar kullanan hukuk pratiğidir.

Namus cinayeti nedir?

"Nerdeydin, orospu?" diye bağırdı Maria İsa, 16 yaşındaki kızı Tina eve girerken.

"Çalışıyordum," dedi Tina.

"İşe gitmeni tasvip etmiyoruz," diye araya girdi Tina'nın babası Zein.

"Neden yapıyorsun bunu bize?" diye sordu Maria kızgın bir halde.

"Size bir şey yaptığım yok," diye sertçe karşılık verdi Tina.

"Şeytansın sen," diye homurdandı Zein, "seninle eve yürüyen oğlan da kimin nesi? Seninle yatmak istiyor, utanmıyor musun? Elini vicdanına koy! Zina bu."

Sonra, annesi ile babası Tina'yı evden kovmakla tehdit ettiler; Tina, isyankâr bir tavırla "Hadi yapın" diyerek meydan okudu.

"Dinle, sevgili kızım," diye karşılık verdi babası, "bunun son gün olduğunu biliyor musun? Bu gece öleceğini?"

"Ne?" dedi Tina şaşkınlıkla.

"Bu gece öleceğini biliyor musun?"

Birden babasının ciddi olduğunu fark eden Tina uzun bir çığlık attı. Sonra bir gürültü oldu ve kızın feryatları kesildi, belli ki biri ağzını kapatmıştı.

"Rahat dur, Tina," diye bağırdı babası.

"Anne, n'olur bana yardım et!" diye haykırdı Tina. Ama annesi yardım etmeyecekti. Zein on altı santimlik bir kasap bıçağıyla Tina'yı göğsünden bıçaklamaya başladığında çırpınan kızını tuttu.

"N'olur yapmayın!" diye haykırdı Tina.

"Sus!" diye bağırdı annesi.

"Hayır! Hayır!" diye tiz çığlıklar attı Tina.

"Öl! Çabucak öl! Çabucak öl!" diye bağırdı babası.

Tina bir kez daha çığlık atabildi.

"Sus, küçüğüm," dedi babası altı bıçak darbesinin sonuncusunu indirirken.

"Öl, kızım, öl!"[1]

Namus cinayetleriyle ilgili yasal düzenlemeler

Ürdün Ceza Yasası'nda (sayı 16, 1960), namus cinayetleri 340. maddede ele alınır. "Cinayet Suçunda İstisna" başlıklı bir bölümdeki üç maddeden birincisi olan 340. madde, şöyle der:

> i) Karısını ya da gayri meşru ilişki yaşadığı birini, başka biriyle zina halinde yakalayan ve bu kişilerden birini ya da ikisini de

1 *People Weekly*, 20 Ocak 1992. 6 Kasım 1989 tarihinde, ABD'de Arap bir göçmen olan Zein İsa, "namusunu savunmak" için kızı Tina'yı bıçaklayarak öldürdü. Tina'nın öldüğü akşam meydana gelen olayların kaydına sahip olmamızın nedeni şu: FBI, Zein'in bir "terörist" örgütün üyesi olduğundan şüphelendiği için, İsa ailesinin haberi olmadan evlerini dinliyordu. Ne yazık ki, Tina öldürüldüğü sırada kaseti kimse dinlemiyordu.

öldüren, yaralayan ya da onlara zarar veren bir erkek, herhangi bir cezaya çarptırılmaz.

ii) Karısını ya da kadın cinsinden usul veya füruğunu veya kardeşlerinden birini, başka biriyle gayri meşru bir yatakta yakalayan ve bu kişilerden birini ya da ikisini de öldüren, yaralayan ya da onlara zarar veren bir erkek, ceza indiriminden faydalanır.

Bu maddenin tarihsel kökeni, "namus cinayetleri" konusunda birbirine benzeyen iki hukukî kaynakta bulunur. Söz konusu kaynaklar, 1858 tarihli Osmanlı Ceza Yasası (Ceza Kanunnâme-i Hümayunu) ve 1810 tarihli Fransız Ceza Yasası'dır.[2]

Fransız Ceza Yasası'ndaki[3] (7 Kasım 1975 tarihinde çıkarılan 617/75 sayılı kanunun 17. maddesiyle yürürlükten kaldırılan) 324. madde şöyle der:

> Her kim ki, eşini, kadın cinsinden usul veya füruğunu ya da kız kardeşini üçüncü bir kişiyle gayri meşru cinsel ilişki ya da zina halinde suçüstü yakalayıp taammüden olmamak kaydıyla cinayet işler ya da yaralarsa, cezaî yaptırımdan muaf tutulur.
>
> Eşini, kadın cinsinden usul veya füruğunu ya da kız kardeşini üçüncü bir kişiyle gayri meşru bir cinsel ilişkiye karine teşkil edecek şekilde yakalayıp öldüren veya yaralayan kişi, hafifletici sebeplerden faydalanabilir.

Osmanlı Ceza Yasası'nın 188. maddesi ise şöyledir:

> Bir kimse zevcesini yahut diğer mahremlerinden birini bir şa-

2 1943 tarihli, 340 sayılı Lübnan Ceza Yasası, 1960 tarihli Ürdün Ceza Yasası'nın hukuk tarihindeki en birincil kaynağı olarak kabul edilir. Bkz. Kamel Said, *The General Principles of Crime in the Jordanian Penal Code* (Amman: Nakabâtu'l-Muhâmin, 1981). Lübnan Ceza Yasası'nın tarihsel kökenleriyse, 1840, 1851, 1858 tarihli Osmanlı ceza yasalarındadır. Bunlar, Osmanlılar tarafından 19. yüzyılda, imparatorluğu "modernleştirme" çabasıyla yürürlüğe sokulan bir dizi yasadır. İlk ikisi, temel olarak, İslâm hukukuna ve yerel geleneklere dayalıyken, üçüncüsü, 1810 tarihli Fransız Yasası'ndan büyük ölçüde etkilenmiştir. Bkz. Mahmoud Nagib Husni, *Treatise on the Lebanese Code* (Beyrut: Matbaatu'n-Nakarî, 1968).

3 Emlie Garçon, *Code Pénal Annoté* (Paris: Recueil Sirey, 1952) s. 151.

hısla çirkin bir fiil [fiil-i şeni][4] icra ederken görüp de, bu şahıslardan birini yahut ikisini de döven, yaralayan yahut öldüren bir erkek mazurdur. Ve zevcesini yahut diğer mahremlerinden birini, başka biriyle gayri meşru bir yatakta gören ve sonra, bu şahıslardan birini ya da ikisini de döven, yaralayan yahut öldüren bir erkek de mazur görülür.

Ürdün Ceza Yasası'nın 340. maddesindeki "gayri meşru ilişki yaşadığı kadın" ve "gayri meşru yatakta" ifadelerinin, Osmanlı Ceza Yasası'ndan alındığım görüyoruz. Fransız Ceza Yasası'ndan, bu maddeye, "kadın cinsinden usul, fürûg" ifadeleri ve maddenin ikinci bölümünde belirtilen "hafifletici sebep"le ceza indirimi fikri aktarılmıştır.

Ürdün Ceza Yasası'nın 340. maddesine benzer bir hüküm neredeyse bütün Arap ülkelerinin ceza yasalarında bulunur. Ayrıca Türkiye'nin ve birçok Avrupa ülkesinin ceza yasalarında da benzer hükümler vardır: İspanyol, Portekiz, İtalyan (1979 yılında madde yürürlükten kaldırıldı) ve yukarıda gördüğümüz gibi 1975 yılı gibi geç bir tarihe dek Fransız ceza yasası (1975 tarihli 617/75 sayılı kanunun 17. maddesiyle yürürlükten kaldırıldı) bunlar arasındadır.[5]

Arap ceza yasaları, kendi aralarında iki konuda farklılaşırlar. Bazıları, maddenin geçerliliğini, zina halleriyle sınırlar: Mısır, Tunus, Libya ve Kuveyt yasaları böyledir ve cezada indirime giderler, cezadan bütünüyle muafiyet getirmezler. Ancak, diğerleri, maddenin geçerliliğini, "gayri meşru yatak" (Ürdün) ya da "gayri meşru ilişkiye karine teşkil edecek" (Suriye, Lübnan) durumlara kadar genişletir ve zina hallerinde kullanılan ceza indirimini ve cezadan muafiyeti bu durumlar için de kullanır. Irak Ceza Yasası, hem zina durumunu hem de "kadının âşığıyla aynı yatakta bulunması" olarak adlandırdığı durumu kapsaması, ancak, ikisi için de aynı ha-

4 Bu bağlamda, "zina" sözcüğü, İslâm hukukundaki anlamında kullanılıyor -yani, iki tarafın da evli ya da bekâr olmaları dikkate alınmadan, erkek ile kadın arasındaki "gayri meşru" cinsel ilişkiler anlamında.

5 Laure Mugayzil, *El-Mer'a fi't-Teşrîi'l-Lübnânî* (Beyrut: Müessesetu'n-Nevfel, 1985).

fifletici sebebi, yani cezada üç yıl indirime gidilmesini öngörmesiyle benzersizdir.

Arap ceza yasalarının farklılaştığı diğer konu, "indirimden veya muafiyetten kimin faydalandığıdır." Suriye ve Lübnan ceza yasaları, Fransız terminolojisini (kadın cinsinden usul ve füruğu ve kardeşler) kullanır; böylelikle koca, oğul, baba ve erkek kardeş indirimden faydalanırlar. Ürdün Ceza Yasası, maddenin ikinci bölümünde bu terminolojiyi, birinci bölümündeyse Osmanlı terminolojisini (karı ve gayri meşru ilişki yaşadığı kadınlar) kullanmıştır. Bu, faydalananların kapsamını önemli ölçüde genişletmektedir, çünkü gayri meşru ilişki yaşadığı kadınlar, bir erkeğin kan bağı, evlilik bağı ya da bakımını üstlenmiş olması nedeniyle evlenemeyeceği kadınların tümünü kapsar; bu da maddenin birinci ve ikinci bölümleri arasındaki farkı, oldukça büyük ve biraz anlaşılması güç kılar. Irak Ceza Yasası, zina ve "aynı yatak" durumlarının ikisini de kapsamakla birlikte, Ürdün Ceza Yasası'ndaki maddenin birinci bölümündekine benzer bir ifade kullanmıştır: "Karısını veya gayri meşru ilişki yaşadığı kadınlardan birini". Mısır, Kuveyt ve Tunus ceza yasaları, faydalananları kocayla sınırlar; Libya Ceza Yasası ise, koca, baba ve erkek kardeşle sınırlar. Cezayir Ceza Yasası, hem kocayı hem de *karıyı*, zina durumlarıyla sınırladığı indirimden faydalanabilecekler olarak görmesi açısından benzersizdir.[6]

Yapısal olarak, yasalar iki karşıt ucun bulunduğu bir spektrum üzerinde dağılmış görünüyor. Birincisi için en iyi örnek, eşini zina halinde yakalarsa, hem kocanın hem de karının cezada indirimden faydalandığı Cezayir Ceza Yasası. Diğer uç için en iyi örnek ise, erkeğin, gayri meşru ilişki yaşadığı kadınlardan birini âşığıyla zina yaparken ya da gayri meşru bir yatakta yakalaması halinde, cezada hem indirimden hem de muafiyetten faydalandığı Ürdün Ceza Yasası. Bu iki uç arasındaki fark,

6 Lübnan Ceza Yasası'nın 562. maddesi, Suriye Ceza Yasası'nın 548. maddesi, Mısır Ceza Yasası'nın 237. maddesi, Kuveyt Ceza Yasası'nın 153. maddesi, Irak Ceza Yasası'nın 409. maddesi, Cezayir Ceza Yasası'nın 279. maddesi, Libya Ceza Yasası'nın 375. maddesi, Tunus Ceza Yasası'nın 207. maddesi.

önceki tutku suçu, sonraki namus suçu olmak üzere, pekâlâ bu iki suç kavramı arasındaki fark olabilir.

Arap ceza hukuku eserleri

Bu hükümleri yorumlayan Arap ceza hukuku eserlerini okumak, monoton bir iş. Neredeyse bütün Arap hukukçular, bu konuda söyleyeceklerinin hemen hemen tamamını Mısır ceza hukuku eserlerinden "aktarıyorlar." Söz konusu eserlerde söylenenleri tekrarlıyor, bazen kelimelere bile dokunmuyor ve kendi ülkelerinin ceza yasası ile Mısır ceza yasası arasındaki farklar hakkında pek az yorum yapıyorlar.[7] Ayrıca Arap hukukçular, temel hukukî kavramları açıklamada araç olarak, genellikle Mısır'da karara bağlanmış davaları örnek gösteriyorlar; kendi ülkesinde karara bağlanmış davaları inceleyen hukukçuya çok ender rastlanıyor.[8] Hukukçunun ülkesinde verilmiş hukukî kararlar pek seyrek olarak ele alındığında da, bu sadece, Mısırlı yorumcunun kendi yasaları hakkında söylediklerini doğrulamak, Mısır ceza yasası ile söz konusu ülkenin yasası arasındaki benzerlikleri ya da farkları göstermek amacıyla yapılıyor. Bu eserlerin hepsinde, Mısır Ceza Yasası/hukuku, yorumcunun üzerine düşen görevi, Mısır içtihatlarını tekrar etmek, uyarlamak ya da bunlarla benzerlikleri veya farkları göstermek olarak gördüğü bir çerçevede model/odak noktası olarak duruyor. Bu yayınların hiçbirinde, bu konuyla ilgili mahkeme kararlarının tümünü kapsayıp bunları, kendine özgü uyuşmazlıkları ve çelişkileri olan bağımsız bir tarihî yapı olarak ele alan, dolayısıyla, okura namus suçlarının belirli bir ülkede adlî

7 Bu olgunun olası nedenlerinden biri, bu hukukçuların çoğunun, Arap hukukunun doğduğu ve en gelişmiş olduğu yer olarak görüldüğü Mısır'da okumuş olmasıdır. Bu Arap hukukçular, patriyarkı (Mısırlı hukukçuyu) eleştirmek ve ona karşı çıkmak yerine, büyüğünün izinden giden ve onu taklit eden çocuğunkine benzer bir tutum içinde görünüyor.

8 Tabiî, insan, bu kitapların çoğunun, yazarın ülkesindeki vatandaşların yararına yazılmış olduğu gibi bir izlenime kapılıyor. Tipik bir yazar bunu, Mısır ceza hukuku yorumlarını sadece aynen kopyalayarak yapıyor -ulusal yazara, hukukta bir doktora derecesi sağlayacak ve böylelikle, ülkesinde saygın bir hukuk profesörü olma niteliğini kazandıracak bir uygulama.

olarak nasıl değerlendirildiğine dair benzersiz bir görüş kazandıran planlı bir çaba görmedim.

Namus cinayetlerine dair klasik içtihat

Arap yorumcu, tipik olarak, kendi ülkesindeki ceza yasasındaki hükme işaret ederek çalışmasına başlıyor. Sonra, bize, bu hükmün ardındaki "hikmeti" kısaca anlatarak devam ediyor. Bu genellikle şöyle oluyor:

> Yasa koyucu, sahip olduğu en değerli şey olan namusu lekelenen kocanın girdiği psikolojik durumu göz önünde bulundurmuştur. Karısını zina halinde yakaladığı anda, şüphesiz sağduyusunu kaybedecek, karısını ve birlikte olduğu kişiyi öldürecektir.[9]

Bu akıl yürütmeyi eleştirmeye, hatta incelemeye hiçbir yorumcu çaba göstermiyor. Tek istisna, eleştirisini, bu gibi hükümlerin uygulanmasının, "Lübnan'daki entelektüel ve sosyal gelişme"yle çelişkili olan aşiret zihniyetinin sürekli olarak yeniden üretilmesine neden olduğu savına dayandıran Lübnanlı hukukçu Laure Mugayzil.[10] Mugayzil, ayrıca, bu hükümlerin, hem Uluslararası İnsan Hakları Beyannamesi'ndeki hem de Lübnan Anayasası'ndaki özgürlük ve eşitlik ilkelerini ihlal ettiklerini savunuyor.[11] Aslında, kadınlar ile erkekler arasında eşitliğe çağrı, bazı Arap (erkek) yorumcuların, bu hükümlerin "hikmetine" dair açıklamalarıyla bizi aydınlattıktan sonra getirdikleri öneri. Görüşlerine göre, bu kadınlar ve erkekler arasında eşitlik talebi, kadınlar da cezadan tamamen muaf tu-

---

9 Bkz. Abdul-Hamid Shawarbi, *On Aggravating and Extenuating Circumstances* (İskenderiye: Dâru'l-Matbûati'l-Cemiyye, 1986), s. 36.

10 Mugayzil, *El-Mer'a*, s. 191.

11 Savunduğu görüşler, bir okumaya göre, çelişkili olarak görülebilir: Çünkü kendisini ilgilendiren, eşitlik ve özgürlükse, o zaman, "kanların" bu hükümlerden faydalananlar arasına dahil edilmesinin, eşitlik koşulunu sağlayacağı öne sürülebilir. Bu tür hükümlerin, "aşiret zihniyetinin yeniden üretilmesine neden olması" dolayısıyla feshedilmesi gerektiği şeklindeki ilk görüşünün ruhuna bu yaklaşım ters düşmektedir.

tan ya da cezada indirime götüren hükümden aynı şekilde faydalanırsa karşılanmış olur. Bunun sonucunda, kadınlar yararına dokunaklı, retorik bir argüman üretiliyor:

> Bu, kadının yaşayabileceği en büyük şok değil midir? Kocasının ihaneti, gururunu, güvenini ve onurunu yaralayan en büyük aldatma değil midir? O da sonunda, duyguları olan, etten kemikten bir insan değil midir?[12]

Ardından, yorumcunun, maddenin uygulanması için mevcut olması gereken üç koşulu açıklamasıyla karşılaşıyoruz: Öncelikle, sanığın mağdura yakınlığı (koca, erkek kardeş, oğul). İkinci olarak, "kadını zina halinde yakalama." Bu da iki öğenin zorunlu olduğu anlamına geliyor, şaşkınlığa uğrama öğesi ve kadının suçüstü yakalanmış olması zorunluluğu. Son olarak, öldürme eylemi, ani ve tepkisel olmalı.

Yorumcu, daha sonra, ikinci koşulun yorumlanmasıyla ilgili Mısır mahkeme kararlarını örnek vererek devam ediyor. Örneğin, Mısır Temyiz Mahkemesi, koca, karısının başka bir erkekle cinsel ilişki kurduğundan şüphelenmesi, ama emin olmaması halinde, çarşıya gidiyor gibi görünüp diğer adam gelene dek evde saklanıp beklediği ve adam karısına dokunmaya başladığında onu öldürdüğü takdirde, istisnadan faydalanabileceğine karar vermiştir. Aynı mahkeme, ayrıca, kadının, iç çamaşırları, birlikte olduğu kişininkilerin yanında durur halde kocası tarafından yakalandığında, koca, karısı ile diğer kişi arasında fiilî bir cinsel ilişkiye tanık olmuş olmasa da, suçüstü yakalanmış olduğuna karar vermiştir.[13]

Üçüncü koşulla ilgili olarak, yorumcu bize, sanığın sakinleşmesi için yeterli zaman geçtiyse, istisnadan kesinlikle faydalanamayacağını söylüyor. Mısır Temyiz Mahkemesi, karısı ile birlikte olduğu kişiyi zina halinde yakalayıp adamı öldürmüş, ailesinin yanına kaçan karısını da iki saat sonra orada bulup öldürmüş

12 Shawarbi, *On Aggravating*, s. 37.

13 Edward Ghali, *Treatise on the Libyan Penal Code* (Trablus: Menşûrâtu'l-Cem'a'l-Libiye, 1971), s. 85, Mısır Temyiz Mahkemesi'nin 409 sayılı, 1935 tarihli kararını örnek gösteriyor.

bir kocanın istisnadan faydalanmayacağına karar vermiştir. Ancak, mahkemenin başka bir davada karar verdiği gibi, onları görür görmez bir bıçak almak için mutfağa gider ve bıçağı ikisini de öldürmek için kullanırsa, koca istisnadan faydalanabilir.[14]

Yorumcu, yukarıdaki noktalara işaret ettikten sonra, bu üç koşul karşılandığında, suça verilen cezayı ele alır ve cezada indirimin, suçun cinsini ağır suçtan hafif suça çevirip çevirmediği konusunda, genellikle Fransız ceza hukukçuları arasındaki tartışma üzerinde durur.

Farklı Arap yazarlarının Mısır yorumunu aynen tekrar etmesi, bu suç konusunda Mısır pratiğini fiilen "fetişleştirmiştir". Aslında, aşağıda göreceğimiz gibi, Mısır hukuku, namus kavramından çok, tutku suçu kavramına yakındır; istisnadan faydalanacak olanları kocalarla sınırlar ve sadece zina durumlarında, cezada indirim öngörür. Fark, yorumcuların genellikle öne sürmeye çalıştığı gibi, basit bir ayrıntı meselesi değildir. Örneğin, yorumcu, istisnadan faydalanma imkânının, Mısır Ceza Yasası'nda kocaya tanınmışken, kendi ülkesinin ceza yasasında koca ile babaya tanındığına dikkat çekebilir. Yorumcular, formalist oldukları için, bu farkların, farklı ülkelerin yaptığı ve çelişen politikaları yansıtan seçimlerden kaynaklandığını göremiyorlar.

Neden bu imkânı Mısır Ceza Yasası kocaya tanırken, Libya Ceza Yasası babaya, erkek kardeşe ve kocaya tanıyor? Bu farklı tercihler nasıl yapılıyor? Şüphesiz her tercih, bir "seçip ayırma" eylemidir -bazı öğeleri benimseme, bazılarını dışarıda bırakma, eşzamanlı bir ekleme ve çıkarma eylemi. Yasalardaki tercihlerin, daha önce belirttiğim gibi, bir ucunda namus kavramı, diğer ucunda tutku kavramı olan iki kutuplu bir spektrum üzerinden yapıldığını düşünelim. O zaman, kutuplar arasında yer alan her yasanın, her bir kavramın (namus/tutku) en saf halinden belli bir miktarda ödün verilerek sağlanan bir uzlaşma olduğunu görüyoruz. Bu uzlaşma, ikisi de karşıt yönlere götüren iki çatışan kavram arasında denge kurmaya yönelik bir çabayı yansıtır.

Yasalar arasındaki farklılıkları anlamak için, namus ve tutku kavramlarını iyice anlamalıyız. Öncelikle namus kavramını

14 Said, *The General Principles*, s. 196

ele alacağız. Bunun için antropolojik bir perspektif kullanacağız. Buradaki incelemenin amacı, namus cinayetini üreten, namus/utanç temelindeki sosyal sistemi anlamak. Yasalar, bu namus cinayetleri evrenine hukukî bir müdahale olarak görülebilir. Bu müdahalenin, bazı cinayetleri meşrulaştırma ve diğerlerini gayri meşrulaştırma şeklini aldığını göreceğiz. Örneğin, yasaların tümü, namus cinayetlerinin tipik bir modeli olan, bir kadının evlendiği gece bâkire olmadığının anlaşılması üzerine babası ya da erkek kardeşi tarafından öldürülmesini gayri meşrulaştırma gibi radikal bir hamle yapıyor. Söz konusu yasaların hiçbirinde, böyle bir durum için bir istisna, muafiyet ya da cezada indirim getirilmediğini görüyoruz. Namus merkezli bir dünyada bu tür cinayetin önemini düşündüğümüzde, yasaların müdahalesinin ciddiyetine dair bir fikir ediniyoruz.

Aşağıdaki bölüm, "geleneksel metin" olarak adlandırdığım bir bağlamda namus ilişkilerini ele alacak -yani, namus ilişkilerinin net ve öngörülebilir bir şekilde hüküm sürdüğü bir toplum tasviri yapılacak. Bu toplumda, sınırların ihlal edilmesi, neredeyse anında bir namus cinayeti işlenmesi sonucunu doğurur. Söz konusu toplumun nasıl bir toplum olduğunu belirledikten sonra, namus sosyal sistemiyle karşılaştırarak, tutkuya dayalı sosyal sistemi oluşturacağım. Burada amacım, bütün ceza yasalarının aralarında denge kurmaya çalıştığı çelişen iki ideali anlamaktır.

Arap toplumlarında namus üzerine antropolojik bir değerlendirme

Toplumsal cinsiyetin düzenleyici bir pratiği olarak bekâret

Arap dünyasında, kadının evlilik öncesi bekâretinin önemi hakkında yazılanlar az değildir.[15] İdeal modele göre, Arap ka-

15 Genel olarak, bkz. Nawal Saadawi, *The Hidden Face of Eve*, çev. ve der. Sherif Hetata (Londra: Zed Press, 1980); Leila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and piety in a Bedouin society* (Berkley: University of California Press, 1986);

dmlarının, evlenmeden önce her türlü cinsel etkinlikten uzak durmaları beklenir. Bu bağlamda, kızlık zarı, hem bekâreti güvence altına alan hem de kadına bir saygınlık ve erdem etiketi yapıştıran sosyo-fiziksel bir işaret haline gelir. Dolayısıyla, gerdek gecesi, Arap kadınları için olağanüstü önem taşır, çünkü toplumun kendilerinin namusluluğuna dair bir yargıda bulunacağı kritik bir zamandır.[16] Bazı namus cinayetleri, tam olarak o anda, yani kızlık zarını deleceği düşünülen cinsel birleşme sonucunda kanama olmamasının toplumsal sınavı geçememesi şeklinde algılandığında işlenir. Olağan senaryoya göre, kadın, damat ve ailesi tarafından, kendi ailesine "geri gönderilir" ve ailesi, bu durumda, namuslarına leke sürdüğü için onu öldürebilir. Sadece ölümünde döktüğü kan, gerdek gecesinde cinsel ilişki sırasında dökmediği kanın onlara getirdiği utancı silebilir.

Arap kültüründe toplumsal cinsiyet konusundaki söylem ile bekâret konusundaki söylem öylesine iç içe geçmiştir ki, ayırt edilmeleri çok güçtür. Bir Arap kadın olmak, büyük bir kısmı bir bâkire olmak olan günlük davranışlarda bulunmaktır. Arap dünyasındaki gibi, namus/utanç temeline dayalı bir heteroseksüellik sistemi, toplumsal cezalandırma yaptırımına dayanarak, kadınlık performansının, bekâret performansıyla "bir arada", ondan "ayrılmaz" ve onun "bir parçası" olmasını gerektirir. Başka bir deyişle, Arap kültüründe kadınlığın disipliner üretimi, kadın olarak adlandırılan bedeni, bâkire olarak stilize eder. Kızlık zarı bu bağlamda çift işlev taşır: Bekâretin bir işareti olma ve kadın olarak adlandırılan bedenin sınırlarını çizme. Bu

---

M. E. Combs-Schilling, *Sacred Performances: Islam, sexuality and sacrifice* (New York: Colombia University Press, 1989); David Gilmore (der.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, (Washington, D.C.: American Anthropological Association, 1987).

16 "Gelinin *sirvâl*'ında (uzun don) kan hulurlarsa, zılgıt çekiyorlar ve odada dans ediyorlar; gelinin kız kardeşi, uzun don kafasının üzerinde, odada dans ediyor. Don, daha sonra, herkes bekâretin izlerini görebilsin diye, bahçeye asılıyor. Böyle bir kan olmazsa, damadın ailesi, 'git buradan, orospu' der; gelinin babası, ya da o olmadığında erkek kardeşi, kızı odada ya da bahçede vurarak öldürür, ayrıca, verilmiş olan tüm paralar ve hediyeler iade edilir." Combs-Schilling, *Sacred Performances*.

elbette, kadın bedenini erkek bedeninden ayıran şeydir, çünkü ikincisi böyle bir bekâret işareti taşıyamaz. "Böyle bir işaret taşıyamaz" derken, biyolojik anlamda erkelerde himen olmamasını kastetmiyorum. Kastettiğim kültürel bir pratik: Kültür, erkek bedenini bâkir olarak işaretlemeye yönelik olağanüstü bir gayret göstermiyor.

Arap kültüründe, bâkire/kadın bedeninin inşası için gerekli günlük pratiklerin listesini çıkarmak neredeyse imkânsız. Böyle bir liste hazırlamak üzere çalışmanın yollarından biri, onun "geriye doğru" uzantılarına bakmaktır. Kadınların, evlilik öncesinde, her türlü cinsel etkinlikten, cinsel etkinliğe neden olabilecek her türlü davranıştan ve cinsel etkinliğe neden olabilecek herhangi bir davranışa neden olabilecek her türlü davranıştan kaçınmaları gerekmektedir. Geriye doğru uzantılarda ne kadar ilerlersek, kapsanan davranışlar listesi o kadar bulanıklaşır. Kadının uyduğu her kısıtlayıcı talep, onu eşzamanlı bir biçimde kadın ve bâkire olarak inşa eder.

> Yapılması ve yapılmaması gereken şeyleri saymamı isterseniz, listenin sonu gelmez. Görünen o ki, kızlar için her şey ayıp.[17]

Bu kısıtlayıcı taleplerin işlevi, sadece fiziksel bekâretin korunması değil; ayrıca bekâretin kamusal etkisini üretme işlevi görüyorlar. Başka bir deyişle, kızlık zarının bedendeki fiziksel bütünlüğünün, toplumsal çevre için, ayrıntılı ve karmaşık bir performanslar dizisiyle kanıtlanması ve kamusallaştırılması gerekiyor.[18] Böylelikle, kızlık zarı, biyolojik taşıyıcısı olan vajinadan kaydırılıp tüm bedene yerleştiriliyor; bu yolla beden, "kızlık zarına dönüştürülüyor" ve kadın olarak adlandırılan beden üretiliyor. Ama sonra, yine başka bir düzeye, kadın bedeninin, içinde hareket etme/varolma serbestliğinin tanındığı toplumsal alana kaydırılıyor; bu alanı, sınırlarını belirleyen bir toplumsal

17 Sana al-Khayyat, *Honor and Shame: Women in modern Iraq* (Londra: Saqi, 1990) s. 33.

18 Bekâreti bir performans olarak inşa ederken, Judith Butler'ın *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity* (New York: Routledge, 1990) adlı kitabındaki, toplumsal cinsiyetin kendisinin bir performans olduğu fikrinden yararlanıyorum.

zar gibi sarıyor. Kadının toplumsal cinsiyet performansı, bu üç anlamı da kapsıyor: Arap kadınlarının bedenlerinin, gerdek gecelerinde, kızlık zarının delinmesi sonucu kanamaları gerekiyor, belirli bir beden "tarz"ıyla "kamusal" bir bekâreti sergilemeleri ve aynı zamanda, bedenlerinin tanımlı ve sınırlı bir toplumsal alan dahilinde hareket etmesi gerekiyor. Yukarıdaki sınırlardan her biri –vajinal, bedensel ve kamusal– kadının ihlal etmemesi gereken bir grup düzenleme ve yasaklama aracılığıyla dayatılır.

> Bana söylenen şeyler hep aynı; sigara içemezsin çünkü sen bir Arap kadınısın, öyle giyinemezsin çünkü sen bir Arap kadınısın... bir kafede bir erkek arkadaşla birlikte otursam, insanlar hemen hakkımda dedikodu yapmaya başlıyorlar.[19]

Bir namus cinayeti, yukarıdaki sınırlardan herhangi biri aşıldığında işlenebilir. Bir kadının, gerdek gecesinde kanama olmadığı için öldürülmesi, olası namus cinayeti senaryolarından sadece biridir. Namus/utanç temeline dayalı heteroseksüellik açısından, genellikle, performans şartlarına uymamanın kanıtı olarak "gerekenden daha azı" yeterlidir. Belli kırsal yörelerde, bir kadın, bir çitin ardından bir erkekle konuşurken görülürse, ya da şehirlerde alt sınıf mahallelerinde, yabancı bir erkeğin arabasından çıkarken görülürse, namus gerekçeli şiddete maruz kalabilir. Her iki durumda da kadın, vajinal kızlık zarını değil, fiziksel ve toplumsal zarını "tehlikeye atmış" diye görülür. Bedeniyle, girmemesi gereken bir alanda hareket etmiştir.

---

19 İsrail'de yaşayan Filistinli bir kadınla yapılan bir görüşme; 28 Haziran 1991 tarihli *Kol Hair*'de yayınlandı. Stilize beden ve alan aracılığıyla yapılan kamusal bekâret performansı kadının konuşmalarını da kapsar. Kadının toplum içinde sigara içmemesi ya da kısa bir elbise giyinmemesi ("fahişe tarzı" davranışlarla bağdaştırılan edimler) gerektiği gibi, bekâret kurallarını ihlal eden konuşmalar da yapmaması gerekmektedir. Genel olarak cinsellik hakkında konuşma (kadınlar arasında, kendi özel ortamlarında olması dışında), böyle bir ihlal olarak görülür. Kamusal alanda cinsellik hakkında konuşan, şaka yapan ya da imada bulunan bir kadın, utanç verici bir şey yapmış olarak görülür ve çoğu kez, ailesinin erkek fertlerinin şiddet içeren tepkilerine davet çıkarmış olur. Kadının flörte yönelik davranışları da aynı şekilde görülür.

Ancak, bu tür heteroseksüelliği destekleyen ve namus cinayetlerini önlemek için suç ânı öncesinde gelen yaptırımlar vardır. Ayrıntılı bir emirler ve yasaklar sistemi aracılığıyla, kızlar, performanslarım çok erken bir yaşta "öğrenirler". Kültür, ölümden daha az şiddet içeren ve cinayeti önlemeye yönelik yaptırımlar oluşturarak, olası ihlallere karşı kendini korur. Fiziksel istismar, mekânsal sınırlama, segregasyon, dedikodu ve itibar bunlar arasında yer alır. "Çünkü sen bir kızsın; bunu yaparsan hakkında laf çıkar" gibi sözler aracılığıyla kadınlar, toplumsal cinsiyete dayalı öznelliklerini edinirler.

> Çok küçükten beri, ağabeyimle benim arkadaşlarımız aynıydı; hemen hemen hepsi erkekti ve çoğu komşularımızın çocuklarıydı. Oğlanlar ben büyüyene dek benim arkadaşlarım olarak kaldılar, yani on bir yaşıma kadar. Derken birden, sadece kızlar ve kadınlarla birlikte zaman geçirmeye zorlandım... Çocukluk arkadaşlarımdan ayrılmış olmak, acı verici bir tecrübeydi.[20]

Evlilik, biyolojik bekâret performansını yok eder. Kadınların ezici çoğunluğu evlendiğinden ve bunların çoğunun evlenme yaşının 15-18 arası gibi nispeten küçük bir yaş olmasından –kadın ne kadar fakirse, evlendiği yaş genellikle o kadar erken oluyor– dolayı, kadınlar biyolojik bekâret performansının şartlarını yerine getirme yükünden erken yaşta kurtuluyorlar. Ancak bu, bedensel ve toplumsal bekâret performansına yönelik toplumsal talebi etkilemiyor.

Arap erkeği olmak ne anlama gelir?

Kız kardeşini öldüren erkek, bu eylemiyle, dramatik bir şekilde, kendi toplumsal cinsiyet performansının en somut örneğini teşkil ediyor. Genişletilmiş anlamıyla (vajinal/bedensel/toplumsal) bekâret, Arap erkeğinin toplumsal cinsiyetinin de merkezindedir, çünkü kadınlarının bekâretine bekçilik etme-

20 Badran ve Crook (ed.), *Opening the Gates: A century of Arab feminist writing* (Londra: Virago, 1990), s. 4.

si, onu denetlemesi ve saldırılara karşı koruması gerekmektedir. Başka bir deyişle, erkek olmak, önemli bir kısmı, ailedeki kadınların bekâretini güvence altında tutmak olan günlük pratiklerde bulunmaktır. Arap kültüründe erkek, kız kardeşinin bekâreti kendisi için toplumsal bir mesele olan kişidir.

İdeolojik olarak bu, kadınların "kendi yararına" diye sunulur, çünkü saldırgan erkek cinselliği karşısında savunmasız oldukları düşünülür. Dolayısıyla kadınlar, erkeğin korumasına ve vesayetine muhtaç varlıklar olarak görülürler.[21]

Erkeklerin performansı da aynı derecede cezaî yaptırıma tâbidir. Bir erkek, kız kardeşi kendisini utandırdığında, onu öldürerek müdahale etmezse, toplumsal cinsiyetini kaybeder -artık erkek değildir (bu yüzden, bir ödlek, bir kadındır). Performansı ciddi bir yara alır.[22]

> Kocanın (erkek kardeşin, babanın...) karısını kontrol etmesi beklenir. Kontrol etmek, yaptığı her şeyden haberdar olmak, ne zaman dışarı çıkıp ne zaman eve döndüğünü, nereye gittiğini ve kiminle olduğunu bilmek demektir. Kocanın erkekliği ile karısı üzerindeki kontrolü arasındaki ilişki, şu durumda açıkça görülür... Karısını kontrol etmeyen kocaya saygı duyulmaz; karısının onu idare ettiği düşünüldüğünden, bu adam, gerçek erkek olarak görülmez.[23]

Dramatik bir şekilde müdahale etmesini gerektiren bir durum ortaya çıkmadan önce de, erkek, "kadınlarının" davranışlarını yönlendirir, denetler, disiplin altında tutar; böylelikle, "Kız kardeşimin bunu yapmasına izin vermem" ya da daha yüce gönüllü bir biçimde, "Kız kardeşim bunu yaparsa bir

21 Gilmore, *Honor and Shame*, s. 5.

22 "Bir erkek, erotik bir yenilgiye ya da buna eşdeğer toplumsal açıdan ezici bir muameleye uğratılarak utandırılmışsa, simgesel olarak hadım edilmiştir: Fiziksel bütünlüğü dağılır ve erkek, her zaman var olan cinsel tersine dönüş, yani kadınlaşma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Bir anlamda, erkek kimliğini terk eder ve mağdurlaştırılmış, penetrasyona uğramış bir kadın olur." *A.g.e.*, s. 6.

23 Sawsan el-Messiri, "Bint el-Balad: Self-Images of Traditional Urban Woman in Cairo", Lois Beck ve Nikki Keddie (ed.), *Women in the Muslim World* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978).

şey demem" gibi ifadelerle, toplumsal cinsiyetini retorik düzeyde yaşar.

Üniversite mezunu bir erkek şu olayı anlattı: "Çok hoşlandığım bir komşuma evlenme teklif edecektim. Ama onun ve erkek bir komşumuzun birlikte fotoğrafını görünce vazgeçtim. Ben, kız kardeşimin bunu yapmasına izin vermem, nişanlımın da aynı şekilde mutaassıp olmasını beklerim."[24]

Ancak, erkek, kendi "kadınlarının" denetleyicisi olduğu kadar, kendisi de başka erkeklerin kadınlarına karşı denetlenmektedir. "Kadınlarının" duvarlarının (genişletilmiş anlamıyla, kızlık zarları) tuğlalarını yerleştirirken, kendisi, başka yerlerde benzer (yani, başka erkeklerin ördüğü) duvarlara çarpmaktadır. Kadınların, erkeklerin sansürcü bakışlarını içselleştirmesi gibi, erkekler de başka erkeklerin sansürcü bakışlarını içselleştirmişlerdir. Bu, genellikle erkeklerin işgal ettiği mekânı stilize eder.

Bu olguyu temsil etmenin bir yolu, grafik olarak düşünmek. Erkekler kollarıyla kadınlarını itip uzakta durmalarını istiyorlar ve diğer erkeklere uyarı bakışları atıp "Yaklaşayım deme," diyorlar. Uyarı bakışlarını birbirlerine gönderirlerken, aynı zamanda, kendileri de diğer erkeklerin kadınlarından kaçamak bir bakış, bir dokunuş, bir sürtünme elde etmek için mücadele ediyorlar.[25]

Dolayısıyla bu durumda, erkeklerin erkeklerle konuşması, onlara bakması, onlarla el ele tutuşması, dansetmesi, her zaman için daha güvenli oluyor. Toplumsal cinsiyet barışı böylelikle korunuyor -erkeklere ait mekân bu şekilde oluşturuluyor.[26]

---

24 *A.g.e.*, s. 721.

25 "Bir kadının üzerinde başarılı hak iddiaları, başka erkeklerin tahakküme uğratılmasını da beraberinde getirir. Hem karısını kıskanarak denetim altına alan koca, hem de kendini kocadan daha güçlü olarak gösteren zina yapan erkek açısından, bu durum geçerlidir." Gilmore, *Honor and Shame*, s. 5.

26 Arap toplumlarında erkek mekânının stilizasyonu konusunda gördüğüm en çarpıcı olaylardan birine, bir gün, bir Ortadoğu restoranında bir grup erkeği dans ederken izlemem sırasında tanık oldum. Dans pistinde hem erkekler hem kadınlar olmasına rağmen, buraya bakan bir kişinin hemen gözüne çarpacak şey, kadınların kadınlarla, çoğunlukla çiftler halinde dans ettikleri, erkeklerin de aynı şeyi yaptıkları olurdu. Beş erkekten oluşan bir grup, bir daire oluştur-

Ancak, erkekler sık sık, kendi aralarında örtük anlaşmalar yaparlar. Bu anlaşmaların ikili etkisi vardır: Bir yandan, aralarındaki kardeşlik bağların güçlendirir, diğer yandan, kadın avcılıklarında bir tür *yoldaşlık* yaratır. Erkeklerin arasındaki bağ, birbirlerine davranışlarıyla, arkadaşlarının kız kardeşlerinin, kendileri için, kendi kız kardeşleri kadar ***haram*** olduğuna dair söz vermesiyle pekiştirilir. Başka bir deyişle, erkekler, arkadaşlarının kendi kız kardeşlerinin çevrelerine ördükleri duvarların ardına "sızmaya" çalışmayacaklarına dair anlaşmalar yaparlar. Erkekler, birbirleriyle bu anlaşmaları –her zaman üstü kapalı bir şekilde– yaptıklarında olarak, birbirlerine güven duyabilirler ve böylelikle aralarında belli bir *yoldaşlık* oluşur. Bu yoldaşlık, sonra, başka erkekler (örneğin, arkadaşları ya da akrabaları veya komşuları veya bağlama göre, yurttaşları olmayan erkekler) tarafından örülmüş duvarların ardına "sızmaya" ve onların kadınlarına bir şekilde erişmeye çalışmak için kullanılır.

Bu şu anlama gelir: Arap erkekleri kaçınma sonucu bâkirdirler. Kültür, etkin olarak, bekâretlerini istemez, vurgulamaz ya da gerektirmez. Ancak, kadınların bekâretine verdiği önem, bunu talep etmesi ve gündeme getirmesi göz önünde bulundurulduğunda, erkeklerin bâkir olmaması çok güçtür. Bir erkek bâkir değilse başına hiçbir felâket gelmez, ama birçok erkek, kendini bâkir durumda bulur. Bâkir değillerse, deneyimleri düzensiz ve seyrek aralıklardır (yani, içinde yaşadıkları

muş olarak dans ediyordu. Dairenin ortasında bir adam vardı ve kalçalarını sallayarak göbek dansı yapıyordu. Diğer erkekler ona el çırpıyorlar ve tezahürat yapıyorlardı. Erkeklerin bakışları sık sık buluşuyordu. Zaman zaman birbirleriyle dans ediyor, dikkatin ortadaki adamdan başka tarafa çekmiş oluyorlardı. Bir kadın, dairenin ortasına girip kalçalarını sallayan adamın yerine geçerek, göbek dansını kendisi yapmak istedi. Bunu her yaptığında, daire, onu tek başına dans eder halde bırakarak dağıldı ve erkekler, daha önce yaptıklarına devam ederek yeniden başka bir daire oluşturdu. Kadın, girişimini iki kez tekrarladı ve aynı şey oldu.

Dairedeki erkekler hallerinden memnun görünüyorlardı. Ortada göbek atan bir adam olmasıyla, ihtiyaçları olan kadını onda zaten bulmuşlardı (kadınların kadınlarla, erkeklerin erkeklerle dans ettiği bir dünyada). Gerçek bir kadın araya girmeye ve onun yerini almaya çalıştığında, erkekler, içgüdüsel olarak onu reddediyorlardı, çünkü toplumsal mekânlarının oluşumu, kadına yer bırakmıyordu. Bu nedenle daire dağıldı ve erkekler, kadın olmadan yine başka bir daire oluşturdu.

mekânın ekonomisi dahilinde sürekli ve zorlu pazarlıklar sonucu, düzensiz ve seyrek aralıklarla cinsel deneyimler yaşarlar. Öyle ki, çoğu zaman bâkir tecrübesi yaşarlar.)

Namus ile tutkunun karşılaştırılması

Yukarıdaki inceleme, Arap toplumlarını geleneksel metinde birleştiren, "birbirlerini tamamlayan namus ve utanç kodlarına dayalı, nispeten birörnek bir değer sistemi"nin bulunduğunu[27] gösteriyor. Bu sistemin kökleri, bireyin grupla bütünleşmesi şeklindeki temel fikre dayanıyor. Böyle bir ortamda birey, kamunun görüşlerine karşı çok duyarlı oluyor ve bunların tehdidi altında olduğunu hissediyor. Bu ahlakî evrendeki erkek itibarının göstergesi, kadınların bekâreti. Arap dünyasının dört bir yanında, erkeklerin namusu, ailedeki kadınların iffetini koruma mücadelesine dayanır ve bu durum, erkeklerin itibarını, güvensiz bir biçimde, kadınların cinsel davranışlarına bağımlı kılar. Bir erkek, bu bağlamda, kadının yanlış davranışıyla utandırıldığında, erkekliğinin olumsuzlanmasına maruz kalır: Hadım edilmiş erkek, kadın konumuna düşürülmüş olur. Dolayısıyla namus, sadece kadınların hayatta kalmak için lekesiz tutmaları gereken bir şey değildir; erkeklerin de, kadın konumuna düşmemek için olanca güçleriyle savunmaları gereken bir şeydir.

Bu namus bağıyla kadınlara bağlı erkeklerin sayısı çoktur -baba, erkek kardeş, oğul, koca. İlk ikisi, muhtemelen en önemlileridir, çünkü koca, boşanma yoluyla kadının yanlış davranışının etkisinden kurtulabilir, ama, olay vuku bulduğunda, baba ve erkek kardeş, daha dramatik bir biçimde davranmaya zorlanırlar. Toplum tarafından, ödlek ya da kadın olarak görülmelerini önlemek için bu müdahalede bulunmak zorundadırlar.

Pek çok Arap ceza yasasının, suç işleyen babaya, erkek kardeşe ve kocaya sempatiyle yaklaşıp cezadan muafiyet ya da cezada indirim yaparak, bu ilişkiyi yeniden inşa ettiğini gördük. Ayrıca, bu yasalardan bazılarının, kadınların her türlü cinsel

27 Gilmore, *Honor and Shame*, s. 2.

davranışına karşı toplumsal anlayışsızlığı nasıl yansıttığını da gördük: Söz konusu yasalar, bu tür davranışları erkeklerin erkekliğini ciddi biçimde tehdit edici görüp gayri meşru yatak, "cinsel ilişkiye karine teşkil edecek hareket" ve üçlü kızlık zarı gibi fikirleri kullanmıştır.

Ancak, yasalar, namus cinayetlerini, geleneksel metinde var oldukları halleriyle meşrulaştırmakta yetersiz kalıyor. Bu yetersizliğin iki boyutu var: Birincisi, geleneksel metinde yaygın olarak var olan iki tip namus cinayetini, gerek muafiyet gerekse cezada indirim kapsamına sokmuyorlar. Bu yasaların yapısının tamamen dışarıda bıraktığı namus cinayetleri, bir kadının evlendiği gece, bâkire olmadığının anlaşılması üzerine öldürülmesi ve bir kadının hamile olduğu anlaşılması üzerine öldürülmesidir. Bu suçların kapsam dışında bırakılması, kanun koyucuların yaptığı çok radikal bir hamledir: Böyle zalim eylemlere hiçbir istisna tanımayarak, geleneksel metin tam merkezinden "vurulmaya" çalışılmaktadır.[28] İkincisi, bu yasalardaki istisnanın kurgulanışı, namus cinayeti kavramıyla çelişkilidir. Yukarıda, yorumlara bakarak gördüğümüz gibi, yasaların hepsi, "şaşkınlığa uğrama"yı, suçüstü yakalamayı ve kadının o anda öldürülmesini şart koşuyor. Muhtemelen, namus kodunun tamamen hâkim olduğu bir dünyada, bu etkenlerin hiçbiri geçerli olmayacaktır. Bir kadının namus lekeleyici bir davranışta bulunduğu haberi, ailesinin erkek fertlerine dedikodu yoluyla ulaştırılabilir, onlar da bir araya gelip konuyu değerlendirerek onu öldürmeye karar verebilirler. Bu öldürme, hâlâ bir namus cinayeti olarak görülür. Gayri meşru yatak, "cinsel ilişkiye kari-

28 Ürdün'de polisin, jinekologlara, bir kadının ailesinin onun bâkire olup olmadığını öğrenme talebiyle karşılaştıklarında, kendilerine haber vermelerini istemesi bu tezi destekleyen bir örnektir. (Bu bilgiye, Amman'da bir savcıyla yaptığını görüşmede ulaştım.) Polis, bu durumda devreye giriyor ve kadını, bekâretini kaybetmesine neden olduğunu iddia ettiği erkekle evlendirmeye çalışıyor. Benzer şekilde, jinekologlar, kızlık zarı restorasyonu adı verilen, kızlık zarını yırtıldıktan sonra diktikleri ameliyatlar gerçekleştiriyorlar. (Bu bilgiyi, adlarının açıklanmamasını tercih eden Ürdünlü jinekologlarla yaptığım bir dizi görüşme sonucu edindim.) Bu uygulamalar, geleneksel namus cinayetlerini gayri meşrulaştırma çabasında olmaları açısından, yasaların amacına uygundur.

ne teşkil edecek davranış" ile zina arasında yasalarda yapılan ayrım, geleneksel dünyada tanınmaz. O dünyada, her iki durum da mazur görülür ve yasalarda istisnadan faydalanabileceği belirtilen kişiler, namus cinayetlerine ilişkin geleneksel yaklaşımdakinden daha sınırlı bir kategoridir. Bu durumda istisnadan faydalananların paradigmatik modeli olarak "gayri meşru ilişkisi olan kişileri" düşünürsek, o zaman, ceza yasalarının hepsinin, "gayri meşru ilişkisi olan kişilerden" bazılarını listelerinden çıkarttıklarını görürüz. Ürdün Ceza Yasası bile, "gayri meşru ilişki yaşayanlar" yerine usul ve füruğ ifadesini kullanarak, söz konusu kişileri "gayri meşru yatak" durumunda dışarıda bırakır. Dahası, Cezayir Ceza Yasası, karıyı da istisnadan faydalanabileceklere dahil ederek, geleneksel namus dünyasında asla izin verilmeyecek bir şeyi yapar. Öyleyse, yasaların geleneksel namus fikrinden ayrılmasını, bu kısmî gayri meşrulaştırma uygulamasını neye bağlayabiliriz? Yukarıda da belirtildiği gibi, yasalarda, erkeklerin kadınları öldürmesinin ne zaman meşru olduğunu belirleyen rakip bir kavram olduğu görülüyor: "Tutku".

Namus kavramı ile tutku kavramını şimdi karşılaştırabiliriz. Bu kavramın, bir kadın ile bir erkek arasındaki özel bir ilişkiye işaret ettiğini görüyoruz; dolayısıyla tutku kavramında, bir kadınla bağı bulunan, erkekliklerinin kamusal imajını korumaya yönelik yoğun bir mücadele yürüten birçok erkeği kapsayan kolektif bir ilişki söz konusu değil. Tutku modelinde, kadın cinselliği, itibarın merkezi olarak "fetişleştirilmez"; cinsel içgüdüsel [*libidinal*] bir hedef ve karmaşık insan duygularının merkezi olarak görülür. Dolayısıyla, tutku ilişkisi, birbirleriyle cinsel olarak ilişkili iki insana (karı ile koca) indirgenmiştir; bu ilişkide, birinin yanlış cinsel davranışı, diğerinin toplumsal itibarına değil, duygularına yönelik bir saldırıdır. Tutku modeli, kadınla cinsel olarak ilişkili olmayan ya da olamayacak diğer bütün erkekleri (baba, erkek kardeş, oğul) dışarıda bırakır ve konu, hadım edilmiş bir erkeklik olmaktan uzaklaşıp tutkulu bir kıskançlık durumunu alır. Bir tutku suçu işlendiğinde, bu, bir eşin, aldatan eşine karşı gerçekleştirdiği ve in-

cinme, kıskançlık ve tutku duygularından doğan bir eylemdir. Mısır ve Cezayir ceza yasalarının böyle bir ilişkiyi yansıttıklarını gördük. Cezada indirimden yararlanan taraf, sadece zarar gören koca (veya karı). Bu da sadece birinin diğerini zina halinde, "suçüstü" yakalaması durumunda geçerli. Bu modelde, üçlü kızlık zarı oluşturma fikri konu dışıdır.

Ama burada bile, tutku modelinin tamamen hâkim olmasına izin verilmez. Her iki ceza yasası da tutku kavramından kendilerine göre ödünler verir. Mısır Ceza Yasası, örneğin, karıyı indirimden faydalanmasına olanak tanımaz. Öte yandan, Cezayir Ceza Yasası, sadece evli eşleri indirimden faydalanabilecekler listesine dahil eder, âşıkları dışarıda bırakır (oysa âşıklar, bir tutku ilişkisinin paradigmatik taraflarıdır).

Bu noktaya kadar, tutku idealine en yakın ceza yasalarını ele alan bir değerlendirme yaptık. Ancak, spektrumun diğer ucunda yer alan ceza yasaları bile –namus kavramına en yakın yasa olan Ürdün Ceza Yasası gibi– tutku idealinin etkisindedir. Ürdün Ceza Yasası, "tutku" gerekleri olan suçüstü, şaşkınlığa uğrama ve anında öldürme şartlarını getirir; namusun geleneksel kavramsallaştırmasında bu şartlar bulunmaz.

Sonuç

Namus cinayetlerini düzenleyen farklı Arap ceza yasaları, farklı ülkelerin geleneksel namusa dayalı şiddete karşılık verme girişimlerini gösterir. Ancak, bu hukukî müdahale, fiilen farklı bir şiddet türünü öne sürer. Bu şiddetin biçimi, farklı "derecelerde" hem tutku hem de namus kavramlarının doğasında mevcuttur. Müdahale, belli namus cinayetlerini, yani, en tipik model olan bâkire olmama ve hamilelik durumunda öldürmeleri gayri meşrulaştırır, ama namusun yerine tutku kavramını koymaz. Aynı şekilde, yasalar, tutku suçunun, suçüstü ve anında olma gibi birçok öğesini kapsar, ama tutku modelini tamamen benimsemezler. Bütün yasalarda ortak olan özellik, hem saf namusun hem de saf tutkunun reddidir.

KADIN GENİTAL MÜTİLASYONU NEDİR?

NAHID TOUBIA

Kadın genital mütilasyonu, kadın genital organlarının kesilmesini içeren birçok farklı geleneksel uygulamaya verilen kolektif isimdir. Bu metinde, KGM terimi, klitorisin ucunun yıkanması, bir iğneyle delinmesi ya da sünnet derisini (prepüs) ayırma ve temizlemeyi içerebilen genital ritüellerin küçük formları için kullanılmamıştır. KGM ile, sadece, cinsel organların kesildiği ve çıkartıldığı ritüel pratikler kastedilmektedir.

KGM, uygulandığı yaş büyük oranda farklılık gösterse de, kızları kadınlığa hazırlayan geleneksel ritüellerden biridir. Bazı kültürlerde, genital mütilasyon, kızlara bebeklik dönemi kadar erken bir yaşta uygulanırken, bazılarında, bu ritüel, kız evlenecek yaşa (aşağı yukarı 14-16 yaş arası) gelene dek uygulanmaz. En yaygın haliyle, KGM, kızlara, 4-8 yaşları arasında, kendilerinden kadın olarak beklenilen toplumsal rolün ayırdına vardırılabilecekleri yaşlarda uygulanır.

KGM'nin gerçekleştirildiği toplumlarda, bu uygulamaya "kadın sünneti" denir. Ancak bu terim, sakat bırakan bir uygulama olmayan erkek sünnetiyle bir benzerlik ima eder. Oysa böyle bir durum söz konusu değildir. Erkek sünneti, organın kendisine zarar vermeden, penisin ucundan sünnet derisini kesip çıkarma işlemidir. Kadın sünnetinde, kesme derecesi, anatomik

olarak çok daha fazladır. Klitoridektominin (klitorisin tümünün ya da bir parçasının çıkartılması) erkeklerde dengi, penisin büyük bir kısmının ampütasyonu olacaktır. İnfibulasyonun (klitoridektominin yanı sıra, vajinanın çevresindeki duyarlı dokunun çıkarılmasını ya da kapatılmasını da içeren uygulama) erkeklerde dengi, penisin tümünün, yumuşak doku köklerinin ve skrotal derinin bir kısmının çıkartılması olacaktır.

Bu metinde, muğlak olmasına rağmen kadın sünneti terimi, uygulandığı toplumların referans çerçevelerinin tanınması ve bir değişim süreci başlatmak için bir hareket noktası olarak kullanılmaktadır.

Kadın genital mütilasyonunun türleri

Birçok çalışma, çok çeşitli kadın genital mütilasyonlarından söz etse de, farklı operasyonlar, iki büyük kategoride toplanabilir:

Klitoridektomi (azaltma ameliyatları)

Bu operasyonlar grubunda, dış genital organların bir ya da birden fazla parçası çıkartılmaktadır. Bunlar, klitorisin kısmen ya da tamamen çıkartılmasını (klitoridektomi denen ve bazen ayrıca *sünnet*[1] olarak anılan uygulama) ya da hem klitorisin hem de iç dudakların çıkartılmasını (eksizyon olarak da bilinir) kapsar. Klitorisin tümünün çıkartılmadığı durumlarda bile, cinsel olarak en duyarlı kısmı kesilip çıkartılmaktadır.

KGM operasyonu geçiren bütün kadınların yaklaşık yüzde 85'i, klitoridektomiye tâbi olmuştur; bu uygulamanın birçok potansiyel cinsel, psikolojik ve fiziksel komplikasyonları vardır.

---

1 Sünnet, Müslümanların yapması gereken tüm uygulamalara işaret eden bir terimdir. Kadın sünnetinin Müslümanların yapması gereken bir şey olduğu inancı, İslâm'ın yorumlanmasında ciddi bir yanlış anlamadır ve uygulamanın yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur. Aşağıda dinle ilgili bölüme bakınız.

İnfibulasyon (kapatma ameliyatları)

KGM'ye tâbi tutulan bütün kadınların yaklaşık yüzde 15'i, infibulasyon veya Firavun sünneti olarak da bilinen kapatma operasyonları geçirir. Bu operasyonlar grubunda, klitoris çıkartılır, küçük dudakların bir kısmı ya da tümü kesilerek alınır ve ağrı veren yüzeyler oluşturmak için büyük dudaklarda insizyonlar yapılır. Bu ağrı veren yüzeyler, ya bir araya getirilerek dikilirler, ya da üretrayı ve vajinanın büyük bir kısmını kapatan bir "deri kapak" oluşan dek baskı ile temas halinde tutulurlar.

Cinsel birleşme için fiziksel bir engel oluşturulmuş olduğundan, idrarın ve menstrüel kanın akması için tekrar küçük bir delik oluşturulması gerekir. Bu delik, deriyle ve sert bir skar dokusuyla çevrilidir ve bazen, bir kibrit çöpünün başı ya da serçe parmağının ucu kadar küçüktür. Delik biraz daha büyükse, günler, haftalar, hatta aylar sürebilen ağır bir genişleme süreci sonrasında cinsel birleşme gerçekleşebilir. Delik genişlemeyi başlatamayacak kadar küçükse, cinsel birleşme öncesinde tekrar kesilmesi gerekmektedir.

Tekrar kesme, ayrıca, bebeğin başının sert dokuyu yırtmadan çıkabilmesini sağlamak için her doğumla birlikte de uygulanır. Doğumdan sonra, insizyon kenarları tekrar dikilir -çoğu kez, bekârete özgü bir darlık yanılsaması oluşturmak için, evlilik öncesindeki boyuta dek dikilir. Bu operasyon türündeki, ilk kesim ve daha sonra tekrar eden kesimler ve dikimler nedeniyle, bu uygulamanın fiziksel, cinsel ve psikolojik etkileri çok fazla ve uzun sürelidir.

İnfibulasyon, KGM'nin en ağır biçimi. Sudan, Somali ve Cibuti gibi bazı ülkelerde, tüm KGM uygulamalarının yüzde 80 ile 90'ı arasında bir oranı, infibulasyondur. Mali, Etiyopya, Eritre, Gambiya ve Mısır'ın bazı bölgelerinde de daha az oranda uygulanmaktır; hakkında bilgilerin yetersiz olduğu başka toplumlarda da uygulanıyor olabilir.

Son yıllarda, ara sünnet olarak bilinen yeni bir uygulama yapılmaya başlamıştır. Bu terim, klitoridektomiden daha ağır, in-

fibulasyondan sadece biraz daha az zarar verici çeşitli operasyonları tanımlamaktadır. Ara sünnet, infibulasyonun yasaklandığı (Sudan gibi) veya infibulasyonun kadın sağlığı üzerindeki etkilerinin eleştirildiği ülkelerde geliştirilmiştir. Yine de bu operasyon kategorisi, infibulasyona gayet benzerdir, etkileri ve komplikasyonları da hemen hemen aynıdır; dolayısıyla, söz konusu işlemler, bu metinde ayrı bir kategori olarak değerlendirilmemiştir.

KGM'nin cinsel etkileri

Klitorisin çıkartılması, temel işlevsellikteki kadın cinsel organını ayırıyor. Klitorisin ucu, penisin ucu gibi, dokunuşa çok duyarlı olan, yoğun miktarda sinir uçları barındırıyor. Klitorisin gövdesi, süngerimsi bir erektil dokudan oluşuyor ve bu doku, yine duyusal sinir uçları ve klitoral atardamardan gelen yoğun kan tabakasıyla kaplı. Klitorisin kökünün altına dek yayılan bu erektil doku, iç dudaklarda ve vulvanın zemininde de bulunur ve vajinanın girişi çevresinde bir çember oluşturur. Bu dokudaki sinir uçları, klitorisin ucundaki kadar olmasa da, bunu çevreleyen deriden daha duyarlıdır. Karşılaştırıldığında, vajinada çok daha az sayıda sinir ucu vardır ve bunların çoğu dokunuşa duyarlı değildir.

İnsanlarda, cinsel haz alabilme –orgazma ulaşabilme– karmaşık bir süreçtir. Normal dış genital organın var olmasını, uygun hormonal uyarıcıları ve bireysel psikolojiyi içerir.

KGM, kadın cinsel organının normal anatomisini değiştirerek, cinsel doyuma erişmeyi kolay bir süreç olmaktan çıkarmakta ya da bunu son derece güçleştirmektedir. Erkeklerinkinden farklı olarak kadınların cinsel organları, işlevlerine göre net olarak ayrılmış durumdadır. Klitoris, sadece haz alma işlevi görmek üzere uzmanlaşmış kadın cinsel organıdır; hiçbir üreme işlevi yoktur. Vajina, cinsel tepki için az miktarda duyusal kapasitesi olan bir üreme organıdır. Başka bir deyişle, KGM, kadının cinsel organını çıkartır, ama üreme organları sağlam olarak kalır.

Klitoridektomi sonrasında, iç dudaklar boyunca ve vulvanın zemininde devam eden klitorisin tabanındaki duyarlı dokunun bir kısmı hâlâ sağlamdır ve uygun biçimde uyarılırsa, duyusal cinsel mesajlar iletecektir. Ayrıca, göğüsler, meme uçları, dudaklar, boyun ve kulaklar gibi bedenin cinsel olarak duyarlı diğer kısımları, klitoral uyarılmanın eksikliğini telâfi etmek için aşırı duyarlı hale gelebilir ve cinsel uyarılmayı artırabilir.

İnfibulasyon sonucunda, kadında cinsel olarak duyarlı hiçbir genital doku kalmaz ve telafi için, ikame duyarlı bölgeler daha da fazla oranda uyarılmalıdır. KGM, cinsel arzu ve uyarılma için hormonal uyarıcıları etkilemez, ancak, bir kadının cinsel haz duyma hakkı konusundaki duygularını çok olumsuz etkileyebilir. Bu gibi psikolojik etkiler, her durumda önceden tahmin edilemez ve bazı kadınlar bunların üstesinden gelebilir.

İnsanın cinsel uyarılmasının psikolojik yönü de hâlâ uzmanlar tarafından tam olarak anlaşılmamış, aynı derecede karmaşık bir olgudur. Duyguları, ahlak anlayışlarını, geçmiş yaşantıları, erotizmin kabulünü, hastalık ya da hamilelik korkusunu, düşleri ve fantezileri barındırır. Duygusal imgelerin ve duyusal organlardan iletilen fiziksel mesajların birleşimi, insanın orgazmı yaşayabildiği bir psikofizyolojik durumla sonuçlanır.

KGM, bebeklik döneminde gerçekleştirilse, kızın olayın kendisini anımsaması zayıf bir olasılıktır. Travma, bilinçaltının derinliklerinde kalmaya devam etse de, psikoloji, kızın bilincinde bu travmatik anının cinsellikle ne ölçüde dolaysız bir bağının kurulacağını öngörememektedir.

Sünnetlerin çoğu, kız daha büyük yaştayken ve genel olarak toplumdaki konumu hakkında, özel olarak oğlanlar ve erkekler hakkında birçok toplumsal mesajı aldığı dönemde yapılır. Operasyon ile kadınların toplumsal kadınlaşma süreci arasındaki bağlantı, belirgin olmayan olumlu çağrışımlar aracılığıyla da kurulabilir, saldırgan bir toplumsal cinsiyet rolü eğitimi ve olumsuz sonuçlara dair tehditler, hatta işkence aracılığıyla da. Birinci model, Doğu Afrika'da daha yaygındır; ikinci model ise, "gizli topluluklar" kültleriyle, Batı Afrika'da daha yaygındır.

Bebeklik döneminden daha büyük yaştaki herhangi bir çocu-

ğun, sünneti, cinsel arzunun azalmasıyla bağdaştırmaması güçtür; mesaj ve eylem, birbirleriyle ilgili görünür. Özellikle, infibulasyonda, tüm duyarlı dokunun kökten alınmasıyla birlikte vajinanın kapatılması, bir kadının cinselliğinin inkârını ve kendi etinden yapılmış bir bekâret kemeriyle üreme kapasitesinin kilit altında tutulmasını yansıtan bir metafor olarak görülebilir. "Koruyucu kapak", sadece, kocanın, başlık parasının karşılığı olarak vajinaya meşru girişine izin vermek için kesilerek açılabilir ya da genişletilebilir. Daha sonra, kadın, kutsal görevi olan doğumu gerçekleştirirken daha fazla açılır.

İki operasyon türünden birini geçirmiş olan kadınların birçoğu cinsel ketleme [*frustration*] yaşadığından, eşleriyle cinsel ilişkiye girme konusunda artık bir istek duymayabiliyorlar. Sonunda, erkekler için cinsel nesneler ve üreme araçları haline geliyorlar. Bu rol, kadının kocası için cinsel olarak arzu uyandırıcı ve zevk verici olmasını gerektiren toplumsal beklentiyle çelişiyor -özellikle, cinsel olarak zevk verme, onun da cinsel deneyimden haz alıyor olduğunu göstermesini gerektiriyorsa.

Sünnet edilmiş kadınların cinsel deneyimleri hakkındaki anlatılarını doğrulamak tabiî ki zor. Toplumsal yasaklar, bir klitorise sahip olmanın nasıl bir şey olduğunun unutulmuş olması ve bir kadının, kocasının cinsel yaklaşımlarıyla tatmin olması gerektiğine dair güçlü beklenti, çoğu kadının cinsellikleri hakkında açıkça konuşmasını önlüyor.

Kadın cinselliği, kültürel değerlerle ve belirsizliklerle daha da karmaşık bir hale getirildiğinden, sadece anatomik ve hormonal olan cinsel işlevleri, duygusal ve psikolojik etkilerden ayrıştırmak güç. Bu, klitorisi olmayan bir kadının, zorlukla da olsa hâlâ orgazma erişebileceği anlamına geliyor.

KGM yaşamış kadınların cinselliklerinden zevk almalarını zorlaştıran, ama imkânsız kılmayan şey, fiziksel ve psikolojik engellerin birleşimi. Hâlâ orgazma erişebiliyor olduklarını söyleyenler, maksimum yaratıcılık ve minimum kaynakları kullanarak gerekli psikoseksüel durumu oluşturabilecek ruhsal güce sahipler. Bu gibi şartlar altında, beraberlikten ve cinsel yaşamdan zevk almaya devam etmek, kadınların canlılığının bir kanıtıdır.

Bir toplumun kadınlarına sünnet uygulamasını neden dayattığını anlayabilmekte güçlük çekenler için, Freud'un teorilerinin Batılı kadınların cinselliği üzerindeki etkisini anımsamak faydalı olabilir. Freud'un teorisi, klitoral orgazmı "çocukça" bir saplantı olarak damgalayarak ve cinsel birleşmeyle erişilen vajinal orgazmları yücelterek, aslında kadınlara psikolojik bir klitoridektomi dayatmıştır. Amerika Birleşik Devletleri'nde, 1960'lar gibi yakın bir zamana dek, kadınların çoğunluğu, klitorisin varlığından ya da işlevinden habersizdi ve orgazm yaşamakta güçlük çekiyordu.

Neredeyse bütün toplumlar kadınları bir şekilde boyunduruk altına alıyorsa da, KGM, herhangi bir toplum tarafından, kadınların cinselliğini ve üremesini kontrol etmek için alman en feci önlemdir. Eylemin katılığı ve şiddeti, diğer toplumlarda işleyen daha göze çarpmaz mekanizmaların önemli bir anımsatıcısıdır.

KGM dinsel bir pratik midir?

KGM, dinsel değil, kültürel bir pratiktir. Ancak, genellikle İslâm'la arasında çok sıkı bir bağ kurulur, çünkü bazı Afrikalı Müslüman toplumlar, bu ritüelin yapılmasının nedeni olarak dini gösterirler ve Batılılar hatalı bir biçimde KGM'yi İslâm'la ilişkilendirmişlerdir.

İslâm ve KGM

Kadın Genital Mütilasyonu, en çok Afrika'da ve Afrika kültüründen etkilenmiş ülkelerde görülür. KGM'nin Afrika'da İslâm'dan önce uygulandığına şüphe yoktur. İslâm Afrika'ya geldiğinde, yeni din değiştirmiş olan ve KGM pratiğini devam ettirmek isteyen liderlerin, bunu İslâm'a ilişkilendirmiş olması güçlü bir olasılıktır. Zaman içinde, bu ülkelerdeki Müslümanların zihinlerinde, KGM'nin İslâm'ın bir gereği olduğuna dair bir inanç oluşmuştur.

Kadın genital mütilasyonunu dinsel bir şart olarak gösteren

hiçbir önemli İslâmî kaynak yoktur. Ne İslâm hukuku için temel kaynak olan Kuran'da ne de hadislerde, KGM'ye yönelik doğrudan bir çağrı bulunmaktadır. Muhammed'in genellikle sünnet için bir neden olarak gösterilen talimatı, bir konuşma sırasındaki bir soruya verilen yanıttır; Muhammed'in buyruklarından biri değildir. Burada bile, Muhammed'e kadın sünneti hakkında ne düşündüğü sorulduğunda cevabı, aslında uygulamadan caydırmaya yönelik olmuştur. Kendisini dinleyenlere, sünnet yapmalarını, ama zarar vermemelerini (ya da sakat bırakmamalarını), çünkü zarar vermemenin erkek için daha iyi olacağını ve kadının yüzüne kızarıklık vereceğini söylediği belirtilir. Birçok kişi, bunun erkek tipi sünneti tanımladığına, yani klitorisi dokunuşa daha da duyarlı kılmak amacıyla sünnet derisinin çıkartılmasına işaret ettiğine inanır.

Bu yorum ve konuşmanın gerçekliği kabul edilirse, İslâm açısından kadın cinselliğine dair bu tutum şaşırtıcı olmaz. Diğer büyük dinlerden farklı olarak İslâm, evlilik dahilinde olduğu sürece, kadın cinselliğine önemli bir yer verir ve kadının cinsel tatmin hakkını vurgular.

İslâm'da ayrıca farklı düzeylerde dinsel gerekler vardır. En üst düzeydekiler, zorunlu uygulamaları içerir -bunlara uymayan bir kişi, Müslüman olarak görülmez. İkinci düzeyde, şiddetle önerilen uygulamalar vardır; bir Müslüman, bunları yerine getirmek için çabalamalıdır, yoksa cezalandırılır. Üçüncü düzeyde, *mekarim* (tekili *mekreme*), yani zorunlu olmayan uygulamalar vardır; bir Müslüman bunları benimserse, biraz daha meziyetli olarak görülür, ama bunları ihmal eden Müslüman cezalandırılmaz. Dolayısıyla, Muhammed'in konuşmasında ima edilen talimatı kabul edenler için bile, İslâm'da kadın sünneti *mekreme* olarak sınıflandırılır.

KGM'yi uygulayanların çoğu, dinsel eğitim almış kişiler değildir ve dine ilişkin bu temel gerçekleri bilmezler. KGM'nin Müslümanlar arasında uygulanmasıyla mücadele etmek için, yukarıda belirtilenler doğrultusunda, sıradan insanların erişebileceği bir şekilde yetkili dinsel yorumlar hazırlanmalıdır.

Kuran'da KGM için belirli bir çağrı olmadığı gibi, bu işlem,

Suudî Arabistan, Irak, Körfez ülkeleri, Kuveyt, Cezayir ve Pakistan gibi İslâm ülkelerinde uygulanmamaktadır. Aslında, KGM'nin uygulanmadığı Müslüman ülkelerden olan kişiler, bunu duyunca şaşkınlıkla karşılıyorlar ve genital mütilasyonun bildikleri haliyle İslâm'la ilişkili olduğuna inanmakta zorlanıyorlar.

KGM'nin yayıldığı coğrafya, bunun dinsel bir uygulama olmadığını açıkça göstermektedir. İslâm, Asya ülkelerine Arabistan ya da İran üzerinden geldiğinde, beraberinde KGM'yi getirmedi; ancak, Asya'ya Nil Vadisi kültürleri üzerinden aktarıldığında, KGM onun bir parçasıydı. Dinsel inançları, İslâm'ın Mısır'a özgü bir mezhebine dayanan Hindistan'daki Davudi Bohralar için durum böyleydi.

Hıristiyanlık ve KGM

Hıristiyan misyonerler, sömürgecilerle birlikte Afrika'ya geldiklerinde, KGM'yle karşılaştılar. Afrika'daki iki büyük mezhep, Roma Katolik Kilisesi ve Protestan Evanjelistlerdi.

İncil, KGM'den söz etmiyor ve Roma Katolik Kilisesi, en azından resmî olarak, bu pratiği göz ardı etti. Ancak, rahipler bazen, Kilise açısından çok önemli bir konu olan kadınların iffetinin korunması için bir yol olarak pratiğe üstü kapalı onay verdi.

Protestan kilisesi, KGM'nin zararlı olduğuna dair daha etkin bir tavır takındı. Birkaç Hıristiyan lideri, İngiliz Parlamentosu'nda konuyu açtı. Örneğin, Sudan'da, sömürge yönetimine pratiğin sık olarak rapor edilmesi, 1946 yılında, infibulasyona karşı bir kanunun çıkartılmasına neden oldu.

Bu iki kilisenin KGM'ye karşı tavırları, bugün Hıristiyan Afrikalıları etkilemektedir. Protestan kilisesine mensup birçok kişi, KGM'ye başvurma eğiliminde değil ve Katoliklere kıyasla bu pratiğe karşı daha fazla eleştiri getiriyorlar.

Zaman içinde, Afrikalılar, hiçbir Batı mezhebiyle resmî bağı olmayan bağımsız kiliseler oluşturdular. Bu kiliseler, geleneksel âdetleri aktif olarak teşvik ettiler ve kısmen, misyonerlerin

Afrika kültürüne yönelik küçümseyici saldırılarına bir karşılık olarak, genital mütilasyonu, geçmişteki ihtişama bağlantı sağlayan bir unsur sayarak desteklediler.

Afrika kıtasında, Hıristiyanlık'ın başka bir mezhebi de yüzyıllar boyunca varlığını sürdürmüştür. Bu Ortodoks ya da Kıpti Kilisesinin farklı kolları, en çok Mısır, Sudan ve Etiyopya'da yaygındır. Kıptilerin dinsel liderleri, KGM konusunda tamamen sessiz kalan bir tavır sürdürmüştür; ama Kıptilerin çoğunluğu, KGM'nin hâlâ çok yaygın olduğu bölgelerde yaşamaktadır ve aslında, Mısır'dan ve kuzey Sudan'dan çalışmalar, Kıpti Hıristiyanların hem klitoridektomi hem de infibulasyon uyguladıklarını ortaya koymaktadır. Etiyopya Ortodoks Kilisesi'nde, bir kadın sünnet edilmemişse, kirli olarak görülmekte ve birçok rahip, böyle bir kadını kiliselerine almayı reddetmektedir.

Yahudilik ve KGM

Kuran'da ve İncil'de olduğu gibi, Tevrat'ta da kadın sünnetine dair hiçbir değinme yoktur. Bugüne dek, KGM uyguladığı bilinen tek Yahudi grubu, bugün İsrail'de yaşayan Etiyopyalı Falaşalardır.

KGM'nin kültürel önemi

Değişim için mücadele edenler, KGM'yi uygulayan insanların güçlü inançlarını anlamadığı takdirde, bu pratik ortadan kaldırılamaz. KGM'nin sürdürülmesi konusunda önemli bir tez, pratiğin, topluma karşı sorumlu yetişkinler yetişmesini sağlayan ergenlik geçiş [*initiation*] ritüellerinin bir parçası olduğudur. KGM'ye karşı çıkan Afrikalılar, bu ritüellerin, modern dünyada çok fazla değişmiş ve artık sadece sembolik KGM uygulamasına indirgenmiş olduğu inancındadır. Afrikalılar, bugün, geçiş ritüellerinin olumlu yönlerini korurken, kadınları ezen zarar verici uygulamaları eleme mücadelesi yürütme göreviyle karşı karşıyadır.

KGM'nin ayrıca, Avro/Amerikan Hıristiyan kültürü ile Afro/

Arap Müslüman uygarlığı arasındaki tarihsel düşmanlığı canlandırmak için kullanılması olumsuz bir etkendir. Kültürel karalama ve stereotipleştirme, gerçek değişimi olsa olsa güçleştirmektedir. Batılı medyanın bir bölümü, KGM ile İslâm arasındaki bağı vurgulayarak, uygulamayı "ilkel ve barbar" diye nitelemektedir. Afrika ve Arap medyasındaki bazı tepkisel unsurlar, özellikle serbest cinsellik yaşadıklarını düşündükleri özgürleşmiş kadınlara işaret ederek, Batı toplumundaki çöküşü ve bozulmayı vurgulamaktadır. Ayrıca, Afrikalı ve Arap kadınlar, KGM'ye karşı seslerini yükselttiklerinde, muhafazakâr kesimler tarafından, kendi toplumlarının geleneksel (ve dinsel) değerlerini baltalamak için Batı'yla işbirliği yapmakla suçlanıyorlar. Çatışma, aslında iktidar ve hâkimiyete ilişkin ve ötekilerinin, özellikle kadınların istismarını meşrulaştıracak bir yol bulma girişiminden kaynaklanıyor.

Konu üzerine yapılan sınırlı sayıdaki araştırmada, araştırmacılar kadınlara ve erkeklere neden KGM uyguladıklarını sorduklarında, yanıtlar, şaşırtıcı bir biçimde, net olarak uygulamanın altında yatan, kadınların ikincil statülerini dayatan ataerkil temeller hakkındaydı. Sürekli yinelenen tema, kadınların daha alt bir statüde olmasıydı -hem erkeklerin hem de kadınların kabul ettiği bir olgudur bu. Bu mesajlar, Batı ülkelerinde popüler medyada iletilen bazı mesajlardan çok da farklı değil. "KGM, gerçek bir kadın olmak için yapılması moda olan şey" diye düşünen Afrikalı bir kadının düşünme biçimi, daha kadınsı görünmek için meme protezi yaptıran Amerikalı kadınınkinden çok farklı değildir.

Aşağıda, KGM'ye başvurulmasına ilişkin dile getirilen gerekçelerden bazıları sunulmaktadır. Bunlar, okurun çeşitli temalar arasındaki ortak noktaları görebilmesini sağlamak için, başka sözcüklerle özetlenmiş ve kategorilere ayrılmıştır.

Güzellik/temizlik

* Kadın genital organları, hijyenik değildir; temizlenmeleri gerekir.

* Kadın genital organları çirkindir ve kesilip küçültülmezlerse, büyüyerek hantal bir görünüş alacaklardır.

* KGM, gerçek bir kadın olmak için yapılması moda olan şeydir.

Erkek koruması/onaylaması

* KGM, kadınlığın ve kabileye kabul edilmenin başlangıcıdır.

* Sünnet olmamış kadınlar evlenemezler.

* KGM, kocanın cinsel hazzını artırır.

* KGM, vajinal birleşmeyi, klitoral uyarılmadan daha zevk verici kılar.

Sağlık

* KGM, doğurganlığı artırır, anne ve bebek ölümlerini önler.

Din

* Tanrı KGM'yi kutsar.

Ahlak

* KGM bekâreti korur.

* KGM (frijidite, lezbiyenlik ve aşırı cinsel uyarılma gibi) "cinsel sapmaları" düzeltir.

KGM'yi meşru kılmak için kullanılan dilin ve iletilen alt mesajların hiçbiri, sadece Afrika'ya özgü değildir. Bu mesajlar, kadınların ikinci sınıf statülerini sürdürmek için kullanılan evrensel bir dili yansıtır ve kölelik, sömürgecilik ve ırkçılık için gösterilen gerekçelere benzer.

Birçok kadının, sağlıklarını tehlikeye atan ve cinselliklerine zarar veren bir pratiği neden savunduklarını anlamak için, en eğitimli bireylerin bile, kendi kültürlerine ve kişisel kimliklerine yönelik bir saldırı olduğunu hissettiklerinde, savunmacı bir

tavır aldıklarını anlamalıyız. Kabile davranışı, Sudanlı kadınlar arasında gözlenebildiği gibi, ABD'de yönetici sekreterleri arasında, New York'ta gençler arasında ya da Hartum'da da gözlenebilir. "Aidiyet"in psikolojik, ahlakî ve maddî faydalarını kaybetme korkusu, uyumlu tavrın en önemli etkenlerinden biridir. Uyumun gerekleri, akılla ya da bireysel ihtiyaçla çeliştiğinde, bir hayatta kalma mekanizması olarak inkâr devreye girer. Böylelikle birçok kadın tahakküme uğramalarını meşrulaştırır.

Kendilerini aşağılık duygularından korumak için, birçok Afrikalı kadın, KGM'nin bedenlerine ya da cinselliklerine zarar verdiğini inkâr eder. Kültürlerinin olumlu yönlerini seven, bunları korumada hassasiyet gösteren ve sömürgeciliğin derin izlerini taşıyan Afrikalılar, KGM'ye karşı eylemlerin kendilerine hükmetme ve onları aşağılama için başka bir bahane olarak kullanılacağı kaygısı taşımaktadır. Son olarak, şu basit gerçek var: Kendi kendini eleştirmek sorun yaratmaz, ama iki taraf aynı düşünceyi paylaşsa da, başkaları tarafından eleştirilmeye daha az tahammül edilir. Bu engellerin aşılması için, KGM, ne kadar aşırı da olsa, kadınlara yönelik toplumsal haksızlığın pek çok biçiminden biri olarak görülmelidir.

KGM'yi, estetik plastik cerrahi, hatta yüksek topuklu ayakkabı giymeyle karşılaştırmanın amacı, KGM'nin neden olduğu büyük fiziksel ve psikolojik zararı küçümseme değil, sadece bu uygulamayı, bütün kadınların "kadınlık" konusundaki sahte idealler nedeniyle çektikleri sıkıntılarla ilişkilendirmektir. Ancak, kadınların, diğer kültürlerde, bedenlerinde değişiklik yapma yöntemleri ile KGM arasında bir önemli fark vardır: KGM, esas olarak çocuklara uygulanır -rızaları olsun olmasın.

YAZARLAR HAKKINDA

LAMA ABU-ODEH Ürdün'de doğmuştur. Georgetown Üniversitesi, Hukuk Fakültesi'nde profesördür. Dünya Bankası ve Birleşmiş Milletler dahil çeşitli kurumlarda hukuk danışmam olarak çalışmıştır. Ürdün barolar birliği üyesidir. Post-kolonyal feminizm, namus ve örtünme gibi konular üzerine çok sayıda yayını vardır.

LEILA AHMED Harvard Divinity School'daki ilk kadın araştırmaları profesörüdür. Özellikle *Women and Gender in Islam* (1992) adlı kitabıyla tanınmıştır. Son eseri *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America* 2011 yılında yayımlanmıştır.

DİLEK CİNDOĞLU Mardin Artuklu Üniversitesi'nde sosyoloji bölüm başkanıdır. Toplumsal cinsiyet, cinsellik, sağlık ve bekâret konularında pek çok çalışması vardır.

SHAHLA HAERI Boston Üniversitesi antropoloji dalında öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Pakistan, İran ve ABD'de saha araştırmaları yapmış, Müslüman toplumlarda kadın meseleleri ve köktendincilik üzerine İngilizce ve Farsça birçok eser kaleme almıştır. *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'i Iran* (1989) adlı kitabı İran'daki muta nikâhı üzerine en önemli çalışma olarak kabul edilmektedir.

İPEK İLKKARACAN İstanbul Teknik Üniversitesi İktisat ana bilim dalında öğretim görevlisidir. Kadının İnsan Hakları Vakfı'nm koordinatörlerinden biridir. Kadınlar ve ekonomi üzerine birçok makalesi yayınlanmıştır. *Women's Roles in Technological Innovation* (1994) ve *Human Rights and Legal Literacy Training Manual* (1998) adlı kitapların yazarlarındandır.

PINAR İLKKARACAN psikoterapist, araştırmacı, eğitimci ve insan hakları aktivisti. Boğaziçi Üniversitesi'nde yüksek lisans eğitimini tamamladıktan sonra psikoterapi eğitimi aldığı Berlin'de çeşitli kuruluşlarda çalıştı. Kadının İnsan Hakları, Uluslararası New Ways Vakfı, WINPEACE gibi çeşitli sivil toplum kuruluşlarının kurucu üyesidir. Cinsellik konusunda çeşitli araştırmalarının ve eğitim programlarının yanı sıra, Müslüman toplumlarda konu üzerine çalışan akademisyen ve sivil toplum örgütlerinden oluşan uluslararası bir ağın kurulmasında aktif rol oynamıştır. *Sıcak Yuva Masalı: Aile İçi Şiddet ve Cinsel Taciz* (Metis Yayınları, 1996) ve *Human Rights and Legal Literacy Training Manual* (1998) adlı kitapların yazarlarındandır.

AYESHA M. IMAM sosyal antropolog ve sosyologdur. Nijerya, İngiltere, Kanada ve Senegal'de üniversite ve araştırma enstitülerinde kadın ve toplumsal cinsiyet konularında ders vermiş, araştırmalar yürütmüş ve eserler kaleme almıştır. Nijerya'da bir sivil toplum kuruluşu olan Kadının İnsan Hakları İçin Baobab'da çalışmakta ve uluslararası bir dayanışma ağı olan WLUML'nin Afrika ve Ortadoğu koordinatörlüğünü yürütmektedir.

FATIMA MERNISSI Fas'ta Fez şehrinde doğmuştur. Öncü ve etkili bir sosyoloji profesörü, yazar ve araştırmacıdır. Araştırmalarında ve eserlerinde temel kaygısı, hümanizm ve feminizmin esas olacağı çoğulcu bir Müslüman sivil toplumun yaratılmasına katkıda bulunmaktır. Şu anda Rabat Mohammed V Üniversitesi'nde okutman, University Institute for Scientific Research'de araştırmacı olarak çalışmaktadır. Kitapları yirmiden fazla dile çevrilmiştir. Bunlar arasında *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* (1975), *Dream of Trespass: Tales of a Harem Childhood* (1994) ve *Women's Rebellion and Islamic Memory* (1996) sayılabilir.

GÜLŞAH SERAL psikolog ve eğitimcidir. Özel uzmanlık alanı, anne-babaların toplumsal cinsiyetle ilgili tutumları ve çocuk yetiştirme pratikleridir. Türkiye'de 16 ilde Kadının İnsan Hakları Vakfı tarafından yürütülen "Kadının İnsan Hakları ve Yasal Okur-Yazarlık Eğitimi" programının koordinatörüdür.

BOUTHAINA SHAABAN Suriye'de doğmuştur. Şam Üniversitesi'nde İngilizce profesörü olarak görev yapmıştır. Suriye başbakanının siyasi ve medya danışmanlığını yapmaktadır. "Sisterhood is Global Institute"un yürütme kurulu üyesidir. Arap kadınları, edebiyatı ve şiiri üzerine İngilizce ve Arapça birçok eseri vardır. Kitaplarından bazıları: *Both Right and Left Handed: Arab Women Talk about Their Lives* (1998), *Poetry and Politics* (1993) ve *Arap Kadınların Romanlarının Bir Yüzyılı* (1999; Arapça).

NADERA SHALHOUB-KEVORKIAN Filistinli bir kadın hakları aktivisti ve Kudüs'teki İbranî Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nin Kriminoloji Enstitüsü'nde profesördür. Filistin'in önde gelen kadın örgütlerinden biri olan Kadınlar için Hukukî Destek ve Danışmanlık Merkezi'nin kurucuları arasındadır. Batı Şeria ve Gazze Şeridi'nde şiddet yaşayan kadınlarla birçok çalışma yürütmüştür. Shalhoub-Kevorkian'ın araştırma ve makaleleri bugüne kadar pek çok kitapta ve uluslararası akademik dergide yayımlanmıştır.

NAHID TOUBIA Hartum'da doğmuştur. Sudan'daki ilk kadın cerrahtır. Hartum eğitim hastanesinde pediyatrik cerrahi bölümünün başkam olarak yıllarca görev yapmıştır. Şu anda Columbia Üniversitesi Kamu Sağlığı Bölümü'nde öğretim elemanı olarak görev yapmakta, ayrıca Research Action Information Network for Bodily Integrity of Women'in başkanlığını yürütmektedir. Özellikle Afrika ve Ortadoğu'da üreme sağlığı, kadın hakları ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği konularında çok sayıda eseri vardır.

Müslüman toplumlarda cinsellik konusunda son yıllarda önemli çalışmalar yapıldı, ama bunları bir araya getiren bir derleme bugüne kadar yayınlanmamıştı. Türkiye, Filistin, Pakistan, Fas, Nijerya gibi farklı ülkelerden araştırmacıların makalelerinin yer aldığı *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*, bu alandaki boşluğu dolduruyor. Kitapta cinsellik toplumsal bağlamına oturtularak olanca karmaşıklığı içinde farklı cepheleriyle inceleniyor: Cinselliğe ilişkin kültürel kurgular, cinsel politika, milliyetçilik ve köktendincilik gibi akımların cinselliğe yaklaşımları, modernleşmenin ve modern devletlerin oynadığı rol, tıp, hukuk, ataerkil düzen, baskı, şiddet, tecavüz, namus, bekâret, evlilik, haz... Yazarlar, İslâm'ı tek bir öze indirgeyen kolaycı yaklaşımlardan titizlikle kaçınarak Müslüman toplumlarda çarpıcı bir çeşitlilik olduğunu gösteriyor, farklı toplumların ve tarihsel dönemlerin kendine özgü niteliklerini vurguluyorlar. Ayrıca gerek Müslüman toplumların kendi aralarında gerekse başka toplumlarla, özellikle Batı dünyasıyla yapılan karşılaştırmalar da analizlerin önemli bir parçasını oluşturuyor. Böylece, cinselliğin yalnızca "kişisel ve özel" bir mesele olmadığını, toplumsal iktidar ilişkilerinin merkezî bir unsuru olduğunu gösteren bir tablo çıkıyor karşımıza. Kendi alanında bir ilk olan bu derleme, yalnızca konunun uzmanlarına değil, bütün okurlara seslenen kapsamlı ve ufuk açıcı bir eser. ■

İLETİŞİM 961
ARAŞTIRMA İNCELEME 157
9 789750 501951